

Dezbateri Phantasma

Caius Dobrescu – Speciile iubirii

Ruxandra Cesereanu, Călin Teuțișan, Andrei Simuț, Iulia Micu, Sanda Cordoș, Marius Conkan, Radu Toderici și Simina Rațiu.

Corin Braga: Dragi prieteni, iată că a trecut aproape un an de la ultima noastră întâlnire. Adriana Babeți a fost invitată, dacă nu mă înșel, în iarna trecută. Însă mergem înainte cu dezbaterile Phantasma, chiar dacă dintre noi (îi spuneam deja lui Caius Dobrescu) lipsesc câțiva membri: Mihaela Ursa și Doru Pop sunt în Statele unite, Horea Poenar la fel, alții sunt prinși în diverse sarcini administrative, prodecanale și de alt tip, și sunt „uciși” de partea mecanică a vieții. Asta nu înseamnă că tinerețea și viața nu merg înainte, fiindcă astăzi la discuții avem invitați nu doar membri seniori, ci și membri juniori ai grupului nostru. Caius, nu știu dacă îi cunoști pe toți. Fac un tur de masă: Ruxandra Cesereanu, Călin Teuțișan, Andrei Simuț, Iulia Micu, Sanda Cordoș, Marius Conkan, Radu Toderici și Simina Rațiu. Așa că, vorba lui Bulgakov, suntem o echipă mică, nemalițioasă (ce e drept, așa se prezintă nimeni altcineva decât Woland, apropo de Behemoth, Azazello și toată compania), care duce mai departe ideea Dezbaterilor Phantasma, de a primi câte un invitat care să ne expună un concept, o teorie, o idee directoare, o metodă, pe care noi să le dezbaterem în acest cerc limitat, nu într-o conferință publică, ci într-un grup de lucru, de *brainstorming*. Așadar, dragi prieteni, astăzi îl avem oaspete pe Caius Dobrescu, profesor la Universitatea din București și scriitor din Grupul de la Brașov (nici nu este nevoie să fac o altă introducere), care ne-a trimis anterior un text în care propune o analiză a Speciilor iubirii. Caius, îți voi da cuvântul, ca să faci o încadrare a lucrării într-un context mai larg, fiindcă e limpede din textul tău că este doar o parte, un fel de propedeutică, la o carte (la un demers) mai mare. Te rog să ne prezinți așadar liniile principale ale cercetării tale.

Caius Dobrescu: Mai întâi, bună seara și la mulți ani! Un an bun vă doresc! Ideea centrală a textului meu e de regăsit și într-un articol publicat chiar aici, adică în revista clujeană „Verso”, despre ce înseamnă să fii filosof. Text pe jumătate ludic, deși intenția lui polemică era serioasă. Ideea de bază, așadar, este că adevărații filosofi sunt scriitorii de ficțiune și poeții. Ceea ce mi-a atras atras o amplă și așarnată punere la punct din partea unui june filozof clujean, în chiar următorul număr al publicației.

Termenul în cauză, dacă e să-l luăm în litera lui și nu în sens metaforic, se potrivește în mult mai mare măsură literaturii, decât îndeletnicirii pe care o numim astăzi „filosofie”. Asta, dacă îl privim dinspre origini. Nu neapărat cele antice. Acelea, mai funcționale, mai ușor de reconstruit și de simțit, din proto-Renaștere. Dacă de la „capetele” denumite astăzi *filosofie* și *literatură* ne întoarcem în timp, pe cursul evoluțiilor lor paralele, vom descoperi la un moment dat un fel de euglenă verde, de strămoș comun, pe care l-aș plasa undeva în epoca lui Dante și a poeților auto-intitulați *Fedeli d'Amore*. Oameni care luau foarte în serios, în sens absolut literal, cum spuneam, noțiunea de iubire pentru *Sophia*.

Aș vrea să vă atrag atenția asupra unui paradox: uzul poetic este, în acest caz, cel literal, iar uzul celălalt, pretins lucid, este de fapt metaforic. De ce? Pentru că, în mediul spiritual în care apare Dante, iubirea de înțelepciune (iubirea pentru *Sophia*) era, o repet, iubire la propriu, înțeleasă într-un sens plener. Erăi implicat somatic în această relație cu Înțelepciunea, ca reprezentare ideală a gândirii. Aveai o relație de intimitate senzuală, pasionată, cu conceptele și cu propriul intelect. Pornind de aici, se nasc două parcursuri. Pe de o parte, o perpetuare a sensului literal al termenului: filosofia presupune o imersie afectivă, somatică, în procesele de gândire. Pe de altă parte, tendința de a distila iubirea într-o metaforă, subțind-o, adică, până la catacreză, până la litera moartă: o asociere ce nu mai trezește vibrații, ci este birocratizată. Filosofia instituționalizată și academică ilustrează, în bună măsură, această evoluție din urmă. Literatura, pe prima.

Filozofia se definește mai ales prin produsele gândirii, prin pretenția că oferă o coerență sistematică, sustenabilă, a lumii în care suntem aruncați. Literatura, în schimb, este istoria alianțelor, osmozelor, simbiozelor între emoții și intelect prin care se dezvoltă acel simț al stabilității, plenitudinii pe care îl numim convențional „credință”. Soluțiile de echilibru despre care vorbesc pot să genereze reprezentări despre lume și moduri de viață absolut distincte. Raportul dintre soluții poate să fie unul de convergență sau de complementaritate, de indeterminare, de intricație, sau, la fel de bine, de suspiciune și ostilitate. Cred că se poate merge pe cel puțin patru forme distincte de realizare a echilibrului, a osmozei între emoție și intelect. Această cvadripartiție ar urma să facă obiectul unei cărți destul de ample.

Corin Braga: Ai început să lucrezi la ea sau a rămas într-un plan de viitor?

Caius Dobrescu: Am note în care cele patru perspective sunt structurate și conturate, dar partea care ar presupune coborârea la texte și autori e mult mai vag schițată. Am mai mult sugestii către mine însumi. Ca să conchidem, ideea este că modul de reprezentare a relațiilor de

iubire într-o epocă sau alta, din modernitatea timpurie încoace (vorbesc de lumea europeană), poate fi văzut ca o codificare simbolică a raportului dintre emoție și intelect. Ceea ce mie, observatorului, îmi oferă un spectru de soluții de echilibru. Bazate pe forme de emulație, dacă nu de mimare reciprocă. Emoțiile imită/simulează intelectul, îi preiau funcțiile, sau invers. Așa cum se întâmplă și în organismele umane, când un organ preia funcția altuia. Este o ipoteză de testat, sau cel puțin un joc intelectual provocator, să ne imaginăm literatura ca pe un asemenea sistem de siguranță, de avarie chiar. Strategia de a exersa unele facultăți pentru a prelua funcțiunile altora se înscrie, de altfel, și într-o logică a supraviețuirii, a autoconservării.

Ruxandra Cesereanu: Aș vrea să vedeți chestiunile pe care le propun acum nu atât ca niște întrebări propriu-zise, cât ca pe niște schițe de întrebări. Caius, dacă se poate, te rog să ne răspunzi la ele punctual. Inchietudinile mele nu îți reprezintă și pe ceilalți, dar eu am, ca să zic așa, o anumită ezitare preliminară și, în măsura în care ai putea răspunde punctual, m-aș bucura. Afirmi la un moment dat la pagina 2 așa: „Filozofia, ca disciplină și profesie, este iubire în sensul interesului concentrat care susține pretențiile de competență/calificare.” Ce înțelegi exact prin pretenții de competență și calificare? Aceasta este o primă chestiune. Apoi, la pagina 3, ai niște verdicte interesante precum: „autolimitarea filozofiei (a filozofiei înțeleasă figurativ, diafan-metaforic)” și „extraemoționalitatea ei neutralistă [care] este, în mod cert, un lucru mult mai folositor decât frenezia dezvoltată ca efect și produs secundar de actele de gândire” – deci autolimitarea filozofiei, extraemoționalitatea neutralistă. Dar prin aceasta eu n-aș renega neapărat filozofia, având în vedere că există și o anumită frenezie în filozofie, există, după cum știm, inclusiv filozofi frenetici. La pagina 5 vorbești incitant despre următorul lucru: „paradoxul fiind că intensificarea intenției de abstractizare este totuna cu intensificarea pasiunii pe care aceasta se bazează”. Vreau să te întreb cum desparți neapărat lucrurile acestea, pentru că, într-adevăr, majoritatea filozofilor intră în diagnosticul pe care îl propui tu (autolimitare, extraemoționalitate neutralistă), dar pe de altă parte nu e exclusă această frenezie a filozofiei. Apoi, nodul propunerii textului tău, într-o primă parte, mi se pare că se află la pagina 4, când afirmi limpede: „avem de-a face cu o graniță semantică difuză, cu încercarea numitei <<filozofii>> de-a circumscrie sfera simbiozelor sau osmozelor posibile între *philia* și *sophia*.” Prin urmare acest lucru încerci tu să îl testezi, aici sunt nisipurile mișcătoare, căutând aceste simbioze și osmoze între *philia* și *sophia*? Mai aveam o chestiune de lămurit. Ai afirmat că faci o propunere despre filozofie ca diagnostic. Întrebarea mea, la care, repet, aș vrea un răspuns punctual, este de ce neapărat te raportezi la filozofie ca diagnostic, de ce nu la filozofie ca sindrom ori filozofie ca verdict? Deși tu faci ceva mai încolo o deosebire între două tipuri de filozofii, între care numești și filozofia ca diagnostic,

așa că eu te chestionez chiar într-un sens medical filosofic (dacă îmi îngădui), de ce neapărat diagnostic, și nu sindrom sau verdict?

Caius Dobrescu: Sigur că există o filozofie care nu merge pe abordarea ustensiliară a gândirii. Paradoxal sau nu, tocmai aceasta se înscrie adeseori pe un curs de coliziune cu literatura. Poezia intră periodic în competiție cu discursurile filosofice care încearcă să recupereze exact ce spuneați, frenezia, termen-cheie care ne sugerează ambiția lui Nietzsche de a reînvia ad litteram spiritul dionisiac al grecilor. Fără îndoială că asemenea autori sunt asociabili în deplină legitimitate cu accepțiunea tare, sau literală, non-metaforică, a filozofiei.

Ceea ce nu e *fair*, însă, este că, în ochii opiniei publice, ei par să fie consacrați cu prioritate drept clasici ai „freneticologiei” (sau „freamătologiei”, ca să spunem mai blagian, că doar suntem la Cluj). Cei ce îi iau în serios, îi văd ca ducând la nivelul cel mai înalt sinteza emoției și intelectului pe care poezii o pot aduce doar până la un stadiu intermediar. De fapt, așa se văd ei înșiși. Heidegger ne transmite ideea că el duce un limbaj inventat de poeți până la deplina lui împlinire, fiindcă poezii sunt mai grei de cap, mai năuci, și de unii singuri nu reușesc să gândească lucrurile până la capăt. Din perspectiva acestui orizont de *sopholatrie*, să-i spunem, de admirație necondiționată pentru *gaya scienza*, pentru înțelepciune ca frenezie vitală, poezii par cumva marginali, pavând doar drumul pentru cei ce urmează să ajungă, și apoi să te călăuzească și pe tine, la destinație. Dar eu cred în ceea ce a exprimat într-un mod concentrat bunul meu prieten Virgil Podoabă. „Broch” spune Virgil „este mult mai mare decât Heidegger; în *Moartea lui Vergiliu* limbajul lui e infinit mai complex, mai adânc și mai subtil decât al lui Heidegger”.

Dacă luăm în serios modul literal de a înțelege filosofia, iubirea propriu-zisă de înțelepciune, cred că ar trebui și să-i luăm mult mai în serios ca gânditori, ca *filosofi*, pe autorii de literatură, poezii și prozatorii. Ei nu concurează la altă categorie, nu practică alt sport decât echipa filozofilor, și nici nu au doar o funcție pregătitoare pentru culminația cogitațională. Autorii de literatură trebuie văzuți ca adevărați pionieri în aventura gândirii. Din momentul în care imaginăm gândirea ca pe o experiență complexă, în mod evident îi vom scrie istoria luând în considerație întreaga constelație de facultăți care o face posibilă și o nutrește.

Referitor la metafora „diagnosticului”, cred că am încercat un joc de cuvinte, nu știu cât de fericit. Sigur, am păstrat oarecum sensul de a pune un diagnostic, dar am despărțit termenul în prefix și temă, și am încercat să-l aduc / reduc un pic la origine. Deci, dia-gnostic. „Dia-” înseamnă „între”, ceva difuz, ceva plasat în intermediere și indeterminare, ceea ce se opune unei viziuni de tip gnostic, ce presupune coerență și / ca univocitate, o construcție monologică a discursului. M-am gândit la tipul de interstițialitate pe care îl presupune ceea ce tânărul Mihai

Șora numea „dialogul interior”. Prin „diagnoză” am încercat să evoc interstițiul care conține multiplele interferențe de undă a două „gnoze”, empatică și intelectuală. Termenul face aluzie la diferitele armistiții istoricește consemnate sau doar posibile, imaginabile, din Războiul celor Două Gnoze.

Corin Braga: Am și eu câteva întrebări, mai degrabă pregătitoare, în sensul că pun distanță, fac distincții între conceptul tău de filosofie dialogică, diagnostică, osmotică, și alte concepte similare care gravitează în același câmp semantic, în aceeași înțelegere a fenomenului. Provocarea pe care ți-o aduc este să faci diferența între conceptul tău de filosofie dialogică sau diagnostică, pe de o parte, și conceptele platoniciene de eros și filosofie ca apropiere de adevăr. Știm cu toții că, elaborând orfismul și construind în concepte ceea ce acest curent religios venea să modifice în concepția homerică tradițională, Platon, în *Banchetul* și în alte scrieri, dezvoltă opoziția între un eros carnal, fizic, și un eros spiritual, filosofic. Erosul filosofic ar fi manifestarea la nivelul filosofului a acelei forțe cosmice pe care orficii o personificau și o prezentau ca originea lumii: Phanes Protogonos, primul arătat și întâiul născut, numit și Eros. Eros era o forță cosmică de armonie opusă lui Eris, vrajbei, haosului și dezordinii, o forță care ține lumea împreună ca un organism. În acest sens, de esență cosmică, Erosul pentru Platon putea să fie un obiect de studiu pentru filosofie. Pe de altă parte, erosul nu este doar un obiect, ci și un instrument al filosofiei, fiindcă este forța de atracție universală dintre subiectul cunoscător (filosoful) și adevărurile, ideile, paradigmele transcendente, între care ia naștere o tensiune de tip erotic. Așadar, cum se raportează conceptul tău de filosofie dialogică, diagnostică, osmotică la ideea de erotism filosofic sau de eros filosofic, care pleacă din *Banchetul* lui Platon, ajunge la filosofii medioplatonici ai Antichității târzii și apoi la neoplatonicienii Renașterii, sau la neoplatonicienii de la Cambridge, care încă vorbeau de entuziasm, aflat la limita dintre revelație divină / supranaturală și meditație filosofică ce deschide calea către idei?

Apoi, o a doua delimitare care cred că ar fi necesară este cum raportezi conceptul tău la așa-numitele filosofii iraționaliste din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX? Un punct de plecare pot să-l văd (nu e nevoie acum să redescoperim lumea): pentru filosofii acestea principiul prim al lumii nu mai este rațional, nu mai ține de Nous, de intelectul divin, de Spiritul universal, ci este un principiu irațional legat de voință, de voință de putere, de durată, de intuiție, de inconștient, sau cum vrem să-i spunem. Filosofii iraționaliste au avut în subordinea lor și *Lebensphilosophie*, filosofia vieții, o filosofie implicată și trăită, deci o filosofie care se manifestă în practică, în viața de zi cu zi, nu doar una de turn de fildeș în care

îți construiești ideile. Prin urmare, cum se încadrează sau cum se desparte proiectul tău de unificare a emoției cu ideea, a acestor compartimente ale spiritului, de filosofii iraționaliste?

Caius Dobrescu: Aici o să încerc să răspund mai scurt, fiindcă dacă intrăm în detalii probabil se va pierde cu totul conturul discuției. Evident că Platon este o referință obligată. Platon, așa cum a fost redescoperit în Renaștere, adică filtrat deja prin neoplatonismul alexandrin și elenistic. În acest orizont, erosul este postulat ca o forță absolut obiectivă, e gândit ca un dat care se manifestă în afara noastră și independent de noi, o forță ce susține cosmosul. Dar dincolo de întrebarea sa explicită, de ideologia sa, bănuiala mea este că erosul platonician, iubirea de înțelepciune, e o formă de a codifica un raport între facultăți. O propunere radicală, un voluntarism ierarhizant care deschide spațiul de joc, care incită, pe termen lung, la explorarea altor posibilități, altor alianțe și osmoze.

Călin Teuțișan: Aș reveni, pe de altă parte, la ceea ce discutați în text despre reacțiile *somatice* în raport cu procedeele/procedurile gândirii. Și întrebarea care se naște imediat, citindu-vă, privește natura sistemului pe care-l propuneți. Este el unul substanțialist? Eventual dualist? Pe de altă parte, am constatat că aveți o oarecare mefiență față de termenul *eros*, care, bănuiesc, vi se pare întrucâtva prea încărcat corporal, prin comparație cu eterica speculație filosofică. Aș zice că poate fi depășită această mefiență, printr-o privire scurtă asupra istoriei filosofiei, prin care putem constata că cel puțin trei termeni intră, cu detalii particulare și cu nuanțe specifice, în variabilele istorice ale discursului filosofic, și anume *eros*, *dorință* și *iubire*. Sunt, practic, forme diferite de reprezentare ale, până la urmă, unuia și aceluiași nucleu conceptual. Și atunci, sunt sau nu corpul și corporalitatea implicate în scenariul pe care-l propuneți? Sigur, dvs. vă referiți la modernitate, începând de la modernitatea timpurie și până la cea târzie. Însă nu pot fi ignorate câștigurile postmodernității și ale post-postmodernității, în care am ajuns să vorbim, în termenii lui Aurel Codoban, spre exemplu, despre *corporeism*, sau ai Luciei Dinescu, despre *corpul virtual* ș.a.m.d. Așadar, cum, oare, anunță și pregătesc aceste structuri (din modernitate) contemporaneitatea, dacă acceptăm o definiție a postmodernismului, de pildă, ca venind *din* și nu *după* modernitate? Cred că ar fi interesant de văzut și deschiderile sau posibilitățile de deschidere către o zonă a contemporaneității, câtă vreme eu, unul, nu ader la o teorie a accidentelor în materie de evoluție a modelelor culturale, ci la una a *devenirii* formelor și ideilor (inclusiv literare, dacă e să izolăm un domeniu mai strict). Deci, cum vă intră în sistem (dacă vă intră) *corporalitatea*?

Caius Dobrescu: Vă mulțumesc și o să vă răspund imediat, dar Corin mai pusesese o întrebare.

Corin Braga: Cea de acum se leagă tot de Platon. Așa că nu e nicio grabă, a doua poate să aștepte.

Caius Dobrescu: La aceasta aș putea, cred, răspunde în sensul în care i-am răspuns și Ruxandrei. Fără îndoială că tot ce ține de *Lebensphilosophie*, de iraționalism, are legătură cu reactivarea formulei „iubire de înțelepciune”, prin revenirea la un sens propriu, mai concret (adică mai corporal) al iubirii. Dar această redefinire a gândirii ar trebui să re poziționeze și potențeze în primul rând literatura.

În legătură cu întrebarea d-lui Teuțișan, dacă am avut ezitări față de formulă: da, și ele vin dintr-un stânjenitor conundrum lexical. Etimologic, *philein* se referă la o formă anume de afecțiune, de dragoste, pe care elina filozofică o distinge de *eros*. *Phile* nu este iubirea pasională, nu este conotată sexual. Dar chiar și la Platon – mai ales la Platon! – erosul ceresc este o sublimare a erosului pământesc. Descoperi erosul în tine, în forma lui somatică, după care îl tot transfigurezi și rafinezi, pînă la upgradarea cosmică, „uranică” (*Aphrodita Urania*). Dar rămâne un fapt că prefixul *philo-*, legat de un sens particular al iubirii, ajunge să acopere, așa cum spuneți, atitudini foarte diferite, care la greci erau denumite prin alți termeni. Ca să mai limpezim lucrurile, una din strategiile la care mă gândesc este, de pildă, să opunem bine-instituției „filosofii” noțiunea de „erosofie” – care se folosește când și când, în contexte mai degrabă ezoterice, dar care ar putea fi trasă înspre *mainstream* și pusă să denumească o gândire care presupune implicarea somatică, poate chiar libidinală. Erosafia ar delimita în sfârșit, cu autoritate, teritoriul asupra căruia literatura își exercită indiscutabil suveranitatea – deși conflictele de graniță cu imperiul Filozofiei nu vor înceta ca prin minune.

Călin Teuțișan: Mi se pare un termen foarte fericit.

Caius Dobrescu: Deci, nu mă gândesc să exclud erosul din discuție, nici în forma lui cerească, nici în forma lui cea mai pământească. Ascensiunea, evidentă în modernitate, a unui vocabular fizicalizat, genitalizarea crescândă în descrierea relațiilor de iubire este un fapt care, ca să-l traduc în sistemul pe care l-am prezentat aici, ar trebui să ne vorbească despre re poziționarea raportului emoție-intelect. Mi se pare foarte interesant ce se întâmplă cu *les philosophes* francezi – filosofi nu în sensul sistematicilor germani, ci în cel al curiozității intelectuale polimorfe.

Aceștia erau, de fapt, „filosofii” secolului al XVIII-lea. Pentru aceia dintre ei care se declară materialişti, gândirea este o experiență absolut fizică, spiritul este integrat corpului, ceea ce din start presupune o altă raportare la procesul de gândire. Pe care, însă, discursul propriu-zis filozofic, deși o întrezărește, este incapabil să o pună în operă. Pentru La Mettrie, să spunem, corpul, chiar dacă declarat plenar material, rămâne o noțiune foarte abstractă. Faptul că îl asociază cu o mașină arată că e interesat, mai degrabă, de scheme funcționale, decât de experiența efectivă a corporalității (deși o mai drege în *L'Art de jouir*). Schimbarea de perspectivă asupra gândirii pe care o produc filozofii materiei nu va putea fi fructificată cu adevărat decât în literatură. Acolo apar, dar târziu, greu, treptat, desfășurat pe circa două secole, adevăratele noi poetici ale gândirii-corporalitate.

Călin Teuțișan: Deja se vorbește, de câțeva vreme, despre corpul ca limbaj, iar de aici decurg o sumă de concepte, precum limbajul corporal, corporalitatea și teatralitatea corporalității etc. Intrăm astfel, deodată, într-o zonă de speculație lingvistică asupra unui obiect concret, dar care obiect începe să-și dezvolte tot mai multe sensuri de o natură altfel decât concretă. Pe de altă parte, vorbești despre posibilitatea de a demonstra unitatea, într-o rădăcină comună, a iubirii și a rațiunii, a afectului și a intelectului. Cred că Descartes, cel din interpretările contemporane, ar putea funcționa ca exemplu de conciliere. Există, în ce-l privește pe Descartes, o polemică între Foucault, pe de o parte, și Derrida, pe de altă parte. Foucault afirmă că din *cogito*-ul cartezian este exclusă nebunia, că ea nu reprezintă obiectul acestui *cogito*, în timp ce Derrida susține că ar trebui să ne retragem într-un punct zero al gândirii, unde categoriile de raționalitate și de neraționalitate (acesta a fost termenul preferat de traducător) încă nu sunt despărțite formal; dacă acceptăm această teză, atunci gândirea nerațională și *cogito*-ul nerațional sunt tot *cogito*. Să luăm, apoi, chiar definiția iubirii la Descartes, paradoxal-conciliatoare ea însăși: o „mișcare a sufletului generată de o activitate a spiritului, care determină o uniune voluntară cu obiecte considerate convenabile”. Revenind la teza dvs., pare că ea preconizează tot un astfel de nucleu comun, de adâncime, între cele două câmpuri. Dacă bine înțeleg eu, intenționați să reabilitați *philia*, dar nu în detrimentul, ci în relație cu *sophia*, ceea ce mi se pare extrem de interesant și, în egală măsură, generos.

Sigur, dvs. vă referiți cu precădere la filosofia modernă, dar suntem amândoi de acord că putem arunca o privire și asupra sistemelor care o premerg. Mă gândesc, de pildă, la gânditori din secolul al XII-lea, precum Guillaume de Saint-Thierry sau Bernard de Clairvaux, care făceau o teorie a iubirii ca propensiune a ființei către divinitate și care îmbinau fundamentul „erotic”, afectiv, cu acela al cunoașterii, în sensul că prin acest salt către nivelul supracategorial, subiectul

ajunge la o formă de cunoaștere superioară (și de autocunoaștere), dincolo de iubirea în sine. Există, deci, în secolul al XVII-lea, sau al XVIII-lea, teze care aproximează unele răspunsuri la problematicile grave ale modernității.

Caius Dobrescu: Sunt relevante pentru noi, exact așa cum au fost formulate atunci. Cred că și neoplatonismul renascentist, ba chiar Dante, înainte de neoplatoniști, are de-a face cu ce spuneți, vine tot din tradiția care face să fuzioneze iubirea și cunoașterea. Dar această poziție radicală nu exclude, ci, pe termen lung, incită la alte experimente, la alte conexiuni sau ciocniri între emoție și intelect, la alte explorări ale zonelor de neutralizare a diferenței dintre ele, ca și cum ar încerca să se salveze reciproc, explorându-și vulnerabilitățile ca oportunități de mutuală transgresiune. Să luăm reprezentarea iubirii ca joc, din Evul mediu până în secolul al XVIII-lea. Jocul, ca mediator între plăcerea fizică și cea intelectuală, devine *better than sex*. Ceea ce ne duce spre scepticism și idealul de a te plasa sustenabil în incertitudine. Jocul erotic al aluziilor și replicilor spirituale descrie un proces de adaptare prin care incertitudinea devine confortabilă și consistentă (deci, în paranteză fie spus, un mediu de viață potrivit pentru o nouă specie de „credință”). Pe de altă parte, există și forma patologică, sau în orice caz paroxistică, a iubirii pentru idei. Vezi crimele comise în numele unora dintre ele.

Radu Toderici: Credeți că există iubire patologică de filosofie?

Simina Rațiu: Doctrinile politice bazate pe filosofie sunt aproape patologice.

Caius Dobrescu: Există forme patologice ale iubirii pentru idei. Am realizat asta citind un text (care, între timp, s-a tradus în românește) al lui Mark Lilla despre Platon (*Seducția Siracuzei, The Lure of Syracuse*) – Lilla fiind un gânditor social și un eseist american contemporan. Ideea lui e că Platon l-a sedus pe tiranul Siracuzei și l-a făcut să se îndrăgostească de idei într-un mod pasional, spasmodic, cu consecințe nefaste. Această relație poate fi interpretată ca o prefigurare și o premoniție a modului în care au ajuns să fie iubite ideile în modernitate. Întrebarea dvs. îmi sugerează obiecția că, din moment ce în psihologia non-coercitivă, în anti-psihiatrie, nu mai punem etichete nimănui, nu e nimeni anormal, n-am avea dreptul să calificăm nici infatuările ideocratice drept patologice sau deviante. Dar oricum le-am califica, tot trebuie să ținem seama de pericolul intoxicării cu ideile. Cu „teoria”, se mai spune.

Radu Toderici: Există, în relația cu *sophia*, un punct în care nu mai ai control? Definiția normală presupune să cauți adevărurile eterne, să cauți binele.

Caius Dobrescu: Dacă ne referim la sensul propriu al termenului *philia*, acesta exclude o asemenea îndrăgostire bolnăvicioasă, iubirea ca maladie. Pe de altă parte, am spus că încerc să cuprind varietatea de forme în care se asumă și consumă raportul emoției cu intelectul.

Călin Teuțișan: Un raport conciliat... Adică o formulă, până la urmă, echilibrată, aproape revelatorie, din câte am înțeles.

Caius Dobrescu: Echilibrat în raport cu sine. Experiența echilibrului poate să funcționeze și într-o situație care, din perspectiva moralei convenționale, e departe de echilibru.

Sanda Cordoș: Eu am câteva sugestii, nu am nici întrebări, nici pre-întrebări. Am citit cu mare plăcere textul tău, Caius, și simt aceeași anvergură pentru ideile și construcțiile mari, care presupun întotdeauna niște riscuri. Proiectul este foarte incitant și poate prilejui niște semne de reflecție. Sugestiile mele sunt mărunte. Textul se fundamentează pe sintagma care, în opinia mea, este cea mai interesantă, aceea de filosofie diagnostică. Mi se pare realmente o contribuție și e un concept care poate fi germinativ. În condițiile în care miza ta principală este să faci parte literaturii, dar și artelor plastice, muzicii, să faci parte artei, așadar, în sistemul cultural în raport cu filosofia și să arăți că și literatura, arta (nu numai literatura) este filosofie, dragoste față de înțelepciune în forme chiar mai diverse. Mă întreb, însă, dacă n-ar fi mai productiv să vorbești nu despre artă ca o filosofie diagnostică, ci despre artă ca despre o gândire diagnostică. Deci, termenul de gândire mi se pare un termen mai potrivit din anumite motive, mai potrivit pentru că filosofia ca termen e foarte legat de un gen de discurs care este prin excelență conceptual și care este diferit de discursul artistic, care presupune alt limbaj. Ar fi o demonstrație în care să arăți că arta și nu numai literatura a propus de-a lungul timpului, în modernitatea de care vorbim, rațiunile sale care, poate, uneori sunt mai puternice decât rațiunile filosofiei, numai că au fost puse într-un alt tip de discurs, care dă particularitatea și, într-un fel, și accesibilitatea artei în raport cu filosofia. Din punctul acesta de vedere, al accesibilității sale care nu cred că este de lepădat și al faptului că reușește să vorbească oamenilor într-un fel sau altul – cred că se va lega mai bine această chestiune și de secularizare, și de felul în care secularizarea duce la relativismul acestor credințe de care vorbești, dar care într-un fel au atâta importanță în modernitate. Apoi, m-am gândit dacă nu ar trebui instrumentate concepte de mai mică anvergură, decât cele pe care tu

le-ai adus în discuție, precum empatia în toate formele sale, apoi dintr-un cu totul alt domeniu față de care te-ai arătat rezervat – inteligența emoțională, științele cognitive care, înțeleg din lecturile care nu sunt în ce mă privește foarte aprofundate, că este încă o încercare de a lega împreună literatura și emoția. Și-apoi privind chestiunea din partea cealaltă, mi se pare foarte interesant și, cred eu, în favoarea ta, faptul că filosofia ca discurs a acceptat concepte de tip emoțional, nu numai iubirea: angoasa, resentimentul, neliniștea. Eu și vedeam, apropo de faptul că suntem la *Phantasma* și putem avea fantasme mai mult sau mai puțin raționale și emoționale, o copertă cu *Arta ca gândire diagnostică*. Mi se pare incitant și îți doresc să ai timp să te ocupi de proiectul acesta.

Ruxandra Cesereanu: Și mie mi se pare un proiect foarte ambițios și chiar o provocare. Iar bibliografia este impresionantă.

Caius Dobrescu: Fără îndoială, conceptul de „gândire” e util și generos, măcar pentru că e suficient de indeterminat ca să-ți permită, simultan, mai multe efecte de sens. Probabil că un public propriu-zis filosofic nu va fi mulțumit cu un termen ce presupune oscilații între componente afine și totuși distincte precum inteligență, rațiune, luciditate, concentrare, abstractizare, și încă destule. Dar în economia demersului meu, un unic termen care să acopere toată această matrice de variațiuni / variabile este vital, și probabil că „gândire” poate juca acest rol.

În privința inteligenței emoționale, reținerea mea nu e față de conceptul în sine, sau de faptul că savanții empirici se ocupă periculos de intim de creierele noastre. Dar cei ce folosesc noțiunea, de la Howard Gardner citire, care este părintele teoriei inteligențelor multiple, o înțeleg în termenii unei realități neurale efective, deci ca pe o dispoziție naturală a minții noastre. Eu încerc să vorbesc despre modelări simbolice. Cred că există un raport cu această bază naturală, dar nu sunt calificat să stabilesc care ar fi acela. Îl intuiesc, dar trebuie să mă păstrez în zona modelării simbolice. De asta am evitat termenul. M-a interesat în primul rând diferența dintre filozofie, care poate să conceptualizeze experiența gândirii, sau să conceptualizeze contribuția experienței la cunoaștere, și literatură, care prezintă experiența gândirii în act, nu doar o reprezintă, de la distanță. Te pune în situație, te provoacă să o încerci tu însuși. Gheorghe Crăciun își declara o anumită inapetență pentru gândirea de tip filosofic, rațional-conceptual și argumentativ, deși pe de altă parte știm că George era cât se poate de cerebral și putea conceptualiza cu măiestrie. Pentru el, gândirea e țesut și flux. *Arta* lui ne transportă în prezența imediată a unei cerebralități coextensive cu corporalitatea.

Marius Conkan: La începutul dezbaterii noastre ați menționat faptul că mai ales scriitorii de ficțiune și poeții sunt sau pot fi considerați filosofi. Cum se petrece, din acest punct de vedere, osmoza dintre emoție și rațiune în cazul poezilor? Mă refer aici nu doar la construcția stilistică propriu-zisă (întrucât există fie poetici conceptuale, care spațializează modele abstracte, fie poetici afectiv-viscerale, precum și poetici hibride, menite să cerebralizeze emoția), ci și la relația dintre corp(oralitate), afecte și *Weltanschauung*-ul generator de cartografii cognitive.

Caius Dobrescu: În mod cert, nu se petrece într-un singur fel. Cred că în poezie găsim toată gama osmozelor, de la *sopholatrie*, de fascinație față de minte (vorba lui Ion Barbu: „Castelul tău de gheață l-am cunoscut, gândire!”), până la *somatosofie*, la gândirea înțeleasă ca un fluid corporal.

Călin Teuțișan: Oare se întrevede mai bine procesul acesta în textele teoretice? Mă gândesc, de exemplu, la textele teoretice ale lui Nichita Stănescu. Foarte limpezi, foarte conceptuale, ele constituie o hartă accesibilă unei lecturi raționale, dar și unei lecturi dedicate gândirii intuitive, dezvăluind construcția/nașterea revelatorie a unor nuclee de sens care conciliază într-un mod particular ontologicul cu esteticul.

Caius Dobrescu: Da, sigur. Comentariul dvs îmi amintește tulburătoarea teză a lui Alexandru Mușina, din inconvertibilul său *Eseu asupra poeziei moderne*, conform căreia contribuția majoră a lui Mallarmé la poezia modernă constă nu în producția pe care și-o categorisește drept „poezie”, ci în cea pe care el o consideră „eseu”, iar noi, „teorie”. Atenție, Mușina nu se referă la ideile parafrazabile din eseurile lui Mallarmé. Marea realizare din *Igitur*, să spunem, este că ne arată întreaga gândire la lucru: concentrarea conceptuală și concentrarea expresivă inter-implicate până la indistinție. Ariile interferează nu fiindcă frontierele devin cețoase, ci fiindcă tocmai focarele lor, de o claritate halucinantă, ajung la paradoxale efecte de osmoză.

Andrei Simuț: Ca o primă întrebare, mă interesa cam până unde extindeți modernitatea? De exemplu cât ar cuprinde din secolul XX? Întreb pentru că mă gândeam că este și o perspectivă postmodernă în acest text, traversat și de teme ale modernității, dar și de un spirit postmodern: pe de o parte, este un text care deschide multiple perspective și potențiale puncte de discuție, este un text des-centrat (în sensul bun), fragmentat (programatic) și speculativ. Pe de

altă parte, este un text care începe prin a conceptualiza tema dinspre filosofie, dar treptat sfârșește prin a re-centra literarul/literaritatea/literatura, ceea ce am observat la Sloterdijk, Agamben sau la alți filosofi, și mi se pare interesantă tendința nouă a filosofiei de a recentra literatura și mai ales poezia (este o reinstaurare a literaturii care mă încântă). Pe de altă parte mă gândeam dacă nu cumva depășim, în paradigma actuală, postmodernismul în direcția postumanismului (sau chiar transumanismului), poate prin chiar premisele textului propus, în sensul acesta, adică prin problema corporalului în filozofie, fiind fascinați de gândire în absența corpului sau de conștiința extra-corporală. Această premisă ar putea face transgresiunea dinspre cultural spre natură, spre biologic, spre bio-politică sau chiar bio-apocalipsă; spuneți acolo că postmodernul este ancorat în cultural, și chiar textul propune o foarte interesantă istorie alternativă a felului de a gândi în literatură, de a gândi gândirea. O a doua întrebare era despre această intruziune a unui alt palier, cel al biologicului, al naturii, al post-umanismului (omul gândit ca specie) care transgresează culturalul și postmodernul, un antidot pentru aceste excese fiind oferit chiar de textul dvs, prin conceptul de osmo-dinamică, cu accent pe sensibilitatea intelectuală, un concept care poate reinstaura umanul în fața pretențiilor unor tehnofili de a-l transgresa (umanitatea ca specie depășită, învechită în raport cu noile modele transumane, neavând nimic propriu, în afara neajunsurilor biologiei). Apar foarte mulți gânditori în ale căror texte se face simțit celălalt centru spre care s-ar îndrepta reflecția filosofică actuală, și anume știința cu posibilitățile ei de a ne schimba radical toate reperele sau reflecția asupra tehnologiei (care modifică tot ce știam până acum despre limitele corporalului, umanului). Cum spuneam, textul conține multiple potențialități, o a treia idee era legată tot de osmoză (pagina 14, ca să fiu precis), și o deschideți spre problema vizualului. Pe lângă această trecere de subtext a filosofiei spre literatură (reinstaurarea centralității pentru cea din urmă), aveți în plan explorarea acestor teme în relația cu artele vizuale, din care pomeneți doar pictura, dar poate ar fi fost de inclus în discuție și filmul, de exemplu pentru modul de constituire a percepției, apelând mereu la senzorial, la emoție, fiind la rândul său rezultatul combinației dintre mai multe arte, totodată concentrând simptomele vremurilor, contextele producerii lui poate mult mai evident decât literatura sau pictura (în sensul de a fi mult mai tributar sensibilității dominante la momentul facerii lui). Cred că deschiderea spre problematica filmului ar sluji foarte bine demonstrației, fără a dăuna intenției de a păstra centralitatea limbajului literar. Chiar această tensiune internă a textului merită explorată, la fel și relația cu celelalte arte, cum ar fi inclusiv muzica.

Iulia Micu: Mă gândesc că ar fi extrem de interesant dacă ați decide să vă îndreptați atenția și spre partea muzicală. Ar merge, cred, chiar o asociere cu teoria fractalilor în muzică.

Identificasem însă la un moment dat în text anumite nuanțe romantice sau neo romantice dacă vreți, cum ar fi asocierea între micro și macrocosm, iar primul lucru care îmi vine acum în minte sunt teoriile lui Wagner și construcția leitmotivică a compozițiilor sale. Și aici, adică în cazul unei eventuale deschideri spre discursul muzical, ar funcționa mai bine, cred, așa cum sugera Sanda Cordoș ceva mai devreme, termenul de gândire, mai puțin cel de filosofie. Ba mai mult, așa zice că ar mai fi de adus în discuție ceva care ar face un pic mai stufos demersul dvs., adică memoria. Aceasta ar veni să aranjeze oarecum tranșele de gândire, în funcție de emoție; aici am ca punct de referință din nou o obsesie personală, și anume scriitura lui Proust (celebrele *intermitențe ale inimii*) și teoriile lui Bergson din *Materie și memorie*. Iată că, așa cum reiese din discuțiile noastre de până acum, cel puțin Platon, Descartes și acum Bergson, chiar și Nietzsche dacă tot l-am amintit pe Wagner, merită cu toții să fie revizitați din punctul de vedere al teoriei extrem de generoase a speciilor despre care ne-ați vorbit. Dar să revenim. Întrucât procesele cognitive au implicații afective și conative, lucru intens exploatat în artă din romantism până în prima jumătate a secolului XX, emoția are deci rol esențial, mai ales, așa zice, atunci când devine cheia de boltă a memoriei. Și, astfel, ca proces psihic de reflectare a experiențelor, memoria funcționează fractalic, așa cum a arătat-o foarte bine textul proustian, sau, în contemporaneitate, scriitura lui Mircea Cărtărescu din *Orbitor* (aici deschid și eu discuția spre postmodernismul la care făcea referire Andrei Simuț mai devreme), sau, revenind în zorii modernismului, așa cum o demonstrează discursul muzical wagnerian, interpretat întâi ca progresie de motive muzicale, de la m , la $m+1$, $m+2$, $m+3$... apoi ca repetiție leitmotivică, ca un fel de eternă întoarcere a aceluiași, mai exact a aceleiași tranșe sonore. Pe de altă parte, cu privire la distincția dintre *philia* și *sophia* dar mai ales a simbiozei dintre cele două despre care ne vorbeați, a transgresiunii între emoție și intelect, îmi vine în minte ca exemplu celebra anecdotă despre modul în care Goethe, cel mai lucid și mai luminat spirit al secolului al XIX-lea, ar fi elaborat *Elegia de la Marienbad*. Adevărat sau nu, episodul care a făcut în nenumărate rânduri deliciul scriitorilor în secolul XX, genial exploatat și de Thomas Mann în *Lotte la Weimar*, a fost descris mult mai schematic de Zweig în *Orele astrale ale omenirii*. Însă tocmai asupra acestei variante vreau să mă opresc. Nu mă interesează atât povestea în sine, cât mai ales cum este relatată ea din perspectivă modernistă deoarece, așa cum probabil vă amintiți, scriitorul austriac insistă cu precădere pe coincidența contrariilor manifestată în efortul pe care îl face poetul de 74 de ani zguduit de pasiune frenetică, adolescentină, pentru tânăra de nouăsprezece ani, Ulrike von Levetzow, de a reconcilia emoția și intelectul, dând naștere la cea mai personal-intimă poezie, perlă a creației sale de senectute. Cu alte cuvinte, și dacă ar fi să folosesc chiar una dintre frazele pe care le-ați formulat adineauri, așa

zice că Goethe transpune în artă această experiență interioară tocmai „explorându-și vulnerabilitățile ca oportunități”.

Caius Dobrescu: Cu privire la relația modernism-postmodernism, vă mărturisesc că în mintea mea lucrurile se organizează altfel decât în reprezentarea care întrunește consensul de moment al „experților”. Din punctul meu de vedere, fețele modernității, despre care vorbește Matei Călinescu, devin vizibile/lizibile undeva între jumătățile secolului al XVII-lea și al XVIII-lea. Ele se deschid/etalează într-un retablu de posibilități.

Frământările în privința raportului „just” dintre rațiune și credință reprezintă un nucleu problematic, care generează împrejur o sferă de simbioze posibile. Dar trebuie să clarific distincția între ceea ce denumim „credință” în mod obișnuit, și modul în care am definit noțiunea în textul meu, ca și, mai devreme, în discuția noastră. Primul sens se referă la asimilarea unui corp de axiome religioase, cel de al doilea, la simțul evidenței, experiența interioară, consolatoare și angulară, a certitudinii și îndreptăririi (sau „justificării”, cum ar spune calvinistii). În acest al doilea sens, este vorba de acea interacțiune între facultăți analitice și empatetice, între simțuri, emoții, intelect, voință, imaginație, care duce la o experiență (și deci la o subiacentă poetică) a certitudinii, a clarității interioare – Credința 2.0. Distincția, și ulterior separarea, dintre o sferă a credinței/credințelor și religie este o trăsătură cardinală a secularizării vest-europene.

Așadar, vreau să spun este că din efortul de a pune de acord Credința 1.0 cu Rațiunea se dezvoltă o sferă a Credinței 2.0. Un spectru de posibilități care se actualizează în momente și în forme diferite, în desfășurările istorice ulterioare. Dar spectrul/câmpul în sine se păstrează relativ stabil. Deci, în ceea ce numim postmodernism devin mai pregnante opțiuni sau idei care există, virtualmente, de la început în acest spectru. Sunt dintre cei care cred că reprezentarea secolului al XVIII-lea ca secol al raționalității pure și dure, care ignoră toate celelalte componente ale existenței, este o caricatură care nu are nimic de-a face cu realitatea. Amestecul regnului intelectului cu cel al emoției în secolul al XVIII-lea și speciile hibride rezultate de aici ne definesc în bună măsură până astăzi. Exemplele mele, în acest moment, cel puțin, ar cădea cu prioritate în această epocă.

Călin Teuțișan: Care sunt cele patru simbolisme simbiotice rațiune-emoționalitate, pe care le-ați anunțat, dar nu le-ați numit încă?

Caius Dobrescu: O specie e asociabilă deismului istoric, și presupune un fel de transparență reciprocă a emoției, păstrând aparențele unui acord. O altă specie, redevabilă

epicureismului, încearcă să gândească gândirea ca pe un eveniment al corpului, ca pe ceva complet somatic. Sub semnul scepticismului s-ar situa specia, deja evocată aici, a jocului seducției, în care intelectul și emoția comunică prin caracterul vibratoriu al naturilor lor, oricât de diferite ar fi ele. A patra specie poate fi provizoriu numită empedocleană, fiindcă contopirea violentă, vulcanică, osmoza rezultată din ciocnire, vortexul – am vorbit și despre ea, dar numai în manifestarea ei cea mai sumbră, cu privire la „seducția Siracuzei”.

Corin Braga: Când vorbeai despre filosofie punând accentul, mai degrabă, pe philo- decât pe -sophia, arătând că primul termen este important de revalorificat tocmai din cauza unilateralizării celui din urmă, că trebuie pus accentul pe componenta emoțională, viscerală, somatică din gândire (Călin a evocat și el niște concepte similare, limbajul corporal, corporealitatea, corporalitatea), am avut impresia că gândirea filosofică unilateralizată de care vorbești (sophia) și limbajul corporal erotic (philia) se află la două extremități între care se poate construi o scară și care se întâlnesc într-un punct comun. Și anume, punctul comun care le unește este ideea de limbaj. Limbaj nu în sensul strict lingvistic, acela e doar o formă particulară de comunicare, există mult mai multe forme de limbaj (muzical, grafic, coregrafic etc.), ci limbajul ca o formă de comunicare care presupune un cod, niște reguli, prin care se transmite o informație. Or, cum spuneam, nu toate formele de limbaj sunt lingvistice și mai ales nu toate folosesc noțiuni și concepte. Putem să ne reprezentăm individul, așa cum face deja Aristotel (probabil fals), ca o suită de etaje, ca nivele de gândire tot mai elaborate, pornind de la simțuri și reprezentări, emoții și sentimente, la amintiri și imagini, fantasme și iluzii, până la idei și concepte tot mai rafinate, tot mai sublimite. Mă gândesc că fiecare din aceste etaje se poate exprima direct, printr-un limbaj propriu, vizual, emoțional etc., fără să trebuiască să ajungă la nivelul de abstracțiune al unui discurs lingvistic. Atunci când comunicăm între noi, rezonăm la aceleași nivele ale scării cognitive, fiecare din acestea având propriile mijloace de exprimare. De exemplu, doi indivizi din regnul animal, să spunem un câine și o pisică, sau o pradă și un prădător, comunică prin limbajul corporal: se privesc ochi în ochi, își urmăresc poziția trupului și cele mai mici mișcări, până când apare sclipirea aceia, micul gest care imediat e interpretat ca atac sau ca fugă și care dă naștere la reacția complementară. Mergem mai departe: limbajul dansului, baletul, este o formă de a comunica cu un public spectator, între un balerin și public, care evident nu e nici conceptual, nici teoretic, nici lingvistic, dar comunică prin gesturi, poziții și mișcări ale corpului. Deci, este un limbaj care funcționează la un nivel sub-lingvistic, chinet, tactil, olfactiv etc. Ajungem apoi (și tu le-ai introdus pe toate în ecuație) la un limbaj mai elaborat, cel artistic, pictural, sculptural, muzical, care folosește textura pânzei, culorile uleiului,

formele, vectorii de mișcare etc. Nici aceste limbaje, evident, nu sunt limbaje conceptuale, nu folosesc noțiuni și reguli gramaticale, și totuși au coduri precise care permit comunicarea, o altă comunicare mult mai bazală, transmițând mai degrabă emoții, sentimente, intuiții, revelații. Mergem și mai sus, la limbajul muzical, care presupune o codificare foarte elaborată (linia melodică, armonia, polifonia etc.), ajungem la poezie și proză, care folosesc deja limbajul, iată, în sens lingvistic, și totuși transmit și ele niște mesaje care nu țin doar de rațiune, de intelect, ci tot de intuiție, de fantasmă și reverii, de inefabil. Și mai departe ajungem la filosofie sau la teorie, care folosesc un limbaj conceptual sau un discursul teoretic, un limbaj secund sau metalimbaj lingvistic care transformă în concepte ceea ce în limbajele “inferioare”, de la gestică și mimică la muzică și poezie, era transmis sub formă de scheme motorii, de intuiții, de inefabil. Filosofia pare să fie o formă extremă de comunicare care urcă pe scara aceasta până la limita de sus a abstracțiunii, de unde și aroganța ei în a considera că ea deține singură adevărul, că singurul limbaj valid este cel care se exprimă în concepte, idei, raționamente și demonstrații. Toate celelalte forme de comunicare de dinainte, senzații, sentimente, revelații, ar fi incomplete și insuficiente; în definitiv chiar această scară sau ierarhie aristotelică conține o mare doză de aroganță intelectuală, a intelectului față de celelalte facultăți. Or, iată, eu înțeleg că tu ai vrea ca filosofia să revalorifice etajele inferioare, adică să vorbească nu doar de la ultima treaptă, cea a rațiunii și a conceptului, ci să valorifice și mecanismele de producere a acelor concepte, și reacțiile care le însoțesc, și sentimentele care le încarcă, și angoasele, iubirea care le poate vehicula ș.a.m.d. Dar atunci cred că trebuie reformulată sau distrusă însăși ideea de limbaj rațional unic deținător al adevărului, sau mai exact, trebuie deconstruită ierarhica valorică a facultăților spiritului.

Călin Teuțișan: Ai făcut o scară care mai poate fi discutată...

Corin Braga: Nu o fac eu, ea a funcționat în toată filosofia clasică, de la Aristotel la Descartes, provocând acea unilateralizare raționalistă sau automutilare a discursului filosofic pe care o denunță Caius, o scară care valorifică doar ceea ce este ridicat la rang concept, tradus în demonstrații. Dacă e așa, atunci ar însemna că *sophia*, înțelepciunea, nu se identifică cu rațiunea, că există o înțelepciune proprie fiecărui tip de comunicare, la nivelul fiecărui etaj, la nivelul fiecărei facultăți cognitive. Există o înțelepciune a limbajului dansului, o înțelepciune a poeziei, înțelepciuni care nu trebuie să urce pe scara spiritului până la concept, ci care funcționează la etajul respectiv drept filosofia aceluia mod de trăire și comunicare.

Radu Toderici: La fiecare etaj există un grad de perfecțiune, de sens...

Corin Braga: Da, și acceptând acest lucru scăpăm de această axiomă proastă, veche, a ierarhiei facultăților.

Călin Teuțișan: Să-i zicem „nefuncțională”...

Corin Braga: Nefuncțională, tocmai fiindcă este ierarhică, valorizatoare și centristă (rațional-centristă), pe care cognitivismul modern, neuroștiințele și toate teoriile reticulare, policentrismele postmoderne o desființează. Trebuie să regândim natura ființei umane, structura sa psihică, structura cognitivă, structura comunicațională a ființei umane. Da sau ba, ori bat câmpii?

Caius Dobrescu: Evident că nu bați câmpii. Arăți spre o dificultate, o contradicție, o indecizie care există din plin și în textul meu.

Corin Braga: Cred că nu e a ta, tu te lupți cu o situație moștenită, cu o reprezentare și o definiție, să zicem, a filosofiei și a artelor care ne apasă, fiindcă vin din trecut.

Tu spui de fapt mult mai multe: mi-a plăcut foarte mult diferența între conceptul de *filosofie a diferenței*, care este gândirea care tranșează ca să poată izola și să poată defini cât mai exact, și *filosofia osmotică*, care merge pe convergențe, pe conjuncții, între rațiune și emoție, între intelect și senzație, între idee și intuiție etc. Oricum, scara definită de Aristotel e o poveste moștenită, dar accentul care e clar că trebuie să se mute sau să dispară este cel al ierarhiei valorice. Toate facultățile acestea, senzație, reprezentare, memorie, imaginație, doxe, adică reprezentările comune, rațiune, intelect, nu e cazul să fie ierarhizate și nici unilateralizate. Conceptul de gândire osmotică dintr-odată rupe, sparge granițele pe care o gândire strict rațional-conceptuală le sapă între etajele spiritului, tocmai pentru ca ea să funcționeze bine, ca să fie sigură că ea este ținta finală a întreg procesului cognitiv. Însă în acest caz, cum vezi funcționând o filosofie osmotică, indiferent că leagă două sau trei sau cinci etaje, cum o vezi ca discurs, cum poate fi, hai să nu zic instrumentalizată, că nu e cazul să începem discursuri de erosofie, dar cum o vezi funcționând?

Caius Dobrescu: Cred că ea există în chiar canonul literar pe care îl predăm noi, ca și în cel al artelor plastice sau muzicii. Misiunea noastră este nu să o inventăm, ci să punem în lumină și în valoare.

Corin Braga: E cazul să luăm cunoștință că se întâmplă așa...

Caius Dobrescu: Ce îmi propun eu este să avansez un fel de prolegomene la o istorie a experienței gândirii, a reprezentării experienței gândirii. Deci, nu a gândirii așa cum o vedem în fructele ei, ci a gândirii ca proces, eveniment și experiență. Formele literaturii și artelor ocupă o poziție cu totul privilegiată într-un asemenea demers, tocmai fiindcă oferă modelări atât cât este omenește posibil de conștiente a acestei „holistici”. Când romanticii, bunăoară, îl redescoperă pe Shakespeare, ei frisonază la o altă experiență a gândirii, la un alt mod de a simți că gândești și de a te simți gândindu-te.

Ruxandra Cesereanu: Dacă tot ai folosit acum termenul gândire, înțeleg că accepți și sugestia Sandei, așa încât ai fi dispus să înlocuiești termenul de filosofie cu acela de gândire. Și implicit să propui calificativul de gândire diagnostică.

Caius Dobrescu: Da. Ai două nuci tari, emoție și rațiune, pentru care îți trebuie un mediator, sau un termen-umbrelă, ca să-i unească sau măcar reunească. „Gândire” poate să preia, cred, această funcție.

Ruxandra Cesereanu: E mai puțin limitativ...

Caius Dobrescu: Da, de asta. Are și un aspect de relaxare interetnică, amicală, pentru că e un cuvânt maghiar, **gond**, care dă în românește gând. Are și virtutea asta, care ar trebui cultivată cu osebire în zilele noastre.

Simina Rațiu: Aș dori să vă întreb dacă raportarea efectivă a individului la gândire are conștiință de sine și, dacă răspunsul este afirmativ, această conștiință de sine se configurează rațional sau senzorial?

Caius Dobrescu: E foarte bună întrebarea dvs., și cred că pot să vă răspund. Întâmplător sau providențial, chiar e o temă la care m-am mai gândit. Aspectul conștiinței de sine este

esențial aici. Gândirea despre care discutăm este, de fapt, conștiința de sine. Conștiința de sine ajungem să o vedem ca fiind abstractă prin excelență, ea ne dă măsura abstractului. Totuși, interesant e că există moduri de a o exprima prin strategii, cum sugerați, senzoriale. Să ne gândim la arta abstractă, care oferă doar figuri geometrice. Pentru publicul antrenat e detectabilă acolo un fel de senzorialitate orientată nu spre abstracția în sine – e greu de crezut că abstracționiștii chiar cred, la modul genuin, în existența unei supra- sau infra-naturi constând din forme perfecte – ci spre capacitatea propriei minți de a organiza, sintetiza, categoriza experiența. Abstracționiștii buni sunt cei care au pregnanță senzorială în felul în care își prezintă geometriile. Experiența gândirii, în acest caz, este în mod evident experiența conștiinței de sine, conștiința propriilor facultăți de sinteză și analiză. Artă abstractă le surprinde și pe dramatizează în act, la lucru, în momentele lor de tensiune și inflexiune.

Corin Braga: Îi mulțumim foarte mult lui Caius că a acceptat să ne împărtășească ideile sale, să ni le supună aici pe un șatier care ne îmbogățește pe noi toți. Poate – cine știe – pe tine Caius te-am făcut să reflectezi nu atât prin ideile noastre, ci prin nedumeririle noastre, prin faptul că ți-am cerut să elaborezi lucruri la care poate nu te-ai gândit că ar fi necesar de elaborat.

Caius Dobrescu: Și eu vă mulțumesc pentru că v-ați sacrificat timpul (de fapt, mi l-ați sacrificat mie). Vă mulțumesc pentru întrebările și comentariile pertinente și stimulative. În cazul în care nu mi-ar fi de folos, n-ar fi vina dvs., ci a eventualei mele incapacități de a le prelucra. Vă asigur, însă, că mă voi strădui să o fac. Și vă mulțumesc că îmi dați ocazia acestui exercițiu.

(transcriere: Marius Conkan)