

LEO STAN & VLAD PUESCU (ed.)

FILOZOFIE ȘI DUALISM

FILOZOFIE ȘI DUALISM

LEO STAN & VLAD PUESCU (ED.)

FILOZOFIE ȘI DUALISM

Actele colocviului

Societății Române de Fenomenologie

25-27 octombrie 2007,

Casa Lovinescu



LEO STAN (n. 1976), a absolvit în 2001 Facultatea de Filozofie a Universității București. Masterat în filozofie la Brock University, Canada. În 2007, obține titlul de doctor în filozofie la McMaster University, Canada, disciplina, Istoria Religiiilor. Tema tezei doctorale a fost “Conceptul de alteritate în gândirea lui Søren Kierkegaard,” în curs de apariție la editura Zeta Books. În prezent, este cercetător postdoctoral la The Centre for the Study of Theory and Criticism, University of Western Ontario, Canada, fiind interesat de relevanța operei kierkegaardiene în perimetrul fenomenologiei contemporane a religiilor. A tradus din daneză volumul *Frică și cutremur* (București, Humanitas, 2002). A publicat studii de specialitate în revistele *Archaeus*, *Studies in Religion*, *Philosophy East and West*, în volume colective dedicate scrierilor lui Kierkegaard, fiind, de asemenea, un colaborator al revistei *Ideii în dialog*. Alte subiecte de interes: gnosticismul, imagologia, istoria comunismului (cu precădere relația dintre Gulag și creștinism) și fenomenologia existențialistă (Gabriel Marcel, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste).

VLAD PUESCU (n. 1984), studii de filozofie la Universitatea din București și Université de Bourgogne, Franța. Masterand al Centrului de Excelență în Studiul Imaginii din București cu o teză privitoare la fenomenologia operei de artă la Jean-Paul Sartre și Maurice Merleau-Ponty. Membru al Societății Române de Fenomenologie și editor al Newsletterului de Filozofie Românească.



www.zetabooks.com

Copertă: Paul Balogh

DTP: Marius Constantinescu

© 2009 Zeta Books

ISBN: 978-973-1997-12-4 (paperback)

ISBN: 978-973-1997-13-1 (ebook)

CUPRINS

INTRODUCERE	7
Daniel MAZILU	
<i>Miza dialecticii: Platon, Hegel, Schleiermacher, Adorno.....</i>	27
Alin TAT	
<i>Despre Platon, Gilson și dualism</i>	45
Andrei CORNEA	
<i>Plotin, paradoxul răului și dualismul</i>	59
Bogdan DUCA	
<i>Fundamentul filozofiei bizantine: clivajul dintre natura necreată și cea creată. Câteva provocări.</i>	71
Silviu LUPAȘCU	
<i>Dualismul gnostic. Mitul luminii și întunericului</i>	85
Mădălina DIACONU	
<i>De la arta ca natură la natura ca artă. Structuri artistice auto(re)generative</i>	117
Leo STAN	
<i>Dualism soteriologic? Søren Kierkegaard și tentațiile dualismului ..</i>	131
Victor POPESCU	
<i>Sintaxa angoasei. Pentru o nouă fenomenologie a afectivității</i>	153
Mihail NEAMȚU	
<i>Dualismul husserlian: „Semnificație versus intuiție” și fenomenologia donației</i>	171
Vlad PUESCU	
<i>Corpul ca „structură a ambiguității” în filozofia lui Maurice Merleau-Ponty</i>	191

Teodora PAVEL

Rațiunea și dublul său.

O dezbatere aproape uitată pe marginea nebuniei 203

Victor Eugen GELAN

Trecerea de la dihotomic la „organic intricat“

în filozofia lui Mihai Șora. 219

INTRODUCERE

Volumul de față reunește actele celei de-a patra ediții a Colocviilor Naționale de Filozofie de la Casa Lovinescu, București. Evenimentul, desfășurat între 25 și 27 octombrie 2007, a fost organizat de Societatea Română de Fenomenologie și Centrul de Studii Fenomenologice, afiliat Universității din București.

Sub titlul „Filozofie și dualism“, această ediție continuă o salutară tradiție ce s-a conturat și a prins vigoare prin cele trei evenimente care i-au premers și urmărește să creeze cadrul propice al unei dezbateri inter- și pluri-disciplinare în jurul unei problematici specific filozofice, dar relevantă pentru întreaga arie a disciplinelor umaniste. Pentru a relua ideea ce a stat la baza celorlalte întâlniri, acest volum își dorește să propună, la rândul său, „un spațiu de joc în care să ia naștere un dialog fertil între reprezentanții mai multor direcții filozofice, animați de diverse perspective istorice și metodologice“, scopul fiind acela „de a aborda o anumită temă, un concept filozofic fundamental, cu o largă elocvență istorică, din mai multe unghiuri posibile, urmărindu-i metamorfozele și multiplă funcționalitate de-a lungul istoriei filozofiei, într-un travaliu de «istorie a ideilor filozofice», ce ar căuta să surprindă atât similitudinile de abordare cât și discontinuitățile inerente care apar de la o perspectivă filozofică la alta.“¹

Întrebarea generală care a ghidat această a patra ediție a fost următoarea: este gândirea filozofică occidentală prin însăși natura ei dihotomică? Multe din momentele centrale ale istoriei ideilor din spațiul european oferă o serie de răspunsuri afirmative. Individual-general, bine-rău, analitic-sintetic, adevărat-fals, afirmație-negație, ființă-neființă, spiri-

1 Cristian CIOCAN & Dan LAZEA (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas*, Zeta Books, București, 2007, p. 7.

tual-corporal, transcendent-transcendental, metafizic-antimetafizic, credință-cunoaștere, timp-eternitate, finitudine-nemurire sunt doar câteva dintre dihotomiile ce s-au încetățenit peren în mecanismele de gândire ale filozofiei. Într-un cadru mai larg, aceste reflexe dihotomice pot fi observate cu prisosință și în spațiul teologiei, psihologiei sau esteticii. Volumul de față își mai propune să deceleze câteva încercări de depășire a gândirii dihotomice, cuprinzând totodată și argumente din perspectiva cărora această depășire nu ar fi întru totul cu putință. Pe de altă parte, contribuțiile care pledează pentru o asemenea depășire ne vor prezenta atât reperele principale, cât și consecințele acestei poziții filozofice. În prealabil, însă, considerăm necesară familiarizarea cititorului cu coordonatele semantice ale conceptului de dualism, urmată de o scurtă (și, într-adevăr, simplificatoare) survolare a momentelor de cotitură din istoria ideatică a temei.

UN CONSENS CVASI-GENERAL

Din punct de vedere semantic, termenul dualism nu pune foarte multe probleme de definire. În fapt, putem constata o uluitoare convergență a majorității definițiilor, atât în cazul sistemelor de gândire, dar și al religiilor dualiste. De pildă, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* consideră dualistă „orice teorie metafizică, opusă monismului, susținând că realitatea este formată din două entități fundamentale, care nu pot fi reduse una la cealaltă”². În vreme ce R. McInerny califică dualismul drept o teorie care, spre deosebire de monism și pluralism, „invocă două principii explicative opuse și eterogene”³, Ugo Bianchi ia drept dualistă „doctrina potrivit căreia două principii, coetern sau nu, determină și justifică realitatea a ceea ce există și se manifestă în

2 „Dualism“, in: Nicholas BUNNIN & Jiyuan YU, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2004, p. 193.

3 R. M. McINERNY, „Dualism“, in: *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, 15 vols., Gale/Detroit/New York etc., 2003, pp. 914-916; p. 914.

lume”⁴. După cum se poate vedea, singurul aspect ce diferențiază o versiune a dualismului de alta privește caracterul „co-primordial” (sau lipsa acestuia) al principiilor aflate în opoziție. Mai important, însă, este faptul că aproape întreaga istorie a religiilor și a filozofiei (fie ea occidentală sau orientală), dar și cea a psihologiei, a epistemologiei și chiar a științelor politice este consecvent și riguros traversată de un tip de gândire bazat pe dihotomii ireconciliabile. Cele mai cunoscute dintre acestea opun binele răului, ființa devenirii, iubirea urii, trupul sufletului, rațiunea simțurilor, raționalul iraționalului, interioritatea specific umană obiectivității naturii, cuvântul imaginii, reprezentarea obiectului, lumina întunericului, atracția repulsiei, și lista ar putea continua *ad nauseam*. În orice caz, dacă încercările de definire ne pun în fața unui consens intelectual rar întâlnit, lucrurile nu sunt la fel de bine așezate și-n privința tipologiei conceptului.

DESCHIDERI TIPOLOGICE

Privitor la conotațiile divergente atribuite noțiunii de dualism, considerăm că articolul lui Ugo Bianchi din *Encyclopedia of Religion*, ediția din 1987, revizuit de Yuri Stoyanov cu ocazia ediției secunde din 2005, reprezintă o introducere utilă în complexitatea subiectului dintr-o perspectivă religioasă.⁵ Clasificarea oferită de Bianchi și Stoyanov atribuie

4 Concetta Giuffrè SCIBONA, „How Monotheistic Is Mani’s Dualism?: Once More on Monotheism and Dualism in Manichaeism Gnosis”, in: *Numen*, 48.4 (2001), pp. 444-467; p. 446. Machamer și di Poppa definesc la rândul lor dualismul ca fiind „o doctrină ce instituie două principii metafizice antagoniste, egale ca putere, care sunt constitutive lumii și trebuie să dea seama de experiența omului în lume”, Peter MACHAMER, Francesca di POPPA, „Dualism”, in: *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 vols., Maryanne Cline Horowitz (ed.), Gale Detroit, New York etc., 2005; vol. 2, p. 605.

5 Ugo BIANCHI (1987) & Yuri STOYANOV (2005), „Dualism”, in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), 15 vols., Gale, Detroit/New York etc., 2005; vol. 4, pp. 2504-2517; pp. 2507-2509. Aici pot fi găsite o bibliografie orientativă asupra subiectului și o radiografiere a tuturor variantelor majore ale dualismului religios.

dualismului următoarele caracteristici posibile: radical sau moderat, dialectic sau escatologic, procosmic sau anticosmic.

Dualismul radical, prin opoziție cu cel moderat, postulează două principii ce sunt coetern și la fel de puternice (precum în orfism, zoroastrismul medieval, metafizica antagonistă empedocleană a Iubirii și Urii, filozofia lui Heraclit și cosmologia platoniciană din *Omul politic*). Spre deosebire de versiunea radicală, dualismul moderat susține că la originea lumii se află un singur principiu. Al doilea principiu, oarecum derivat din primul, capătă existență odată cu crearea lumii, iar aceasta într-un mod fortuit. Pentru exemplificare, Bianchi și Stoyanov menționează sistemul gnostic valentinian, care, plasând criza ontologică în perimetrul divinului însuși și evidențiind caracterul conflictual al transcendenței, postulează în același timp un antagonism dur între cosmosul creat și adevăratul Dumnezeu.⁶ În versiunea sa dialectică, cele două principii originare (adesea concepute, etic și metafizic, ca Rău și Bine) există din eternitate, așa cum se întâmplă în speculația orfică asupra unului și multiplului, în opoziția hindusă între *atman* și *maya* sau în învățăturile chineze despre interacțiunea continuă și armonizantă dintre yin și yang.⁷ Ceea ce particularizează dualismul escatologic este credința potrivit căreia principiul răului va fi în cele din urmă (adică, la capătul istoriei) învins în cadrul unor scenarii complicate și, uneori, traumatice. Bianchi și Stoyanov includ aici zoroastrismul, maniheismul, gnosticismul, bogomilismul și catharismul, dovedind astfel că tipologia lor tripartită nu este atât de rigid structurată. De fapt, ei admit că „în timp ce dualismul dialectic este întotdeauna un dualism radical, dualismul escatologic poate fi întemeiat atât pe dualismul radical, precum în cazul zoroastrismului și maniheismului [...], cât și pe dualismul moderat, cum se întâmplă în cazul tradițiilor gnostice, în bogomilism și în catharism.”⁸ Demn de menționat în acest sens este și A. Armstrong, care împarte sistemele dua-

6 Alte exemple de dualism moderat pot fi găsite în *Timaios*-ul lui Platon sau în doctrinele religioase ale catharilor și bogomililor.

7 Vezi nota 12 *infra*.

8 BIANCHI & STOYANOV, *art.cit.*, p. 2508.

liste în două categorii: prima, numită cosmică, în care existența ca întreg este înțeleasă în termenii unei opoziții între două principii fundamentale, în timp ce a doua, numită de el „dualismul celor două lumi“, pleacă de la două niveluri ale realității, ordonate ierarhic și axiologic.⁹

DUALISM ȘI SACRU

În ciuda complexității sale incontestabile, dualismul a avut, în opinia noastră, două mari expresii: una religioasă și alta secular-filozofică. Cu privire la prima, există argumente potrivit cărora primele forme de dualism au derivat din încercările metafizice de explicare a enigmei răului din punct de vedere moral, dar și fizic sau organic.¹⁰ Important este,

9 A. H. ARMSTRONG, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian“, in: *Neoplatonism and Gnosticism*, edited by Richard T. Wallis, New York, 1992, pp. 33–55. Trebuie de asemenea amintit că Ioan Petru Culianu a adăugat acestei scheme taxonomice distincția între un dualism „antihiylic“ (opus materiei) și unul „prohiylic“. CULIANU, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, Harper, San Francisco, 1992 (trad. rom.: *Arborele gnozei: mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Nemira, București, 1999; Polirom, Iași, 2005, traducere de Corina Popescu). În același timp, Simone Pétrement detectează un dualism orizontal (în care diviziunea este plasată între ființe aflate la același nivel ontologic, ca în zoroastrism și-n dualismul qumranian), spre deosebire de dualismul vertical (unde diviziunea se aplică ființelor aflate la niveluri ontologice diferite, ca în cazul dualismelor platonice, creștine și gnostice, dar și al sistemelor filozofice cartezian sau kantian). PÉTREMENT, *Le Dieu Separé*, Editions du Cerf, Paris, 1984. O altă tipologie este propusă de James Charlesworth, în legătură cu textele comunității de la Qumran. Arheologia sa tipologică aduce la lumină nu mai puțin de zece feluri de gândire dualistă: metafizic, cosmic, spațial (cer *vs.* pământ), escatologic sau temporal (opunând prezentul unui timp viitor mântuitor), etic (divizând umanitatea într-o tabără virtuoasă și una viciată), soteriologic sau mesianic, teologic (opunând Creatorului creația sa), fizic (opunând spiritul materiei), antropologic (i.e., antagonismul dintre trup și suflet) și psihologic (care distinge net între înclinația umană către rău și cea către bine). JAMES H. CHARLESWORTH, „A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13–4:26 and the Dualism contained in the Gospel of John“, in: *New Testament Studies* 15 (1968/69), pp. 389–418.

10 McINERNY, „Dualism“, p. 914. Răul fizic era legat de constituția defectuoasă a unui întreg organic precum o plantă, un animal sau corpul uman. Răul de tip moral a dat naștere concepției asupra interiorității umane ca loc al unor tendințe conflictuale.

însă, faptul că dualismul a pătruns masiv în sfera religiilor, dominându-le, aproape integral, metafizica implicită. Iată numai câteva exemple. În India, întâlnim școala Samkhya, care pleacă de la premisa relației opozitive dintre materie (*prakriti*) și sinele uman (*purusha*). Eliberarea celui din urmă survine prin depășirea individuației mundane, depășire obținută prin detașarea deplină față de tot ce ține de *prakriti*.¹¹ În spațiul chinez de reflecție religioasă, există polaritatea dintre două principii primare, simultan independente și complementare, dominate perpetuu de o armonie infailibilă.¹² În miturile Egiptului antic, viața este înțeleasă prin intermediul relației conflictuale între Seth, zeul haosului și al sterilității, și Osiris, zeita fertilității și a ordinii. În Persia secolului al VI-lea î.H., zoroastrismul privea lumea ca fiind rezultatul unei aprige confruntări între tatăl binelui, Ormuzd, și Ahriman, principiul întunericului, confruntare al cărei punct culminant constă în mult-așteptata înfrângere a răului de către Ormuzd.

Tradiția iudeo-creștină, deși nu constitutiv dualistă, este interpretată adesea ca pornind de la distincția metafizică (cu urmări adesea antagonice) dintre Dumnezeu-creatorul și toate celelalte substanțe create. Mai mult, din punct de vedere uman, salvarea sufletului căzut necesită o luptă susținută și, pe alocuri, eroică împotriva tentațiilor trupești.¹³ Cu toate acestea, actualizarea cea mai radicală a potențialului dualist al creștinis-

11 MACHAMER & di POPPA, „Dualism“, p. 605.

12 Joseph A. ADLER, *Chinese Religious Traditions*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 2002. Julia CHING, *Chinese Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993. Marcel GRANET, *The Religion of the Chinese People*, Blackwell, Oxford, 1975, tr. Maurice Freedman. *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Philip J. IVANHOE and Bryan W. van NORDEN (eds.), Hackett, Indianapolis, 2005. O bibliografie orientativă despre polaritățile religioase chineze poate fi găsită în „Yinyang Wuxing“, *Encyclopedia of Religion*, ed.cit., vol. 14, p. 9890. O analiză completă a substratului dualist al daoismului este oferită de Hans-Georg MOELLER, *The Philosophy of the Daodejing*, Columbia University Press, New York, 2006, în special, cap. 3, pp. 33-53.

13 Opoziția trup-spirit este mai acută în Noul Testament, cu precădere în epistolele pauline. Vezi, de asemenea, 1 Ioan 5,19. *Nota bene*, creștinismul proclamă simultan că puterea răului asupra lumii a fost fundamental compromisă, dacă nu distrusă în întregime, de incarnarea hristică.

mului (deplina sa actualizare fiind *a fortiori* ne-creștină) a avut loc, prin mijlocirea eclectismului bizantin, în școlile gnostice. Ceea ce împărtășesc multe din aceste școli este stigmatizarea sau demonizarea, lipsită de orice echivoc, a Dumnezeului vetero-testamentar, a cărei consecință directă a fost dualismul anti-cosmic. Lumea materială era astfel respinsă ca fiind creația – fie imperfectă, fie pur și simplu malefică – unui demiurg căzut, în contrast absolut cu ființa divină a adevăratului, unului și imuabilului, deși distant și incognoscibil, Dumnezeu.¹⁴ Prin liantul maniheist¹⁵, viziunea gnostică supraviețuiește până în secolul al XII-lea prin catharii din sudul Franței, precedați de paulinii din Armenia și Albania (secolele VII-VIII), și bogomilii de pe teritoriul Bulgariei actuale (secolul al X-lea).

Un alt potențial dualism, specific creștin, e oferit de dihotomia netă dintre natură/natural și grație/supranatural.¹⁶ Din pricina postulării

14 Nu trebuie să uităm că, deși a existat un gnosticism creștin și unul non-creștin, originile gnosticismului sunt fundamental sincretiste. Vezi în acest sens Wilhelm BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973; Richard REITZENSTEIN, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pickwick Press, Pittsburgh, 1978, tr. by John E. Steely; Robert M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1966; Birget A. PEARSON, „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition“, in: *Jewish and Christian Self-Definitions*, Edward P. SANDERS (ed.), SCM Press, London, 1980; *id.*, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1990. Vezi, de asemenea, contribuția lui Silviu Lupașcu la prezentul volum. Despre posibilele legături dintre monoteismul teologic și dualismul ontologic, SCIBONA, „How Monotheistic Is Mani's Dualism?“.

15 Mani (216–276 sau 277 d.H.) a dezvoltat o formă de gnosticism care încerca să combine elemente creștine cu dualismul zoroastrian. Referitor la dualismul Luminii și Întunericului elaborat de Mani, vezi contribuția lui Silviu Lupașcu *infra*.

16 Filon din Alexandria distinge între realitatea inteligibilă (localizată la nivelul Logosului divin) și realitatea sensibilă a cosmosului, care este susținută activ de Logos. Aici, granița dintre inteligibil și corporal pare destul de vagă. D.T. RUNIA, „A Brief History of the Term *kosmos noetos* from Plato to Plotinus“, in: *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, J.J. CLEARY (ed.), Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 151-171; vezi mai ales pp. 154-158. Despre dualismul trup-suflet la Sf. Irineu de Lyon, *Ad. Haer.* 5, 7, 1. Sf. Grigorie de Nyssa, în comentariul său la Geneza 3,21, face referință la camuflarea corporală a principiului noetic pur. J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de*

păcatului (sau a Căderii, în limbaj doctrinar), binele și răul, perfecțiunea și imperfecțiunea, frumosul și urâtul au fost atribuite unor lumi și, în cazul omului, unor existențe calitativ diferite. Acest proces fusese deja inițiat de premisele dualiste ale platonismului, la care se pot adăuga învățătura stoică referitoare la opoziția dintre moderația rațională și pornirile iraționale ale pasiunilor, pe de-o parte, și tendința post-aristotelică de a diferenția net între viața interioară a conștiinței sau a spiritului și realitatea sensibilă externă, pe de alta. Toți acești factori au contribuit la adâncirea hiatusului dintre lumea aceasta și cea de dincolo, și, mai ales, dintre trup și spirit. Mai mult, etica raționalității, prudenței și armoniei interioare din filozofia clasică este înlocuită de un *Weltanschauung* redemptiv, binele și frumusețea sunt atribuite unei meta-lumi, în timp ce, de partea aceasta, tot ce este bun sau frumos e doar o umbră a valorilor absolute din tărâmul suprasensibil. Materia *per se* nu este considerată doar imperfectă, ca în hylemorfismul aristotelic, ci și potențial maculantă, dacă nu chiar rea. Trupul păcătos transpare ca închisoare a spiritului, iar scopul ultim al vieții devine mântuirea, eliberarea din spațiul (de)căzut al înțelegerii dintre oameni, al morții, disperării și durerii. Viața umană ajunge astfel să fie gândită în strictă concordanță cu dualismul dintre minte și corp ori dintre natură și spirit. Spiritul se simte afîn cu o altă lume, ce reprezintă dimensiunea cea mai *reală* a existenței, sălașul ultim al binelui. În consecință, spiritualizarea cere transcenderea ordinii naturale, pervertite de apostazia aproape imemorială a omului.¹⁷

Nu trebuie uitat aici că o punte de legătură între mișcările filozofico-religioase ale perioadei elenistice¹⁸, teologia patristică creștină și gândirea

saint Grigoire de Nyse, Paris, 1944, pp. 60-65. Subliniind importanța introspecției și conștiinței de sine, Sf. Augustin susține că nici o cunoaștere a sufletului nu poate fi derivată din cugetările asupra trupului. Umanitatea, la Augustin, este compusă din două substanțe, corporalul și imaterialul spiritual. *De Animae Quantitate* 13.22., *De Genesi contra Manicheos* II 11.

17 Gilbert Kelly ROBINSON, „Dualism, Naturalism, and Spiritual Life“, in: *The Journal of Religion*, 15.1 (Jan., 1935), pp. 42-50.

18 Plotin poate fi considerat drept paradigmatic pentru perioada elenistică, el însuși confruntându-se cu probleme specific dualiste. E.g., *Enneade* IV, 7 și 8. Importantă, în acest sens, este și contribuția lui Andrei Cornea la prezentul volum.

medievală e furnizată de dualismul platonice dintre lumea sublunară și spațiul formelor sau prototipurilor ideale.¹⁹ Mai mult, deja menționatului antagonism dintre Dumnezeu și lume sau dintre corp și suflet i s-a alăturat doctrina dualității formei și materiei, gândită și descrisă magistral de Aristotel. Acesta făcea o distincție netă între Dumnezeu ca formă pură și structura compozită a tuturor lucrurilor naturale, determinate de combinația indisolubilă între o cauză materială și una formală. Mai mult, deși vehement opus distincției tari, operate de Platon, între modelele ideale și simulacrele lor pământești, Aristotel păstrează contrastul indelibil dintre rațiune (*nous*) și corporalitate.²⁰ Elenismul, înrădăcinat masiv în idealismul platonician și hyleomorfismul aristotelic, dar și fenomenul gnostic și escatologia iudeo-creștină pot fi, așadar, interpretate ca prolegomene la cea de-a doua semnificație majoră a dualismului din cadrul gândirii filozofice occidentale.

CONTRIBUȚIA SECULARĂ

Deși o parte semnificativă a traseului ideatic conturat mai jos este, într-o bună măsură, inseparabilă de precedentele reflecții religioase asupra relației lumii cu temeiul său transcendent, asistăm, pe teritoriul gândirii seculare post-renascentiste sau moderne, la o obnubilare crescândă a tuturor referințelor metafizice sau trans-mundane (în sens soteriologic) din cadrul pozițiilor dualiste. Se pare că primul pas important făcut în această direcție îi aparține, de fapt, lui Platon însuși, care, așa cum amintit deja, divide realitatea între un tărâm al vizibilului sau corporalului și un univers al inteligibilului și invizibilului,

19 Filozofia Greciei antice e traversată de la un capăt la altul de o varietate de sisteme filozofice construite pe baza unor elemente duale și ireductibile. Pitagora din Samos (c. 580–c. 500 î.H.), Anaximandru (c. 610–c. 547 î.H.), Heraclit (c. 540–c. 470 î.H.), Empedocle (c. 490–c. 430 î.H.), și Anaxagora (c. 500–c. 428 î.H.) sunt figuri grăitoare în această perspectivă.

20 Albert G. A. BALZ, „Dualism and Early Modern Philosophy“, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 15.8 (Apr. 1918), pp. 197-219; pp. 208-212.

pe scurt, al Ideilor. Pentru Platon, de altfel un continuator al doctrinei orfice²¹, natura umană reprezintă compusul eclectic și conflictual format dintr-un trup perisabil și irațional, și un suflet nemuritor, ghidat de rațiune. Trupul și mintea au acces la două realități diferite, pe care Platon le descrie uneori nu doar ca fiind esențial diferite, ci și opuse, sau cel puțin corelate strict ierarhic. Pentru filozoful grec, ideile, precum cele de dreptate, bine sau egalitate, au o existență independentă atâta vreme cât: a) ele nu pot fi derivate exclusiv din experiența umană (i.e., două obiecte perfect egale nu pot fi niciodată percepute senzorial) și b) ființa umană dispune de o înclinație înăscută spre moralitate, prin intermediul căreia imită (nu în sensul lui René Girard²²) sau trăiește în conformitate cu valori pure precum binele, dreptatea, frumosul etc. Acest tărâm aparte, nesupus schimbării și perfect, e considerat de iubitorul de înțelepciune drept cel mai adevărat și mai înalt, tărâmul empiriei, devenirii și finitudinii nefiind pentru el decât o palidă imitație a adevăratei realități. La rândul ei, cunoașterea adevărată va trebui să se raporteze doar la lumea atemporală și imobilă a paradigmatelor ideale, desconsiderând programatic fenomenalitatea în continuă prefacere din lumea de aici. În măsura în care realul și adevărul sălășluiesc dincolo de simțurile umane, iar raporturile primelor cu fenomenele mundane sunt atât ierarhice, cât și întemeietoare (realitățile efemere de aici nu sunt decât niște imitații precare ale arhetipurilor transcendente), Platon ajunge să introducă un dualism incontestabil între cunoaștere și opinie,

21 Erwin Rohde a făcut explicită influența antropologiei tractice asupra concepției despre eterogenitatea sufletului cu trupul, specifică Greciei antice. Elemente ale unui contrast metafizic și moral rigid pot fi identificate în cultul lui Eleusis și Dionysos. ROHDE, *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1950; BALZ, *art.cit.*, pp. 206-207. Despre categoriile dualiste ale pitagoreicilor și influența acestora asupra lui Platon, Aristotel, *Metafizica*, 985b 23–986b 1 și contribuția lui Alin Tat la prezentul volum.

22 Vezi mai ales René GIRARD, *Violența și sacrul*, Nemira, București, 1995, traducere de Mona Antohi. *Id.*, *Prăbușirea Satanei*, Nemira, București, 2006, traducere de Ion Doru Brana și *Țapul ispășitor*, Nemira, București, 2000, traducere de Theodor Rogin.

ființă și devenire, trup și suflet, pe scurt, între formele perfecte și surrogatele lor sensibile. Deși situat la confluența (obscură) dintre un trup predispus poftelor sau dorințelor incontrolabile și insațiabile, pe de o parte, și lumea Ideilor, de cealaltă parte, sufletul uman se bucură de un miez pur, imaterial sau spiritual, care-i demonstrează superioritatea și chiar incomensurabilitatea față de organic, material sau corporal.

Am spus deja că, în pofida opoziției sale manifeste și neechivoce față de acest radicalism dualist, discipolul lui Platon, Aristotel, nu a rămas cu totul imun tentațiilor dualiste. Într-adevăr, filozoful din Stagira a susținut că această lume este infinită în timp, iar mișcarea îi este coeternă. Pe de altă parte, dat fiind că orice mișcare necesită un mișcător, iar numărul mișcătorilor *nu* poate fi nesfârșit, Aristotel a sugerat că trebuie postulată existența unui mișcător *primordial* și *nemișcat*, aflat la originea tuturor celorlalți și, deci, a oricărei translații. Astfel, el concepe Primul Motor ca act pur, având drept obiect materia, înțeleasă la rândul-i ca potență pură. De asemenea, în privința lucrurilor predispușe la schimbare, Aristotel arată că ele trebuie gândite ca un agregat format din materie și formă, perceperea senzorială sau empirică a materiei pure și a formei pure fiindu-ne absolut imposibilă. În experiență, noi întâlnim lucruri care sunt simultan (sau „co-primordial“) materiale și in-formate. Cu toate acestea, pentru Aristotel, materia nu poate fi plasată la același nivel ontologic cu Primul Motor. Lucrurile stau la fel și când vine vorba de sufletul uman, și asta mai ales dacă realizăm că mecanismele interioare ale sufletului nu sunt legate exclusiv de materie. Aristotel distinge între intelectul teoretic (*nous*) și suflet (*psyché*), tocmai pentru a argumenta că intelectul în act este infinit diferit de corporal.²³ Drept consecință, materie *versus* formă, corp *versus* intelect, substanță materială *versus* Primul Motor sunt doar

23 Vezi ARISTOTEL, *De Anima*, I 1, 403a5-18, a5; II 1, 412a27-412b1; 412b4-6. Cf. Abraham P. BOS, „«Aristotelian» and «Platonic» Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism“, in: *Vigiliae Christianae* 56.3 (Aug., 2002), pp. 273-291, care argumentează că ontologia lui Aristotel „a dus la separarea Intelectului transcendent și teoretic de Sufletul demiurgic al Lumii, imanent cosmosului“. Pentru influențele dualismului regional aristotelic asupra sco-

câteva dintre manifestările potențialului dualist aristotelic. *Nota bene*, toate acestea sunt mai degrabă dualisme regionale, nu universale, din moment ce, pentru Aristotel, tot ce există tinde teleologic și armonios înspre Primul Motor.

La începutul epocii moderne, asistăm la o deplasare fundamentală de accent a problematicii dualiste, în strânsă legătură cu așa-numita mecanizare a naturii și emergența spiritului științific. La această dezvoltare au contribuit mai mulți factori, eterogeni și totodată contingenți. Printre ei, putem aminti influența crescândă a matematicii (sau a categoriilor cantitative) și dispariția idealismului platonician al formelor din cadrul teoriilor asupra naturii. În plus, resuscitarea atomismului și a scepticismului antice subminează de o manieră decisivă autoritatea epistemologică a metafizicilor tradiționale și a teologiei iudeo-creștine, ce provenea din fizica aristotelică, în timp ce apariția nominalismului scolastic pledează pentru confirmarea experimentală a oricărei speculații naturaliste. Nu în ultimul rând, prin primatul romantic al subiectivității se încurajează exprimarea neîngrădită a spontaneității individuale și gândirea autonomă.

Cu siguranță, acestea sunt doar câteva din variile ingrediente, a căror combinare unică a dus la nașterea scientismului modern. O trăsătură majoră a acestuia din urmă o constituie, însă, afirmarea irevocabilă a cantității în defavoarea categoriilor calitative, acoperite odinioară de Ideile platonice sau de formele aristotelice.²⁴ Ceea ce timp de secole fusese considerat simplu accident, devine acum însăși esența unei materii amorfe, destinate integral analizei matematice. Pe scurt, natura începe să fie gândită ca un enorm sistem mecanic, ale cărui legi sunt scoase la lumină de către disciplina numită matematică, în timp ce formele, luate în sens tradițional, sunt evacuate din domeniul naturii și materiei, devenind

lasticii, în genere, și a gândirii lui Toma din Aquino, în particular, vezi BALZ, *art. cit.*, pp. 213-215; Toma din AQUINO, *Summa Theol.*, Partea I, 75, 79, 84-85.

24 Urmăm aici analiza magistrală a lui Albert G. A. BALZ, „Dualism and Early Modern Philosophy. II“, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 15.9 (Apr. 1918), pp. 225-241.

incomensurabile cu orice determinație materială imanentă. În ce sens? Atunci când lumea e concepută prin prisma unui monism natural (o singură substanță îi explică esența), conceptul de formă pare din ce în ce mai eteric sau spiritualizat, până acolo încât toate calitățile formale ajung să formeze o substanță separată, ce poate fi surprinsă doar prin gândire (și niciodată prin simțuri). Într-adevăr, ceea ce Aristotel lua drept cauză formală și finală nu dispare întru totul din câmpul noii gândiri filozofice; ele încetează, pur și simplu, să mai fie relevante ca obiecte ale cunoașterii naturale. Mai precis, formele și *telos*-ul lucrurilor sunt relegate domeniului metafizicii, iar esența mecanică a naturii e văzută ca ireconciliabil eterogenă față de teleologia naturii. Așa apar primele semne ale unei diferențe radicale între corp și minte. Cunoașterea clasică a grecilor structurată de conceptele de actualitate și potențialitate este complet abandonată, iar singurele forme acceptabile, din punct de vedere epistemologic, sunt cele aparținând geometriei. Doar configurațiile substanței întinse fac obiectul subiectului cunoscător. Prin urmare, întreaga cunoaștere ajunge să fie definită pe baza dualismului ce opune substanța formală/spirituală a gândirii „obiectualității“ materiale a exteriorului, și astfel modernitatea își pune în mișcare dinamul reflexiv dualist, precum filozofia grecească de odinioară, deși cu scopuri și instrumente complet diferite.²⁵

Fără îndoială, gânditorul emblematic care a orientat dualismul înspre epistemologia seculară modernă²⁶, oferind simultan cea mai elocventă

25 După cum precizează și A. Balz, „Disimilaritatea, ivită din dualism, dintre lucruri și gândire, dintre trup și suflet este conservată, chiar și când sufletul-substanță e transformat în pulbere a minții. Existența își păstrează duplicitatea ei ireductibilă. Teoria substanțelor duale face loc teoriei celor două serii de stări, mentale și fizice. [...] doctrina corespondenței cognitive între idee și lucru este particularizată de corelarea unei stări psihice cu un eveniment fizic din afara organismului, stările psihice fiind tratate ca existând la fel de autonom precum fenomenele dinafara trupului.“ „Dualism and Early Modern Philosophy. II“, *art.cit.*, p. 236.

26 În epoca modernă, dualismul a început să se refere aproape exclusiv la cunoaștere, fiind prezentat după tiparul unor diade (minte și trup, gândire și ființă, certitudine și opinie) ale căror elemente apăreau ireductibile unele la altele. McINERNY, „Dualism“, p. 914.

versiune a antagonismului antropologic este René Descartes (1596–1650). Înainte de toate, se cuvine menționat faptul că, respingând paradigma aristotelică a scolasticii, Descartes introduce principiul echivalenței dintre cunoaștere și certitudine. Pentru el, adevărat este doar ceea ce este perceput ca irefutabil într-un mod clar și distinct. Prin urmare, în *Expunere despre metodă* (1637)²⁷, și mai apoi în *Meditații despre filozofia primă* (1641)²⁸, Descartes dezvoltă un argument complex, din ale cărui concluzii face parte și aceea că procesele și rezultatele gândirii umane sunt fundamental diferite de materia inertă. Realitatea carteziană este, așadar, împărțită în *res extensa* (substanța întinsă) și *res cogitans* (substanța cugeătoare), două substanțe cu proprietăți reciproc incompatibile. În același timp, deși susține neobosit caracterul *unitar* al naturii umane compozite (i.e., formate din trupul material și rațiune, a căror conlucrare rămâne un mister), intenția lui Descartes e de a demonstra că gândirea omului (*cogito*) este atât imaterială, cât și neperisabilă.

Una din premisele dualismului cartezian este că toate obiectele întâlnite în procesul cunoașterii sunt compuse din proprietăți sensibile și o realitate substanțială sau un temei ce asigură identitatea obiectului de-a lungul schimbărilor pe care acesta le suferă. Exemplul faimos al lui Descartes (din cea de-a doua *Meditație*) este acela al unei bucăți de ceară. Ceara, ca orice alt obiect, are anumite atribute bine definite, cum ar fi mărimea, duritatea, forma, culoarea, temperatura, mirosul ș.a.m.d. Însă, dacă mărim îndeajuns de mult temperatura bucății de ceară, toate proprietățile sale se modifică dramatic, și totuși, ea însăși rămâne neschimbată (nu devine apă, de exemplu). Descartes deduce de aici că, din moment ce nu se transformă în cu totul altceva, ceara ca atare (ori ca substanță) trebuie diferențiată de atributele sale care sunt predispuse la variații semnificative. De reținut din acest exemplu este că a) gândirea și numai ea (nu simțurile, imaginația, memoria sau voința) este

27 René DESCARTES, *Expunere despre metodă*, Paideea, București, 1995, tr. Dan Negrescu.

28 În: René DESCARTES, *Două trate filozofice*, Humanitas, București, 1992, tr. Constantin Noica.

agentul cunoașterii; b) experiența noastră sensibilă nu poate furniza absolut nici o certitudine cu privire la existența lucrului perceput; mai degrabă, de o manieră clară și distinctă e stabilită numai existența unei *substanțe cugetătoare* capabile să reflecteze asupra relației dintre lucruri și percepție; și-n sfârșit, c) că substanței întinse nu îi poate fi atribuită nici o capacitate de cugetare, în timp ce ideea clară și distinctă pe care subiectul și-o face asupra lui însuși ca *res cogitans* e incomensurabilă cu corporalitatea sa.²⁹

Aporia carteziană provine din faptul că gândirea și trupul apar drept două substanțe esențial diferite, dar în același timp ele sunt concepute ca inextricabil unite în ființa umană. De exemplu, de fiecare dată când trupul simte o nevoie anumită, cum ar fi setea sau foamea, sau e vătămat în vreun fel (fapt resimțit ca durere), omul nu se poate desprinde de acea experiență senzorială; dimpotrivă, el este, într-un sens, acea experiență, separarea de ea fiindu-i, de altfel, imposibilă. Motivul pentru care Descartes respinge simțurile ca sursă validă de cunoaștere este tocmai unitatea intimă dintre trup și suflet, născătoare de confuzii și erori. Totuși, Descartes nu ajunge să formuleze sau să explice tranșant și neechivoc cum poate fi reconciliată unitatea trupului cu sufletul, pe de-o parte, și faptul, susținut cu egală hotărâre, că mintea și corpul constituie două substanțe distincte, pe de alta. Tocmai din acest motiv, secolele XVIII și XIX s-au remarcat prin numeroase reacții critice la adresa dualismului cartezian, subliniind incoerența oricărei teorii construite pe conexiunea cauzală între două sau mai multe substanțe diferite.³⁰

Următoarea figură notabilă în sinuoasa istorie a istoriei dualismului occidental este Immanuel Kant, care, inspirat de David Hume, susține că experiența reprezintă un temei insuficient pentru judecățile universale ale metafizicii tradiționale. Cu toate acestea, spre deosebire de Hume, Kant realizează că interacțiunea inteligibilă dintre om și lume, laolaltă cu cunoașterea ce decurge din ea, ar fi imposibile fără combinarea formelor intuiției sensibile (spațiul și timpul), cu conceptele rațiunii (cauză,

29 Vezi, de asemenea, *Meditația* a șasea, unde Descartes demonstrează separația dintre gândire și corp, *ed. cit.*, pp. 288-301.

30 Idealismul și materialismul sunt consecințele directe ale acestei aporii.

efect și substanță) și categoriile înțelegerii (unitate, totalitate, existență etc.). Kant le definește pe toate acestea drept *a priori*, adică nederivabile în mod empiric. Din contră, experiența însăși trebuie să se conformeze aparatului *a priori* ca întreg pentru a fi sursă de cunoaștere. La fel de important, Kant argumentează că noi cunoaștem numai acele fenomene rezultate din întâlnirea eclectică dintre o formă specifică subiectivității și o materie obiectivă din afara noastră. Noumenul sau *das Ding an sich* rămâne, potrivit lui Kant, veșnic incognoscibil minții umane, și, deci, *opus* realității fenomenale, înțelese ca materie primă a cunoașterii.

Ca reacție suplimentară la dualismul substanțialist cartezian, sfârșitul secolului al XIX-lea ne mai oferă două sisteme de gândire cu implicații majore pentru filozofia secolului următor. Primul îi aparține lui Wilhelm Dilthey (1833–1911) și are ca premisă distincția clară dintre cunoașterea accesibilă științelor umaniste (*Geisteswissenschaften*), care se bazează pe *Verstehen* sau pe hermeneutica istoriei umane, mediate de obiectele culturii, și cunoașterea științelor naturale, survenită prin combinarea inferențelor cauzale, non-temporale și raționale, cu experimente presupus obiective, adică total independente de orice imixtiune umană. Pe de altă parte, Edmund Husserl (1859–1938),³¹ fondatorul școlii fenomenologice, a trasat o distincție netă între conștiință, singura sursă legitimă a cunoașterii umane, și lumea fizică, care trebuie suspendată (prin intermediul unei mișcări reflexive denumite *epoché*) întru atingerea adevăratei cunoașteri. Aici mai merită menționat „dualismul proprietăților” sau teoria aspectelor duale, prin care se sugerează că mentalul și fizicul sunt două proprietăți, ireductibile una la cealaltă, ale unei unice realități.³²

31 Cu referire la Edmund Husserl vezi și contribuțiile lui Victor Popescu și Mihail Neamțu din prezentul volum.

32 Pentru alte exemple de dualism al proprietăților vezi F. JACKSON, „Epiphenomenal Qualia”, in: *Philosophical Quarterly* 32/1982, pp. 127-136; D. J. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996; J. KIM, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton, 2005. Mai multe despre dualismul proprietăților, dar și despre dualismele substanțelor și predicatelor, la <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/#VarDuaOnt>, accesat la 6 Septembrie 2008.

Mai amintim în trecere dualismul cauzal al lui Bertrand Russel, care opune legilor cauzale ale fizicii, legitatea aparte a psihologiei umane.³³

DUALISMUL SUB ASEDIU

Gândirea contemporană poate fi văzută drept o încercare decisivă de depășire a dualismului tradițional propus de Descartes, deși semnele acestei contestări apar mai pregnant odată cu fenomenologia lui Husserl și a discipolilor săi³⁴. În domeniul filozofiei minții, Gilbert Ryle condamnă dualismul pentru identificarea minții cu o fantomă într-o mașină.³⁵ Psihologia modernă insistă și ea asupra necesității de a califica drept metafizică (și, deci, dispensabilă) problema relației dintre minte și corp. În psihologie, critica doctrinei celor două substanțe (gândire și materie) a survenit prin eliminarea noțiunii înseși de substanță. Cu toate acestea, într-un mod destul de paradoxal și ironic, odată cu dezvoltarea fizicii, mecanicii, chimiei și a științelor neurologice asistăm la emergența în cadrul acestei discipline a ceea ce Albert Balz numește „concepția seriilor duale”, conform căreia există, pe de-o parte, „schimbări extra-organice și intra-organice” ce țin de domeniul științelor fizico-chimice, și pe de altă parte, „(ocazionalul) acompaniament al [...] existenței mentale, psihice sau spirituale”³⁶.

33 „Dualism”, in: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, ed.cit., p. 193.

34 Tânărul Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, și Derrida sunt cei mai importanți în această privință. Vezi contribuțiile lui Mihail Neamțu și Vlad Puescu la prezentul volum.

35 G. RYLE, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949.

36 În „Dualism and Early Modern Philosophy”, art.cit., Balz afirmă că stările psihice sunt asociate atât cu „obiectul extra-organic”, cât și cu „procesele neurologice intra-organice”. Prima corelare dovedește că noțiunea tradițională de corespondență cognitivă între obiect și idee nu este atât de perimată precum ne-am fi așteptat. A doua corelare este, potrivit evaluării lui Balz, o altă versiune a clasicei „teorii a obiectelor care acționează cauzal asupra sufletului prin intermediul terminațiilor nervoase și al spiritelor animale”. Psihologia modernă se arată, deci, incapabilă de a depăși în totalitate dificultățile tradiționale ale dualismului cartezian minte-corp.

Dincolo de această perspectivă, s-a constatat că dualismul a devenit cu atât mai vag cu cât a fost aplicat la scară largă și în discipline variate, cum ar fi teologia, etica, epistemologia și psihologia. Spre exemplu, dacă din punct de vedere teologic, criticii sugerează că teoriile dualiste restrâng în mod inevitabil sfera puterii lui Dumnezeu (răul moral este plasat în afara jurisdicției Sale), dualismele epistemologice, postulând o sciziune clară între corporal și spiritual, nu pot explica în mod satisfăcător convergența sau melanjul celor două în perimetrul naturii umane.³⁷ Din punct de vedere etic, dualismul riscă să minimalizeze sau chiar să se dezbrace de această lume, ale cărei dificultăți și pericole cer preocuparea altruistă și acțiunea imediată. Obsesia dualistului pentru liniștea interioară și bunătatea transcendentă îl fac orb în fața răului mundan ce contaminează mediul social din imediata sa apropiere. Binele și bunăstarea celui alt devin astfel neglijabile, dacă nu inexistente, în timp ce tărâmul de dincolo este investit cu attribute și valori superlative. Absolutizând transcendența, dualismul ignoră în mod violent și nejustificat viața de aici și acum. În consecință, o etică dualistă este o *contradictio in adjecto*.³⁸

În cele din urmă, în postmodernitate exemplară este critica lui Jacques Derrida la adresa întregii istorii a gândirii occidentale, care, în viziunea sa, a orbitat exclusiv și steril în jurul unor opoziții sau dualisme ierarhic-binare. Derrida propune ca polaritățile natură-cultură, bărbat-femeie, minte-corp, obiect-subiect să fie, în consecință, „deconstruite”³⁹. Altfel spus, preluarea lor necritică și caracterul lor de constructe pure ar trebui să fie expuse și totodată depășite, atitudine teoretică practi-

37 R. M. McINERNEY, „Dualism“, p. 916.

38 G. K. ROBINSON, *art.cit.* Vezi de asemenea E. LEVINAS, „The Trace of the Other“, in: *Deconstruction in Context: Philosophy and Literature*, Mark C. Taylor (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 345-359.

39 Vezi, mai ales, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, John D. Caputo (ed.), New York, Fordham University Press, 1997. Jacques DERRIDA, *Diseminarea*, Univers Enciclopedic, București, 1997, tr. Cornel Mihai Ionescu. De asemenea, contribuția Teodorei Pavel la prezentul volum.

cată, în prezent, de filozofia științei, feminism, psihanaliză și diversele versiuni ale heteronomiei etice, care încearcă să abordeze netotalizant alteritatea celuilalt.

Prezentul volum poate fi citit și ca o contribuție la această direcție a cercetării contemporane. Acoperind aproape întregul spectru al filozofiei, el demonstrează necesitatea unei relecturi, critice sau nu, a dualismului, decelând în subtext relevanța, deocamdată perenă, a acestui concept.

Leo STAN & Vlad PUESCU

MIZA DIALECTICII: PLATON, HEGEL, SCHLEIERMACHER, ADORNO

Daniel MAZILU

Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” din București

The history of philosophical dualism is a challenging, albeit highly substantial, issue. It began with Zeno of Elea and Heraclitus, and achieved its acme in Plato's dialectics. This article outlines the development of dialectics starting from Plato and ending in Hegel, Schleiermacher and Adorno, while addressing some of the criticisms that originated in Aristotle and Kant. The main dilemma concerning dialectics regards its relationship with monism and dualism. The paradox consists of a means that is dichotomous in nature and envisions a monistic aim. Namely, dialectics intends to reveal the truth by necessarily distinguishing it from what is not true. That is, the Idea requires an opposite to define itself. However, philosophy claims to be monistic in its search for the One, while, in fact, remaining trapped within the limits of dialectics.

1. INTRODUCERE

Problema unității și a dualității, precum și cea a monismului și dualismului, a fost abordată încă din Antichitatea greacă și a aparținut în mare măsură de ceea ce astăzi numim dialectică. Plecând de la teza heracliteană a contrariilor, a căror reconciliere se reflectă în armonia

naturii¹, expunerea noastră încearcă să pună în lumină miza dialecticii la Platon, Hegel, Scheleiermacher și Adorno. Dar pentru a sesiza mai bine această miză, vom face mai întâi o scurtă trecere în revistă a nașterii și evoluției dialecticii, după care vom expune câteva din problemele dualismului dialectic. Dihotomică prin definiție, dialectica tinde către o unitate implicită pe care fiecare filozof o concepe altfel: din simplă tehnică a dialogului, ea devine știință la Platon, metodă a gândirii pure la Hegel, arta filozofică, prin excelență, la Scheiermacher, conștiința non-identității la Adorno. Toți însă recunosc în dialectică efortul unificării unei realități multiple sub semnul unei idei capabile să rezolve dualismul fără a-i nega validitatea.

2. ORIGINEA DIALECTICII

Dacă ar fi să căutăm originea dialecticii, ar trebui să-l indicăm drept întemeietor pe Zenon din Elea, pe urmele lui Aristotel² și Hegel. „Specificitatea lui Zenon“, scrie Hegel, „este dialectica. Din acest punct de vedere, el este maestrul școlii eleate, în care gândirea pură a devenit mișcarea conceptului în sine însuși, sufletul pur al științei; Zenon este inițiatorul dialecticii“³. Însă, din perspectiva hegeliană, rămânând la stadiul demascării contradicțiilor unei teze sau ale unui discurs, Zenon nu reușește să depășească faza negației în direcția unei dialectici afirmative, cu atât mai puțin cu cât doctrina lui Parmenide, de care era direct influențat, îl împiedica să recunoască statutul ontologic al neființei. Or,

1 *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK.), hrsg. von Hermann DIELS, Walther KRANZ, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1934; 22 B 8.

2 Cf. DK. 29 A 10. Sextus EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 7. Diogene LAERTIU, *Viețile filozofilor*, VIII, 57; IX, 5, 25, ediția R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge, 1925.

3 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, vol. I, p. 295. v. și HEGEL, *Prelegeri de istoria filozofiei*, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, vol. I, p. 240, trad. D.D. Roșca. Traducere modificată de autor.

aceasta e exact ce realizează un alt presocratic, Heraclit, care afirmă: „Opusul este util, pentru că din lucruri diferite se naște cea mai frumoasă armonie și toate lucrurile sunt zămisлите prin discordie.”⁴ Heraclit vede, astfel, în contrarii mai degrabă condiția *sine qua non* a lumii în care trăim, decât o amenințare constantă din partea neființei sau negativității, în genere. Contrariile nu sunt, așadar, antagoniste, ci complementare. De fiecare în parte depinde soarta întregului ansamblu. „În absența discordiei”, afirmă Heraclit, „nu ar mai exista armonie, întrucât nu ar mai fi gravul și ascuțitul și nu ar mai fi viețuitoare dacă nu ar fi masculul și femela, care sunt contrarii”⁵.

Istoria filozofiei l-a răstălmăcit multă vreme pe Heraclit, considerându-l un promotor al dezbinării și trecerii în neființă a tot și toate. Desigur, nu putem contesta teza curgerii universale (*Panta chorei kai ouden menei*)⁶ care pare că nu lasă ființei nici un fundament stabil. Într-adevăr, dacă legăm cele două teze laolaltă, cea a discordiei și a curgerii universale, riscăm să fim luați de fluviul devenirii, care nu vine de nicăieri, nu duce nicăieri și nu este nimic altceva decât aparența ființei, rămânând divizați între elementele componente ale discordiei, fie ea concepută ca „armonie”. Tot la Heraclit, însă, mai întâlnim și afirmația unei legi unice ce depășește orice dualitate, anume „legea divină” (*tou theiou*): „Toate legile omenești se hrănesc dintr-o singură (*henos*) lege, legea divină, fiindcă ea comandă întru totul, este suficientă pentru toate făpturile și le depășește pe toate.”⁷ Există, deci, o unitate ce transcende contrarii-

4 DK. 22 B 8. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, VIII, 2, 1155 b 4. Cf. DK. 22 B 53, 22 B 80. Pe tot parcursul articolului, traducerea textelor din greacă ne aparține, dacă nu este altfel semnalat.

5 DK. 22 B 22.

6 „Totul curge, nimic nu rămâne”. PLATON, *Cratyl* 402 a, in: Platon, *Oeuvres complètes*, V, 2, Budé/Belles Lettres, Paris, 1989, ed. și trad. Louis Méridier. cf. *Theetet*, 152 d: „Pentru că nimic nu este, ci totul devine”. Toate textele din Platon pe care le folosim aparțin Ediției Budé/Belles Lettres (*Oeuvres complètes*), când nu este altfel specificat.

7 DK. 22 B 114.

ile și, în același timp, le determină integral, atâta vreme cât unitatea divină nu exclude nimic, ci include totul: „Dumnezeu (*o theos*) este zi și noapte, război și pace, belșug și foamete, El ia forme diverse, la fel precum focul care, amestecându-se cu fumul, primește un nume după gustul fiecăruia.”⁸

Acesta constituie actul de naștere al dialecticii. Deși meritul îi este tradițional atribuit lui Zenon, nu putem să nu recunoaștem excepționala intuiție a lui Heraclit care a conceput transcendența contrariilor printr-o unitate divină. Este exact ceea ce vom regăsi la Hegel pentru care desăvârșirea actului dialectic survine abia după depășirea tezei și antitezei – *Aufhebung* – ce le reunește pe ambele fără a le separa ori exclude. Zenon nu a făcut, de fapt, decât să stabilească regula de bază a discursului filozofic care implică confruntarea unor teze contradictorii, confruntare menită să conducă la un rezultat în favoarea uneia și în defavoarea celeilalte. Dar în vreme ce Zenon are doar revelația dualismului, Heraclit și Hegel îi găsesc soluția. Confruntarea rămâne însă definitorie pentru discursul filozofic. Acesta reprezintă și sensul tehnic al dialecticii, preluat inițial de Platon, așa cum se poate vedea în dialogurile sale aporetice. La Platon, dialectica este considerată modelul prin excelență al discursului și gândirii raționale, care corespunde anumitor exigențe logice menite să asigure validitatea raționamentelor ce conduc la stabilirea adevărului. Spre deosebire de arta oratorică, bazată pe luptă, folosind tehnici tiranice de seducție și persuasiune într-un raport de autoritate, dialectica se dezvoltă între interlocutori care nu sunt adversari, ci egali în statut și uniți prin sentimentul de apartenență la aceeași comunitate. Departate de disputele sterile ale voinței de afirmare a superiorității, dialectica este metoda de discernământ utilizată pentru obținerea unui acord (*omologia*) asupra adevărului.

Prin urmare, Platon se mulțumește mai întâi doar cu sensul etimologic al verbului grec *dialeguesthai*, care înseamnă o controversă implicând confruntarea mai multor opinii diferite, dacă nu divergente,

8 DK. 22 B 67.

în vederea stabilirii unui acord epistemologic. Prin *dialektike*⁹ este desemnată, în *Cratyl*, tehnica discuției prin întrebări și răspunsuri, în căutarea unor definiții de natură etică¹⁰. În sens restrâns, dialectica corespunde, pur și simplu, maieuticii socratice. Ea este arta de a interoga și răspunde, artă ce caută să evite maladii ale limbajului precum incoerența, tautologia, aporia, contradicția etc., pentru a ajunge în final la o definire clară a noțiunilor¹¹. În plus, atitudinea sofistilor îl va determina pe Platon să conducă dialectica mult mai departe, tocmai pentru a evita confundarea acesteia cu o tehnică strălucitoare, o improvizație înșelătoare și o confruntare sterilă de opinii contradictorii cu scopul, arareori recunoscut, de a impune o teză îndoielnică în locul celei mai îndreptățite și de a statornici victoria aparențelor asupra realității.

3. PROMOTORII DIALECTICII

În dialogurile de maturitate ale lui Platon, dialectica devine, nu doar metoda predilectă a cercetării filozofice, ci însuși domeniul filozofiei. Așa se face că în *Republica*, Platon nu ezită să identifice dialectica cu știința (*episteme*):

Nici o altă metodă nu sesizează în mod sistematic esența fiecărui lucru. [...] Doar metoda dialectică urmează calea care suprimă ipotezele și conduce la principiul însuși pentru a obține certitudinea. Chiar și ochiul sufletului, scufundat până atunci într-un mâl trivial, ea îl înalță cu ușurință și-l poartă pe înălțimi, făcând din tehnicile enumerate auxiliarele acestei conversiuni.¹²

Fie că denumirea de filozof, moștenită de la Pythagora, nu i-a mai părut satisfăcătoare, fie că ceva nou se ivea la orizontul gândirii sale când a conceput *Republica*, fapt este că dialectica definește pentru

9 Cuvânt format din *dia*, diviziune, și *lego*, a spune.

10 PLATON, *Cratyl* 390 c 10-11.

11 Cf. Idem, *Theetet* 150 a – 151 d. *Cratyl* 380 c.

12 Idem, *Republica*, VII, 533 b-c; traducerea autorului.

Platon filozofia în sensul cel mai riguros al termenului. Un filozof autentic nu este demn de această titulatură decât în măsura în care este un dialectician: „Dialectician – am zis – îl numești pe cel care percepe rațiunea esenței fiecărui lucru? Iar despre cel ce nu poate face aceasta, atâta vreme cât nu poate da seamă nici sieși, nici altuia, nu vei afirma că, în acea privință, înțelege ceva!”¹³

Hegel atribuie aceeași valoare dialecticii, considerând-o metoda absolută a gândirii pure. Hegel are de luptat mai întâi cu prejudecata epocii sale care dezavua dialectica pentru rezultatele sale exclusiv negative¹⁴. La Hegel, departe de a fi distructivă, dialectica deschide accesul la raționalitate în plenitudinea concretă și infinită a ideii, aceasta din urmă exprimând unitatea dintre conceptul subiectiv și realitatea obiectivă: „Cunoașterea pură este certitudinea ajunsă la adevăr, sau certitudinea care nu se mai află în fața obiectului, ci l-a interiorizat, îl știe ca pe sine, iar pe de altă parte, a abandonat cunoașterea de sine ca pe ceva care ar însemna doar aneantizare, care s-a exteriorizat formând o unitate cu această exterioritate.”¹⁵

De la Hegel încoace dialectica cunoaște un nou elan prin intermediul lui Schleiermacher în secolul XIX, și Theodor Adorno, în secolul XX. Dacă Schleiermacher pune accentul pe statutul dialecticii ca *organon* al filozofiei¹⁶, Adorno se concentrează asupra reconcilierii negativității în sfera raportului dintre subiect și obiect. Schleiermacher afirmă că „filozofia este gândirea supremă însoțită de conștiința supremă”¹⁷, ceea ce presupune o artă, numită dialectică¹⁸. Spre deo-

13 *Republica*, VII, 534 b, in: PLATON, *Opere*, vol. 5, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 337, trad. Andrei Cornea.

14 HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812), Ediția Wolfgang Wieland, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966; vol. III, p. 378.

15 *Ibidem*, vol. I, p. 6; traducerea autorului.

16 F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (1822), 51b, Ediția L. Jonas, Reimer, Berlin, 1839, p. 70.

17 *Ibidem*, 6, p. 56.

18 *Ibidem*, 17, p. 58.

se bire de Hegel însă, dialectica nu este soluția dualismului creat de ivirea conștiinței în om, ci doar condiția exercitării gândirii. Dialectica apare odată cu trezirea facultății raționale. Dar ceea ce este o situație firească pentru Schleiermacher, apare la Adorno drept o stare de criză a rațiunii: „Gândirea dialectică este încercarea de a străpunge caracterul constrângător al logicii cu propriile ei mijloace. Dar, pentru că trebuie să se servească de aceste mijloace, se află în permanent pericol de a cădea ea însăși victimă acestui caracter constrângător: viclenia rațiunii ar dori să se impună chiar și împotriva dialecticii.”¹⁹

Subversivă prin definiție, dialectica nu ezită să pună la îndoială chiar și cele mai bine înrădăcinate convingeri pe care rațiunea le proclamă cu o suspectă nonșalanță. Dialectica amenință falsă încredere într-o lume care ne înșală la fiecare pas cu promisiuni naive și cu speranțe deșarte.

Mai mult, la Adorno „dialectica este conștiința riguroasă a non-identității”²⁰, ceea ce impune refuzul identificării sinelui cu o lume pe care am avea toate motivele să o respingem, în condițiile în care ea nu corespunde cu primatul subiectivității. „Conștiința individuală”, scrie Adorno, „este aproape întotdeauna, și asta pe bună dreptate, conștiința nefericită [unglückliches Bewußtsein]”²¹. Acest fapt nu se datorează statutului conștiinței, ci realității care o plasează într-un raport conflictual având ca termeni contingența subiectivă și ferocitatea universalului²². Severitatea judecăților lui Adorno se explică, desigur, prin faptul că implicațiile

19 T. ADORNO, *Minima moralia*, Grupul Editorial Art, București, 2007, pp. 171-172, trad. Andrei Corbea.

20 ADORNO, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1992 (1978¹), p. 13, trad. Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut, Dagmar Trousson.

21 *Ibidem*, p. 43.

22 Aceasta este o critică vădită la adresa lui Fichte: „Reprezentarea unei libertăți absolute de decizie este la fel de derizorie precum aceea a unui ego absolut care creează lumea de la sine. [...] Subiectul absolut nu poate ieși din împotmolirea sa: legăturile pe care ar vrea să le rupă, acelea ale dominației, fac unul cu principiul subiectivității absolute”. *Ibidem*, p. 46.

dialecticii sunt strâns legate, în concepția sa, de criza care caracterizează epoca contemporană: acel întreg rațional pe care-l concepea Hegel stă sub semnul întrebării din momentul în care totalitarismul devine nici mai mult, nici mai puțin decât expresia iraționalului pur, așa cum s-a întâmplat în secolul XX: „Stringența și totalitatea, idealurile necesității și universalității promovate de gândirea burgheză, circumscriu de fapt formula istoriei, dar tocmai de aceea constituirea societății se înscrie între marile concepte inamovibile și dominante, împotriva cărora se dirijează critica și practica dialectică.”²³

Adorno, care folosește dialectica pentru a analiza cursul istoriei, vede în ea instrumentul de contracarare a totalitarismului, la care tinde orice monism în plan politic. *Totul rațional* devine irațional din moment ce se vrea atotcuprinzător și atotdominator. Dialectica poate fi salvarea din ghearele universalității forțate și a dominației absolute a monismului totalitar. De bună seamă, istoria readuce în prim-plan actualitatea dialecticii, și nu prin negarea negației, ci prin negarea subiectivității de către principiul monadologic²⁴.

4. OBIECTUL ȘI MIZA DIALECTICII

Ne putem totuși întreba cum s-a întâmplat ca o simplă tehnică precum dialectica din primele dialoguri platoniciene să devină știința însăși (Platon), metoda absolută a gândirii pure (Hegel), arta prin excelență a filozofiei (Schleiermacher) și conștiința riguroasă a non-identității (Adorno). Procesul de transformare a noțiunii de dialectică i-l datorăm lui Platon. În dialogurile maturității, dialectica dobândește valoarea de știință supremă ce constă în sesizarea Ideilor, trecând de la o esență la alta, fără a recurge la elementele lumii sensibile²⁵. Această știință este

23 T. ADORNO, *Minima moralia*, p. 172.

24 „În principiul monadologic se ascunde dominația universalului, chiar și atunci când acela este unul protestatar”. *Ibidem*, p. 35.

25 PLATON, *Republica*, VI, 510 b – 511 b, 537c.

încununarea tuturor științelor, fiindcă este bazată pe un principiu non-ipotetic²⁶. În *Republica* și în *Fedon*, Platon descrie în detaliu procesul ascendent prin intermediul căruia intelectul pleacă de la ipoteze pentru a urca la principiul neipotetic, și procesul descendent care coboară până la ultima concluzie²⁷. Avem, așadar, două manifestări ale demersului dialectic: prima (*synagoge*) constă în unificarea într-o singură noțiune a unei multiplicități dispersate. Se vizează obținerea unei sinteze, adică a sesizării identității prezente într-o multiplicitate de elemente diferite. A doua (*diairesis*) rezidă într-o decupare ce reproduce în termeni de specii articulațiile naturale ale lucrurilor și ființelor. E vorba de un procedeu ce operează delimitarea noțiunilor, unele în raport cu celelalte. La Platon, cele două demersuri sunt complementare, din moment ce fiecare dualitate reprezintă o treaptă către o cunoaștere superioară menită să conducă, în final, la principiul dincolo de care nu mai există dualitate în virtutea unicității sale. Așa se face că în *Banchetul*, procesul ascendent este comparat cu o inițiere religioasă care, plecând de la frumusețea fizică, se înalță gradual, mai întâi la cea morală, mai apoi la cea a cunoștințelor și culminează cu perceperea științei unice. Obiectul acestei științe este frumosul în sine²⁸, ceea ce e, după spusele străineii din Mantinea, însuși „rostul vieții noastre“. „Căci“, se adaugă, „dacă viața merită prin ceva s-o trăiască omul, numai pentru acela merită, care ajunge să contemple frumusețea însăși!“²⁹.

Din punctul de vedere al lui Platon, miza dialecticii e dată de capacitatea ei de a ne conduce pe treptele inițierii către această frumusețe eternă și inalterabilă, a cărei viziune justifică existența umană. Unitatea ideii de frumos pare să arunce în umbră caracterul dialectic al inițierii

26 *Ibidem*, VI, 511 b-d; VII, 531 d – 534 e.

27 *Ibidem*, VI, 511 b-c; *Fedon*, 101 d.

28 PLATON, *Banchetul*, 210 e – 211 e.

29 *Banchetul*, 211 e, in: PLATON, *Dialoguri*, Editura pentru literatură universală, București, 1968, p. 296, trad. Cezar Papacostea, Constantin Noica.

propriu-zise care a condus la ultima treaptă a cunoașterii, aspect ce nu elimină totuși dualismul implicit, considerat drept condiție *sine qua non* a inițierii. Și pentru Schleiermacher, pentru care „știința supremă trebuie să fie în același timp și o artă”³⁰, avem de-a face cu o înălțare progresivă de la multiplicitatea și obscuritatea sensibilului la unitatea și coerența inteligibilului. Parcursul tranzitiv rămâne, cu toate astea, dialectic: „Există o elevare progresivă a conștiinței: a) de la percepțiile confuze ale copilului la b) asimilarea prin tradiție a elementelor cunoașterii științifice, până la c) filozofie, sau dezvoltarea perfectă a conștiinței.”³¹

Medierea dintre conștiință, percepție, știință și filozofie implică o artă a diferențierii față de obiect, fără de care nu poate exista nici percepție, nici gândire, nici conștiință. Concluzia lui Schleiermacher este că nu putem evita în nici un chip dualismul dialectic.

5. DUALISMUL DIALECTIC

Dualismul ține, într-adevăr, de esența dialecticii. Ar fi, deci, absurd să concepem dialectica fără dualism. Dar putem concepe același obiect din două puncte de vedere diferite. Acesta e cazul dialecticii dacă o privim din perspectiva mijloacelor sau din perspectiva scopului urmărit de aceasta. Ce se întâmplă dacă, precum am văzut în textul lui Platon, mijloacele sunt de ordinul dualismului, în vreme ce scopul e unic?

În *Fedru* și *Sofistul*, demersul dialectic este descris de Platon ca procedeu simultan de diviziune (*diairesis*) și reunificare (*synagoge*)³². Fără să vrea, Platon ajunge astfel să asimileze demersul dialectic de diviziune prin genuri și specii, demersului logic, chiar dacă în cazul dialecticii, precizează el, este vorba de divizarea *ideilor* (*eide*), și nu

30 SCHLEIERMACHER, *op.cit.*, 18, p. 60.

31 *Ibidem*, 11, p. 58.

32 PLATON, *Fedru* 265 c – 266 c. *Sofistul* 253 d-e.

a entităților logice³³. Întrebarea pe care ar trebui să ne-o punem este care din cele două acțiuni ale dialecticii, cea de diviziune în categorii sau cea de reunificare a lor sub un principiu unic, este mai adecvată actului filozofic. În măsura în care orice definiție cere o determinare a obiectului în raport cu ceea ce nu este el, putem spune că filozofia este condiționată de dialectică, întrucât orice divizare implică un dualism. Așa se întâmplă în *Sofistul* lui Platon, în care cuplul *heteron/tauton* primește un conținut metafizic, alături de Mișcare și Repaos, Ființă și Neființă³⁴. Astfel, Celălalt (*heteron*), care înlocuiește Neființa lui Parmenide, încetează să mai fie contrariul Ființei, devenind doar negația sa³⁵, la fel cum la Plotin, Același (*tauton*) este principiu de unitate, iar Celălalt (*heteron*) este principiul multiplicității, fără ca unul să-l excludă pe celălalt³⁶. Dialectica operează principala distincție dintre Identic și Diferit, pe de o parte, prin sesizarea unei identități în sânul diversității multiple, pe de altă parte, prin perceperea diferențelor în interiorul asemănării. Altfel spus, Platon substituie principiului eleat de identitate principiul de alteritate care se dovedește cu mult mai fecund și mai suplu decât rigidul „unu și același”. Și totuși, dialectica nu poate funcționa în absența unui principiu de identitate. De aici și semnificația dualismului dialectic în filozofie.

Din punct de vedere dialectic, filozofia ar fi, deci, în mod incontestabil dualistă, pentru că nu putem concepe nici un lucru care să nu fie în același timp identic cu sine și diferit de tot ceea ce nu este el, altfel spus care să nu reprezinte prin însăși existența sa o negație implicită a tot ceea ce el nu este³⁷. Însă, în măsura în care, de la preso-

33 *Idem*, *Parmenide* 132 b-c.

34 *Sofistul* 254 b – 256 d.

35 *Ibidem*, 257 b.

36 PLOTIN, *Enneada* IV, 3, 5; VI, 2, 22. Ediția Bréhier, Budé/Belles Lettres, Paris, 1952. Cf. PLATON, *Timeu*, 35 a-b.

37 Conform formulei spinoziste „*Omnis determinatio est negatio*”. SPINOZA, *Ethica*, I, Propoziția VIII, Scolia I și II, în: *Benedicti de Spinoza*

cratici încoace, nu există filozofie fără premisa unui principiu comun și universal, filozofia ar trebui gândită ca o veșnică căutare în vederea depășirii unei dihotomii ce se dovedește definitorie pentru traiectoria sa dialectică. Chiar dacă metoda filozofiei este în mod necesar dihotomică, scopul urmărit, luat ca identic cu *adevărul*, este unic. „Știința“, afirmă Schleiermacher, „este gândirea care nu se întemeiază pe pluralitatea și diferența subiecților gânditori, ci pe identitatea lor“³⁸.

6. ILUZIILE DIALECTICII

Spre deosebire de Platon, Aristotel consideră că adevărul la care putem ajunge sub forma unui acord la finalul unui dialog nu garantează deloc valoarea sa științifică. Știința impune exigența apodicticității, din moment ce nu există știință decât a ceea ce este universal și necesar. Or, adevărul obținut în urma unei investigații dialectice rămâne pur formal, fiindcă nu depinde decât de structura argumentativă ce-o susține, în timp ce adevărul științific implică o necesitate demonstrativă ce vizează natura însăși a lucrurilor. Aristotel concepe, așadar, dialectica într-un plan strict logic, distingând între o silogistică dialectică și una demonstrativă³⁹. Dintre cele două forme, Aristotel nu ezită s-o prefera pe cea demonstrativă, întrucât premisele unei demonstrații (*apodeixis*) sunt propoziții adevărate și prime, iar premisele silogismului dialectic sunt doar opinii sau ipoteze general admise (*endoxa*)⁴⁰.

Nici Kant nu a fost mai indulgent față de iluziile dialecticii. „Oricât de diverse ar fi semnificațiile cu care anticii se serveau de acest apelativ al vreunei științe sau arte“, scrie Kant, „putem totuși deduce cu certitu-

Ethica ordine geometrico demonstrata, Ediție îngrijită de J. Van Vloten și J.P.N. Land, Martinus Nijhoff, Haga, 1916, p. 4.

38 SCHLEIERMACHER, *op.cit.*, 93, p. 84.

39 ARISTOTEL, *Primele Analitice* I, 1, 24 a 24 – b 18. *Topice* I, 1, 100 a 25 – b 23.

40 *Topice*, I, 15, 205 b 30-31.

dine din folosirea ei că, pentru ei, dialectica nu era nimic altceva decât o logică a aparenței, o artă sofisticată de a da ignoranței lor, și chiar unor iluzii calculate, un lustru de adevăr⁴¹. Aparența transcendentă creează iluzia, naturală și inevitabilă, că principiile subiective ale facultății de cunoaștere pură pot revendica valoarea de principii obiective, ceea ce presupune, în fapt, depășirea limitelor experienței.

În pofida criticilor formulate de Aristotel și Kant la adresa dialecticii, ne putem întreba dacă nu cumva atât *Metafizica* aristotelică, cât și *Critica* kantiană nu datorează o bună parte din puterea lor speculativă tocmai dialecticii pe care o suspectează ca nefondată. Să amintim doar „Dialectica transcendentă” a *Criticii rațiunii pure*, unde nu neapărat dialectica, ci mai cu seamă rațiunea este aspru judecată pentru iluziile pe care le naște referitor la posibilitatea cunoașterii principiilor constitutive ale lumii⁴². Similar este și cazul lui Aristotel. În fond, la ce altceva recurge autorul *Metafizicii* în dovedirea existenței necesare și eterne a unui prim motor imobil decât la metoda argumentării dialectice⁴³?

7. PARADOXUL DUALISMULUI DIALECTIC

Putem deduce din toate acestea necesitatea dialecticii. Însăși intenția de a-i contesta validitatea intră în mod fatal într-o logică dialectică. Tocmai acesta e paradoxul cu care se confruntă oricare critică a dialecticii. Există, pe de altă parte, un alt paradox care caracterizează dialectica însăși, și anume faptul că unitatea este și rămâne condiția

41 KANT, *Critica rațiunii pure*, cap. „Logica transcendentă, Introducere”. *Kant's gesammelten Schriften, Werke I*, vorausgegeben von Wilhelm Dilthey, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (AK.), Berlin, 1894/95; III, 81.

42 Cf. *Ibidem*, AK. III, 234-239.

43 ARISTOTEL, *Metafizica*, XII, 1-7, 1069 a – 1073 a (Ediția Werner Jaeger, Oxford University Press, 1957). Ceea ce dă consistență, de altfel, surprinzătoarei formule a lui Werner Jaeger care vorbea de o adevărată predilecție a lui Aristotel pentru dialectică, în pofida criticii aduse acesteia.

inavuabilă a dualismului dialectic. Dialogul *Parmenide* – „cea mai desăvârșită capodoperă a dialecticii platoniciene“, cum o considera Hegel – se încheie prin celebra formulă: „Dacă Unul nu este, nimic nu este“ (*hen ei me estin, ouden estin*)⁴⁴. Unitatea rămâne, în consecință, condiția multiplului, deoarece, în absența unității, nu ar mai fi nimic de multiplicat. Fie că se pleacă de la unu pentru a ajunge la multiplu, fie că se urcă de la diversitatea sensibilă pentru a ajunge la unitatea inteligibilă, unul rămâne punctul de plecare și culmea oricărui discurs dialectic:

Dialectica, notează Adorno, dezvoltă diferența dintre universal și particular, dictată de universal. În timp ce diferența, ruptura dintre subiect și obiect care a pătruns conștiința, domină în mod necesar subiectul și străbate tot ceea ce gândește, chiar și gândirea sa obiectivă și-ar găsi sfârșitul prin reconciliere. [...] Reconcilierea ar fi rememoraarea multiplului, de acum eliberat de ostilitate, pe care rațiunea subiectivă îl anatemizează. Dialectica servește drept reconciliere.⁴⁵

8. CONCLUZIE

Dincolo de categorii și de contradicții, dialectica este, poate, înainte de toate o aspirație către reconcilierea de care vorbește Adorno. Altfel spus, ea e o aspirație a dualității, dedublării, separației și dihotomieii către unitate. Însă în ce măsură este dualitatea, atât de specifică dialecticii, inerentă filozofiei ca atare? Nu putem răspunde la această întrebare decât dacă se convine în prealabil asupra statutului și scopului filozofiei. Dacă *scopul* filozofiei este unic, cum ar fi adevărul, atunci filozofia se dezbară de necesitatea dualismului. Dacă definim însă statutul filozofiei prin raport cu *obiectul* ei (i.e. ființa), revenim fatalmente la insurmontabila dualitate a vieții și morții, a întunericului și luminii, a ființei și neființei. Existența însăși ne confruntă cu dilema realității lumii în care trăim. Lumea nu este niciodată identică cu sine, iar aparențele, așa cum susține

⁴⁴ PLATON, *Parmenide* 166 c 1.

⁴⁵ ADORNO, *Dialectique négative*, p. 14.

Platon, ne înșeală asupra realității veritabile⁴⁶. Înțelegerea oricărui lucru implică o dedublare în raport cu obiectul dat, însă această dedublare nu amenință identitatea subiectului, ci mai curând o asigură prin acest raport în care este de fiecare dată reconfirmată diferența față de tot ceea ce el nu este. Negația ascunde întotdeauna o afirmație implicită, pe care dialectica contribuie să o aducă la iveală. Cele două acțiuni sunt, pe cât de complementare, pe atât de necesare definirii oricărui lucru.

Aristotel spunea despre substanță că, deși are mai multe semnificații, este în sine unică. Putem afirma același lucru despre dialectică: deși este duală prin definiție, ea este totuși unică în sine. Ea comportă o miză prin care își vizează propria sa depășire⁴⁷. Este un proces asemănător evoluției fiecărui individ care nu poate rămâne ceea ce este decât devenind mereu altul, printr-o identitate în permanentă schimbare. Așa cum alteritatea universală este condiționată de identitatea individuală, la fel și identitatea este asigurată de existența alterității. Afirmația și negația merg mână în mână. Paradoxul intrinsec al dialecticii este că ea nu poate fi efectivă decât în măsura în care este concepută în perspectiva propriei negații, ca rezultat final al demersului său: dialectica tinde spre propria-i negare, în pofida faptului că va rămâne întotdeauna indispensabilă actului filozofic afirmativ. În aceasta constă probabil și puterea ei: dialectica se afirmă prin conștiința negației – chiar și a propriei sale negații.

46 De altfel, nimic nu exprimă mai adecvat raportul dintre unitatea subiectului și pluralitatea lumii, dintre identitatea conștiinței și alteritatea existenței decât formula heracliteană ce surprinde cum nu se poate mai bine esența dialecticii: „În aceleași fluvii intrăm și nu intrăm,/Suntem și nu suntem“. DK. 22 B 49 a.

47 „Universalul triumfă asupra a ceea ce există prin propriul său concept și tocmai de aceea un asemenea triumf amenință mereu să restabilească puterea fiind-ului ca atare cu aceeași violență cu care o înlătură. Prin dominația absolută a negației, mișcarea gândirii, ca și cea a istoriei devin, conform schemei contradicției imanente, în mod evident, exclusiv și implacabil pozitive“. T. ADORNO, *Minima moralia*, p. 172.

BIBLIOGRAFIE

- ADORNO, Theodor, *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată*, Grupul Editorial Art, București, 2007, traducerea Andrei Corbea
- ADORNO, Theodor, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1992, traducerea Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut, Dagmar Trousson
- ARISTOTEL, *Metafizica*, Ediția Werner Jaeger, Oxford University Press, 1957
- ARISTOTELES, *Ethika nikomakeia*, De Agostini Hellas, col. Arkaioi Ellenes Klasikoi, Atena, 2005
- DIELS, Hermann, KRANZ, Walther (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK.), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1934
- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986
- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (1812), Ediția Wolfgang Wieland, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kant's gesammelten Schriften* (AK.), *Werke I*, vorausgegeben von Wilhelm Dilthey, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1894/95
- LAERȚIU, Diogene, *Vieți*, Ediția R.D. Hicks, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1925.
- PLATON, *Phédon*, Ediția Paul Vicaire, Budé/Belles Lettres, Paris, 1983
- PLATON, *Cratyl*, Ediția Louis Méridier, Budé/Belles Lettres, Paris, 1989
- PLATON, *Republica*, Ediția Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Loeb Classical Library, 1999. Tr. rom., *Republica*, in: PLATON, *Opere*, vol. V, Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, traducerea Andrei Cornea

PLATON, *Timeu*, 35 a-b, Ediția Albert Rivaud, Budé/Belles Lettres, Paris, 1985

PLOTIN, *Ennéades*, Ediția Bréhier, Budé/Belles Lettres, Paris, 1952

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Dialektik* (1822), Ediția L. Jonas, Reimer, Berlin, 1839

SPINOZA, Baruch de, *Ethica*, in: *Benedicti de Spinoza. Ethica ordine geometrico demonstrata*, Ediție îngrijită de J. Van Vloten și J.P.N. Land, Martinus Nijhoff, Haga, 1916

DESPRE PLATON, GILSON ȘI DUALISM

Lect. univ. dr. Alin TAT

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj

My paper represents a rereading of Gilson's book, *Being and Essence*, centered as it is around Plato's ontology. Gilson calls the latter an "essentialist ontology" and brings to light its philosophical relevance for and differences from, an *existentialist* version of metaphysics. Gilson's interpretation of Plato can thus be seen as a creative appropriation of the Thomistic critique of dualism, which additionally rejects any ontology construed on essentialist assumptions.

A consacra o reflecție filozofiei platoniciene în cadrul unui congres despre dualism nu pare să fie o întreprindere prea riscantă, și nici una care să aibă nevoie de prea multe argumente. Căci, pare un lucru de la sine înțeles că Platon a fost un reprezentant al dualismului, probabil primul în istoria filozofiei europene și, în orice caz, unul de marcă. Este ceea ce subînțeleg și autorii *Dicționarului de filozofie și logică* atunci când definesc dualismul drept „o teorie privitoare la tipurile fundamentale în care trebuie împărțite substanțele individuale. Ea [această teorie] susține că substanțele sunt fie materiale, fie mentale, niciunul din aceste tipuri nefiind reductibil la celălalt.”¹

1 Anthony FLEW (coord.), *Dicționar de filozofie și logică*, Humanitas, București, 1996, p. 102, trad. D. Stoianovici.

Însă, ceea ce îmi propun în prezentarea de față nu este să merg pe această cale bătătorită a interpretărilor platonismului, ci să urmez – potrivit unei metafore heideggeriene – o potecă hermeneutică, respectiv lectura gilsoniană a metafizicii lui Platon. Pentru filozoful francez, ceea ce este cel mai important în evaluarea platonismului nu ne este oferit în cele din urmă de ideea dualismului, ci de identificarea metafizică operată între ființă și unu. Astfel, în cazul platonician avem de a face cu ceea ce Gilson numește „ontologie esențialistă“, spre deosebire, de pildă, de „ontologia existențialistă“ aristotelică, reluată în tomism.²

1. GILSON ȘI PLATON. CONTEXTUL

Istoricul filozofiei medievale nu poate evita întâlnirea cu filozofia lui Platon, travestită în haina variilor neoplatonisme din cele patru arii culturale ale epocii: cea latină, cea bizantină, cea arabă și cea ebraică. Cu toate acestea, prezentarea noastră nu are ca obiectiv evidențierea calităților de medievist sau de exeget al neoplatonismului de care a dat dovadă Etienne Gilson (1882-1978), ci abordează partea de gândire sistematică a filozofului francez. Pentru aceasta, așa cum este firesc din punct de vedere metodologic, ne vom axa analiza pe *L'être et l'essence*³, *opus magnum* al metafizicii gilsoniene. Concluziile acestei anchete nu vor fi, însă, definitive, deoarece ele trebuie completate de rezultatele analizelor altor lucrări, existând numeroase notații cu privire la filozofia platoniciană pe parcursul întregii sale opere.

2 În paranteză fie spus, această distincție între o opțiune esențialistă *versus* una existențialistă în istoria ontologiei apare și în lucrările filozofului elvețian André de Muralt. Însă, el reformulează termenii comparației pentru a majora miza acesteia din urmă și a propune, în final, o dihotomie fundamentală a „structurilor de gândire filozofică“, între henologie și metafizica propriu-zisă. În această tipologie binară, Platon ilustrează modelul alternativ proiectului metafizic.

3 *L'être et l'essence* (abreviat *EE*), Vrin, Paris, 1987². Traducerea citatelor îmi aparține.

Lucrarea în discuție l-a plasat de la început pe autor în prim-planul dezbaterii filozofice din Franța postbelică – în aceeași perioadă în care și Heidegger medita asupra problematicei ființei – conform mărturiei lui Pierre Aubenque: „Tocmai publicarea cărții *L'être et l'essence* (1948) l-a propulsat cu adevărat pe Gilson în dezbaterile filozofice contemporane, obligându-i pe mulți dintre cei care nu auziseră niciodată vorbindu-se despre ființă altfel decât prin intermediul cărții *L'être et le Néant* sau al primului capitol din *Wissenschaft der Logik* să admită că acest minuscul cuvânt, «ființă», pe care o anumită tradiție idealistă a încercat să-l ștergă din vocabularul filozofiei, constituia, dacă nu «destinul Occidentului», cel puțin locul uneia dintre cele mai vechi și constante dispute ale sale.”⁴

Gilson abordează dimensiunea metafizică a filozofiei lui Platon în capitolul I al cărții, încercând să clarifice raportul dintre ființă și unu⁵.

2. PRESOCRATICII

Înainte de a trata explicit poziția filozofică a lui Platon, Gilson rezumă temele și căutările filozofiei grecești care l-a precedat⁶. Dacă pentru primii presocratici principiul părea să fie identificat mai degrabă cu un element material, o dată cu Parmenide este descoperită ființa ca fundament meta-

4 Monique COURATIER (ed), *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris, 1980, p. 79.

5 *EE*, chapitre premier: „L'Être et l'Un“, pp. 24-48.

6 O probă în favoarea argumentului potrivit căruia analiza gilsoniană nu este în primul rând o exegeză de tip istoric constă în numărul redus al referințelor din literatura secundară, al istoricilor filozofiei grecești citați pe parcursul acestui capitol: BURNET este citat de patru ori cu privire la Parmenide (cf. *EE*, pp. 25, 26, 34), în legătură cu Platon este citat doar SHOREY, *On the Idea of Good in Plato's Republic* (cf. *EE*, p. 41) și A. E. TAYLOR cu referire la dialogul *Parmenide* (cf. *EE*, p. 35), iar despre Plotin sunt consultate doar două istorii generale ale filozofiei medievale: WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* și von ARNIM, *Die europäische Philosophie des Altertums* (cf. *EE*, p. 44). Este interesant de notat și care sunt autorii citați, pentru ne face o idee despre opțiunile lui Gilson ca istoric al filozofiei.

fizic ultim: „Primii gânditori greci au încercat rând pe rând să reducă realul la apă, aer, apoi la foc, până când unul dintre ei, înaintând anevoie spre soluția cea mai generală a problemei, a afirmat că materialul primitiv din care sunt alcătuite toate lucrurile este ființa.”⁷

Momentul Parmenide este relevant metafizic și pentru faptul că acest gânditor a condus meditația cu privire la ființă până la consecințele sale ultime, încercând să-i determine atributele: „Când Parmenide a făcut această descoperire, el a atins o poziție metafizică pură, adică imposibil de trecut de vreo minte angajată pe aceeași cale, însă el se obliga totodată să spună ce înțelege prin termenul de ființă, iar descrierea pe care a făcut-o merită să rețină și azi atenția.”⁸

Autorul nu ascunde în acest punct faptul că analiza pe care o va întreprinde în paginile următoare presupune angajarea pe această cale, „metafizic pură”, deschisă de Parmenide. După ce rezumă poziția filozofică a poemului parmenidian, cu întregul său discurs despre atributele ființei, Gilson indică și limitele gândului său: „Să ne ferim să trădăm gândirea lui Parmenide, chiar dacă îi repetăm formulele. Acest grec pune într-adevăr problema ființei în termeni atât de concreți încât ne pare mai degrabă că a imaginat-o și nu că a gândit-o rațional.”⁹ Datorită caracterului concret al ființei descrise, analiza gilsoniană îl plasează pe Parmenide printre „fizicieni”, evitând astfel o lectură filozofică prin prisma unor categorii ulterioare:

Noi suntem cei care, traducând limbajul său în termenii unei ontologii mai evolute, îl facem să-și pună problema ființei abstracte în general [...]. În schimb, dacă e important să nu-i atribuim lui Parmenide o ontologie abstractă, care, la acea dată, ar constitui un anacronism, nu trebuie nici să închidem ochii cu privire la sensul general al concluziilor sale. Poate că el nu le-a văzut, însă alții, după el, nu aveau cum să nu le vadă.¹⁰

7 EE, p. 24.

8 *Idem.*

9 *Ibidem*, p. 25.

10 *Ibidem*, pp. 25-26.

Prin această remarcă, Gilson își face manifestă opțiunea exegetică și precizează rolul pe care concluziile istoricului filozofiei îl vor avea în cadrul analizei filozofice. Conform interpretării sale, istoria filozofiei nu se reduce la o simplă juxtapunere a unor idei sau sisteme, ci, în interiorul acesteia, pot fi decelate filiații ideatice și, mai mult decât atât, tradiții de gândire și continuități filozofice semnificative. În același sens trebuie înțeleasă plasarea aici a citatului platonician cu privire la locul lui Parmenide în tradiția filozofică¹¹.

Pentru a evalua aportul, dar și limitele metafizicii parmenidiene, Gilson introduce o distincție conceptuală împrumutată din filozofia existențialistă: „Comparată cu datele cele mai evidente ale experienței sensibile, doctrina lui Parmenide ajunge astfel să opună ființa existenței: ceea ce este nu există sau, dacă vrem să atribuim existență devenirii lumii sensibile, atunci ceea ce *există* nu este.”¹² Continuatorul acestei problematice filozofice este Platon, al cărui raport cu predecesorul său este rezumat astfel: „Metafizica platoniciană diferă profund de fizica lui Parmenide, dar ontologiile lor ascultă de aceeași lege.”¹³

3. PLATON

Expresia pe care Platon o utilizează pentru a aprofunda tematica parmenidiană a ființei este *ontos on*, sintagmă oarecum redundantă, dar cu atât mai semnificativă, însă practic intraductibilă în savoea ei genuină. Substratul semantic al întrebării anunță răspunsul filozofic platonician:

Așa cum Platon nu obosește să repete, a fi înseamnă a fi identic cu sine. Marca proprie ființei este această identitate a lucrului cu sine însuși. Regăsim aici acea relație misterioasă, dar totuși inevitabilă, pe care Parmenide o constata între noțiunea identității și cea a realității.

11 Cf. EE, p. 26: PLATON, *Theaitetos* 183 e.

12 EE, p. 27.

13 *Idem.*

Această relație este una de egalitate [...] abolirea identității unei ființe echivalează cu anihilarea sa.¹⁴

Soluția platoniciană dată acestei probleme metafizice constă în conectarea maximă a ființei și unului: „Într-o atare doctrină, în care identitatea cu sine este condiția și marca realității, ființa apare în mod necesar ca una, aceeași, simplă și păzită de orice schimbare. Găsim aici mai puțin atribute ale ființei, cât aspecte ale identității înseși. Ceea ce este identic cu sine este unul.”¹⁵

Consecința acestei poziții filozofice privește raportul dintre identitate și alteritate: „Din aceleași motive, ființa veritabilă este incompatibilă cu orice complexitate și cu orice alteritate: ecuației dintre ființă și același îi corespunde inevitabil ecuația dintre neființă și altul [...]. Ființa este, așadar, imuabilă cu drept deplin.”¹⁶ Această proprietate a ființei este exprimată în limbajul filozofic platonician prin termenul de *ousia*. Unul din pasajele-cheie în care Platon pare să definească acest concept se află în *Phaidon* 78 d¹⁷. Analiza gilsoniană a aceluiași fragment pune în lumină o altă opțiune importantă a filozofului francez, formulată în sintagma „ontologie a esenței”: „Această excludere a alterității din domeniul ființei devine aici o necesitate ineluctabilă a gândirii. Iar echivalând identitatea cu realitatea atingem limita ontologiei platoniciene, care este, poate, și limita ontologiei esenței în general.”¹⁸ Pista parmenidiană pe care Platon se angajează îl conduce la subestimarea realității sensibile și, prin contrast, la supraevaluarea esențelor ideale. În pasaje precum cel din *Timaios* 27d sau *Phaidon* 80b, Platon identifică ființa căutată cu nemuritorul, divinul, inteligibilul, în timp ce lumea empirică își pierde consistența: „Dacă ființa se confundă într-adevăr cu puritatea ontologică

14 *Ibidem*, p. 28.

15 *Idem*.

16 *Idem*.

17 Cf. PLATON, *Phaidon*, in: *Opere*, vol. IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, trad. P. Creția.

18 *EE*, p. 29.

a unei esențe neamestecate, atunci întreaga experiență sensibilă se vede trimisă în registrul aparenței și, prin acesta, al neființei.¹⁹

Gilson consideră că în acest punct al argumentației se poate recunoaște o „ambiguitate fundamentală” a gândirii platoniciene, care afectează sensul general al doctrinei sale, și anume semnificația ontologică a esențelor: „Astfel, în timp ce Platon ne apare, într-un sens, drept părintele oricărui idealism, deoarece identifică realul și Ideea, el apare, într-un alt sens, ca fiind părintele oricărui realism, întrucât transformă pretutindeni noțiunile în ființe reale, despre care simțim noi înșine că nu pot fi decât simple concepte.”²⁰ Paradoxul acestei poziții filozofice poate fi abordat prin distincția gilsoniană dintre „être” și „existence”:

Într-adevăr, dacă Platon unește un idealism veritabil al existenței cu un realism veritabil al esenței, aceasta se petrece deoarece, pentru el, ființa nu semnifică existența [...]. [Î]ntrucât noțiunea noastră a existenței este în întregime de origine sensibilă, nu am putea să o aplicăm ideilor lui Platon fără să le distrugem. Pentru a face aceasta, ar trebui, într-adevăr, înainte de a refuza ființa adevărată lumii sensibile a devenirii, să reținem o noțiune a existenței concrete pe care să o atribuim apoi Ideilor, ceea ce ar conduce la transformarea modelelor ideale platoniciene în copii ale propriilor copii.²¹

Gilson propune o interpretare a filozofiei în termenii platonicieni înseși, ceea ce conduce la disjunctia dintre *ființă* și *existență*. Dincolo de aspectul conjunctural și, la rigoare, anacronic al amintitei distincții aplicate textului lui Platon, operația ni se pare totuși legitimă din punct de vedere filozofic. Doctrina analizată devine astfel paradigma asupra căreia poartă concluziile autorului:

[Î]n doctrina lui Platon însuși, ca și în cele care depind mai mult sau mai puțin de o ontologie de același gen, e vorba nu atât de a distinge ceea ce este de ceea ce nu este, «ceea ce este cu adevărat» de «ceea

19 *Ibidem*, p. 30.

20 *Ibidem*, p. 32.

21 *Ibidem*, p. 32-33

ce nu este cu adevărat» [...] cât trebuie deosebite «grade ale ființei» proporționale cu cele ale purității esenței. Astfel, Platon poate spune despre lumea sensibilă că este, dar nu în mod deplin, fără a ajunge la vreo contradicție.²²

Conceptul primordial al unor astfel de ontologii este cel de esență, și nu cel de ființă, care apare drept derivat: „Recunoaștem astfel de ontologii prin faptul că ființa se prezintă ca o valoare variabilă, proporțională cu esența de care depinde.”²³

Este interesant faptul că Platon a fost conștient de dificultățile pe care le implica propria poziție metafizică, pe care el însuși pare să o revizuiască în așa-zisele dialoguri critice.

4. PARMENIDE, SOFISTUL, REPUBLICA ²⁴

Dialogul *Parmenide* constituie o cotitură în opera platoniciană, întrucât aici sunt reconsiderate conceptele fundamentale ale dialogurilor sale anterioare, începând cu cel al participației. La aporii se ajunge atât dacă se gândește participarea lucrului la întregul Ideii, cât și la o parte a sa. Dar comentariul lui Gilson la *Parmenide* privilegiază un alt aspect al revizuirii platoniciene, și anume identificarea ființei cu unul:

Chiar atunci când vom reuși să explicăm, fără a rupe unitatea, că mai mulți indivizi participă la unitatea unei esențe comune, ne va rămâne încă să înțelegem cum, luată în sine, această esență poate să fie una [...]. A defini ființa prin identitatea perfectă a esenței cu sine însăși, înseamnă a reduce la unitate [...]. Așadar, dacă ființa își merită numele în virtutea unității sale fundamentale, este adevărat și să spunem că ființa este una sau că unul este.²⁵

22 *Ibidem*, p. 33-34.

23 *Ibidem*, p. 34

24 Acestea sunt dialogurile la care se referă analiza gilsoniană, după cele câteva trimiteri din prima parte: *Theaitetos* (cf. EE, p. 26), *Phaidon* (cf. EE, p. 29), *Timaios* (cf. EE, pp. 29-30).

25 EE, p. 35.

În opinia lui Gilson, Platon nu rezolvă însă aporia, ci doar o formulează cu maximă claritate: „Astfel, a spune că unul este înseamnă a spune că unul e compus din părți care, la rândul lor, pentru a fi părți trebuie mai întâi să fie și să posede în consecință și ele ființă și unitate. Deoarece același raționament se aplică în aceeași măsură fiecărei părți luate separat, vedem că unul nu este doar multiplu, ci în mod nedefinit multiplu.”²⁶ Concluzia gilsoniană amendează din nou ceea ce el numește *ontologia esenței*:

Consecință necesară a unei dialectici perfect corecte, dar a cărei concluzie negativă marchează una din limitele de netrecut ale oricărei ontologii a esenței. Lecția permanentă pe care ne-o oferă este că ființa redusă la unitatea sa esențială devine de negândit, în același timp, ca una și ca ființă. Ființa trebuie așadar să fie altceva decât unul. Dar ce altceva?²⁷

Dar această întrebare nu poate primi un răspuns satisfăcător în interiorul metafizicii platoniciene, în pofida eforturilor speculative din *Sofistul*, prin care se încearcă împăcarea principiului parmenidian al ființei cu aparenta realitate a devenirii: „Într-o doctrină în care «același» este o condiție a ființei, «celălalt» este condiția neființei. În consecință, în loc să concepem ființa ca excluzând neființa, va trebui să susținem în mod necesar că, întrucât a fi identic cu sine înseamnă în același timp diferit de restul, ființa este în același timp neființă.”²⁸

Argumentația metafizică din aceste dialoguri a fost interpretată de exegeții platonismului în diverse moduri, de la schițe de sistem și până la simple exerciții dialectice. Pentru Gilson, statutul filozofic al acestora este unul intermediar: „Să nu tratăm pozițiile pe care dialectica platoniciană nu face decât să le traverseze drept concluzii închise ale unui sistem închis, dar nici să nu ignorăm necesitățile permanente

26 *Idem.*

27 *Ibidem*, p. 36.

28 *Ibidem*, p. 37.

care domină demersurile fine ale acestei dialectici.²⁹ Care sunt aceste presupoziii? Mai întâi, potrivit ideii parmenidiene, afirmația că numai ființa poate fi cunoscută. În al doilea rând, conceperea ființei sub specia identității în toate aspectele:

De aceea, singura disciplină competentă să judece în ultimă analiză ceea ce este și ceea ce nu este e dialectica. Determinând prin arta sa conturul esențelor [...] dialecticianul face în același timp departajarea între ființă și neființă. Așadar, ontologia se constituie în întregime pe planul gândirii pure, unde singurul indiciu inteligibil al realității unei ființe este capacitatea sa de a deveni obiect al unei definiții.³⁰

Fidelitatea platoniciană față de ontologia esenței constituie, în interpretarea lui Gilson, nucleul și originalitatea metafizicii acestuia: „El n-a încetat să o parcurgă în toate direcțiile, pentru a-i explora posibilitățile și pentru a-i recunoaște limitele, dintre care cea mai de netrecut este cea pe care tocmai am constatat-o: ființa astfel concepută nu reușește să se adapteze propriilor condiții formale, astfel încât orice efort de a o gândi ne obligă la a o distruge.”³¹

În continuare, Gilson reiterează un contraargument aristotelic, pe care însă și Platon îl recunoscuse cu privire la propria poziție filozofică, și anume imposibilitatea de a edifica, pornind de la premisele amintite, o știință a devenirii:

De aceea, în timp ce știința poartă cu drept deplin asupra obiectelor abstracte pe care rațiunea le definește iar intelectul le contemplă, tot ceea ce ține de domeniul devenirii și al existenței concrete revine, prin chiar acest fapt, mitului, adică simplei povestiri. Istoria originii lumii în *Timaios*, istoria originii și a soartei sufletului în *Phaidon* și în *Republica*, nimic din toate acestea nu se ridică la nivelul științei, întrucât cele ce există nu sunt ființe, ci simple imagini a *ceea ce este*.³²

29 *Idem.*

30 *Ibidem*, p. 38.

31 *Idem.*

32 *Ibidem*, p. 39.

Înainte de Aristotel, așadar, Platon a înțeles că soluția sa filozofică la problema devenirii este doar aparentă. Ideile arhetipale nu pot să explice înlănțuirea relațiilor din interiorul lumii devenirii, deoarece raportul lor cu realitatea sensibilă nu este deloc clar: „Concluzie devastatoare într-adevăr, căci dacă Ideile sunt ineficiente în lumea concretă a devenirii, cum, pornind de la aceeași devenire, vom putea noi dobândi știința Ideilor ? E posibil ca știința propriu-zisă să fie în posesia zeului, dar noi, cu siguranță, nu cunoaștem niciuna din forme [...]. Aceasta este «teribila» concluzie la care ajunge însăși dialectica lui Platon.”³³ Scepticismul Noii Academii pare să fie o continuare, dacă nu necesară, măcar probabilă a acestei situații speculative.

O soluție mai radicală, care modifică datele inițiale ale metafizicii platoniciene, va fi cea plotiniană, transmisă de tradiția neoplatonică. Potrivit acestei lecturi a *corpus*-ului platonician, există o Idee primordială care are statutul de adevărată ființă, dincolo de simpla esență, și anume Ideea Binelui. Însă, pentru Gilson:

[n]ici un text cunoscut nu autorizează această lectură și nimic nu ne permite să credem că Platon însuși ar fi acceptat această identificare. De fapt, el nu a propus-o niciodată. În luptă cu dificultățile inerente oricărei ontologii a esențelor, el nu s-a întrebat dacă noțiunea de «cu adevărat real», în ciuda plenitudinii sale aparente, nu presupune excluderea existenței și nu implică, prin aceasta, o mutilare iremediabilă a ființei.³⁴

În acest punct al argumentației, interpretarea gilsoniană se desparte de cea neoplatonică, deși filozoful francez ia în discuție două pasaje în care Platon pare să deschidă calea depășirii ontologiei esențialiste: „În *Sofistul*, constatarea că ființa este identică cu sine îl face să riște experiența de a reduce ființa la unu ; în *Republica*, nevoia de justificare a cauzalității Ideii îl conduce la subordonarea «cu adevărat realului» unui

33 *Ibidem*, pp. 39-40.

34 *Ibidem*, p. 40.

termen dincolo de realitate, Binelui.³⁵ Acest Bine platonician – care încă din Antichitate era considerat dificil de interpretat – Gilson refuză să-l plaseze dincolo de esență și, deci, pe calea plotiniană.

5. CONCLUZIE

În încheiere, se cuvine să formulăm câteva concluzii asupra lecturii gilsoniene.

Mai întâi, verdictul său filozofic asupra metafizicii platoniciene – potrivit căruia aceasta ar fi un exemplu de ontologie esențialistă, marcată de geniul autorului, dar și cu limitele inerente acestui tip de metafizică, în care fința fuzionează cu unul devenind astfel indiscernabile – reflectă optica generală a studiului întreprins, și anume revizitarea filozofiei lui Platon din perspectiva dezvoltărilor ulterioare ale ontologiei, în special ale celor scolastice.

În al doilea rând, se poate observa că interesul lui Gilson nu poartă aici asupra încadrării *istorice* a platonismului, deși el construiește o succesiune de momente metafizic semnificative. Ceea ce el își propune este o analiză situată la nivelul principiilor. Discutarea acestora îl conduce pe interpret la schițarea unei ontologii pe care o numește esențialistă, în opoziție cu opțiunea sa existențialistă, reprezentată de tradiția tomismului.

În al treilea rând, notăm o altă lipsă de interes a lecturii gilsoniene față de *istoria internă* a doctrinei studiate, respectiv față de ideea unor momente filozofice diferite în cadrul *corpus*-ului platonician, ceea ce îl va conduce, din nou, la justificarea unei dimensiuni univoc *esențialiste* a acestei ontologii.

Cu toate acestea, plecând de la premisele asumate de autor, caracterul speculativ al interpretării gilsoniene ni se pare îndreptățit ca nivel distinct al analizei, punând în dialog gânditori din epoci diverse, por-

35 *Idem.*

nind de la *teze* metafizice reprezentative, cu scopul de a regândi, în contextul actual, problemele perene ale filozofiei.

BIBLIOGRAFIE

COURATIER, Monique (ed.), *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris, 1980.

GILSON, Etienne, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1987².

PLATON, *Opere*, vol. I-VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1989.

LIVI, Antonio, *Etienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, EUNSA, Pamplona, 1970.

SHOOK, Laurence K., *Etienne Gilson*, Jaca Book, Milano, 1991.

PLOTIN, PARADOXUL RĂULUI ȘI DUALISMUL

Andrei CORNEA

Universitatea din București

The paper tackles the problem of Matter and evil in Plotinus' monistic metaphysics within the perspective of the following apparent inconsistency: if there is no other principle but the Good, then the Good, as the creator of Matter, becomes the origin of absolute evil. But, according to a certain Neoplatonic axiom, formulated by Proclus, the creator is to a higher degree what the creature is. It would follow that the Good is worse than the evil. The author of this paper tries to show that, despite of what Proclus and certain modern critics believed, Plotinus is consistent within his own system. He relies on the principle that the creator is more simple than the creature. Accordingly, the creator gives the creatures not only what he has, but also what he has not. Therefore, the Good gives the Intellect (the second hypostasis) the life and thought which it lacks. Similarly, the Good is the ultimate origin of absolute evil, while having no part of evil.

1. Pentru orice filozofie monistă – precum aceea a lui Plotin – problema existenței și a originii răului ridică o dificultate considerabilă deopotrivă morală, logică și ontologică: admitându-se că Dumnezeu, Binele absolut sau Unul creează totul, Binele devine cauza, fie și ultimă, a Răului radical și, invers, Răul devine efectul ultim al Binelui. Prin urmare, Binele nu va mai fi complet bun, deoarece creează Răul, iar Răul – identificat de Plotin cu Materia – nu va mai fi complet rău, deoarece are o participare la Bine. Dificultatea poate fi, într-o oarecare

măsură, ocolită, fie diminuându-se Răul și transformându-l într-un bine foarte atenuat, fie considerându-l necreat, dar, în acest ultim caz, el devine un principiu independent și egal Binelui, ceea ce prespune acceptarea dualismului.

E verosimil că Platon adoptase deja această ultimă soluție, atunci când, în *Republica*, declarase că „pe nimeni altul decât pe zeu trebuie să-l facem răspunzător pentru cele bune; iar pentru cele rele trebuie să căutăm nu știu care alte pricini, dar nu pe zeu”¹. În orice caz, aceasta fusese interpretarea adoptată de unii predecesori ai lui Plotin, precum Numenius din Apamea, al cărui dualism reiese în mod evident². Dimpotrivă, succesorii neoplatonicieni ai lui Plotin, cu precădere Proclus, au adoptat prima variantă, cea monistă. Ei au desființat Răul radical și au considerat Materia ca nici bună, nici rea, fiindcă ea participă, chiar dacă într-o măsură minimă, la Bine.

Cu privire la Plotin, susținem că el a respins orice soluție facilă și a încercat rezolvarea frontală a acestui dificil paradox. După el, nici dualismul, nici „ameliorarea Răului” nu sunt acceptabile. Vom încerca, în cele ce urmează, să arătăm că soluția sa ingenioasă este înscrisă în însuși sistemul său de gândire și că ea e consistentă cu principiile acestui sistem.

2. Să începem prin a reaminti concepția lui Plotin despre Materie (lucrurile sensibile), așa cum reiese ea mai ales din tratatele *12*, *II* 4; *25*, *II* 5; *26*, *III* 6 și *51*, *I* 8³.

Mai întâi, o certitudine: după acest filozof, Materia lucrurilor sensibile e „complet rea” ($\pi\alpha\upsilon\tau\eta\ \kappa\alpha\kappa\iota\nu$), este „Răul autentic” ($\iota\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\iota\nu$),

1 PLATON, *Republica* 379c. Platon, *Opere*, vol. 5, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, trad. Andrei Cornea.

2 NUMÉNIUS, *Fragments*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973, fr. 52, p. 97.

3 Pentru primele trei tratate menționate, a se vedea traducerea mea, PLOTIN, *Opere*, vol. I-II, Humanitas, București, 2003, 2006. Traducerea tratatului *51* („De unde vin relele”) poate fi consultată în PLOTIN, *Enneade I-II*, IRI, București, 2003 și aparține Lilianei Peculea. Am retradus respectivele pasaje din acest tratat.

„primul Rău“ și chiar „principiul relelor“ (□ρχ□ κακ□ν). Aici nu este, totuși, vorba despre o declarație de dualism, așa cum presupune Jean-Marc Narbonne⁴.

Spre deosebire de Aristotel, care distingea între materie și privațiune, Plotin le identifică cu bună știință, când e vorba despre Materia sensibililor. În consecință, Materia, la el, e privațiunea totală de orice Formă, inclusiv de corporalitate, de întindere; ea este, deci, non-Formă (□νε□δεν). Pentru a rămîne ceea ce este, Materia nu va putea deveni nimic definit și, tocmai de aceea, ea nu va avea nici o participare efectivă la Ființă și la Unu (sau Bine), ci numai o aparență fantomatică de participare⁵. De aceea, Materia este descrisă ca „indeterminare“, „altele“ (τ□ □λλα), lipsită de orice unitate și stabilitate, în afară de aceea, minimală, de a rămâne ceea ce este⁶. Plotin o numește și „*Ființă a Răului*, dacă poate exista o Ființă a Răului“.

De asemenea, deși nu este inexistență totală, Materia se află, totuși, printre „cele-ce-nu-sunt“, e „o specie a ceea-ce-nu-este“ (ε□δ□ς τι το□ μ□ □ντος), sau e „altceva decât ceea-ce-este“, scrie Plotin, dând un sens diferit unei formule din *Sofistul* lui Platon⁷. În tratatul 51 se spune și că Materia e un contrariu al Ființei, luate în totalitate (ceea ce contrazice o cunoscută doctrină aristotelică, conform căreia nu există contrariu pentru Ființă): „*non-Ființa* (μ□ ο□σ□α) [*e contrariul*] *Ființei*, iar naturii Binelui îi sunt contrarii natura și principiul Răului. *Căci principii sunt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune.*“⁸

4 J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 122. Autorul și-a radicalizat teza într-un articol mai recent: „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter“, in: *Dionysius*, vol. XXIV, Dec. (2006), pp. 45-64.

5 26, III 6, 12, (PLOTIN, *Opere*, vol. II, pp. 161-162).

6 12, II 4, 13: „Sau poate numește-o *altele*, pentru ca să nu o definești unitar prin cuvântul «altceva», ci să-i indicii indeterminarea prin cuvântul «altele»“. (PLOTIN, *Opere*, vol. I, p. 365).

7 51, I 8, 3.

8 51, I 8, 6.

În sfârșit, Materia (sau Răul) este creată: ea reprezintă *ultimul termen* (τὸ ἔσχατον) al *procesiei* (adică al derivării ipostazelor una din cealaltă) care își are sursa în Unu (sau Bine). Mi se pare imposibil de contestat, în pofida unor interpreți, convingerea lui Plotin că Materia este, în mod direct, creația Sufletului, iar indirect, cea a Binelui:

De vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* de la El, sau dacă se vrea, prin continua coborâre (diminuare) și îndepărtare [de El], să existe *termenul ultim*, după care nu mai poate apărea nimic; *acesta este Răul*. Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecință, există și ultimul termen [al seriei]. *Acesta e Materia care nu mai posedă nimic din [Bine]*. Iată necesitatea Răului.⁹

3. Se admite, în general, că teoria lui Plotin despre Materie și Rău a fost sever criticată de Proclus în tratatul său, *De malorum subsistentia*, deși numele lui Plotin nu este menționat expres. Formulez obiecția principală a lui Proclus urmând expunerea riguroasă a lui Jan Opsomer, precum și pe aceea a lui Dominic O'Meara¹⁰.

Cei care susțin că Materia este Răul însuși, afirmă Proclus, trebuie să înfrunte următoarea dilemă: fie Materia este total necreată, și atunci total independentă de Bine (Unu), fie ea provine din Unu. În primul caz, se cade în dualism, ceea ce orice neoplatonician trebuie să refuze. Dar dacă Materia, în calitate de Rău absolut, ar fi creată, Binele ar fi cauza Răului. Or, potrivit unei așa-zise axiome platoniciene (A1), *cauza este ceea ce sunt efectele sale într-o mai mare măsură*¹¹. Binele ar fi, deci, un rău în mai mare măsură, ceea ce e absurd. Pe de altă parte, potrivit unei alte axiome (A2), *efectul se aseamănă cu cauza sa*. Deci Răul devine

9 51, I 8, 7.

10 J. OPSOMER, „Proclus vs. Plotinus on Matter“, in: *Phronesis*, XLVI/2, pp. 154-188. PLOTIN, *Traité 51*, Paris, Ed. du Cerf, 1999, introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara.

11 OPSOMER, *ibidem*, p. 166. Cf. W. THEILER, „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise“, in: *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, R. Beutler, W.Theiler, Meiner, Hamburg, 1971, vol. 6, p. 104.

bun, căci seamănă cu cauza sa, ceea ce e, din nou, absurd. De unde concluzia lui Proclus: „Binele, luat drept cauză a Răului, va fi rău și Răul luat drept efect al Binelui va fi bun.”¹²

Obiecțiile ridicate de Proclus au părut atât de serioase, încât, așa cum notează O'Meara, „ele continuă să obsedeze studiile plotiniene moderne”. Într-adevăr, după Opsomer, avem de-a face, din partea lui Plotin, cu o încercare de a reconcilia ireconciliabilul: „the cause of evil is the result of a causal chain, yet the cause(s) of the cause of evil should not be called the cause of evil.”¹³ Altfel spus, Materia seamănă cumva cu Sufletul (cauza sa imediată), dar nu seamănă deloc cu Binele – cauza cauzei cauzei sale.

Să mai menționăm pe scurt că, în disperare de cauză, interpreți precum H.-R. Schwyzer, sau mai recent, J.-M. Narbonne, au încercat – după părerea mea, forțând interpretarea unor pasaje plotiniene – să facă din Plotin un dualist, susținând că acesta ar considera, în fapt, Materia drept necreată și ontologic independentă de Bine¹⁴. Paradoxul Răului la Plotin pare deci insolubil:

En tout cas la cohérence de la doctrine du Traité 51 est mise en cause et la critique de Proclus permet de formuler de manière précise ce qui semble un dilemme majeur dans la pensée de Plotin [...] L'axiome A1 que Plotin en général accepte est engagé chez Proclus d'une manière appropriée et suffit ainsi pour générer la contradiction alléguée par Proclus.¹⁵

4. Cheia problemei, după părerea mea, este efectiv modul în care înțelegem axioma A1. Or, mi se pare că ea poate fi înțeleasă în două sensuri: sensul tare – *cauza nu e decât ceea ce sînt toate efectele sale*

12 *Apud OPSOMER, ibidem*, p. 170.

13 OPSOMER, *ibidem*, p. 160.

14 NARBONNE, „Plotinus and the Gnostics”, pp. 62-63. H.-R. SCHWYZER, „Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie”, *Zetezis, album amicorum...* aangeboden aan prof. E. de Stricker, Antwerpen/Utrecht, 1973.

15 O'MEARA, *op.cit.*, p. 34.

într-o măsură mai mare (A.1.1). Sensul slab ar spune: *cauza este ceea ce sunt unele efecte ale sale într-o măsură mai mare* (A.1.2). A.1.1 afirmă, așadar, că *toate* proprietățile produse și existente în efect se regăsesc intensificate, exaltate în cauză. Dimpotrivă, A.1.2 afirmă că numai *anumite* proprietăți din efect se regăsesc intensificate în cauză, *dar că există și unele care nu se regăsesc deloc*. De aici rezultă și un anume sens al axiomei A.2. Căci, deși efectul va semăna cu cauza, e clar că, în sensul lui A.1.2, el va semăna *parțial* și numai în ceea ce privește *anumite* proprietăți. Altfel spus, după A.1.2, cauza posedă mai puține calități sau proprietăți decât produce. *Ea e mai simplă decât efectul său*, ceea ce Plotin susține, de altminteri, explicit ¹⁶.

Or, Proclus (și majoritatea autorilor moderni) îi atribuie lui Plotin respectarea lui A.1.1 (versiunea tare), ceea ce, evident, trebuie să conducă la contradicția constatată¹⁷. De fapt, nici Proclus, și nici exegeții moderni ce l-au urmat nu și-au dat seama că *Plotin utilizează, ca regulă generală, versiunea slabă a axiomei A.1*.

Într-adevăr, dacă Plotin ar fi urmat, deci, pe A.1.1 și ar fi considerat că o cauză nu e *decât toate* efectele sale într-o măsură mai mare, el nu ar fi putut niciodată concepe relația Unu-Intelect în felul în care o concepe, de fapt. Căci, dacă Intelectul gândește, prin aplicarea lui A.1.1 ar însemna că Unul, care e cauza Intelectului, trebuie de asemenea să gândească, *și încă într-o măsură mai mare*. Or, cum se știe, după Plotin, *Unul nu gândește*, fiind dincolo de gândire¹⁸. Prin urmare, A.1.1 e fie fals, fie inaplicabil. La fel, pentru Plotin, Intelectul este Ființa, Esența, Forma, Viața. Dacă am aplica axioma A.1. în versiunea tare, Unul ar

16 Plotin, 49, V 3, 16: „Principiul oricărui lucru e mai simplu decât lucrul însuși” (*t. m.*). v. și D. O’MEARA, *Plotin – une introduction aux Ennéades*, Éditions universitaires de Fribourg / Éditions du Cerf, Paris / Fribourg, 1992, pp. 60-64.

17 OPSOMER, *ibidem*, p. 171.

18 De exemplu, PLOTIN, 24, V 6, 2: „Deci Primul nu gândește, al doilea gândește într-un mod primordial, în timp ce al treilea (Sufletul) va gândi într-un mod secundar.” (PLOTIN, *Opere*, vol. II, p. 118.)

trebui să aibă mai multă Ființă, Esență, etc. decât Intelectul. Cu toate astea, el este, în fapt, „dincolo de Ființă, Esență, Formă, Viață, etc.“.

Pe de altă parte, Unul conține mai multă unitate decât Intelectul, care seamănă cu el (Binele sau Unul), fără a fi Binele, fiind doar „*de forma Binelui*“ (□γαθοε□δης). În concluzie, A.1.2 se confirmă, căci el cere ca numai *anumite trăsături* – e.g., unitatea – ale efectului să se regăsească intensificate în cauza sa, în timp ce altele pot și chiar trebuie să fie absente.

Plotin enunță destul de des și în diferite moduri teza că efectul are mai multe proprietăți decât cauza. Una dintre formulările cele mai clare ale acesteia o întâlnim, însă, în tratatul 38: „Răspund că nu este necesar ca cineva să aibă lucrul pe care îl dă, ci trebuie în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului. În acest fel este generarea în cele-ce-sunt.“ Apoi, câteva linii mai jos, Plotin explică: „Dacă, deci, există viață în acesta [Intellect], dăruitorul a dat, desigur, viața, dar el este mai frumos și mai vrednic decât viața. Avea, așadar, [Intelectul] viață și nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viața era o urmă a Aceluia, nu era însă *[viața] Aceluia*“¹⁹.

În fine, pentru a explica paradoxul provenienței multiplicității din Unu, el spune:

În ce fel a dat Unul lucrurile pe care nu le are? Dar dacă le-ar fi avut, nu ar fi fost simplu. Însă, dacă nu le are, în ce fel provine multiplicitatea din el? [...] Trebuie răspuns că ceea ce provine din Acela, nu va fi identic cu Acela. Dar, dacă produsul nu e nici identic, nici mai bun decât el [...] trebuie să-i fie inferior. Dar cine este inferior Unului? Cel care nu e Unul; deci multiplul.²⁰

Prin urmare, dacă nu e necesar ca cel care dă să aibă ceea ce dă, e posibil să dea ceea ce nu are. Aici „a da“ înseamnă „a cauza“, a „produce“. Unul (Binele) poate produce gândirea, viața, ființa, multiplicitatea, deși

19 PLOTIN, 38, VI 7, 17 (*t. m.*). Vezi și 49, V 3, 15.

20 PLOTIN, 49, V 3, 15 (*t. m.*).

el nu le are, ci e superior acestora. Altfel spus, cauza poate produce ceea ce ea nu este, pentru că, fiind superioară efectului, ea este și mai simplă decât acesta.

Or, în virtutea aceluiași raționament, întemeiat pe A.1.2, e posibil ca Binele să producă (în ultimă instanță) Răul și, în același timp, el să nu fie rău, dacă, în calitate de cauză superioară, *el poate da ceea ce nu are și nu este*. Aceeași concluzie e valabilă și pentru Suflet. Fiind bun, acesta poate crea Răul, deoarece, ca ipostază superioară, Sufletul poate dărui ceea ce nu are și ceea ce nu este – în cazul de față poate dărui răul.

Iată în ce fel posibilitatea procesiei Răului pornind de la Bine devine asigurată și consistentă cu întreg sistemul plotinian, cu condiția ca axioma A.1 să fie acceptată în versiunea sa slabă, versiune utilizată de Plotin mai ales pentru a explica relația Bine-Intelct. În caz contrar, întreaga metafizică plotiniană (și-n general, neoplatonică) riscă să se dărâme pe loc. A.1.1 nu numai că nu explică derivarea Materiei din ipostazele superioare, dar nu explică nici transcendența Unului în raport cu Intelctul – tema fundamentală a lui Plotin. E curios că nici Proclus, nici modernii care i-au dat dreptate în disputa sa cu Plotin, n-au luat în serios coerența sistemului plotinian. Tocmai în virtutea acestei coerențe, paradoxul Răului și transcendența Unului (Binele) stau sau cad împreună.

5. Așadar, dacă Răul *poate* fi creat de Bine, fără ca acesta de pe urmă să devină rău, *va fi necesar să existe Răul*. Într-adevăr, odată acceptat principiul *procesiei* – al derivării ipostazelor pe rînd, una din cealaltă – trebuie să existe în mod necesar un ultim termen, observă Plotin, așa cum am văzut, în tratatul 51. („Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecință, există și ultimul termen [al seriei]“.) Acest termen e *ultim*, fiindcă el nu mai deține nici un fel de asemănare cu primul termen, *fiind alteritatea absolută și lipsa absolută de unitate*. E imposibil să mai existe un alt termen după el, deoarece acesta, fiind încă și mai departe de Unu, ar trebui să fie încă și mai puțin unificat decât termenul precedent, despre care însă s-a acceptat că e caracterizat prin

lipsa absolută de unitate. Dacă, pe de altă parte, există cu necesitate un termen posterior Binelui – altminteri nu ar exista decât Unul – trebuie să existe și ultimul termen al seriei. Răul sau Materia sunt, așadar, posibile, iar apoi, dat fiind că mai există și altceva în afară de Unul, ele sunt și necesare. Logica lui Plotin, în pofida a tot ceea ce s-a spus, mi se pare fără greș, chiar dacă, uneori, prea lapidar susținută.

Ce-i drept, se poate contesta însăși valabilitatea axiomei A.1.2 – după care cauza nu se regăsește decât parțial în efectele sale într-o măsură mai mare – afirmându-se, cu un anume temei, că aceasta revine la a introduce creația *ex nihilo*. Plotin nu susține nicăieri creația *ex nihilo* și nu avem motive să credem că era conștient de această implicație, sau, dimpotrivă, că ea îi puna probleme speciale. De asemenea, se poate contesta, în numele unei teodicee iudeo-creștine, orice concepție care derivă Răul, în ultimă instanță, din Bine. Dar acestea sunt chestiuni de alt tip care n-au legătură cu coerența logică și funcțională a sistemului metafizic plotinian.

Interesantă rămâne și observația lui Jean-Marc Narbonne că, în tratatul 51, Materia, cauză a relelor din Suflet, apare înzestrată cu o forță activă, capabilă de „infecțeze” Sufletul și „să-l fure”²¹. Acest fapt i se pare interpretului imposibil de conciliat cu monismul, căci ar rezulta că Sufletul, deși nu e responsabil pentru rău, creează totuși Materia care e cauza „slăbiciunii” Sufletului. În fapt, Narbonne are dreptate să observe că Materia e mai mult decât un zero sau o cvasi-neființă și că ea capătă anumite „puteri malefice” active pe care le întoarce împotriva creatorului său. El vorbește despre o „cauzalitate retrogradă de la efect la propria cauză”, care, însă, i se pare o „monstruozitate logică”. Nu pot trata acum acest subiect pasionant. În orice caz, e suficient de spus acum că, în cazul lui Plotin, dualismul presupus de acest interpret nu e susținut de texte. Mai ales, el are împotrivă pasajul din tratatul 51, citat mai sus, care afirmă, dincolo de orice îndoială, că Materia sau Răul formează „ultimul termen” al procesiei începute cu Unul, ultim

21 NARBONNE, „Plotinus and the Gnostics”, *art.cit.*, pp. 48-49.

termen care e inevitabil să existe, odată ce există un prim succesor al Unului. E curios că exact acest pasaj capital, care ar interzice așa-zisul dualism al lui Plotin, nu e citat de J.M. Narbonne în articolul la care ne referim.

Monismul lui Plotin nu e, deci, contradictoriu, cel puțin nu în sensul în care Proclus și alți exegeți moderni au crezut că este. În consecință, e inutil, cred, și fără rost, pentru a încerca „să-l salvezi“ de inconsistență, să presupui, prin forțarea unei interpretări a textelor, o viziune dualistă privitoare la Materie sau Rău.

BIBLIOGRAFIE

- NARBONNE, Jean-Marc, „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter“, in: *Dionysius*, vol. XXIV, Dec. (2006), pp. 45-64
- NARBONNE, Jean-Marc, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 2002
- NUMÉNIUS, *Fragments*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973
- O'MEARA, Dominic, *Plotin – une introduction aux Ennéades*, Éditions universitaires de Fribourg / Éditions du Cerf, Paris / Fribourg, 1992
- OPSOMER, Jan, „Proclus vs. Plotinus on Matter“, in: *Phronesis*, XLVI/2, pp. 154-188.
- PLATON, *Opere*, vol. 5, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, traducerea Andrei Cornea
- PLOTIN, *Opere*, vol.I-II, Humanitas, București, 2003, 2006, traducerea Andrei Cornea.
- PLOTIN, *Traité 51*, Paris, Ed. du Cerf, 1999, introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara
- SCHWYZER, H.-R., „Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie“, in: *Zetesis*, album amicorum... aangeboden aan prof. E. de Stricker, Antwerpen/Utrecht, 1973

THEILER, Willi, „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise“,
in: *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Meiner,
Hamburg, 1971, vol. 6

FUNDAMENTUL FILOZOFIEI BIZANTINE: CLIVAJUL DINTRE NATURA NECREATĂ ȘI CEA CREATĂ. CÂTEVA PROVOCĂRI

Bogdan DUCA

Universitatea București

The purpose of this essay is to put forward some novel reflections on Byzantine philosophy. I shall plead for a renunciation at the methodology, nowadays classical, that starts from the alleged existence, throughout the history of culture, of a boundary between theology and philosophy. In all their aspects, the Byzantine thinking and civilization were strongly influenced by the developments of Eastern Christian theology. On the one hand, the concept of hierarchy, theorized in the corpus of Dionysius, the Pseudo-Areopagite by means of an original synthesis between Christianity and late Neoplatonism, and on the other hand, the doctrinal statement of Chalcedon, according to which the relation between the human and the divine in Christ's nature reshapes the entire perspective on reality, are two directions specific to the Byzantine thought. This study will apply the Chalcedon paradigm to different fields of Byzantine philosophy.

Gândirea din Bizanț nu este una din temele cele mai „la modă“ pentru istoricii filozofiei. Marea majoritate a acestora ignoră (voit sau nu) momentul cultural reprezentat de gândirea creștină de limbă elină, limitând filozofia creștină a primului mileniu doar la personalitatea (controversată pentru mulți teologi) a Sfântului Augustin.

De asemenea, ruperea violentă a filozofiei de teologie a dus la crearea unor complexe și, de cele mai multe ori, ineficiente metodologii de identificare și „recuperare” a filozofilor din epocile dominate de teologie. Astfel, a vorbi despre o filozofie specific bizantină presupune a încerca decantarea (și, eventual, filtrarea) acesteia de elementele sale teologice. Dintre Părinții greci ai Bisericii, doar un Dionisie Areopagitul¹ sau un Ioan Damaschin au fost incorporați în categoria filozofilor (și aceasta datorită atașamentului scolasticilor față de ei), gânditori bizantini fiind considerați numai aceia care, fie erau favorabili scolasticii occidentale, fie intraseră, datorită raportării lor la filozofia elină clasică, într-un conflict mai mult sau mai puțin deschis cu teologia oficială ortodoxă.

O asemenea metodologie și selecție nu fac decât să nedreptățească o mie de ani de civilizație elino-creștină, civilizație ce nu a fost, cum se lasă prea des de înțeles, doar generatoarea unei teologii dogmatice și a unei gândiri dogmatizante. Brusc, o viziune atotcuprinzătoare asupra lumii, ce cuprindea atât contemplarea divinității, cât și orânduirea politică sau realitatea fizică a lumii, este definită simplu ca ținând integral de teologie.

În răspăr cu această metodologie, voi urma un parcurs „apofatic”, încercând să văd mai întâi ce iese din sfera filozofiei bizantine.

1. CE NU ESTE FILOZOFIA BIZANTINĂ

Filozofia bizantină nu este reprezentată de patristica de limbă greacă. „Capturarea” filozofiei bizantine doar în numele unor autorități teologice recunoscute precum Părinții Bisericii este la fel de nedreaptă

1 Acesta este numele său păstrat prin tradiție de comunitatea creștină. Faptul că Biserica a recunoscut fidelitatea autorului corpusului areopagitic față de tradiția teologică apostolică îndreptățește cumva ca acesta să poarte numele discipolului apostolului Pavel. A se vedea în acest sens și studiul introductiv al lui Dumitru Stăniloae la D. AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Paideia, București, 2001, trad. Dumitru Stăniloae.

ca și epurarea, după metodologii moderne, a filozofiei creștine de către teologie. Filozofia bizantină nu include pe nici unul din marii Părinți ai Bisericii din secolul de aur al patristicii. Această excludere este posibilă din scrupule strict cronologice. Deși Imperiul Roman intrase încă din anul 330 într-un „ritm” oriental (prin mutarea centrului de putere la Constantinopol, dar și prin relativa pace și prosperitate a provinciilor răsăritene), perioada propriu-zis „bizantină” încă nu începuse.

Filozofia bizantină nu este doar aventura intelectuală a unor gânditori precum Mihail Psellos, Nichifor Vlemides, Gheorghe Pahimeris sau Ghemistos Plethon. Mai mult, ea nu trebuie definită doar opunând-o teologiei oficiale. Într-un elan disprețuitor al teologiei față de filozofie, dublat de un răspuns cu aceeași măsură, toți cei ce au intrat în conflict intelectual cu Biserica au fost catalogați ca fiind . . . filozofi. Pentru teologii răsăriteni, filozoful nu poate să fie decât acel gânditor care, refuzând Tradiția și Revelația, își pune încrederea doar în limitatele capacități umane. Pe de altă parte, pentru filozofi, a practica filozofia într-un context creștin presupune, în mod necesar, un spirit anti-sistem.

Din punctul meu de vedere, împărtășit în epocă de întreaga pleromă a intelectualității bizantine, în ceea ce putem numi filozofie bizantină este loc atât pentru Varlaam din Calabria, cât și pentru Grigorie Palamas, atât pentru Ghemistos Plethon, cât și pentru Marcu Eugenicul. (Nu întâmplător un spirit „neo-păgân”, precum Ghemistos Plethon, a fost invitat să joace un rol, nu tocmai neînsemnat, în cel mai mare demers teologic din veacul al XV-lea, conciliul unionist de la Ferrara-Florența. La fel de neîntâmplător, aplecarea lui Mihail Psellos asupra filozofiei și a științelor seculare s-a făcut pe motivul unei nevoi de împlinire a teologiei după modelul, deja consacrat, al demersului triadologic al sfinților capadocieni.)

Și totuși ce este filozofia bizantină?

Prin filozofie bizantină înțeleg acel complex și context ideatic ce a generat, stimulat și este reprezentat, atât de un sistem creștin coerent de înțelegere a lui Dumnezeu, a omului și a universului, cât și

de renașterea, într-un nou context, a filozofiei clasice eline și a unui umanism, definit teocentric. Pe de altă parte, ținând cont de atmosfera teologică dominantă a Imperiului, filozofia bizantină intra în logica „iconomiei“, ținând intinim de aceasta. Fără să se opună teologiei – și aici folosesc înțelesul capadocian al acestui termen – filozofia acceptă Revelația mediată prin dogmă drept o împlinire.

2. CÂTEVA ELEMENTE DE CRONOLOGIE

Fideli propriului înțeles acordat filozofiei bizantine, cei câțiva istorici interesați de fenomen au stabilit criterii cronologice diferite. Astfel, pentru Katerina Ierodiakonou, filozofia bizantină începe în secolul al IX-lea (odată cu Photios, eruditul patriarh al Constantinopolului) și dispare la 1453, o dată cu căderea Imperiului bizantin². Pentru Nikolaos Matsoukas, autor al unei excelente *Istории a filozofiei bizantine*³, tendința e de a îngloba în această istorie și perioada Părinților greci ai Bisericii, ceea ce ar face ca epoca filozofiei bizantine să coincidă cu însăși istoria Imperiului Roman de Răsărit.

Cronologia propusă de mine este similară celei îmbrățișate de John Meyendorff⁴ în privința teologiei bizantine. Astfel, filozofia bizantină s-ar naște în momentul triumfului Constantinopolului asupra vechilor centre culturale din Imperiul Roman. Acest triumf a fost consfințit pe 25 octombrie 451, la Conciliul ecumenic de la Calcedon. Două sunt momentele-cheie pentru nașterea filozofiei bizantine în secolul al V-lea. Pe de o parte, se ajunge la o relativă uniformizare a culturii creștine prin eșecul doctrinar al școlilor teologice clasice din Antiohia și Alexandria.

2 K. IERODIAKONOU, *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

3 N. MATSOUKAS, *Istoria filozofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu*, Editura Bizantină, București, 2002, trad. Constantin Coman și Nicușor Deciu.

4 Cf. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, EIBMBOR, București, 1996, trad. de Alexandru Stan.

Specificul metodologic, dar și conflictul permanent dintre acestea, au dus la generarea ereziilor hristologice, ce pot fi înțelese și ca momente de criză ale conflictului latent dintre filozofia clasică elină (înțeleasă în orizont dogmatic) și mesajul Revelației creștine. Ar fi, cred, interesant de urmărit felul în care apărarea sau contestarea filozofiei clasice eline din acea perioadă s-a făcut plecând de la premisa dimensiunii teologice – i-am zice noi, azi – a sistemelor filozofice clasice.

Eșecurile succesive ale Alexandriei și Antiohiei în formularea conturului unei culturi creștine elino-iudaice echilibrate duc la apariția unui alt pol ce tinde să-și asume autoritatea, invocând o filozofie teologico-politică deopotrivă creștină și romană. De asemenea, în anul 451, conflictul dintre creștinism și filozofia veche era tranșat în favoarea creștinismului. Filozofia clasică (dar nu toată filozofia!) devine, din exponenta unei teologii necreștine, o slujitoare a teologiei.

3. ÎNCEPUTURI SUB SEMNUL DUALISMULUI

Conciliul de la Calcedon presupune, prin decizia sa principală – anume, concepția hristologică (sau tomosul dogmatic sinodal) – o revoluție a întregii gândiri creștine. La Calcedon, s-a explicat felul în care, în ipostasul lui Isus Hristos, firea omenească era unită, fără amestecare, cu cea divină. Prin aceasta se răspundea unei provocări mai vechi, apărute încă din momentul primului contact al creștinismului cu filozofia clasică⁵.

Pe de altă parte, tot la Calcedon s-a explicat clivajul, fundamental pentru cultura creștină răsăriteană, dintre planul necreat (Dumnezeu) și planul creat⁶. Dacă Părinții elini ai Bisericii au fost foarte rezervați cu privire la dualismul platonician clasic, încercând să formuleze, poate, prima filozofie a trupului din istoria culturii occidentale, ei au fost

5 A se vedea reacția celor din Areopag la discursul apostolului Pavel, Faptele Apostolilor 17, 15-34.

6 MATSOUKAS, *op.cit.*, pp.162-163.

foarte atenți, când au trebuit să răspundă provocării aduse de mesajul Evangheliei: Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să se facă dumnezeu⁷. Această provocare era generată de deosebirea ontologică dintre un creator necreat și creația sa *ex nihilo*.

Această provocare dă sens, de la 451 încolo, aproape întregului mers al culturii bizantine. În acest cadru, fie că vorbim de teologie sistematică, de filozofie politică, de o filozofie bizantină a istoriei ori de cosmogonie, suntem tot timpul „prinși” în clivajul ontologic dintre creatură și creator, dar și în rezolvarea sa obiectivă prin credința creștinilor răsăriteni în evoluția presupusă de asumarea creației de către Cel Necreat.

Dacă această problemă s-a dovedit, desigur, esențială pentru teologii bizantini, a fost ea, oare, la fel de importantă și pentru filozofii „oficiali” ai culturii bizantine? Mă gândesc, desigur, la Psellos, Italos sau Plethon. Că nici unul din acești autori nu făcea deosebire între învățătura lor și ceea ce noi numim, astăzi, teologie, se datorează, cum spuneam mai sus, faptului că bizantinii acordau un cu totul alt sens conceptului de teologie. Practic, pentru teologia răsăriteană, atributul de „teolog” nu poate fi acordat în mod legitim decât misticilor luminați, care au avut prilejul întâlnirii „față către față” cu Dumnezeu, sau celor ce au meditat îndelung asupra misterului Trinității (triadologie). Tocmai de aceea, calendarul bizantin reține doar trei teologi: apostolul Ioan, Grigore de Nazianz și Simeon Noul Teolog. Ceilalți gânditori și Părinți ai Bisericii din Orientul bizantin, se îndeletniceau cu . . . „filozofia cea bună”.

Opțiunile intelectuale ale filozofilor, așa-ziși „nepatristici”, au rămas fidele credinței în importanța acestui clivaj. Cel puțin trei tipuri de atitudine intelectuală pot fi identificate la acești gânditori. Mai întâi, putem vorbi de un atașament decis față de platonism. Aici, fie întâlnim poziții explicit creștine, cum este cazul lui Ioanis Mavropodos Evhaitul – care în rugăciunile sale zilnice îi pomenea pe Platon și Plutarh, cerând

7 În fapt, citatul acesta, un bun rezumat al mesajului soteriologic și antropologic al Evangheliei, aparține Sfântului Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei.

lui Hristos mântuirea acestora – sau al lui Mihail Pselos, care, mult mai subtil, încerca să evite confruntarea directă dintre Platon și creștinism, dintre filozofie și teologie.

O altă poziție este cea a gânditorilor „anti-sistem“ (deși, probabil, ei nu au fost prea numeroși), al căror reprezentant tipic este Georgios Ghemistos Plethon, unul din ultimii mari bizantini, convertit, din dragoste față de filozofia clasică, dar și din disperare în fața istoriei neîndurătoare a Imperiului romeilor, la o religie fundamentată pe tradiția vechilor elini⁸.

Aceste două tipuri de intelectuali sunt fidele unei tradiții filozofice aflate sub semnul dualismului platonician. Acest dualism, deși diferit de dualitatea, profund ontologică, dintre planurile creat și necreat, nu este totuși străin în mod radical de separația teologică cu pricina. Putem spune, fără să vulgarizăm, că practic, clivajul dintre planul creat și cel necreat este rezultatul sintezei dintre dualismul clasic dintre materie și spirit, pe de-o parte, și mesajul teoretic al Evangheliei, pe de alta.

O a treia categorie este reprezentată de intelectuali nepatristici influențați de Scolastica apuseană. Influența aceasta a survenit fie prin redescoperirea lui Aristotel, fie prin apropierea revoluției culturale nonconformiste produse de scolastica occidentală. Prohor Kydonis, spre exemplu, are stihuri închinat lui Toma de Aquino, în care regretă nașterea acestuia în Apusul latin și barbar⁹. Atașamentul față de aristotelismul filtrat de apusenii, deja catolici (Scolastica apare după marea

8 Un contemporan, Georgeos din Trebizonda, spunea despre Plethon: „L-am auzit spunând, când eram la Florența, că peste câțiva ani, toți oamenii de pe întregul pământ vor îmbrățișa de comun acord și în același spirit o singură religie [...]. Și când l-am întrebat dacă aceasta va fi religia lui Iisus Hristos sau cea a lui Mahomed, mi-a răspuns că nici una, nici cealaltă, ci o a treia, care nu va fi diferită de păgânism“. Citat preluat din excelentul studiu al lui V. TATAKIS, „Bizanțul și filozofia în secolul al XV-lea“, in: *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie și structuri*, Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), Polirom, Iași, 2005, pp. 301-321, trad. Miruna Tătaru-Cazaban.

9 *Apud.* J. MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 107

schismă de la 1054), i-a făcut să îmbrățișeze, direct sau indirect, puncte de vedere critice la adresa dimensiunii teologice și spirituale a acestui clivaj.

Momentul principal al afirmării acestor voci a fost reprezentat de disputa isihastă din secolul al XIV-lea, un moment important, nu doar pentru că s-a prevalat de existența unui pluralism al discursurilor în filozofia bizantină, ci pentru că a definit și transpus în dogmă chiar clivajul dintre planurile necreat și creat.

4. CLIVAJUL NECREAT-CREAT ÎN ANTROPOLOGIE ȘI COSMOLOGIE

Afirmarea acestei separații de către gânditorii ortodocși se face pentru prima dată și în mod sistematic în Tomosul aghioritic (document redactat de comunitățile monastice de la Muntele Athos) și în opera lui Grigore Palamas. Este de menționat aici faptul că această sistematizare survine atât de târziu (secolul XIV), nu fiindcă ar fi vorba de o „descoperire” recentă a lui Palamas, așa cum prea des se afirmă, ci pentru că refuzul sistematizării fusese o constantă a gândirii bizantine.

Toate punctele de cotitură ale culturii bizantine reprezintă momente de conflict între diferite curente teologice, ce solicită prin ele însele unele clarificări. Departe de a fi dogmatistă, cum i s-a reproșat adesea, gândirea bizantină a apelat la dogmatizarea unor adevăruri de credință doar atunci când toate resursele dialogului fuseseră epuizate. Definițiile doctrinare, departe de a fi o prezență recurentă în istoria civilizației bizantine, sunt rarele concluzii ale unor dispute teologice ce au durat decenii, sau chiar secole. În fapt, cheștiunea clivajului și a depășirii sale prin comunicarea necreatului către creatură, se regăsește, *in nuce*, chiar în definiția sinodală (*oros*) a Conciliului de la Calcedon, document considerat de mine ca fiind fondator pentru specificul complexului filozofic găzduit de Bizanț.

Disputa palamită, pe de altă parte, se leagă de încercarea rezolvării rupturii dintre necreat și creat. Dacă pentru „latini”, comunicarea

dintre Creator și creatură se face printr-un har creat, această comunicare fiind practic o lucrare de creație continuă a lui Dumnezeu în lume, bizantinii vedeau în această relație implicații ontologice mult mai profunde. Dumnezeu, rămânând incognoscibil după ființă, adică cu totul altfel decât ne putem noi imagina, se comunică pe Sine într-un mod personal care permite credincioșilor să fie, la propriu, „părtași ai dumnezeieștii firi“. Această comunicare se face prin har sau energiile necreate, înțelese ca ieșirea iubitoare a lui Dumnezeu spre lume. Consecințele unei asemenea doctrine nu sunt deloc strict soteriologice, ci fundamentale pentru perspectiva creștină bizantină asupra lumii.

Prima provocare a acestei doctrine este cea a sensului omului și a creației. Faptul că omul este subiectul unei intervenții divine, de natură necreată, îl plasează, în viziunea bizantină, în fața unei provocări imense: cea a îndumnezeirii. Pentru bizantini, momentul creației omului, așa cum este el relatat în Biblie, trebuie luat *ad litteram*:

Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!“ Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie.¹⁰

Citind acest paragraf scripturistic în lumina doctrinei naturii necreate a relației dintre om și Dumnezeu, bizantinii vedeau în facerea omului *după chipul lui Dumnezeu*, nu doar o figură retorică, ci semnul unei lipse: deși Dumnezeu vrea să îl facă pe om după chipul și asemănarea Sa, de fapt, în primul moment al creației, îl face doar după chipul Său, asemănarea cu Dumnezeu fiind, inițial, un eșec cu consecințe ontologice nefaste¹¹.

10 Facerea 1, 26-27.

11 Când o tentează pe Eva, șarpele îi spune, „veți fi asemenea [lui Dumnezeu]“, dând glas doar unei jumătăți de adevăr.

În plus, această provocare lansată de gândirea bizantină vizează întreaga creație. Omul, înțeles biblic drept cunună a creației, are un rol esențial în întreaga natură. Natura nu poate să nu fie influențată de harul necreat, iar înrăurirea aceasta vine prin om. Dacă primii Părinți ai Bisericii (Grigore de Nazianz, de exemplu) preiau definirea antică a omului ca microcosmos, deja, pentru Maxim Mărturisitorul, unul din personajele-cheie ale teologiei bizantine, omul nu poate fi înțeles altfel decât ca macrocosmos. Implicațiile asupra mediului înconjurător, înțeles ca parte a umanității, sunt sintetizate de Dumitru Stăniloae în ideea unei îndumnezeiri a omului urmată, prin consecință firească, de umanizarea restului creației¹².

Oferind această pregustare a posibilelor perspective oferite de gândirea bizantină, încheiem aici scurta prezentare a antropologiei și viziunii romeice asupra cosmologiei și sensului lumii, nu înainte de a recomanda cititorului interesat excelenta sinteză patristică bizantină în perspectivă antropologică, *Omul ca animal îndumnezeit*, a teologului grec, Panayotis Nellas¹³.

5. O POLITICĂ SUB SEMNUL DIFERENȚELOR UNITE FĂRĂ DE AMESTECARE

Trecând mai departe, să vedem care sunt implicațiile acestui clivaj în filozofia politică specifică Bizanțului. Ca structură politică, Imperiul Bizantin s-a definit ideologic și simbolic ca prefigurare a Împărăției lui Dumnezeu. Relativa libertate de gândire și prosperitatea cetățenilor Imperiului erau condiționate, în concepția bizantinilor, de asumarea

12 A se vedea aici, între altele, studiul lui D. COSTACHE, „Microcosmos și macrocosmos. Implicații ecologice în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul“. Accesibil la: www.cdast.ro/Publicatii/mm.doc, accesat la: 19.10.2008.

13 P. NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 1994, trad. Ioan I. Ică Jr.

unei duble naturi, teologico-politice. Filozofia politică oficială a Imperiului Bizantin era fundamentată (după modelul aceleiași definiții dogmatice calcedonienel) pe unitatea, fără amestecare, dintre divin și uman. Simbolul acestei unități se regăsește chiar în acvila bicefală de pe stema imperială.

Denumirea oficială a acestei filozofii politice, a împreună-lucrării dintre umanitate și divinitate, era cea de *simfonie*, iar momentul declinului Imperiului Bizantin a fost asociat cu trădarea acestei *simfonii*. De exemplu, negocierile dintre Constantinopol și Roma, ce au dus, din punctul meu de vedere, la soluțiile, parțial valabile și acum, ale conciliului de la Ferrara-Florența, au fost echivalate cu o trădare a Bisericii Ortodoxe, unul din capetele acvilei bicefale.

Un alt aspect al filozofiei politice bizantine este dat de asumarea destinului tragic al Imperiului Bizantin, care se prăbușea, nu atât din cauza turcilor, cât prin propria sa resemnare. Povestea disputelor privitoare la sexul îngerilor, în momentul asediului Constantinopolului, deși foarte probabil doar o anecdotă menită să acuze atitudinea bizantină este, totuși, un bun indicator al atitudinii față de politic a Bizanțului din acea perioadă.

Împărați retrași de bună-voie în mănăstiri sau implicați trup și suflet în dispute teologice, cu riscul fragmentării Imperiului (în fapt, conciliul de la Calcedon a dus la o astfel de schismă cu consecințe politice grave) se regăsesc de-a lungul întregii istorii a Bizanțului. O întâmplare hagiografică, dată de bizantinii târzii ca model de înțelepciune, ni-l prezintă pe tatăl lui Grigore Palamas, senator imperial, cufundat în rugăciunea isihastă în timpul unei ședințe importante cu privire la soarta Imperiului. Această atitudine pasivă a politicianului romeu, departe de a fi sancționată, a fost apreciată și admirată, atât de Împărat și senatori, cât și de posteritatea bizantină, și nu numai.

Declinul acestei filozofii politice a avut un efect zguduitor asupra intelectualilor din Bizanț. Gemistos Plethon, de pildă, echivala iminenta prăbușire a Imperiului cu prăbușirea iminentă a creștinismului

însuși. Simbioza fiind prea mare, el se decide să revină la o religie similară cu vechiul păgânism¹⁴.

6. PENTRU O ESTETICĂ BIZANTINĂ

Dacă există un semn palpabil al moștenirii culturale bizantine, acesta se regăsește în artă și în ceremonialul liturgic păstrat de Bisericile Ortodoxe și cele Greco-Catolice. Arta bizantină este ea însăși marcată de clivajul depășit dintre planul creat și cel necreat. Ea face parte, de fapt, din încercarea de desprindere de o anumită estetică (ce ar ține de natura umană căzută în păcat). În locul ei, se propune o depășire a propriilor categorii și valori estetice pentru ca, ulterior, prin energiile necreate, să se ajungă la evoluția ontologică pe care bizantinii o numeau îndumnezeire.

Estetica bizantină este, prin ea însăși, o provocare. Scopul ei este de a facilita înțelegerea și acceptarea lucrării energiilor necreate asupra fiecărei persoane în parte. Ca urmare, ea nu este gândită, nici ca reprezentare riguroasă a realității istorice laice, dar nici ca artă abstractă¹⁵. Scopul artei bizantine era dublu: acela de a impresiona (spre exemplu, în Letopiseșul de la Kiev se relatează impactul puternic al Liturghiei bizantine asupra solilor ruși ajunși la Constantinopol), dar și de a genera anumite obișnuințe estetice. Icoana și ceremonia bizantine nu intrau în logica și regula normalității cotidiene. Scopul era acela de a forța o natură căzută, limitată la condițiile sale de creatură, să se deschidă cât mai mult spre altceva-ul presupus de întâlnirea cu o cu totul altă natură.

14 V. nota 8 *supra*.

15 A se vedea și V. LAZAREV, *Istoria picturii bizantine*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1980, trad. Florin Chirișescu, mai ales capitolul II, intitulat „Estetica bizantină”, pp. 64-83. Desigur că există nenumărate monografii și studii dedicate artei bizantine, mai cu seamă de către teologi. Însă avantajul lucrării, întrucâtva „clasice”, a lui Lazarev este că autorul a urmărit o anumită „obiectivitate”.

7. CONCLUZIE

Deși probabil motivată metodologic în timpurile moderne, separația filozofiei de teologie nu își găsește sensul, atunci când coborâm în Evul Mediu și dincolo de acesta, lucru cu atât mai evident în cazul filozofiei din vremea Imperiului Bizantin.

Lumea bizantină, departe de a fi o lume închistată în dogmatism, a fost un spațiu al înaltei meditații umaniste. Bizanțul nu a adus umanității vreun progres tehnic memorabil și nici nu a generat renașteri culturale precum Occidentul secolelor XV-XVI. Vocația sa a fost aceea de conservare și cultivare a tradiției eline în contextul creștinismului. Imperiul Bizantin a fost un imperiu creștin, un imperiu al credinței, iar tot ce s-a întâmplat în istoria sa a fost pus sub semnul acesteia. Ca imperiu eclezial, al unei comunități ce se definea prin credință, Bizanțul a pus amprenta creștinismului pe întreaga sa cultură.

Elementul fundamental al creștinismului bizantin, anume dualitatea, împăcată de Hristos, dintre natura necreată și cea creată, se regăsește în civilizația Imperiului romeilor. Timpurile de pe urmă, marcate de o metodologie diferită, au redus Bizanțul doar la o teologie dogmatică și, mai ales, dogmatistă. Din acest punct de vedere, Imperiul Bizantin rămâne imperiul pierdut; așa cum se întâmplă cu tot ce este judecat cu altă măsură decât cea proprie sieși.

BIBLIOGRAFIE

- AREOPAGITUL, Dionisie, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisorul*, Paideia, București, 2001, trad. Dumitru Stăniloae
- COSTACHE, Doru, „Microcosmos și macrocosmos. Implicații ecologice în gândirea Sfântului Maxim Mărturisorul”. Accesibil la www.cd-st.ro/Publicatii/mm.doc

- IERODIAKONOU, Katerina, *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford University Press, Clarendon Press, New York, 2002
- LAZAREV, Viktor, *Istoria picturii bizantine*, Meridiane, București, 1980, trad. Florin Chirițescu
- MATSOUKAS, Nikolaos, *Istoria filozofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, 2002, trad. Constantin Coman și Nicușor Deciu
- MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctinare*, EIBMBOR, București, 1996, trad. Alexandru Stan
- NELLAS, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 1994, trad. Ioan I. Ică Jr.
- TATAKIS, Vasile, „Bizațul și filozofia în secolul al XV-lea“, in: *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie și structuri*, Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), Polirom, Iași, 2005, pp. 301-321, trad. Miruna Tătaru-Cazaban

DUALISMUL GNOSTIC. MITUL LUMINII ȘI ÎNTUNERICULUI

Silviu LUPAȘCU

Universitatea „Dunărea de Jos“ din Galați, Facultatea de
Istorie, Filosofie și Teologie

The Gnostic Myth of Light and Darkness epitomizes the tremendous synthesizing power of the ancient Gnostic religion both at a mythological-theological and cosmological-anthropological level. The following paper will tackle the intricate problem of the origins of this mythical trope, of its structure, mechanisms, and logic against the background of the major religious traditions inherent in the Gnostic syncretism: Egyptian religiosity, Judaism, the Iranian and Hellenistic environment, and Christianity. While envisaging various forms of Gnostic Dualism, I shall attempt to reconstitute the history of the Myth of Light and Darkness as it appears throughout the history of religious ideas. The Gnostic texts used for illustration will cover the Syrian-Egyptian Gnosticism as well as its Iranian counterpart. The basic structure of this archaic narrative together with its multiple versions are thrown into relief with a special emphasis on the unity of its essence and major religious-spiritual themes, but also of its theological framework. In aiming at reconstructing this mythologico-theological universe, my approach will be situated at the crossroads of several fields of study: the comparative history of religions, the history of religious ideas, theology, and philosophy of religion.

Dualismul gnostic pune în joc, în istoria religiilor, principiul în conformitate cu care spațiile religioase se revelează drept spații deschise, nu autarhice. Concomitent cu acțiunea conservatoare a elementelor instituționale menite să prezeve identitatea, adevărul și valorile spirituale ale unui univers religios dat, un straniu proces de cunoaștere prin dialog, întâlnire, permeabilizare, resemnificare sau osmoză se desfășoară în zona de învecinare a faliilor tectonice care separă și apropie, totodată, marile spații religioase. Dincolo de învecinarea pacifică sau marțială a acestora de pe urmă, dincolo de antagonismele lor ireductibile și simbiozele lor constructive, se întrezărește o anumită interdependență care dezvăluie ordinea religioasă a lumii. Dinamica și continuitatea istorică ale acestei deschideri, simultan plurivalente și apriorice, reliefează multiple filiere de comunicare a ideilor între regiuni religioase aflate într-o reciprocitate amiabilă sau, după caz, conflictuală. Această reciprocitate se manifestă prin ofensive și defensive misionare, prin rescrieri ale textelor sacre sau ale sistemelor de gândire elaborate de școli și magiștri, prin împrumuturi de ordin doctrinar sau ritualic, reelaborări ale tradițiilor mitologice, sapiențiale sau liturgice, printr-un dialog, nu doar ecumenic, ci și polemic. Din această perspectivă, Mitul Luminii și Întunericului pare capabil să sintetizeze întreaga tradiție cosmologică și antropologică a spațiului religios gnostic. El rememorează sursele anterioare ale mitologiei și teologiei gnostice, definește dinamica spirituală, mecanismele și logica, deopotrivă anarhică și constructivă, a sincretismului gnostic, dezvăluie transferul unor elemente ale eșafodajului spiritual gnostic în religiile abrahamice și în construcțiile teoretice ale civilizației europene moderne. Demersul necesar în vederea reconstituirii acestui grandios traseu al ideilor religioase în interiorul spațiilor religioase antice, helenistice, medievale și ulterior, dincolo de frontierele lor văzute sau nevăzute, se situează, la rândul său, la intersecția unor discipline conexe: istoria comparată a religiilor, istoria ideilor religioase, istoria culturii, teologie, filozofia religiei.

Kurt Rudolph a definit dualismul gnostic drept „anti-cosmic“, în sensul că teologia gnostică include o evaluare negativă neechivocă a lumii

create și a Creatorului ei, Demiurgul cel Rău. Pentru gnostici, potrivit lui Rudolph, Creatorul-Demiurg se deosebește în mod radical de Dumnezeu cel Bun, Îndepărtat și Necunoscut, sau de Dumnezeu Ocultat, considerat, paradoxal, atotputernic în ierarhia teocrației dualiste. Din această perspectivă, cosmosul geocentric – inferior celui de-al nouălea cer¹, unde se află spațiul paradisiac, dincolo de care începe Împărăția lui Dumnezeu – este luat ca împărăție a răului și întunericului, în vreme ce materia devine, în urma căderii adamic-angelice, un receptacul al răului². În clasificarea sa, Hans Jonas a diferențiat sistemele gnostice de tip „sirian-egiptean“ (prezente în *Biblioteca de la Nag Hammadi*³) de sistemele gnostice de tip „iranian“ (maniheism, mandeism). În cadrul primului tip (*Apocryphon-ul lui Ioan, Parafraza lui Shem, Al doilea Tratat al Marelui Seth, Pistis Sophia, Hypostasul Arhonților, Evanghelia Adevărului*), originea răului și a puterilor întunericului se află la apogeul unui proces de cădere sau involuție ontologică, de la nivelul Divinității Primordiale Supreme la nivelul materiei, inițial în interiorul sferei divinității (*Pleroma*, „Plenitudine“), ulterior dincolo de limita ei (*horos*), în spațiul nou, deschis, al cosmosului geocentric, alcătuit din cele opt sfere celeste⁴. Divinitatea Primordială, care Se comunică printr-un proces emanaționist-ontologic,

1 În majoritatea narațiunilor mitologice gnostice, numărul „cerurilor“ sau „sferelor“ sub-paradisiace variază între șapte și zece.

2 Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1984, p. 60.

3 *Biblioteca de la Nag Hammadi* este o colecție de manuscrise gnostice, descoperită în 1945, în Egipt, în proximitatea satului Al-Qasr, păstrată în Muzeul Copt din Cairo, sub patronajul UNESCO.

4 Cele opt sfere celeste (*Ogdoada*) ale cosmosului geocentric au fost ilustrate în „diagrama ophiților“ (cf. gr. *ophis*, „șarpe“, simbol al universului ciclic sau *ouroboros*, „șarpele care își mușcă singur coada“), sectă creștină-gnostică din secolele II-VI d. H.. „Diagrama ophiților“ a fost descrisă de Origen, în *Contra Celsum*, VI, 25-38, și reconstruită de Herbert Leisegang și Kurt Rudolph. Cf. H. LEISEGANG, *La Gnose*, Payot, Paris, 1971, pp. 168-173; RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 67-70.

este ipostaziată fie ca Divinitate Masculină (*Propator*, „Tatăl Celest“), fie ca Divinitate Feminină (*Barbelo*)⁵. În cadrul celui de-al doilea tip (decelabil în *Scholia* lui Theodor Bar Konai despre doctrina lui Mani, în *Kephalaia Învățătorului*, *Imnul Mărgăritarului*, *Ginza Rabba* și-n *Odele lui Solomon*), Principiul Binelui și Principiul Răului coexistă din momentul începutului universului. Ele configurează două spații, caracterizate prin dinamica unui antagonism mitologic și despărțite de un sistem de limite și excluziuni reciproce, fixate de voința divină. Antagonismul mitologic se referă la coexistența Împărăției Luminii cu Împărăția Întunericului. La nivelul Divinității Primordiale („Tatăl Măreției“) se declanșează o criză pre-cosmogonică prin intruziunea Întunericului în Lumină, contracarată prin manifestarea structurilor ontologice care realizează chemarea întru ființă a principiului feminin („Mama Vieții“) și principiului masculin („Omul Primordial“, *Ohrmazd*). Principiul masculin determină, în cadrul „mitului *Anthropos*“, continuarea involutivă a ontologiei divine prin ontologia de ordin cosmic-uman, în cadrul căreia Omul Primordial înfruntă puterile întunericului din porunca Regelui Luminii⁶.

Construirea unei „concordanțe“ între textele majore ale gnosticismului va fi în măsură să identifice corespondențe inedite în această schemă logico-narativă. În cele ce urmează, îmi propun să evidențiez câteva din aceste corespondențe în cazul particular al Mitului Luminii și Întunericului.

Sub forma unui dialog soteriologic, *Apocryphon-ul lui Ioan*⁷ descrie Divinitatea Primordială drept *Monada*, o „monarhie deasupra căreia

5 Herbert Leisegang explică etimologia cuvântului *Barbelo* prin *Barbhe Eloha* (ebr.), „în patru este Dumnezeu“. Cf. LEISEGANG, *La Gnose*, pp. 55-83. Saran Alexandrian a descris fiecare pereche (*syzygia*) de eoni, din care este alcătuită *Pleroma* (Plenitudine), sfera divinității, în gnoza valentiniană. Cf. S. ALEXANDRIAN, *Histoire de la philosophie occulte*, Seghers, Paris, 1983, pp. 25-97.

6 Cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954-1966; vol. I, pp. 33-37, p. 96, pp. 123-127.

7 *Apocryphon-ul lui Ioan* este un text gnostic-creștin, pseudo-epigrafic, redactat în copță și inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*. Cele mai vechi

nu se află nimic“, „Dumnezeu și Tată al întregului“, „Unul nevăzut, care se află deasupra întregului“. Tatăl Divin este identificat cu „lumina pură, în care nici un ochi nu poate să privească“. El este „de-a pururi absolut desăvârșit întru lumină“, „eon născător de eoni“. Tragedia precosmogonică survine ca amestecare a Luminii și Întunericului: „Atunci când s-a amestecat cu Întunericul, Lumina a făcut ca Întunericul să strălucească. Atunci când s-a amestecat cu Lumina, Întunericul a întunecat Lumina și a rezultat ceva care nu era nici luminos, nici întunecat, ci clar-obscur.“ Deși pe durata timpului pre-apocaliptic *Adam* este o ființă predestinată unei asemenea ontologii „clar-obscură“ (o ființă alcătuită deopotrivă din „lumină“ și din „întuneric“), facerea sa constituie o ridicare a Luminii împotriva Întunericului, o manifestare a Luminii Tatălui Divin, care reflectă în Împărăția Răului și Întunericului substanța divină strălucitoare a celor două Prototipuri ale Omului Primordial. Victoria Luminii asupra Întunericului nu se concretizează printr-o distrugere absolută a principiului răului, ci prin salvarea sufletelor omenеști din „seminția statornică“ și prin absorbția lor ascendentă în Împărăția Luminii⁸.

Cele „două principii“⁹ și cele „trei timpuri“¹⁰ reprezintă chintesența mitului întemeietor al religiei propovăduite de Mani sau Manes (216-

versiuni ale textului datează dinainte de 185 d. H., anul în care Irenaeus din Lyon a scris *Adversus haereses*, lucrare a patrologiei latine unde se menționează doctrina gnostică din *Apocryphon*.

8 Cf. *Apocryphon-ul lui Ioan*, II, 1; III, 1; IV, 1; BG 8502, 2, in: James M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 1988, pp. 104-123.

9 Lumina și Întunericul.

10 „Timpul anterior“, când lumea nu fusese creată, iar Lumina era despărțită de Întuneric. „Timpul median“ sau „intermediar“, când Întunericul asaltează Împărăția Luminii. „Timpul posterior“, apocaliptic, când Lumina și Întunericul se vor despărți din nou, în mod irevocabil, iar Principiul Răului va fi supus damnării veșnice. Originea acestei doctrine se află, fără îndoială, în zurvanism.

274/277), cu întreaga sa suită de evenimente tragice, spectaculoase, lubrice și oribile, care definesc destinul omului și destinul universului, înainte de instaurarea beatitudinii veșnice a deznodământului apocaliptic. În stadiul pre-cosmogonic („înainte de Cer și Pământ”), Principiul Binelui sau „Tatăl Măreției” locuiește în Împărăția Luminii. Aceasta circumscrie cinci „locuințe”, spații sau eoni ai binelui: Rațiunea, Cunoașterea, Gândirea, Imaginația și Reflecția. Principiul Răului este desemnat drept „Monarh al Împărăției Întunericului”, care cuprinde cei cinci eoni ai răului: Fumul, Focul, Vântul, Apa și Întunericul. Acest echilibru binar este aneantizat atunci când Monarhul Întunericului se înalță și pătrunde în Împărăția Luminii. Tatăl Măreției decide să intervină El Însuși în războiul dintre Bine și Rău, prin proiectarea ontologică, înafara sa, a Mamei Vieții, care, la rândul său, va proiecta ontologic, înafara sa, pe Omul Primordial. În partea finală a războiului dintre Lumină și Întuneric, Mesagerul Mesianic se revelează drept Lumină-Iisus, se apropie de *Adam* și îl trezește din somnul de moarte. Trezit, *Adam* traversează experiența unei anamneze ontologice sub călăuzirea Luminii-Iisus. Astfel, își rememorează îndepărtata origine din Împărăția Luminii, se recunoaște pe sine drept particulă de lumină desprinsă din fiii Omului Primordial¹¹.

În *Kephalaia Învățătorului*¹², Mani va rescrie *à la manière des vainqueurs* istoria războiului mitologic dintre Lumină și Întuneric. În prima bătălie, Principiul Răului e dislocat din centrul teatrului de operațiuni

11 Cf. Theodor Bar Konai (ca. 770-810), *Scholia*, in: A. SCHER (ed.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, Seria II, Tom 66, Paris-Leipzig, 1912; *Liber Scholiorum*, XI, 313-318. R. HAARDT, *Gnosis*, Brill, Leiden, 1971, pp. 289-296. W. BARNSTONE (ed.), *The Other Bible*, Harper Collins, New York, 1984, pp. 46-48. M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Payot, Paris, 1975-1983; vol. I, pp. 360-385.

12 *Kephalaia Învățătorului*, text descoperit la Medinet Madi, în Egipt, în 1930. Conține preceptele „de căpătâi” ale mitologiei și teologiei maniheiste, rostite de Mani pe patul de moarte și compilate de discipolii săi. Manuscrisul, redactat în copță, pe baza unui *Vorlage* în greacă sau siriacă,

și separat de Împărăția Întunericului; în cea de a doua bătălie, Inamicul e dezintegrat și topit în Marele Foc, iar toate ipostazele și imaginile sale sunt anihilate pentru totdeauna; în cea de a treia bătălie, care instaurează sfârșitul apocaliptic, Arhonții de sex masculin vor fi înlănțuiți într-o sferă (*bolos*), iar Arhonții de sex feminin vor fi închiși într-un mormânt. În felul acesta, Monarhul Întunericului va fi „înlănțuit pentru vecie“, într-o „grea și dureroasă înlănțuire“¹³.

În *Parafraza lui Shem*¹⁴, fresca spectaculoasă a dualismului Luminii și Întunericului este inclusă într-un vast peisaj pre-cosmogonic dominat de Divinitatea Primordială (denumită „Măreție“) și de Salvator (*Derdekeas*), „fiu al Măreției“ și „fiu al Luminii Infinită“, dar și Prototip Divin al lui Iisus. În urma rugăciunii înălțate de Salvator către Măreție și Lumina Infinită, „*Pleroma* Cuvântului“ primește misiunea de a-i investi cu puterea Luminii pe „membrii“ Luminii, întemnițați în Împărăția Întunericului. Cerul și Pământul sunt create de către Natură, o ipostază a Principiului Răului, în „Pântecele Întunecat“. Procesul creației se desfășoară în prezența contemplativă a Fiului Măreției, care reușește să neutralizeze atributele creatoare ale Naturii și să introducă în cosmos puterile Luminii. Un episod orgiastic împreunează formele Naturii și puterile Întunericului într-un „act sexual al pierzaniei“, în urma căruia sunt zămislite vânturile, ființele demonice și ființele omenești. Dar Spiritul și Lumina Infinită nu îngăduie ca facerea omului să fie realizată, exclusiv, de Întuneric. Spiritul se reflectă în pământ și în apă, pentru ca întregul uman să acceadă la stadiul ontologic clar-obscur. El

astăzi pierdut, este păstrat la Muzeul de Stat din Berlin. Alte secțiuni din *Kephalaia* se află în Colecția Chester Beatty.

13 Cf. H. J. POLOTSKY, A. BÖHLIG (ed.), *Kephalaia. I*, Kohlhammer, Stuttgart, 1940. A. BÖHLIG (ed.), *Kephalaia. II*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966. HAARDT, *Gnosis*, pp. 333-334. BARNSTONE, *The Other Bible*, p. 689.

14 *Parafraza lui Shem* este un text gnostic-creștin, pseudo-epigrafic, redactat în coptă, inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*. Concepută sub forma unui dialog între Salvator și Shem, această apocalipsă gnostică datează din secolele I – IV d. H..

va conține, deopotrivă, „o parte din vânturi și din demoni“, dar și „un gând din Lumină“. Prin acțiunea Salvatorului, Lumina Infinită va triumfa asupra Întunericului, atât la nivelul micro-cosmosului omenesc, cât și la nivelul macro-cosmosului¹⁵.

*Imnul Mărgăritarului*¹⁶ descrie călătoria făcută de Fiul „Tatălui“ și „Mamei“, din „Împărăția Orientului“ (Împărăția Luminii), în Egipt (Împărăția Întunericului). Scopul său este de a salva și a readuce în Orient „Mărgăritarul“ (sufletul omenesc) păzit de un șarpe, în mijlocul mării. Acest *Imn* al pelerinajului gnostic dioscur ilustrează scenariul redemptor de tip *salvator salvatus* („mântuitorul mântuit“). Primul salvator (Fiul), „străin“ în Egipt, este cuprins de somn și își uită misiunea și obârșia imperială. Trezirea și rememorarea prin *gnosis* este declanșată, în Fiu, de cel de-al doilea Mesager, prin „scrisoarea“ trimisă din Orient de Tată, sub forma unui vultur. Triumfător, Fiul se va întoarce în Orient, împreună cu Mărgăritarul, își va lepăda veștmintele „egiptene“ și va reîmbrăca veștmintele imperiale¹⁷.

*Al doilea Tratat al Marelui Seth*¹⁸ descrie stadiul pre-cosmogonic drept odihnă a „Măreției desăvârșite“ în „lumina inefabilă“ sau în „adevărul

15 Cf. *Parafraza lui Shem*, VII, 1, 45, 10 – 48, 30, in: ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, pp. 347-361.

16 *Imnul Mărgăritarului* este un basm versificat despre salvarea sufletului omenesc și reîntoarcerea sa în Sufletul Universal. Redactat inițial în siriacă, tradus ulterior în greacă, textul *Imnului* este inclus în *Faptele lui Toma*, text pseudo-epigrafic creștin, cu puternice influențe gnostice, compus în Siria la începutul secolului al III-lea d. H.. Încă din timpul vieții lui Mani, *Imnul* a fost introdus în tezaurul spiritual al maniheismului.

17 Cf. *Imnul Mărgăritarului*, *Faptele lui Toma*, 108-114, in: E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha*, I-II, James Clarke & Co., Westminster / John Knox Press, Cambridge, UK / Louisville, Kentucky, 1991-1992; vol. II, pp. 380-385.

18 *Al doilea Tratat al Marelui Seth* este un text gnostic-creștin, pseudo-epigrafic, redactat în coptă, inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*. Concepută sub forma unui discurs rostit de Iisus Hristos (identificat în titlu

Mamei tuturor lucrurilor“. Desfrâul cosmogonic al *Sophiei* se produce fără acordul *Pleromei*, iar procesul de salvare se va împlini prin trimiterea lui Iisus, Fiul Luminii, dinspre „Monada Inefabilă“ către „monadele“ Luminii căzute în Întuneric. Iisus Hristos coboară ca un „străin“, care schimbă „formă după formă“, în Împărăția arhonților. Acest spațiu al răului este guvernat de *Yaldabaoth*, creatorul lui *Adam* și Cosmocratorul care ignoră teocrația infinită a „Tatălui Adevărului“ și a „Omului Măreției“. Atacul prin crucificare, îndreptat de Cosmocrator și arhonți împotriva lui Iisus, este sortit eșecului, datorită unei strategii docetiste a puterilor luminii. Iisus, „Cel cu desăvârșire Binecuvântat“ întru „Tatăl Veșnic“ și „Lumina Infinită“, va distruge ierarhia arhonților, din voința Tatălui, deoarece ipostazele răului nu au acces la „Cunoașterea Măreției“. La împlinirea timpului apocaliptic, Iisus, „Fiul Omului“ sau „Monada“, va triumfa împotriva lui *Yaldabaoth* și a oștirii arhonților, grație principiului pe care se întemeiază spațiul infinit dimprejurul *Ogdoadei*, locuit de Tatăl Atotputernic: „lumina se înfrățește cu lumina, iar întunericul cu întunericul; ceea ce se întinează se înfrățește cu ceea ce este pieritor, iar ceea ce este nepieritor, cu ceea ce este neîntinabil.“¹⁹

*Ginza Rabba*²⁰ descrie emanația „Vieții“ (*haiyi*, multiplicată de la „Prima Viață“ până la a „Patra Viață“), a „Apei Vieții“ (Iordanul) și a

cu *Seth*, deși numele lui *Seth* nu este menționat) în fața unei comunități de credincioși gnostici, această revelație cu accente polemice datează din secolele I – III d. H..

19 Cf. *Al doilea Tratat al Marelui Seth*, VII, 2, 65, 15 – 69, 30, in: ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, pp. 363-370.

20 *Ginza Rabba* („Marea Comoară“) sau *Sidra Rabba* („Marea Carte“) este unul dintre cele mai importante texte sacre ale mandeenilor (*mandayî*, „gnostici“), denumiți *nasuraiyî* („gardieni“ sau „posesori“ ai „gnozei vieții“, *manda dehaiyî*) sau *bhîrî zîdqa* („aleși ai dreptății“). Este vorba despre o comunitate baptismală gnostică, de sorginte iudaică, pe care traumele istorice ale războiului dintre evrei și romani (66-70 d. H.) au constrâns-o să se auto-exileze din Siro-Palestina în Tura deMadai („regiunea deluroasă a Mediei“),

Focului Viu din „Împăratul Luminii” (descendent din „Marele Fruct” al Divinității Primordiale), care este înconjurat de „fințele de lumină” sau *uthri*. Căderea treptelor luminii, de la a Doua la a Patra Viață, va avea drept rezultat întemeierea „Locului Întunericului”. Acesta se află sub stăpânirea „Spiritusului Rău” (*Ruha*), din care emană „Împăratul Întunericului” (*Ur* sau *Ptahil-Uthra*), precum și alte entități care dezertează din „Împărăția Luminii”. *Ptahil-Uthra* va crea, în „Locul Întunericului”, cosmosul alcătuit din Pământ (*Tibil*), cele șapte sfere planetare și cele douăsprezece semne ale zodiacului, precum și pe *Adam*. Trupul adamic este făurit de puterile întunericului, dar sufletul său își are originea în Împărăția Luminii, în Prototipul Divin al lui *Adam*, denumit *Adakas*, „*Adam*-ul ascuns” sau „Omul Străin”. „Fiii Întunericului”, despoți ai „Locului Întunericului”, își pregătesc carele de război și armele cu scopul de a ataca și a cuceri „Locul Luminii”. Pentru a contracara acest atac, Împăratul Luminii îl va crea pe „Mesagerul Luminii”, denumit *Manda deHaiyi* sau „Gnoza Vieții”. Soteriologia mandeană este focalizată asupra ascensiunii sufletelor omenești, depozitare ale luminii căzute, din Locul Întunericului (*Ogdoadă*) în Locul Luminii (*Pleroma*). În Ziua de Apoi, puterile răului vor fi distruse, „lumina va urca, iar întunericul se va întoarce unde îi este locul”²¹.

Scrierea intitulată *Pistis Sophia* (*Credință – Înțelepciune*)²² descrie întâlnirea, în sfera celui de al treisprezecelea eon, dintre Iisus și

între Harran și Nisibis, în epoca ultimilor Arsacizi (secolele I – II d. H.). O altă scriere a sectei, *Harran Gawaita* („Harran-ul interior”), îl menționează pe Ioan Botezătorul în calitate de profet mandean și „trimis al Împăratului Luminii”. Comunitățile mandeenilor continuă să existe și astăzi, în sudul Iranului și în sudul Irakului. Cf. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 343-366.

21 Cf. *Ginza Rabba*, in: W. FOERSTER (ed.), *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, I-II, Oxford, Oxford University Press, 1974, II, p. 156, pp. 163-165, pp. 170-179, pp. 187-192, tr. Robert M. Wilson.

22 *Codex Askewianus* conține două tratate cunoscute sub titlul *Pistis Sophia*, ambele redactate în Egipt, în coptă. Primul este datat ca. 250-300 d. H., iar al doilea ca. 300-350 d. H..

Sophia, precum și acțiunea salvatoare prin care Iisus realizează ascensiunea *Sophiei* în *Pleroma* și restabilește armonia celestă. Spațiul celest este guvernat de ordinea teocratică a „Dumnezeului Nenumit“, sub care se află „comoara de lumină“, guvernată de „Tatăl comorii de lumină“. „Marele și nevăzutul *Propator*“, însoțit de *Barbelo*, locuiește în *kerasmos* sau „lumea unde Soarele apune“, sub care se află cei doisprezece eoni, despărțiți de lumea terestră prin sfera *heimarmene*, „destinul“. Prin exhortațiile adresate apostolilor și discipolilor, Iisus reînvie „omul de lumină“, ascuns în fiecare dintre ei. În al doilea tratat, Iisus propovăduiește învățătura despre „arhonții destinului“ și despre chinurile înfricoșătoare la care aceștia supun sufletele omenești care se străduiesc să ajungă, după moarte, la „comoara de lumină“. Pentru contracararea acestor puteri malefice, care stăpânesc întregul cosmos, Iisus celebrează misterele în măsură să purifice sufletele de păcate, cu precădere „botezul cu apă“²³. *Pistis Sophia* evidențiază conexiunea dintre gnosticism și universul spiritual al textelor biblice apocrife sau pseudo-epigrafice, deoarece în această scriere sunt incluse cinci fragmente din *Odele lui Solomon*²⁴, culegere de imnuri gnostice care evidențiază interdependența teologică dintre cunoaștere și mântuire.

Hypostasul Arhonților sau *Realitatea Arhonților*²⁵ rescrie, dintr-o perspectivă gnostică, mitul biblic al facerii lui *Adam* prin răsturnarea raportului dintre bine și rău. Sub conducerea lui *Yaldabaoth*, Arhonții aduc la îndeplinire facerea omului. Prin omnipotența sa, care depășește

23 Cf. *Pistis Sophia*, in: *New Testament Apocrypha*, ed.cit., vol. I, pp. 361-369.

24 *Odele lui Solomon* este o culegere pseudo-epigrafică de imnuri gnostice iudeo-creștine, compusă în greacă sau siriacă, în secolele I-II d. H., în Siria sau Palestina. Cf. *Odele lui Solomon*, in: BARNSTONE (ed.), *The Other Bible*, pp. 267-285. De asemenea, R. HARRIS, A. MINGANA (ed.), *The Odes and Psalms of Solomon*, I-II, Longman, London, 1920.

25 *Hypostasul Arhonților* este un text gnostic-creștin, redactat în coptă după o versiune-Vorlage în greacă. Este datat în secolul al III-lea d. H. și inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*.

limitele puterii Demiurgului Rău, „Tatăl Întregului“ va sufla în fața lui *Adam* și îl va înzestra cu suflet, iar Spiritul coborât din „Țara de Diamant“ va sălășlui în ființa sa. Arhonții îl așează pe *Adam* în „grădină“ și îi poruncesc să nu mănânce din „pomul recunoașterii binelui și răului“. *Eva* este scoasă din coasta *Adam*-ului cuprins de somn, de către Arhonții care vor viola o „sosie“ iluzorie a Evei. Preschimbat în șarpe, Spiritul îi va sfătui pe *Adam* și *Eva* să mănânce din „pomul recunoașterii binelui și răului“, pentru a se revolta împotriva absolutismului instituit de *Yaldabaoth* și de Arhonți în cuprinsul cosmosului și în paradis. *Sophia* introduce lumina în materie și în haos, în cosmosul creat de *Yaldabaoth*. *Zoe* („Viața“) și *Pistis Sophia* vor triumfa asupra lui *Yaldabaoth*, îl vor arunca în *Tartaros* și îi vor reaminti lui *Adam* că originea sa se află în „Tatăl Primordial“, în „Lumina Nepieritoare“²⁶.

*Evangelia Adevărului*²⁷ afirmă că singura cale de a-L cunoaște pe „Tatăl Adevărului“ este „Cuvântul care s-a ivit din *Pleromă*“. „Uitarea“, cauză a necunoașterii Tatălui, nu poate fi anihilată decât prin „cunoașterea Tatălui“, propovăduită de către Iisus Hristos, „misterul ascuns“ al Tatălui, întrupat și răstignit pentru a-i „ilumina pe cei aflați în întuneric“. O ființă omenească este înzestrată cu *gnosis*, atunci când numele ei a fost rostit de către Tatăl Însuși. A avea cunoaștere înseamnă a fi „chemat din înalt“, a îndeplini voința Celui care „cheamă“ și a urca spre El, pentru aflarea „odihnei“ celeste. Omul trezit întru cunoaștere știe „de unde vine și încotro se îndreaptă“. Aceasta este „cunoașterea cărții vii“, pe care Tatăl a revelat-o eonilor, o carte alcătuită din „literale adevărului“ și scrisă de Tatăl Unic. Cuvântul revelează, „în sânul Tatălui“, Spiritul și Fiul. „Adevărul“ este „gura Tatălui“, iar Spiritul

26 Cf. *Hypostasul Arhonților*, II, 4, 86, 25 – 97, 20, in: ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, pp. 162-169.

27 *Evangelia Adevărului* este un text gnostic-creștin, de inspirație valentiniană, redactat în coptă după o versiune-*Vorlage* în greacă. A fost conceput între 140 și 180 d. H., și este inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*.

este „limba Sa“. Spațiile cosmosului primesc „formă“ prin cunoașterea Tatălui, asemănătoare „zorilor“ pentru cei treziți din somnul ignoranței. Tatăl le dăruiește oamenilor „mijloacele de a primi cunoașterea Tatălui și revelația Fiului Său“, și de a distruge puterile răului prin „puterea cunoașterii“. Gura Tatălui rostește Lumina, Viața și Salvarea, adusă de Spirit din Infinitul Tatălui, iar „fiii cunoașterii lăuntrice“ vor vorbi, la rândul lor, din spațiul privilegiat al „zilei de sus, care nu are noapte“ și al „luminii care nu se scufundă, deoarece este desăvârșită“. Cuvântul *Evangheliei*, care descoperă „Pleroma caldă a iubirii“, pătrunde în sufletele care așteaptă „salvarea de sus“, iar credința preschimbă „divizarea“ în „unitate“. Tatăl cunoaște „începutul și sfârșitul“ ființelor omenești, al căror scop este „cunoașterea Tatălui“. Toate emanațiile Tatălui sunt „Plerome“, inclusiv sufletele omenești, iar *Pleroma* este „singurul Său loc de odihnă“. Sufletele care au dobândit *gnosis* nu vor trece pragul morții, ci „se vor odihni în Cel care Se odihnește“. Tatăl va fi în ei și ei vor fi în Tatăl, vor fi ei înșiși Adevărul și vor exista în „viața veșnică“, în „lumina desăvârșită“²⁸.

Singura perspectivă hermeneutică în măsură să evidențieze coerența, armonia și unitatea intrinsecă a acestor versiuni ale Mitului gnostic primordial despre dualismul Luminii și Întunericului constă din abordarea scrierilor gnostice, nu ca texte autonome, construite structural între un început și un sfârșit, ci în calitate de fragmente narative, mitologice, teologice, ritualice, magice, care reflectă un unic mare Mit *gnostic dualist*, meta-textual, o realitate spirituală pierdută, situată în fundalul textelor păstrate. Simbolismul, reconstruit sau reconstruibil, al mozaicului textual „spart“ este investit cu puterea de a substitui incomprehensibilitatea aparentă a textelor gnostice cu logica și armonia raportului dintre unu și multiplu, dintre *Urtext* și tezaurul polimorf al versiunilor sale. Mitul sirian-egiptean și mitul iranian

28 Cf. *Evanghelia Adevărului*, I, 3 și XII, 2, 16, 35 – 43, 20, in: ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, pp. 38-51.

sunt reductibile la o schemă logico-narativă comună. Ele reprezintă, în fapt, două versiuni ale aceluiași Mare Mit fondator, care elucidează problemele centrale ale teogoniei-teologiei, cosmogoniei-cosmologiei și antropogoniei-antropologiei gnostice: originea răului, desfășurarea istoriei salvării și deznodământul apocaliptic. Această schemă logico-narativă este alcătuită din următoarele elemente esențiale:

- echilibrul desăvârșit al Divinității Primordiale – Tatăl Divin (*Propator*, „Tatăl Măreției“) – în Împărăția Binelui și Luminii;
- acțiunea de proiectare ontologică, înafara Tatălui Divin, a Mamei Divine (*Barbelo*, „Mama Vieții“);
- acțiunea de proiectare ontologică, înafara Tatălui Divin, a eonilor binelui („perechi“ de eoni masculini și feminini) și a sferei divinității (*Pleroma*, Puteri ale Luminii, îngeri ai binelui);
- preexistența sau emergența accidentală (mișcarea haotică a lui *Barbelo*, desfrâul *Sophiei*) a Principiului Răului (*Yaldabaoth*, „Monarhul Întunericului“, „Demiurgul cel Rău“); exercitarea autorității sale tiranice în Împărăția Răului și Întunericului;
- acțiunea de proiectare ontologică, înafara Principiului Răului, a eonilor răului, a ierarhiei răului (arhonți, îngeri ai răului) și a cosmosului (*Ogdoadă*);
- căderea Luminii în Întuneric, intruziunea sau invazia Întunericului în Lumină;
- războiul dintre Lumină și Întuneric, care are drept scop eliberarea Luminii închise în Întuneric, salvarea Omului Primordial și a sufletelor omenesti; coborârea Omului Primordial, la comanda avangardei Luminii;
- interludiul de sexualitate demonică; facerea lui *Adam* după Prototipul Divin al Omului Primordial, prin tragicul amestec „clar-obscur“ dintre Lumină și Întuneric; nașterea părinților

familiei omenești (*Adam, Eva*) din ființe demonice, în care este întemnițată lumina;

- pogorârea Mesagerului Mesianic (Iisus Hristos, în sistemele gnostice-creștine, care conțin, adeseori, o versiune docetistă²⁹ a crucificării; Fiul Măreției sau Fiul Luminii, *salvator salvatus*, în sistemele gnostice pre-creștine sau necreștine) dintru Divinitatea Primordială sau Tatăl Divin;
- triumful Puterilor Luminii asupra Puterilor Întunericului: salvarea Omului Primordial, a lui *Adam* și a sufletelor omenești prin imersiunea în spațiul luminii pure; mântuirea prin trezire, anamneză și *gnosis*;
- despărțirea apocaliptică, pentru eternitate, a Împărăției Binelui și Luminii de Împărăția Răului și Întunericului; damnarea veșnică a Principiului Răului.

Încercarea de a soluționa sistemul de ecuații hermeneutice propus de gnosticism în istoria ideilor religioase îndreptățește abordarea universului spiritual gnostic în calitate de spațiu religios sincretic, constituit la confluența spațiului egiptean, spațiului biblic-evangelic și spațiului zoroastrian-zurvanit, pe fundalul spațiului religios helenic³⁰. Armonizarea deosebirilor și asemănărilor care caracterizează identitățile multiple ale acestor universuri religioase reliefează, în cadrul istoriei religiilor, creativitatea, dinamica și puterea de sinteză a gnosticismului.

29 Ramură a gnosticismului creștin, docetismul considera că în locul lui Iisus Hristos a fost crucificată o „copie”, o „sosie” (gr. *dokeos*) sau un substitut uman (Simon din Cirene). Textul *Qur'an*-ului (S. IV – *Femei*, vv. 155-157) conține, de asemenea, versiunea docetistă a crucificării lui Iisus, fiul Mariei, *Isa Ibn Myriam*. Cf. A. J. ARBERRY, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 95.

30 Cf. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 275-294. LEISEGANG, *La Gnose*, pp. 10-52. H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, I-II, Gallimard, Paris, 1978.

Numeroase elemente ale imaginarului religios gnostic își au originea în imaginarul religios egiptean. Acest lucru nu este deloc surprinzător, deoarece sectele gnostice din regiunea Alexandriei helenistice recrutau un număr considerabil de adepți din mediul social al populației copte, descendenți direcți ai egiptenilor din perioada faraonică. Pe cale de ipoteză, se poate presupune că fondul arhaic de idei și narațiuni mitologice a avut o lungă vitalitate, de la Prima Dinastie, până la sfârșitul celei de-a Treizeci și una Dinastii, de origine persană (ca. 2925-332 î. d. H.). În perioada greco-romană, el devine latent și deschis pentru viitoarele rescieri și resemnificări realizate din perspectiva sincretismului gnostic. De exemplu, timpul fabulos al începutului – perioada creației purificate de rău, dintre momentul apariției Zeului Creator deasupra Apelor Primordiale, până la întronarea lui Horus – este denumit *Tep zepi*, „Prima oară“. Acest stadiu este urmat de Vârsta de Aur a desăvârșirii absolute, desemnată drept „Vremea lui *Râ*“ sau „Vremea lui *Osiris* și *Horus*“³¹. Miturile cosmogonice arhaice descriu geneza Centrului Lumii prin simbolismul zămislirii realității formei dintr-o realitate informă și haotică: apariția „Colinei Primordiale“ din „Apele Primordiale“; nașterea „Oului Primordial“, care conține „Pasărea Luminii“; zămislirea „Lotusului Originar“, care poartă în sine „Soarele copil“. În acest context, zeul *Atum* este înfățișat sub formă de Șarpe, atât în stadiul haotic, pre-cosmogonic, al universului, cât și în stadiul post-cosmic, când universul va regresa în starea haotică. Este foarte plauzibil că Șarpele-*Atum* ocupă o poziție arhetipală în raport cu Șarpele-*Ouroboros* și cu teologia gnostică a ophiților. În cadrul cosmogoniei egiptene arhaice, *Atum* este desemnat în calitate de Zeu Suprem, ocultat, iar *Râ*, Soarele, în calitate de Zeu manifestat. Triada *Râ* – *Atum* – *Khepri*³² creează cuplul divin *Shu* – *Tephnut*, părinții cuplului *Geb* – *Nut*, Pământul – Cerul, din care sunt produse cuplurile *Osiris* – *Isis* și

31 Cf. R. CLARK, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London, 1978, pp. 250-285.

32 Soarele la zenit – Soarele care apune – Soarele care răsare.

Seth – Nephtis. Aceste cupluri divine se vor regăsi în *syzygy*-ile³³ gnostice. De asemenea, după Mircea Eliade, noțiunea de „*Ogdoadă*” provine din mediul religios al orașului Hermopolis, din Egiptul Mijlociu. Ea desemna inițial un grup de opt zei, cărora li se adaugă *Ptah*. *Ptah* era venerat și la Memphis, capitală a faraonilor Primei Dinastii, în calitate de Zeu Suprem, care creează prin „inimă” și „limbă”, în timp ce *Atum* era recunoscut doar ca părinte al primului cuplu divin. Incidentul lubric din textele gnostice se regăsește în gestul lui *Atum* de a-și reproduce substanța prin crearea cuplurilor divine din scuipat sau din spermă, prin masturbare. Eliade observă că „teogonia și cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii și cuvântului unui singur zeu”. Ulterior, oamenii (*erme*) se nasc din lacrimile (*erme*) zeului solar, *Râ*, „rază de lumină”³⁴. Lumina nu este doar elementul prin care se realizează revelația-de-sine a Zeului (*deus revelatus*), ci și ascunderea-de-sine a Zeului (*deus absconditus*). Ascunderea luminii divine este ipostaziată sub forma șoimilor care simbolizează ochii Zeilor Cerului (Ochiul Soarelui, Ochiul Lunii). Culoarea aurie corespunde, atât sensibilității umane față de lumină, cât și capacității ochilor omenești de a recepta lumina: lumina Soarelui determină puțința oamenilor de a vedea lumea și de a se deplasa între spațiile lumii. Conceptul trialectic pozitiv Lumină – capacitate vizuală – Viață se opune conceptului trialectic negativ Întuneric – orbire – amenințarea Principiului Vieții prin îndepărtarea zeilor. Grație strălucirii sale cotidiene, Zeul Luminii susține existența continuă a creației³⁵. Ambarcațiunea în care zeul solar

33 „Perechi” de eoni în teologia gnostică.

34 Cf. J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969. R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Sandpiper, Oxford, 1998, pp. 17-127. M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, pp. 70-107.

35 Cf. W. HELCK, W. WESTENDORF (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, Harrassowitz, Wiesbaden, vol. III, 1980, pp. 1033-1034.

navighează pe Apele Primordiale este strălucitoare, iradiază lumină, iar faraonul-defunct și ființele omenești care-au trecut dincolo de pragul morții năzuiesc spre contopirea cu corpul de lumină al zeului sau în vederea împărtășirii din substanța strălucitoare a zeului³⁶.

Narațiunile (*aggadoth*) biblice³⁷ despre creația universului (*olam*) și a omului (*adam*) de către Dumnezeu Cel Viu (*Elohyim hayyim*) au o valoare paradigmatică, nu doar în spațiul religios gnostic, ci și în spațiile religioase abrahamice. Opera cosmogonică se realizează prin succesiunea actelor teocratice săvârșite de Divinitatea primordială, supremă, infinită, iar Lumina este despărțită de Întuneric³⁸. Deși textul biblic nu elucidează originea sa, Principiul Răului este prezent în paradis, triplu ipostaziat ca șarpe, cunoaștere a răului – materializată în pomul cunoașterii binelui și răului – precum și ca realitate sufletească-rațională-psihologică. Aceasta de pe urmă este inserată în alcătuirea ființei adamice sub forma unui adaos antropogonic misterios, deopotrivă ontologic și gnoseologic, în măsură să determine căderea ființelor omenești în păcat sau să împiedice rezistența lor absolută în fața ispitei răului. Condamnarea teocratică instituie „blestemul șarpelui“, alungarea ființelor adamice din paradis și imersiunea lor în spațiul straniu al vieții muritoare. Însă ea nu distruge definitiv prezența Principiului Răului în spațiul creației. Această prezență malefică secundă va traversa istoria biblică și istoria evanghelică³⁹, și va constitui întotdeauna

36 Cf. E. HORNUNG, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Editions du Rocher, Monaco, 1986, p. 120.

37 Cf. *Facerea* 1, 1 - 3, 24.

38 Cf. *Facerea* 1, 1-5: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. [...] Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină. Și a văzut Dumnezeu că este bună lumina, și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric.“ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

39 De exemplu, *Facerea* 4, 2-16 (Abel și Cain); *Facerea* 6, 1-5 (căderea îngerilor în păcat, nașterea uriașilor, răutatea oamenilor); *Facerea* 11, 1-9 (Turnul Babel); *Facerea* 19, 1-29 (Sodoma și Gomora); *Ieșirea*, 32, 1-35

rezistența nevădită, pe care trebuie să o înfrângă ipostazele monarhice, profetice și mesianice ale Puterii Divine, înainte de instaurarea idealului mântuirii, a idealului apocaliptic al coborârii Ierusalimului Celest. *Talmudul Babilonian*, *Hagigah*, 12 a, rememorează crearea celor „zece lucruri” în prima zi a facerii: cerul și pământul, non-forma și haosul, lumina și întunericul, suflul divin și apa, lungimea zilei și lungimea nopții. În *baraita* sau apoftegma talmudică se menționează că non-forma este „cercul verde care înconjoară lumea întreagă”, din care se revarsă tenebrele asupra lumii. Haosul își are obârșia în „pietrele lucioase care se află pe fundul abisului”, de unde izvorăsc apele în cuprinsul universului⁴⁰. Rabbi Eleazar și Rabbi Iacob considerau că lumina pe care Dumnezeu a creat-o în prima zi a hebdomadei facerii era atât de puternică, încât *Adam* putea să contemple lumea de la un capăt la altul. Dar Dumnezeu a hotărât să ascundă lumina dinaintea generației Potopului și a generației Turnului Babel, pentru a o dăruii dreptilor în lumea ce va să vină. Cuvântul *tov*, „bun”, exprimă deopotrivă faptul că lumina este bună⁴¹ și că oamenii dreți sunt buni⁴² dinaintea Domnului⁴³. Relația dintre Lumină și Întuneric, dintre Bine și Rău,

(vișelul de aur); *III Regi* 16, 1-34 (cei patru regi în Israel); *III Regi* 18, 13 și *Neemia* 9, 26 (uciderea proorocilor lui Dumnezeu); *III Regi* 21, 1-29 (Ahab și Izabela); *Iov* 1, 6-12 (încercarea lui Iov); *Iov* 41, 1-34 (Leviathanul); *Matei* 4, 1-11 (ispitirea lui Iisus); *Apocalipsa lui Ioan* 12, 1 - 13, 18 (Balaurul, Fiara).

40 Cf. *Talmud Bavli*, *Hagigah*, 12 a, *The Babylonian Talmud*, Soncino Press, London, 1936-1952, tr. Isidore Epstein. De asemenea, *Mishnah*, *Taanit*, 4, 3, A-O, in: J. NEUSNER (ed.), *Mishnah / The Mishnah*, Yale University Press, New Haven & London, 1988, p. 314.

41 Cf. *Facerea* 1, 3-4.

42 Cf. *Isaia* 3, 10.

43 Cf. *Talmud Bavli*, *Hagigah*, 12 a. De asemenea, *Talmud Bavli*, *Yoma*, 38 b și *Talmud Bavli*, *Baba Kamma*, 55 a, unde se amintește că litera *teth* este o literă fastă, deoarece în textul biblic este utilizată pentru prima dată în *Facerea* 1, 4, pentru a exprima faptul că „lumina este bună”, *tov*. *The Babylonian Talmud*, Epstein, ed. cit..

în Legea Scrisă (*torah shebektav*) și în Legea Orală (*torah shebealpe*), reprezintă fundalul exegetic adecvat pentru înțelegerea „Învățăturii despre cele două Spirite”, inclusă în *Regula Comunității* (1QS⁴⁴, III, 13 – IV, 26), precum și a *Regulii Războiului* (1QM, 4QM⁴⁵), două scrieri din categoria *Regulilor*, *Serakhim*, din corpus-ul *Manuscriselor de la Marea Moartă*⁴⁶. „Învățătura despre cele două Spirite” statuează că Dumnezeu a creat lumea prin întrepătrunderea unor părți egale de lumină și întuneric. Acest principiu cosmogonic, din care decurge echilibrul și dinamica naturii, este în același timp un principiu antropogonic și antropologic: ființele omenești se definesc prin apartenența la Lumină sau la Întuneric, prin stăpânirea propriilor lor suflete, spirite și trupuri de către „Prințul Luminii” sau de către „Îngerul Întunericului”. *Horoscoapele* (4Q186, 4QMessAr) descoperite la Khirbet Qumran stabileau din câte părți de lumină și câte părți de întuneric este alcătuit

44 *Regula Comunității* este un text definitoriu pentru spiritualitatea Comunității de la Qumran. A fost descoperită în Grota nr. 1 de la Khirbet Qumran și datează din secolul I î. d. H..

45 *Regula Războiului* descrie războiul apocaliptic dintre „Fiii Luminii” și „Fiii Întunericului”. A fost descoperită în Grota nr. 1 și Grota nr. 4 de la Khirbet Qumran și datează din secolele I î. d. H. – I d. H..

46 *Manuscrisele de la Marea Moartă* au fost descoperite între 1947 și 1956 în cele unsprezece grotte de la Khirbet Qumran, în Deșertul Iudeei, pe țărmul Mării Moarte. Din totalul de aproximativ o mie de documente, cele mai multe păstrate în stare fragmentară, numai nouă dintre rulourile de pergament au cel puțin jumătate din suprafață intactă. Aceste documente sunt clasificate în patru categorii: texte biblice proto-masoretice; texte biblice proto-septuagintice; texte qumranite; texte inclasificabile. *Manuscrisele* sunt datate între secolul al III-lea î. d. H. și secolul I d. H.. Comunitatea de la Khirbet Qumran a fost distrusă în anul 68 d. H. de trupele romane care au cucerit Ierihonul. Cf. H. STEGEMANN, *The Library of Qumran*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. & Brill Academic Publishers, Leiden, 1998, pp. 1-11. De asemenea, E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 100-117.

întregul de nouă părți al ființei adamice, în cadrul unei scale a umanității la ale cărei extreme se aflau omul cel mai drept (opt părți de lumină și o parte de întuneric) și omul cel mai păcătos (o parte de lumină și opt părți de întuneric). În perspectivă apocaliptică, voința teocratică a „Dumnezeului Cunoașterii” va distruge definitiv toate părțile întunericului, răului și minciunii, și va instaura o Împărăție a Luminii, Binelui și Adevărului⁴⁷. *Regula Războiului* conține o descriere detaliată a războiului apocaliptic dintre „Fiii Luminii” și „Fiii Întunericului” (*kittim*, „caldeenii”), a cărui desfășurare va avea loc, atât în spațiul celest, cât și în spațiul terestru. Dumnezeu Însuși va conduce legiunile „Fiilor Luminii”, alcătuite din oameni dreți și îngeri, sub comanda preoților, leviților, a Marelui Preot (*Kohen Gadol*) și a „Prințului Congregației”. 4Q285 îl identifică pe „Prințul Congregației” drept Mesia, fiul lui David, Unsul Monarhic⁴⁸. În concordanță cu conceptul biblic de „Război Sfânt”⁴⁹, sunetele emise de trompetele preoților vor cauza prăbușirea zidurilor de apărare ale cetății răului și vor preaslăvi triumful armatei „Fiilor Luminii”⁵⁰. André Dupont-Sommer⁵¹, Karl Georg Kuhn⁵² și Marc Philonenko⁵³ au observat că „Învățătura despre cele două Spirite” denotă o influență iraniană în spațiul qumranit.

47 Cf. *Regula Comunității* sau *IQS*, III, 13 – IV, 26, in: Geza VERMES (ed., trad.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London, 1990, pp. 64-67. De asemenea, STEGEMANN, *The Library of Qumran*, pp. 108-110.

48 Cf. *Isaia* 10, 34 - 11, 1.

49 Cf. *Iosua* 6, 1 - 12, 24. *Judecători* 6, 1 - 12, 15. *Daniel* 11, 40 - 12, 3.

50 Cf. *Regula Războiului* sau *IQM*, I – XIX, 4QM, 4Q285, 4Q491, 4Q493, in: VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, pp. 101-127. De asemenea, STEGEMANN, *The Library of Qumran*, pp. 102-104.

51 Cf. A. DUPONT-SOMMER, “L’Instruction sur les deux Esprits dans le *Manuel de Discipline*”, in: *Revue de l’Histoire des Religions*, 142 (1952), pp. 5-35.

52 Cf. K. G. KUHN, “Die Sektenschrift und die iranische Religion”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, pp. 296-316.

53 Cf. M. PHILONENKO, “La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien

Mitul celor două Spirite îngemănate are un rol fundamental și în gândirea religioasă a zoroastrismului (ca. 628 – 551 î. d. H.) și zurvanismului (ca. 550 – 330 î. d. H.). În *Zend-Avesta* (*Yasna*, 47, 3) se menționează că *Abura Mazdā*, Dumnezeuul Suprem, este Tatăl celor două Spirite îngemănate, Spiritul Binelui, *Spenta Mainyu*, și Spiritul Răului, *Ahra Mainyu*. *Yasna*, 30, 3 afirmă că „la origine, cele două Spirite care sunt cunoscute [...] ca gemene, sunt, unul, binele desăvârșit, iar celălalt, răul“. Oamenii „inteligenți“ aleg „binele“, iar oamenii „nerozi“ aleg „răul“. *Yasna*, 45, 2 descrie dialogul primordial dintre cele „două Spirite“, în cadrul căruia Spiritul „cel sfânt“ rostește către Spiritul „distrugător“: „nici gândurile noastre, nici doctrinele, nici forțele mentale, nici alegerile, nici cuvintele, nici actele, nici conștiințele, nici sufletele noastre nu sunt de acord.“⁵⁴ *Yasna Haptahāti* îl asociază pe *Abura Mazdā* cu lumina⁵⁵. Teologia zurvanită, constituită încă din perioada Ahemenizilor, îl va substitui pe *Zurvan* lui *Abura Mazdā*, care va fi identificat cu Spiritul Binelui. În perioada Sassanizilor (224/226 – 651 d. H.), caracterizată printr-un sincretism între mazdeism și zurvanism, doctrina „celor două Principii“ va fi completată prin doctrina „celor trei Timpuri“, preluată ulterior în maniheism: *bundahišn*, „creația primordială“; *gumečišn*, „amestecul“; *vičarišn*, „separarea“⁵⁶. Doctrina zurvanismului postulează că, din sânul lui *Zurvan*, ies cele două Spirite, Spiritul Răului, *Ahriman*, și Spiritul

et le christianisme antique“, in: G. WIDENGREN, A. HULTGÅRD, M. PHILONENKO (ed.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1995, pp. 163-211.

54 Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gāthā*, Robert Laffont, Paris, 1948, pp. 227-253.

55 Cf. PHILONENKO, „La doctrine qoumrânienne“, in: *Apocalyptique iranienne, ed.cit.*, p. 171.

56 H. S. NYBERG, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes“, in: *Journal asiatique*, 214, 1929, pp. 193-310; *Journal asiatique*, 219, 1931, pp. 1-134. De asemenea, G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.

Binelui, *Ohrmazd*. *Ohrmazd* va genera o creație „bună și dreaptă”, iar *Ahriman* va aduce în ființă o creație „rea și necinstită”. *Ohrmazd* și *Ahriman* polarizează antitezele fundamentale: Lumină-Întuneric, Adevăr-Minciună, Parfum-Duhoare⁵⁷.

Anders Hultgård a observat că teologia zoroastriană a istoriei presupune preexistența dualismului cosmic. Continuitatea istorică-temporală este determinată de necesitatea, de ordin teocratic, a unui început mitologic și a unui sfârșit mitologic, de un plan divin al cărui scop final este distrugerea Principiului Răului. Creația este chemată întru ființă în vederea eliberării și restaurării Luminii căzute în Întuneric, iar din acest motiv, în cadrul mitologiei și teologiei zoroastriene, cosmogonia și eschatologia se îngemănează⁵⁸. Coexistența autarhică, inițial echilibrată în eternitate, dintre *Ohrmazd* (Principiul Luminii, Binelui) și *Ahriman* (Principiul Întunericului, Răului) este întreruptă de previziunea omniscientă a lui *Ohrmazd* cu privire la atacul lui *Ahriman* asupra Împărăției Luminii. Pentru a contracara acest atac încă dinainte ca el să fi fost conceput de Principiul Răului, *Ohrmazd* creează ființele din stadiul spiritual, *mēnōk*. Fascinat de contemplarea unei raze de lumină, *Ahriman* își va întrerupe mișcarea în tărâmul tenebrelor și, animat de concupiscentă, va urca spre locuința strălucitoare a Divinității Supreme. *Ohrmazd* îi va ieși în întâmpinare și îl va alunga în întuneric. *Ahriman* făurește o contra-creație și, după un interval de trei mii de ani, amenință din nou creația lui *Ohrmazd* și Împărăția Luminii. Războiul dintre Lumină și Întuneric, circumscris de o perioadă de nouă mii de ani, va începe prin intonarea, de către *Ohrmazd*, a rugăciunii *ahunvar*, care celebrează înfrângerea ultimă a lui *Ahriman*. În următorul interval de trei mii de ani, *Ohrmazd* va trece de la stadiul *mēnōk* al creației la

57 Cf. PHILONENKO, “La doctrine qoumrânienne”, in: *Apocalyptique iranienne*, ed.cit., p. 173.

58 Cf. A. HULTGÅRD, “Mythe et histoire dans l’Iran ancien. Etude de quelques thèmes dans le *Bahman Yāst*”, in: *Apocalyptique iranienne*, ed.cit., pp. 81-85.

stadiul *gētik*, stadiul material, din care face parte și Omul Primordial, *Gayōmart*. În urma unui nou atac, *Ahriman* și oștirile sale demonice vor pătrunde în creație și o vor întina, descoperind totodată că locuirea lor în interiorul creației este, în realitate, o întemnițare, hotărâtă de voința teocratică a lui *Ohrmazd*. Lipsit de orice cale de ieșire sau izbândă, lui *Ahriman* nu-i rămâne decât să lupte până la propria sa distrugere, închis în creația preschimbată într-un amestec (*gumēčišn*) de bine și rău, de lumină și întuneric. Acest amestec se va metamorfoza în Lumină pură prin triumful apocaliptic al lui *Ohrmazd* asupra lui *Ahriman* și prin separarea definitivă a Împărăției Luminii de Împărăția Întunericului. Mitul cosmogonic-antropogonic zoroastrian este inclus în două scrieri mediu-iraniene, redactate în *pehlevi*, *Bundahišn*, I, 1-59, I A, 1-21, IV, 1-28 și *Selecțiuni din Zātspram*, I, 1-27⁵⁹, concepute pe temeiul unor tratate din *Zend-Avesta*: *Yasna*, 44, 3-5, unde *Ahura Mazdā* este descris ca Părinte și Creator al cosmosului; *Yašt*, 13, 2-3, 9-10, unde se face referire la ființele spirituale (*fravaši*) care L-au asistat pe *Ahura Mazdā* în realizarea creației; *Vidēvdāt*, 2, 4-19, unde *Ahura Mazdā*, Creatorul inițial al cosmosului, îi încredințează lui *Yima* sarcina de a continua lucrările creației prin acțiunea de lărgire, în trei etape, a spațiului terestru⁶⁰.

În mediul religios sincretic din perioada helenistică (ca. 338 î. d. H., bătălia de la Keronea – 197 î. d. H., bătălia de la Kinoskefalai), cu precădere în Egipt și în Siria-Palestina, sectele gnostice coexistă cu sectele de mistere, ale căror ceremonii liturgice erau focalizate asupra

59 Compilații apocaliptice post-sassanide. Au fost redactate în *pehlevi* în secolele VII – IX d. H., pe baza unor surse textuale avestice și a unor tradiții zoroastriene atestate încă din secolul al IV-lea d. H., perioadă când se încheie redactarea *Zend-Avestei*.

60 Cf. HULTGÅRD, “Mythe et histoire dans l’Iran ancien”, in: *Apocalyptique iranienne*, ed.cit., pp. 69-85. H. S. NYBERG, “Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes”, art.cit.. De asemenea, R. C. ZAEHNER, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford, 1955.

unor divinități înzestrate cu identitatea mitologică de a-și fi păstrat nealterat principiul vital pe durata trecerii prin experiențele consecutive ale morții și învierii. Acest sistem ritualic era în măsură să confere comunităților întemeiate pe relația dintre *myst* și *mystagog* privilegiul sau năzuința mântuirii individuale. Nomenclatura teologică gnostică se va construi pe o structură lingvistică grecească: *Propator*, *Demiourgos*, *aiôn*, *Archontes*, *syzygia*, *Pleroma*, *Sophia*, *Ogdoas*, *Nous*, *Anthropos*, *Epinoia*, *Pronoia* etc., ulterior tradusă sau transferată în latină, coptă, ebraică, siriacă, mandeeană, persană, arabă, slavonă. De exemplu, Misterele helenistice ale lui *Isis* și *Serapis* (*Osiris-Apis*) – întemeiate pe un sistem teologic și cultural elaborat de preotul egiptean Manethon și de grecul Timotheos, descendent al clanului Eumolpizilor din Eleusis, în timpul domniei lui Ptolemeu Soter (304-284 î. d. H.) – demonstrează dinamica religioasă și vitalitatea milenară a mitului arhaic al lui *Osiris* – *Isis* – *Horus*, multiplele sale potențialități sau deschideri spre rescrieri și reelaborări succesive. În același context, demersul analitic care investighează apariția sectelor și sistemelor de gândire gnostice trebuie să reliefeze relația biunivocă dintre tezaurul spiritual gnostic și *Revelația lui Hermes Trismegistus* – „*Hermes* Cel de trei ori Mare“, un alter-ego al zeului egiptean al Lunii, *Thoth*, patron al castei scribilor și artei scrisului, simbolizat prin pasărea-*ibis* și babuin, al cărui cult era celebrat în orașul Hermopolis – o culegere de texte redactate între secolul al III-lea î. d. H. și secolul al III-lea d. H.. André-Jean Festugière și Mircea Eliade decelează deosebirea dintre hermetismul popular (astrologie, magie, științe oculte, alchimie) și hermetismul filozofic (cele șaptesprezece tratate din *Corpus Hermeticum*), și subliniază faptul că, în epoca helenistică, *Thoth-Hermes* era venerat ca patron al tuturor științelor, inventator al hieroglifelor și magician redutabil, în timp ce stoicii îl identificau cu *Logos*-ul. Esențială pentru exegeza literaturii hermetice este complementaritatea dintre teologia pozitivă și teologia negativă din *Corpus Hermeticum*. Prima postulează un cosmos îndumnezeit, deoarece „Marele Zeu“ sau „Zeul Invizibil“, denumit „Unul“, „Întreg“ și „Tată“, se manifestă prin intermediul lumii, iar Omul ocupă cel de-al

treilea loc în triadă, după Zeul Primordial și Cosmos⁶¹. Cea de-a doua, care introduce dualismul bine-rău sau lumină-întuneric, consideră că materia și lumea reprezintă „totalitatea răului“, că Zeul Primordial este „ascuns în misterul propriei ființe“, iar creația se definește drept un proces de emanație ontologică descendentă, pe axa verticală *Nous* (intellectul superior androgen) – *Demiourgos* (Creator al lumii) – *Anthropos* (Omul Celest, care se împreunează cu *Physis*, „Natura“) – omul trupesc (în care pogoară *Anthropos*, ipostaziat ca suflet și lumină spirituală). Ființele omenești nu se pot mântui decât prin asimilarea „cunoașterii“ (*gnosis*), grație căreia omul trupesc, deopotrivă muritor și nemuritor, poate „să devină zeu“ prin conștientizarea calității sale de „străin“ în spațiul mundan și prin reabsorbția sufletului și a spiritului său în substanța Divinității Primordiale⁶². Dualismul, concepția emanaționistă și principiul cunoașterii soteriologice demonstrează legătura dintre literatura hermetică și literatura gnostică. Sincretismul gnostic-hermetic este demonstrat și de ocurența repetată a cuvintelor *Hermes* și *Trismegistus* într-un tratat inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*, intitulat *Discursul despre cel de-al optulea și cel de-al nouălea*. În acest text, „Zeul Nevăzut“ oferă asistență teocratică ascensiunii *mystului* și *mystagogului*, prin *Ogdoada*, spre al nouălea cer⁶³.

Filiațiunea unora dintre ideile și practicile inițiatice gnostice e indicată, în interiorul spațiului elen-helenistic (secolele VI î. d. H. – III d. H.), de textele și doctrinele orfice. Mai multe versiuni ale mitului cosmogonic orfic descriu conceperea Oului Primordial de către *Chronos*, în *Aither*, precum și zămisirea lui *Eros*, principiul nașterii, din care provin *Zeus*, zeii și cosmosul; sau crearea cuplului primordial *Uranus* – *Gaia* din *Nyx*, „Noaptea“, realitatea primordială; sau propa-

61 Cf. *Corpus Hermeticum*, V, 2 și XII, 22.

62 Cf. *Corpus Hermeticum*, I, *Poimandres*; de asemenea, VI, 4 și XIII, 1-7.

63 Cf. *Discursul despre cel de-al optulea și cel de-al nouălea*, VI, 6, 56, 15 – 63, 15, in: *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, ed.cit., pp. 324-326.

garea ontologică a substanței divine inițiale de-a lungul filierei *Okeanos* – *Chronos* – *Aither* – *Chaos*; sau multiplicarea Unului prin conflictul primordial care separă Pământul de Ape și de Cer. Antropogonia orfică târzie va identifica originea omului în cenușa Titanilor, stigmatizată de păcatul primordial, dar, paradoxal, substanța titanică poartă în sine substanța divină a lui *Dionysos*-copil, anihilat și revivificat prin foc. Acest simbolism orfic-dionisiac va deveni paradigmatic în teologia gnostică ulterioară, care va detecta prezența luminii căzute a Divinității Primordiale în trupul adamic, făurit de arhonți, și va organiza întregul scenariu al salvării prin cunoaștere în jurul reîntoarcerii luminii căzute în Împărăția Luminii. Eliberarea de negativitatea teogonică presupunea executarea actelor de purificare (*katharsis*, *katharmoi*) și a ritualurilor inițiatice (*teletai*)⁶⁴.

În opinia lui Claude Lévi-Strauss, un mit este alcătuit din întregul ansamblu al versiunilor sale⁶⁵. Demersul hermeneutic care vizează analiza spațiului religios gnostic și elucidarea raportului dintre unu și multiplu cu privire la relația dintre Mitul Gnostic Primordial și versiunile sale polimorfe trebuie să utilizeze teoria „textului primordial“, *Urtext* sau *Urschrift*, din domeniul exegezei biblice⁶⁶. Ulterior,

64 Cf. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 275-294. S. K. HEYOB, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, E. J. Brill, Leiden, 1975, pp. 27-155. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, pp. 44-377. W. K. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods*, Beacon Press, Boston, 1971, pp. 316-345. *Idem*, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, pp. 18-84. I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley, 1941, pp. 140-155. C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, vol. II, C. H. Beck, München, 1969, pp. 800-885, 989-1106. ELIADE, *Histoire des croyances*, vol. II, pp. 163-200, pp. 260-307.

65 Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 240.

66 Cf. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 164-178.

elementele esențiale ale acestui mare Mit al Luminii și Întunericului, însoțite de un număr impresionant de orchestrații și variațiuni, au fost resemnificate și inserate într-o multitudine de construcții teologice (adeseori eretice sau esoterice), în cadrul spațiilor religioase abrahamice. Rescrierile succesive, căderile în desuetudine și rememorările, condamnările și supraviețuirea în clandestinitate, alternanța perioadelor de aparentă extincție cu perioade de intensă înflorire reprezintă unul dintre cele mai spectaculoase cazuri de ocultare și resuscitare a unui Mare Mit arhaic din istoria ideilor religioase. Originea Marelui Mit al Luminii și Întunericului se află, poate, în proximitatea spațiului incert al începuturilor istoriei ideilor și istoriei gândirii omenești, unde se situează emergența gândirii binare primordiale: zi-noapte, lumină-întuneric, viață-moarte. Sistemele de teologie gnostică au sintetizat și au dezvoltat un tezaur spiritual impresionant, ce a reverberat de-a lungul unor multiple filiere în civilizația Antichității helenistice și în civilizația Evului Mediu oriental sau occidental. Problema originii răului și strategia mântuirii, într-un context micro- și macro-cosmic, reprezintă două dintre fundamentele complexelor construcții mitologice și teologice care alcătuiesc spațiul gnostic. Înfruntarea dintre Bine și Rău, războiul dintre Lumină și Întuneric, configurează vaste peisaje celeste sau cosmice, care circumscriu labirintul inextricabil al ontologiei divine-umane, destinul tragic-fericit al ființelor omenești aflate pe calea vieții, morții și salvării, precum și potențialitățile infinite ale cunoașterii de a reîntregi teocrația Luminii, după căderea acesteia în regiunile inferioare. Gândirea gnostică fascinează prin spectaculozitate, tragism, ingeniozitate, prin *suspense*-ul desfășurării Războiului dintre Lumină și Întuneric, printr-un „realism“ de ordin mistic și metafizic, care explică *în alt fel* prezența îngemănată a binelui și răului, atât în lume, cât și în ființa omenească. Sălbăcia unora dintre scenele antropogonice din mitologia gnostică pare să rememoreze o serie de gesturi ancestrale, arhetipale, un tezaur ontologic atavic, preistoric, originile oribile ale familiei omenești, *horrenda primordia*, toate confirmate de cercetările paleo-antropologiei și antropologiei. Traiectoriile

ontologice descendente și ascendente se încheie cu victoria luminii, cu apoteoza luminii salvate. Între secolele II-VI d. H. a avut loc confruntarea dintre gnosticism și creștinism, iar miza acestei coliziuni dintre două spații religioase de mare anvergură a fost stăpânirea absolută a *orbis*-ului mediteranean și împlinirea universalismului teocratic intrinsec celor două religii. Sincretismul gnostic-creștin inițial, relativ amiabil la nivelul ipostazelor sale sociale și religioase, a precedat condamnarea vehementă a gnosticismului de către conciliile ecleziastice și transformarea sa, din religie helenistică în erezie creștină, inclusă în spațiul creștin doar pentru a fi distrusă. De regulă adversar al structurilor statale și deschis spre orice formă de sincretism și învecinare cu alte spații religioase, pe care le asimila tacit și treptat printr-un fel de translucidizare a limitelor, gnosticismul nu putea să surclaseze creștinismul, o religie „căsătorită“, după Edictul din Milan (313 d. H.), cu cel mai puternic stat din universul mediteranean (statul roman și mai apoi, cel bizantin). Cu toate acestea, anihilarea gnosticismului a fost la fel de relativă, de iluzorie, ca și eflorescențele sale polimorfe. Departe de a fi fost anihilat, gnosticismul s-a ocultat, s-a metamorfozat într-o realitate religioasă nevăzută, care alege spații și timpuri istorice în vederea unor impresionante resuscitări.

BIBLIOGRAFIE

- ALEXANDRIAN, Saran, *Histoire de la philosophie occulte*, Seghers, Paris, 1983
- ARBERRY, Arthur J., *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, Oxford, 1991
- The Babylonian Talmud*, Soncino Press, London, 1936-1952, tr. Isidore EPSTEIN
- BARNSTONE, Willis (ed.), *The Other Bible*, Harper Collins, New York, 1984
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988

- BÖHLIG, Alexander & POLOTSKY, H. J. (ed.), *Kephalaia. I*, Kohlhammer, Stuttgart, 1940
- BÖHLIG, Alexander (ed.), *Kephalaia. II*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966
- CLARK, Rundle, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London, 1978
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques, *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gāthā*, Robert Laffont, Paris, 1948
- DUPONT-SOMMER, André, "L'Instruction sur les deux Esprits dans le *Manuel de Discipline*", in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 142, 1952
- ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Payot, Paris, 1975-1983
- FAULKNER, Raymond Oliver (ed.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Sandpiper, Oxford, 1998
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Les Belles Lettres, Paris, 2006
- FOERSTER, Werner (ed.), *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, I-II, Oxford University Press, Oxford, 1974, tr. Robert M. Wilson
- GUTHRIE, William Keith, *The Greeks and Their Gods*, Beacon Press, Boston, 1971
- GUTHRIE, William Keith, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993
- HAARDT, Robert, *Gnosis*, E. J. Brill, Leiden, 1971
- HARRIS, Rendel & MINGANA, Alphonse (eds.), *The Odes and Psalms of Solomon*, I-II, Longman, London, 1920
- HELCK, Wolfgang & WESTENDORF, Wolfgang (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, Harrassowitz, Wiesbaden, III, 1980
- HENNECKE, Edgar & SCHNEEMELCHER, Wilhelm (eds.), *New Testament Apocrypha*, I-II, James Clarke & Co., Westminster / John Knox Press, Cambridge, UK / Louisville, Kentucky, 1991-1992, tr. Robert McLachlan Wilson

- HEYOB, Sharon Kelly, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, E. J. Brill, Leiden, 1975
- HORNUNG, Erik, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Editions du Rocher, Monaco, 1986
- HULTGÅRD, Anders, "Mythe et histoire dans l'Iran ancien. Etude de quelques thèmes dans le *Bahman Yašt*", in: Geo WIDENGREN, Anders HULTGÅRD, Marc PHILONENKO (eds.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1995
- JONAS, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954-1966
- KUHN, Karl Georg, "Die Sektenschrift und die iranische Religion", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952
- LEISEGANG, Herbert, *La Gnose*, Payot, Paris, 1971
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958
- LINFORTH, Ivan M., *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley, 1941
- MORENZ, S., *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1962
- NEUSNER, Jacob (ed.), *Mishnah / The Mishnah*, Yale University Press, New Haven & London, 1988
- NYBERG, H. S., "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", in: *Journal asiatique*, 214, 1929; 219, 1931
- PHILONENKO, Marc, "La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique", in: Geo WIDENGREN, Anders HULTGÅRD, Marc PHILONENKO (eds.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1995
- PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969
- PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, I-II, Gallimard, Paris, 1978

- ROBINSON, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 198
- RUDOLPH, Kurt, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1984
- SCHER, A. (ed.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, Seria II, Tom 66, Paris-Leipzig, 1912
- SCHNEIDER, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, C. H. Beck, München, 1969
- STEGEMANN, Hartmut, *The Library of Qumran*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. & Brill Academic Publishers, Leiden, 1998
- TOV, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1992
- VERMES, Geza (ed., trad.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London, 1990
- WIDENGREN, Geo, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965
- ZAEHNER, Robert Charles, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford, 1955

DE LA ARTA CA NATURĂ LA NATURA CA ARTĂ STRUCTURI ARTISTICE AUTO(RE)GENERATIVE

Mădălina DIACONU

Institut für Philosophie, Universität Wien

Traditionally, art has been ascribed the power to overcome the conceptual opposition between nature and artifacts. This view is epitomized by Kant, who states that in art the form's finality necessarily simulates freedom, "as if" the work of art were natural. Similarly, Dufrenne and Pareyson highlight the existence of self-generative processes within artistic creation, which make the latter resemble natural living processes. In the contemporary context, dominated as it is by the alliance between life sciences and technology, self-movement has become a keyword in the discourse on art, as well. This paper focuses on three case studies that challenge the opposition between (passive) materials and (active) form: landscape architecture, smart materials, and biotelematic works. Such materials, together with their properties, are described as "intelligent", self-regulative and even alive, having thus apparently developed their own finality. However, on a closer look, it ensues that even in these cases the distinction between artistic-technological intentionality and natural finality, as well as that between form and matter, are still valid and should be maintained, though without returning to an outdated form of dualism.

Dacă esența gândirii moderne rezidă în contrarietatea categoriilor puse în joc de ea, arta reprezintă domeniul prin excelență în care opozițiile sunt depășite printr-o sinteză. Paradigmatic pentru înțelegerea

artei în spiritul unei logici a armonizării contrariilor este Schelling din perioada sistemului identității, după care arta transgresează dualitatea dintre esență și formă, infinit și finit, ideal și real. Dacă muzica și pictura reunesc contrariile în sinteze parțiale, sculpturii îi revine – în spiritul neoclasicismului împărțit și de Hegel – rolul de a topi într-o in-diferență absolută opoziția dintre organism (materie) și rațiune (înțeleasă drept esență a materiei), dintre accident și substanță, cantitate și calitate, efect și cauză, realitate și posibilitate etc.¹

În cele ce urmează ne vom ocupa de alte două opoziții conceptuale definitorii pentru opera de artă, și anume opoziția dintre creația intențională a autorului și autogeneza „naturală” a operei, precum și de cea dintre materie și formă. Mai precis, există forme de artă în care dualitățile amintite sunt nu numai depășite, ci însăși distincția lor devine problematică, precum în cazul arhitecturii peisagiste, al bio-artei și al arhitecturii materialelor „inteligente”. Toate trei se folosesc de materiale ce par să fi dobândit o finalitate proprie ce pune în mișcare procese auto(re)generative. Totuși, la o analiză mai atentă se va vădi că distincțiile conceptuale amintite rămân valabile, chiar dacă ele nu se manifestă drept opoziții ireductibile.

1. ARTĂ ȘI NATURĂ

Interpretarea artei a rămas vreme îndelungată tributară ideii după care arta trebuie să se orienteze după natură. Spre exemplu, în paragraful 45 al *Criticii facultății de judecare*, Kant afirmă că „arta frumoasă este artă întrucât pare a fi totodată natură”². Altfel spus, arta de valoare este cea în care, pe de o parte, suntem conștienți de caracterul de artefact

1 F.W.J. SCHELLING, *Filozofia artei*, Ed. Meridiane, București, 1992, trad. de Radu Gabriel Pârvu.

2 I. KANT, *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, § 45, p. 201, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu.

al operei, iar pe de alta, opera pare să fie „liberă de orice constrângere a unor reguli arbitrare“, „apărându-ne ca natură“³. În continuare, se va vădi că distincția dintre artă și natură orbitează în jurul categoriei finalității. Mai precis, artele frumoase disimulează finalitatea, înțeleasă drept intenționalitate a autorului, după principiul: „finalitatea produsului artei frumoase nu trebuie să pară intenționată, deși ea este intenționată“⁴, ceea ce, evident, degradează toate artele aplicate la statutul unor arte inferioare. Arta se bazează de la bun început pe o disimulare a caracterului de artefact sau – tradus în termeni heideggerieni – „adevărul“ artei se întemeiază pe un ne-adevăr⁵.

Ideea kantiană conform căreia finalitatea formei trebuie să simuleze libertatea, „ca și când“ opera ar fi un produs al naturii, stă la originea descrierii de către Mikel Dufrenne a operei de artă drept un „quasi-subiect“⁶, datorită capacității sale de autodezvoltare, însușire atribuită tradițional *physis*-ului. Opera este, într-adevăr, un quasi-subiect nu numai întrucât devine independentă de autor și pune bazele unei tradiții proprii de interpretare, ci prin însuși modul în care se naște. În acest ultim sens, se cuvine menționată teoria formativității a lui Luigi Pareyson, după care opera se face în cadrul unui dialog dintre o formă formată (de către artist) și una formantă (ce se autodezvoltă după un principiu intrinsec). Pe scurt, „opera de artă se face de la sine și totuși o face artistul“⁷, ea „este în același timp legea și rezultatul unui proces

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Vezi M. HEIDEGGER, „Originea operei de artă”, in: *Originea operei de artă*, Ed. Univers, București, 1982, p. 69, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. *Verstellen* (printre altele, „disimulare”) a fost tradus aici drept „împiedicare a accesului”.

6 M. DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. 1, Ed. Meridiane, București, 1976, trad. de Dumitru Matei.

7 L. PAREYSON, *Estetica. Teoria formativității*, Ed. Univers, București, 1977, 116 sq., trad. de Marian Papahagi.

de formare“, ceea ce conferă creației artistice un caracter viu, organic. Aceeași organicitate a artei va fi asociată de alți teoreticieni unei totalități închise și autosuficiente; în acest sens, Hans Sedlmayr menționează existența unui caracter vizual-intuitiv „calitativ și vital“, ce acționează ca un „centru vital“ al operei, conferindu-i unitate și impregnându-i toate elementele⁸.

2. MATERIE ȘI FORMĂ

La fel de veche ca și distincția dintre artefact și lucru natural – arta (*Kunst*) fiind, deja etimologic, produsul unui *Können*, altfel spus, al unei tehnici de producere – este opoziția dintre materie și formă. În istoria teoriilor estetice, operele de artă au fost adesea văzute drept o materie în-formată sau modelată, de unde a rezultat și tendința de asociere a materiei cu natura și a formei cu spiritul. Dimensiunea spirituală, semantică a artei ține în mod fundamental de formă. Chiar dacă hilemorfismul în estetică a fost demascat de Heidegger drept extrapolare a unor categorii adecvate artefactului asupra operei de artă, tendința de a disocia între o dimensiune spiritual-semantică și una materială persistă și la el în dualitatea lume (istorică) – pământ (sensibil). Fără a putea intra aici în amănunte, opera de artă apare atât la Heidegger, cât și – sub influența acestuia – la Dufrenne drept o apoteoză a sensibilului și o celebrare a materiei. Opera face să iasă la iveală materia, devenită material al operei (*Werkstoff*). Cu alte cuvinte, abia prin artă materia ajunge să se înfățișeze ca atare: „roca devine suport și odihnire în sine, și abia în felul acesta, rocă; metalele ajung la scânteiere și irizare, culorile ajung la strălucire, sunetul la melodie, cuvântul la rostire“⁹. Mai precis, aici nu avem de-a face cu o metamorfoză a materiei, ci cu genuina ei dezvăluire.

8 H. SEDLMAYR, „Probleme ale interpretării operelor de artă“, in: *Epoci și opere. Studii de istoria și teoria artei*, vol. 1, Ed. Meridiane, București, 1991, p. 93, trad. de Mircea Popescu.

9 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 60.

3. ARTA GRĂDINILOR

Atât distincția dintre materia pasivă și forma activă, cât și cea dintre artă și natură se complică în arta grădinilor, unde „natura” vie devine material al artei, iar „operele de artă” evoluează în timp de la sine. Fundamentarea teoretică a artei grădinilor a atins apogeul în secolul al XVIII-lea, singurul probabil în care un profesor universitar de filozofie, precum Hirschfeld în Kiel, era și director al grădinilor publice și autorul unui tratat în cinci volume despre arta grădinilor. În sistemul kantian al artelor, grădinăritul de plăcere (*Lustgärtnerlei*) – denumit astăzi *garden design* sau arhitectură peisagistă – este considerat o sub-categorie a picturii. Spre deosebire, totuși, de pictura propriu-zisă, după Kant grădinăritul nu imită natura, ci se folosește de „forme” naturale și de „obiecte corporale” pe care le preia ca atare din natură și le combină în mod liber, astfel încât să stimuleze jocul liber al imaginației în contemplație¹⁰.

Pentru o mai bună înțelegere a acestei interpretări, este nevoie să-l situăm pe Kant în contextul istoric. Mai întâi, afirmația că formele elementelor din grădină sunt cele naturale arată în mod evident că, în disputa din epocă dintre partizanii grădinilor geometrice franțuzești și cei ai parcurilor peisagistice englezești, Kant favorizează cea de-a doua orientare. De asemenea, opoziția conceptuală dintre artă și natură, ca și privilegierea naturii în raport cu arta sunt tipice perioadei *Aufklärung*. Și pentru Hogarth, variația neregulată și formele curbe sunt considerate naturale și, ca atare, superioare artei cu tendințe geometrice și linii drepte. De asemenea, pentru orientarea artei grădinilor după natură s-au pronunțat în epocă și Spence, Rousseau, Whately, Watelet, Girardin, Morel, Schiller, Repton ș.a.m.d.¹¹ Spre exemplu, Whately susține că arta trebuie să rămână ascunsă în cazul

10 KANT, *op. cit.*, § 51, p. 217 sq.

11 Vezi C. A. WIMMER, *Geschichte der Gartentheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, p. 24.

arhitecturii peisagistice și, de aceea, ea poate consta doar în selectarea și combinarea elementelor naturale, ca și în efortul de corectare și menținere a zonei amenajate¹². Nu în ultimul rând, dacă arta grădinilor reprezintă arta cea mai apropiată de natură, iar dacă natura reprezintă idealul artei, arhitectura peisagistică este superioară picturii peisagistice (Hirschfeld)¹³ sau chiar tuturor celorlalte arte (Whately)¹⁴, întrucât lucrează cu corpuri originare naturale, în loc să se rezume la reproducerea sau reprezentarea lor.

În prezent, teoreticienii arhitecturii peisagiste se opresc mai puțin asupra opoziției dintre natură și artă, cât a relației dintre spațiile verzi și zonele construite din spațiul urban. Și în acest caz există tendința de dizolvare a opoziției artă–natură, vorbindu-se uneori despre o *nouvelle nature* care implică trei categorii de spații: a) sălbăticia, care invită să fie explorată; b) natura amenajată, îmblânzită și aclimatizată din parcurile urbane, ca obiect al admirației; și, în fine, c) o vastă zonă neglijată, constând dintr-un amestec între natura reziduală, deșeuri industriale și infrastructură¹⁵. Idealul îl constituie reunirea parcurilor centrale urbane cu terenurile virane ale periferiilor și construirea în acest fel a unui nou tip de țesut natural „subcutan” al orașului, care să-i confere acestuia o identitate naturală, totodată stabilă și mutantă. Variabilitatea ar proveni în acest caz de la ciclurile vegetale corespunzătoare anotimpurilor.

În practică însă, arhitectura peisagistă perpetuează hilemorfismul teoriei estetice, în sensul că arhitectul sau designerul in-formează o materie dată. Mai mult, numeroși arhitecți peisagiști sunt formați la

12 *Apud ibidem*.

13 C. HIRSCHFELD, *Theorie der Gartenkunst*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1990, p. 58.

14 *Apud* WIMMER, *op. cit.*, p. 426.

15 C. GIROT, „Vers une nouvelle nature”, in: Institute for Landscape Architecture, ETH Zürich (Hg.), *Landscape Architecture in Mutation – Essays on Urban Landscape*, gta, Zürich, 2005, pp. 19–33.

universitățile de artă și, ca atare, tind să privilegieze forma „finală” a grădinii, respectiv modul cum se prezintă aceasta în momentul în care lucrarea îi este predată comanditarului, întocmai ca în artele plastice sau în arhitectură. Totodată, în activitatea de planificare, se ia prea puțin în considerație caracterul viu al vegetației și evoluția în timp a zonei amenajate.

4. ARTA GENETICĂ

Arhitectura peisagistă reprezintă un exemplu clasic de materie artistică dinamică. În plus, printre tehnicile de care dispun astăzi artiștii în vederea operării sau manipulării unei materii vii se numără și genetica. Genetica a devenit astfel, în zilele noastre, un instrument de creație. Deja de la sfârșitul secolului al XIX-lea, biologul darwinist Thomas Huxley (bunicul mult mai faimosului scriitor Aldous Huxley), romanțierul estetik Joris-Karl Huymans, iar mai apoi, scriitorul și criticul de artă britanic Sir Saverell Sitwell au apreciat, din rațiuni pur estetice, producerea unor noi specii de plante decorative drept o formă de artă¹⁶. Aceeași opinie a împărtășit-o și cunoscutul fotograf american Edward John Steichen, considerat astăzi un precursor al artei genetice, întrucât în perioada interbelică a hibridizat plante în casa sa de la țară, fotografiile unora dintre acești hibrizi fiind expuse în 1936 la Museum of Modern Art din New York.

Genetica deschide astăzi noi posibilități de a estompa granița dintre natură și artă, care se regăsesc, după Peter Weibel, într-unul din următoarele șapte tipuri de artă genetică¹⁷:

16 Despre aplicarea geneticii la artă vezi G. GESSERT, „Eine Geschichte der DNA-involvierenden Kunst“, in: Gerfried Stocker und Christine Schöpf (Hgg.), *LifeScience, Ars Electronica 99*, Springer, Wien, New York, 2000, pp. 236–244.

17 A se vedea P. WEIBEL, „Über genetische Kunst“, in: Karl Gerbel (Hg.), *Genetische Kunst – künstliches Leben, Ars Electronica 14*, PVS, Linz, Wien, 1993, p. 420 sq.

1. Arta evoluționară se referă la intervenții artificiale în procese de creștere (precum accelerarea, stoparea, încetinirea sau modificarea acestora) și la modificări structurale, fie ale materialului biologic însuși, fie prin simulare pe calculator.
2. Arta biogenetică are drept obiect procesele biologice de procreare și reproducere a unor varii forme de viață.
3. Ingineria genetică urmărește manipularea genetică a unor mijloace de consum, a animalelor, dar și a ființelor umane.
4. Arta algoritmică vizează dinamica limbajului, în condițiile în care „gramaticile limbilor constituie un formalism al creației comparabil cu algoritmul creșterii plantelor“.
5. Robotica fabrică ființe mecanice tridimensionale din materiale solide, ce se comportă asemănător organismelor vii.
6. Arta creației virtuale simulează pe calculator ființe definite prin modele de comportament sau procese vitale asemănătoare ființelor vii.
7. În fine, viața artificială se manifestă sub forma unor configurații mașinale și programe bi- sau tri-dimensionale ce interacționează cu oamenii precum oricare altă creatură vie.

Spre exemplificare, să amintim în continuare câteva proiecte ale artei genetice (*bio art*). În 1987, Peter Gerwin Hoffmann a expus la Graz, sub titlul „Microbi la Kandinsky“, o cultură de bacterii ce fusese culeasă de pe un tablou al artistului expresionist. Hoffmann comenta astfel în catalogul expoziției: „Ființele vii [...] ce ne înconjoară [...] mai pot fi înțelese și interpretate doar ca opere de artă.“¹⁸ Alți artiști au manipulat, în anii nouăzeci, material genetic, pentru a-i da aspectul unei rune (Joe Davis) sau pentru a-l ordona sub formă de cuvinte (Jon Tower). În mod evident, astfel de „opere“ rămân invizibile cu ochiul liber. Vizibile sunt, totuși, tablourile lui David Kremers, care a cultivat bacterii modificate genetic pe plăci acrilice acoperite cu un strat de

18 *Apud ibidem*, p. 243.

agar-agar. La contactul cu coloranți, bacteriile formează modele cromatice complexe; prin întreruperea, la un moment dat, a alimentării cu apă, creșterea culturilor de bacterii este stopată, iar operele sunt „fixate”, rămânând totodată vii. În fine, alți artiști, cum este cazul lui George Gessert, documentează prin fotografii artistice procesul de selecție al anumitor specii de plante.

Aplicarea ingineriei genetice în proiecte explicit artistice s-a extins și asupra speciilor animale. Procesul fusese deja anticipat de vizionarul Vilém Flusser, care, încă din 1988, se întreba: „De ce oare nici acum câinii nu sunt albaștri cu pete roșii? Și de ce iepurii nu strălucesc precum lumini rătăcitoare pe meleaguri cuprinse de noapte? [...] De ce creștem, de fapt, și acum vitele cu intenții economice, iar nu artistice? Să nu se fi schimbat oare nimic în relația noastră cu lumea animală din neolitic încoace?”¹⁹ După nici zece ani s-a găsit cineva care să ia provocarea lui Flusser în serios. Anume, în 1998, artistul brazilian Eduardo Kac, exponent al artei transgenice, a proiectat un câine manipulat genetic și intitulat „GFP K-9”. Doi ani mai târziu, el va relua ideea cu succes și va prezenta un „GFP-Bunny” („green fluorescent rabbit”) cu numele de Alba.

Astfel de proiecte au generat aprecieri ambivalente: pe de o parte, se speră că noua artă îl va repropia pe om de alte specii vii în spiritul unei conștiințe ecologice treze; pe de alta, există temerea că genetica va transforma totul, inclusiv ființele vii, în mărfuri și „bibelouri ale culturii de consum”²⁰, tendință confirmată deja de „crearea” de animale de companie *fancy*. Noua artă repune imperios în discuție problema responsabilității etice a artistului de data aceasta, nu în raport cu publicul (ca în cazul proceselor de lezare a bunelor moravuri, intentate artiștilor în secolul al XIX-lea, sau al condamnării politice a unor artiști, în secolul trecut), ci față de tipul „însuflețit” de opere. În ce-l privește pe

19 V. FLUSSER, „Blaue Hunde”, in: *Nachgeschichte: eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Fischer, Frankfurt/M., 1997, p. 204.

20 GESSERT, *op. cit.*, p. 243.

Eduardo Kac, el este conștient de faptul că experimentele sale îl pot aduce în conflict cu activiștii pentru drepturile animalelor. Această „reinventare a naturii“, după expresia Donnei Haraway²¹, devenită posibilă ca urmare a alianței dintre biologie și tehnologie, este interpretată de unii cercetători într-o manieră exclusiv negativă. Spre exemplu, Thomas Feuerstein consideră biologismul drept noua ideologie a capitalismului global, după eșecul socialismului, și agentul unui veritabil „colonialism genetic“²², din moment ce animalele „create“ sunt total lipsite de drepturi. Dimpotrivă, după Peter Weibel, arta genetică nu cercetează numai viața artificială, ci servește și la criticarea disciplinei înseși²³.

Mai mult, operele biotelematice reprezintă o multiplă provocare chiar și sub aspect estetic. Mai întâi, modul de prezentare publică a artei genetice impune regândirea instituției muzeale. În locul spațiilor deliberat neutre ale muzeelor de artă moderne, devin necesare „cămine“ sau spații vitale pentru operele însuflețite, de tipul unor combinații de galerii, grădini zoologice și spații naturale. De asemenea, astfel de activități de creație, al căror caracter artistic genuin rămâne incontestabil, remodelează natura *din interior*, modificând evoluțiile biologice „naturale“. Mai înainte ca opera de artă să „transfigureze“ realitatea perceptibilă sau percepția subiectului receptor, ea a fost supusă unei transfigurări subtile a materiei. Caracterul organic, viu, pe scurt, natural, al operei nu mai este o simplă metaforă, ci este luat *ad litteram*. În comparație cu ingineria genetică, concepută ca redesign al zestrei

21 D. HARAWAY, *The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.

22 T. FEUERSTEIN, „Biophily: Better Dead than Read“, in: Eileen DERIEG (trad.), *Biophily. Better Dead than Read*, Triton, Wien, 2002, p. 19. B. RICHARD, „I-Biologie und Fake Life Construction. Kommunikationssplitter aus dem Netzsymposium zu LifeScience“, in: *LifeScience*, ed. cit., p. 39.

23 WEIBEL, *op. cit.*, p. 421.

biologice, modul de operare al artei tradiționale asupra naturii pare primitiv și imprecis.

5. SMART MATERIALS

Impactul revoluției biotehnologice asupra artei, care relansează discuția asupra distincției dintre corp natural, artă și tehnică, este ilustrat nu numai de proliferarea protezelor ori de apariția unor figuri hibride de genul cyborgilor (ca în cazul artistului australian Stelarc), ci și de inventarea și folosirea unor așa-numite *smart materials* în arhitectură și design. În continuare, ne vom concentra doar asupra ultimului fenomen. *Smart materials* sunt materialele și produsele realizate din ele care dispun de însușiri variabile și care își modifică forma, culoarea, mirosul etc. ca reacție la influențe fizice și/sau chimice, motiv pentru care ele mai sunt cunoscute și ca materiale adaptabile sau materiale inteligente²⁴. De asemenea, se face distincție între *smart materials*, în care transformările sunt reversibile, și *semi-smart materials*, ale căror modificări survin unidirecțional, fiind posibile doar o singură dată sau de câteva ori. Exemple de *smart materials* sunt cele autoregenerative, extensibile, cele care reacționează la căldură producând modele cromatice sau variindu-și forma, materialele care devin în întuneric fosforescente sau fluorescente, altele generatoare de încărcări electrice ca reacție la presiune, polimeri absorbanți, materiale biodegradabile etc. Astfel de materiale „sensibile“ (reactive) sunt integrate astăzi în materialele compozite folosite în industria automobilistică, în materialele de construcție, în industria de mobilă și mai ales în fibrele textile. Pentru a da câteva exemple, s-au confecționat piese de îmbrăcăminte care emit diferite mirosuri, corespunzătoare stării emoționale a subiectului, sau vestimentație de camuflaj, a cărei stofă antibacterială elimină mirosurile corporale²⁵. De asemenea, se lucrează în prezent la

24 A. RITTER, *Smart Materials in Architektur, Innenarchitektur und Design*, Birkhäuser, Basel, 2007.

25 Unele au fost prezentate la expoziția „Futurotextiles” Lille 3000 (oct. 2006–ian. 2007).

materiale de construcție (cum ar fi sticla) care se curăță singure prin fotocataliză sau care îmbunătățesc chiar calitatea aerului din vecinătate, ca și la pardosele sau pereți ce eliberează molecule olfactive sau emit mirosuri proporțional cu gradul de umiditate a aerului. Prin electrocronism, ferestrele se întunecă în mod automat, astfel încât rulourile și draperiile devin inutile, în timp ce ferestrele ce integrează polimeri electroluminiscenti emană lumină în timpul nopții etc. În ansamblu, scopul declarat al utilizării unor astfel de materiale constă în optimizarea curenților de energie și materie.

În toate aceste exemplificări, materialele devin multifuncționale, iar capacitatea de satisfacere a finalității produselor este transferată asupra materiei. Dacă funcționalismul asculta de legea „form follows function“, acum materia este cea care urmează funcției. Materia devine *soft*, adaptabilă, modelabilă, flexibilă și chiar „poietică“ – altfel spus, ea dobândește un caracter estetic și proteic (până acum, însușiri ale formei). În locul unui substrat inert pentru o formă inteligentă, aplicată din exterior, materia însăși pare să fi devenit vie, dinamică și inteligentă. În mod interesant, această tendință de fluidizare a materiei (care se întâlnește, de altfel, și în tehnologia comunicațiilor) a fost extrapolată și asupra arhitecturii, artă considerată tradițional drept simbolul însuși al durabilității și al rezistenței la transformare. Cu toate acestea, noile tehnologii au făcut posibilă lansarea de concepte precum „arhitectură variabilă“ sau „arhitectură inteligentă“, destinate unui *smart living*.

6. DISTINCȚII DE DOMENIUL TRECUTULUI?

Am constatat, așadar, că arhitectura peisagistă, dar și forme noi de artă, precum arta genetică și designul cu *smart materials*, par să indice atât disoluția distincției dintre artă (respectiv tehnologie) și natură, cât și spiritualizarea conceptului de materie. Și totuși, la o privire mai atentă, distincțiile amintite se perpetuează. Chiar și în arta genetică, artiștii-ingineri rămân cei care modifică (in-formează) materia. În ce privește „materialele inteligente“, ni se atrage atenția că această

denumire curentă este, la drept vorbind, nepotrivită, întrucât materialele reacționează doar la stimuli, nefiind vorba despre o „intelligență” propriu-zisă, ceea ce ar presupune procesarea informației²⁶.

În ce privește finalitatea, în timp ce la începuturile esteticii arta aspira să apară drept natură și să fie dezinteresată (neaservită vreunei funcții), bionica a făcut posibile opere vii sau adaptative, care sunt create fie de plăcere (cazul noilor specii vii), fie sunt puse în serviciul industriilor creative (*smart materials*). Nici aici nu dispare însă intenționalitatea artistului în favoarea unui proces „natural”, autogenerativ, și de aceea se păstrează și distincția (chiar dacă nu opoziția) dintre natură și artefactul artistic. Totuși, caracterul organic nu se mai definește ca o entelehie închisă și autosuficientă, ci drept un sistem deschis, iar din moment ce arta nu-și mai propune să imite natura, dispare și orice intenție de disimulare a naturii.

BIBLIOGRAFIE

- DUFRENNE, Mikel, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. 1, Ed. Meridiane, București, 1976, trad. de Dumitru Matei
- FEUERSTEIN, Thomas, „Biophily: Better Dead than Read”, in: Eileen DERIEG (trad.), *Biophily. Better Dead than Read*, Triton, Wien, 2002
- FLUSSER, Vilém, *Nachgeschichte: eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Fischer, Frankfurt/M., 1997
- GERBEL, Karl (Hg.), *Genetische Kunst – künstliches Leben*, *Ars Electronica* 14, PVS, Linz, Wien, 1993
- GESSERT, George, „Eine Geschichte der DNA-involvierenden Kunst”, in: Gerfried Stocker und Christine Schöpf (Hgg.), *LifeScience, Ars Electronica* 99, Springer, Wien, New York, 2000, pp. 236–244

26 RITTER, *op. cit.*, p. 8.

- GIROT, Christophe, „Vers une nouvelle nature“, in: Institute for Landscape Architecture, ETH Zürich (Hg.), *Landscape Architecture in Mutation – Essays on Urban Landscape*, gta Verlag, Zürich, 2005, pp. 19–33
- HARAWAY, Donna, *The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, Ed. Univers, București, 1982, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu
- HIRSCHFELD, Christian Cay Laurenz, *Theorie der Gartenkunst*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1990
- KANT, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu
- PAREYSON, Luigi, *Estetica. Teoria formativității*, Ed. Univers, București, 1977, trad. de Marian Papahagi
- RICHARD, Birgit, „I-Biologie und Fake Life Construction. Kommunikationssplitter aus dem Netzsymposium zu LifeScience“, in: Gerfried Stocker und Christine Schöpf (Hgg.), *LifeScience, Ars Electronica 99*, Springer, Wien, New York, 2000, pp. 38–46
- RITTER, Axel, *Smart Materials in Architektur, Innenarchitektur und Design*, Birkhäuser, Basel, 2007
- SHELLING, F.W.J., *Filozofia artei*, Ed. Meridiane, București, 1992, trad. de Radu Gabriel Pârvu
- SEDLMAYR, Hans, *Epoci și opere. Studii de istoria și teoria artei*, vol. 1, Ed. Meridiane, București, 1991, trad. de Mircea Popescu
- STOCKER, Gerfried, Schöpf, Christine (Hgg.), *LifeScience, Ars Electronica 99*, Springer, Wien, New York, 2000
- WEIBEL, Peter, „Über genetische Kunst“, in: Karl Gerbel (Hg.), *Genetische Kunst – künstliches Leben, Ars Electronica 14*, PVS, Linz, Wien, 1993
- WIMMER, Clemens Alexander, *Geschichte der Gartentheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989

DUALISM SOTERIOLOGIC?
SØREN KIERKEGAARD ȘI TENTAȚIILE
DUALISMULUI

Leo STAN

The Centre for the Study of Theory and Criticism, University of
Western Ontario, Canada

This essay develops the topic of dualism within the confines of Kierkegaard's Christian soteriology. My initial observation is that the intermediary worlds of angels do not play a significant role in the Kierkegaardian corpus. The core of the argument proposed below rests on Kierkegaard's central presupposition on the infinite qualitative difference, stemming from sin, that separates the human from the divine and institutes an infinite distance between the immanent and the transcendent. I aim to show how we can still conceive Kierkegaard's Christianity in a non-dualist horizon, while preserving the fundamental tension between the fallen humanity in need of salvation and a wholly other deity who redeems the creature through a series of paradoxical acts (incarnation and death), all rooted in love. This tension will be exemplified through Kierkegaard's redemption-oriented reflections on politics. I hereby hypothesize that, albeit fundamentally dichotomous, Kierkegaard's dialectic of Christianity succeeds in avoiding the trap of dualism through an *apophatic* understanding of the human self's relation to God.

În paginile de deschidere ale unui volum inedit și foarte consistent din punct de vedere filozofic, publicat în 2003 și dedicat problematicii

„inoportune“ a îngerilor, profesorul Andrei Pleșu mărturisește candid, dar pertinent: „Una dintre ideile care îmi sunt foarte antipatice e dihotomia, prestigiul gândirii binare, înclinația de a defini lumea în alb-negru. Modul acesta de a gândi e sursa cea mai la îndemână a generalizărilor de bodegă. Când aud vorbindu-se de «materie-spirit», «corp-suflet», «bine-rău» simt cum bogăția lumii pălește.“ Un al doilea element evidențiat de același autor este faptul că, în preajma unei aplecări reflexive satisfăcătoare asupra fapturii contradictorii care este omul, gândirea dihotomică este absolut neputincioasă, dacă nu chiar impertinentă. Căci, ni se spune, în identitatea umană „întră opțiunile individuale (deci o sumedenie de identități virtuale abandonate), salturile interioare, procesele de creștere organică și sufletească.“ Al treilea aspect deplâns aici este postularea, prezentă în cadrul oricărei tendințe dihotomizante, a „unui interval vid între Dumnezeu și om“. Or, pentru conceperea adecvată a acestui interval de sorginte religioasă îngerul oferă o cale de acces, am putea spune, regală¹. În cele ce urmează voi încerca să ofer un răspuns următoareii întrebări: date fiind premisele profesorului Pleșu, ce se întâmplă în cazul unei gândiri propulsate de opoziții binare, care, deși se revendică din fundalul monoteist al unei secțiuni considerabile a angelologiei tradiționale (creștinismul), se dispensează, în mare parte, de funcția mijlocitoare a îngerilor? Rămâne, oare, acest tip de gândire fidel spiritului creștin? Altfel spus, este creștinismul, fără prezența explicită și determinantă a îngerilor, esențial dihotomic sau chiar, dualist?²

1 Andrei PLEȘU, *Despre îngeri*, Humanitas, București, 2003, pp. 18-20 *passim*.

2 Dihotomia se diferențiază de dualitate prin lipsa adversității dintre elementele dihotomizate; e, mai degrabă, o simplă categorie logică sau abstractă. Dualismul presupune, într-adevăr, variate dihotomizări, cărora le insuflă, însă, o latură combativă sau pasională. Maniheismul, de pildă, explică lumea prin intermediul a două principii, dihotomice din punct de vedere filozofic, dar și aflate într-o continuă confruntare pentru supremație; de aici, dualismul maniheist.

Gânditorul prin intermediul căruia voi aborda aceste interogații este Søren Kierkegaard, renumitul părinte al existențialismului, dar și un spirit creștin de care puțini teologi se ocupă și preocupă în spațiul balcanic de reflecție religioasă. Printr-o apropiere explicită a categoriei păcatului și a deteriorării naturii umane ca urmare directă a căderii, Kierkegaard postulează existența unei adversități și eterogenități decisive, atât între creator și creatură, dar și în sânul creaturii înseși, mai precis între existența sa curentă (marcată simultan de hedonism și disperare) și menirea sa spirituală, aceea de a deveni un sine dinaintea lui Dumnezeu.

Fiind nevoit să las deoparte multe aspecte ale meditației kierkegaardiene, iată, foarte succint, liniile de forță ale interpretării mele: 1) în general, creștinismul reprezintă un mod de a fi esențial soteriologic, care necesită, deci, 2) o concepție adecvată asupra pecabilității; 3) cu nuanțările de rigoare, Kierkegaard aparține tradiției pietist-luterane, dominate de o viziune cvasi-dualistă asupra relației dintre imanent și transcendent; 4) adversitatea reală dintre spațiul ontologic al creaturii și cel al Creatorului³ se datorează căderii și efectelor sale negative în registrul umanului; 5) acest *potențial* dualism creștin poate fi ilustrat prin descrierea kierkegardiană a interacțiunii umane în perimetrul politicului⁴.

3 Luteranismul intensifică această adversitate și chiar o interiorizează: individul însuși devine cel mai mare dușman al său.

4 Noțiunea de politic e luată aici ca organizare sau principiu de ordine al interacțiunii lumești dintre subiecți meniți spiritualizării întru Hristos, dar și supuși, în permanență, păcatului. Dintre variile ilustrări ale potențialului dualist prezent în antropologia și teologia danezului, amintesc dualitatea dintre corp și spirit, dintre temporalitate și eternitate, și mai ales, ostilitatea dintre lumea de aici și întruparea fără rest a divinității creatoare supreme (Iisus), un motiv aproape omniprezent în opera târzie a gânditorului. Pentru repere bibliografice primare, vezi bibliografia acestei lucrări. Teza generală a acestui eseu concordă cu ipoteza conform căreia dispariția lumilor intermediare din economia salvării poate duce la derapaje dualiste. Andrei PLEȘU, *Limba păsărilor*, Editura Humanitas, București, 1994, 1997², pp. 258-262.

Kierkegaard propune o viziune creștină asupra individualității umane, care e strâns legată de natura *relațională* a subiectivității, vizibilă atât în interacțiunile cu sine, dar și cu semenii. În plus, spiritul uman e definit ca raportare simultană la sine și la fundamentul său transcendent. Spiritualizarea omului (în idiomul kierkegaardian, „a deveni un sine”) coincide, așadar, cu însușirea tuturor îndatoririlor soteriologice, pe care creatura păcătoasă le are dinaintea Dumnezeuului-om mântuitor. Pe scurt, în antropologia lui Kierkegaard, relaționalitatea individualizantă nu poate fi gândită decât în orizontul dramatic-agonistic (nu agonic) al monoteismului creștin⁵. Întruparea divină e menită reconcilierii dintre cele două universuri ontologice și restaurării umanității originare, simțitor degradate prin episodul apostatic al consumării fructului interzis. Kierkegaard adâncește aceste principii dogmatice prin ideea că păcatul, în afara ubicuității, se manifestă, în formele sale cele mai evolute, *polemic* sau volitiv: deși în posesia adevărului, în primă instanță și cel mai adesea, sinele uman face totul ca să i se opună. Chiar dacă realizează că singura soluție în fața disperării funciare a condiției umane rezidă în echivalarea lui Iisus cu instanța redemptivă unică, omul preferă să fugă de acest adevăr existențial, să îl nege în mod fățiș, sau chiar să-i deturneze pe cei ce încearcă să trăiască în conformitate cu oneroasele sale exigențe. Mai mult, Kierkegaard postulează *imposibilitatea* asumării integrale și perfecte a idealurilor creștine *în viața de aici* – ceea ce îl determină să infereze existența unui rest, a unui interval de netrecut și, simultan, obligatoriu de parcurs, în întâlnirea cu Dumnezeuul-om. De aceea, în optica sa, coordonatele credinței sunt inefabilul și insondabilul interiorității, solitudinea în fața transcendenței, lupta fără capăt cu sine și cu tendințele spiritual-diversioniste ale celorlalți, toate acestea

5 Prin orizont dramatic-agonistic înțeleg proiectarea creaționismului în perspectiva soteriologiei. Drama și înfruntarea patetică dintre lumea de aici și împărăția divină se datorează apariției păcatului și a nevoii subsecvente de salvare într-o lume esențială căzută. Inutil să adaug că salvarea e concepută de Kierkegaard exclusiv în termeni hristologici.

fundate pe conștiința unei imperfecțiuni personale insurmontabile (care cheamă, însă, la perpetuarea tainică a strădaniei și interzice delăsarea burgheză, abandonul nihilist ori melancolia acedică).

Kierkegaard îmbrățișează, așadar, un procesualism existențial pe fundalul postulării, specifice pietismului luteran, a unei pecabilități omniprezente în registrul onto-teologic uman. El echivalează păcatul, nu doar cu neconștientizarea faptului de a fi spirit, cât și cu refuzul obstinat și aproape demonic al veridicului salvator. În același timp, el consideră că orice preocupare exagerată sau chiar exclusivă pentru lucrurile lumești și beneficul lor mers reprezintă una din modalitățile apostaziei. Luate laolaltă, aceste elemente constituie, conform interpretării mele, reperele în jurul cărora s-ar putea răspunde întrebării privitoare la existența unui sâmbure dualist în soteriologia lui Kierkegaard. Mai exact, date fiind propensiunea constantă către păcătuire și actualizarea ei prin gregarizare și asociaționism în virtutea unor idealuri așa-zis umaniste, putem detecta la gânditorul scandinav o tensiune latentă și continuă între religios și politic; tensiune care, prin intensitate și dramatism, frizează un dualism cu vădite accente apocalitice.

Și totuși, suntem oare îndreptățiți să vorbim aici de dualism în sens tare? Este soteriologia creștină, chiar și în versiunea impetuos-dramatică a lui Kierkegaard, construită pe principii antagonice ce posedă o demnitate ontologică și o forță combativă egale? Voi începe prin ceea ce ar confirma existența unei dualități ireductibile în cadrul religios descris mai sus.

Kierkegaard insistă în permanență asupra faptului că revelația lui Dumnezeu este menită, în primă instanță, persoanei umane în unicitatea ei irepetabilă⁶. Filozoful nu șovăie deloc atunci când declară ritos că, în afara iubirii de semenii, absolut nimic n-ar trebui să se interpună

6 Această idee e o constantă a gândirii kierkegaardiene. Spre exemplu, KIERKEGAARD, *For Self-Examination*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 14, tr. Howard and Edna Hong. Termenul danez pentru individualitatea umană, aproape intraductibil în limba română, este *den Enkelte*.

în relația individului cu transcendentul⁷. Drept urmare, devenirea spirituală în sensul ei cel mai înalt se împlinește doar când subiectul se percepe nemijlocit și neîncetat ca aflat dinaintea Dumnezeuului suprem, și nu a celorlalți⁸. Ca *persoană*⁹ creatoare și principiu de continuitate a sinelui unic, Dumnezeu își vizează creatura iubită în mod individual¹⁰, indiferent de rangul ei social. Excelența făpturii umane rezidă în separația sa, divin instituită, de ceilalți¹¹. Această separație permite un contact intim cu Dumnezeu, în virtutea căruia subiectul rezistă tendințelor totalizante ale societăților moderne. Ca urmare, religiosul poate submina

7 KIERKEGAARD, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 127, tr. Howard and Edna Hong.

8 E.g. KIERKEGAARD, *Christian Discourses*, Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 40, tr. Howard and Edna Hong. Vezi și KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, Princeton University Press, Princeton, 1983, tr. Howard and Edna Hong. Trad. românească, *Frică și cutremur*, Humanitas, București, 2002, tr. Leo Stan.

9 Kierkegaard vorbește despre Dumnezeu ca „sine absolut” sau ca „subiectivitate infinit stăpânitoare”. cf. Valter LINDSTRÖM, „The Image of God”, in: *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 5, N. Thulstrup and M. M. Thulstrup (eds.), C. A. Reitzels, Copenhagen, 1980, pp. 37-50; vezi pp. 40-41. Vezi de asemenea însemnarea de jurnal, Pap. XI² A 54, citată de Paul SPONHEIM, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, SCM Press Ltd, London, 1968, p. 138sq. Arnold COME (*Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal / London / Buffalo, 1997, p. 73sq nota 52, p. 85) afirmă că Dumnezeuul lui Kierkegaard reprezintă absolutizarea relației autoreferențiale a sinelui. Mai multe despre Dumnezeu ca persoană, KIERKEGAARD, *Journals and Papers*, 7 vol., Indiana University Press, Bloomington and London, 1967-1978, ed. and tr. by Howard Hong and Edna Hong; vol. 2, 1970, intrările nr. 1349, 1409, 1449, 2734, 2737. De asemenea, COME, *op.cit.*, pp. 80 și urm.

10 De exemplu, KIERKEGAARD, *Works of Love*, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 271-272, tr. Howard and Edna Hong. *Christian Discourses*, p. 235.

11 *Upbuilding Discourses*, p. 190.

orice ierarhie lumească, fiind independent de și, câteodată, opus determinațiilor socio-economico-politice ale coexistenței umane¹².

Pe de altă parte, existența și perpetuarea păcatului în istoria umanității face din transcendent un *Altul* infinit. Alteritatea acestei divinități este atât de pronunțată în ochii lui Kierkegaard, încât toate sentințele sale la adresa raporturilor dintre imanent și transcendent exudă un dualism incontestabil, fapt vizibil cu precădere în privința politicului. Deși dimensiunea politică a individului și a comunității sale aferente nu e niciodată negată ca atare, persistă, în judecățile *teologice* târzii ale lui Kierkegaard, un ton nefavorabil, dacă nu chiar ireconciliant-negativ.¹³ În fond, ipotezele sale, parțial retrograde, sunt înrădăcinate

12 „[Cel Atoateștiutor] îl vrea doar pe individul unic (*den Enkelte*), vrea să se implice numai pentru acesta, *indiférent* dacă individul e situat sus sau jos [pe scara socială], dacă e o eminență cenușie ori un simplu nenorocit“ (*Upbuilding Discourses*, p. 127, tr. mea). De asemenea, KIERKEGAARD, *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 141, tr. Howard and Edna Hong. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 173, tr. Howard and Edna Hong. Dinaintea divinității preocupate afectiv, cerșetorul este egalul celui mai glorios rege, dacă nu cumva mai presus de el; *cf. Works of Love*, p. 72. *The Moment*, p. 276, p. 44. Kierkegaard, *Journals and Papers*, vol. 2, intrarea 1389. Dumnezeu nu privilegiază în nici un fel cărmuitorii lumești; *Christian Discourses*, p. 52. Kierkegaard ne reamintește că un asemenea punct de vedere era îmbrățișat de asceții creștinismului timpuriu care luau puterea drept corupătoare și distorsionantă în chestiunile religioase; *The Moment*, p. 521.

13 A se compara primele scrieri jurnalistice ale lui Kierkegaard din perioada studenției cu importanța acordată socialului din *Sau-sau*, vol. 2 (1843), și, în fine, cu analiza penetrantă și indirectă a politicii moderne daneze post-revoluționare din *Două epoci*. KIERKEGAARD, *Early Polemical Writings*, Princeton University Press, Princeton, 1990, tr. Julia Watkin; „Historical Introduction“, pp. vii-xxiii și pp. 1-52. KIERKEGAARD, *Either/Or*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, 1987, tr. Howard and Edna Hong. KIERKEGAARD, *Two Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1978, în special pp. 60-112, tr. Howard and Edna Hong. Mai mult despre traiectoria gândirii politicului la Kierkegaard în clasică analiză a lui Bruce KIRMMSE,

într-un principiu relativ simplu: „Serviciul politic și cel religios se raportează unul la altul complet invers, în măsura în care, din punct de vedere politic importantă este ademenirea unui număr cât mai mare de oameni de partea ta, însă religios vorbind, important este să-l ai pe Dumnezeu alături”¹⁴. Latura conservatoare a lui Kierkegaard se poate deduce cu ușurință din modul în care este caracterizată sfera politicului.

Kierkegaard in Golden Age Denmark, Indiana University Press, Bloomington, 1990, cap. 16-27. Există în cercetarea contemporană un interes crescut pentru importanța politicului în corpusul kierkegaardian, și aceasta ca răspuns la acuzațiile de solipsism irațional ori indiferentism religios pe care el le-a avut de înfruntat din partea exegeților (unii marxiști sau marxizanți precum Theodor Adorno). A se vedea în acest sens, Robert PERKINS, „Climacian Politics. Person and Polis in Kierkegaard's *Postscript*“, in: *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, D. W. Conway and K. E. Gover (eds.), Routledge, London/New York, 2002, pp. 253-267. Howard JOHNSON, „Kierkegaard and Politics“, in: *A Kierkegaard Critique*, H. A. Johnson and Niels Thulstrup (eds.), Harper & Brothers Publishers, New York, 1962, pp. 74-84. Husain SARKAR, „Kierkegaard: *Vox Populi, Vox Dei*“, in: *The Southern Journal of Philosophy* XXXVII (1999), pp. 253-279. B. KIRMMSE, „On Authority and Revolution“, in: *Kierkegaard Revisited*, Walter de Gruyter, New York/Berlin, 1997, pp. 254-273. Mark DOOLEY, „Risking Responsibility: a Politics of the Émigré“, in: *Kierkegaard. The Self in Society*, G. Pattison and S. Shakespeare (eds.), St. Martin's Press, New York, 1998, pp. 139-155. Michele NICOLETTI, „Politics and Religion in Kierkegaard's Thought“, in: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, G.B. Connell and C.S. Evans (eds.), Humanities Press, London/New Jersey, 1992, pp. 183-195. David FLETCHER, *Social and Political Perspectives in the Thought of Søren Kierkegaard*, University Press of America, Washington, D.C., 1982, pp. 11-32. Pentru critica lui Adorno, vezi articolul său, „On Kierkegaard's Doctrine of Love“, in: *Studies in Philosophy and Social Science* 8 (1940), pp. 413-429. Referințe bibliografice privitoare la polemica iscată de iraționalismul lui Kierkegaardiene pot fi găsite în prefața mea la *Frică și cutremur*, ed.cit., pp. 49-50 notele 62 și 67. Am încercat, la rândul-mi, să combat această etichetare în loc.cit., pp. 32-35.

14 *The Moment*, p. 537. Toate traducerile din acest studiu îmi aparțin.

Conform acestei evaluări, politica, mai ales în varianta ei modernă, este exclusiv imanentă și funcționează prin intermediul unei autorități efemere¹⁵; răspândește confuzie când face uz de concepte religioase, și este ispitită în permanență de nesupunerea apostatică¹⁶; e modelată în funcție de entități colective și transformă raționalitatea tradițională într-un periculos joc ateu și irațional¹⁷. De fapt, avertizează Kierkegaard, orice realizare seculară obținută prin confruntarea variilor mișcări politice existente în modernitatea democratică este, în absolut, pură iluzie¹⁸.

Kierkegaard dă dovadă de convingeri dualiste, nu doar în câmpul teologiei politice, ci și în relația dintre immanent și transcendent. Pentru el, Dumnezeu și lumea de aici reprezintă două forțe aflate „într-o luptă pe viață și pe moarte”¹⁹. Ele „sunt atât de potrivnice, încât cea mai mică aplecare către una din ele este privită, din perspectiva celeilalte, drept contrariul necondiționat”²⁰. Mai mult, socialitatea, ca parte integrantă a conviețuirii, nu este mai puțin opusă absolutului. „În sensul cel mai profund”, suntem preveniți, „asocierea cu Dumnezeu este absolut nesociabilă”²¹. Mulți dintre contemporanii gânditorului care credeau fervent într-o renaștere a Danemarcei prin schimbări politice de substanță trebuie să se fi simțit lezați, aflând că devoțiunea religioasă și lupta pentru

15 KIERKEGAARD, *Without Authority*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 99, tr. Howard and Edna Hong.

16 KIERKEGAARD, *The Book on Adler*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 5, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong.

17 Despre politica modernă ca „regresiune către irațional”, KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 410, tr. Howard and Edna Hong. *The Book on Adler*, pp. 317-20. *Eighteen Upbuilding Discourses*, p. xviii și nota 25. *The Moment*, p. 537. *Without Authority*, pp. 229-231.

18 *Works of Love*, p. 86.

19 *Without Authority*, p. 34.

20 *Idem*.

21 *Ibidem*, p. 22.

țeluri patriotice sunt două lucruri în mod ireconciliabil diferite²². De vreme ce politica este cea mai bună – dar și cea mai lașă – manieră de a evita confruntarea directă cu divinul, cu propria moarte și judecata de apoi²³, modul în care ne raportăm la Dumnezeu trebuie să difere radical de acea sagace artă a guvernării ce vizează stabilirea armoniei sociale²⁴.

Declarându-și deschis și neechivoc concepția anti-politică, Kierkegaard ajunge să califice împlinirile epocale contemporane lui ca nici mai mult, nici mai puțin decât nocive²⁵. Explicația sa e că politica operează cu aspecte parțiale ale personalității cetățeanului, în vreme ce religia, plasând individualitatea umană dinaintea unei dileme ireductibile („sau credința, sau ofensa“), angajează interioritatea în *întregul* ei²⁶. Bazându-și înțelegerea firii umane pe criterii universale și acordând întâietate unei exteriorități ce privează sinele de latura sa invizibilă și interioară, politica devine opusul celor două datorii religioase fundamentale, aprofundarea și fortificarea sufletului²⁷. Iar dacă luăm în considerare și afinitățile sale cu monstruozitatea inumană și absolut detestabilă numită turmă,²⁸ inferioritatea politicului devine și mai evidentă²⁹.

22 *Works of Love*, pp. 119-120.

23 *The Book on Adler*, p. 318.

24 *The Moment*, p. 126.

25 *The Moment*, pp. 60, 259.

26 *The Moment*, p. 521.

27 *The Moment*, p. 537. *Works of Love*, p. 230. Despre întărirea ființei lăuntrice într-un cadru explicit religios, *Eighteen Upbuilding Discourses*, pp. 79-101.

28 Acerbele critici la adresa gregarului și a oricărei manifestări a colectivismului traversează întreaga operă kierkegaardiană. Reamintesc aici doar trei lucrări: KIERKEGAARD, *The Point of View of My Work as an Author*, Princeton, Princeton University Press, 1998, tr. Howard and Edna Hong. *Two Ages*, op.cit. *The Sickness unto Death*, Princeton University Press, Princeton, 1980, tr. Howard and Edna Hong. Trad. românească, *Boala de moarte*, Humanitas, București, 1999, tr. Mădălina Diaconu.

29 *Without Authority*, p. 229.

Dintr-o perspectivă specific creștină, opoziția pare a se acutiza. Kierkegaard susține că creștinismul e eterogen, nu doar naționalismului, ci și oricărei forme politice de guvernământ³⁰. În acest sens, Iisus însuși este paradigmatic: neimplicând această lume, proclamarea împărăției sale a suscitât o respingere violentă din partea celor ce l-au acuzat de trădarea nației evreiești³¹. Nici în timpul vieții Mântuitorului, dar nici în prima jumătate a secolului XIX, creștinismul nu a fost și nu trebuie să fie legat de revoluții sau orice altă formă de reformism politic lumesc. „Creștinismul disprețuiește profund sagacitatea politică”³², iar orice așteptare ca răsturnarea unui guvern să îmbunătățească raporturile individualului cu divinul se va dovedi o deplorabilă autoamăgire³³.

Nici statul, neîndoielnic, un element indispensabil al polisului modern, nu e scutit de judecăți descalificante similare. Kierkegaard găsește statul secular modern vinovat de acapararea agresivă și nejustificată a existenței individului unic³⁴, de confuzie nelimitată și corupere sufletească³⁵, de o dependență exclusivă de numeric³⁶ și de porniri insidios înșelătoare³⁷. În plus, Kierkegaard consideră interferența rațiunilor statale în chestiunile religioase drept ridicolă și nefastă³⁸. Statul e blamat, atât pentru ostilitatea sa latentă față de revelație, cât și pentru degradarea religiei prin concubinajul cu hedonismul generalizat

30 *The Book on Adler*, p. 142.

31 *Without Authority*, p. 62.

32 *The Moment*, p. 567.

33 *The Book on Adler*, p. 315.

34 *The Moment*, pp. 53, 117.

35 *The Moment*, p. 558.

36 *The Moment*, p. 141.

37 *The Moment*, p. 163. Spre exemplu, deși posedă capacitatea de a eradica „iluziile” religiei, statul preferă să înșele drăcește milioane de indivizi în privința lucrurilor sfinte, cele mai importante în ierarhia spiritului. cf. *The Moment*, pp. 108-109, 165.

38 *The Moment*, p. 575.

al cetățeanului modern³⁹. În virtutea acestei „obligativități hedonice“, statul se face dator să furnizeze nu doar siguranța cetățeanului, ci și fericirea sa veșnică, și asta într-un mod facil, confortabil, lipsit de orice frământări, dileme sau îndoieli. Cu toate astea, Kierkegaard e departe de a ne oferi aici o versiune scandinavă a anarhismului creștin. În mod fundamental, el crede că statul trebuie să ducă, vizavi de religios, o politică a *onestității și delimitării*. Mai exact, el trebuie să-și recunoască incompatibilitatea cu divinul⁴⁰, și prin aceasta să refuze remunerarea performanțelor, catastrofale din punct de vedere spiritual, ale funcționarilor ecleziastici⁴¹.

În consecință, nu e de mirare că există și destule aspecte pozitive ale statului modern, pe care Kierkegaard *nu* se sfiște să le deceleze. Ca orice alt spirit conservator luteran, el admite că statul trebuie respectat drept cea mai înaltă autoritate imanentă, mediatorul prin excelență dintre națiune, individ și monarh⁴². În plus, astuția ce l-a caracterizat constant îl face pe Kierkegaard să înfățișeze statalitatea drept o entitate politică rațională, capabilă să ofere subiecților un trai decent în schimbul supunerii față de principiile sale reglatoare⁴³. Tocmai de aceea, el se declară împotriva oricărei tentații revoluționare și recunoaște că, personal, dorește să evite orice inițiativă de minare a contractului civic⁴⁴.

Această ambiguitate în portretul robot al statului cere o nuanțare a posibilului dualism pe care-l semnalăm mai sus. Să nu credem nici

39 *The Book on Adler*, p. 269.

40 Motivul este că Dumnezeu e incomensurabil cu orice fel de instituționalizare. *The Book on Adler*, p. 311. *The Moment*, p. 172.

41 *The Moment*, p. 148. În ocurență, alianța dintre Biserică și Stat trebuie ruptă. *The Moment*, p. 75. Pentru confruntarea ireconciliabilă dintre statalitate ca atare și creștinismul Noului Testament, *The Book on Adler*, pp. 29-30. *The Moment*, *passim*.

42 *The Moment*, p. 149.

43 *The Book on Adler*, pp. 319-320. *The Moment*, pp. 112, 149.

44 *Works of Love*, p. 135. *The Moment*, p. 77. Dezavuarea oportunității revoluțiilor de clasă poate fi găsită în *Upbuilding Discourses*, pp. 326-327.

o clipă că propunerea lui Kierkegaard se reduce la o abandonare a politicului *tout court*. E adevărat că lucrul de care el s-a temut cel mai tare (și care i-ar fi putut declanșa șarjele anti-politice) a fost insinuarea politicii la *toate* nivelurile existenței umane, efect direct al democratizării secularizante a națiunilor europene⁴⁵. Prin urmare, criticile kierkegaardiene au în vizor emergența Leviathan-ului modern sau mai exact, instituționalizarea democratică a impersonalului⁴⁶. Ele combat „cockteul exploziv” format din stat, *establishment*⁴⁷, presă și mase, a căror cooperare și extindere asupra religiei au dus la fenomenul devastator numit „creștinătate”⁴⁸.

Kierkegaard a întrevăzut în transfigurările civice și politice, la care a asistat ca martor relativ detașat⁴⁹, epifenomenul unui proces mai adânc: violarea distructivă a religiozității individuale de către entități abstracte transpersonale (și dezumanizante), precum mulțimile, publicul sau majoritatea. El a deplâns nu existența politicului *per se*, ci răul pe care atitudinea politică totalizantă a naționalismelor democratic-revoluționare îl poate produce în relația dintre Dumnezeu și personalitatea

45 *The Book on Adler*, p. 320. *The Moment*, p. 536. *Without Authority*, p. 231.

46 *Without Authority*, p. 61. *The Moment*, p. 537.

47 Pentru referințe neechivocate critice la adresa ordinii (politice) prestabilite (*det Bestaaende*) vezi KIERKEGAARD, *Two Ages*, *The Book on Adler* și *The Moment*.

48 Pentru atacul Kierkegaardian împotriva creștinismului instituționalizat a se consulta KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, *op.cit.*, cap. 24 și 27.

49 Pentru o descriere foarte utilă a tensiunilor fertile din mediul economic, social și politic danez al sfârșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX, vezi KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, *op.cit.*, partea I, cap. 1-15. Vezi și *Eighteen Upbuilding Discourses*, p. xviii, nota 24. Despre relativa neimplicare în schimbările politice cruciale din anii 1830 a imberbului și dornicului de afirmare Kierkegaard, vezi Howard Hong și Edna Hong, „Historical Introduction” la *Early Polemical Writings*, *op.cit.*

omului (fapt tragic și pe deplin confirmat și de sângerosul secol XX). Politica rămâne, pentru Kierkegaard, un dat al ființei umane. Acest dat ascunde, totuși, un potențial pustiitor, în măsura în care îl tentează sau forțează pe individ să congregheze cu alții întru împlinirea unor scopuri temporare, și să sacrifice ceea ce primează: datoriile individuale față de transcendent (acest fapt fiind relegat de Kierkegaard efectelor funeste ale apostaziei originare).

Vehemența filozofului danez se mai poate explica prin radicalitatea viziunii sale soteriologice asupra lumii, mai precis, prin hermeneutica idiosincratică aplicată categoriei tipic creștine a păcatului. Nu pot detalia aici această analiză⁵⁰. Pot preciza, însă, că pentru gânditorul danez transgresiunea umană primordială și perpetuarea ei deliberată de-a lungul generațiilor au indus o „diferență calitativă infinită” între cele două registre ontologice, uman și divin. Antagonismul creat de acest hiatus, calchiat pe o interpretare voluntarist-personalistă a omului și divinității, conduce la inferarea înfruntării dintre tot ce ține de mântuire, pe de-o parte, și binele comun, accesat și negociat prin interacțiunea politică, pe de alta. În ocurență, dualismul detectat în teologia politică a lui Kierkegaard are următoarele virtuți: a) trasează o separație netă între două medii existențiale în virtutea scopurilor, valorilor și viziunilor lor diferite, dar asta *numai pe fondul soteriologic al pecabilității*; b) atribuie fiecărui plan ontologic un loc specific și de neînlocuit în universul uman; c) oferă o anumită ordonare, ierarhizare ori prioritizare a scopurilor ce preîntâmpină exclusivismul și chiar fundamentalismul religios; d) e ferit de orice „schizofrenie spirituală”, în măsura în care balansează conflictul între categoriile antinomice, atât la nivel indivi-

50 Cele mai reprezentative opere, în acest sens, sunt KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, 1980, tr. Reidar Thomte. Trad. românească, *Conceptul de anxietate*, Amarcord, Timișoara, 1998, tr. Adrian Arsinevici. *Sickness unto Death*, op.cit. *Boala de moarte*, op.cit.

dual, cât și meta-personal, prin postularea unui relaționalism ubicuu ce-l face pe Kierkegaard să gândească întotdeauna *dialectic*.

Din perspectiva acestei dialectici, infinitul nu e un simplu opus al finitudinii, așa cum temporalul nu rămâne nuda contraparte a veșniciei. E adevărat, pecabilitatea inserează între aceste categorii existențiale o opoziție, inexistentă în condiția paradizică și eradicabilă post-eschatologic. Însă, în ciuda confruntării lor mai mult sau mai puțin aparente, *imanentul rămâne irevocabil legat de transcendent*. În plus, religia este tărâmul idealității, la care trebuie să te raportezi constant, patetic și jovial, fără a atinge vreodată în viața și lumea de aici coincidența dintre ideal și actual ori împlinirea fără fisuri a telos-ului sacru. Iată, în acest sens, un citat grăitor din volumul, *Două epoci: O recenzie literară*, publicat de Kierkegaard cu doi ani înaintea pătimașului an revoluționar, 1848:

Când indivizii (fiecare în parte) se raportează, în mod esențial și cu patos, la o idee, după care, prin comuniune, intră într-o nouă relație crucială cu aceeași idee, atunci relația [dintre ei] este firească și perfectă. Această relație e diferențiată din punct de vedere individual (fiecare se are pe sine pentru sine însuși) și unificatoare din perspectivă ideală. Prin introvertirea (*Indadvendtheden*) esențială ia naștere o deferență modestă între oameni, care contracarează insolența brută. [...] Astfel, indivizii nu se apropie niciodată prea tare într-un sens animalic (*bestialsk*), tocmai pentru că sunt uniți pe temeiul unei distanțe ideale. [...] Dacă, dimpotrivă, indivizii se vor raporta la o idee *en masse* (adică fără o separare individuală, întoarsă către sine), atunci vom avea parte de violență, insubordonare și disoluție. Iar dacă inexistența unei idei la indivizii masificați⁵¹ este dublată de lipsa unei introvertiri esențiale, individual diferențiată, intrăm în starea brută. [...] Și atunci oamenii se înfig, se îmbrâncesc și se freacă unii de alții într-o exterioritate futilă, de vreme ce le lipsește acea modestie a interiorității care să-i separe prin decență, agitația și freamătul ducând la aneantizare. Nimeni nu are ceva pentru sine, dar nici prin asociere nu se posedă nimic. Ca urmare, toți devin chinuitori și

51 *en masse*, în original.

certăreți. Nu va mai exista atunci cântul antrenant al banchetului, ce-i aduce laolaltă pe prieteni; nu va mai exista nici măcar muzica ditirambică a revoltei ce reunește masele, și nici ritmul înălțător al fervorii religioase care, sub directă supraveghere divină, mobilizează neamurile fără număr pentru a da seamă dinaintea cetelor cerești. Bârfa, rumoarea, vanitatea himerică și invidia apatică vor deveni un surogat pentru absolut orice. Indivizii nu se vor mai separa prin revenirea la sine în propria interioritate, nu se vor mai îndrepta către exterior prin unanimitatea întemeiată pe o idee, ci se vor îngrămădi unii-n alții într-o reciprocitate degradantă, deprimantă, insolentă și uniformizantă.⁵²

E evident, sper, că ideea diferențiatore despre care Kierkegaard vorbește aici atât de convingător (și profetic) poate acoperi un spectru larg de semnificații. Asemenea indicației formale fenomenologice, ea poate fi saturată fie de un sens religios-spiritual, fie de unul socio-politic. Cu precizarea că idealitatea individualizantă legată de această introvertire este, la Kierkegaard, *preponderent* religioasă⁵³. Apoi, distanța născută dintr-o asemenea individualizare nu duce la atomizare socială, așa cum greșit s-ar putea infera. Ea e menită preîntâmpinării tendințelor de gregarizare – întotdeauna groțești, pentru gânditorul danez – și inițierii posibilității unei altfel de comuniuni, cea între indivizi bine conturați interior, i.e., conștient și pasional poziționați față de invizibil, inactual și etern.

52 Am tradus din originalul danez. KIERKEGAARD, *Samlede Værker*³, A.B. Drachman, J.L. Heiberg og H.O. Lange (ed.), Gyldendal, København, 1962-1964; vol. 14, pp. 57-58. Pentru versiunea engleză *Two Ages*, *op.cit.*, pp. 62-63.

53 Acesta e motivul criticilor necruțătoare (și nedrepte) ale lui Levinas la adresa viziunii propuse de Kierkegaard în *Frică și cutremur*. Vezi LEVINAS, „Existence and Ethics“, in: *Kierkegaard: A Critical Reader*, J. Rée and Jane Chamberlain (ed.), Blackwell Publishers, Malden, 2001, pp. 26-36. *id.*, *Proper Names*, Athlone Press, London, 1996, tr. Michael B. Smith.

În plan subiectiv, aceeași idealitate oferă persoanei în sens kierkegaardian un orizont *nelimitat* în câmpul „sineizării“. Cu alte cuvinte, asumarea idealului e continuă, obstinată, tenace și, să nu uităm, presupune tensiuni sufletești, pe alocuri sfâșietoare⁵⁴. Descrierea lui *imitatio Christi* este paradigmatică în acest sens, Kierkegaard refuzând să absolve creștinul autentic de participarea pătimitoare la lucrarea expiatorie a Dumnezeuului-om⁵⁵. Or, eforturile continue pentru actualizarea idealității spirituale și frământările interioare pe care aceasta le subîntinde consună perfect cu divergențele dintre o putere politică deraiată și o soteriologie construită pe ideea de martiriu hristic. De aceea, antagonismul descris mai sus între sacru și politic este, în interpretarea mea, aproape necesar în asigurarea coerenței unei gândiri religioase care se dispensează de lumile intermediare dintre uman și divin, pleacă de la ideea unei falii originare infinite, acceptă dihotomia conflictuală între lumesc și ceresc, și totuși încearcă în permanență să nu devină un maniheism mascat⁵⁶.

Așadar, atât timp cât sinele adoptă față de sine atitudinea interioarizării pe fundal religios (ale cărei coordonate ar fi căința, credința, speranța, abnegația neresentimentară și dragostea de aproape, toate luate în sens creștin), politicul reintră în matca indispensabilității sale, iar eventualul expansionism al acestuia va fi contracarat cu cea mai mare eficacitate⁵⁷. Altfel spus, doar religiosul se poate opune decisiv

54 Vezi și însemnările de jurnal reunite tematic sub titlul „striving“ din KIERKEGAARD, *Journals and Papers, ed.cit.*, vol. 4, 1975.

55 Cea mai semnificativă lucrare, în acest sens, este KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1991, tr. Howard and Edna Hong.

56 A se consulta în acest sens și selecția diaristică pe tema „coliziune, conflict, adversitate“ din KIERKEGAARD, *Journals and Papers, ed. cit.*, vol. 1, 1967.

57 Asta pentru că relația adevărată cu Dumnezeu are un efect neutralizator asupra politicului. *Eighteen Upbuilding Discourses*, p. 121.

abuzurilor politice, iar o moderată preocupare pentru binele comun nu exclude neapărat raportarea interioară genuină la divin. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că, la Kierkegaard, orice dăruire exagerată față de treburile lumești, inclusiv cele politice, denotă o fugă de îndatoririle sacre, eschivă ce-și are rădăcinile în predispoziția către păcătuire. Politicul poate degenera într-o instanță apostatică, și, de aceea, raportată antagonic la transcendent doar din perspectiva interacțiunii indivizilor *păcătoși*, adică amplasați greșit față de divinitate. Antagonismul dintre politic și religios e mereu posibil, deoarece păcatul e prin excelență individual, perpetuu și, deci, ubicuu. Conflictul dintre definirea și administrarea binelui obștesc, pe de-o parte, și asumarea individuală și necondiționată a vieții religioase, pe de alta, survine, ca urmare, doar într-un orizont soteriologic.

Însă, dacă soteriologia kierkegaardiană e subîntinsă de o reflecție dihotomică ce postulează ruptura dintre cele două registre ontologice fără a umple cu ceva intervalul dintre ele, este ea, oare, și profund dualistă? Teza mea este că, deși frapant, dualismul kierkegaardian se fluidizează printr-un procesualism psihologico-religios, ce ferește gândirea de mecanicitatea sterilizantă a diadelor antagonice și dă seama de libertatea interioară de mișcare a insuportabilei ușurătați a sufletelor noastre. S-ar putea ca, deși marginali în corpusul edificator al lui Kierkegaard, îngerii să ia chip la limita dintre pocăință și speranța iertării, dintre suferința brută a mimesului hristic și participarea redemptivă la istoria tribulațiilor Dumnezeu-lui-om, dintre îndoiala programatică față de meritele proprii și certitudinea credinței în izbăvirea prin Celălalt. Tranzitivitatea și medierea reprezintă funcții esențiale ale angelicității. În relația adecvată cu mine însumi, cu Dumnezeu infinit diferit, cu paradoxul absolut, numit Iisus Hristos și cu celălalt uman ca aproape, îngerul se insinuează discret, tăcut, în răspăr cu vizibilul. Ca orice mesager ce-și livrează integral mesajul, legând mijlocirea-i de o fidelitate, i.e. iubire, imuabilă.

BIBLIOGRAFIE

- ADORNO, Theodor W, „On Kierkegaard's Doctrine of Love“, in: *Studies in Philosophy and Social Science* 8 (1940), pp. 413-429
- COME, Arnold, *Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal / London / Buffalo, 1997
- DOOLEY, Mark, „Risking Responsibility: a Politics of the Émigré“, in: *Kierkegaard. The Self in Society*, G. Pattison and S. Shakespeare (eds.), St. Martin's Press, New York, 1998, pp. 139-155
- FLETCHER, David, *Social and Political Perspectives in the Thought of Søren Kierkegaard*, University Press of America, Washington, D.C., 1982, pp. 11-32
- JOHNSON, Howard, „Kierkegaard and Politics“, in: *A Kierkegaard Critique*, H. A. Johnson and Niels Thulstrup (eds.), Harper & Brothers Publishers, New York, 1962, pp. 74-84
- KIERKEGAARD, Søren, *The Book on Adler*, Princeton University Press, Princeton, 1998, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Christian Discourses*, Princeton University Press, Princeton, 1997, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, 1980, tr. Reidar Thomte. Trad. românească, *Conceptul de anxietate*, Amarcord, Timișoara, 1998, tr. Adrian Arsinevici
- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1992, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Early Polemical Writings*, Princeton University Press, Princeton, 1990, tr. Julia Watkin
- KIERKEGAARD, Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton University Press, Princeton, 1990, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Either/Or*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, 1987, tr. Howard and Edna Hong

- KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling*, Princeton University Press, Princeton, 1983, tr. Howard and Edna Hong. Trad. românească, *Frică și cutremur*, Humanitas, București, 2002, tr. Leo Stan
- KIERKEGAARD, Søren, *For Self-Examination*, Princeton University Press, Princeton, 1990, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Journals and Papers*, 7 vol., Indiana University Press, Bloomington and London, 1967-1978, ed. and tr. by Howard Hong and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *The Moment and Late Writings*, Princeton University Press, Princeton, 1998, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *The Point of View of My Work as an Author*, Princeton, Princeton University Press, 1998, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1991, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Samlede Værker*³, A.B. Drachman, J.L. Heiberg og H.O. Lange (ed.), Gyldendal, København, 1962-1964; vol. 14
- KIERKEGAARD, Søren, *The Sickness unto Death*, Princeton University Press, Princeton, 1980, tr. Howard and Edna Hong. Trad. românească, *Boala de moarte*, Humanitas, București, 1999, tr. Mădălina Diaconu
- KIERKEGAARD, Søren, *Two Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1978, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Princeton University Press, Princeton, 1993, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Without Authority*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 1997, tr. Howard and Edna Hong
- KIERKEGAARD, Søren, *Works of Love*, Princeton University Press, Princeton, 1995, tr. Howard and Edna Hong

- KIRMMSE, Bruce, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington, 1990
- KIRMMSE, Bruce, „On Authority and Revolution“, in: *Kierkegaard Revisited*, Walter de Gruyter, New York/Berlin, 1997, pp. 254-273
- LEVINAS, Emmanuel, „Existence and Ethics“, in: *Kierkegaard: A Critical Reader*, J. Rée and Jane Chamberlain (ed.), Blackwell Publishers, Malden, 2001, pp. 26-36
- LEVINAS, Emmanuel, *Proper Names*, Athlone Press, London, 1996, tr. Michael B. Smith
- LINDSTRÖM, Valter, „The Image of God“, in: *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 5, N. Thulstrup and M. M. Thulstrup (eds.), C. A. Reitzels, Copenhagen, 1980, pp. 37-50
- NICOLETTI, Michele, „Politics and Religion in Kierkegaard's Thought“, in: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, G.B. Connell and C.S. Evans (eds.), Humanities Press, London/New Jersey, 1992, pp. 183-195
- PERKINS, Robert, „Climacan Politics. Person and Polis in Kierkegaard's *Postscript*“, in: *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, D. W. Conway and K. E. Gover (eds.), Routledge, London/New York, 2002, pp. 253-267
- PLEȘU, Andrei, *Despre îngeri*, Humanitas, București, 2003
- PLEȘU, Andrei, *Limba pășărilor*, Humanitas, București, 1994, 1997²
- SARKAR, Husain, „Kierkegaard: *Vox Populi, Vox Dei*“, in: *The Southern Journal of Philosophy* XXXVII (1999), pp. 253-279
- SPONHEIM, Paul, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, SCM Press Ltd, London, 1968

SINTAXA ANGOASEI. PENTRU O NOUĂ FENOMENOLOGIE A AFECTIVITĂȚII¹

Victor POPESCU

Centrul de Studii Fenomenologice, Facultatea de Filozofie a
Universității din București

The Husserlian phenomenology of feelings still remains unknown for most researchers in phenomenology. As an alternative to the “radical” interpretations of Husserlian texts on “passive synthesis” (Michel Henry, Rolf Kühn), we try to disclose a new way of describing affectivity, not as a sum of simple and chaotic non-intentional data, but as a complex of intentional acts, defined by a special kind of “rationality”. We also show how the strong conceptual tension between intellect and feeling can be relaxed by revisiting the Heideggerian description of anxiety (*Angst*), seen not as a fundamental mood, but as a complex feeling-act founded upon presentations.

1 O parte din subiectele tratate în acest studiu au mai fost discutate, într-o formă mai puțin elaborată, în articolul nostru „Intenționalitatea evaluantă. Valori și sentimente în fenomenologia lui Husserl“, în: Cristian CIOCAN și Dan LAZEA (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas. Metamorfozele unei idei*, Editura Universității din București, București, 2005, pp. 115-136 (a se vedea mai ales cap. 6).

1. INTRODUCERE

1.1. *De gustibus*

„Gusturile nu se discută“ este expresia binecunoscută la care recurge relativistul pentru a evita justificarea judecăților sale de valoare. Cu aceeași frecvență, relativistul nostru va recurge la enunțul paralel din sfera teoretică: „Fiecare cu punctul său de vedere“. Totuși, „nici una dintre cele două fraze nu stă în picioare“, afirmă Husserl în prelegerile de etică de la începutul anilor 1920².

Mai întâi, în *domeniul cunoașterii*, pot să apară conflicte între ceea ce văd eu și ceea ce vezi tu, între amintirea mea și ce-a fost de fapt ori între raționamentul meu și raționamentul tău geometric. Însă, conflictele de acest gen – între adevărul meu și adevărul tău, între două puncte de vedere diferite – își găsesc întotdeauna o rezolvare. Fie că vine din confruntarea cu realitatea („Tot ce intră în contradicție cu faptele este fals“), fie că se datorează rigorilor legilor logice, posibilitatea soluționării disputelor cognitive este o dovadă suficientă că „există neîndoielnic o valabilitate veritabilă care face posibilă o luare de poziție corectă, o percepție corectă, o amintire corectă sau o judecată teoretică, la rândul ei, corectă“³.

La fel se întâmplă și în *domeniul afectivității și al evaluărilor*, unde putem vorbi, pe drept cuvânt, despre o „logică a sentimentelor (*Gefühlslogik*) ca analogon al logicii judecăților“⁴. Astfel, vom putea diferenția, în mod pertinent, între un sentiment vag și un sentiment „credibil și obiectiv“. Un astfel de sentiment cu o „certitudine bine întemeiată“ este cel al iubirii de aproapele, a cărui evidență răsare imediat din inimile noastre, fiind sesizat cu o claritate maximă de „ochiul nostru spiritual“⁵. La fel, putem vorbi despre o bucurie exage-

2 Edmund HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924* (Husserliana: Bd. XXXVII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004, p. 227, hrsg. von Henning Puecker.

3 Pentru ultimele două citate, vezi *idem*.

4 *Idem*.

5 *Ibidem*, p. 228.

rată (anormală) față de un eveniment insignifiant sau despre satisfacția (plăcerea estetică) pe care o resimțim ascultând un anumit complex de sunete (o simfonie) sau privind o armonie coloristică aparte (o pictură). Iar a spune, asemenea lui Kant, că toate aceste sentimente n-ar fi decât niște „afecte patologice” reprezintă o „pretenție abuzivă”, care ar trebui să indigneze orice filozof, subliniază Husserl. Din contră, emoția înseamnă mai mult decât „un simplu dat natural din cadrul constituției psiho-fizice umane”⁶. Emoția face parte dintr-o serie de motivații, de conexiuni „sufletești” între trăiri. Și chiar dacă aceste întrefeseri afective nu sunt reductibile la cauzalitatea naturală, aceasta nu înseamnă că ele nu au o „logică” a lor și că nu pot fi justificate sau criticate pentru caracterul lor „nedemn”, „injust”, „neclar” etc.

1.2. *Donație vs. normă*

Ideea unei „logici a inimii” nu este, pentru Husserl, doar o vagă intuiție sau o simplă metaforă. Împotriva opoziției tradiționale dintre afect și intelect, gânditorul german reinventează afectivitatea, plasând-o într-o paradoxală dimensiune normativ-rațională. Sentimentele nu pot fi reduse la niște simple efuziuni temperamentale sau la niște reacții afective la evenimentele din jur. Sentimentele au o „logică” a lor în măsura în care orientează acțiunile noastre, selectând prin preferințele axiologice obiectivele de urmat și ordinea (prioritatea) îndeplinirii lor. Dimensiunea „normativă” a emoțiilor este exprimată cât se poate de limpede într-un pasaj din prelegerile dedicate *Problemelor esențiale din etică*: „Cine acționează just, face ceea ce este corect, ceea ce e bine; acest bine are aici un sens practic. Înainte de această acțiune, ceea ce e bine trebuie să valoreze ca ceva bun, valoros, iar aceasta are loc printr-un sentiment «rațional».”⁷

6 *Ibidem*, p. 227.

7 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914* (Husserliana: Bd. XXVIII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 414, hrsg. von Ulrich Melle.

În acest mod, Husserl reintegrează emoțiile în universul deciziilor și al „prudenței”. Afectivitatea, sau cel puțin o parte din ea, este scoasă din vârtejul afectelor haotice, primind botezul „raționalității”. Sentimentele nu mai sunt niște simple înclinații „oarbe”, ci ascultă de legi specifice, explicitate de fenomenologia husserliană a sentimentelor. Așa cum vom vedea, e vorba atât despre legi care definesc „bazele” emoțiilor (orice sentiment este întemeiat, bazat, pe un act anterior de percepție, reprezentare sau judecată), dar și despre legături sintactice înrudite, la nivel formal, cu cele din logica clasică („și”-ul logic își găsește un corespondent sintactic în „și”-ul afectiv-axiologic).

Astfel, abordarea pe care o propunem în cele ce urmează este, în mod evident, în răspăr cu exegeza husserliană continentală (franceză și germană), orientată asupra afectivității începând mai ales din anii 1980 încoace⁸. Curentul definit, printre alții, de Michel Henry, Jean-Luc Marion sau Rolf Kühn exploatează preocupările pentru afectivitate, alteritate și corp ale lui Husserl, folosind însă filtre hermeneutice inspirate de Heidegger, Merleau-Ponty sau Lévinas. Preocuparea filozofică a noilor fenomenologi ai afectivității rezidă în reperarea fondului pasiv, prejudicativ și „imemorial” al eului, acea sursă a unei afectivități primare care ar scăpa din chingile *cogito*-ului husserlian, dar și ale intenționalității conștiente, obiectualizante. Este vorba despre „insistarea asupra dimensiunii fenomenologice originare a afectivității înseși”, despre demersul de descriere, dar și de trăire plenară a acestei „sensibilități

8 Filozofia contemporană a emoțiilor este marcată de două tradiții ferm delimitate. Prima pornește de la psihologia descriptivă a Școlii lui Brentano și se împlinește în fenomenologie (Scheler, Heidegger, Sartre), iar cea de-a doua este specifică filozofiei analitice a minții (de la Moore și Wittgenstein la de Sousa și Nussbaum). Indiferent că se referă la „acte afective” și „obiectele lor intenționale” ori la analogiile dintre „*qualia* vizuale” și „*qualia* afective”, atât fenomenologii, cât și filozofii minții „pun mare preț pe descrierea atentă a emoțiilor”, precizează Kevin MULLIGAN („Le spectre de l’affect inversé”, în: Patricia PAPERMAN, Ruwen OGIEN, *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1995, pp. 66-67).

ireductibile la pura percepție și care se colorează la fiecare pas de sentimente complexe care conferă minunăția și povara donației sale⁹. Or, în interpretarea noastră, fenomenologia husserliană așază afectivitatea pe temeiul percepției, și nu înaintea acesteia. În plus, Husserl nu analizează emoțiile doar din perspectiva purei „donații” (ca exces intuitiv), ci mai curând în cheie intențională, văzând în emoții niște acte specifice cu obiecte intenționale complexe.

În cele ce urmează, vom vorbi mai întâi despre specificul intențional al sentimentelor (ca acte fundate, cu o sintaxă specifică), după care vom încerca să reluăm analiza angoasei dintr-o perspectivă sensibil diferită de versiunea oferită de Martin Heidegger. În partea finală a studiului, vom contura liniile directe ale unei noi fenomenologii a afectivității, dominate de tema „raționalității” emoțiilor.

2. INTENȚIONALITATEA SENTIMENTELOR

2.1. *Senzații afective, emoții, tonalități afective*

Într-o clasificare relativ simplificată, fenomenologia lui Husserl împarte sentimentele în trei clase: *senzațiile afective* (acele *Gefühlsempfindungen*, de genul durerii de dinți localizate, acele *qualia* nonintenționale similare cu senzația perceptivă de „roșu”), *emoțiile* (*acte* intenționale afective – *Gefühlsakte* – „întemeiate” pe percepții și reprezentări de tipul iubirii în raport cu partenerul și urii față de colegul de serviciu) și *tonalitățile afective* (*Stimmungen*) care conferă coloratura afectivă a obiectului, cum se întâmplă, bunăoară, în cazul bradului de Crăciun înconjurat de o aură de fericire și speranță¹⁰. În cele

9 Pentru aceste descrieri succinte ale sarcinilor fenomenologiei „radicale” a afectivității, vezi Delia POPA, „La pratique de la phénoménologie radicale. Rolf Kühn et Michel Henry”, in: *Studia Phaenomenologica, Romanian Journal for Phenomenology*, vol. III, no. 3-4/2003, Humanitas, București, pp. 331-333.

10 Cf. Quentin SMITH, „Husserl and the Inner Structure of Feeling-Acts”, in: *Research in Phenomenology*, vol. 6, 1976, pp. 84-104 (a se vedea mai ales capitolele 3 și 4).

ce urmează vom insista mai ales asupra *emoțiilor*, deci asupra actelor afective străbătute de firul intenționalității și al legilor specifice oricărui act intențional în genere. Totuși, în prealabil, vom încerca să marcăm specificul celor trei clase de sentimente.

Din punctul de vedere al intenționalității, „o parte din sentimente sunt trăiri intenționale, iar o altă parte se regăsește în clasa trăirilor nonintenționale“, distinge Husserl în cea de-a cincea *Cercetare Logică*¹¹. Atunci când resimțim o durere de măsea ori arsura de pe mâna care a atins cuptorul încins, avem de a face cu un conținut senzorial, mai precis cu o senzație afectivă. Aceasta din urmă nu este un *act*, altfel spus, nu vizează nimic. Senzația nu se referă la nimic anume, la fel cum nici senzațiile perceptive („neted“, „roșu“) nu trimit către nici un obiect intențional. Aidoma senzațiilor tactile, senzațiile afective sunt localizate în raport cu eul, cu subiectul concret. Eu pot simți o durere în inimă sau pot simți că tot trupul meu freamătă a bucurie, dar, la fel ca în cazul senzațiilor tactile, de gust sau de miros, aceste senzații afective (durere și plăcere) „pot fi în cel mai bun caz niște conținuturi reprezentabile sau care pot deveni obiecte ale intențiilor, însă ele însele nu sunt intenții“, precizează Husserl¹².

Pe de altă parte, actele afective (sau „emoțiile“, cum le-am numit generic) posedă o orientare intențională. Mă bucur sau mă supăr *pentru* un eveniment, mă enervez *pe* cuptorul care mi-a provocat arsura sau mă extaziez *în fața* obiectului plăcut. În acest caz, senzațiile de plăcere sau neplăcere devin, printr-un act de aprehendare, calități ale obiectului intențional (caracterul plăcut al obiectului de care mă bucur) sau chiar obiecte intenționale (durerea pe care nu o mai pot suporta). Diferența esențială dintre *senzațiile afective* și *emoții* stă în aceea că primele sunt doar niște „conținuturi“ nonintenționale, iar celelalte sunt *acte* intenționale. De asemenea, în cazul primelor eul este în prim plan (durerea este *a mea*),

11 E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 407, hrsg. von Elisabeth Ströcker.

12 *Idem*.

iar în a doua ipostază eul se retrage în fundal lăsând loc obiectului plăcut, neplăcut, iubit, detestat etc.¹³.

Cea de-a treia categorie de sentimente (tonalitățile afective) este de fapt o subclasă specială a emoțiilor. Și aici avem de a face cu un act intențional afectiv, dar în cazul acesta accentul cade pe coloratura afectivă a obiectului (sau, la limită, a întregii lumi), precum și pe durata întinsă a emoției, pe rezonanța ei pregnantă. Tonalitatea afectivă „nu este o simplă stare psihică a unui subiect care să nu aibă nimic de a face cu constituirea lumii și a obiectelor din ea”, observă exegetul coreean Nam-In Lee în marginea unor manuscrise husserliene inedite din grupa M, aflate la Arhivele Husserl din Louvain¹⁴. Din contră, *tonalitatea afectivă* „pune o lume sau, mai bine zis, „colorează” o lume, dar o face de o manieră intențională, chiar dacă este vorba despre o „intenționalitate obscură”¹⁵, în sensul în care emoția nu mai vizează un ceva determinat (un film de artă de care mă bucur), ci pendulează între un flux emoțional și aura imprecisă care înconjoară lucrurile. Pentru Husserl, tonalitatea afectivă este „o unitate afectivă care conferă o coloratură oricărui lucru ce iese la iveală, o culoare unitară”, cum sunt de exemplu „nuanța unitară de bucurie și coloratura unitară și confuză de tristețe”¹⁶. Mai mult, „tonalitatea afectivă include întotdeauna o «intenționalitate»”, afirmă răspicat Husserl¹⁷. Cu alte cuvinte, când sunt îndrăgostit și văd lumea „în roz”, există, chiar și atunci, o intenționalitate (nu este, deci, o simplă senzație afectivă) care se referă la lume în genere, mai precis la toate obiectele și faptele care-mi ies în cale¹⁸.

13 *Ibidem*, p. 409.

14 Nam-In LEE, „La phénoménologie des tonalités affectives chez Edmund Husserl”, in: *Alter*, no 7, 1999, p. 246.

15 Cf. E. HUSSERL, *Ms. M*, p. 95, *apud* Nam-In LEE, *op. cit.*, p. 246.

16 *Ibidem*.

17 E. HUSSERL, *Ms. M*, pp. 29-30, *apud* Nam-In LEE, *op. cit.*, p. 246.

18 O altă notă specifică a tonalităților afective constă în faptul că sunt resimțite corporal. „Când fapta ce-mi provoca plăcere trece în fundal, deci când ea nu mai este apercepută ca fiind colorată afectiv și când probabil nu mai există obiecte intenționale, senzația plăcută poate să mai dureze pentru o vreme”, observă Husserl.

2.2. Pe ce se „bazează” sentimentele?

Atunci când vorbim despre acte afective și nu despre simple senzații afective, trebuie să subliniem că intenționalitatea acestor acte este una derivată, secundă. O emoție se îndreaptă întotdeauna spre ceva, spre un lucru, un eveniment, o stare de fapt de care suntem deja conștienți, despre care avem deja știință prin niște acte „intelectuale” (percepții, reprezentări, judecăți), după cum le etichetează Husserl: „Actele afective (*Gemütsakte*) par să fie niște acte întemeiate (*fundierte*), adică sunt întemeiate pe baza unor acte intelectuale. O satisfacție, cea mai simplă satisfacție pe care ne-o putem închipui, este o satisfacție pentru ceva anume, iar acest «pentru» exprimă intenționalitatea. Însă acel ceva care ne aduce satisfacție trebuie să fie cumva reprezentat, să apară fie ca imagine sau obiect al fanteziei, ca eveniment imaginat etc.; la fel de bine, poate fi ceva reprezentat extrem de vag. Cumva, acest ceva tot trebuie reprezentat¹⁹. Cu alte cuvinte, orice emoție este „întemeiată” (conștient sau nu) de un act anterior de tipul reprezentării, imaginației, percepției ș.a.m.d.

Emoțiile sunt, deci, prin însăși structura lor, niște acte „întemeiate”, dependente de ceva cunoscut în prealabil: mă bucur de un eveniment despre care știu că tocmai s-a întâmplat, disprețuiesc un tablou pe care tocmai l-am văzut în piața de vechituri, mă bucur la gândul că voi primi mâine salariul etc.²⁰ De aceea, iubirea, ura, disprețul, resentimentul și alte

Astfel se întâmplă în cazul senzației savuroase care se păstrează o vreme în palatul gurii după ce am înghițit o gură de vin de calitate. La fel, plăcerea erotică poate reverbera, ca freamăt al cărnii, și după ce obiectul iubit și înconjurat de o aură specială nu mai este în apropiere. Cum în ultimele cazuri este vorba despre o serie de senzații care se cheamă una pe alta, Quentin SMITH crede că titulatura cea mai potrivită pentru *Stimmung* este aceea de „flux emoțional” (cf. „Husserl and the Inner Structure of Feeling-Acts”, *ed. cit.*).

19 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, ed. cit., p. 252.

20 „Întemeierea” (*Fundierung*), în sens fenomenologic, nu este totuna cu dependența cauzal-fiziologică prin care, de pildă, un acid îmi pricinuieste pe piele o senzație de iritare. „Întemeierea” actelor afective pe actele teoretice presupune mai

acte afective posedă doar o intenționalitate derivată („întemeiată“). Iar această relație este recunoscută, în filozofia contemporană, și în orientarea analitică. Britanicul Kevin Mulligan, de exemplu, nu e deloc departe de Husserl atunci când vorbește despre o „bază“ necesară a sentimentelor. Ca să-mi fie teamă de un câine, trebuie să am o reprezentare oarecare a animalului aflat în fața mea, altfel n-aș avea de ce să mă înfricoșez. Această reprezentare este „baza fricii“, spune Mulligan. Iar această „bază“ a emoțiilor ia forme diverse (judecăți, percepții, amintiri), care, la rândul lor, se pot baza pe alte acte, cum este actul mărturiei. „Acele baze care sunt percepțiile și gândurile conferă emoțiilor propria lor intenționalitate. Obiectele percepțiilor și gândurilor sunt obiectele emoțiilor bazate tocmai pe aceste percepții și gânduri“, lămurește filozoful britanic.²¹

2.3. Iubirea maternă și sintaxa emoțiilor

Înainte de a trece la descrierea propriu-zisă a angoasei, vom descrie o altă emoție, aceea a iubirii materne. Descrierea iubirii mamei îndreptate înspre copiii săi ne va releva încă un aspect extrem de important pentru constituirea emoțiilor, anume *sintaxa afectivității*, adică modalitatea în care pot fi conectate actele emoționale.

În paragraful 122 din *Ideen... I*, intitulat „Sintaxele doxastice ale sferelor emoțională și volitivă“ (*Die doxische Syntaxen in der Gemüts- und Willenssphäre*)²², Husserl urmărește procesul prin care pot lua

curând o dependență funcțională. La fel cum în percepție, nu pot vedea întinderea fără culoare sau nu pot urmări mișcarea păsării fără mișcarea corpului propriu (cap, ochi), o relație similară se stabilește și între emoții și actele „intelectuale“. „Trebuie să fie dat ceva în reprezentare sau în gândire, pentru a putea trezi un sentiment care să confere valoare acelui ceva, acelui obiect“, explică exegetul belgian Ullrich MELLE („Edmund Husserl: From Reason to Love“, in: John J. DRUMMOND, Lester EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 232).

21 Kevin MULLIGAN, „Le spectre de l'affect inversé“, *ed. cit.*, p. 68.

22 Pentru următoarele citate, vezi E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine*

naștere o fericire colectivă, o plăcere colectivă sau o dorință colectivă, acte „sudate” de fiecare dată de un functor afectiv-axiologic specific, în cazul de față fiind vorba despre conectorul axiologic „și”. Aceeași legătură apare și în cazul unei mame care trăiește o iubire „plurală” îndreptată spre copiii săi. Cum iubește sau, mai precis, *ce* iubește această mamă? Am putea răspunde că ea își iubește pur și simplu copiii, adică iubește un *grup* de copii. Ar putea fi vorba despre grupul *reprezentat* al copiilor la care se referă, în mod neutru la nivel afectiv, atunci când spune că are de întreținut un număr de n copii. Or, dacă lucrurile ar sta astfel, ar însemna că iubirea mamei se îndreaptă înspre un grup monolitic de copii, ceea ce ar împiedica diferențele între iubirea mai intensă față de fetița mai mică și dragostea temperată pentru băiatul mai mare, alintat mai mult de bunici. Dacă iubirea ar avea ca obiect intențional grupul *reprezentat* al copiilor, am avea de a face cu o iubire „la grămadă”, cu un sentiment monolitic, nediferențiat.

Or, pentru Husserl, iubirea plurală nu poate fi o simplă însumare a actului iubirii cu actul unei reprezentări colective (iubirea maternă + reprezentarea grupului copiilor). Din contră, iubirea maternă este compusă din însumarea iubirilor diferențiate în funcție de fiecare copil în parte. „Iubirea însăși – spune Husserl – este colectivă, având la fel de multe raze [intenționale – it., V.P.] precum reprezentarea și eventual judecata întemeietoare.”²³ În consecință, iubirea colectivă a mamei este o însumare a iubirii fetei cu iubirea băiatului mai mare ș.a.m.d.

Exemplul dragostei materne îi este util lui Husserl în măsura în care scoate la iveală similaritățile dintre sintaxa afectivității și cea a reprezentării întemeietoare, adică dintre emoții și intelect. „Formele sintactice se regăsesc în esența însăși a actelor afective”, afirmă Husserl.²⁴ În acest sens, am putea vorbi despre o „conjuncție afectivă” a mai multor iubiri,

Einführung in die reine Phänomenologie, 3. Abdruck, Halle, Niemeyer, 1928, pp. 250-252.

23 *Idem.*

24 *Idem.*

care ar avea drept rezultat o iubire plurală și un nou obiect intențional, grupul copiilor iubiți de mama lor, adică ceea ce Husserl numește o „obiectualitate afectivă sintetică”. În urma însumării (conjunției) sentimentelor mamei pentru fiecare copil în parte, grupul micuților, ca obiect colectiv *iubit*, nu mai este doar un simplu colectiv real *reprezentat*, ci și un „colectiv iubit” (*Liebeskolektivum*). Analogia dintre logic și axiologic este acum evidentă: pe de o parte avem un grup *reprezentat* ca sumă de indivizi (conjunție logică a mai multor reprezentări), pe de cealaltă parte, întâlnim o conjuncție similară (afectivă) ce are ca rezultat „colectivul iubit”.

Analogia dintre conjuncția logică „și-și” și conjuncția afectivă din iubirea colectivă este posibilă prin relația de „întemeiere”. Prin niște „schimbări corespunzătoare de perspectivă” (*passende Blickwendungen*) „și-și”-ul axiologic ascunde în mod esențial un «și» doxastic; la fel, orice formă sintactică a actelor emoționale ascunde o formă logică²⁵. Deși nu e vorba despre aceleași structuri sintactice, faptul că emoțiile sunt întemeiate de actele „teoretice” sau „obiectivante” face ca afectivitatea să fie marcată de organizarea logică prezentă în actele „întemeietoare”. În cazul mamei, de vreme ce iubirea unui copil e „întemeiată” de reprezentarea sa, e de așteptat ca și iubirea colectivă să nu se ivească întâmplător, ci tot printr-o însumare cvasilogică a obiectelor iubite și reprezentate în același timp.

3. ANGOASA ÎN „CHEIE” HUSSERLIANĂ

3.1. Stranietatea nimicului

Apropierea structurală (formală) dintre „și”-ul logico-judicativ, respectiv „și”-ul axiologico-afectiv justifică ideea după care în orice sentiment pre-există ceva de ordin rațional (logic). Pentru a întări această idee a „raționalității” sentimentelor, să luăm cazul „angoasei” (*Angst*), descrisă

25 *Idem*.

pe larg de Martin Heidegger în lucrarea *Ființă și timp*. Criticând caracterul incomplet al modului în care Heidegger descrie angoasa, vom arăta că nici chiar cele mai „pure” tonalități afective nu sunt lipsite de „raționalitate”, adică de o sintaxă proprie și de o „întemeiere” pe acte anterioare de reprezentare. În urma reconsiderării angoasei într-o „cheie” husserliană, credem că putem reaseza fenomenologia afectivității pe noi cadre, menite să slăbească tensiunea conceptuală dintre intelect și sentiment.

Din analiza heideggeriană a angoasei aflăm că avem de a face cu un act care „nu știe” ce anume este lucrul de care ea se angostază, „căci „în angostă noi nu întâlnim cutare sau cutare lucru care, ca amenințător, ar putea avea o menire funcțională”²⁶. Cu alte cuvinte, angoasa nu are un obiect intențional de genul obiectelor percepute sau reprezentate în viața cotidiană. Cu toate acestea, Heidegger afirmă că angoasa își găsește, în cele din urmă, un corelativ *pentru* care „se angostază”, acesta fiind „lumea ca atare”, respectiv „faptul-de-a-fi-în-lume” al *Dasein*-ului. Așadar, acel ceva de care ne angostăm este tocmai lumea ca lume, aceea care se arată prin refuzul lucrurilor mundane ce devin lipsite de semnificație. „Vizarea” lumii ca lume în angostă face ca toate ființările determinate („aflate la îndemână”) să devină neinteresante, lipsite de importanță.

În esență, Heidegger afirmă că situarea afectivă a angoasei este cea care deschide mai întâi lumea ca lume, și că orice reprezentare a unor ființări mundane este ulterioară. Actul angoasei nu este „întemeiat”, nu depinde de nimic deja existent și știut, ci este independent, precede orice lucru natural. De aceea, spune Heidegger, angoasa nu vine în urma fricii de ceva concret, ci este condiția de posibilitate a fricii, căci numai în măsura în care *Dasein*-ul se „vede” ca fapt-de-a-fi-în-lume poate să apară și frica sau grija excesivă pentru cutare sau cutare eveniment. Folosind un limbaj ce-ar putea fi catalogat drept „metafizic” în raport cu lexicul heideggerian, am putea spune că „obiectul” angoasei

26 Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, § 40, pp. 252-253, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă.

este „*nimicul*“, înțeles ca negare a oricărui lucru mundan, în favoarea evidențierii lumii ca atare. În plus, situarea afectivă a angoasei se traduce printr-un sentiment al „stranietății“, al nefamiliarului. A-nu-fi-acasă, aceasta este senzația celui cuprins de angoasă.²⁷

3.2. *Functorul afectiv „nici“*

Dacă profităm de instrumentele fenomenologiei husserliene a afectivității prezentate anterior (cazul iubirii materne colective, sursă a mai multor vizări intenționale), vom vedea că sentimentul angoasei, așa cum este descris de Heidegger, poate fi recompus, la nivel analitic, sub forma unui act complex, care este nu doar „întemeiat“ și intențional, ci și rezultatul unei sintaxe afectiv-axiologice.

La fel ca în cazul iubirii materne colective (sau „radiale“, i-am putea spune, în măsura în care există mai multe „raze intențional-afective“ îndreptate, fiecare, către un copil), și în cazul angoasei avem parte de un set de emoții conectate, de această dată, prin functorul afectiv-axiologic „nici“. În analiza angoasei, realizată într-o „cheie“ husserliană, lucrurile ar putea fi descrise plecând de la o serie de emoții de respingere sau de repulsie față de obiectele din jur. „Nu mă mai simt «acasă», nu mai am nici un interes să acționez, nu mai dau curs nici unei acțiuni“, afirmă cel cuprins de angoasă. Altfel spus, nici un lucru, nici o activitate nu i se mai par interesante, toate acestea îi cauzează disconfort, dar nu poate arăta cu degetul lucrul particular care îi provoacă, de fapt, angoasa.²⁸

27 Pentru toate aceste considerații, vezi *ibidem*, pp. 254-256.

28 O posibilă cauză a acestor „angoase nevrotice“ ar putea fi blocarea libidoului, deci și a acțiunii și interesului pentru exterior: „limitarea sexuală merge mână în mână cu o anumită anxietate și indecizie“, afirmă Sigmund FREUD (*Introducere în psihanaliză*, Trei, București, 2004, p. 390, trad. de O. Dăscălița, R. Melnicu, R. Wilhelm). Nu vom insista acum asupra motivațiilor mai profunde ale angoasei, ci ne vom limita la a demonstra că angoasa este un act complex care se „bazează“ pe anumite reprezentări și emoții specifice, nefiind nicidecum un sentiment ivit din nimic, de nicăieri.

O primă serie de acte care compun angoasa ar fi aceea a reprezentărilor lucrurilor mundane nesemnificative. Filmul la care tocmai mă uitam, cartea pe care o citeam, sarcina de la serviciu, vorbele celui alt, nimic din toate aceste lucruri sau stări de fapt nu mă mai interesează. Doar că, pentru a le putea respinge în bloc, trebuie ca mai întâi să-mi pot reprezenta aceste lucruri, adică să am o serie de acte „intelectuale” care „întemeiază” fiecare act de dezinteres. Apoi, e nevoie ca aceste acte de dezinteres să fie strânse printr-o judecată reflexivă negativă: „Nici X, nici Y, nici alt lucru mundan nu mă mai interesează, nu mai sunt relevante pentru mine”. Abia în al treilea rând intervine un al doilea act reflexiv-obiectiv, în care sunt strânse laolaltă toate obiectele angoasante respinse, obținându-se „nimicul” (nici asta, nici cealaltă etc.) ca „obiect” al angoasei. „Nimicul” nu este însă o simplă negare a unor entități pur reice. Acest „nimic” este mai degrabă un obiect afectiv reflectat (de „gradul al doilea”) care „înghite” toate obiectele ce nu mă mai interesează. Noul tip de obiect intențional emoțional (nimicul) este deci efectul unor sinteze și obiectivări succesive: reprezentări „întemeietoare”, sentimente particulare de dezinteres/respingere, negarea lor colectivă și obținerea unui sentiment global al nesiguranței, al nefamiliarului. „Nimicul” este, de fapt, respingerea sumativă a tuturor lucrurilor neinteresante cu ajutorul functorului afectiv-axiologic „nici”. Această nouă punere în perspectivă arată de ce angoasa nu poate evada din plasa intenționalității și a obiectivității mundane, așa cum și-ar fi dorit Heidegger. Cu alte cuvinte, o dată ce concepem angoasa ca pe un sentiment colectiv, ea se va supune legilor sintaxei afective, dar va avea nevoie și de o „întemeiere” a tuturor actelor (de dezinteres) care o compun. A spune că angoasa ar precede de fapt actele particulare de dezinteres este un nonsens din perspectiva husserliană, în care angoasa nu poate fi descrisă decât sub forma unui act colectiv (similar, ca structură, cu iubirea colectivă).²⁹

29 HEIDEGGER este conștient de tentația fenomenologică de a descrie angoasa ca pe un act complex și „întemeiat”, și nu doar ca pe o situație afectivă

Rezultatul la care am ajuns nu reprezintă un adevăr filozofic universal valabil. El este însă corolarul unor serii de analize desfășurate în paradigma husserliană. Suntem conștienți, de pildă, de faptul că abordarea noastră poate fi acuzată, din perspectiva heideggeriană, că nu distinge între planurile „ existenței-ontic” și cel „ existențial-ontologic” și că, eventual, „naturalizează” angoasa, reducând-o la un proces psihic. În privința distincției existenței-existențial, precizăm că aceasta este dificil de regăsit în fenomenologia husserliană a experienței afective. Iar cât privește ultima obiecție, precizăm că descrierile iubirii și angoasei au fost desfășurate, tacit, sub imperiul „reducției fenomenologice”. Este vorba despre acea atitudine filozofică ce privește sentimentele ca acte, ca trăiri articulate intențional, și doar secundar ca fenomene psihice ale unor indivizi psiho-fizici.

4. „Rațiunea” sentimentelor

Spre deosebire de fenomenologii „radicali” ce doresc să regăsească la Husserl (mai cu seamă în textele dedicate „sintezelor pasive”) o afectivitate primară, anterioară vieții conștiente intenționale (*cf.* paragr. 1.2.), descrierile anterioare propun o altfel de abordare a fenomenologiei husserliene a

fundamentală. Astfel, el ține să sublinieze că în angoasă „lucrurile nu se arată ca și cum *Dasein*-ul ar face mai întâi abstracție, printr-o cumpănire atentă, de ființarea intramundănă, pentru a nu mai gândi decât o lume în fața căreia ia naștere mai apoi angoasa” (*Ființă și timp*, *ed. cit.*, p. 254). Această nuanțare nu contravine însă descrierii noastre, pentru că reflecția abstractizantă („cumpănirea atentă”) de care vorbește Heidegger nu poartă asupra unor obiecte afective („lucrurile neinteresante”), ci asupra unor lucruri mundane reprezentate sub o formă neutră (nonemoțională). „Nici”-ul axiologic și sintaxa afectivă sunt pierdute din vedere în fenomenologia heideggeriană, care se referă doar la functorul logic „nici” și doar la serii de reprezentări. O altă întâmpinare heideggeriană ar putea fi formulată astfel: este adevărat că obiectele respinse afectiv pot deveni corelativul intențional al conștiinței, dar acest lucru se întâmplă doar în privința fricii (*Furcht*), care diferă „ontologic” de angoasă (*v. ibidem*, p. 252 și urm.). Or, această distincție nu este, în opinia noastră, decât un expedient terminologic, care nu poate să țină locul unei descrieri fenomenologice concrete a emoției complexe pe care o numim „angoasă”.

afectivității. Descrierile „sintaxei“ iubirii materne sau ale modului în care emoțiile sunt „întemeiate“ de actele „intelectuale“ aruncă o nouă lumină asupra afectivității: emoțiile au un caracter intențional, sunt „întemeiate“ și pot fi conectate prin functori specifici, așa cum am arătat în cazul angoasei sau al iubirii plurale. Toate acestea asigură o ordine, o „logică“ ce guvernează fluxul sentimentelor, fapt indicat deja în momentul în care am invocat ideea husserliană a analogiei dintre afectivitate și logică. Practic, ambele domenii sunt legate de firele nevăzute ale „raționalității“, înțelegând prin aceasta calitatea actelor de asculta de niște legi specifice (întemeiere, legături sintactice etc.).

Prin urmare, când vorbim despre „raționalitatea“ sentimentelor nu implicăm nici un soi de „intelectualizare“ a emoțiilor, ci propunem doar regândirea emoțiilor ca acte intenționale aparte. Astfel, plăcerea, bucuria și fericirea nu mai pot fi privite doar ca niște „fenomene sensibile și empirice, reductibile la amorul propriu al eului, ci devin niște fenomene intenționale din toate punctele de vedere, dotate cu o legalitate *a priori* specifică“, observă exegetul italian Marco Deodati³⁰. Ceea ce ne obligă să regândim clasică opoziție dintre intelect și emoții, dintre minte și inimă. Atât timp cât emoțiile sunt „întemeiate“ de intelect, iar „inima“ are o logică similară cu cea a minții, afectivitatea nu mai poate fi lăsată pradă *hybris*-ului. Suntem, deci, nevoiți să-i recunoaștem propria-i rațiune (normativitate), ceea ce implică, în cele din urmă, reformularea conceptului filozofic însuși al „rațiunii“, o rațiune plurală care străbate deopotrivă afectivitatea și intelectul, îndulcind astfel clasică dualitate, de sorginte platonice, dintre intelect și afect.

30 Marco DEODATI, *Intenzionalità emotiva e valore in Husserl*, in: *Dialegethai*, 6 (2004), revistă online de filozofie disponibilă la adresa <http://mondododmani.org/dialegethai>.

BIBLIOGRAFIE

- DEODATI, Marco, „Intenzionalità emotiva e valore in Husserl“, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [on line], anul 6 (2004), <http://mondodomani.org/dialegesthai> (articolul a fost postat la 1 septembrie 2004)
- FREUD, Sigmund, *Introducere în psihanaliză*, Trei, București, 2004, trad. de O. Dăscălița, R. Melnicu, Reiner Wilhelm
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 3. Abdruck, Niemeyer, Halle, 1928
- HUSSERL, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, (Husserliana: Bd. XXVIII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, hrsg. von Ullrich Melle
- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, Meiner Verlag, Hamburg, 1992, hrsg. von Elisabeth Ströcker
- HUSSERL, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924* (Husserliana: Bd. XXXVII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004, hrsg. von Henning Puecker
- LEE, Nam-In, „La phénoménologie des tonalités affectives chez Edmund Husserl“, in: *Alter*, no 7, 1999
- MELLE, Ullrich, „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in: John J. DRUMMOND, Lester EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002
- MULLIGAN, Kevin, „Le spectre de l'affect inversé“, in: Patricia PAPERMAN, Ruwen OGIEN, *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1995
- POPA, Delia, „La pratique de la phénoménologie radicale. Rolf Kühn et Michel Henry“, in: *Studia Phaenomenologica, Romanian Journal for Phenomenology*, vol. III, no. 3-4/2003, Humanitas, București

POPESCU, Victor, „Intenționalitatea evaluantă. Valori și sentimente în fenomenologia lui Husserl“, in: Cristian CIOCAN și Dan LAZEA (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas. Metamorfozele unei idei*, Editura Universității din București, București, 2005

SMITH, Quentin, „Husserl and the Inner Structure of Feeling-Acts“, in: *Research in Phenomenology*, vol. 6, 1976

DUALISMUL HUSSERLIAN: „SEMNIIFICAȚIE VERSUS INTUIȚIE” ȘI FENOMENOLOGIA DONAȚIEI

Mihail NEAMȚU

Center for Ethics and Culture, Notre Dame University

This paper is a systematic exposition of Jean-Luc Marion's reading of Husserl's *Logical Investigations* (1900-1901). I hereby show the way in which phenomenology parts way with the traditional metaphysics of presence, and aims to contemplate the horizon of world's manifestation beyond the classical dualism of idealism *versus* empiricism. Marion suggests that the relevance of Husserl's early phenomenology lies not in the analysis of meaning and of categorial intuition, respectively, but rather in the unfolding of the notion of donation as the ultimate offspring of phenomenological reduction. By moving in this direction, Marion goes against Heidegger's exclusive emphasis on the Being of beings (in *Sein und Zeit*), and Derrida's theory of the sign (in *La Voix et le Phénomène*).

1. DINCOLO DE METAFIZICĂ

Dialogul gânditorului francez Jean-Luc Marion cu filozofii germani de tradiție fenomenologică a căpătat un profil pregnant la începutul

anilor 1980 la Universitatea din Poitiers¹. Deși primele lecturi din Husserl și Heidegger au survenit încă din anii studenției, momentul de maturitate al reflecției lui Marion coincide cu epuizarea unui lung exercițiu hermeneutic pe textele clasice ale filozofiei moderne și, în mod special, cu finalizarea tripticului exegetic cartezian².

După ce în volumul intitulat *Idolul și distanța*³, tânărul filozof francez descoperise importanța teologică a verbului „se da” (*es gibt*) (influențat de insistența cu care Martin Heidegger a vorbit despre evenimentul istorial al survenirii tematicii ființei în gândirea occidentală), doar câțiva ani mai târziu, Marion se simte chemat să utilizeze metoda fenomenologică pentru a oferi o excepțională descriere a noțiunii de „idol” și „icoană”⁴. Aceasta înseamnă că „idolul” nu este fixat într-o istorie particulară a credințelor și ideilor religioase de sorginte iudeo-creștină, ci analizat într-un registru pur speculativ, deci tratat ca o plauzibilă categorie universală a gândirii. Adoptarea acestei rigori descriptive se va dovedi crucială în alchimia operei filozofului francez. Asumată inițial ca niște incursiuni în trecutul recent al filozofiei, cercetarea lui Marion asupra textelor lui Husserl și Heidegger se transformă mai târziu într-un „examen istoric” la care „metoda fenomenologică” este supusă cu o fertilă docilitate⁵.

La sfârșitul secolului XIX, Friedrich Nietzsche proclama sfârșitul definitiv al oricărei metafizici, momentul „ateu” al discursului onto-teologic, precum și criza moralismului propus de etica iluministă. Nici

1 Cf. François DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 603.

2 Christina M. GSCHWANDTNER, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, Indianapolis, Ind., Indiana University Press, 2007.

3 Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 255-320 (trad.rom.: Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, București, Ed. Humanitas, 2008).

4 Jean-Luc MARION, « L'idole et l'icône » apare prima oară în *Revue Metaphysique et de Morale*, no. 4 (1979), fiind reluat cu modificări în *Dieu sans l'être*, Paris, Communio/Fayard, 1982, p. 15-38.

5 Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, p. 7.

transcendența unei divinități abstracte, nici nevoia subiectului de-a organiza etic lumea nu pot determina trăsăliul analitic. Căta vreme reconstrucția marilor sisteme – în genul *Eticii* lui Baruch Spinoza – devine improbabilă, exercițiul filozofiei trebuie să se întoarcă în feuda concretului. Celebru postulată al matematicianului Edmund Husserl – „înapoi către lucrurile însele” – a permis forjarea unei „științe riguroase” noi, nedespărțită de ambiția carteziană a exactității, numită însă mult mai modest „fenomenologie”. Marion consideră că între decesul metafizicii și nașterea fenomenologiei există o relație ce depășește simpla proximitate cronologică: „același an 1900 îl vede pe Nietzsche dispărând în totalitate și apărând prima parte a *Cercetărilor logice*.”⁶ Suprema eterogenitate existentă între operele lui Nietzsche și Husserl capătă un alt înțeles sub imperativul acestei întrebări despre cunoașterea lumii. „Pot oare fi extinse condițiile prezenței asupra tuturor fințăriiilor, dincolo de limitele fixate de stările anterioare ale metafizicii? Poate oare datul în prezență al fiecărui lucru să fie realizat fără nici o condiție sau restricție?”⁷ Abandonarea metafizicii tradiționale, care acordase prioritate conceptului de substanță – înțeles ca fapt-nemijlocit-prezent și aplicat atât naturii naturate, cât și subiectului gânditor – nu înseamnă oare anularea oricărei predeterminări transcendente ale realității? Este fenomenologia capabilă să gândească fința în alți termeni decât cei de natură (mecanică sau inertă)? Poate o întoarcere la lucrurile însele să anuleze tentația de obiectivare rece a realității? Pentru Husserl, idealul preciziei științifice rămâne central, fără însă ca aceasta să însemne

6 Jean-Luc MARION, *Réduction et donation*, « Phénoménologie comme telle », Paris, PUF, 1989, p. 7. Referința este la Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, vol. 1, Halle, Niemeyer, 1900¹ (trad.rom.: Bogdan Olaru, *Cercetări logice. I.: Prolegomene la logica pură*, București, Ed. Humanitas, 2007); *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, vol. 2, Halle, Niemeyer, 1901¹.

7 MARION, *Réduction et donation*, p. 7.

o îndatorare față de crisparea ontologică a metafizicilor moderne sau medievale. Realitatea nu poate fi forțată să corespundă, în sens hegelian sau neoplatonic, unei scheme prealabile, ce-și subordonează gândirea viului vieții. Dintr-o astfel de perspectivă, ce recuperează noutatea parcursului fenomenologic, Jean-Luc Marion descoperă în *Cercetările logice* ale lui Husserl o ambiție perfect legitimă: o teorie a cunoașterii care să depășească orice psihologism, mergând „dincolo de orice limite, în vederea dizolvării noțiunii înseși de prezență.”⁸

2. TEORIA CUNOAȘTERII

Volumul *Cercetări logice* este unul dintre cele mai controversate texte ale părintelui fenomenologiei. Martin Heidegger⁹ și Jacques Derrida¹⁰ au oferit interpretări divergente aceluiași conținut filologic și semantic. Mult mai sensibil la întrebarea privitoare la ființă, Heidegger a privilegiat cea de-a șasea cercetare husserliană¹¹ și problematica intuiției categoriale, anticipând astfel proiectul deconstrucției ontologiei din

8 MARION, *Réduction et donation*, p. 8.

9 Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, §6 (Gesamtausgabe 20, Sommer Semester 1925), Frankfurt: V. Klostermann, 1979, discută intuiția categorială, relația dintre intuiție și expresie, precum și sintezele noetico-noematice ale conștiinței.

10 Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967¹ (1983⁴). În acest volum, Derrida purcede la deconstrucția fenomenologiei lui Husserl plecând de la problematica temporalității, legată la rândul său de statutul semnului, înțeles de Husserl fie ca expresie (*Ausdruck*), fie ca referent (*Anzeichen*). Pentru o analiză complexă, vezi Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002.

11 Vezi vol. 2 al *Cercetărilor*. Titlul ei complet este: „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Erster Abschnitt: Die objectivierenden Intentionen und Erfüllungen. Die Erkenntnis als Synthese der Erfüllung und ihre Stufen.“

Sein und Zeit (1927). Jacques Derrida a privilegiat prima cercetare husserliană (din vol. 2)¹², identificând o doctrină cvasi-semiotică, deci o analiză a procesului de semnificare (în breșa căreia va fixa mai târziu *diferanța* ca principiu transcendental de articulare a limbajului). În aceste împrejurări, Marion se vede obligat să se întoarcă la una dintre temele centrale ale reflecției lui Husserl: donația (germ. *Gegebenheit*). O analiză minuțioasă a *Cercetărilor logice* vine așadar să justifice sensul cuvintelor lui Husserl care și-a caracterizat opera ca „străpungere” (*ein Werk des Durchbruches*¹³).

Heidegger și, mai ales, Derrida au interpretat debutul fenomenologiei husserliene ca pe o încercare incipientă de-a trece dincolo de vâlul „metafizicii prezenței”. Totuși, elevul direct al lui Husserl a sfârșit prin a acuza *Cercetările logice* de derivă idealistă, în timp ce Derrida a identificat un intuiționism incapabil să depășească problema clasică a dualismului epistemologic. Jean-Luc Marion revine asupra acestei opere fundamentale, apreciind critica primatului ontologic al prezenței (exprimat prin reducerea ființei la ceea ce este nemijlocit prezent în orizontul percepției). În același timp, Marion va revela importanța crucială a noțiunii de donație în gândirea structurilor ultime ale fenomenalității.

Ceea ce fenomenologia ortodoxă reușește este să lărgască orizontul fenomenalității prin acceptarea nudității intuițiilor complet dezvoltate (*vollentwickelten Anschauungen*) în analiza noetic-noematică a conștiinței intenționale¹⁴. Pentru Husserl, conștiința umană se

12 Titlul ei este: „Ausdruck und Bedeutung”.

13 Edmund HUSSERL, „Die *Logischen Untersuchungen* als ein Durchbruchwerk“, *Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen* (1913), publicat de E. Fink în revista *Tijdschrift voor Philosophie*, 1939 aici p. 127 (tr. fr.: J. English, în: E. HUSSERL, *Articles sur la Logique*, Paris, PUF, 1975, p. 373).

14 Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (ediția I, Halle, Niemeyer, 1901), vol. 2, „Einleitung”, p. 7: „An vollentwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen.” (Marion utilizează traducerea franceză:

constituie mereu genitival. Avem mereu conștiința unui lucru anume, chiar dacă acel lucru (*Gegenstand*) este un obiect-simbol. Trăirile conștiinței pot fi dissociate de actualitatea lucrurilor gândite, tocmai din pricina intenționalității. Cunoașterea este rezultatul unei sinteze subtile între actul „subiectiv” de vizare a obiectului, adică de atribuire a unei semnificații noetice, pe de o parte, și actul noematic de saturare cu intuiție empirică sau materială (în jargonul clasic, *hyletică*). Din perspectiva psihologismului, trăirea nu poate fi dissociată de conștiință și actul intențional al acesteia. Fenomenologic, însă, trăirile nu trebuie definite într-un cadru opozitiv, anume al unei interiorități spirituale, căreia i se opune, artificial, o exterioritate materială. Întoarcerea „către lucrurile însele” (*auf die «Sachen selbst» zurückgeben*) presupune efortul decelării fluxului noetico-noematic al conștiinței, unde evidențele sunt mai puțin accesibile. *Cercetările logice* ale lui Edmund Husserl condiționează accesul nostru la fluxul originar de trăiri ale conștiinței de săvârșirea unei prelabile reducții fenomenologice (*epochè*), care cere expurgarea oricăror valori asociate trăirilor conștiinței – afluvii afective, valori normative, etc. Momentul suspendării presupune o purificare, de tip logico-matematic, a realității percepute: întrebările legate de cauza producerii unui cutremur nu sunt utile atunci când analiza fizicistă face loc analizei fenomenologice. Prin această reducție, bunăoară, diferența între un cal visat, un cal pictat și un cal de circ se diminuează, pentru a permite depistarea esenței. Există situații în care fluxul noetico-noematic este dezechilibrat datorită forței de anticipare a intuiției: până la momentul recunoașterii efective a chipului și, deci, a identității precise a celuiilalt, privirea unei siluete în depărtare permite un vast joc de semnificații. Siluetei domnului „X” îi pot fi atribuite mai multe nume, dar momentul saturării noematice cu material empiric validează doar una dintre variatele-i semnificații.

H. Elie, A. L. Kelkel și R. Schérer, Paris, PUF, 1961-1964, cu paginația versiunii germane din 1913 pe margine).

Prefața din 1913 la *Cercetările logice* confirmă primatul intuiției: „[...] metoda mea este strict «intuitivă» (*intuitiv*), adică radical intuitivă (*anschauliche*) în sensul lărgit pe care-l dau acestui termen (*in meinem erweiterten Sinne*) și [...] în aceasta constă, mai exact, diferența atât de profundă care separă raționalismul și idealismul meu, de cele care le-au precedat și de toate ontologiile scolastice.”¹⁵ Marion se grăbește să adauge că „această auto-interpretare târzie nu deviază de la intenția inițială”¹⁶. Încă din 1901, Husserl afirmase că a găsit „o piatră de hotar a întregii fenomenologii și a unei viitoare teorii a cunoașterii”. În ce constă aceasta? Filozoful german celebrează o „lărgire fundamentală, până aici neîmplinită (*fundamentale und bisher nicht vollzogene Erweiterung*), a conceptelor de percepție și intuiție”¹⁷. Husserl leagă, așadar, orice epistemologie de primatul intuiției noematice, căreia îi recunoaște rolul constituant în registrul fenomenalității, conciliind în mod fericit principiul „întoarcerii la lucrurile însele” cu „principiul principiilor” formulat în *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I (1913): intuiția ca „sursă de drept a oricărei cunoașteri” (§24).

Marion atestă cu numeroase citate din Husserl continuitatea între primele *Cercetări logice* și tezele din ciclul *Ideen*, refuzând ideea unei cezuri: atât principiul întoarcerii la lucrurile însele, cât și axioma investigării realității fără prejudecăți metafizice (*Prinzip der Voraussetzunglosigkeit*) se subscriu „autorității unice a intuiției”¹⁸ care deplasează actul de cunoaștere din terenul opiniei (*dóxa*) naturale pe teritoriul științei (*epistème*), unde defilează evidențele apodictice. Sintetizând această complexă operație de lărgire a sferei intuiției,

15 HUSSERL, *Entwurf einer Vorrede*, loc. cit., p. 333. [trad. MN]

16 MARION, *Réduction et donation*, p. 16. [trad. MN]

17 HUSSERL, *Selbstanzeige des Logischen Untersuchungen*, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 25 (1901), p. 260 (tr. fr.: J. English, *Articles sur la Logique*, p. 208-209).

18 MARION, *Réduction et donation*, p. 18.

Marion conchide: „pentru că intuiția se lărgeste, apare mai mult decât pare (*il apparaît plus qu'il n'y paraît*).“¹⁹ Extensiunea intuiției coincide cu aceea a apariției înseși.

3. PRIMATUL INTUIȚIEI

Regența epistemologică a intuiției nu echivalează numaidecât cu un dictat al sensibilului asupra fenomenalității. *Cercetările logice* aduc la lumină „un nou concept al intuiției“, independent de înțelesul obișnuit al intuiției sensibile. Anticipată încă din a doua cercetare, explicitarea noului tip de intuiție non-sensibilă va surveni abia în a șasea *Cercetare logică*, unde Husserl vorbește despre „intuiții ca intenții care necesită saturare (*Anschauungen als erfüllungsbedürftige Intentionen*)“²⁰. Husserl proclamă „o lărgire (*Erweiterung*), absolut inevitabilă, a conceptelor sensibile, intuiție (*Anschauung*) și percepție (*Wahrnehmung*) laolaltă, ceea ce ne permite să vorbim despre intuiția categorială și în mod special despre intuiția universală (*allgemeiner Anschauung*)“²¹. Tensiunea implicită polarității dintre intuiția sensibilă (specifică registrului psihologic) și intuiția categorială (rezultat al reducției fenomenologice) este elucidată prin relevarea a două domenii corelative: spațiul obiectivității (*Objectivität*) și registrul obiectității (*Gegenständlichkeit*)²². O lectură fenomenologică a realității nu discriminează naturalist între obiecte ideale sau imaginare și obiecte

19 MARION, *Réduction et donation*, p. 21.

20 HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (ediția I, Halle, Niemeyer, 1901), vol. 2, VI.§11, p. 511.

21 HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, *ed. cit.*, VI (Einleitung), p. 478.

22 HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (ediția I, Halle, Niemeyer, 1901), vol. 2, I.§12, p. 46: „Termenii *semnificație, conținut, stare de lucruri* (*Sachverhalt*), precum și alte noțiuni sunt atât de puternic echivoce încât intențiile noastre, chiar dacă sunt exprimate foarte atent, pot provoca neînțelegera.“

concrete (ale căror proprietăți materiale sunt testabile într-un laborator științific). Idealitățile matematice și lucrurile empirice dobândesc aceeași demnitate de manifestare. O asemenea judecată n-ar putea surveni fără reducția fenomenologică a trăirilor conștiinței la nivelul protologic al intenționalității. Obiectivitatea acoperă, în acest sens, mai curând o unitate semantică ideală, incluzând deopotrivă obiecte empirice și obiecte simbolice, vizate printr-o intuiție categorială. Obiectivitatea empirică este domeniul specific al intuiției sensibile, iar obiectivitatea fenomenologică ține de sfera de competență a intuiției categoriale.

Jean-Luc Marion pune în evidență caracterul revoluționar al conceptului inedit de intuitivitate (*Anschaulichkeit*)²³, eterogen în raport cu postulatul kantian, din *Critica rațiunii pure*, unde se afirmă că „intuiția nu poate fi niciodată decât sensibilă.” Trei puncte marchează depășirea perspectivei transcendentaliste a lui Kant. Mai întâi, depistăm în fenomenologie „pentru Husserl, o nouă accepțiune a categorialului ca atare, încât se poate presupune că *orice* intuiție este, la diferite niveluri, categorială”²⁴. Distincțiile operate de Marion sunt următoarele: a) Dacă, pentru Kant, orice intuiție empirică sau pură (a spațiului și timpului) rămâne „oarbă” în lipsa unui concept corespondent și în absența unei judecăți sintetice de cunoaștere, pentru Husserl, „intuiția cea mai elementară, sensibilă deci, nu ar avea nici o validitate dacă, de la început, nu ar avea o semnificație pe care să o satureze; funcția sa se restrânge doar la umplerea unei

23 HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (ediția I, Halle, Niemeyer, 1901), vol. 2, VI (Einleitung), p. 469 („die Sphere der Anschaulichkeit”). Sintagma apare în HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Reinhold N. Smim (Husserliana, vol. XXIX), §30 (tr. fr.: G. Granel, p. 132). Tot aici Husserl compară analiza sa din *Logische Untersuchungen* cu accepțiunea dată de Kant intuiției apriorice.

24 MARION, *Réduction et donation*, p. 23.

forme categoriale²⁵. Cu alte cuvinte, Husserl acceptă presupuziția unei corelații „naturale” dintre structurile noetice (transcendentale) și cele noematice (empirice) în orice act de cunoaștere, însă numai cu titlu provizoriu. *b)* Donația formelor categoriale „se efectuează ea însăși sub modul intuiției”²⁶, cel puțin în cazul apariției universalului. La Husserl, nici o intuiție sensibilă survenită prin percepția unui obiect contingent (*e.g.*, trandafirul roșu) nu este posibilă în afara unui orizont generic, „decupat” de intuiția categorială a „trandafirului” sau a „roșului” în sine (obiecte pe care Kant tinde să le numească „scheme transcendente”, iar medievalii le socoteau drept „specii inteligibile”). Evidența ideii de roșu este posibilă numai prin această idee categorială (sau universală), fondată de intuiția sensibilă a unui roșu particular. În trecerea de la intuiția sensibilă la intuiția categorială nu vorbim despre o extensiune, ci despre adâncirea unui raport analogic care relevă prioritatea celui din urmă termen: „eu văd *casa* în calitate de masă fizică înainte de (și pentru) a vedea o *casă*.”²⁷ *c)* În principiu, o formă (sau semnificație) categorială debordează întotdeauna intuiția sensibilă²⁸. Dificultatea apare atunci când suntem confrunțați cu gândirea unității vizării strict

25 *Idem.*

26 *Idem.*

27 MARION, *Réduction et donation*, p. 26.

28 Vezi HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, I §21, p. 72: „Această esență conceptuală nu este semnificația cuvântului însuși (*Wortbedeutung*), așa încât expresiile «bazat doar pe concepte» și, respectiv, «derivând dintr-o simplă analiză a semnificației cuvântului» să fie echivalente doar într-un mod echivoc. Mai mult, esențele conceptuale nu sunt altceva decât sensul care saturează (*erfüllende Sinn*) – înțeles ca specie – , dat (*gegeben ist*) atunci când semnificațiile cuvintelor (adică intenția semnificantă a cuvintelor) sfârșesc în reprezentări intuitive (*anschaulichen Vorstellungen*) și elaborări reflexive (*denkmässigen Bearbeitungen*) sau în alte formațiuni similare. O asemenea analiză nu privește, așadar, intențiile semnificante goale (*die leeren Bedeutungsintentionen*), ci obiectele și formele prin care ele sunt saturate.” [trad. MN]

categoriale („aurul este galben“). Aceasta presupune fixarea atenției asupra copulei, a cărei semnificație nu poate primi niciodată o intuiție saturantă adecvată: „la fel cum semnificația [expresiei] *aurul-galben este*, tot așa absența de saturare intuitivă a lui *este* se distinge în mod clar de prezența sa – care ne-ar da în persoană [expresia] *aurul-galben este*.“²⁹ Copula, care reprezintă, filozofic, urma ființei în limbă oferă o semnificație, niciodată saturabilă, dând efectivitate reală oricărui enunț. În concluzie: „intuiția categorială nu se impune deloc printr-o oarecare inițiere mistică ce ar deschide un al treilea ochi al spiritului, [...] ci marchează determinația categorială a oricărei intuiții prin exigența categorială a donației în persoană a fenomenului.“³⁰

Pe scurt, Husserl transgresează limitele impuse de Kant intuiției dezrobind-o de primatul sensibilității într-un mod care ține să privilegieze exclusiv „donația în prezență a oricărui fenomen, fără rest și fără rezervă, categorialul nefăcând nici el excepție“³¹. Marion identifică, pe urmele lui Heidegger, sursa unei posibile depășiri a „metafizicii prezenței“ în această regență a intuiției. Întrebarea care trebuie pusă imediat este: rămâne apariția conjugată la timpul prezent?

4. TIMPUL PREZENT

Un text din a doua cercetare vorbește chiar despre „divina intuiție a totului“ (*göttliche Allerschauung*)³² care anticipează tema ființei la Heidegger. Când lumea devine obiectul unei intuiții categoriale, ea se transformă în fondul invizibil al oricărei alte intuiții particulare: „intuiția“, scrie Marion, „devarsă lumea în imperiul prezenței, fără rest, fără reținere, fără reflux. Metafizica prezenței se împlinește în

29 MARION, *Réduction et donation*, p. 27.

30 *Idem*.

31 *Idem*.

32 HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (ediția I, Halle, Niemeyer, 1901), vol. 2, II.§24, p. 167

apariția (*Aussehen*) absolută.³³ Verdictul inițial al lui Jacques Derrida este confirmat. Fenomenologia este în căutarea esențelor pe care le gândește sub radicala dominație a timpului prezent. Desigur, metoda husserliană de cercetare neagă oricare „de-la-sine-înțeles” al percepției naturalist-psihologice, cu scopul de-a face lumină în cazul structurilor celor mai intime ale conștiinței. „Însă, la fel cum reducăția – acest alt nihilism mai întâi negativ – conduce la constituție și la *Sinngebung*, și Nietzsche își completează «nu»-ul printr-un «da», prin marele *Amin*”³⁴. Atitudinea fenomenologică, prin faptul că regăsește peste tot un sens, devine o paradoxală acceptare a lumii într-un sens nu foarte îndepărtat de stoicul *amor fati*. Obscuritățile conceptuale depășite rând pe rând în căutarea evidenței austere se întâlnesc, metaforic vorbind, cu „amiaza” unei beții dionisiace, când lumina soarelui împrăștie orice umbră. Pentru Husserl, intuiția devine „principiul tuturor principiilor”, așa cum Zarathustra rostește cu serenitate „un nesfârșit Da și Amin”³⁵, ce aduc în prezență orice ființare și lumea la un loc.

Marion aduce câteva obiecții lecturii lui Derrida, care decelează, în textele lui Husserl, dominația unei „metafizici a prezenței” și a „imperativului intuiționist”. Derrida crede că Husserl oferă o teorie a semnificației concentrată pe figura semnului, imun, din punct de vedere transcendental, față de tentația prezentificării (legată de intenționalitate). „Discursul” conștiinței s-ar face în termenii unei metafizici a prezenței³⁶. Pe de altă parte, tot Derrida vede în Husserl o încercare de condiționare a intenției semnificante de apariția, prin reflux, a intuiției empirice. Marion ține să corecteze ultima aserțiune, arătând în ce mod *intuiția* (chiar și cea categorială) *nu* are ultimul

33 MARION, *Réduction et donation*, p. 30.

34 *Ibidem.*, p. 32.

35 Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, ediție critică G. Colli/M. Montinari (VI.1), Berlin, De Gruyter, 1968, capitolul intitulat « În revărsatul zorilor » (III, §4)).

36 MARION, *Réduction et donation*, p. 36 sq.

cuvânt în *Cercetările logice* husserliene, după cum nici formalismul logic nu are întâietate (așa cum sugerează Heidegger).

Ce înseamnă idealitatea semnificației? În algebră, bunăoară, ne putem gândi la raporturi cu sens chiar și atunci când intuiția empirică nu saturează complet vizarea intențională. Spre exemplu, zecimalele numărului π (3, 141592...) nu vor exprima niciodată integral semnificația conceptului matematic (calculat prin împărțirea circumferinței unei sfere la diametrul acesteia)³⁷. Cu alte cuvinte, intuiția nu este cu totul subsumabilă categoriei *finței* sau *prezenței*. Husserl merge până într-acolo încât vorbește despre o „diferență fenomenologică ireductibilă” între „intuiție și semnificație”³⁸, dar lectura lui Derrida, mărginită la textele primei cercetări, nu a putut sesiza această distincție. În mod natural, conștiința operează cu reprezentări constituite prin dialogul echilibrat între semnificație și intuiție, între intenție ideală și saturarea empirică a acesteia. În condiții specifice aparițiilor comune, Husserl observă corelația „naturală” între momentul „activ” al vizării „formale” (*morphe*) și, respectiv, momentul „pasiv” al umplerii cu intuiție „materială” (*hyle*). Marion remarcă faptul că există situații în care conștiința întâlnește fie un exces, fie o penurie de intuiție empirică. Husserl nu discută aceste cazuri, ci doar le amintește ca posibilitate pur teoretică³⁹. Pentru

37 Pe lângă faptul că π este un număr irațional, el este totodată numit în istoria matematicii număr „transcendental” (ceea ce înseamnă că nici măcar un număr infinit de operații algebrice nu îi pot determina ultima zecimală. Ca atare, π este lipsit de proprietatea asociativității $[a + (b + c) = (a + b) + c]$, a comutativității $[a + b = b + a]$ și a distributivității $[a \times (b + c) = (a \times b) + (a \times c)]$. Numerele transcendentele nu sunt soluții la ecuații polinomiale cu coeficienți raționali – este cazul constantei *e* (numărul lui Euler, cunoscut ca bază a logaritmului natural: 2,718...). Toate numerele transcendentele se constituie, în orizontul apariției lor fenomenologice, printr-o penurie de intuiție și un exces de semnificație.

38 HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, VI.§26.

39 Acestor împrejurări Marion le-a consacrat câteva pagini în *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, vezi bunăoară pp. 265-280.

Derrida, contează mai mult autonomia semnului, fapt care justifică – în sensul unei apologii pro domo sua – acuza adresată lui Husserl cu privire la regenta intuiției în parametrii unei „metafizici a prezenței”. Când actul de semnificare capătă valoare pur transcendentală, atunci diferența – capacitatea de-a atribui mereu noi înțelesuri unei experiențe, prin amânarea oricărei intuiții saturate și definitive – apare ca fiind „mai veche decât prezența”⁴⁰. Marion nu vede în textul husserlian o simplă contradicție datorată oscilației între primatul semnificației (restituit prin demnitatea idealităților matematice) și privilegiul intuiției (relevant de evidența categorială), ci mai ales deschiderea către instanța, cu adevărat ireductibilă, a fenomenalității: donația.

5. DONAȚIA ȘI DEPĂȘIREA

DUALISMULUI NOETICO-NOEMATIC

Pentru a afirma primatul categoriei donației, Marion trebuie să arate mai întâi limitările exegezei heideggeriene, care identifică în cea de-a patra cercetare logică (unde Husserl discută independența actului de semnificare) o primă breșă fenomenologică pentru ființei ființării (*das Sein der Seiendes*) ca orizont al gândirii ființei întrebătoare (*das fragende Seinde*, numită în *Sein und Zeit: Da-sein*). Dualismul semnificație *versus* empirie ar părea să invite la reluarea argumentelor idealismului german împotriva empirismului britanic. Marion refuză să cadă în dihotomia formalism *versus* intuiționism, găsind în *Cercetările logice* o pledoarie pentru descoperirea subiectului transcendental al cunoașterii. Relația dintre intenție și intuiție este confirmată mai târziu, în celebrul triptic *Ideen*, prin amfibolia noetico-noematică. Toate acestea, însă, „devin posibile printr-o relație mai importantă prin care Husserl descoperă mai târziu [*Krisis*, § 46] că regizase deschiderea din 1900-1901: «corelația între apariție (*Aussehen*) și ceea ce apare (*l'apparaissant*) ca atare».”⁴¹

40 DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 76.

41 MARION, *Réduction et donation*, p. 52.

Apariția (*l'apparaître*) dă în persoană ființarea efectivă (*l'apparaissant*), iar în pliul acestei legături se ascunde donația fenomenului. Donația se exercită în corelația fundamentală dintre conținutul apariției (*i.e.*: o ființare oarecare) și cadrul acestuia de manifestare, mereu inaparent. Între toate componentele fenomenalității „doar donația este originară”⁴². Cu acest verdict, Marion sugerează faptul că *Cercetările logice* merită o dublă critică, anume a primatului intuiției și a regenței semnificației, cu scopul avansării unei categorii primordiale: donația.

Când intenția de semnificare este saturată pe baza unei intuiții corespondente, în alți termeni, când expresia, în operațiunea actuală de numire, este raportată la obiectul dat (*auf den gegeben Gegenstand*), obiectul se constituie deci ca «dat» (*als «gegeben»*) în anumite acte; și anume, el ne este dat în aceste acte – dacă expresia se potrivește în mod efectiv datelor intuitive (*dem anschaulich Gegebenen*) – în același mod în care înțelesul semnifică (*Bedeutung meint*).⁴³

În *Logische Untersuchungen*, Husserl nu subliniază caracterul ireductibil al donației intuiției și a semnificației și, prin urmare, neglijează consecințele descoperirii sale. Filozoful francez comentează: „nimic nu precede donația care se modulează în toate modurile fenomenului, oricare ar fi acestea.”⁴⁴ În acest fel, Marion speră să depășească proximitatea „metafizicii prezenței”, care are tendința să reducă realul la vizibil și vizibilul, la prezența imediată, nemijlocită sau disponibilă ontic. El trece dincolo de principiul fixat de Husserl: „atâta apariție, atâta ființă.”⁴⁵ Făcând din donație orizontul ultim al fenomenologiei, Marion permite ființei să apară și altfel decât sub univoca exigență a prezentului: deși

42 *Ibidem.*, p. 54.

43 HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, I §14, pp. 50-51. [trad. M.N.]

44 MARION, *Réduction et donation*, p. 55.

45 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §46 (Husserliana I, ed. S. Strasser, Nijhoff, Haga, 1959, p. 133).

„prezența culminează într-o donație în care apare datul”⁴⁶, modalități de donație depășesc limitele gândite de metafizica prezenței. Tentația depășirii perspectivei metafizice prin separarea artificială a semnificației de ordinea prezentă odată cu introducerea temei „diferanței” (Derrida) se vedește infidelă premiselor fenomenologice husserliene pentru care „prezența triumfă tot atât de mult în semnificație ca și în intuiție”⁴⁷.

Marion refuză atât potențialul diferențial al semnului (Derrida), cât și primatul intuiției categoriale ca poartă spre diferența ontologică *das Sein-die Seiende*. Heidegger identifică corect raportul analogic dintre intuiția sensibilă și intuiția categorială, aceasta din urmă camuflând donația ființei care face posibilă ambele tipuri de intuiție. Comentând poziția lui Heidegger, Marion afirmă că „intuiția categorială nu poate fi admisă decât ca răspuns la o donație categorială”⁴⁸. Donația este întotdeauna rezultatul unei reducții și mediază raportul intuiției categoriale față de o ființare sau alta, miza *Cercetărilor* fiind percepută de Heidegger ca încercare de „a extinde conceptul de realitate sau de obiectitate la dimensiunile donației”⁴⁹.

6. CONCLUZII

„Câtă reducere, atâta donație”⁵⁰ formulează exigențele unei veritabile contra-metode fenomenologice, care se distinge de modul de cercetare specific tradiției metafizice. Prin reducere, descoperim că totul se dă

46 MARION, *Réduction et donation*, p. 57.

47 *Ibidem.*, p. 56.

48 *Ibidem.*, p. 60. Printr-o astfel de hermeneutică, Heidegger îi face dreptate lui Husserl (mai ales celei de-a șasea *cercetări logice*), oferind fenomenologiei șansa de a-și depăși propriile condiționări formale prin identificarea ființei în donația anonimă a copulei din limbajul curent al oamenilor („es gibt etwas [...]”).

49 MARION, *Réduction et donation*, p. 60.

50 *Ibidem.*, p. 302.

și – într-un sens cu totul paradoxal – donația se fenomenalizează chiar și în absența apariției.

În orice știință – deci, în cele din urmă, în metafizică – este vorba despre a demonstra. A demonstra constă în a fonda apariția pentru a o cunoaște în mod sigur, pentru a o conduce la fundament, pentru a obține certitudinea. Dar în fenomenologie – adică cel puțin în intenție, în tentativa de a gândi într-un mod non-metafizic – e vorba despre a arăta [*montrer*]. A arăta implică a lăsa apariția [*l'apparence*⁵¹] să apară în așa fel încât să se desăvârșească în deplina sa apariție, pentru a o primi exact așa cum se dă.⁵²

Autoritatea acestei directive impuse de Jean-Luc Marion cere, în primul rând, ca metoda fenomenologică să nu mai privilegieze de acum înainte actul percepției unei apariții din perspectiva unui anume simț intern sau, mai ales, extern (văzul, auzul, pipăitul, etc.). Primatul *apariției* nu poate încuraja preeminența unui simț, și cu atât mai puțin dominația principiului ocular, atât de răspândită din momentul nașterii gândirii grecești și până astăzi. Discriminarea între simțuri „nu devine

51 Am tradus „*l'apparence*” nu prin „aparență”, ci prin „apariție” pentru a nu sugera, așa cum o poate face limba română (atât de puțin încercată până astăzi „la școala fenomenologiei”!), că ar fi vorba despre o apariție iluzorie. Deși limba franceză distinge semantic între „*apparence*” și „*apparition*”, am preferat să echivalăm ambii termeni cu univocul „apariție”. La fel, distincția între *apparaître* și *apparition* e greu de marcat lingvistic și filozofic în limba română, atâta timp cât cei doi termeni par să traducă (cel puțin în versiunea lui Paul Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, vol. I, Paris, 1950) două concepte husserliene greu de justificat în afara contextului lor de emergență: *Erscheinen* („*l'apparaître*”) și *Erscheinung* („*l'apparition*” deși uneori tradus prin „*l'apparaître*”), ambele distincte față de un alt substantiv *Erscheinendes* („*l'apparaissant*”) menit să exprime modurile donației (*Gegebenheitsweisen*). Pentru că lexicul husserlian nu a fost încă integral stabilit în cultura filozofică românească, am redat univoc prin *a apărea* și *apariție* formele, curente în limba franceză, *apparaître/paraître* și *l'apparaître/l'apparition* (pe care, de altfel, dicționarele le consideră sinonime).

52 MARION, *Étant donné*, §1, p. 13, tr. mea.

determinantă decât plecând de la momentul în care percepția capătă o determinare precis subiectivă⁵³.

În al doilea rând, apariția își administrează propria securitate fenomenologică. Manifestându-se, lucrul *se* dă, *se* arată, *se* face văzut (deși nu sub regula evidenței și chiar în condițiile penuriei de intuiție). Dinamica locuțiunilor sau, mai simplu, reflexivitatea verbelor indică fără ezitare autonomia de drept a apariției. Așa cum în poezie inițiativa aparține nu poetului, ci limbii (după expresia lui Mallarmé), apariția fenomenologică este ireductibilă la subiectivitatea observatorului. Marion sugerează, în consonanță cu fenomenologia afectivității propusă de Michel Henry, posibilitatea experienței unui surplus de imanență hyletică, din care exterioritatea lumii dispare ca orizont. Afirmarea principiului donației dizolvă dualismul semnificație versus intuiție sau polaritatea conștiință/lume, destituind astfel rolul subiectului cartezian de regizor al reprezentărilor obiective despre ființă ca totalitate.

Réduction et donation oferă o lectură mai mult decât atentă a începuturilor fenomenologiei husserliene, angajând cititorul în căutarea unui „dincolo” mai presus de aparentul dualism noetico-noematic sau de antiteza intenție (semnificație)/intuiție (saturare empirică). Proiectul lui Marion oferă o pledoarie în favoarea centralității noțiunii de donație⁵⁴. El a căpătat contururi definitive în faimosul op intitulat *Étant donné* (1997), urmat de volumul tematic-explicativ *De surcroît*

53 *Ibidem.*, p. 14.

54 Michel HENRY, „Les quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de métaphysique et morale*, no. 1 (1991), p. 10 sq, stabilește cel de-al patrulea principiu universal al fenomenologiei: *d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation* (pe câtă reducere, pe atâta donație). Primele trei principii sunt : 1) „atâta apariție, atâta ființă”; 2) „câte lucrurile însele”; 3) „orice intuiție donatoare originară este o sursă de drept pentru cunoaștere.” Revoluția donologică din fenomenologie propusă de Marion a stârnit interesul teologilor din lumea anglo-saxonă. V. în acest sens, James K.A. SMITH, „Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1997), pp. 523-538; John MILBANK, „Only Theology Can Overcome Metaphysics”, *The Word Made Strange*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 36-54; Timothy MOONEY, „Hubris and Humility:

(2001). Donația, în plan filozofic, reprezintă totodată pentru Marion un termen de corespondență pentru teologia darului – un subiect important de reflecție într-o cercetare ulterioară⁵⁵.

BIBLIOGRAFIE

- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967¹ (1983⁴)
- DOSSE, François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997
- GSCHWANDTNER, Christina M., *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, Indianapolis, Ind., Indiana University Press, 2007
- HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt: V. Klostermann, 1979
- HENRY, Michel, „Les quatre principes de la phénoménologie“, *Revue de métaphysique et morale*, no. 1 (1991), pp. 3-27
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, §46 (Husserliana I), ed. S. Strasser, Nijhoff, Haga, 1959 (trad. rom.: Aurelian Crăiuțu, București, Ed. Humanitas, 1994)
- HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Reinhold N. Smim (Husserliana, vol. XXIX), Nijhoff, Haga, 1954

Husserl's Reduction and Givenness,' in: Ian Leask and Eoin Cassidy (eds.), *Givenness and God*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 47-68.

55 Andrew C. RAWNSLEY, „Practice and Givenness: The Problem of «Reduction» in the Work of Jean-Luc Marion“, *New Blackfriars*, vol. 88 (2007) no. 1018, p. 690-708; la p. 707, nota 45, se sugerează următoarea conexiune: „We have reason to be suspicious that his focus on givenness is not so much about allowing phenomena to show themselves as about providing some sort of phenomenological warrant for the notion that what the Church's teaching office sets out must be taken as already given. It is about setting out a philosophy which leaves room for the revelatory claims of the Church.“

- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, vol. 1, Halle, Niemeyer, 1900¹ (trad.rom.: Bogdan Olaru, *Cercetări logice. I.: Prolegomene la logica pură*, București, Ed. Humanitas, 2007)
- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, vol. 2, Halle, Niemeyer, 1901¹
- LAWLOR, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997 (trad.rom.: Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2003)
- MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977 (trad. rom.: Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, București, Ed. Humanitas, 2008)
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989
- MILBANK, John, „Only Theology Can Overcome Metaphysics“, *The Word Made Strange*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 36-54
- MOONEY, Timothy, „Hubris and Humility: Husserl's Reduction and Givenness,“ in Ian Leask and Eoin Cassidy (eds.), *Givenness and God*, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 47-68
- NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, ediție critică G. Colli/M. Montinari (VI.1), Berlin, De Gruyter, 1968 (trad. rom: Șt. Augustin-Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994)
- RAWNSLEY, Andrew C., „Practice and Givenness: The Problem of «Reduction» in the Work of Jean-Luc Marion“, *New Blackfriars*, vol. 88 (2007) no. 1018, pp. 690-708
- SMITH, James K.A., „Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1997), pp. 523-538

CORPUL CA „STRUCTURĂ A AMBIGUITĂȚII“ ÎN FILOZOFIA LUI MAURICE MERLEAU-PONTY

Vlad PUESCU

Universitatea din București

My paper attempts to tackle the major philosophical aim of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* vis-à-vis the philosophical theme of dualism. On my reading, Merleau-Ponty disqualifies here the intellectualist as well as the sensualist approach to philosophy, while attempting to invalidate and overthrow the so-called “objective thinking” that characterizes modern philosophy. My thesis will be that, in spite of all its efforts, the phenomenological project set forth in Merleau-Ponty's early work remains incomplete, because still captive to the conceptual vocabulary of the “classical” subject-object ontology.

Analizând operă filozofică a autorului francez Maurice Merleau-Ponty, putem observa că ea este traversată și structurată de două teme fundamentale. Prima are în vedere statutul și natura corpului propriu, analiza trupului constituindu-se într-o fenomenologie a corporalității; a doua este cea privitoare la problema limbajului și a expresiei, constituindu-se într-o fenomenologie a limbajului. Voi discuta aici doar prima dintre aceste două teme, tratată *in extenso* în celebra lucrare intitulată *Fenomenologia percepției*¹ și prezentată împreună cu o altă lucrare mai

1 *Phénoménologie de la perception* (notată de aici înainte *PhP*), Gallimard, Paris, 1945 (N.B.: toate traducerile citatelor din limba franceză de pe parcursul articolului îmi aparțin).

timpurie – *La structure du comportement*² – în vederea obținerii titlului de Doctor în Filozofie. În limitele *Fenomenologiei percepției* voi analiza deci, pe scurt, configurarea problematicii corpului propriu și a unei fenomenologii a corporalității, în directă legătură cu tema dualismului filozofic.

Trebuie menționat, în primul rând, că Merleau-Ponty intră în mod deliberat și programatic în contradicție cu ontologia clasică a subiectului și a obiectului. Aceasta din urmă este prezentă nu doar în cadrul filozofiei moderne, ci structurează, de asemenea, gândirea științifică și întreaga noastră gândire în general. Este ceea ce Merleau-Ponty numește, cu o bună doză de ironie, „pensée objective”³; această „gândire obiectivă”, de descendență carteziană, aparținând în aceeași măsură atât filozofiei, cât și științelor, transformă corpul uman într-un „obiect” de care „eu”, ca și „conștiință”, mă servesc. Însă – și aceasta va fi teza principală care va sta la baza *Fenomenologiei percepției* – corpul meu nu este niciodată un *partes extra partes* pentru o *cogitatio* abstractă. El nu este niciodată un obiect de care eu „mă servesc”, ci *eu sunt corpul meu* și corpul meu sunt eu, într-o identificare indistinctă. În această analiză devenită celebră, filozoful francez încearcă să depășească⁴ falsificatoarea distincție *subiect-obiect*, atacând problema percepției în legătură directă cu tema corpului propriu. De aici

2 *La structure du comportement* (notată SC), PUF, Paris, 1942.

3 Ambiguitatea de care se folosește aici filozoful francez este aceea că sintagma „pensée objective” poate denota atât „gândire obiectivă”, acesta fiind sensul pe care îl înțelegem în mod obișnuit, dar și „gândirea obiectivatoare”. În legătură cu acest al doilea sens, Merleau-Ponty ne atrage atenția că gândirea științifică, așa-zis „obiectivă”, este o gândire care falsifică, care *objectivează* și reifică în mod nepermis, și astfel *deformează*.

4 Nuanța introdusă prin sintagma „încearcă să depășească” are ca sursă recunoașterea lui Merleau-Ponty a faptului că acest proiect nu este dus până la capăt în lucrarea de tinerețe discutată aici, cf. „Notele de lucru” din *Le Visible et l'Invisible*, (notată VI), Gallimard, Paris, 1964. Vezi de asemenea Agata ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 57 și Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 26.

înainte, corpul va deveni *corp subiect* (i.e. subiect al percepției), altfel spus: *corp fenomenal*⁵.

1. FENOMENOLOGIE ȘI PERCEPȚIE

Opera filozofică semnată de M. Merleau-Ponty se desfășoară pe parcursul unei neobosite critici a dihotomiei dintre inteligibil și sensibil, împotriva modelului intelectual al „gândirii obiective“ care stă la baza sciziunii și logicii disociative. În același timp atât împotriva empirismului, cât și a intelectualismului, el pune accentul pe unitatea primordială a subiectului și a lumii, a omului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Filozoful aplică metoda fenomenologică dezvoltată de Husserl problematicii precis delimitate a percepției. Aceasta din urmă este înțeleasă ca legătură esențială între subiectul în mod necesar incarnat și lumea pe care o locuiește. Lumea „nu este construită prin cunoaștere [...] într-un act expres de identificare“, ci este „trăită ca deja constituită, ca dintotdeauna-deja-aici“⁶. Situându-se în orizontul fenomenologiei, Merleau-Ponty încearcă să regândească inteligibilul și sensibilul ca fenomene în pura lor fenomenalitate. Revenirea „la lucrurile însele“⁷ reprezintă disoluția dihotomiei inteligibil-sensibil (echivalentă altor cupluri conceptuale precum subiect-obiect, spiritual-material, corporal-mental etc.) și recunoașterea fenomenului perceptiv *ca unitate concretă și originară a subiectului și a lumii*:

Percepția nu este o știință a lumii, nu este nici măcar un act, o luare de poziție deliberată, ea este fundalul pe care toate actele se conturează, iar ea [percepția] este presupusă de ele.⁸

5 Cf. Isabel MATOS DIAS, *Merleau-Ponty, une poétique du sensible*, Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 2001, p. 47.

6 *Phénoménologie de la perception (PhP)*, p. XIII („n'est pas posé par la connaissance [...] dans un acte d'identification expresse [...] mais vécu comme déjà fait ou déjà là“).

7 *PhP*, p. III.

8 *PhP*, p. V.

În varianta ei merleau-pontiană, fenomenologia debutează prin afirmarea percepției și a corpului ca instanțe primordiale de constituție a lumii și de relație cu lumea. Conștiința nu mai este conștiința transcendentă husserliană, ci devine conștiință perceptivă, incarnată, adică înrădăcinată în corp. Aprofundarea experienței corpului îl conduce pe Merleau-Ponty la descoperirea unei noi forme de reflecție, opusă reflexivității conștiinței constituante (mai ales carteziene, dar putem vedea aici și o distanțare față de Husserl), numită *conștiință a corpului propriu* (sau „*conștiință pre-personală*“). „Gândirea obiectivă” tradițională pe care o recuză filozoful francez este prezentă în aceeași măsură în versiunea sa empiristă, cât și în cea intelectualistă: contrar aparențelor, acești doi versanți sunt mai degrabă complementari și simetrici, decât opuși unul altuia.⁹ Critica dezvoltată în *Structura comportamentului* este reluată în *Fenomenologia percepției*, însă de această dată interlocutorul privilegiat este idealismul în cele două forme ale sale: cartezianismul și idealismul transcendentă. Atacul la adresa intelectualismului vizează conștiința constituantă, care se plasează în fața unui obiect pe care îl constituie ea însăși.¹⁰ Ceea ce distinge intenționalitatea de raportul kantian cu un obiect posibil este unitatea lumii și a omului care o locuiește, lumea fiind trăită ca dintotdeauna-deja-aici (*déjà-là*)¹¹ și deja constituită înaintea oricărei poziții tetice a conștiinței. Lumea nu este o sumă de obiecte, o lume abstractă plasată în fața unei minți care gândește. După cum notează A. Zielinski, unul dintre exegeții lui Merleau-Ponty:

9 „Les notions de monde et de sujet sont aussi artificielles dans une perspective que dans l'autre, la même logique régissant la relation sujet-monde. [...] les résultats auxquels arrivent ne sont rien d'autre que des préjugés : un monde objectif et un sujet constitué (même s'il est constituant) qui convergent dans un présupposé unique, l'«en soi»” – Isabel MATOS DIAS, *op. cit.*, pp. 24-25.

10 „Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. [...] Cette facticité du monde est ce qui fait la *Weltlichkeit der Welt*, ce qui fait que le monde est monde [...]“ (*PhP*, p. XII)

11 Cf. *PhP*, p. XII.

În cadrul perspectivei fenomenologice adoptate, nu lumea ca lucru în sine pune probleme, ci relația intențională a subiectului cu lumea [...]. Cum se poate ca subiectul să fie, în mod corelativ, atât cel ce constituie lumea cât și cel constituit de către lume? – Prin maniera sa specifică de a fi în lume și, în primul rând, prin corporalitatea sa, care manifestă această concomitență a activității și pasivității subiectului în lume.¹²

Subiectul este deci conceput din punctul de vedere al corporalității sale, iar corpul este înțeles ca intenționalitate, ca orientare înspre lume. „Etre au monde c'est d'abord viser le monde par son corps“¹³, iar reflexivitatea constituantă este înlocuită de *reflecția înfășurată în ceea ce este ne-reflectat*, opac, a ceea ce rămâne veșnic sub forma unui rest ireductibil, a unui excedent¹⁴. Merleau-Ponty va nota mai târziu în *Vizibilul și invizibilul*: „ar trebui să spun că *se* percepe în mine și nu că eu percep“¹⁵. Deoarece percepția se desfășoară întotdeauna în cadrul unui „câmp perceptiv“, a percepe nu înseamnă a fi într-un raport *frontal* cu lucrul însuși în unicitatea sa, ci înseamnă de fiecare dată conturarea unei figuri pe un fundal, adică *articularea* unei porțiuni din vizibil.

2. CORPUL CA SUBIECT-OBIECT

ȘI DEMERSUL ÎMPOTRIVA „GÂNDIRII OBIECTIVE“

Analiza statutului corpului propriu debutează cu luarea în discuție a definiției clasice a obiectului ca *partes extra partes*: obiectul „nu admite între părțile sale sau între el însuși și celelalte obiecte decât relații exterioare și mecanice“¹⁶. Astfel, „[î]mi consider corpul propriu, care este punctul meu de vedere asupra lumii, drept unul din obiectele acestei lumi. [...] Îmi tratez [...] corpul propriu [ca] pe un mod al spațiului

12 Agata ZIELINSKI, *op. cit.* p.45.

13 *Ibidem*, p. 46.

14 Cf. Isabel MATOS DIAS, *op. cit.*, p. 44.

15 VI, p. 267.

16 *PhP*, p. 87.

obiectiv¹⁷. În cadrul fiziologiei moderne, corpul propriu este abordat într-o manieră similară cu celelalte corpuri exterioare. Împotriva acestui empirism științific, Merleau-Ponty invocă două contra-exemple, pe care le împrumută din psihologia timpului său: fenomenul membrului fantomă și fenomenul numit în medicină stare de anozognozie. Cazul membrului fantomă reprezintă un refuz al deficienței, iar anozognozia reprezintă o refulare, un blocaj într-un proiect imposibil, o eternă deschidere înspre un același viitor imposibil. Exemplele aduse în discuție reprezintă anumite fenomene care depășesc alternativa dintre psihic și corporal (sau fiziologic), dintre finalitatea expresă și mecanicism.¹⁸ Conform filozofului francez, cele două tipuri de refuz nu sunt decizii deliberate, nu au loc la nivelul conștiinței tetice și nu reprezintă o luare de poziție deliberată. Ele nu se pretează nici unei explicații pur psihologice și nici unei explicații pur fiziologice, dar nici uneia mixte.

De asemenea, corpul se distinge de orice obiect prin aceea că nu-mi poate fi niciodată obiect al observației. Nefiind niciodată *în fața* mea, el nu poate fi îndepărtat de mine. Corpul propriu nu îmi poate fi înstrăinat, așa cum obiectul care stă în fața mea îmi este străin: *sunt* în măsura în care sunt *corporalitate*. Permanența corpului meu nu este o necesitate de fapt sau doar o simplă necesitate fizică, ci este o necesitate *metafizică*, o condiție de posibilitate pentru toate situațiile de fapt care mi se pot prezenta. Corpul meu nu este niciodată dat percepției proprii așa cum este dat un obiect. El este trăit din interior: „il n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté, en deçà de toute vision.”¹⁹ Corpul propriu nu poate fi niciodată un obiect pentru că el nu este „niciodată complet constituit”, ci este cel care face posibilă înfățișarea oricărui obiect. „El nu este nici tangibil, nici vizibil, în măsura în care este cel ce vede și cel ce atinge”.²⁰ Corpul nu este un obiect al lumii, ci mijlocul nostru de

17 *PhP*, p. 85.

18 Vezi *PhP*, p. 92.

19 *PhP*, p. 108.

20 *Idem.*.

comunicare cu ea. La rândul ei, lumea nu este o sumă de obiecte, ci este „orizontul latent al oricărei experiențe, întotdeauna prezent, înaintea oricărei gândiri determinate“²¹.

Reluând problematica husserliană a celei de-a cincea *Meditații carteziene*²², Merleau-Ponty analizează în continuare fenomenul „senzațiilor duble“. Dacă ating mâna mea stângă cu cea dreaptă, sau invers, niciodată cele două mâini nu sunt, una față de cealaltă, atingătoare și, simultan, atinse. Atunci când îmi apăs cele două mâini una contra celeilalte, nu e vorba despre două senzații, ci „de o organizare ambiguă, în cadrul căreia cele două mâini pot alterna în funcția lor de «atingătoare» și «atinsă»“²³. Merleau-Ponty subliniază astfel alternanța funcțiilor și organizarea ambiguă a corpului, opunându-le unei simple relații de juxtaponere. Corpul este, în același timp, atât subiect, cât și obiect: „corpul este subiect în aceeași măsură în care nu este subiect: «este întotdeauna altceva decât ceea ce este».“²⁴ Reflexivitatea corpului propriu este indisociabilă de duplicitatea sa constitutivă. Mai exact, în măsura în care este atins, corpul este obiect, în măsura în care este atingător, corpul este subiect. Cu ajutorul lui Husserl, filozoful francez încearcă astfel să gândească unitatea insurmontabilă „dintre cel ce simte și cel simțit, și să facă din această unitate manifestarea identității subiectului prin intermediul corpului său“²⁵.

Corpul este astfel revelat în primul rând ca unitate indisociabilă ce depășește categoriile ontologiei clasice²⁶, care gândea totul prin prisma dihotomiei obiect-subiect. Neputând fi considerat nici o sumă de reflexe, nici activitate pură, subiectul dispare pentru a face loc omului înțeles ca fapt-de-a-fi-în-lume (*l'être au monde*). Subiectul uman nu mai

21 *PhP*, p. 109.

22 Vezi Edmund HUSSERL, *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăișu, pp. 123-191.

23 *PhP*, p. 109.

24 Isabel MATOS DIAS, *op. cit.*, p. 48.

25 Agata ZIELINSKI, *op. cit.*, p.52.

26 Numite de Merleau-Ponty „categorii ale lumii obiective“.

este *ego cogito* cartezian, ci „eu sunt corpul meu“ (corpul propriu fiind aici înțeles în mod autentic fenomenologic, drept fenomenal):

Corpul este vehiculul ființei ca fapt-de-a-fi-în-lume, iar a avea un corp reprezintă pentru o ființă vie încadrarea ei într-un mediu definit, identificarea ei cu anumite proiecte în care se angajează în mod continuu. [...] căci dacă este adevărat că eu capăt conștiința corpului propriu prin intermediul lumii, [corpul] situându-se în centrul acestei lumi, ca termen neperceput către care toate obiectele își întorc fața, tot din același motiv corpul meu este pivotul lumii. [...] conștiința lumii mele o capăt prin intermediul corpului meu.²⁷

Organismul meu nu este „o mașină bine pusă la punct“, ci o „adeziune pre-personală la forma generală a lumii“. Merleau-Ponty reia astfel problema uniunii sufletului și a trupului de acolo de unde Descartes o lăsase nerezolvată, pretinzând doar că poate exista o astfel de uniune. Corpul capătă astfel „conștiință“ și, în același timp, conștiința capătă „corp“²⁸, într-o dialectică a ceea ce este reflecție și a ceea ce va rămâne întotdeauna în afara ei. Această dialectică reprezintă căutarea *unității* și a *relației*: „corpul și ambiguitatea vor constitui instanțe ale medierii, ale coexistenței și ale *amestecului*.“²⁹ Care este atunci statutul corpului propriu? El nu este nici subiect, nici obiect, ci „un al treilea gen de ființă“. Modul său de existență este ambiguu.

27 „Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement. [...] car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est vrai pour la même raison que mon corps est le pivot du monde. [...] j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps.“ *PhP*, p. 97.

28 Este ceea ce filozoful numește „conștiință pre-personală“.

29 Isabel MATOS DIAS, *op. cit.*, p. 46 (*s.a.*).

3. CONCLUZIE

Întreaga *Fenomenologie a percepției* este traversată de această dublă critică a realismului și a intelectualismului, în funcție de care fiecare capitol se organizează potrivit unui ritm imuabil. Într-un prim pas, Merleau-Ponty denunță inadecvarea ipotezei intelectualiste, punând în evidență imposibilitatea reducerii trăirii (*vécu*) la actele unei conștiințe constituante. Într-un al doilea pas, el arată că nu este posibil să reinterprețăm rezultatele descrierii în cadrul unei filozofii realiste. Acest demers de distanțare succesivă față de ambele concepții cu privire la experiență, considerate deopotrivă ca inacceptabile prejudecăți, reprezintă o descriere *pe cale negativă* a câmpului experienței (*champ de l'expérience*). Merleau-Ponty rămâne astfel tributar permanentei raportări la aceste două filozofii antagonice ale experienței, rămânând în același timp *prizonier al vocabularului celor două filozofii*:

Realismul și intelectualismul nu sunt atât depășite, cât în mod egal îndepărtate, într-un asemenea fel încât, în cele din urmă, dubla negație tinde a se transforma în dublă afirmație: departe de a pune în mod radical sub semnul întrebării conceptele filozofiei obiective, descripția este efectuată *atât* într-un vocabular realist, *cât și* într-unul intelectualist. *Fenomenologia percepției* este caracterizată de această distanță dintre terenul filozofic pe care îl descoperă și categoriile prin intermediul cărora îl abordează.³⁰

Textul nu reușește să descrie de o manieră radicală câmpul percepției pe care încearcă să îl scoată la lumină, deoarece rămâne captiv vocabularului ontologiei pe care încearcă să o depășească. Demersul este mai degrabă descriptiv decât autentic filozofic, rămânând oarecum *în afara* a ceea ce descoperă. Prin termenul de „corp propriu“ pare a se anunța o nouă concepție asupra experienței, care ar încheia definitiv atât cu noțiunea de „conștiință“, cât și cu cea de „obiect“. Cu toate acestea,

30 Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 25.

corpul propriu, prin a cărui analiză încearcă să se scoată la suprafață ceea ce Merleau-Ponty numește „*une couche originaire du perçu*“, este în mod implicit abordat potrivit dualității organicului și a psihologicului. Așa cum mărturisește mai târziu autorul însuși, „[p]roblemele ridicate în *Fenomenologia percepției* sunt insolubile deoarece eu plec acolo de la distincția «conștiință»–«obiect»“³¹.

Însă, această sarcină va fi dusă mai departe în ultimele două lucrări: *Ochiul și Spiritul*³², un eseu despre pictură de numai 90 de pagini, ultima lucrare publicată în timpul vieții sale, și *Le Visible et l'Invisible*, marea operă autentic filozofică și originală, rămasă însă neterminată din cauza morții neașteptate a autorului³³. În această ultimă lucrare se configurează o terminologie cu totul nouă și cu totul surprinzătoare, fenomenologia corporalității dezvoltată până atunci fiind înglobată în cadrul mult mai larg al unei ontologii a ceea ce Merleau-Ponty numea „ființa sălbatică“ (*l'Etre sauvage* sau *l'Etre brut*). El renunță la noțiunea de „corp“ ca termen central, analiza configurându-se de această dată ca „ontologie phénoménologique de la chair“. Trupul nu mai este doar cel al omului, ci apar sintagme – la prima vedere deconcertante – ca „*chair des choses*“, „*chair du monde*“ și, mai ales, „*chair de l'être*“. Este vorba despre o *fenomenologie indirectă*, care conservă și ridică la puterea a doua analiza asupra corporalității umane, configurată ca o abordare laterală a ființei ce reprezintă ne-spusul oricărui logos, revelată ca tăcere vorbitoare a oricărui discurs.

31 VI, p. 253.

32 *L'œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964

33 Maurice Merleau-Ponty a murit la data de 3 mai 1961 în urma unui stop-cardiac, la vârsta de 53 de ani.

BIBLIOGRAFIE

- BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991
- Edmund HUSSERL, *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu
- MATOS DIAS ,Isabel, *Merleau-Ponty, une poïétique du sensible*, Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 2001
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (notată *PhP*), Gallimard, Paris, 1945
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement* (notată *SC*), Presses Universitaires de France, Paris, 1942
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, (notată *VI*), Gallimard, Paris, 1964
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964
- ZIELINSKI, Agata, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002

RAȚIUNEA ȘI DUBLUL SĂU. O DEZBATERE APROAPE UITATĂ PE MARGINEA NEBUNIEI

Teodora PAVEL

Universitatea din București

This paper takes as its starting point the controversy that Jacques Derrida initiated in his “Cogito and History of Madness” vis-à-vis the status of the Cartesian cogito in the face of madness. I will focus on the debate between Derrida and Foucault regarding the paragraph on madness found in Descartes’ first Meditation. My aim is to clarify whether this paragraph can be seen as part of a self-consistent discourse, given that, for Descartes, the natural light implied in the acquisition of clear and distinct ideas ensures the distantiation of reason from any excess of madness.

La 4 mai 1963, Jacques Derrida prezenta la *Collège philosophique* o conferință intitulată „Cogito et histoire de la folie“, inclusă ulterior în *L’écriture et la différence*¹. Punctul de plecare al conferinței îl reprezintă cartea fostului său profesor, Michel Foucault, *Folie et Dérason, Histoire de la folie à l’âge classique*².

1 Jacques DERRIDA, *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967 (cf. și *Scrierea și diferența*, Univers, București, 1998, trad. de Bogdan Ghiu).

2 Michel FOUCAULT, *Folie et Dérason, Histoire de la folie à l’âge classique*, Plon, Paris, 1961.

Prezentarea pe care îmi propun să o elaborez pe marginea temei „Filozofie și dualism“ pornește de la dezbaterea pe care Derrida o instituie în conferința amintită cu privire la condiția cogito-ului cartezian confruntat cu nebunia, așa cum este descrisă în cele trei pagini (54-57) pe care Foucault le consacră problemei. Voi încerca să supun atenției măsura în care nebunia face sau nu parte din limbajul articulat al rațiunii, reținând faptul că, pentru Descartes, „lumina naturală“ a ideilor clare și distincte asigură separarea raționalității de excesul hiperbolic al nebuniei.

Între logica separării, a excluderii și cea a considerării smintelii doar un „caz al gândirii“, rațiunea este pusă în dialog cu contrariul său, definit ca un altceva ce semnalează un moment de criză (*κρίνειν*) al filozofiei, pe care Derrida îl consideră „o perioadă esențială și necesară a mișcării sale“³. Din această perspectivă, dacă îndoiala este metodică și pregătește certitudinea ideilor clare și distincte, care este statutul nebuniei pentru percepția asupra rațiunii, considerate în orizontul istoricității filozofiei? Vom vedea cum această întrebare deschide prin ea însăși seria unor dihotomii, precum cea dintre gândire și rostire, limbaj și tăcere, necesitate și posibilitate, sens și non-sens. Nebunia ajunge astfel să facă parte din discursul filozofic, pe care, prin incapacitatea sa fundamentală de a se constitui în *logos*, pare să-l oculteze și ajunge să aibă – asemenea dublului său amenințător numit *déraison* – un raport cu rațiunea într-o economie determinată. Iar această economie ar trebui mai curând să pregătească o discuție pe tema dualismului ca temă a dublului întemeiat pe dihotomii precum *raison-déraison*, în care discursul foucauldian despre istoria opri-mării nebuniei „în epoca clasică” poate primi o dimensiune filozofică, pe lângă cea istorică sau psihiatrică.

În 1961, este publicată la editura pariziană Plon teza de doctorat a lui Michel Foucault, intitulată *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (*Nebunie și nerațiune. Istoria nebuniei în epoca clasică*).

3 Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 96 (t.n.). În cazurile în care nu menționez numele traducătorului, traducerea citatelor îmi aparține; voi semna acest lucru prin abrevierea t.n. între paranteze (n.a.).

Volumul nu a avut un ecou prea mare la momentul apariției, cartea trecând aproape neobservată. Într-un interviu din 1975, Foucault declară: „Când am început să mă interesez de aceste subiecte care formau întrucâtva străfundurile realității sociale, un anumit grup de cercetători precum Barthes, Blanchot și antipsihiatrii englezi și-au arătat interesul față de ea. Dar trebuie să spun că nici comunitatea filozofică, nici comunitatea politică nu s-au arătat interesate. Nici una dintre revistele instituționale datoare să înregistreze cele mai mici oscilații ale universului filozofic nu i-au acordat atenție.”⁴ Comunitatea filozofică, așa cum o denumeste Foucault, nu a rămas însă insensibilă, sau cel puțin nu pentru mult timp, la monumentală sa operă.⁵ La baza acestei conferințe stă tocmai o altă conferință despre un pasaj anume din *Istoria nebuniei în epoca clasică*, și care a ajuns, fără a-și propune, să marcheze istoria filozofiei contemporane, inaugurând o dezbatere ce a avut un puternic ecou la sfârșitul anilor '60 și '70, pentru a cădea apoi în uitare. După cum am menționat, la 4 mai 1963 Jacques Derrida prezintă la *Collège philosophique* o conferință intitulată „Cogito et histoire de la folie”⁶. Textul pe care îl avem în vedere este cel din *L'écriture et la différence*, care dispune, spre deosebire de conferință, de „câteva note și un scurt pasaj (între croșete)” suplimentare. Aici Derrida se oprește asupra modului în care Foucault interpretează un anumit pasaj din *Prima Meditație*, ca fiind emblematic pentru evenimentul clasic petrecut în

4 „Les Nouvelles littéraires”, 17 martie 1975, *apud* Didier ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 142.

5 Pentru istoria detaliată a receptării cărții la apariția sa, vezi biografia lui D. ERIBON, *op. cit.*, Partea a II-a, cap. 2, pp. 141-152.

6 *Op. cit.*, pp. 51-97. Foucault va răspunde acestui text în articolul „Mon corps, ce papier, ce feu”, publicat inițial în revista japoneză *Paideia*, inclus apoi în ediția din 1972 a volumului *Histoire de la folie*, ca *Appendice II*, pp. 583-603. Textul se află, de asemenea, în *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1113-1137. Replica lui Foucault trebuie citată în paralel cu textul său complementar, „Réponse à Derrida”, ce datează din aceeași perioadă, publicat tot în *Paideia*, nr. 11, febr. 1972, pp. 131-147, publicat de asemenea în *Dits et écrits*, vol. I, *op. cit.*, pp. 1149-1163.

secolul al XVI-lea în privința nebuniei. Capitolul al doilea din prima parte a *Istoriei... sale*, intitulat „Marea închidere“, începe astfel:

Nebunia căreia Renașterea tocmai i-a eliberat glasurile, dar care i-a stăpânit violența, va fi transformată de epoca clasică printr-o ciudată lovitură de forță.⁷

Trecerea de la violența care a fost *stăpânită* a smintiiilor la ciudata „lovitură de forță“ exercitată de „epoca clasică“ echivalează cu trasarea unei „linii de departajare care în curând va face imposibilă experiența, atât de familiară Renașterii, a unei Rațiuni neraționale, a unei raționale Nerațiuni. Între Montaigne și Descartes a avut loc un eveniment: ceva în legătură cu instaurarea unei *ratio*“⁸. În secolul al XVI-lea, reprezentat de Montaigne, nebunia nu este exilată, ea este cea care *trasează drumul îndoiieli*, în măsura în care „nu totdeauna ești sigur că visezi, niciodată nu ești sigur că nu ești nebun“⁹, pe când în secolul al XVII-lea,

pericolul nebuniei a dispărut din chiar exercițiul Rațiunii [...] îndoiala lui Descartes desface farmecele sensului, traversează peisajele visului, ghidată întotdeauna de lumina lucrurilor adevărate; dar ea alungă nebunia în numele celui care se îndoiește și pentru care nu există nerațiune mai mare decât a nu gândi și a nu fi. Problematica nebuniei – aceea a lui Montaigne – este modificată chiar prin acest lucru. Într-o manieră aproape imperceptibilă, desigur, dar decisivă. Iat-o plasată într-o regiune de excludere de care nu va scăpa decât parțial în *Fenomenologia spiritului*.¹⁰

În concepția foucauldiană, „regiunea de excludere“ a nebuniei din spațiul rațiunii și al certitudinii coincide cu includerea nebunilor în azi-

7 Michel FOUCAULT, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. a II-a, Humanitas, București, 2005, p. 48, trad. de Mircea Vasilescu. Această traducere este realizată după ediția de la editura Gallimard din 1972, care nu mai prezintă supratitlul din 1961, *Folie et déraison (Nebunie și nerațiune)*.

8 FOUCAULT, *op. cit.*, p. 50.

9 *Ibidem*, p. 49.

10 *Ibidem*, pp. 49-50.

luri, iar „lovitura de forță“, reiterată în exergă prin augustinianul *Compelle intrare*, se traduce de fapt printr-o exilare a nebuniei în spațiul erorii, al rătăcirii, atât de diferit de cel al spațiului de exercitare a „suveranității unui subiect care se pune în situația de a percepe adevărul [...]”¹¹

Până acum, am schițat cadrul în care se desfășoară argumentarea Marii Închideri, a *regiunii de excludere* a nebuniei; în istoria sa, Foucault ilustrează trecerea de la îndoiala, sau, mai bine spus, suspiciunea asupra nebuniei din secolul al XVI-lea, la instaurarea suveranității rațiunii din secolul al XVII-lea prin comparația pe care Descartes o stabilește în *Prima Meditație* între cunoașterea sensibilă și plăsmuirile sau viziunile unui nebun. În economia capitolului despre „Marea Închidere“, Foucault îi acordă acestei comparații valoarea privilegiată a unui gest care ar iniția și susține în mod decisiv „imposibilitatea de a fi nebun“ pentru eul gânditor, citând-o *in extenso*:

Și în ce fel s-ar putea oare tăgădui că mâinile acestea și întreg corpul de față sunt ale mele? Doar dacă, poate, nu m-aș asemui cu nu știu care nebuni, ale căror creiere sunt atât de tulburate de aburul apăsător al fierei celei negre, încât ei afirmă neconținut fie că sunt regi, când de fapt sunt cât se poate de săraci, fie că sunt înveșmântați în purpură când de fapt sunt goi, fie că au capul de argilă, că toată ființa lor e un doveleac, ori că sunt alcătuiți din sticlă.¹²

Dar care este relevanța filozofică a acestei excluderi? Se pare că diferența esențială dintre rațiune și nebunie, aceasta din urmă înțeleasă ca maladie, se întemeiază pe exilarea ultimei din regiunea spiritului, izolată într-un teritoriu în același timp imposibil de aprehendat și de controlat prin metode raționale. Interpretând în continuare comparația lui Descartes în lumina faptului că nebunia și procesul gândirii sunt ireconciliabile, Foucault ajunge să constate: „Nu poți presupune,

11 *Ibidem*, p. 50.

12 *Întâia meditație*, in: René DESCARTES, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, ed. a II-a, Humanitas, 2004, p. 263, trad. de Constantin Noica, *apud* FOUCAULT, *op. cit.*, p. 49.

în schimb, chiar prin gândire, că ești nebun, căci nebunia e tocmai condiția de imposibilitate a gândirii: «N-aș părea mai puțin nebun».¹³ Observația lui Descartes pare de bun simț: „Dar aceștia sunt smintiți, iar eu însumi n-aș părea mai puțin nebun dacă aș lua vreo pildă de la ei”¹⁴, iar sensul delimitărilor și distincțiilor sale pare transparent ca lumina zilei. La fel de transparentă pare și interpretarea lui Foucault cu privire la resursele și mecanismele filozofice ale „Marii Închideri”.

Dacă acceptăm această premisă, va trebui să ne întrebăm, pe de o parte, în ce măsură nebunia mai aparține *încă* domeniului rațiunii, ca dublu al acesteia (nu ar fi oare o nebunie și un lucru nerațional să mai credem acest lucru?), iar pe de altă parte, în ce mod critica pe care Derrida o aduce interpretării lui Foucault la considerațiile carteziene despre nebunie ne ajută să discernem mai limpede raportul dintre *rațiune* și *nerațiune* din punct de vedere filozofic.

Conferința rostită de Jacques Derrida despre *Cogito și istoria nebuniei* pune sub semnul întrebării modul în care se justifică interpretarea pe care Foucault o furnizează intenției carteziene, din perspectiva psihanalizei freudiene, care capătă, potrivit lui Jean-Marie Beyssade, forma unei „puneri în gardă” (*mise en garde*) cu privire la legitimitatea unei astfel de interpretări.¹⁵

13 FOUCAULT, *op. cit.*, p. 49.

14 DESCARTES, *Întâia meditație*, *ed. cit.*, p. 263; în traducerea ducelui de LUYNES, fraza sună astfel: „Mais quoi, ce sont de fous et je ne serais pas moins extravagant de me régler sur leurs exemples.”

15 „Si intéressante que soit la lumière ainsi projetée sur une attitude de l'esprit, cette lecture appelle la mise en garde de Jacques Derrida dans *L'Écriture et la Différence*: «Quand, d'une façon générale, on essaie de passer d'un langage patent à un langage latent, il faut qu'on s'assure d'abord en toute rigueur du sens patent [...]». La mise en garde de J. Derrida est, en fait, un rappel à l'ordre, un rappel à *l'ordre des raisons* (p. 82, note 1): elle consiste à établir que l'épisode de la folie, congédiée sans explication après avoir été convoquée pour témoigner contre les opinions naturelles, n'a pas signification d'exclusion fondamentale et décisive puisque, plus tard, Descartes assume le risque d'une folie, plus folle encore selon l'ordre.” („Oricât de interesantă este lumina proiectată astfel asupra unei atitudini a spiritului, această

„Punerea în gardă“ vizează în primul rând faptul că Foucault nu s-ar fi asigurat mai întâi în privința „sensului patent“ al paragrafului al patrulea din *Prima Meditație*, avertizare care pare să angajeze întreg proiectul foucauldian, în măsura în care sensul acestuia „[...] se poate concentra în câteva pagini aluzive și oarecum enigmatice...”¹⁶. Dacă pentru Foucault comparația lui Descartes, deși pune aparent pe același plan nebunia, visul și somnul, păstra totuși nealterat dezechilibrul fundamental „între nebunie, pe de o parte, vis și greșală, pe de altă parte”¹⁷, Derrida situează de la bun început întreaga discuție într-un cadru psihanalitic, făcând apel la distincția dintre limbaj latent și limbaj patent¹⁸, astfel încât o posibilă cercetare a nebuniei ajunge, prin psihanaliză, să înglobeze atât „limba visului“, cât și faptul de a vorbi *despre* ea, iar ceea ce părea imposibilitate a gândirii să beneficieze de o punere în discurs. Pentru Descartes, visele și percepțiile noastre sensibile mai pot păstra încă urme sau reziduuri de adevăr, nebunia însă nu, și ar fi o sminteală să cred altminteri.

Foucault revine în articolul *Réponse à Derrida* asupra distincției dintre vis și nebunie prezente în exemplul oferit în *Prima Meditație*, bazându-se pe criteriul spațio-temporal al lui *aici* și *acum*. Scena visului se desfășoară, pe parcursul a trei paragrafe, într-o serie de trei tablouri:

lectură evocă punerea în gardă a lui Jacques Derrida în *L'Écriture et la Différence*: «Când, într-un mod general, încercăm să trecem de la un limbaj patent la un limbaj latent, trebuie să ne asigurăm mai întâi cu toată rigoarea asupra sensului patent [...]». Punerea în gardă a lui Jacques Derrida este, de fapt, o chemare la ordine, o chemare la *ordinea rațiunilor* (p. 82, nota 1): ea constă în a stabili că episodul nebuniei, conceput fără explicații, după ce fusese convocat pentru a da mărturie împotriva opiniilor naturale, nu are semnificația unei excluderi fundamentale și decisive deoarece, mai târziu, Descartes își asumă riscul unei sminteli mai smintite încă decât ordinea.” – Jean-Marie BEYSSADE, „Mais quoi ce sont des fous». Sur un passage controversé de la «Première Méditation», in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78-eme année, Nr. 3, Juillet-Septembre, 1973, p. 274.

16 „Cogito et histoire de la folie“, in: DERRIDA, *op. cit.*, p. 57 (t.n.).

17 *Op. cit.*, p. 49.

18 Cf. și nota 1 de la p. 53, DERRIDA, *op. cit.*

„stau așezat, am ochii deschiși asupra unei pagini, focul este alături, întind mâna“¹⁹.

După cum subliniază Foucault în continuare,

imaginile nebuniei pe care Descartes le alege ca exemplu sunt, spre deosebire de cele ale visului, incompatibile cu sistemul de actualitate pe care îl semnalează prin el însuși individul care este pe cale să vorbească. Nebunul este în altă parte, într-un alt moment, cu un alt corp și cu alte straie. El se află pe o altă scenă.²⁰

„ARHEOLOGIA UNEI TĂCERI“

Dacă nebunii vorbesc limbajul tăcerii, atunci faptul de a le scrie istoria înseamnă inițierea unei „arheologii a tăcerii“. Fiind lipsiți de gândire, neraționali și extravaganti, ei nu se pot exprima singuri, aceștia vorbesc un limbaj „lipsit de sprijin“ *în ordinea rațiunii și coerenței*, dezarticulat, iar potrivit lui Derrida, Foucault, intenționând să scrie o „istorie a nebuniei înseși“, se vede nevoit să organizeze „arheologia unei tăceri“, pe parcursul elaborării ei nebunia (*folie*) nemaivorbind în sine și pentru sine, ci prin intermerdiul *istoricului* nebuniei. Derrida precizează:

Nefericirea nebunilor, nefericirea interminabilă a tăcerii lor constă în faptul că cei mai buni purtători de cuvânt sunt cei care îi trădează mai bine; cu alte cuvinte, când se dorește a se rosti tăcerea însăși, s-a trecut deja de partea dușmanului și de partea ordinii, chiar dacă, în ordine, se luptă împotriva ordinii și i se pune sub semnul întrebării originea.²¹

Pe de altă parte, Foucault obiectează în privința perspectivei acceptate de Jacques Derrida, potrivit căreia filozofia nu reprezintă decât „repetiția unei origini“²²:

19 Michel FOUCAULT, „Réponse à Derrida“ in: *Dits et écrits, ed. cit.*, p. 1158 (t.n.).

20 *Idem* (t.n.).

21 „Cogito et histoire de la folie“, in: *op. cit.*, p. 58 (t.n.).

22 „Réponse à Derrida“, in: *op. cit.*, p. 1151 (t.n.).

Pentru Derrida, ceea ce s-a întâmplat în secolul al XVII-lea nu ar fi decât un „eșantion” (adică repetiție a identicului) sau „model” (adică excesul ineputabil al originii): el nu cunoaște deloc categoria evenimentului singular; așadar pentru el este inutil – și fără îndoială imposibil – să citească ceea ce ocupă partea esențială, dacă nu totalitatea cărții mele: analiza evenimentului.²³

Pornind de la lectura practică de Foucault asupra pasajului cartezian din *Prima Meditație*, Derrida avansează ipoteza conform căreia „întreg proiectul lui Foucault se poate concentra în aceste câteva pagini aluzive și oarecum enigmatice”²⁴, întreaga sa dezbateră asupra nebuniei înscriindu-se, ca metodă de lectură, în marginea acestei valorizări a repetiției.

Ne aflăm chiar în miezul chestiunii: pentru a scrie o istorie a nebuniei, intervine trădarea ordonării și a punerii în limbaj, iar în măsura în care „conceptul de istorie a fost întotdeauna un concept rațional”²⁵, rațiunea și nebunia în epoca clasică ajung să aibă o „rădăcină comună”, care este de fapt *logosul*. Și aici intră în joc cealaltă obiecție importantă pe care Derrida o aduce întreprinderii foucauldien: pe de o parte, *logosul* ar fi mult mai vechi decât epoca medievală pe care Foucault o analizează în capitolul inaugural al *Istoriei...* sale; pe de altă parte, postularea opoziției ireductibile dintre rațiune și nerațiune trebuie privită cu prudența celui care știe că sminteala coincide, cel puțin în anumite cazuri, cu un naufragiu al rațiunii. De aceea Derrida preferă să țină la distanță ipoteza nebuniei ca diferență față de rațiune, pentru a o înscrie în structura diferenței, a dialecticii dintre gândire și spunere, care este cu mult mai veche decât determinarea istorică vizată de Foucault prin „epoca clasică”:

Rațiunea și nebunia în epoca clasică au avut o rădăcină comună. Dar această rădăcină comună care este un *logos*, acest fundament unitar

23 *Idem*, v. *supra*.

24 „Cogito...”, in: *op. cit.*, p. 53 (t.n.).

25 *Idem*, p. 59 (t.n.).

este cu mult mai vechi decât perioada medievală evocată strălucit, dar pe scurt de Foucault în frumosul său capitol de deschidere.²⁶

Ne confruntăm aici cu ipoteza unei *rădăcini comune* aplicate omului ca individ și subiect gânditor, care devine contrapartea microistorică a manifestării în plan macroistoric a unui *ratio* al lumii occidentale ajuns, potrivit lui Foucault, „să se epuizeze în progresul unui «raționalism»; ea e făcută, într-o măsură destul de mare, chiar dacă e mai secretă, din acea mișcare prin care Nerațiunea s-a înfipt în terenul nostru, pentru a dispărea în el, desigur, dar și pentru a prinde rădăcini”²⁷. Ruptura și partajul au un dublu tăiș, în sensul în care nerațiunea se instalează într-un teren familiar și pe care și-l apropiază, tocmai pentru că și-l recunoaște ca propriu. Obiecția derridiană nu are în vedere ipoteza instalării nerațiunii într-un teren care pare să nu-i fie deloc străin – atât Foucault, cât și Derrida părând să privilegieze imaginea dinamică a înrădăcinării, metafora rădăcinii – ci faptul de a fi „constituit diviziunea în eveniment sau structură care survine unității unei prezențe originare”, confirmând astfel „metafizica în operațiunea sa fundamentală”²⁸. Acesta este riscul faptului de a scrie „istoria deciziei, a partajului, a diferenței”, asupra căruia Derrida avertizează, însoțit în exergă de două citate din Kierkegaard (*Clipa Deciziei este o Nebunie...*) și Joyce (*Nu contează, cartea aceasta era teribil de riscantă. O foaie transparentă o separă de nebunie.*).

Când diferența dintre rațiune și contrariul său are consistența unei foi transparente, tentativa foucauldiană de a descrie procesul de excludere a nebuniei din secolul al XVII-lea începând cu un pasaj cartezian pare să propună ea însăși un moment al diferențierii radicale dintre cogito și nebunie; redusă la tăcere printr-o „lovitură de forță”, nebunia își află istoria transpusă în limbaj, nemaiputând să se exprime pe ea însăși decât prin medierea discursului despre nebunie. Pentru Foucault, „Nebunia este absența operei” – a oricărei reprezentări și a oricărei

26 *Ibidem*, p. 62 (t.n.).

27 *Istoria nebuniei...*, ed. cit., p. 50.

28 DERRIDA, „Cogito...”, in: *op. cit.*, p. 65 (t.n.).

înfăptuiri, acesta părănd să rostească din nou, în locul lui Descartes, „dar aceștia sunt smintiți“. De aceea, Derrida ajunge să afirme că:

În acest sens, aș fi tentat să consider cartea lui Foucault drept un puternic gest de protecție și de închidere. Un gest cartezian pentru secolul XX.²⁹

Dialogul experimental dintre Descartes și Foucault propus de Jacques Derrida se situează în orizontul acestui „gest de protecție și de închidere“. Cu toate acestea, dialogul devine problematic din clipa în care, în lumina distincției dintre îndoiala naturală și cea metafizică, înțelegem că Descartes nu închide sau exilează vreodată nebunia prin demarcarea sa, ci procedează *ca și cum* ar exclude modurile nebuniei și extravagantei, alături de celelalte surse ale incertitudinii, care par să fie expuse erorii și iluziei, visul (*rêve*) și visarea (*songe*), ca evenimente ale somnului (*sommeil*). Excluderea, ca gest, aparține argumentului visului și nebuniei, din etapa preliminară, non-hiperbolică, a îndoielii naturale, care pregătesc aplicarea îndoielii hiperbolice.

Numai că experiența visului, după cum am încercat să demonstrăm, diferă de manifestările nebuniei: cel care doarme (*dormiens*) și nebunul (*demens*) aparțin unui „sistem complex de opoziții“³⁰, definit de asemenea printr-o serie de diferențe, pe care Derrida pare să le ignore. Dincolo de diferențele literale, tematice sau textuale, există însă diferențele survenite la nivelul evenimentelor prezente și irepetabile pe care Foucault le surprinde în cadrul structurilor visului și ale smintelii, astfel încât seria de evenimente, ca ansamblu de acte, efecte, calificări ale subiectului care meditează (*sujet méditant*), ajunge să facă parte din „practica discursivă a meditației: este vorba despre modificări ale subiectului prin exercitarea însăși a discursului.“³¹

Dar care este rolul nebuniei în construcția carteziană a certitudinii? Echivalează excluderea și exilarea nebunilor cu dispariția nebuniei din

29 *Idem*, p. 85 (t.n.).

30 FOUCAULT, „Réponse à Derrida“, in: *op. cit.*, p. 1120.

31 *Ibidem*, p. 1125 (t.n.).

regiunile spiritului? Îi atribuie oare Descartes un rol mai „neînsemnat“ ori mai puțin disprețuitor decât ne-am fi așteptat? În articolul său dedicat acestui „pasaj controversat” din *Prima Meditație*, Jean-Marie Beyssade ajunge să afirme:

În economia îndoielii carteziene, există un echilibru fundamental între vis și nebunie, și un dezechilibru între eroarea simțurilor, pe de o parte, și vis și nebunie, pe de alta. Erorile simțurilor îngăduie să subziste un reziduu de adevăr (evidențele mele cotidiene). [...] Nu este așadar necesar să apelăm la textele care ar stabili, în sistemul științei carteziene, înrudirea profundă dintre vis și nebunie: în economia îndoielii, apelul la vis și apelul la nebunie au aceeași funcție și, în acest sens, imaginile lor sunt echivalente.³²

Deși, în privința „evidențelor cotidiene”, simțurile ne pot înșela, Descartes își începe al patrulea paragraf din *Întâia meditație* cu asertarea unor realități imediate și tangibile (*mă aflu aici, stau lângă foc, sunt îmbrăcat cu o haină de iarnă, am în mâini acest manuscris*) asupra cărora nu ne putem îndoii. Îndoiala asupra unor astfel de realități aruncă deja asupra celui care o încearcă umbra nebuliei sau este pusă pe seama graniței instabile dintre veghe și somn, discutată în paragraful imediat următor. Nebunia și visul vor intra deja fără drept de apel sub incidența îndoielii hiperbolice.

CUNOAȘTEREA SENSIBILĂ ȘI TERENUL FERM AL CERTITUDINII

Încercând să justifice faptul că *ar putea* exista cunoștințe de origine sensibilă asupra cărora nu este rațional să ne îndoim, Derrida analizează paragraful al patrulea din *Prima Meditație*, în versiunea franceză a ducelui de Luynes – dar cu textul latin la îndemână – insistând asupra valorii construcției adverbiale *sed forte* (*dar poate*) pe care, după cum

32 „Mais quoi ce sont de fous...”, in: *op. cit.*, pp. 279-281 (*t.n.*).

susține Derrida, formulând un reproș inexact, primul traducător al lui Descartes n-a reușit s-o transpună în franceză³³.

Construcția *sed forte*, cu care începe paragraful al patrulea, exprimă în sens „pedagogic și retoric”³⁴ obiecția falsă (*feinte*) a nefilozofului, a omului simplu, dotat cu simț comun și care se încrede în propriile simțuri, adusă aplicării îndoielii hiperbolice – cu atât mai redutabilă cu cât se va încheia cu argumentul divinității înșelătoare și a geniului rău. Și, pe cât de mare îi este încrederea în propriile simțuri, pe atât de mare îi va fi neîncrederea în plăsmurile și delirul celor smintiți, cărora le opune evidența și realitatea propriilor sale acțiuni și senzații. Dezechilibrul, după cum am amintit, are loc între eroarea simțurilor – care, din perspectiva simțului comun, înglobează cel puțin un *rest de adevăr* – și lumea înșelătoare a visului și nebuniei. Iar, așa cum observă Derrida, „Foucault este primul [...] care a izolat astfel (prin interpretarea sa, *n.n.*), în această *Meditație*, delirul și nebunia de sensibilitate și de vise. [...] Este originalitatea lecturii sale.”³⁵ „Exemplaritatea carteziană” a argumentării din aproape în aproape a unei cunoașteri certe constă în faptul că revelarea certitudinii transpare exact în momentul *mimării* nebuniei și visului, în același timp cu reconstrucția imaginară și utopică a unei lumi a visului în care nimic din ce percepem nu mai are consistența realității.

Cu toate acestea, obiectul meditației lui Descartes nu îl reprezintă nebunia însăși, ci pregătirea unui teren ferm al certitudinii și, prin toată această argumentare, o punere în operă a *cogito*-ului, în opoziție cu „absența de operă a nebuniei”, și asistarea unui efort al rațiunii.

33 Însă, după cum precizează J.-M. Beyssade, articolul dedicat acestui pasaj cartezian, reproșul derridian, este „prea sever”, întrucât „*forte* a fost tradus prin propoziția principală pe care o determină de fapt: «il s'en rencontre *peut-être* beaucoup d'autres» (IX-14). Traducerea lui Clerselier, ulterioară și neautorizată de Descartes, îl dublează pe *peut-être*, printr-o redundanță oarecum greoaie.” – *op. cit.*, n. 1, p. 279 (*t.n.*).

34 *Ibidem*, p. 78.

35 *Ibidem*, p. 74.

Nebunia, temă sau index, va afirma Derrida într-o notă³⁶ a conferinței sale. „Despre nebunia însăși Descartes nu vorbește în *Meditații*“, ci despre opera constituirii certitudinii și a *cogito*-ului. Din perspectiva acestei disjuncții, nebunia nu apare ca o temă pentru gândire, ci devine mod de ilustrare a unui caz aparte al subiectivității, înscris într-un index, într-o fișă clinică sau pus la index, după cum ar sugera Derrida prin folosirea acestui termen predispus la o interpretare în același timp medicală și filologică.

Numai că, deși Derrida compară proiectul foucauldian al *Istoriei...* cu un gest cartezian de „protecție și închidere“, *cogito*-ul secolului XX diferă de cel al secolului al XVI-lea. Precizările lui Foucault au fost făcute în timp, dar clarificarea teoretică cea mai sugestivă mi se pare a fi cea din *Cuvintele și lucrurile*, apărută în 1966:

Însă *cogito*-ul modern este tot atât de diferit de acela al lui Descartes, pe cât este reflecția noastră transcendentă de îndepărtată de analiza kantiană. Căci, pentru Descartes, problema care se punea era aceea a aducerii la lumină a gândirii ca forma cea mai generală a acestor moduri de gândire care sunt eroarea și iluzia, în scopul de a conjura pericolul, pe care ele îl reprezintă, fie și cu riscul de a le regăsi, intacte, la sfârșitul demersului său, de a fi nevoit să le explice și de a ne oferi atunci metoda de a ne păzi de ele. În *cogito*-ul modern, problema care se pune este, dimpotrivă, aceea de a profita în toată amploarea ei de distanța care, deopotrivă, separă și unește gândirea sieși prezentă de ceea ce, în gândire, își trage seva din negândit [...].³⁷

Când faptul de a scrie „istoria deciziei, a partajului, a diferenței” implică riscul unei treceri iremediabile, fără putință de întoarcere, de cealaltă parte a „foii transparente”, cu alte cuvinte riscul smintelii, ajungem să ne întrebăm ce sens mai are gestul foucauldian de „protecție și închidere” și dacă nu cumva acest gest nu intră în contradicție cu

36 DERRIDA, *op. cit.*, n. 1, p. 79.

37 Michel FOUCAULT, *Cuvintele și lucrurile*, Ed. Univers, 1996, pp. 378-380, trad. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu.

ipoteza „rădăcinii comune” din care cresc, se hrănesc și se dezvoltă rațiunea și nebunia deopotrivă. În paradigma *cogito*-ului modern, înțeles de Foucault în sensul unui *cogito* postcartezian (deși gândirea modernă se revendică de la Descartes), rațiunea și nebunia își dau întâlnire sub forma subtilă a gândirii și a negânditului, pe terenul unei distanțe în același timp cu rol de separare și unificare, și de care ar trebui să profităm în orizontul unei abordări pragmatice care integrează ceea ce este de negândit, cu alte cuvinte negativitatea, nebunia sau moartea; mai mult, gândirea „sieși prezentă”, conștientă de propria legitimitate și de propriul proces, „își trage seva din negândit” – continuând metafora *rădăcinii comune* – ca de la o sursă obscură, dar la fel de implacabilă ca uitarea, nebunia sau moartea.

Dezbaterea asupra nebuniei, deschisă în filozofia franceză contemporană, se articulează ca moment de criză a gândirii, definind-o astfel ca dublu al rațiunii, al logosului, pentru care nebunia se manifestă ca separare de sine și presentiment al *nerațiunii* care veghează în jurul *cogito*-ului cartezian.

BIBLIOGRAFIE

- BEYSSADE, Jean-Marie, „«Mais quoi ce sont des fous». Sur un passage controversé de la «Première Méditation», in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78-eme année, Nr. 3, Juillet-Septembre, 1973, pp. 273-294
- DERRIDA, Jacques, „Cogito et l'histoire de la folie“, in: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967
- DESCARTES, René, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, ed. a II-a, Humanitas, 2004, trad. de Constantin Noica
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989
- FOUCAULT, Michel, *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961
- FOUCAULT, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. a II-a, Humanitas, București, 2005, trad. de Mircea Vasilescu
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris, 2001
- FOUCAULT, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, Univers, 1996, trad. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu

TRECEREA DE LA DIHOTOMIC LA „ORGANIC INTRICAT“ ÎN FILOZOFIA LUI MIHAI ȘORA

Victor Eugen GELAN

Centrul de Studii Fenomenologice, Facultatea de Filozofie a
Universității din București

My aim here is to analyze a few possible ways of transcending the dichotomous character of philosophical thinking. I focus on Mihai Șora's philosophy because it is best suited for this goal. The question that will guide this paper is whether it is possible to go beyond the dichotomous nature of philosophy. My thesis will be that, when considering Mihai Șora's thought, one can answer in the affirmative. We look for the details of Șora's philosophy which allow us to set forth how actually takes place the transcendence of the dichotomist view. We focus on the concept called "the organic entanglement" since it is the core of Șora's approach.

INTRODUCERE: CONCEPTUL DE INTRICARE ORGANICĂ ȘI PROBLEMA NATURII DIHOTOMICE A GÂNDIRII FILOZOFICE

Semnificația conceptului de intricare organică poate fi descoperită și înțeleasă prin raportare la problema naturii gândirii în general și a naturii gândirii filozofice în special. În această privință, esențială este întrebarea dacă gândirea este sau nu, prin natura sa, dihotomică.

Această întrebare trebuie completată de observația că, din punct de vedere metodologic, dihotomicul și organicul nu se exclud. Dihotomicul este prezent și integrat ca moment analitic al unui complex organic și unitar, ca moment analitic al unei perspective organice de raportare la real. Este chiar necesar să existe astfel de momente analitice în care dihotomicul să poată funcționa ca atare deoarece orice gândire, prin procesele sale, presupune o modalitate dihotomică de a acționa. Această modalitate dihotomică se referă la diverse operații structurale, categoriale și de analiză („desfacerea în bucăți“ a unor întreguri sau componente), ce sunt indispensabile în elaborarea oricărui gând sau a oricărei concepții cu privire la *ceea ce este*. De aici nu trebuie totuși să conchidem că natura gândirii (filozofice) este una dihotomică, căci aceasta ar însemna că orice gândire de tip categorial ar fi în mod automat o gândire de tip dihotomic. Însă, momentele dihotomice ale unei gândiri categoriale pot fi și ele cuprinse într-o perspectivă organică. Acest lucru ne arată că o gândire categorială nu este neapărat, prin natura sa, o gândire de tip dihotomic.¹

Ideea conform căreia gândirea însăși nu este, prin natura sa, dihotomică apare și în cadrul perspectivei filozofice elaborate de Mihai Șora. Diversele „momente“ ale gândirii (incluzând aici și dihotomicul) sunt subsumate unei viziuni organice menite a da seama de unitatea și, astfel, de posibilitatea cunoașterii autentice.

Mai mult, dihotomicul și unitarul (sau dihotomicul și organicul) nu sunt într-un raport de dihotomie, ci, din contră, sunt într-un continuu proces de pendulare și întrepătrundere reciprocă. Acest lucru este exprimat de către Filozoful-Poet prin metafora îmbrățișării dintre Isaac și Rebeca, îmbrățișare care simbolizează unirea celor doi într-o unică și

1 Poate ar fi util să diferențiem aici între un dualism metodologic (deci o gândire dihotomică din punct de vedere metodologic și epistemic până la un punct) și un dualism ontologic (însăși structura ontologică a lumii fiind una dihotomică, ceea ce ar presupune implicit că orice încercare de gândire, de cunoaștere și de înțelegere a acestei structuri nu ar putea fi decât una dihotomică).

nouă entitate – ei devin un singur trup. Această nouă entitate, departe de a duce la o dizolvare ontologică reciprocă, păstrează individualitatea fiecăruia. Este evidențiată aici atât unitatea organică dintre cei doi, cât și minima distanță ce stă la baza posibilității ca fiecare să își păstreze identitatea proprie. Exact acest lucru este exprimat prin conceptul de intricare organică. În viziunea lui Mihai Șora, relația autentică² existentă între *a fi* și *a cunoaște*, între *immanent* și *transcendent*, între *dialogul interior* și *dialogul generalizat* (două moduri de manifestare ale omului), între *timp* și *eternitate* nu poate fi decât una de intricare organică. Acest tip de relație se întemeiază în unitatea ce există la nivelul realului și, în același timp, în modalitatea unitară și organică de raportare la real, modalitate impusă și justificată de modelul ontologic propus de către Mihai Șora.

1. INTRICAREA ORGANICĂ ȘI MODELUL ONTOLOGIC

Conceptul de intricare organică exprimă o relație existentă atât între diversele niveluri ale realității, cât și între diversele discipline filozofice (dar nu numai) ce corespund acestor niveluri. Pentru a oferi o definiție succintă și generală a acestui concept, vom spune că *doi termeni (sau două entități) sunt într-o relație de intricare organică atunci când ei sunt „indisolubil uniți”, rămânând în același timp distincți*. Această idee are la bază o logică paradoxală, a terțului inclus, menită a da seama de multitudinea modurilor de ființare ale fapturilor vii, de dinamica realului și de complexitatea ontologică a lumii.

Înțelegerea modalității în care funcționează conceptul de intricare organică reclamă o înțelegere a modului în care este constituit modelul ontologic a lui Mihai Șora. Structura realității este simbolizată în filozofia autorului menționat, de o sferă dinamică, ce are – în mod paradoxal

2 Aceasta presupune *des-coperirea* lucrurilor așa cum sunt ele *în sine* și nu doar așa cum ele (a)par conștiinței mele, la *des-coperirea* structurii ontologice a lucrurilor și nu doar a unui mod aparent de manifestare a lor.

– valoarea razei nulă. Această sferă reprezintă de fapt modelul ontologic prin care este explicată și explicitată³ lumea. Întreg demersul filozofic al lui Mihai Șora își găsește întemeierea și justificarea în acest model ontologic și în modalitatea (paradoxală) în care el este constituit. Din acest motiv, este necesară o analiză a fenomenului⁴ de intricare organică la nivelul acestui model ontologic. O prezentare succintă dar sintetică a modelului ontologic o regăsim în lucrarea *Clipa & timpul*:

E vorba de o sferă cu raza – în mod paradoxal – de valoare nulă. Infinitatea de puncte din care e alcătuită suprafața sferei nu e nimic altceva decât proiecția multitudinară a centrului pe această suprafață: o proiecție care-l manifestă (sau îl exprimă) de fiecare dată sub speciile aceluși punct anume, cu care se și identifică în sensul forte al cuvântului (de vreme ce distanța dintre el și oricare din proiecțiile sale e literalmente nulă). Altfel spus: toate proiecțiile actualizate pe suprafața sferei, în amiaza lui *este*, încep – dacă acest cuvânt își mai păstrează vreun înțeles în zona pre-liminară oricărui început – prin a sălășlui de-a valma în centrul sferei, sub forma unui infinit de compenetrație, perfect compatibil cu starea de virtualitate polimorfă, cu tenebra zămislitoare a lui poate fi. Concomitent, punctele de pe suprafață sunt în mod evident exterioare unul altuia, substanțial diferite unul de altul. Raza este, cu alte cuvinte, locul geometric al interiorității; suprafața, al exteriorității. Iar dacă ne-am desfășura suprafața sferei până ce am obține din ea o planisferă, locul geometric al interiorității ar fi verticala, ca omolog al razei; al exteriorității ar fi orizontala, ca omolog al suprafeței.⁵

Modelul ontologic al lui Mihai Șora este unul binar (cu toate că acesta nu poate fi, și nici nu trebuie gândit ca un întreg ce este compus

3 Explicația/explicarea ține mai mult de un demers de tip demonstrativ, în timp ce explicitarea ține mai curând de un demers de tip monstrativ, de punere în evidență – „în fața ochilor“.

4 Spunem că intricarea organică este un fenomen în sensul că ea nu este numai un concept logico-categorial, ci o „realitate vie“, un proces ce se manifestă și prin al cărui mod de manifestare ne apare sau ni se dez-văluie structura ontologică a realului.

5 Mihai ȘORA, *Clipa & timpul*, Paralela 45, Pitești, 2005, pp. 18-19.

din mai multe părți, ci ca un tot unitar și organic intricat): modelul cuprinde, deci, un nivel numit al „actualității existențiale” (AE) și un nivel numit „al puțințelor” – acestea putând fi „putințe terminale” (PT), „putințe intermediare” (PI) și „universala puțință de a fi” (UP)⁶. Valoarea razei (distanței dintre UP și AE) este nulă. Acest lucru vrea să sugereze că modelul ontologic (așa cum este el reprezentat grafic) nu este, în fapt, un model geometric, ci este unul simbolic – o metaforă (geometrică), o modalitate prin care este reprezentată simbolic structura realului, deci o modalitate prin care ni se prezintă intuitiv – ni se *dez-văluie* – structura ontologică a lumii.

Actualitatea existențială (AE) este constituită dintr-o infinitate de acte punctuale terminale⁷. Ireductibilul fiecărui act punctual terminal (de pe suprafața AE) este dat de relațiile de interioritate (sau „identități”) ce se stabilesc între aceste acte și centrul sferei (nivelul UP), prin faptul că acest centru se proiectează „el însuși”, „în persoană”⁸ în fiecare act punctual terminal în parte. Aceste relații de interioritate (aceste proiectări ale universalei puțințe de a fi în fiecare act punctual terminal) dau, pe suprafața sferei – în mod paradoxal – o infinitate de relații de exterioritate („diferențe”). Acest lucru se datorează faptului că universala puțință se proiectează în fiecare act de pe suprafața sferei de fiecare dată pe altă rază. Tocmai această proiecție de fiecare dată pe altă rază („de fiecare dată într-altfel”⁹) este cea care face ca fiecare act punctual terminal să se diferențieze de toate celelalte, cu toate că în fiecare dintre ele se regăsește până la identitate proiectată UP. Parafrazându-l pe Constantin Noica, am putea spune că universala puțință de a fi se distribuie fără să se împartă. Pentru a ne servi de un exemplu intui-

6 Aceste niveluri nu trebuie gândite ca niște „bifurcări spațiale”, ci în calitate de „continue generări”, de *diferențe entitative*.

7 Un act punctual terminal nu reprezintă nimic altceva decât un individual concret, de exemplu: *eu acum-aici-așa*.

8 Mihai ȘORA, *Sarea Pământului*, Cartea Românească, București, 1978, p. 98

9 *Idem*.

tiv, ne putem gândi la flacăra unei lumânări din care se pot aprinde o infinitate de alte lumânări, fără ca, prin aceasta, flacăra inițială să fie epuizată sau să-și piardă ceva din consistența proprie. Din contră, le-o împărtășește și celorlalte cu aceeași intensitate.

Am putea spune că tot ceea ce ține de configurația internă a acestui model ontologic reprezintă partea lui *categorială*. El presupune însă și o parte pe care am putea să o numim *supracategorială*, cea care este responsabilă de însăși posibilitatea lui de a se configura¹⁰. Acest *supracategorial* reprezintă condiția (ontologică) de posibilitate a *categorialului*, deci a întregului model ontologic. Cum modelul ontologic dă seama (în ordinea întemeierii) de tot *ceea ce este*, iar acest *supracategorial* se constituie în temei al acestui model, atunci rămâne ca *supracategorialul* să se constituie „el însuși“ în temei pentru ceea ce modelul ontologic întemeiază: lumea ca atare (în toată complexitatea ei ontologică). De fapt, nici nu am putea vorbi despre modelul ontologic ca atare și despre ceea ce prin el își găsește întemeierea, decât punând în evidență acest nivel al *supracategorialului*. Acest nivel este desemnat în termenii lui Mihai Șora ca fiind nivelul *purului Act intensiv singular* (al *Verbului precategorial* sau al *Este-lui primordial*). Pentru a facilita o mai bună înțelegere a acestui lucru, Mihai Șora ne oferă și o imagine intuitivă (dar care nu trebuie nicidecum spațializată!), cea a imploziei sferei de rază nulă (deci a întregului model ontologic cu diversele lui niveluri și structuri categoriale) înspre un „alt tărâm“ (de fapt un fals-tărâm, un non-loc – pentru că orice reprezentare spațială sau orice încercare de determinare fără rest a lui nu este cu putință), ce reprezintă o „inimaginabilă-neconstruibilă *Werheit*“¹¹, o *Cine-itate* atopică de un caracter personal.

10 Menționăm aici faptul că distincția între „categorial“ și „supracategorial“ cu privire la modelul ontologic al lui Mihai Șora nu ne aparține. Ea a fost utilizată – din câte cunoaștem – pentru prima dată de către domnul profesor Valentin Cioveie. Vezi Valentin CIOVEIE, *Teologie și filozofie*, in: Marius Ghica (ed.), *Șora. Sinteze*, Paralela 45, Pitești, 2006, pp. 203-211, în special p. 209.

11 Mihai ȘORA, *A fi, a face, a avea*, Cartea Românească, București, 1978, p. 102.

1.1. *Relația de intricare organică existentă la nivelul verticalei (interiorității)*

Am văzut că, în cadrul modelului ontologic, universală puțință se proiecta „fără rest” (prin puțințele intermediare și puțințele terminale) în fiecare act punctual terminal. Dar cum temeiul universalei puțințe este purul Act intensiv singular, atunci rezultă că, prin universală puțință de a fi, purul Act intensiv singular se proiectează în fiecare act punctual terminal. Cu alte cuvinte, purul Act intensiv singular întemeiază fiecare act punctual terminal, iar această relație de întemeiere este o relație organică (de intricare)¹².

Dar de ce este necesară conceperea unui astfel de pur Act intensiv singular? Pentru că însuși modelul ontologic nu se poate întemeia *de la sine* și *doar prin sine*. Fără manifestarea Actului, sfera de rază nulă ar rămâne doar la „simpla puțință de a fi acea sferă”¹³. Pentru că, dacă universală puțință de a fi structurează fiecare nivel entitativ (și mod de ființare), ea nu poate totuși întemeia decât dacă este întemeiată la rândul ei. De ce? Deoarece universalei puțințe de a fi îi lipsește ceva esențial pentru a întemeia, și anume: îi lipsește *este-le*. *Este-le* îi este dat/donat de purul Act intensiv singular. Aceasta înseamnă că universală puțință, pentru a se manifesta „aici-acum-așa”, adică în fiecare act punctual terminal, trebuie să-și „tragă seva” tot dintr-un act. Chiar dacă este *universală puțință* de a fi, ea este totuși puțință. Ori, noi nu ajungem la ea decât plecând de la un act punctual terminal. Noi luăm

12 Faptul că între cele două niveluri există o relație organică de întemeiere (o relație de intricare organică) poate duce la o depășire a dualității metafizice *transcendent-imanent* (în sensul tradițional al termenilor). De fapt nici nu poate exista – cel puțin din punctul de vedere a lui Mihai Șora – o dualitate metafizică (și totodată ontologică) între imanent și transcendent, dualitatea intrând în scenă o dată cu intenția de cunoaștere a omului, așadar cu epistemicul. Din acest punct de vedere, nu este posibilă o depășire a metafizicii (a metafizicului), ci doar o depășire a concepțiilor metafizice (a concepțiilor cu privire la metafizică).

13 Mihai ȘORA, Sarea pământului, *ed. cit.*, p. 99.

cunoștință de universală puțință, de fiecare dată, deja ca manifestare a ei în act. Această manifestare a ei în (fiecare) act trebuie să aibă la bază tot ceva actual. De aceea, se impune gândirii purul Act intensiv singular, situat la un alt nivel decât actul punctual terminal. Dacă actul punctual terminal se află la un nivel limitat/determinat și de exterioritate, purul Act intensiv singular trimite în mod fundamental la un nivel de infinită interioritate. Însă între cele două niveluri ale lui *este* (*este-le* terminal și *Este-le* primordial), între care se intercalează nivelul lui *poate fi* – toată diversitatea posibilă a lumii – (al tuturor tipurilor de puțințe: UP, PI și PT), nu există hiat, nu există breșă dihotomică, ci ele sunt într-o relație organică de intricare (sau imbricare).

Nu avem de-a face așadar cu un *act punctual terminal*, apoi cu *putința lui terminală*, cu *putințele lui intermediare*, cu *universală puțință de a fi* și, eventual, apoi cu un *temei* al său, cu o rațiune ultimă a sa de a fi (pe care trebuie în cele din urmă să vedem cum le punem în legătură, să vedem dacă și cum comunică ele). Din contră, pornind de la un act punctual terminal oarecare (care pot fi chiar eu însumi scriind acest text la computer aici-acum), avem de-a face în aceeași clipă (ontologic vorbind, chiar dacă epistemic nouă ne apare acest lucru desfășurat în timp, succesiv – acest lucru datorându-se unui anumit nivel al gândirii, care este discursiv) cu toate nivelurile constitutive (de adâncime) pe care acesta le presupune. Avem de-a face în același timp cu *putința terminală* (eu ca pol de identitate – ceea ce mă definește pe mine ca individ dotat cu diverse posibilități de manifestare) a acestui act, cu diversele lui *putințe intermediare* (faptul de a fi bărbat, animal rațional, ființă vie etc.), cu însăși *universală puțință de a fi* (care dă seama de tot ceea ce a fost, este sau va fi), ba mai mult, cu propria lui *rațiune ultimă de a fi*, cu propriul lui *temei* (care se descoperă – la un nivel de adâncime existențială – a fi temeiul tuturor celorlalte acte punctuale terminale, temeiul tuturor celor ce sunt)

1.2. Relația de intricare organică existentă la nivelul orizontalei (exteriorității)

La nivelul orizontalei (al actualității existențiale) avem mai multe cazuri care ne permit să vorbim despre o relație de intricare organică: cazul în care o entitate intențională este în relație de intricare organică cu o entitate nonintențională (conștiința cunoscătoare și un obiect fizic oarecare¹⁴), cazul în care două entități nonintenționale sunt într-o astfel de relație (paleta cromatică – imaginea simbolică fiind cea a interacțiunii dintre albastru și roșu care dau verde) și cazul în care avem o relație de intricare organică între două entități intenționale (Isaac și Rebeca ce devin, prin unirea tainică a căsătoriei, un singur trup). Pe verticală, fiecare entitate (fie ea intențională sau nu) este într-o relație de intricare organică cu propriile niveluri entitative (diversele niveluri ale putințelor) care o structurează, cu universală putință de a fi și, prin toate acestea (manifestându-se), cu propriul ei temei.

Când vorbim despre nivelul orizontalei (al actualității existențiale), avem de-a face cu diversele moduri de ființare ale unui act punctual terminal. Când vorbim despre verticală (nivelul putințelor) avem de-a face cu nivelurile entitative. Aceasta se întâmplă atunci când considerăm cele două niveluri ca fiind separate. Nu le putem considera în mod separat însă, deoarece în concepția lui Mihai Șora cele două niveluri, al actualității existențiale și al putințelor, sunt intricate organic.

Pentru a înțelege mai bine acestea vom prezenta două exemple care să ne ofere o modalitate intuitivă de înțelegere a acestei relații de intricare

14 Aici este interesant de analizat – ca aplicație la domeniul filozofiei științei, mai exact, al fundamentelor fizicii – relația de intricare organică ce apare la nivelul interacțiunii dintre conștiință (observator) și lumea (micro-)fizică (particulă sau sistem cuantic) în mecanica cuantică. Tot la nivelul mecanicii cuantice am putea vorbi despre o relație de intricare organică între planul epistemic și cel ontologic (sau ontic/entitativ), relație ce poate fi pusă în evidență prin așa-numita „problemă a măsurătorii”: nu se poate face o măsurătoare fără ca însuși aparatul de măsură/observatorul să nu intervină în rezultatul acelei măsurători și, implicit, în determinarea unora dintre proprietățile planului entitativ.

organică (atât la nivelul actualității existențiale – modurilor de ființare, cât și la nivelul putințelor – al nivelurilor entitative).

De exemplu, având culoarea roșie (R) și culoarea albastră (A) într-o relație de interacțiune reciprocă (de întrepătrundere), obținem culoarea violet. În violet se regăsesc (cu aceeași intensitate constitutivă fiecareia dintre ele) atât roșul, cât și albastrul. Roșul îl „cunoaște” pe albastru (ca violet) și albastrul îl „cunoaște” pe roșu (ca violet), ceea ce înseamnă că roșul și albastrul – ca violet – sunt într-o relație de intricare organică. Și roșul și albastrul sunt „indisolubil uniți” într-o nouă entitate (violetul), rămânând în același timp distincți (prin faptul că nu-și epuizează identitatea lor constitutivă): „Există în acest violet o insolubil unită, și totodată radicală, dualitate. Există în el două versante conducând fără hiat, unul spre albastru, celălalt spre roșu, care în violet sunt prezente ambele, «în persoană» fiecare cu întreaga lui *ratio formalis*.”¹⁵

Alt exemplu este cel al interacțiunii dintre trei elemente: albastru (A), roșu (R) și galben (G). Proiectându-se toate trei din planul posibilului terminal (PT), prin care se manifestă actual și toate celelalte putințe intermediare (PI), până la universală putință de a fi (UP), în planul actualității existențiale (AE), ele intră (nu când se regăsesc la nivel actual ca epifanii pure, ci în momentul interacțiunii lor) în anumite relații de intricare organică. A și R vor fi intricate organic în *violet*, G și A vor fi intricate organic în *verde*, R și G vor fi intricate organic în *portocaliu*. Iar întâlnirea dintre toate cele trei culorile laolaltă (într-un „act existențial comun”) are ca rezultat apariția unei noi culori, și anume negrul, fapt care semnifică relația de intricare organică ce se ivește între toate trei.

Trebuie, însă, specificat aici faptul că, pe lângă avantajele pe care le aduce orice reprezentare (fie ea și numai simbolică) – avantaje ce țin de o anumită intuitivitate care poate duce la o mai bună înțelegere a conținutului filozofic subiacent, a nivelului metafizic mai adânc de manifestare a ființei – există și unele riscuri sau pericolele în cazul folosirii unor astfel de reprezentări. Câteva dintre acestea ar fi cele privitoare la spațializarea fizică, la tentativa constantă de determinare obiectivă, de trasare

15 Mihai ȘORA, *Sarea Pământului*, ed. cit., p. 17.

riguroasă a unor limite bine stabilite, de reducere sau „ciuntire“ a complexității și a dinamismului realului, precum și tentația de *in-formare* (de punere într-o formă sau alta) a ceea ce, prin natura sa, nu poate fi redus în totalitate la o anumită formă determinată.

2. RELEVANȚA FENOMENULUI DE INTRICARE ORGANICĂ

De ce este însă necesar să gândim o astfel de relație de intricare organică în genere (dar și între diversele paliere ale modelului ontologic¹⁶)?

În primul rând, pentru că eu nu aș putea fi consistent cu mine însumi. Eu, cel de azi, nu aș fi consistent (și deci același) cu eu, cel de mâine sau de ieri. Dacă nu aș fi consistent, înseamnă că aș fi format din anumite monade separate, care nu pot comunica între ele. În timp ce, *în* eu-de-ieri, eu-de-azi sau eu-de-mâine există în permanență, identitate. De aceea, relația de intricare organică este presupusă a fi, de la bun început și în mod permanent, atât între multitudinea modurilor de ființare ale actului punctual terminal care sunt eu însumi, cât și între acest act punctual terminal (dimpreună cu toate modurile de ființare ce-i corespund) și putințele lui (mai mult sau mai puțin autentice), până la universală puțință de a fi, și, prin universală puțință, până la rațiunea lui ultimă de a fi (până la temeiul lui).

În al doilea rând, pentru că întreaga mea cunoaștere ar fi în mod inexorabil fragmentară. Însă, o asemenea cunoaștere fragmentară nu ar putea da seama de mine ca întreg (ca sistem unitar somato-psiho-spiritual) și de lume ca întreg (ca unitate ontologică rațională având un sens, adică în calitate de complex ontologic rațional susceptibil de a fi înțeles și cunoscut). Fără o relație cum este cea de intricare organică la nivel

16 Modelul ontologic reprezintă în același timp atât structura realului (exprimând deci o relație de intricare organică la nivel ontologic), cât și grila categorială prin care noi ne raportăm la real (exprimând deci o relație de intricare organică la nivel epistemic – al cunoașterii).

epistemic, noi nu am putea da seama de o anumită unitate a cunoașterii (presupusă în orice activitate epistemic-intențională cu sens).

În al treilea rând, pentru că, fără o relație organică de intricare – deci rămânând la nivel dihotomic – nu ar fi posibilă însăși relația de ființă. Aceasta s-ar întâmpla întrucât, pentru Mihai Șora, relația de ființă se bazează pe manifestarea unei interiorități. Or, lipsa unității – și deci prezența doar a relației de tip dihotomic la nivelul modelului ontologic – ar face imposibilă manifestarea organică și unitară a acestei interiorități. S-ar rămâne astfel la nivelul unor „brute” exteriorități, care nu pot comunica între ele. În fapt, fără interioritate (și deci relații de ființă) nu putem vorbi nici despre exterioritate, iar fără relația(ile) de ființă nu putem vorbi nici despre constituirea unei (veritabile) lumi (exteriorare), lume care este „un sistem de unități ontologice în interacțiune, făcând schimb de bogății prin interogație și răspuns”¹⁷. Deci, lumea nu s-ar putea constitui ca lume în lipsa unei relații de intricare organică care să țină laolaltă diversitatea unităților ontologice existente.

În al patrulea rând, trebuie specificat faptul că nici între epistemologie și ontologie nu există o relație de permanentă dihotomie. Relația autentică la acest nivel este cea organică; pentru Mihai Șora, epistemologia „crește” în mod organic din ontologie. Această remarcă pune în evidență faptul că nu există cunoaștere fără un fundament entitativ și, deci, că actul cunoașterii nu poate fi separat de relațiile de ființă, deoarece „relația de ființă e întotdeauna o relație de *cunoaștere*”¹⁸.

ÎN LOC DE CONCLUZIE:

INTRICAREA ORGANICĂ ȘI UNITATEA CUNOAȘTERII

În filozofia lui Mihai Șora, depășirea gândirii dihotomice se realizează prin utilizarea conceptului de intricare organică și prin integrarea gândirii categoriale de tip dihotomic într-o gândire categorială de tip organic. În același timp, gândirea categorială urmează a fi integrată (sau, cel puțin,

17 Mihai ȘORA, *Despre dialogul interior*, Humanitas, București, 1995, p. 192.

18 Mihai ȘORA, *Sarea Pământului*, ed. cit., p. 18.

pusă în relație) într-o gândire de tip supracategorial. Relația de intricare organică își găsește întemeierea în cadrul modelului ontologic, iar modalitatea în care este constituit modelul ontologic necesită o perspectivă prin care atât realitatea (cu diversele sale paliere), cât și gândirea să fie considerate într-o modalitate organică și unitară.

În orice tip de cercetare, este util să ținem cont de o perspectivă organică, deoarece însăși realitatea este alcătuită într-un mod organic (și nu fragmentar). Atât gândirea fragmentară cât și cea dihotomică sunt necesare la rândul lor, dar mai mult din rațiuni metodologice, sau pentru analize detaliate ale unor zone strict delimitate ale realității. Conceptul de intricare organică este important atât pentru că evidențiază posibilitatea unei abordări organice și unitare în interiorul fiecărui domeniu de cercetare, cât și posibilitatea unei abordări organice și unitare între domenii diferite de cercetare (cum ar fi diversele domenii de cercetare din filozofie, dar ne putem referi aici și la domeniul științific, artistic sau religios – deci o abordare interdisciplinară).

Perspectiva (filozofică) organică propusă de Mihai Șora arată faptul că realitatea, în întregul ei, nu poate fi înțeleasă fragmentar-dihotomic (chiar dacă anumite porțiuni din ea – ce corespund anumitor domenii de cercetare – sunt studiate fragmentar), ci ea trebuie privită ca un tot organic. De aici se naște ideea dialogului, comunicării și integrării diverselor domenii de cercetare ale realității. Chiar dacă sunt domenii distincte, cu trăsături și metode specifice, ele se aplică totuși la aceeași realitate. Faptul de a se aplica unei anumite zone determinate a realității poate crea falsa impresie că doar acea zonă constituie întreaga realitate. Reducerea totalității realului doar la sfera de preocupare a unei discipline filozofice (sau a unei științe) sau, invers, extinderea nelegitimă a sferei de cercetare a unei discipline filozofice (sau a unei științe) poate duce la o viziune deformată asupra realității înseși. De aceea, avem nevoie de dialog și comunicare între diversele domenii de cercetare filozofică (dar nu numai filozofică) și acest lucru îl afirmă implicit, prin însăși natura concepției sale filozofice – adică prin însușirea și promovarea unei perspective organice asupra realității – Mihai Șora.

BIBLIOGRAFIE

- CIOVEIE, Valentin, „Teologie și filozofie“, in: Marius GHICA (ed.), *Șora. Sinteze*, Paralela 45, Pitești, 2006, pp. 203-211
- GELAN, Victor Eugen, „*Intricarea organică* sau modalitatea de depășire a dualității metafizice imanent-transcendent“, in: Marius GHICA (ed.), *Șora. Sinteze*, Paralela 45, Pitești, 2006, pp. 234-241
- GHICA, Marius (ed.), *Șora. Sinteze*, Paralela 45, Pitești, 2006
- ȘORA, Mihai, *Despre dialogul interior*, Humanitas, București, 1995
- ȘORA, Mihai, *Sarea pământului*, Cartea Românească, București, 1978
- ȘORA, Mihai, *A fi, a face, a avea*, Cartea Românească, București, 1985
- ȘORA, Mihai, *Despre toate și ceva în plus (De vorbă cu Leonid Dragomir)*, Paralela 45, Pitești, 2005
- ȘORA, Mihai, *Clipa & timpul*, Paralela 45, Pitești, 2005
- ȘORA, Mihai, *Firul ierbii*, Scrisul Românesc, Craiova, 1998

Volumul de față reunește actele celei de-a patra ediții a Colocviilor Naționale de Filozofie de la Casa Lovinescu, București. Evenimentul, desfășurat între 25 și 27 octombrie 2007, a fost organizat de Societatea Română de Fenomenologie și Centrul de Studii Fenomenologice, afiliat Universității din București.

Sub titlul *Filozofie și dualism*, această ediție continuă o salutară tradiție ce s-a conturat și a prins vigoare prin cele trei evenimente care i-au premers și urmărește să creeze cadrul propice al unei dezbateri inter- și pluri-disciplinare în jurul unei problematici specific filozofice, dar relevantă pentru întreaga arie a disciplinelor umaniste.

Întrebarea generală care a stat la baza manifestării a fost următoarea: este gândirea filozofică occidentală prin însăși natura ei dihotomică? Multe din momentele centrale ale istoriei ideilor din spațiul european oferă o serie de răspunsuri afirmative. Dincolo de analiza dihotomiilor care s-au încetățenit peren în mecanismele de gândire ale filozofiei, volumul de față își propune de asemenea să deceleze câteva încercări de depășire a gândirii dihotomice, cuprinzând totodată și argumente din perspectiva cărora această depășire nu ar fi întru totul cu putință. Pe de altă parte, lucrările care pledează pentru o asemenea depășire ne vor prezenta atât reperele principale, cât și consecințele acestei poziții filozofice.

ISBN: 978-973-1997-12-4



9 789731 997124