

Aurel Codoban

INTRODUCERE IN FILOSOFIE

(Edtia a treia, revazuta si adaugita, dar nepublicata)

Ce este filosofia ?

Cea mai simplă cale pentru o definiție prealabilă a filosofiei, așa cum cere această întrebare, este să admitem evidența că filosofia este o formă a culturii occidentale. A culturii occidentale în primul rând, dacă nu chiar și exclusiv, pentru că termenul respectiv, în etimologia lui, aparține substratului grec al acestei culturi. În toate celelalte culturi, filosofia are numele pe care i l-au dat grecii și care înseamnă „iubire de înțelepciune”. Pentru a putea răspunde la întrebarea ce este filosofia trebuie să examinăm condițiile apariției sale în lumea greacă care i-a dat naștere. În această lume greacă filosofia apare într-un context de criză a tradiției și valorilor, atunci când în urma călătoriilor și contactului cu atitudini și norme diferite, omul grec a avut ezitări în deciziile asupra propriei existențe și propriului comportament. Religia încetase să mai aibă forța de a prescrie cu rigurozitate atitudini, norme și conduite. Filosofia a apărut ca o succesoră a religiei în asumarea de către om a propriei existențe, a destinului.

Dar momentul din dialectica sacrului și profanului care a permis și a făcut necesară apariția filosofiei în Grecia este același cu cel care indică apariția culturii. Poate nu atât filosofia este succesoarea și alternativa religiei, cât cultura în totalitate. Abia în această totalitate a culturii este filosofia prima succesoră și alternativă la religie. Genul proximi¹ al filosofiei rămâne cultura. În cultura, filosofia se află în principal alături de știință și literatură ori artă, cu care a putut fi uneori confundată. Impartind cunoașterea cu știința, filosofia a fost considerată destul de adesea o știință. În formula deplină a filosofiei germane moderne, filosofia a fost considerată știința absolută a absolutului. Într-o formulă ponderată și logică, ea a fost considerată o știință a totalității existenței și a celor mai generale legi care pot fi formulate asupra acesteia. În schimb știința, cel puțin cunoașterea științifică modernă, avea o atitudine opusă față de obiectul ei. Ea căuta să delimiteze cât mai precis cu putință obiectul și aspectele vizate. Știința modernă este prin excelență domeniul unei cunoașteri parcelare, fragmentate chiar la extrem. Diferența specifică dintre filosofie și știință ar fi că diferența dintre domenii, legi și notiuni situate la nivelul generalului și la cel al particularului. Acest gen de definiție a produs afirmația ironică potrivit căreia, dacă omul de știință este acel om care știe aproape totul despre aproape nimic, filosoful este acel om care știe aproape nimic despre aproape totul.

Dar astăzi această diferență se dovedește a fi superficială, pentru că știința emite pretenții la adevărurile totalizatoare. De la sfârșitul filosofiei germane, odată cu Hegel, filosofia a renunțat să construiască sisteme totalizatoare. În schimb, o știință cum este cosmologia se pretinde explicit o „știință a totalității” legând spațiul și timpul de fizica microparticulelor și câmpului. Totodată știința pretinde că stăpânește singura adevărul de vreme ce îl poate verifica sau experimenta. Filosofiei nu-i rămâne decât tema adevărului ca valoare culturală și nimic altceva.

Desigur, și această diferență specifică dintre filosofie și știință a fost anticipată. Din a doua jumătate a secolului trecut s-a afirmat că diferența dintre filosofie și știință este diferența dintre judecata de valoare și judecata de fapt, diferența dintre formularea scopurilor și formularea mijloacelor. Filosofia face judecăți de valoare asupra realității, judecăți de la care nu putem pretinde decât o motivare rațională, prin criterii, care nu reprezintă totuși decât o cunoaștere la nivelul semnificațiilor. Pe când științei îi revin judecățile de fapt, verificabile, testabile experimental și, prin urmare, adevărata cunoaștere care este cea operațională, adică la

¹ Cele mai tari definiții logice sunt cele prin gen proxim și diferență specifică. **Genul proxim** este notiunea imediat superioară și înglobantă pentru notiunea de definit. **Diferența specifică** o constituie ansamblul trăsăturilor care diferențiază notiunea de definit de celelalte notiuni subsumate aceluiași gen proxim.

nivelul procedeele prin care se pot obtine efecte precise. Din acest punct se deschide, probabil, cea mai larga, rezumativa si actuala formula a diferentei specifice dintre filosofie si stiinta. Ea este diferenta dintre o cunoastere semnificativa si o cunoastere operationala. Stiinta actuala este mai mult ceva de facut decât ceva de spus. De aceea ea prefera limbajul matematic, care este cel mai transparent, care poate cel mai bine trimite in afara sa. Pe când filosofia este rostire, este ceva ce se petrece in discurs; ea este demersul unui discurs.

Comparata cu cunoasterea stiintifica actuala, filosofia este cunoastere numai in masura in care astrologia sau alchimia sunt cunoasteri. Din aceasta perspectiva comparatia favorabila este cu arta in general, dar in particular si precis cu literatura, care si ea se preocupa de semnificatii si valori. Dar daca filosofia nu poate fi cunoastere in sensul in care operationala cunoastere stiintifica actuala este cunoastere, ea nu este nici numai literatura, daca prin literatura se intelege jocul gratuit cu semnificatiile. Intr-adevar, daca arta este iminenta unei revelatii care nu se produce, filosofia nu poate fi numai arta a discursului. Filosofia nu ne trimite imediat la ceva de facut, sau nu ne instruieste numai asupra a ceva de facut, dar nici nu se etaleaza pe sine ca un obiect real, asa cum face arta, care este autoreferentiala.

Caracteristic filosofiei este ca ea incearca sa spuna ceva cu sens despre om si lume. Stiinta ne spune cu mare precizie ce este de facut pentru a obtine un efect anume sau un anume aspect al realitatii. In esenta ei, stiinta actuala este o corelatie intre algoritmii unor experimente. La rândul ei, arta actuala seamana cu visurile noastre frumoase sau cu cosmarurile noastre. Ea este un joc cu semnificatiile, care incearca sa atraga atentia asupra ei. De partea stiintei se afla logica, cu transparenta monosemiei, de partea artei se afla semnificarea, cu obscuritatea polisemie². In discursul filosofiei sunt prezente atât logica, cât si semnificarea, atât polisemia, cât si monosemia. Din impreuna lucrare a semnificatiilor si logicii rezulta ceva diferit atât de notiunile stiintei, cât si de metaforele si metonimiile artei: sensul.

Intrucât vizeaza sensul, filosofia este ceva diferit atât de cunoasterea stiintifica, cât si de semnificarea artistica. Interpretarea semnificatiilor, cautarea sensurilor lumii si omului, a sensurilor existentei, face din filosofie o forma de hermeneutica³. Filosofia este o hermeneutica existentiala, o interpretare a existentei, a lumii si omului, o interpretare care se poarta asupra omului si valorilor sale pentru a le anticipa destinul. Dar filosofia nu este numai o interpretare erudita. Ea produce prin interpretare o intelegere profunda a lumii si omului. Iar aceasta intelegere modifica existenta celui care o atinge. In esenta ei cea mai profunda si constanta asta este filosofia: o interpretare care ne schimba existenta. Si ne-o schimba nu reducând-o, nu scăzând-o, ci imbogățind-o si extinzând-o.

In discursul filosofic, rostirea rezulta din travaliul logicii asupra semnificatiilor. In stadiul sau auroral, discursul filosofic occidental isi are originea in stratul semnificatiilor mitologiei grecesti. Filosofii presocratici si-au exercitat logica asupra unor semnificatii

² **Monosemic** este cuvântul care are o singura semnificatie, **polisemic** este cuvântul care are mai multe semnificatii. De obicei, in limba orice cuvânt are mai multe semnificatii. De aceea stiinta prefera limbajul matematic sau limbajurile artificiale, care au termeni monosemici, cu semnificatii riguroase. Atunci când semnele sunt monosemice, discursul este transparent si ne conduce mai direct spre realitate. Atunci cind semnele sunt polisemice, jocul posibil al semnificatiilor atrage mai întâi atentia asupra discursului, pentru ca mai întâi trebuie sa stabilim ce vrea sa spuna.

³ **Hermeneutica** denumeste arta interpretarii textelor obscure, mesajelor care si-au pierdut sensul deplin etc. Hermeneutica se poate aplica si comportamentului uman sau evenimentelor lumii. Acelasi nume il poarta si teoria generala a interpretarii ca disciplina.

religioase. Dealtfel si logica, cea de a doua instantă a rostirii filosofice, provine tot dintr-o sursă religioasă - ritualul. Logica este limbajul algoritmic al ritualurilor care au evoluat mai rapid spre profan decât miturile. Cu acest punct de plecare, filosofia nu poate fi, cu toate temele si formele ei atât de diferite de religie, decât o gnoza. Filosofia occidentala este una din gnozele superioare ale occidentului, intrucât supraevaluează cunoasterea si omul. Filosofia, ca si gnoza in general, considera cunoasterea - pe care trebuie sa o intelegem ca o cunoastere a sensului, ca rezultatul unei interpretari, unei hermeneutici - o cale de salvare mai buna decât mântuirea pe care o aduc religiile. In al doilea rând, filosofia, tot la fel ca si gnoza, supraevaluează omul impingând umanismul pâna la extrema de a face din om o fiinta suprema pentru om.

Putem spune ca, intotdeauna, marea filosofie a fost o religie ratată. Ea a fost o religie pentru elitele rationaliste, pentru cei initiati. Ca dovada: putini ramân in istoria filosofiei occidentale gânditorii care sa fi scapat complet diferitelor ezoterisme si ocultisme, macar celor camuflate social-politic si milenarist, dacă nu celor de-a dreptul religioase. Pe de alta parte, Divinitatea este mereu co-prezenta fata de principiile si temeiurile filosofice ale existentei care, si ele, nu sunt, după Eliade, decât niste hierofanii. Emergenta filosofiei din religie, detasarea definitiva a discursului generat de discursul generator este numai relativa pentru o lunga perioada din istoria culturii occidentale si se dovedeste a fi reversibila. De la momentul auroral al filosofiei grecesti, pâna in contemporaneitate, Divinitatea nu a lipsit decât exceptional din sistemele filosofice occidentale. Si, rasturnând lucrurile asa cum face filosofia când muta sensul problemelor, am fi tentati sa spunem ca, la acest ceas al dialecticii sacrului si profanului, in acest moment al retragerii Divinului din lume, in contextul occidental filosofia ramâne, prin opere de metateologie, cum sunt cele ale lui Heidegger, locul celui mai bun raport al omului cu sacrul.

Ca filosofia este o alternativa pentru religie si succesoarea ei in culturile seculare se vadește si in finalitatea lor paralela: amândoua sunt demersuri initiatice. Diferenta ramâne totusi imensa: initierea filosofica ramâne o initiere profana si accesul omului la principiul „sacru” este mediata de cunoastere. Cel care initiaza si initiatul sunt oameni obisnuiti, lipsiti de har, iar initierea, efectuându-se in limitele si in numele normalitatii, nu conduce la extaz. Omul este, după antropologia primei jumatati a secolului nostru, un fetus de primate nascut prematur. Adica fara garnitura de instincte gata formata astfel încât sa-i ingaduie sa traiasca, sa existe. Filosofia este intre acele forme culturale care repara aceasta carenta fiintiala a omului, inlocuind lipsa de maturitate a instinctelor cu ceva de ordinul semnificatiilor. Aceasta este dovada faptului ca formele culturale nu sunt ceva gratuit: omul este imposibil sa existe ca om in absenta acestui supliment cultural. Filosofia este un supliment cultural care face accesibila existenta unor oameni prea rationali, respectiv nedaruiti cu darul credintei. Ceea ce este important este ca filosofia sa fie constienta de rolul sau de succesoare a religiei si sa poata functiona ca estetica superioara a singurei arte care merita interesul nostru total: al unei arte existentiale, a vietii noastre ca opera de arta.

Sumar:

Filosofia a aparut odata cu cultura occidentala ca o succesoare a religiei in asumarea de către om a propriei existente, a destinului. Diferita de religie prin apartenenta ei la cultura, ea difera de data aceasta in interiorul sferei culturii, de cunoasterea stiintifica moderna, care este operationala, prin aceea ca se interesează de semnificatii, iar de arta, care si ea se joacă cu semnificatiile, prin aceea ca le tratează logic. Filosofia interpretează semnificatiile pentru a intelege lumea; ea este o initiere profana.

Probleme:

1. Ce este filosofia ? a) stiinta; b) arta; c) nici arta, nici stiinta.

2. Ce ne ofera noua filosofie ? a) cunoastere si/sau intelegere; b) a omului si/sau a lumii; c) dincolo de om si/sau lume.

MARILE TEME ALE FILOSOFIEI

I. TEMATIZAREA A „CEEI CE EXISTA” IN FILOSOFIA VECHIE

1. MARILE EPOCI SI MARILE TEMATIZARI ALE ISTORIEI FILOSOFIEI OCCIDENTALE

Marile epoci si marile teme ale filosofiei occidentale ne invita la o introducere istorica in filosofie. Dar are nevoie introducerea in filosofie de istoria acestei filosofii ? Nu este scurtul pelerinaj prin istoria filosofiei occidentale o pierdere de timp pentru cel care vrea sa se initieze in filosofie ? Aici functioneaza foarte bine dictonul japonez care, daca te grabesti, iti cere sa faci un ocol. Caci prezentarea schematica a marilor probleme si rezolvare, a marilor pozitii de gândire din filosofie, tocmai aceasta este: un ocol, un detur mic, care te scuteste de marile rataciri pe cararile batute de altii. Prezentarea marilor tematizari si solutii ale filosofiei nici nu este atât istorica aici, cât logica. Ea nu are ca scop decât sa ne aduca pe calea cea mai scurta la starea de azi a filosofiei, la punctul de plecare de unde gândirea noastra proprie poate întâlni adevaratele probleme ale omului de azi.

De cel mai mare ajutor in schematizarea logica a istoriei filosofiei ne este ceea ce s-a numit trilema lui Gorgias. Trilema, dilema cu trei alternative a celebrului sofist grec, nu ne intereseaza aici in detaliile si implicatiile ei istorice sau filosofice, ci in sensul ei ultim si general. Neglijând finetea traducerii si posibilele speculatii lingvistice, ea poate fi formulata astfel:

mai întâi, nu exista nimic;

apoi, chiar daca ar exista, nu putem cunoaste;

in fine, chiar daca putem cunoaste, nu putem comunica. In intentia ei ultima, trilema reprezinta o negatie succesiva a „ceea ce este” , a cunoasterii si a comunicarii. Ei bine, trilema pare sa fi prevestit, in sensul ei ultim, chiar succesiunea marilor tematizari din istoria filosofiei. Caci, in istoria ei, filosofia pare sa fi incercat rând pe rând mai întâi sa demonstreze ca exista ceva - in sensul ca ceva persista dincolo de nesfârșitele schimbari ale lucrurilor, ca exista un nucleu real, esential, tare in vârtejul aparentelor -, apoi, ca putem cunoaste, iar acum, in fine, ca putem comunica. In functie de aceste tematizari care jaloneaza istoria filosofiei, vom examina, pentru fiecare din ele in parte, solutiile, in cele din urma existentiale, pe care le-au propus gânditorii.

2. ORIGINEA FILOSOFIEI

Filosofie, metafizica sau ontologie, oricum s-ar numi aceasta forma specifica a culturii occidentale, numele ei este grec. Prin urmare, originea ei trebuie cautata in Grecia. Motivele aparitiei filosofiei in vechea Grecia au fost diferite explicate si formulate in diferitele momente ale istoriei culturii occidentale. In ceea ce ne priveste, vedem sursa prima a filosofiei in religie, in experienta religioasa. Contextul aparitiei filosofiei in

vechea Grecia rezida, dupa parerea noastra, in relatiile particulare care s-au stabilit intre mitologia religioasa si literatura greaca si care sunt expresia unor raporturi specifice intre sacru si profan. In nici un alt context cultural relatiile dintre mitologia religioasa si formele literaturii nu sunt atât de libere si literatii nu pot corecta sau modifica episoadele acestei istorii sacre. Evident, totul se petrece intr-un moment istoric in care relatiile generale cu traditia sacra sunt destul de laxe.

In raport cu aceasta situatie culturala originara, filosofia se constituie ca o dubla reactie. Ea apare, mai întâi, ca urmare a unei nevoi de interpretare care este inca mai profunda in cultura greaca, pentru care zeii se reveleaza enigmatic, prin oracole si mistere. Aceasta nevoie initiala de interpretare este suplimentata odata cu cresterea productiei literare si cu trecerea timpului si evolutia limbii. Forma literaturizata a vechii mitologii grecesti, ea insasi obscura, devine mai ambigua. Este nevoie astfel de o dubla interpretare: una care sa refaca semnificatiile si sensul initial si o alta, care sa-l adecveze la contextul concret, educativ. La originile ei, filosofia greaca este o astfel de interpretare. Ea se adreseaza literaturii mitologice si, in special, poemelor homerice, care se aflau in centrul sistemului educativ grec, la fel ca Biblia in Evul mediu occidental. Deci, filosofia n-a fost, la origine, asa cum indeobste se crede, o interpretare prima si directa a lumii, un discurs asupra lumii, ci un discurs cultural aplicat altui discurs cultural - literatura mitologica. Dupa cum n-a fost nici un discurs al cunoasterii, ci, la fel ca literatura mitologica, un discurs al semnificarii in care s-a petrecut trecerea de la experienta sacra evocata de mit, la experienta profana cotidiana.

In al doilea rând, filosofia apare si in urma altui gen de reactie la acelasi context cultural grecesc. Pentru ca literarizarea mitologiei grecesti a insemnat un chip omenesc, prea omenesc pentru Absolutul intruchipat de Zeii greci. Inteleptii greci au reactionat la acest chip prea uman al Absolutului considerând ca nu sta bine Zeului sa se angajeze in prea umane peripetii, mânat de pasiuni cotositoare si gata sa savârseasca injustitii, tradari si adultere. De aceea primii intelepti greci au gândit Absolutul mai putin personalizat, pentru a fi mai putin uman in acest sens rau al cuvântului.

Aceasta este arheologia a ceea ce filosofia a numit mai târziu „principiu”. Pentru ca principiul, temeiul a tot ceea ce exista, nu poate fi decât divinul, primele principii ale filosofiei grecesti sunt, asa cum foarte bine observa Mircea Eliade, hierofanii, aparitii sau manifestari ale sacrului. Caci ce altceva sunt primele principii ale filosofiei grecesti - apa, pentru Thales, aerul, pentru Anaximene, alaturate, apoi, de Empedocle pamântului si focului, in formula celor patru elemente, etc. - decât hierofanii pe cale de abstractizare ? O istorie pozitivistă a filosofiei, sedusa de mirajul stiintelor naturii le-a considerat simple substante, cum sunt cele ale chimiei, sau sugerarea unor stari de agregare, cum sunt cele din fizica. Tot astfel s-a sugerat ca ideea substantei a venit primilor intelepti greci prin analogie cu schimbul comercial si odata cu generalizarea monedei. Caci relatia principiului cu lucrurile acestei lumi este similara cu relatia dintre moneda si marfa: moneda se schimba in marfa si marfa se schimba iarasi in moneda. Locul principiului il detine, in aceasta analogie, moneda, care, substanta economica a marfii, pare sa fie ceea ce se pastreaza in schimburile succesive.

Primele principii invocate de filosofii greci nu sunt nici elemente chimice, nici stari de agregare ale substantei, ci mult mai mult si mai miraculos decât atât, chiar daca in elaborarea lor au putut intervenii analogii prozaice. Ele sunt temeiuri ale existentei a tot ceea ce exista la fel cum, la celalalt capat al filosofiei occidentale, Heidegger ne va vorbi

despre Fiinta reamintindu-i pe primii gânditori greci impotriva stupidei uitari pozitivistice. In acest sens sustinem ca principiile pe care diferiti filosofi greci le asaza la temelia existentei sunt hierofanii. Pentru ca ele sunt cele care, asemenea cu ceea ce este sacru, cu divinul, confera realitate, consistenta si existenta la tot ceea ce exista in aceasta lume. La fel ca si pentru ceea ce este sacru, omul trebuie sa le cunoasca pentru a putea intelege si interpreta lumea si pentru a putea sa-si conformeze viata comandamentelor ce decurg din calitatea lor divina.

Acesta este sensul meditatiei originare a primilor gânditori greci, ale caror nume si numar sunt diferite in functie de sursa. Numele si numarul lor sunt pierdute in negura vremii, ca si ceea ce au spus efectiv. De altfel, intreaga filosofie greaca de dinainte de Socrate, este cunoscuta numai din fragmente si relatari mai mult sau mai putin anecdotice. Ceea ce stim despre acesti gânditori, care, ca toti inteleptii, vorbeau scurt si putin, o stim prin intermediul celor care au urmat. Abia cei care au urmat au constituit traditia acestei forme de meditatie si, odata cu acesta, filosofia ca forma a culturii occidentale. De la o interpretare care preciza semnificatiile mitologice si le aplica realitatii contextuale construind sensuri, filosofia a devenit sub influenta traditiei, care implica relatia magistru-discipol, obligatia de a porni de la inaintasi si de a face referiri la celelalte scoli filosofice, o interpretare a semnificatiilor propriului discurs. Treptat, ea se transforma intr-o inteprtare a propriilor semnificatii, a propriilor probleme pe care le dezvolta, a propriilor procedee si instrumente, pe care le verifica si le intemeiaza. Ea tinde sa devina astfel, dintr-un discurs interpretativ, hermeneutic, un discurs care se ia pe sine ca obiect.

Ideea principiului, a temeiului a tot ceea ce exista nu este o idee oarecare. Maretia acestui gând abstract, chiar daca secondat sau sugerat de analogii concrete este cel putin similara cu a marilor gânduri „nebunesti” ale fizicii contemporane. Intr-adevar, iti trebuie un salt de gândire formidabil sa treci de la diversitatea a ceea ce exista - stea, floare, piatra, arbore, molusca, om - la ceea ce sta in toate acestea ca unu, la ceea ce le aduna pe toate intr-o unitate si le face comparabile. Mai mult inca: ceea ce le face unitare in diversitatea lor este si ceea ce persista in toate aceste lucruri si vietati dincolo de transformarile lor, dincolo de nasterea si pieirea lor si el este acela care le este origine si sfârșit, arhé si télos. Aprofundarea acestui gând prim, a temeiului a tot ceea ce exista a constituit mai departe preocuparea filosofiei grecesti.

Desigur, nu fara tranzitii si modulari, pentru ca, prin aceasta concentrare asupra principiului si lumii, cosmosului, filosofia a parut sa uite punctul ei de plecare, chestiunea de care se leaga destinul ei chiar si care este omul. In jocul de semnificatii pe care orice istorie ni l infatiseaza este cam ciudat sa vedem ridicând cu mai multa vigoare decât altii problema omului pe cineva care, potrivit reprezentarii noastre actuale, nu ar fi chiar potrivit. Caci cel care schimba orientarea cosmologica, spre lume si natura a primei faze din dezvoltarea filosofiei grecesti este cineva pe care azi il cunoastem ca matematician: Pithagora.

Prezenta lui aici, pe firul expunerii noastre, este salutara tocmai pentru ca se opune prejudecatilor noastre referitoare la ceea ce este stiinta si omul de stiinta si la sensul de cunoastere al filosofiei. Nu numai ca acest matematician este un autentic geniu stiintific potrivit normelor moderne, dar el este totodata un gânditor, probabil primul care foloseste termenul de filosofie - ca substantiv care semnifica detasarea de cele practice - si primul care, impotriva orientarii cosmologice, ii da o orientare antropologica. Ceea ce

ar fi perfect normal potrivit standardelor noastre moderne daca intre cele doua calitati, de filosof si matematician, n-ar interveni bresa pe care o introduc credintele sale si atitudinile sale de initiat. Caci Pithagora este nu numai adeptul metempsihozei, a ideii renasterii sufletului dupa moarte in aceasta lume, dar si un gânditor care crede in magia numerelor. In gândirea pitagoreica, in care se confrunta severa logica a matematicilor cu semnificatiile msitico-magice ale orfismului, a luat nastere doctrina dupa care fondul diversitatii lucrurilor sensibile sunt raporturile numerice. Cu aceasta idee abstracta ne poate obisnui dovada pe care experienta lui, prin care determina natura sunetelor muzicale in functie de raporturile matematice intre lungimile corzilor care scot sunetele si greutatile care le intind, ne-o ofera. Caci, intr-adevar, sunetele muzicale par sa se nasca din raporturi matematice .

Filosofia lui, care face din numar sau, mai precis, din relatia dintre numere, fondul ultim al lumii nu are un substrat matematic, ci unul magic. Vedem astfel nascându-se o alta configurare a ideii de principiu decât ca substanta, ideea principiului conceput ca si forma, care va deschide o lunga traditie in istoria filosofiei si aceasta nu se întâmpla in temeiul cunoasterii stiintifice, ci a experientei religioase. De altfel, intreaga lui filosofie pare expresia unei astfel de experiente pentru ca in orientarea ei antropologica, spre om si spre problemele sale, pot fi regasite cu usurinta ideile, solutiile si atitudinile celebrului cult grec al misterelor, care a fost orfismul. Chiar comunitatea filosofica pe care o constituie acest intept iniat este un fel de casta sau ordin monahal, adica cu totul altceva decât o scoala ce functioneaza dupa relatia magistru-discipol.

Cu toata opozitia ce s-ar fi putut naste din aceste configurari opuse a principiului, ca substanta ori ca forma, nu de aici a aparut marea confruntare din filosofia greaca. Marea problema subiacenta acestei tematizari a ceea ce exista a aparut odata cu aprofundarea relatiei dintre principiu si manifestarile sale, dintre temeiul a tot ceea ce exista si nenumaratele lucruri si vietuitoare a caror existenta in aceasta lume o intemeiaza: ce este aparenta si ce este realitate, ce exista iluzoriu si ce exista cu adevarat in aceasta lume, schimbarea sau statornicia ? Prima alternativa ca raspuns filosofic la aceasta problema il avem de la Heraclit din Efes, care, din cauza stilului sau metaforic si oracular a fost supranumit „obscurul”. Dupa el, universul se schimba, se transforma in fiecare clipa; soarele este nou in fiecare zi. Totul este animat de un dinamism etern si principiul, substanta unica a cosmosului este de fapt puterea spontana a schimbarii care se manifesta prin miscare. „Totul curge” (panta rei), totul este miscare si lucrurile sunt prinse intr-o neincetata mobilitate.

Heraclit este un filosof al Devenirii pentru care insasi Fiinta este devenire: lumea este un foc vesnic viu, care se înteteste si se domoleste dupa masura (dupa logos). Nu poti face baie de doua ori in acelasi râu, se pare ca ar fi spus el in sens metaforic, pentru ca te schimbi atât tu, cât si râul. Gândirea trebuie sa incerce sa depaseasca individul, care, ca tot ceea ce este fix, este o iluzie. Imortalitatea inseamna sa te plasezi din acesta viata inca in curgerea universala.

Replica acestei gândiri si solutia alternativa o ofera Parmenide din Elea cu scoala sa, numita a"eleatilor". Daca Heraclit suprindea prin apasata subliniere a schimbarii, a miscarii, Parmenide surprinde nu mai putin prin simetrica negare a schimbarii, a transformarii. Pentru el, din punctul de vedere al principiului, al Fiintei, schimbarea si miscarea sunt iluzorii iar devenirea este numai o aparenta. Numai simturile sunt vinovate de aceasta iluzie pentru ca ne fac sa credem in curgerea necontenita a fenomenelor.

Ratiunea imprastie iluzia, caci ne arata ca ceea ce este real este Fiinta unica, imobila, eterna, ascunsă sub valul aparentelor multiple. In doua din cele mai lungi fragmente care ni s-au pastrat din filosofia pre-socraticilor, ale poemului sau Despre natura, Parmenide enunta formula definitorie pentru pozitia sa: ceea ce este, este, ceea ce nu este, nu este si niciodata nu survine nimic. Ceea ce ne spune aceasta afirmatie care sustine, oarecum tautologic, ca Fiinta este si Ne-Fiinta nu este, ne spune ca numai fiinta eterna, principiu-substanta a lucrurilor, exista si ca este permanenta, imuabila si imobila. Schimbarea nu exista, pentru ca in ea, ceea ce a fost, nu mai este si ceea ce urmeaza sa devina, nu este inca. Acest fel de a gândi Fiinta este o replica la filosofia lui Heraclit, care sustinând Devenirea, nu Fiinta, afirma implicit ca Fiinta nu este, ci numai Ne-Fiinta.

Chiar daca obscura in formularile sale metaforice, filosofia lui Heraclit ne pare mai familiara noua, oamenilor de azi, atât de obisnuiti cu schimbarea. In schimb, afirmatia lui Parmenide ne poate parea cel putin paradoxala, pentru ca ea contrazice evidentele bunului simt. Merita, deci, sa ne oprim o clipa asupra aspectelor logice ale acestei idei, pentru a apara filosofia de pretentiile evidentelor bunului simt, care, in confruntare cu filosofia, este adesea numai un simt comun. Cel care a aparut in acel moment din vechime pozitia magistrului, a fost un discipol din scoala eleata, celebrul Zenon din Elea, care a formulat un set de aporii, paradoxuri logice menite sa demonstreze ca, logic, impotriva simturilor, afirmatia lui Parmenide este adevarata. Vom da in cele ce urmeaza doua dintre ele, care fac pereche si se refera amândoua la imposibilitatea de a accepta logic aspecte ale miscarii care, totusi, sunt pentru simturile noastre de domeniul adevarului si evidentei. Prima si cea mai cunoscuta aporie este cea a lui „Ahile si broasca testoasa”. Sa presupunem un concurs de alergare intre cel mai rapid alergator mitologic al antichitatii si o broasca testoasa, cel mai lent animal capabil de „alergare” pe care il cunosc grecii. Conditia prealabila a acestui concurs este ca alergatorii sa se afle pe o singura linie si ca spatiul sa fie continuu, adica divizibil la infinit. Odata intrunite aceste conditii si pentru a simplifica demonstratia, se presupune ca Ahile acorda broastei testoase un avans de o jumatate de distanta pâna la finis. Data fiind rapiditatea miscarii lui Ahile fata de cea a broastei se poate considera ca aceasta sta practic pe loc. Ahile incepe sa fuga si ajunge la jumatatea distantei dintre el si broasca, la jumatatea jumatatii, la jumatatea jumatatii jumatatii, la jumatatea jumatatii de ordinul n , dar nu ajunge niciodata din urma broasca testoasa. Poate atunci ca gresala noastra se afla in punctul de plecare, in conditia referitoare la continuitatea spatiului. In acest caz intervine a doua aporie, cea a arcasului. Daca spatiul este discontinuu inseamna ca este alcatuit din atomi de spatiu. Dar atunci sageata trasa din arc de catre arcas nu se poate misca pentru ca ar trebui sa iasa din atomii de spatiu care o contin si sa intre in alti atomi de spatiu. Dar este dat in conditia initiala ca spatiul este alcatuit din atomi care sunt indivizibili, nu mai pot fi taiati si in care, ca in niste bile de otel, sageata nu poate patrunde !

N-as fi insistat aici atât daca n-ar fi fost in joc anumite prejudecati referitoare la filosofie. Aici nu incapa nici un sofism, nici o mestesugita încâlceala logica. Examinata cu onestitate si logica, banala miscare in spatiu se dovedeste a fi un paradox ! Mult mai târziu, Hegel va da o solutie acestui paradox, solutie din care nu putem iesi: filosoful german va sustine ca miscarea in sine - ca orice transformare sau schimbare - este contradictorie, paradoxala si ca, pentru a o putea gândi logic trebuie sa consideram spatiul si continuu si discontinuu in acelasi timp. Scandal logic, veti spune, dar este un scandal logic ce nu apartine astazi numai filosofiei. O stiinta a naturii de taria epistematica

a fizicii este si ea nevoita sa recurga la un astfel de scandal logic pentru a putea explica propriile experiente in cazul luminii: tot astfel, lumina trebuie gândita in acelasi timp ca fiind continua si discontinua !

Aceste solutii extreme la problema antica a relatiilor dintre Unu si Multiplu, pe care le-am expus aici rezumativ si logic ar mai putea ridica o obiectie: chiar daca aceste speculatii sunt perfect logice si intemeiate si nu simple sofisme sau jocuri de cuvinte, ce ne intereseaza pe noi toate acestea ? In ce fel mai vizeaza filosofia propria noastra existenta, viata noastra, asa cum promisesem la inceput, daca ea se deda la astfel de speculatii cu miza cel mult teoretica ? Lucrurile nu stau deloc asa si acest mic detur teoretic are o directa si imediata implicatie existentiala. Pentru ca, daca Heraclit are dreptate, atunci lumea este asa cum ne-o arata simturile noastre numai ca nimic din ceea ce necestita statornicie nu poate exista. Nu poate exista cunoastere, pentru ca in chiar timpul când cunoastem, atât noi, cât si obiectul cunoasterii noastre si chiar relatia de cunoastere dintre noi si obiect se schimba ! Tot astfel si din aceleasi motive nu exista morala si legalitate, iubire fidela si sentimente statornice. Daca dam dreptate lui Parmenide, salvam toate aceste forme si continuturi ale vietii noastre, dar ne situam in contradictie cu lumea pe care ne-o prezinta simturile noastre. Aceasta este miza existentiala a complexelor dezvoltari teoretice ale filosofiei grecesti ulterioare. Dar, inainte de a vedea pe marii filosofi greci, Platon si Aristotel, rezolvând acesta problema mai trebuie sa vedem filosofia greaca revenind inca o data la om, in filosofia lui Socrate.

3. SOCRATE, MAIEUTUL

Maieutica, arta de a face sa se nasca idei in mintea oamenilor, Socrate (469-399 i.C.) o atribuie mostenirii mamei sale, care era moasa. El se plimba pe strazile si prin pietele Atenei, întâlnește oameni simpli sau notabilitati si sta pur si simplu de vorba cu ei, intra in vorba cu cunoscuti si necunoscuti. Spune despre sine, modest si ironic in acelasi timp, „stiu ca nu stiu nimic” si le cere celor cunoscatori, oameni politici, oameni virtuosi, artisti sau oameni de gust, „spune-mi, prea bunule, ce este politica ?”, sau ce este binele moral, sau frumosul, sau arta etc.. In dialogurile care se incheaga astfel, cel declarat nestiutor se vadeste o minte ascutita, care nu admite vorbaria goala, emfaza, lipsa de logica sau lipsa de profunzime. Atunci când i se insira exemple concrete si multiple in loc de definitii unice si unitare, el pretinde astfel de definitii; atunci când i se ofera definitii neclare, confuze, el invoca exemplele care le contrazic. Socrate duce pâna la consecinte contradictorii definitiile gresite, sau pretinde o generalitate mai mare, pentru exemplele bune, dar inca partiale, neconceptuale. Pe scurt, in dialogurile sale el face totul pentru a elibera mintea celor de fata de piedicile gândirii logice, de prestigiul sensibilului si de iluziile de tot felul. O face cu binevoitoare ironie, dar acesta arma a dialogurilor socratice nu este lipsita de ascutime si taisul ei poate cu usurinta rani mai ales susceptibilitatea notabilitatilor si dorinta de autoritate - si intelectuala, nu numai politica - a aristocratilor conducatori. Pentru ca este o oroare nu numai pentru filosofi sa cazi in contradictie cu tine, sa sustii pareri care se bat cap in cap.

Cu astfel de convorbiri Socrate va fi dezvoltat probabil la multi dintre cei mari si, poate, si dintre cei marunti, ranchiuna. Totusi, procesul ce i s-a inscenat va fi avut mai multe cauze si motivele lui vor fi fost cel putin pe atât politice, cât filosofice. Acuzatiile ce i s-au adus sunt: impietate fata de zeii cetatii (adica ateism), cultul unor divinitati

straine si coruperea tineretului. Socrate a fost ironic si la proces: intrebata asupra pedepsei, el a sugerat ca, pentru binele facut cetatii ar merita sa fie intretinut pe cheltuiala publica. Atunci tribunalul a votat inca o data, condamându-l la moarte. Condamnarea il obliga pe Socrate sa bea otrava (cucuta). Era tocmai perioada unei procesiuni la Delphi, la sanctuarul lui Apollo si sentinta nu putea fi executata decât dupa intoarcerea tirimei sacre la Atena. Cum intre discipolii sai se aflau multi fii de aristocrati, acestia i-au pregatit evadarea cumpărând paznicul. Socrate a refuzat sa evadeze de teama de a nu crea un precedent care sa serveasca la incalcarea legii si a murit inconjurat de discipoli si sustinând cu ei o ultima convorbire, referitoare la nemurirea sufletului.

Destinul lui Socrate este similar pâna la paralelism cu destinul celui alt mare invatator al Occidentului de care il desparte ce desparte filosofia greaca de crestinism. Si, pentru ca in ochii Occidentului, Socrate este - in bine sau, cum cred Nietzsche si Heidegger, in rau - chiar filosofia, tot astfel cum cel alt invatator este chiar crestinismul, caruia i-a dat numele, comparatia dintre ei este comparatia dintre filosofie si religie. Atât Socrate, cât si Isus sunt invatatori orali si marturia scrisa despre invatatura lor a venit mai târziu, la câteva decenii dupa moartea lor, din partea unor discipoli apropiati - Platon si Xenofon, in primul caz, Evanghelistii, in al doilea. Amândoi au fost condamnati la moarte din motive amestecate, atât filosofice sau religioase, cât si politice si, in sensul ei ultim, condamnarea a sunat foarte asemanator. Amândoi s-ar fi putut sustrage acestei condamnari nedrepte, dar, din motive diferite, si-au asumat destinul. Ceea ce ii desparte este, poate, ceea ce desparte chiar filosofia occidentala de religia crestina: ironia. Ironia socratica, eironeia, este foarte bine tradusa de intrebarea „cam cum vine asta ?”, pe care Marele gânditor o pune interlocutorilor care au luat-o razna din punctul de vedere al principiilor si legilor logicii. Simetric, cel alt Mare invatator confrunta lumea cu vânturile ei in numele iubirii. Dincolo de aceasta diferenta care le mentine la distanta, cele doua destine sunt tulburator de paralele si occidentul n-a sfârșit inca sa le cântareasca.

Ca filosof, Socrate a fost situat in mod traditional printre sofisti. Si nici nu este un loc nepotrivit acesta, alaturi de un Gorgias sau Protagoras, care a afirmat ca omul este masura tuturor lucrurilor. Intr-adevar, ca si sofistii, Socrate apartine noii filosofii care revine la om, refuzând cunoasterea Cosmosului, unde Heraclit si Parmenide s-au situat pe pozitii atât de contrare si atât de bine aparate logic. De altfel, aceasta cunoastere a naturii este inutila omului, care nu poate schimba ordinea lumii si nici nu poate cunoaste, in viata lui limitata, secretele ascunse noua de zei.

Dar, dincolo de aceste asemanari de orientare filosofica generala, Socrate este mult diferit de sofisti. Indeosebi de marea majoritate a sofistilor care contesta posibilitatea oricarei cunoasteri a naturii si nu se concentreaza asupra omului decât pentru a pune in evidenta regulile unei abilitati practice, retete utile pentru a reusi in viata si in societate. Intelegiunea nu este pentru ei decât o chestiune de metoda care sa-ti ingaduie sa sustii orice fel de opinie convenabila reusitei tale si sa te conduci pe tine sau pe altii. Pentru Socrate, concentrarea cunoasterii asupra omului are un sens precis. Daca omul doreste cu adevarat sa cunoasca ceva trebuie sa inceapa cu el, pentru ca aceasta cunoastere este mai sigura, ofera un grad mai mare de certitudine decât cunoasterea naturii, care este ceva mai indepartat. Socrate isi face a sa deviza pe care Cei sapte intelepti au pus sa fie inscrisa pe frontonul Templului din Delphi: „Cunoaste-te pe tine insuti”. Socrate o foloseste pentru a orienta cunoasterea spre om, spre ceea ce este el, spre a-l scuti de tentative ce i-ar contraria sau depasi limitele naturii sale.

Tot contrar sofistilor, pentru Socrate cunoasterea are semnificatie certa. El a creat teoria conceptului sau a ideii generale care a strabatut istoria filosofiei occidentale pâna la noi. Omul comun crede ca simturile sunt cele care cunosc, ca obiectul despre care noi ne emitem judecati__ sau ne elaboram teoriile este obiectul vizibil. Spre exemplu, pisica despre care vorbesc zoologii nu este pisica pe care o avem sub ochii nostri. Ea nu este nici mai mare, nici mai mica, nici cu o pata neagra ca un papion etc.. De fapt, este un obiect al intelectului, un obiect ideal, construit de ratiune si posedând calitatile esentiale comune tuturor pisicilor percepute. Aceasta „pisica inteligibila”, diferita de „pisicile sensibile” este ideea sau conceptul de pisica si numai astfel de obiecte pot fi obiectele stiintei noastre.

Dar pentru a vedea idei, lucruri ale spiritului, spune Socrate, trebuie sa ai ochi ai mintii, tot astfel cum pentru a vedea lucrurile sensibile avem ochi din carne, ochi sensibili. Acest ochi al sufletului, care vede altfel decât vad ochii corpului, este ratiunea. Calitatea ratiunii este de a fi aceeași la toti oamenii. Ea este cea care ne permite sa facem demonstratii sau rationamente pe care altii, chiar daca le sunt ostili, trebuie sa le recunoasca ca adevarate. Ratiunea realizeaza acordul spiritelor, in timp ce simturile si interesele personale divizeaza, despart oamenii. Ea este in noi facultatea divina pe care trebuie sa o consultam ca un oracol si atunci când cautam adevarul, si atunci când cautam binele.

Aceasta voce interioara, acest daimon, care ii spunea lui Socrate ce sa faca si ce sa nu faca si care a furnizat neintelegerii contemporanilor sai ideea unui zeu strain este vocea constiintei morale, vocea subiectivitatii, care se face auzita pentru prima data in istoria Occidentului. Pâna atunci, nu existau decât norme religioase, reguli ale obisnuitei sau ordine ale conducatorilor. De data aceasta omul este invitat sa se conduca singur, sa faca numai ceea ce ratiunea comanda sau aproba. Binele cel mare pe care il cauta morala socratica este fericirea. Dar nu fericirea vulgara, intemeiata pe bunuri exterioare, bogatie, putere, onoruri. Toate acestea nu pot fi bune, pentru ca adesea aduc nefericirea. Fericirea rezida aici intr-o bucurie interioara, in forta si armonia sufletului. Binele este o stare de sanatate a sufletului, care se obtine prin practica virtutii.

La rândul ei, virtutea este stiinta. Cu aceasta idee ne aflam in centrul filosofiei socratice care, la o prima vedere poate parea obscur. Atunci când socoteste singura cunoastere posibila, cunoasterea omului, nu a naturii, cunoasterea de sine, Socrate vizeaza moralitatea, virtutea. Stiinta, in acest caz cunoasterea clara a binelui si raului, a justului si injustului este conditia necesara si suficienta a virtutii. Necesara, intrucât cel care nu cunoaste binele face mereu greseli in conduita. Suficienta - si acest aspect este caracteristic moralei lui Socrate -, intrucât ajunge sa cunosti binele pentru a-l si face. Sau, cum sustine Socrate, nimeni nu face raul cunoscându-l, raul este produsul exclusiv al ignorantei. In centrul acestei filosofii si morale rationaliste se afla doua virtuti profunde, care, odata cu ansamblul, scapa cunoasterii omului modern si, indeosebi, a omului de azi. Prima dintre ele este stapânirea de sine, posesia deplina a tuturor mijloacelor de a examina conduita de urmat. A doua, este acea virtute a ratiunii pe care Socrate o numeste justete. Propriu ratiunii, peste tot unde se exercita, este de a ne face sa depasim punctul nostru de vedere, pentru a ne putea situa pe punctul de vedere al altuia. Aceeasi atitudine in conduita morala se numeste justete: a te privi din punctul de vedere al altuia si de a actiona in conformitate cu aceasta perspectiva.

Filosofia lui Socrate, chiar dacă istoric situată la începuturi, este un rationalism împlinit, desăvârșit. Aceasta este forța ei, care deschide calea filosofiei grecești ce urmează până întrucât Platon și Aristotel se vor numi „marii socratici” iar celelalte curente ale ei „micii socratici”. Într-adevăr, toată filosofia greacă post-socratică pare să se hrănească din marile lui idei: linia gnoseologică, din concept și metoda socratică, cea morală, din conceptul de bine și din conștiința morală, iar cei doi mari filosofi, din ambele. Filosofia occidentală modernă însă, începând cu Nietzsche și Heidegger, n-a examinat fără insatisfacție și critica rationalismul socratic. Ceea ce s-a pierdut din vedere atunci este aspectul religios al acestei filosofii, pentru care rațiunea nu era procesul intelectual operațional al psihologiei moderne, ci o putere interioară prin care omul participa la puterea divină.

4. PLATON ȘI LUMEA IDEILOR

Ca discipol al lui Socrate, Platon (427-348 î.C.) reia teoria ideilor. Dar face din ele mult mai mult decât reprezentau acestea la magistrul său, adică mai mult decât o cunoaștere adevărată: chiar ființa însăși, realitatea absolută, eternă și adevărată, existând în afara și dincolo de noi, ale cărei palide reflexe sunt toate lucrurile vizibile. Cu Platon, filosofia greacă se reinscrie într-o perspectivă globală cuprinzând Lumea și Omul. Definind astfel ființa, el încearcă să rezolve disputa dintre Heraclit și Parmenide, dezvoltând teoria cu enormă posteritate în filosofia și metafizica occidentală, a celor două lumi.

Distincția dintre cele două lumi este ideea fundamentală a filosofiei lui Platon și răspunsul pe care el îl da disputei heracliteano-parmenidiene. Lumea sensibilă, lumea pe care ne-o oferă senzațiile noastre, este singura lume în care cred și la care au acces ne-înținuții. Aceasta lume este lumea fenomenelor naturale și a corporalității. Ea este schimbătoare, trecătoare și contradictorie, numai pe jumătate reală, intermediară între ființa și ne-ființa. Aceasta este pentru Platon lumea lui Heraclit.

Deasupra acestei lumi este o altă, pe care ochii noștri corporali n-o văd: lumea Ideilor, lumea inteligibilă. Într-o primă formă a filosofiei platoniciene, care continuă mai clar concepția socratică, aceste idei sunt mai ales valorile: Binele absolut, Adevărul, Frumosul. În cea de-a doua formă, aceste Idei cuprind, de asemenea, și figurile geometrice perfecte - sfera, cercul, triunghiul -, și genurile proximale ale speciilor tuturor lucrurilor terestre. Ideile, care la Platon se scriu cu majusculă, sunt ceva diferit de gândurile noastre pentru că au un statut obiectiv-ontologic, nu subiectiv-psihologic. Întreaga filosofie platoniciană este o sinteză și o aprofundare a problemelor și soluțiilor filosofiei grecești anterioare. Nu numai că existența celor două lumi sintetizează soluția heracliteană cu cea parmenidiană, dar Ideile sunt principiul lumii gândit în maniera pitagoreică, a formei, în timp ce lumea sensibilă are ca principiu substanța așa cum o gândeau școlile cosmologice ale primilor înțelepți.

Lumea Ideilor este realitatea adevărată, căci numai ea este permanentă, imuabilă, eternă. Ea există altfel decât ca simplul produs al inteligenței noastre umane; dimpotrivă, inteligenta noastră nu este decât o deschidere asupra acestei lumi. Pluralitatea Ideilor lumii inteligibile alcatuiește o ierarhie. Vârful piramidei este Ideea de bine, idealul

suprem care este acolo sus corespondentul soarelui nostru vizibil. Urmeaza, sub ea, Frumosul si Adevarul absolut. Dedesubtul lor se afla Ideile geometrice: cercul, triunghiul, sfera etc., carora noi le vedem aici jos numai imitatiile imperfecte. Dedesubtul acestora se afla Ideile-tip ale speciilor de lucruri si vietuitoare terestre. Si mai jos se afla, probabil, Ideile mai putin semnificative ale lucrurilor comune si vulgare.

Fata de aceasta lume a Ideilor, lumea noastra sensibila nu este decât un palid reflex, un vis, o lume a umbrelor si aparentelor. Putina realitate si stabilitate pe care o are, lumea sensibila o detine de la lumea Ideilor. Tot astfel, faptul ca lucrurile din aceasta lume se aseamana intre ele, daca apartin aceleiasi specii, se datoreaza tot Ideilor, care sunt modelele ultime ale acestor exemplare sensibile multiple. Spre exemplu, toti indivizii sunt copii ale unei Idei de om din cerul Ideilor pure. Pentru a descrie alegoric situatia noastra in aceasta lume, intinsul dialog Republica, povesteste „mitul cavernei”. Noi ne aflam in aceasta lume sensibila, ca si cum, de la nasterea noastra am fi fost furati de tâlhari si tinuti inchisi intr-o peștera, legati de un stâlp, cu spatele la intrare si cu fata spre peretele din fund al peșterii. Toata viata noastra de pâna acum n-am fi cunoscut din lumea adevarata decât umbrele proiectate pe peretii peșterii si zgomotele auzite la gura ei, ca intr-un fel de cinematograful imperfect. Daca cineva ne-ar smulge acestei lumi subterane a umbrelor si ne-ar scoate la lumina soarelui, noi am reactiona cu neplacere, raniti de lumina prea puternica a adevarului. Totusi chiar aceasta este sarcina filosofiei: de a ridica sufletul nostru de la lumea aparentelor sensibile spre lumea permanenta si pura, a Ideilor. Metoda este de a ridica spiritul nostru treapta cu treapta, trecând de la simplele aparente, la obiect; apoi, de la obiecte, la ideile abstracte, cum sunt bunaoara, ideile geometriei; in fine, de la acestea, la Ideile veritabile care exista independent de noi in lumea inteligibilului.

Sufletul nostru trebuie sa se intoarca in lumea Ideilor, pentru ca el apartine acestei lumi. Inainte de a cadea in aceasta lume, sufletul nostru, ne povesteste alt mit pedagogic platonician, se rotea in cerul Ideilor pure, purtat intr-o caleasca cu doua roti de doi cai - unul alb, celalalt negru. Acesti cai, fortele mobilitatii sufletului nostru sunt dorintele strunite de vizitiul care este ratiunea. Ele se afla in conflict, atât intre ele, cele bune cu cele rele, cât si cu conducatorul carului. Rau struniti, caii dorintelor pot rasturna caleasca si sufletul cade in lumea sensibila. Inchis in corpul-mormânt (s ma-sema), sufletul nostru isi reaminteste vag ca nu ar apartine acestei lumi si tânjește dupa o alta. Pe aceasta alegorie se bazeaza teoria reamintirii, ca teorie platoniciană a cunoasterii. Pentru ca noi am trait in lumea Ideilor inainte de a ne incarna in corpul nostru actual, si le-am contemplat, am pastrat aceasta viziune ca o amintire confuza. Nu exista aici, pe pamânt, egalitate perfecta. Totusi, matematica se bazeaza pe aceasta idee pe care simturile noastre nu ne-o pot procura din aceasta lume. Atunci când, in urma travaliului inteligentei noastre, pornind de la datele sensibile, descoperim idei, nu noi le inventam, ci le regasim prin reamintire (anamnesis). Gratie reamintirii putem regasi, in conditia noastra actuală, Ideile si sa tindem spre ele. Iubirea platoniciană defineste chiar aceasta atractie spre lumea Ideilor, spre lumea invizibila a idealului. Si ea procedeaza prin trepte, ca întreaga metodologie platoniciană. Prima treapta o alcatuieste frumusetea corpurilor cu atractia ei; deasupra ei se afla, insa, frumusetea sufletelor si, in fine, deasupra ei, frumusetea ideala a inteligibilului, a locului Ideilor pure. Iubirea platonica inseamna strabaterea, prin depasiri succesive, a acestor trepte spre cea ultima si semnificatia cu care ni s-a transmis noua este aceea de contemplatie si infinit respect.

Cum a luat nastere lumea sensibila, in care sufletul nostru este numai prizonier pasager ? Platon ne ofera, ca intotdeauna când are de propus semnificatii, nu informatii, un nou mit, din seria celor filosofice, imaginate de el. Intre lumea Ideilor si lumea sensibila se afla un Demiurg, un mester divin, care, cu ochii la Idei, ca la un model, le imita in materia sensibila care este ca o plastelina. Relatia dintre lucrurile vizibile si Ideile invizibile este una de participatie, similara câmpului magnetic sau electricitatii statice. Calitatea de paradigma a Ideilor actioneaza asupra lucrurilor sensibile distribuindu se fara sa se imparta.

Filosofia lui Platon, care face atât de des si de artistic apel la mit si care are forma, atât de bine dramatizata, a dialogurilor, condamna cu hotărâre arta. Cele spuse mai sus lamuresc motivul profund, ontologic, pentru care Platon repudiaza arta. Artistul, ca un demiurg secund, nu face decât sa imite lumea sensibila, obținând o copie de a doua mâna a lumii Ideilor. Coborând cu inca o treapta, intr o miscare inversa, de distantare fata de lumea Ideilor artistul se face vinovat de o dialectiva inversa celei a filosofului, de o afundare a sufletului in mrejele sensibilului, in loc sa-l elibereze pentru lumea inteligibilului.

Or, calea filosofica si in acelasi timp morala duce intr-o directie opusa sensibilului si posesiei bunurilor exterioare, spre contemplarea Ideilor, in centrul carora se afla Ideea de bine. Efortul realizarii Ideii de bine este o virtute aproape divina. Virtutea umana consta in justete care este un acord perfect, o armonie intre alte trei virtuti concepute pe masura tripartitiei sufletului. Sufletul se imparte in rational, sentimental si apetitiv (sfera dorintelor). Virtutea ratiunii este intelegciunea, virtutea inimii, a sentimentelor, este curajul, virtutea apetentei, a dorintelor, este temperanta. Justetea, armonia ierarhica a celor trei se realizeaza intrucât dorinta se supune inimii, iar inima se supune ratiunii.

Pentru Platon, binele individual este subordonat binelui colectiv, binelui cetatii. Etica lui este subordonata teoretic politicii. Pentru a sustine o stabilitate eterna a valorilor pe potriua lumii Ideilor care trebui realizata cât mai fidel posibil in aceasta lume a devenirii, Platon imagineaza o cetate ideala in felul celor care mai târziu vor fi utopiile lumii moderne. Aceasta cetate, prezentata in Republica, nu ingaduie membrilor sai decât libertatea de a indeplini functiile sociale prescrise in numele binelui comun in raport cu care totul este reglementat si organizat: casatoriile, educatia, clasele sociale - in numar de trei: un grup numeros, al producatorilor, un grup al gardienilor, care-si au in comun femeile, copiii si bunurile, in fine, un grup mai restrâns, al inteleptilor, conducatori ai cetatii -, expulzarea artistilor etc.. In mod excesiv s-a vorbit despre statul totalitar platonician, uitându-se ideile atât de deschise ale lui Platon - cum sunt cele referitoare la egalitatea femeilor si barbatilor - si experienta lui politica de consilier al unui tiran, care au dat spre sfârșitul carierei o alta turnura concepiei lui politice. Ceea ce merita retinut din aceasta parte politica a doctrinei platoniciene este tocmai ceea ce uita cu îndârjire politicienii de azi: ca statul adevarat, administratia politica nu poate fi decât in slujba valorilor, in incercarea de a modela aceasta lume a aparentelor si devenirii pe cât posibil dupa ordinea superior rationala a lumii Ideilor.

5. ARISTOTEL SI ONTOLOGIA INDIVIDUALULUI

Un tablou pictat la mai bine de un mileniu si jumatate de la aceasta epoca de catre pictorul renescentist Rafael, care se numeste Scoala din Atena, prezinta pe toti acesti

filosofi despre care vorbim aici (precum și pe alții, despre care n-am găsit locul să vorbim) printr-o voită ignorare a timpului angajați în dispute și în pledarea propriilor învățături și doctrine. Decorul este cel clasic Atenian: în centru, coborând o scară largă de marmură, se află Platon și Aristotel (384-322 î.C.), ușor de recunoscut nu numai după felul cum arată, ci și după operele pe care fiecare le poartă cu el - Timeu, Platon, Etică nicomahică, Aristotel. Un observator mai pătrunzător i-ar putea distinge după gestul pe care îl fac fiecare: Platon ridică bratul în sus, indicând cu mâna cerul - desigur, al Ideilor pure -, Aristotel ține bratul la nivelul acestei lumi în realitatea care îi pare că vrea să ne retina. Aceasta este esența distanței dintre cei doi filosofi greci care au fost în relație ca de la magistru la discipol. Platon a construit o lume a Ideilor, care există în sine în afara și dincolo de lumea senzațiilor noastre. Pentru el, lumea noastră n-are nici o realitate în afara celei pe care, prin reflex, i-o acordă lumea Ideilor. Aristotel, care s-a născut într-o familie de medici, știe că nu există boli, ci bolnavi și, de pe pozițiile științelor naturii, care sunt concrete și nu acordă matematicii decât ceea ce îi se cuvine, adică calitatea unui limbaj, nu este dispus să considere Ideile, forma, numărul mai reale decât viața individului concret din lumea sensibilă. În filosofia lui el va nega realitatea transcendentei și, deci, a lumii Ideilor, acceptând că singura realitate existentă este individuală concretă.

Aristotel a parasit școala platoniciană și a criticat teoria Ideilor pentru că este prea metaforică și nu da explicații clare - ce trebuie să înțelegem din relația dintre Ideea-paradigma și lucrul sensibil, dacă ea este numită participatie ? - și pentru că aceste Idei platoniciene nu au pentru el nici o semnificație ontologică - argumentul „celui de-al treilea om” care multiplică Ideile invocând repetat nevoia unei sinteze a ceea ce este comun în om și Ideea de om ca model în cerul Ideilor s.m.d. este un argument care nu accepta decât ideile logice, din mintea noastră. Nu lumea Ideilor, ci patru cauze - cu înțeles de temeiuri - stau la baza oricărei existente individuale. Ele sunt: cauza substantială, cauza formală, cauza efectivă și cauza finală. Potrivit exemplurilor pe care Aristotel le propune - o lumânare, o statuie, o casă - acestea sunt: a) cauza substantială - ceara din care e făcută lumânarea, bronzul din care e confecționată statuia, cărămizile și mortarul din care se face casa; b) cauza formală - tiparul în care e turnată lumânarea, tiparul negativ al statuii de bronz, planul casei proiectat de arhitect; c) cauza eficientă - meșterul care toarnă lumânările, echipa care confecționează statuia de bronz, meșterii și lucrătorii care clădesc casa; d) cauza finală - scopul pentru care este făcut ceva: lumânarea, pentru a lumina, statuia, pentru a comemora și înfrumuseța, casa, pentru a adăposti.

Aceste patru cauze pot fi raportate la explicația mitologică platoniciană a apariției lumii sensibile. Materia din care Demiurgul face lumea sensibilă este cauza substantială, Ideile - eidos, formă, aspect vizibil - sunt cauze formale, Demiurgul este cauza eficientă. Cauza finală, mai puțin evidentă, există însă și ea încă la Platon. Aristotel re-esențializează lumea sensibilă și dinamizează esența fixată de Platon în imobilismul Ideilor. Prin toate acestea el nu caută decât să restituie valoarea lumii sensibile, constituite din indivizi concreți, și, spre deosebire de Idei, singurii reali. Universul întreg este înțeles astfel ca o sumă de eforturi și tendințe individuale și devenirea, repudiata de Platon, capătă un sens.

De fapt lucrurile sunt puțin mai complicate. Pe lângă cele patru cauze care prezidează la existența oricărei existente, oricărui fiind, mai trebuie avut în vedere ceea

ce este in act si ceea ce este in potentia. In samanta de grâu, bobul de grâu este in act, iar spicul de grâu este in potentia; când grâul va creste spicul de grâu va fi in act. Copilul este copil in act, dar om in potentia. Aceasta este valabil pentru tot ce exista, pentru toate fiindurile si este faptul care explica realitatea si omniprezenta devenirii universale, a schimbarii nesfârșite. Devenirea universală este efortul tuturor fiintelor individuale de a trece de la potentia la act. In toate lucrurile, ceea ce doarme in potentia tinde sa se trezeasca in act si, la toate nivelurile acestei nesfârșite transformari, inferiorul tinde sa se inalte la superiorul pe care il poarta in el, in potentia.

Trecerea de la potentia la act ne explica de ce totul este in miscare, in transformare. Pentru a face mai clara directia acestei miscari trebuie sa revenim inca o data asupra primelor doua, din cele patru cauze aristotelice. Trebuie sa precizam adica relatia dintre substanta (hyle-materie), pe de o parte, si forma, pe de alta. Gândind totul nu in maniera matematizanta a lui Platon, ci intr-o perspectiva biologica, Aristotel vede actiunea formei ca pe aceea a unui principiu viu care mobilizeaza materia moarta, pasiva. Forma este cea care contine in sine potentele ce urmeaza sa fie realizate in act. Ea tinde sa se dezvolte pâna la derularea tuturor potentelor ei. Aceasta dezvoltare a formei pâna la deplina ei realizare, care actioneaza ca o forta, o numeste Aristotel, entelehie. Forma, care organizeaza tot de ceea ce dispune materialmente este la Aristotel esenta individului concret pe cale de a se realiza si de aceea „forma este substanta” individualitatilor concrete. Singura realitate rezida in individual si in realizarea potentelor in act.

Tot asa cum fiecare fiinta se ridica spre propria perfectiune, ansamblul evolutiei marcheaza o ascensiune generala a lumii spre realizarea scopului suprem care este Divinitatea. De aceea Aristotel acorda o importanta speciala cauzei finale: devenirea universală este tentativa din ce in ce mai reusita de a realiza forma ideala a fiintei. Divinitatea este act pur - pentru ca nu este nimic in ea care sa fie numai potential, numai virtual sau neimplinit -, este gândire, care ignora lumea - imperfecta, intrucât se misca - si nu se gândeste decât pe sine - pentru ca nu poate gândi decât ceva perfect. Dupa cum se vede, Divinitatea asa cum o concepe Aristotel si cum o gândesc in general filosofii - pentru ca este prezenta adesea in filosofie -, este foarte departe de felul cum o inteleg religiile si credinciosii lor. Cum actioneaza asupra lumii aceasta Divinitate care nu are nimic in comun cu lumea si nici macar n-o cunoaste ? Prin atractie: Divinitatea este scopul suprem, modelul absolut pe care totul tinde sa-l imite. La fel cum cel admirat influenteaza pe cel care-l admira, chiar fara sa-l cunoasca, intregul univers este influentat si atras spre aceasta Divinitate care nu stie nimic despre el si nu-i poate gândi existenta.

Cu toate ca de la Aristotel provine definirea omului ca animal politic - zoon politikon -, datorita interesului pentru individul concret pozitia lui este si aici inversul celei platoniciene. Cetatea perfecta platoniciană nu are valoare in sine, ci numai ca mijloc al unui alt obiectiv, al unei cauze finale. Invers decât la Platon, viata sociala este conditia vietii morale, binele colectiv este conditia binelui individual si politica se subordoneaza teoretic eticii, se afla in prelungirea eticii. Morala lui Aristotel este o morala a fericirii, o morala eudemonista care face din placere incoronarea activitatilor individului si scopul lor. Nu este vorba despre placeri vulgare aici, cum nu este vorba despre astfel de placeri nici in etica hedonista epicureana pentru ca placerea este cu atât mai mare cu cât activitatile care o procura sunt mai esential umane. Este o placere sustinuta de virtutile umane majore: curajul - care, el, face cu adevarat omul; temperanta - care sterge pasiunile ordinare; justetea - mijlocia între uitarea de sine si egoism, si amicitia care este ambianta

celor trei. Aceste virtuți se definesc în morala lui Aristotel ca o cale de mijloc între extreme, care sunt ambele rele, prin exces sau prin lipsă. Iar fericirea deplină constă în contemplarea - plăcere supremă - realizării în act a potențelor formei noastre esențiale.

Reabilitarea artei împotriva intenției platoniciene de a exclude artistul din cetate urmează aceiași cale a individualului. Poetica lui Aristotel reabilitează arta ca imitare (mimesis), negând transcendența lumii Ideilor, susținând normalitatea experienței poetice și, mai ales, făcând din poezie o cunoaștere. O cunoaștere superioară celei istorice bunăoară, căci arta procedează conform verosimilului, respectiv conform cu ceea ce este posibil și are un grad de generalitate a cunoașterii mai ridicată decât istoria, care este obligată să urmeze meandrele întâmplării.

*

Desigur, istoria filosofiei vechi nu s-a oprit la aceste culmi ale ei, care au fost Socrate, Platon și Aristotel. Filosofia și-a continuat metamorfozele, ale caror meandre nu mai intenționăm să le urmărim pentru că aici nu intenționăm să prezentăm istoria filosofiei occidentale, ci marile ei teme, probleme și soluții. În contextul alexandrinismului și, mai târziu, al culturii latine, filosofia a renunțat la marile sinteze straduindu-se doar să dea o bună îndrumare de viață individului și făcând nu teorie în sine, ci teorie numai în limitele acestui scop. Din acest rol, de îndrumătoare a vieții individuale o preia marele val mistic al creștinismului, pentru care pare că filosofia s-a pregătit din interior.

Filosofia devine astfel creștină, redevenind religioasă cum fusese inițial și chiar teologală, adică nespeculativă, necreativă, în strânsă legătură cu dogma. Aceasta recuperare religioasă a filosofiei nu schimbă structura ontologiei ce a rezultat din tematizarea a ceea ce există. Aceasta structură a ontologiei este asimetrică în filosofia marilor socratici, Platon și Aristotel. Adică lumea este gândită unipolar: binele, adevărul, frumosul în-ființează și această latură a existenței există, pe când răul, falsul și urâtul des-ființează și această latură a existenței nu poate exista în modul absolut. Creștinismul a făcut până într-atât din această ontologie asimetrică dogma sa, încât a condamnat ca erezie manicheismul, care a îndrăznit să gândească lumea bipolar, simetric între bine și rău.

Apropierea dintre filosofia greacă și creștinism este încă mai mare decât își pot imagina cei care fac din acestea cele două jumătăți care constituie cultura occidentală modernă. Pentru că religia creștină și-a câștigat forma ei occidentală și mai ales partea ei dogmatic-teoretică numai trecută prin tradiția filosofiei grecești, alexandrine și latine. Poate că Nietzsche a exagerat atunci când a afirmat că religia creștină este un platonism vulgarizat, popularizat, dar el n-a fost totuși departe de adevăr. La rândul ei, filosofia modernă n-a uitat lecția religioasă a creștinismului și nu poate fi înțeleasă fără această lecție. S-ar putea chiar că, pentru filosofia noastră care aspiră să se reîntoarcă la ființă, această moștenire a creștinismului să fie în clipa de față mai importantă decât cea a antichității care este prea epuizată și prea îndepărtată, dacă nu chiar imposibil de regăsit în autenticitatea ei.

Asa se face că la cei doi mari filosofi ai perioadei creștine, Sfântul Augustin și Toma d'Aquino, regăsim pozițiile filosofice anterioare, remediate de credința creștină. Astfel, Sfântul Augustin este platonician, cu câteva corecturi: mai întâi, în ceea ce

priveste calea realizării, care este Cristos. Apoi, împotriva rationalismului moral, în ceea ce privește valoarea pasiunilor, probată prin proprie experiență însoțită de grația divină. Importiva filosofiei esențelor practică de marii socratici, o reîntoarcere la existential, căci conștiința de sine, care este o certitudine, este cunoașterea unei existente și nu sesizarea, printr-o idee clară și distinctă a unei esențe. În fine, la fel de importantă este și apariția odată cu el a filosofiei istoriei. Toma d'Aquino revine, la sfârșitul perioadei Evului de mijloc, la Aristotel pe care îl reia de pe pozițiile credinței creștine ferm instituționalizate social și dezvoltate teoretic. Marea schimbare care s-a petrecut peste tot în filosofia creștină s-a operat la nivelul principiului, a temeiului acestei lumi. Sensul schimbării conține esențiala diferență dintre filosofie și religie: de la un principiu impersonal s-a trecut la un principiu al lumii, la un temei al ceea ce există care trebuie gândit ca persoană, adică înzestrat cu o voință și o libertate cuprinsă ca mister.

II. TEMATIZAREA CUNOAȘTERII ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

1. DE CE DEVINE CUNOAȘTEREA TEMA FILOSOFIEI MODERNE ?

Tematizarea dezvoltată de filosofia occidentală până târziu, la sfârșitul Evului Mediu, s-a opus negației cuprinse în prima alternativă a trilemei lui Gorgias, încercând să demonstreze nu atât că există ceva, lucru de care, în limitele normalității, nu se îndoiește nimeni, ci că, în ceea ce există este ceva ce merită numele de realitate. Adică ceva consistent, nu superfluu, ceva persistent, nu trecător, ceva care se conservă dincolo de toate transformările posibile, ceva în care aceste transformări își au originea și sfârșitul. De ce renunță filosofia modernă la căutarea acestei realități absolute, care, ea singură, da semnificație existenței noastre ? De fapt, filosofia modernă nu renunță la această căutare - filosofia este angajată în această căutare și nu poate renunța la ea fără a renunța la sine -, ci își schimbă numai calea prin care o caută. Schimbarea marilor tematizări ale filosofiei au tocmai această semnificație, a schimbării căilor pe care filosofia încerca să ajungă la absolut. Schimbarea tematizării intervine aici intrucât, odată cu modernitatea filosofia descoperă că ceea ce este real este relativ la ceea ce poate fi cunoscut. Pentru a lămurii de la început sensul acestei relativizări, înainte de a urmări instalarea ei în istoria filosofiei, putem recurge la experiența noastră comună: ceea ce nu cunoaștem, nu există pentru noi; ceea ce nu cunoaștem, nu are realitate.

Până să ajungă la formulări clare și clasice, cum sunt cele ale lui Berkeley, pentru care „a fi înseamnă a fi perceput” sau Kant, pentru care cunoașterea este de fapt construirea lumii, această tematizare a avut nevoie de timp. Instalarea și ascensiunea ei în cultura occidentală este concomitentă cu instalarea științelor moderne, a cunoașterii științifice moderne. Perioada în care instalarea acestei tematizări devine clară este secolul al XVI-lea. Într-adevăr, ca un efect sintetic al confruntării Renasterii cu Evul de mijloc imaginea clară a noii științe occidentale se degajă abia la sfârșitul Renasterii. Până la Renastere, dar și în Renastere chiar, cunoașterea științifică este încă ceva de domeniul interpretării simbolurilor. Adică este alchimie, astrologie sau zoologie a animalelor

fantastice. De ce? Pentru ca in acest fel de cunoasteri faptul este interpretat din perspectiva simbolurilor, a semnificatiilor. Daca au loc fenomene astronomice - conjunctii planetare sau eclipse - aspectele cantitative si exacte sunt mai putin importante decât confruntarile simbolice, de semnificatii, care au loc: iubirea sau ura, fidelitatea sau tradarea, binele si raul. Iar planetele, la rândul lor, implica ordinea elementelor chimice, clasificate si ele simbolic: fierul este legat de Marte, plumbul, de Saturn, argintul, de Luna, aurul, de Soare, mercurul, de Mercur etc.. Orice reactie chimica, considera alchimia, implica planetele asociate si are semnificatia unor procese sufletesti. Legatura planetelor si elementelor chimice cu plantele si animalele este foarte vaga, e adevarat, dar si aici domneste tot o ordine simbolica. Aceasta ordine simbolica este cea care intemeiaza ceea ce azi numim medicina alternativa: anghinarea vindeca bolile de ficat, pentru ca are un gust amar, ca respectivul organ, seva vitei de vie, primavara, vindeca bolile de ochi, pentru ca boabele de struguri au forma globilor oculari etc.. Tot astfel, animalele fabuloase erau confirmate in existenta lor de ratiuni simbolice: cameleonul exista din ratiunea simbolica de a oferi o imagine in regnul animal a celor care ii schimba optiunile si convingerile in functie de context; alti monstri exista pentru ca au fost mentionati in Biblie etc.. Pâna la epoca moderna cunoasterea stiintifica este o chestiune de hermeneutica, de interpretare a semnificatiilor si de deductie simbolica.

Spre sfârșitul Renasterii, odata cu epoca moderna, cunoasterea stiintifica sufera o mutatie profunda: tot ceea ce este interpretare a semnificatiilor si deductie simbolica este exclus din stiinte. Locul hermeneuticii in cunoasterea stiintifica este ocupat de experiment si de limbajul matematic si aspectele calitative ale realitatii nu mai sunt explicate prin semnificatii, ci prin factori cantitativi masurabili. Pentru prima data descoperim aceasta idee la Francis Bacon (1561-1626) care spune ca stiinta nu este o cunoastere speculativa, nici o opinie de sustinut, ci un lucru de facut. Pragmatismul modern este evident la Bacon, care in stiinta nu este interesat de fondarea unei secte sau doctrine oarecare, ci de utilitate si putere. Pentru a putea comanda eficient naturii, asa cum isi doreste lumea moderna la inceputurile ei, trebuie construita o noua stiinta capabila sa-i cunoasca legile. Bacon exceleaza in formularea unei noi metode, pe care, constient de diferenta fata de metodele traditionale clasice, o prezinta ca un *Novum Organum*. Partea prima a acestei lucrari enumera diferitele tipuri de erori si este o contributie filosofica foarte interesanta si importanta de critica a spiritului uman . A doua parte indica marile directii ale metodei experimentale de cercetare a cauzelor naturale ale faptelor. Orice cercetare experimentală coerenta si bine facuta trebuie: 1) sa acumuleze fapte prin repetarea experientelor si schimbarea factorilor; 2) sa clasifice faptele in tabele, încercând sa descopere cauza unui fapt; 3) sa determine cauzele fenomenului studiat formulând ipoteze iar apoi, dupa verificarea lor, sa stabileasca legea. Am insistat asupra acestei teorii a experimentului nu numai pentru frumusetea si claritatea logica a formularii metodei inductive, ci, mai ales pentru ca experimentul este exact contrariul stiintei anterioare si jumatate din forma noii cunoasteri stiintifice moderne.

Cealalta jumatate este rezultatul altui filosof remarcabil, René Descartes (1596-1650), a carui filosofie cu adevarat moderna ar merita o prezentare intinsa. A doua, de a impartii fiecare din dificultatile pe care le cercetez in atâtea parti in câte s-ar putea si de câte ar fi nevoie, pentru a le rezolva mai bine.

A treia, de a-mi conduce in ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple si mai usor de cunoscut, pentru a ma ridica, putin câte putin, ca pe niste trepte,

pâna la cunoasterea celor mai complexe si, presupunând ca exista ordine chiar intre cele care nu se succed in mod natural unele dupa altele.

Si ultima, de a face peste tot enumerari atât de complete si revizuiuri atât de generale, încât sa fiu sigur ca nu am omis nimic.”, cu atât mai mult cu cât, spre sfârșit, in schita de filosofie post moderna pe care o incercam, cartezianismul ne va servi un bun si modern punct de plecare. Ne intereseaza aici insa un alt aspect, ignorat adesea de istoria filosofiei sau a stiintelor, care se afla totusi la fundamentul cunoasterii stiintifice moderne. Este vorba despre geometria analitica a lui Descartes, de la care mostenim coordonatele carteziene. Ceea ce este extraordinar in aceasta teorie carteziana este posibilitatea aplicarii matematicii la calcularea spatiului. In felul acesta, matematica isi face intrarea ca limbaj in stiinta moderna. Toate celelalte calitati ale fenomenelor sunt reductibile la spatiu. Timpul, spre exemplu, este redus, in fizica, la spatiu, la o miscare regulata in spatiu, altfel n-ar putea fi masurat si calculat.

Filosofia si metoda cartesiana sunt pe masura acestor descoperiri stiintifice. Cel mai celebru aspect al filosofiei sale este asa-numitul „cogito” cartezian, care este punctul de plecare al certitudinilor noastre, sau, mai precis, singura certitudine pe care o putem obtine pe calea deductiei logice. Metoda sa este imaginea ordonata a filosofiei sale. Ea este o metoda bazata pe deductie, care pleaca de la niste adevaruri prime, cu caracter axiomatic, date in intuitia noastra rationala. Deductia se bazeaza pe formula silogismului sau rationamentului, care este o corelatie intre doua judecati, care sunt premisele, din care se obtine o judecata cu generalitate mai mica, concluzia. Acest tip de cunoastere este cel care are curs in matematica, geometrie si in alte teorii cu aspect matematico-geometric.

Pozitiile lui Bacon si Descartes reprezinta doua alternative care se exclud reciproc in câmpul celei de-a doua tematizari filosofice, cea a cunoasterii. Miza lor este deosebita: daca realitatea este relativa la cunoastere, daca numai ceea ce este cunoscut exista, atunci este vital sa stim care este sursa cunoasterii adevarate, pentru ca aceasta sursa este, de fapt, cea a existentei. Ce este real ? Ceea ce cunoastem prin simturi sau ceea ce cunoastem prin ratiune ? Si aici, ca in cazul primei tematizari a filosofiei, cea a existentei, se desprind doua solutii posibile. Empiristii, succesorii lui Bacon, pun accentul pe experienta si pe senzatiile pe care aceasta se sprijina. Pentru Hobbes, Locke si Hume cunoasterea este nemijlocita si produsa mai mult de activitatea obiectului, decât a subiectului, senzorialitatea este pura, adica neafectata de structurile mentale ale subiectului cunoscator si adevarul poate fi obtinut numai pe calea inductiei logice. In descendenta teoretica a lui Descartes se inscriu rationalistii pentru care numai deductia este metoda cunoasterii. Spinoza , pentru care singura cunoastere adevarata si superioara celei senzoriale este cunoasterea rationala, si Leibniz, care completeaza deviza empiristilor - „Nimic nu este in intelect care sa nu fi fost mai inainte in simturi” - spunând: „In afara de intelectul insusi”, sunt cei mai remarcabili reprezentanti ai rationalismului.

Defectul fiecărei dintre cele doua pozitii rezida in unilateralitate. Daca singurul fel in care ne putem procura adevarul este pe calea experientei si a perceptie si cu ajutorul metodei inductive, nu putem obtine niciodata un rezultat ultim, stabil si necesar. Nu-l putem obtine pentru ca nu putem fi niciodata siguri ca experienta nu va pune in fata inductiei noastre incomplete cazul diferit de celelalte, cazul care va face dintr-o caracteristica comuna tuturor exemplarelor de pâna acum, un aspect accidental. Spre exemplu, am constatat din experienta ca toate lebedele sunt negre si, conform logicii

inductiei, am constatat aceasta caracteristica drept esentiala. Daca intr-o buna zi se descopera o lebada neagra trebuie sa revizuim aceasta concluzie si sa nu mai consideram culoarea alba specifica lebedelor ! Invers, din perspectiva rationalistilor, putem avea necesitatea, certitudinea sigura si stabila, dar nu putem avea in aceasta cunoastere si noutatea. Daca deducem, printr-un rationament din premisa majora: „Toti oamenii sunt muritori”, corelata logic cu premisa minora: „Socrate este om”, concluzia: „Socrate este muritor”, am obtinut o judecata necesara, pe care nici o experienta n-o mai poate schimba, dar n-am obtinut nici o cunoastere noua. Intr-adevar, stiam implicit din premisa majora a rationamentului ca si Socrate, fiind om, este muritor.

Tot asa cum filosofia lui Socrate si a marilor socratici, Platon si Aristotel, se afla in fata dilemei eleatismului sau heraclitismului, marea filosofie germana, forma deplina a filosofiei moderne se afla in fata dilemei rationalismului si empirismului. La fel ca atunci, marile pozitii de gândire ale filosofiei moderne s-au nascut din efortul sintezei. Filosofia lui Kant si filosofia lui Hegel, la care ne vom opri in continuare vor ilustra mai complet si mai pertinent tematizarea cunoasterii cu problemele si solutiile ei.

2. KANT SI CONSTRUCTIA LUMII IN CUNOASTERE

Emmanuel Kant (1724-1804) rezolva disputa dintre empirism si rationalism printr-o conceptie filosofica emblematica pentru modernitate, cunoscuta, in esenta ei, sub numele de criticism. Cum putem depasi opozitia dintre cunoasterea care ne ofera date noi dar fara sa fie necesare, adica certe, si cunoasterea care ne ofera date caracterizate de necesitate, dar care nu sunt noi ? Problema posibilitatii unei cunoasteri care sa ne ofere in acelasi timp certitudinea (necesitatea) si noutatea, care sa fie asemenea realitatii, este, dupa Kant, identica cu problema posibilitatii unei judecati sintetice a priori.

Ce este o „judecata sintetica a priori” ? Dupa cum stiti, o judecata este o relatie logica intre doua notiuni. Judecata este analitica, daca una din notiuni o contine pe cealalta, sau sintetica, daca cele doua notiuni nu se contin una pe alta. „Fierul este metal” este o judecata analitica pentru ca notiunea de „metal” contine notiunea de „fier”. Aceasta judecata a fost analitica un singur moment, in chiar clipa când un chimist a stabilit adevarul ei pentru prima data. Judecatile sintetice sunt judecati care formuleaza pentru prima data o inventie, o descoperire, care pun pentru prima data in legatura logica notiuni care nu se contin una pe alta. A priori, termen latin care inseamna inainte de orice experienta, se opune lui a posteriori, care desemneaza cunostintele obtinute empiric, in urma experientei. Prin posibilitatea unei judecati sintetice a priori Kant intelege deci posibilitatea unei descoperiri cu totul noi care sa aiba din primul moment caracteristica tare, de necesitate, a judecatilor analitice. Sunt posibile astfel de judecati in care legatura logica dintre notiuni sa aiba taria necesitatii, fara ca ele sa se contina analitic ?

Kant crede in posibilitatea acestor judecati si chiar da exemplul uneia folosind operatia matematica de adunare: $5+7=12$. (La limita, numerele matematice sunt notiuni iar operatiile dintre ele, relatii logice.) Pentru a explica cum sunt posibile astfel de judecati, Kant schimba cu filosofia sa in primul rând reprezentarea noastra despre cel care face astfel de judecati, despre subiectul cunoscator, apoi imaginea noastra despre cunoastere si, in fine, ceea ce credem noi ca este lumea sau realitatea.

Criticismul kantian, revolutia copernicana pe care Kant o face in filosofie este, de fapt, chiar enuntarea noii tematizari a filosofiei moderne. Pâna la el, ca in sistemul

astronomic ptolemaic Pamântul, ontologia cu întrebările ei despre primul principiu erau în centrul oricărui sistem filosofic. Dar înainte de a ne întreba ce este la temelie lumii, trebuie să ne întrebăm dacă putem sau nu cunoaște lumea. În sistemul sau filosofic, Kant așază în centru și în primul rând, teoria cunoașterii.

Prima întrebare a acestei teorii a cunoașterii este cea pe care tocmai am formulat-o: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori ? Kant răspunde constantând că în subiectul cunoscător există niste cadre a priori ale sensibilității - spațiul și timpul -, care ordonează în simultaneitate și succesiune senzațiile noastre, precum și niste categorii ale intelectului, 12 la număr, care configurează în continuare obiectul sub aspectele formei, modului de existență, calităților și măsurilor mărimii sale și care servesc drept structuri judecăților noastre. Formele a priori ale sensibilității și categoriile intelectului sunt universale, adică comune tuturor oamenilor și ideale, adică fără existență ca și dat consistent. Astfel constituit, subiectul este capabil să organizeze influențele haotice pe care le exercită asupra sa natura și să constituie prin această organizare obiectul cunoașterii sale. Acest obiect nu este sursa primă a acțiunilor exercitate asupra organelor noastre de simț și nici nu este prins într-o judecată cu totul spontană, ci este consecința exercitării acestora. Adică, în proporții variabile, obiectul este un construct al subiectului. Ceea altă sursă a obiectului este ceea ce Kant numește lucrul în sine și care ca atare, ca sursă primă a acțiunilor exercitate asupra subiectului, rămâne, paradoxal, incognoscibil. Putem înțelege ceea ce ne spune Kant dacă ne raportăm strict la datele fizicii actuale. Astfel, culorile sunt din punctul de vedere strict științific al fizicii, la fel ca obiectele despre care vorbește Kant. Adică nu există în realitate; nu există altfel decât ca obiecte construite de subiectul cunoscător. Pe poziția lucrului incognoscibil, despre care nu vom avea niciodată o percepție ca atare, stau radiațiile electromagnetice cu o anumită lungime de undă, despre care fizica ne asigură că ar corespunde respectivelor culori. Tot astfel sunetele: nici ele nu există în realitate. În realitate există numai vibrații cu o anumită lungime de undă și o anumită frecvență pe care organul nostru auditiv și în egală măsură psihicul nostru le codifică în forma unei melodii antrenante. Desigur, subiectul poate regreta că influențele lucrului în sine nu pot ajuta până la el decât traduse de cadrele intuiției sensibile și structurate de categoriile transcendente ale intelectului și că, astfel, el nu poate cunoaște lucrul în sine. O astfel de plângere este comparabilă, zice Kant, cu dorința porumbelului de a nu mai i se opune rezistența aerului la înaintare, de a zbura în vid. Dar porumbelul uită că ceea ce îi opune rezistența la înaintare îl și ajută să zboare, pentru că el își sprijină aripile de aer.

Termenii cunoașterii sunt: lucrul în sine, incognoscibil, subiectul cunoscător și, între cei doi, obiectul, un construct al subiectului pornind de la acțiunile lucrului în sine. Ceea ce se petrece aici nu este și nu poate fi cunoaștere așa cum era ea înțeleasă în cadrul tematizării anterioare. Lucrul în sine, care în mod normal este tinta cunoașterii, nu poate fi cunoscut, iar ocupantul spațiului experienței este un construct. De fapt, cunoașterea este la Kant construirea obiectului în câmpul experienței și, prin extensie, construirea lumii. Acesta este sensul noii tematizări a cunoașterii în filosofia modernă, care vine să înlocuiască vechea tematizare a ceea ce există, pentru că ceea ce există este construit în cunoaștere. Odată cu această tematizare sunt definitiv înlocuite principiile care stau la temelie lumii, substanța sau forma. Filosofia kantiană și, în general, filosofia modernă nu mai este și nu mai poate fi o filosofie a substanței și formei, pentru că este o filosofie a

subiectului. Subiectul este cel care construiește lumea în cunoaștere, subiectul este „principiul” sau „temeiul” lumii, nu substanța sau forma.

Odată cu filosofia kantiană se trece de la planul ontologic vertical, cu transcendentă sau imanentă lui, la planul orizontal al teoriei cunoașterii, cu a priori-ul și transcendentalul său. În plan ontologic, transcendent este acel principiu care nu este identic cu lumea, care se află altundeva decât lumea, conform valorizării care face din principiu ceva mai înalt decât manifestările sale, deasupra lumii. Acesta este cazul lumii Ideilor, care în filosofia lui Platon se află deasupra lumii sensibile, în care trăim noi. (Crestinismul a preluat această idee: Dumnezeu este situat în transcendentă, adică deasupra lumii acesteia.) Cealaltă posibilitate este ca principiul și lumea să se suprapună, ca principiul să se afle în interiorul manifestărilor sale; în această situație avem de-a face cu o filosofie a imanentei, cum este cea a lui Spinoza. (În varianta religioasă imanentă conduce, cum este efectiv cazul la Spinoza, la panteism: lumea și divinitatea sunt concomitente și se suprapun; divinitatea este peste tot în această lume și nu altundeva.) Filosofia kantiană este net diferită de aceste variante ale filosofiei aparținând primei tematizări. Pentru planul orizontal al teoriei cunoașterii, transcendent și immanent nu au nici o semnificație similară. Pe o poziție analogă cu a lor găsim în acest plan noțiunile de a posteriori și a priori, care caracterizează cunoașterea noastră ca fiind urmarea experienței sau ca fiind anterioara experienței, și conceptul de transcendental, care desemnează cadrele apriorice general necesare oricărei cunoașteri, cadrele care fac posibilă experiența și cunoașterea. Filosofia kantiană poate fi astfel caracterizată ca filosofie transcendentală.

„Ce putem cunoaște ?” nu este singura întrebare pe care și-o pune Kant. Cele patru întrebări pe care le-a formulat, din care aceasta este numai prima, jalonează întregul teritoriu conceptual al filosofiei și pot fi considerate o bună definire a câmpului problematic al ei: „Ce trebuie să facem ?”, „Cât putem spera ?” și „Ce este omul ?”, ultima dintre ele care se află dedesubtul celorlalte. La prima întrebare, Kant răspunde cu prima dintre Criticile sale, Critica rațiunii pure. La cea de-a doua răspunde cu Critica rațiunii practice. Diferența dintre rațiunea pură și rațiunea practică este diferența dintre rațiunea detașată de orice interese ale vieții, respectiv cunoașterea luată ca absolută și depășind viața, și rațiunea ale cărei judecăți implică interesele vieții.

Rațiunea practică trebuie să-și caute elementele sale a priori în voință. Kant schitează astfel una din cele mai exigente teorii morale, întrucât nu accepta ca morale decât acele fapte care izvorăsc din pură datorie, adică din voința morală, neconditionată de sentimente, interese sau credință religioasă. Astfel, conform acestei perspective teoretice, dacă dăm bani unui cersetor din milă, în speranța că ne va purta noroc la examene, sau din caritate creștină, savârșim desigur o faptă laudabilă în efectele ei, dar nu o faptă morală. Morala ar fi această faptă dacă am savârși-o din pură datorie, din voința noastră neconditionată în nici un fel. După un examen critic, Kant constată că voința morală, datorică, se poate exprima sub forma unui imperativ categoric. Imperativul categoric reprezintă un scop în sine și are un caracter absolut, neconditionat, în opoziție cu imperativele numite de Kant ipotetice, care reprezintă condiția sau mijloacele realizării unui scop. Independentă de orice interese ale omului, imperativul categoric este o lege morală inerentă rațiunii umane și are, prin urmare, un caracter aprioric.

Prima formulă a acestui imperativ categoric sună astfel: acționează în așa fel încât maxima acțiunii tale să poată deveni lege universală. Maxima acțiunii este, practic,

expresia verbală a respectivei acțiuni. Să reluăm, pentru a explica această formă a imperativului categoric, exemplul kantian. Este moral, se întreabă el, să ne împrumutăm, știind că nu vom putea restitui niciodată împrumutul? Să transformăm maxima acțiunii în lege universală: toți oamenii se împrumută știind că nu vom putea restitui niciodată împrumutul. În acest caz, observă Kant, ideea de împrumut dispăre. Imperativul categoric discern logic între acțiunile morale și cele care nu sunt morale prin aceea că acestea din urmă nu se pot generaliza fără a-și distruge obiectul. Alături de această formulă rigoristă merita reținute alte formulări mai bogate în conținut. Astfel, o a doua variantă a imperativului categoric poate fi considerată cea care ne cere să acționăm întotdeauna în așa fel încât omul să fie în acțiunile noastre în primul rând scop și nu mijloc sau, în cel mai rău caz, în mod egal mijloc și scop. În această variantă, imperativul categoric are o conotație morală umanistă, îndepărtată de rigorismul formalist al moralei kantiene. O altă variantă ar putea fi cea care ne cere să acționăm astfel încât libertatea noastră să nu stângenească limitele libertății altuia. Aici imperativul categoric atât de logic în formularea sa ia forma unei moralități a libertății.

Conștiința morală ne pune în legătură cu noumenul nostru interior, care nu poate fi decât noumenul (lucrurile în sine) infinit, interior și exterior, ca noțiuni spațiale neavând sens în acest domeniu. Imperativul moral are nevoie pentru împlinirea lui de libertatea morală a persoanei umane și are drept consecință nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu, care fac ca datoria morală să aibă un sens și garantează un viitor acord între virtute și fericire. Nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu, care nu pot fi demonstrate în cuprinsul rațiunii pure, devin postulate ale rațiunii practice, obiecte ale credinței morale care ne fac să patrundem - numai pe această cale - în lumea lucrurilor în sine.

Cea de-a treia Critică a lui Kant, Critica puterii de judecare, se află în fața unei sarcini dificile: ea trebuie să umple prăpastia dintre cele două forme ale rațiunii, care, cu toată perspectiva criticistă și logică, au rămas separate. De o parte, domeniul rațiunii pure, care este cel al naturii și al obiectelor ei, valabile cel mult ca mijloace, domeniul determinismului, adică al acțiunii conforme cu relația cauză-efect și cu necesitatea. De cealaltă parte, domeniul rațiunii practice, care privește omul, domeniul finalității, adică al acțiunii în conformitate cu scopurile și libertatea. Cum pot fi legate între ele determinismul și finalitatea, necesitatea și libertatea, mijlocul și scopul, natura și omul și dincolo de toate aceste opozitii cea, tematic subiacentă, a cunoașterii și acțiunii? Soluția kantiană instalează, odată cu acesta a treia Critică, între determinism și finalitate teritoriul unei finalități fără scop. Două forme cu totul specifice se întâlnesc pe acest teritoriu care este atât al cunoașterii, cât și al acțiunii: dinspre natură, viața, dinspre om, arta.

3. HEGEL ȘI INTERACȚIUNEA CUNOAȘTERII ȘI ACȚIUNII

Relația dintre Kant și Hegel (1770-1831), chiar dacă nu este una dintre maestru și discipol este analogă celei dintre Platon și Aristotel. Kant contează în această relație ca optând pentru ceea ce este transcendent, pentru *sollen* - verb german care desemnează obligația și, prin extensie, imperativul categoric, ceea ce trebuie să fie - nu pentru *sein* - verb german care desemnează existența, ceea ce este, realitatea - și pentru științelor matematico-fizice. El este gânditorul modern care a situat cunoașterea naturii și acțiunea morală ca pe două piscuri ale rațiunii despartite de o prăpastie, chiar dacă a încercat în

final sa le sintetizeze. Hegel acorda de la inceput creditul maxim realitatii din care face norma. Pentru ca realitatea este cea care se impune oricum, pentru ca ea este norma si ea are dreptate pâna la urma, ea este ratiunea. Din idealitatea usor abstracta unde le plasase Kant, Hegel readuce lucrurile la dimensiunea lumii moderne. Suplimentar, el este interesat de stiintele moderne in plina dezvoltare, care sunt stiintele viului, ale vietii, si in primul rând de istorie.

Dar poate ca cea mai profunda si neta diferenta se situeaza la nivelul intelegerii diferite a cunoasterii si actiunii. Pentru Hegel, cunoasterea si actiunea nu pot fi separate si din aceasta perspectiva realul are in totalitate caracteristica pe care Kant o acordase numai vietii si artei, acea finalitate fara scop care amesteca actiunea si cunoasterea. Metoda analizei realului nu este logica pura, clasica, ci dialectica, menita sa dezvaluie laturile contrarii, si istoria, care inregistreaza evolutia lucrurilor din realitatea tensionata de contradictii.

De la inceput, chiar punctul de plecare este contrar. Kant alege ca punct de plecare subiectul, Hegel alege ca punct lumea reala in care vede un subiect - subiectul istoriei acestei lumi. Acest aspect al filosofiei hegeliene ramâne, poate, mai greu de inteles pentru noi, astazi. De aceea, o analogie ne poate fi de folos: Ideea Absoluta, adevaratul subiect al istoriei lumii reale, este ceva mai mult decât simpla samânta ideala a lumii, este cam ceea ce ar fi ADN-ul unei fiinte vii, este ADN-ul fiintei care este lumea, purtatorul ereditatii acestei lumi, adica a tuturor aspectelor si caracteristicilor care apar in derularea istoria ei. In Ideea Absoluta, punctul de plecare al istoriei lumii, se afla virtual tot ceea ce poate fi aceasta lume; dar se afla numai virtual. Pentru a iesi din aceasta virtualitate pura si potentiala, pentru a iesi din aceasta idealitate a cunoasterii, se manifesta Ideea Absoluta in lume. Pentru a se putea cunoaste, pentru a sti ce este real intre virtualitatile ei, Ideea Absoluta are nevoie de actiune. Acest gând, potrivit caruia cunoasterea are nevoie de actiune pentru a se realiza este esenta ascunsa a filosofiei hegeliene.

Prima miscare de manifestare a virtualitatilor sale o face Ideea Absoluta in directia cea mai net contrara, aceea a Naturii, care nu exista decât repetitiv, in spatiu. Devenind Istorie a umanitatii, Ideea Absoluta recupereaza dimensiunea temporalitatii si, parcurgând aceasta istorie ajunge la concretetea Cunoasterii Absolute: in acest fel, ceea ce a fost in-sine, virtual, in Ideea Absoluta, devine si pentru-sine, trecut prin existenta si reflectat in gândire. Directia acestei miscari este o acumulare de determinatii, o crestere, cum spune Hegel, a concretului. Inceputul este pura abstractie, gândul nedeterminat ca ceva este. Dar, neprecizat, acest ceva este cu totul indiferent daca este sau nu este. Insa ceva care si este si nu este in acelasi timp si sub acelasi aspect, devine. Logica dialectica a acestei devenirii dezvolta urmatoarele cupluri antagonice si rezultate: Cantitatea se opune Calitatii si dezvolta Masura; Esenta se confrunta cu Fenomenul, producând Realitatea; Conceptul, in lupta cu Judecata da nastere Silogismului; Mecanismul in antagonism cu Chimismul produce Teleologia; in fine, confruntarea Vietii cu Ideea cunoasterii da nastere Ideii Absolute.

Daca numai aceste abstractii, care azi ne pot parea vetuste, ar constitui filosofia lui Hegel, ea n-ar merita atentia noastra. Exista insa ceva in filosofia lui Hegel care si-a pastrat prospektivitatea si interesul mult mai mult decât aceste cadre filosofice abstracte si scolastice. Ceva care, dupa expresia lui Noica, se va citi si in mileniul viitor: Fenomenologia spiritului . Schema acestei admirabile carti, care ne arata cum spiritul ia constiinta de sine insusi, se compune din doua miscari: 1) in care se arata cum, subiectul,

cautând adevărul îl găsește mai întâi în obiect, apoi în el însuși; 2) cum subiectul, în posesia acestui adevăr, se opune altora, încercând să se facă recunoscut, pentru a se reconcilia în cele din urmă cu ei în spiritul absolut. În detaliu, această poveste a omului ca totii oamenii, se petrece astfel: prezenta obiectului în fața noastră, pare să acorde prioritate lumii și să facă din cunoașterea sensibilă ceva pasiv. Dar acest obiect își poate schimba calitățile - mierea, care este dulce, poate părea unor bolnavi de ficat, amară etc. - și atunci conștiința este cea care își asumă calitățile lui - dulcele este un produs al gustului nostru, culoarea este un construct al psihicului nostru etc.. Prin urmare, din obiect nu rămâne decât simpla unitate fără calități, un fel de punct la care aderă calitățile atribuite de conștiința noastră. Adică obiectul este nu atât perceput, cât gândit, impus de intelect, de fapt, un concept. Cu acest adevăr în conștiința, subiectul porneste să cucerească lumea. Prima mișcare de afirmare de sine înseamnă negația altuia. În istoria reală, această negație a altuia este războiul distrugător, cu care, după Hegel, începe umanitatea și civilizația. Această distrugere războinică se contrazice, pentru că, la limită, îi suprimă pe toți ceilalți. Urmează a doua mișcare, care înlocuiește distrugerea inamicului cu aducerea lui în sclavie. Apoi spiritul neagă raportul de dependență dintre stăpân și sclav, cum face Epictet spre exemplu, și apare stoicismul. Urmează: scepticismul, care neagă atotputernicia rațiunii; negat, la rândul lui de credința religioasă. Această, este negată de mondenitate și libertinaj, care, la rândul ei este negată în succesiune de către eroismul romantic. Acesta este negat de spiritul burghez de disciplină civică, care, la rândul ei este negată de revoluție. Revoluția este negată - această perioadă am trăit-o și o trăim încă și noi - prin construcția cetății ideale, a utopiei. Utopia cetății ideale este negată de conștiința nefericită a distanței infinite care separă acest ideal de cetatea noastră terestră. Conștiința nefericită este negată și potolită în fine în credința creștină unde spiritul învătă că propriile căderi și imperfecțiunile sale sunt chiar condițiile survenirii sale și a efortului salvator prin care participă la spiritul universal. Concluzia formidabilă a lui Hegel este că lumea a permis revelarea spiritului și astfel existența ei se justifică !

*

Filosofia hegeliană a fost ultimul mare sistem filosofic occidental care a încercat să dea o imagine unică lumii și omului. Odată cu el maniera contemplativă de a filosofa a apăs. După el, și adesea în directă opoziție cu el, filosofiile celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea au tins să facă din filosofia lor o „metodă” la îndemâna omului și ceva mai direct „productiv”. Mai mult chiar, împotriva pan-rationalismului și pan-logismului filosofiei germane, împotriva optimismului și încrederii în progresul istoric nesfârșit, noii filosofi au adus adesea un principiu mai puțin rațional și mai puțin convenabil logic ca principiu al lumii - dacă mai putem vorbi despre principiu în sensul clasic, atunci când la temelie lumii este pusă o forță, o stihie - și o imagine pesimistă asupra destinului omului și lumii.

Arthur Schopenhauer este primul din această serie de gânditori care critica încercarea de sinteză între cunoaștere și acțiune întreprinsă subiacent de către marea filosofie germană. După el, Kant are dreptate în ceea ce privește lumea fenomenală. Se însală numai luând drept bună exigenta unei rațiuni prea umane, care, în numele cauzalității, presupune în spatele lumii fenomenale lucrul în sine, noumenul. În realitate, lumea fenomenală este fără suport și fără ființă, iluzie pură, un fel de vis care ni se impune tuturor. Tot astfel, Kant are dreptate să descopere în noi o voință care este esența

noastra si, in general, esenta fiintelor vii. Gresala lui consta in aceea ca el gândește aceasta vointa orientata natural spre valorile morale si Dumnezeu. Ea este de fapt numai o vointa de a trai, lipsita de sens si absurda. Aceasta este esenta universului: o perceptie iluzorie produsa de o vointa absurda. Raul inerent existentei vine de la vointa de a trai, absurda, egoista. Nici un progres nu poate fi sperat pentru om si lume. Inteleptului - care a fost adesea asemanat in cazul lui Schopenhauer cu ascetul hindus - nu-i ramâne decât sa nege lumea si vointa de a trai si sa se inchida in el insusi suprimând complet activitatea si participarea sociala. Ideea sinuciderii este refuzata pentru ca ar implica ideea falsa ca viata ar fi putut avea un sens.

Friedrich Nietzsche descopera filosofia citind opera esentiala a lui Schopenhauer, Lumea ca vointa si ca reprezentare. Pentru el vointa nu este atât vointa simpla de a trai, cât vointa de putere. Oricum, el este impotriva rationalismului antivitalist al filosofiei clasice si de partea valorilor vitale. Omul trebuie sa depaseasca atât pesimismul, care este un refuz de a lupta, cât si optimismul, care este un refuz de a gândi si sa adopte un otimism tragic, cautând experiente intense, chiar cu pretul nefericirii. In numele valorilor vitale, Nietzsche ataca pe Socrate, „decadent tipic”, intrucât este inamicul pasiunii si puterilor vitale, si crestinismul, care este „expresia unui resentiment impotriva vietii”. Glorificarea instinctului de catre Nietzsche nu poate fi bine inteleasa daca nu sesizam bine sensul acestui termen, care este contrariul egoismului inteligentei calculatoare: putere de reînnoire infinita inradacinata in viata, rezervorul fortelor creatoare, a inspiratiei si entuziasmului. In numele vointei de putere, Nietzsche cere oamenilor sa tinda spre supra-omul victorios, stapânul simturilor sale, suveran peste valorile sale, voluntar cu pasiune, care comanda pentru ca a comanda inseamna a-ti asuma responsabilitatea, pericolul si riscul, care se depaseste pe sine pentru ca a incetat sa fie multumit de el si de lume. Aratând ca adevarul nu este niciodata in acceptarea a ceea ce este, ci in autenticitatea creatiei personale, Nietzsche distruge imaginea transcendentiei pure care risca sa fascineze oamenii in loc sa-i dinamizeze.

Sören Kierkegaard se opune sintezei hegeliene careia ii reprosaza seriozitatea sclerozata a atitudinii sistematice. El pretinde de la filosof o „atitudine poetica” capabila sa ramâna prezenta in viata noastra fara a se lasa adormita de cuvinte mari, de conformism sau de autoritatea valorilor admise. Fiecare dintre noi, este prins in drama unei situatii particulare intr-o maniera de neinlocuit si unica, pentru care toate retetele, legile, obligatiile, marile idei filosofice sunt derizorii si inadecvate. Tot ceea ce este marcat de generalitate este fals. Valorile si adevarurile universale, principiile generale, marile ipoteze stiintifice si istorice sunt fara raport cu realitatea fiecărei existente prinsa in situatia sa tragica, in profunda solitudine a fiecăruia dintre noi, in incertitudinile, angoasele si problemele vietii sale.

In fine, o ultima alternativa ridica impotriva rationalismului clasic al filosofiei germane, impotriva tiumfalismului constientei Karl Marx si Sigmund Freud. Ei sunt adeptii unor hermeneutici rabinice, negative, care nu crediteaza constiinta, simbolul si cultura. Pentru acesti filosofi, la fel ca pentru Nietzsche, constiinta este o falsa constiinta, cu rol numai justificativ, post-festum, simbolul si cultura sunt lipsite de adevar propriu si mascheaza realitati adevarate de alta natura. Cei doi teoreticieni ridica impotriva constiintei conceptul de inconstient, pe care, fiecare il determina intr-o maniera diferita: drept inconstient colectiv, social, Marx - oamenii fac istoria fara sa stie ce fac - sau individual, Freud - solutia psihopatiilor trebuie cautata in conflictul dintre constient si

inconstient. Pentru ambii, viata individului este prada unui determinism inexorabil, fie social, fie psihic, care nu admite întâmplare, în direcția miscării lui generale. Tot astfel ambii dezvoltă metode de lectură și decriptare a semnelor și simptomelor, pentru descoperirea adevăratelor forte și semnificații. Ceea ce s-a observat mai puțin la cei doi este faptul că la ambii există o nostalgie pentru refacerea, împotriva societății moderne, a unor forme de comunitate pentru care au nostalgie. La Marx este vorba despre comunitatea arhaică, pe care, ca anticipare a comunismului, o consideră o comunitate autentică de care evoluția istorică ne-a îndepărtat. Freud are nostalgia familiei armonioase ca și cadru al vieții individului lucid și sănătos, edificat asupra pulsionilor inconstientului său.

TEMATIZAREA COMUNICĂRII ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

1. CELE TREI DIRECTII ALE FILOSOFIEI OCCIDENTALE CONTEMPORANE

Tematizarea comunicării este caracteristică actualei etape a istoriei filosofiei occidentale, cea pe care o trăim noi acum. Din păcate nici un filosof sau istoric al filosofiei nu poate prezenta această tematizare, respectiv această perioadă, la fel de clar ca pe celelalte două, anterioare. Istoricii filosofiei, la fel ca toți istoricii, suferă de o boală a perspectivei analogă prezbitismului: nu văd cu claritate decât ceea ce este departe. De aceea încadrările și situările, explicațiile și interpretările sunt mai ezitante, mai puțin pregnante și strălucitoare. Chiar formularea temei are de suferit: dacă despre tematizarea existenței sau comunicării putem spune cu suficientă claritate și pregnantă în ce constă, care le este conținutul și cum se evidențiază implicațiile lor la diferite niveluri ale marilor sisteme filosofice, în cazul tematizării comunicării nu este la fel de simplu. Ezitățile se extind chiar la formularea temei: este dificil să ne fixăm asupra unui termen care să conțină deplin sensul acestei noi tematizări, care este formulată atât ca o tematizare a comunicării, cât și a limbajului sau a semnificației.

Vom lăsa viitoarei istorii a filosofiei grija de a găsi un termen potrivit pentru denumirea suficient de sintetică și de pregnantă și ne vom concentra asupra sensului acestei noi tematizări. Prima tematizare filosofică, cea a existenței, susținea că în această lume a schimbărilor, a inconsistenței, există ceva real, ceva consistent și persistent, succesul, de fapt și de drept, al sacralului, absolutului, temeiului, principiului. Cea de a doua tematizare, cea a cunoașterii, reducea realul la ceea ce este cunoscut conform formulei: a fi înseamnă a fi cunoscut. Sensul celei de a treia tematizări, a comunicării, reduce realul la ceea ce poate fi comunicat sau semnatificat, sau la limbaj: nu există decât ceea ce este exprimat, comunicat, semnatificat. În raport cu prima tematizare, care este propriu-zis ontologică, celelalte două sunt punctele de plecare pentru cele două criticisme filosofice: cel al cunoașterii și cel al comunicării. Ontologia inițială este subțiată, diluată, dar practic extinsă de către cele două criticisme, care nu se recunosc ca și ontologii. Odată cu a treia tematizare, ceea ce există devine coextensiv cu limba, cu comunicabilul. Lumea devine

propriu-zis lumea semnificatiilor. Omul traieste in lume sau, mai precis, are o lume nu un mediu, cum este cazul animalului, numai pentru ca exista limba. Ceea ce inseamna ca intreaga viata a omului este nu numai strâns legata de semnificatii, ci chiar imposibila fara semnificatii.

Aceasta tematizare credem ca o putem regasi in cele trei tendinte inca vii in filosofia occidentala: filosofia analitica anglo-saxona, filosofia Fiintei, a lui Martin Heidegger, filosofia germana in care isi are originea atât existentialismul francez, cât si hermeneutica filosofica, dar care este mult mai mult decât atât, si, in fine, filosofia franceza a limbii, structuralismul francez, semiologia structuralista. Desigur, formele in circulatie ale filosofiei nu se reduc la acestea in cuprinsul lumii noastre. Dar celelate forme au incetat practic sa fie vii si nu sunt decât supravietuiri erudite sau academic universitare a ceea ce era alta data filosofia.

Intre aceste trei tendinte vii ale filosofiei occidentale, filosofia analitica este de fapt cea mai apropiata de formula anterioara a ei, de tematizarea cunoasterii. Cealalta denumire a ei, de filosofie anglo-saxona, isi datoreaza numele raspândirii ei predilecte in mediile culturale de limba engleza. Pozitiile reprezentantilor ei, care analizeaza fie limbajul stiintei - ca Russell, Carnap, Hempel - fie limbajul cotidian - ca Ryle, Austin, Strawson, Moore - sunt bine sintetizate filosofic in persoana si gândirea lui Ludwig Wittgenstein. Un gânditor modern ca acesta, care indrazneste totusi sa spuna ca nu felul cum este lumea ci faptul ca ea este e mistic, merita, va rog sa ma credeti, atentia noastra . In aceasta filosofie analitica lumea este lumea limbajului numai intrucât aceasta lume este alcatuita din propozitii logice. Aceasta filosofie elaboreaza o metoda de analiza logica a limbajului. Cu pozitiile acestei filosofii suntem inca cu un picior in vechea tematizare si limba nu-si are inca momentul ei de adevarata si absoluta autonomie.

2. STRUCTURALISMUL FRANCEZ SI SEMIOLOGIA STRUCTURALISTA

a) Lingvistica lui Saussure si noua teorie a semnelor

Pentru a sesiza in plinatatea lui momentul de autonomie a limbii si tematizarea filosofica a comunicarii, cel mai bine este sa savârsim un anacronism fata de filosofia lui Heidegger si sa discutam in primul rând structuralismul francez si metoda semiologica de abordare a limbii. Ea isi are punctul de plecare in lingvistica lui Ferdinand de Saussure, care, ca profesor, si-a tinut cursurile la Geneva, la granita dintre secolele XIX si XX. Desigur, niciodata problema limbii si a limbajelor, a comunicarii si semnificarii nu a fost o problema printre altele. Inca filosofii stoici au formulat, in antichitate, prima semiologie (pe care o numeau, greceste, semiotica) si pe care o situau de partea logicii. Pentru putina vreme, filosofia crestina a incercat sa ofere un alt loc teoriei semnului. In filosofia kantiana locul ei este complet ocultat de teoria cunoasterii; in cea hegeliana, chiar daca Hegel o regreta, teoria semnelor se afla undeva intre psihologie si logica. A trebuit ca teoria lingvistica a lui Saussure sa fie formulata si sa se raspândeasca, pentru ca teoria semnelor sa-si ocupe locul meritat. Sau, mai profund, a trebuit ca o anumita practica culturala a semnelor sa se formeze si sa se raspândeasca pentru ca semnul sa inceteze a fi un simplu obiect printre altele.

Problema pe care si-o pune Saussure la inceputul teoriei sale lingvistice este aceea de a identifica semnul lingvistic, adica cuvântul, pe o alta cale decât cea formală,

adoptata de lingvisti, sau cea a continutului, preferata de filosofi. Pentru Saussure cuvântul nu este nici numai forma - sunet al vorbirii sau inregistrare scrisa -, dupa cum nici numai notiune, idee. Semnul lingvistic, cuvântul, presupune o legatura între „imaginea acustica”, sunetele vorbirii, semnificantul, si „conceptul”, notiunea, ideea pe care aceste sunete o trezesc în mintea noastra de cunoscatori ai limbii respective, adica semnificatul. Cu aceasta nu suntem decât în pragul descoperirii lui Saussure, pentru ca analiza semnului si distingerea constituentilor s-a mai facut. Descoperirea lui Saussure este ca în relatia dintre semnificant si semnificat nu exista nici o urma de motivare. Relatia dintre semnificant si semnificat este imotivata, sau, pentru a relua alta expresie a lui Saussure, legatura dintre semnificant si semnificat este arbitrara. Ceea ce înseamna, concret, ca, în absenta cuvintelor, gândirea noastra nu este decât o „masa amorfa si indistincta”, „o nebuloasa unde nimic nu este necesarmente delimitat”. La rândul lor, sunetele vorbirii, semnificantii, nu ofera entitati circumscrise dinainte. Substanta fonica este si ea o materie plastica ce se divizeaza la modul sau în parti distincte, pentru a furniza semnificantii de care gândirea are nevoie.

Prin urmare, rolul caracteristic al limbii fata de gândire nu este acela de a crea un mijloc fonc pentru expresia ideilor pre-existente, ci de a servi ca intermediar între gândire si sunete în astfel de conditii încât unirea lor ajunge necesar la delimitari reciproce de unitati. Unirea aceasta dintre gândire si materia fonica este asemanatoare contactului aerului cu suprafata apei, din care se nasc valurile: schimbarea presiunii atmosferice produce undulatii la suprafata apei care rezulta tocmai din imbinarea aerului si apei ca a semnificantului si semnificatului în semn. Sau, la fel de bine, limba poate fi comparata cu o foaie de hârtie, care nu poate fi decupata pe o parte fara a o decupa în acelasi timp pe cealalta.

Ideea saussureana a arbitraritatii semnului lingvistic nu numai ca neaga existenta unei motivari, a unei legaturi naturale între „imaginea acustica” si „conceptul” care constituie cuvântul, respectiv între semnificantul si semnificatul care constituie semnul, dar si formuleaza pozitiv ideea unui nou tip de legatura. Legatura dintre semnificant si semnificat este arbitrara pentru ca semnul lingvistic functioneaza în sistemul limbii numai ca pura diferenta. Adica relatia dintre semnificant si semnificat este arbitraa, pentru ca în limba conteaza numai faptul ca un semnificant este diferit de ceilalti semnificanti din prajma sa, tot astfel cum un semnificat este diferit de alti semnificati din proximitatea sa. Un semnificant si un semnificat sunt legati într-un semn numai pentru ca ei difera de ceilalti care îi înconjoara. Devine clar ca limba este un sistem al carui termeni sunt solidari si care se bazeaza pe raporturi de opozitie. În limba nu exista concepte date dinainte, dupa cum nu exista nici „imagini acustice”, însiriri de sunete articulate, ci numai valori care emana din sistem. Apare astfel ideea sistemului limbii, respectiv ideea ca limba nu poate fi construita prin ansamblajul unor elemente preexistente, ci ca, dimpotriva, trebuie sa pornim de la întregul solidar pentru a obtine prin analiza elementele pe care acesta le cuprinde.

Caracteristicile ce singularizeaza acest sistem al limbii se pot desprinde de îndata ce ne fixam atentia asupra situatiei diferite a elementelor în diferitele sisteme. Situatia elementelor în sistem poate fi apreciata în functie de doua coordonate: autonomia elementelor în raport cu sistemul si consistenta, importanta lor în raport cu sistemul. Spre exemplu, pot exista sisteme ale caror elemente pot exista libere, în afara sistemului. Acesta este cazul particulelor elementare - electron, proton, neutron -, fata de sistemul

alcatuit de atom, care, cu proprietati intr-o oarecare masura constante, pot exista libere, in afara sistemului. Dupa Saussure, limba este un sistem ale carui elemente nu pot exista liber, in afara sistemului. Al doilea exemplu se refera la consistenta prezentei elementelor in sistem. Planetele, ca elemente ale sistemului planetar, nu au o importanta egala in sistemul planetar. Sistemul planetar isi organizeaza structura in functie de masele diferite ale stelei centrale si ale diferitelor planete. Pe când, dupa lingvistica structuralista, in sistemul limbii elementele sunt perfect egale in importanta lor. Diferit de toate celelalte tipuri de elemente, semnul presupune existenta sistemului, nu poate exista singur si nu poate fi depistat fara existenta si cunoasterea sistemului. Ordinea pe care o instaleaza limba este, deci, una cu totul singulara si specifica: intrucât semnele sunt produsul sistemului si nu au nici o alta consistenta si realitate in afara lui, teoretic, intre sistem si structura se stabileste o echivalenta si din cele trei aspecte - element, structura, sistem -, numai structura are realitate, ca forma pura si absoluta a Ordinii. Datorita acestei proeminente a structurii s-a si numit acest curent filosofic, ce porneste de la lingvistica lui Saussure, structuralism.

b) Consecintele filosofice ale noii teorii a semnelor

Din aceasta intelegere a limbii ca sistem „unde totul se leaga”, rezulta o autonomizare a obiectului si metodelor lingvisticii, care face din ea o adevarata disciplina stiintifica, apartinând domeniului general al semiologiei. Dar ideea saussureana de sistem al limbii depaseste cu mult fondarea lingvisticii si semiologiei si are profunde implicatii filosofice. Observând ponderat si din exterior situatia trebuie sa concedem macar ca Saussure deschide o noua regiune ontologica, cea a semnului, a comunicarii, a limbii. Daca pâna la sfârșitul secolului al XIX-lea lingvistii au crezut ca limba este expresia sau reprezentarea gândirii si ca singura ordine posibila intre cuvinte este ordinea lucrurilor, conceptia saussureana a limbii ca sistem contesta atât aristotelismul lingvistic - pentru care limba este reprezentarea lumii - cât si doctrinele acelor psihologi si filosofi pentru care limba este o simpla nomenclatura, pentru a impune ideea unei ordini distincte. Originalitatea ideii saussureene, potrivit careia nu numai elementele ci si organizarea este arbitrara consta in faptul ca instituie in lume obiecte noi, necunoscute si chiar imprevizibile inaintea ordinii care le constituie. Acesta noua regiune a existentei - daca admitem limbajul prudent al ontologiilor regionale - este alaturi de Lucru si Idee, Semnul, alaturi de Realitate si Cunoastere, Comunicarea, alaturi de Lume si Constiinta, Limba.

Garantia ca ne aflam in preajma unei noi perspective filosofice ne-o ofera noul tip de totalitate astfel propus. Tipul de totalitate caracteristic primei tematizari, a existentei, este totalitatea asimetrica. Totalitatea asimetrica modeleaza intelegerea realitatii astfel: daca ceea ce exista alcatuieste un intreg, atunci in acest intreg vor exista aspecte esentiale si aspecte neesentiale, calitati primare si calitati secundare, elemente mai importante si elemente mai putin importante, parti mai tari si parti mai slabe. Acest tip de totalitate pare sa domneasca peste ordinea lucrurilor si sa impuna gândirea acestei ordini in maniera cauzalitatii tranzitive: ceva (cauza) - esential, primar, important, tare - trimite ceva din el in altceva (efectul) - care, ca receptor, este inevitabil neesential, secundar, mai putin important, slab. Cel de-al doilea tip de totalitate, totalitatea sintetica, se leaga de cea de a doua tematizare, a cunoasterii, si apare in filosofia germana. Acest tip de totalitate este

specific spiritualului, ideatiei, logicului si caracteristica sa rezida in aceea ca fiecare element al sistemului reflecta sau contine totalitatea. (Analogia cea mai potrivita pentru a intelege aceasta ciudata proprietate trimite la fotografiile holografice, obtinute cu laserul pe placi special preparate, care daca se sparg, cioburile reproduc totusi imaginea initiala in intregime). Cel de-al treilea tip de totalitate, totalitatea paritetica este specifica limbii sau, in general, sistemelor de semne, semnelor. In aceasta totalitate elementele nu au nici o alta existenta decât cea care decurge din ansamblu, nici un fel de proprietate decât cea pe care le-o acorda sistemul si sunt perfect egale intre ele in ceea ce priveste actiunea lor asupra intregului. Acest tip de totalitate, in care valorile sunt pur pozitionale si instituite de sistem, pune mai mult in evidenta decât o faceau celelalte doua, anterioare, relatiile, structura ca forma pura, absoluta, a Ordinii.

Cum ne putem reprezenta in perspectiva acestei semiologii comunicarea ? Din acesta noua teorie a semnelor se degaja o cu totul alta conceptie asupra comunicarii decât cea care avusese curs in cadrul celorlalte tematizari, a ceea ce exista si a cunoasterii. Procesul care are loc atunci când doi oameni comunica devine foarte asemanator unui joc. Sa ne imaginam ca doi jucatori stau in doua camere fara sa se poata vedea unul pe celalalt, dar putând sa se auda. Fiecare are in fata un glob terestru pe care se afla trasate liniile imaginare ale meridianelor si paralelelor. Unul din jucatori ii transmite celuilalt longitudinea si latitudinea unui punct anumit de pe harta, iar celalalt jucator descopera in acel loc o localitate, un vârful de munte sau o groapa marina. Apoi al doilea jucator anunta o longitudine si o latitudine si primul descopera respectivele puncte geografice. Intr-o formulare târzie a structuralismului lingvistic, la fel se petrec lucrurile si atunci când comunicam. In constiinta noastra exista, similar globului terestru, care este un model la scara redusa al pamântului, un model la scara starilor noastre de constiinta al intregii lumi. Pe acest model al lumii, limba traseaza meridianele si paralele imaginare ale unei ordini pure in raport cu care stabilim longitudinile si latitudinile starilor noastre de constiinta. Atunci când comunicam, noi nu ne transmitem unii altora stari de constiinta sau idei, ci ne dam reciproc indicatii asupra locului aproximativ unde este situata starea noastra de constiinta, semnificatia pe care o vizam. Interlocutorul nostru o cauta pe harta din constiinta sa a lumii, o cauta adica in lumea sa. Ceea ce explica multele neintelegeri: lumile noastre, conturul uscatului si marilor, vârfulurilor si prapastiilor, sunt asemanatoare, dar nu identice si la fel stau lucrurile si cu meridianele si paralelele imaginare instalate de ordinea limbii.

Cealalta fata a acestei conceptii asupra limbii o clarifica noua intelegere a relatiilor dintre semnificare si desemnare. Celelalte doua tematizari anterioare vedeau in limba instrumentul unei desemnari. In perspectiva accentului tematic pe ceea ce este sau pe ceea ce putem cunoaste, limba apare numai ca instrumentul lipsit de autonomie al desemnarii unor lucruri deja date sau al unor obiecte constituite in experienta. In noua perspectiva limba este inasa cu totul altceva: semnificantii, semnele materiale ale limbii, servesc in primul rând la fixarea semnificatiilor si numai dupa aceea si impreuna cu semnificatiile pot fi folosite la desemnarea lucrurilor sau obiectelor exterioare. Limba nu produce semne pentru semnificatii existente deja; altfel ar fi inexplicabila lipsa de distinctie intre semnificatiile din limba si semnificatiile lucrurilor precum si faptul ca in limba exista semnificatii pentru lucruri care nu exista in realitate. Deci drumul nu duce de la lucruri la limba, ci invers: existenta lucrurilor trebuie constatata mai întâi ca existenta a semnificatiilor in limba, inainte de a ne intreba daca astfel de fiinduri - carora le pot

corespunde semnificatiile date in limba - exista sau nu in lumea experientei fizice. Prin urmare noua tematizare rastoarna raportul dintre semnificare si desemnare: sistemul limbii este cel care produce semnificarea, iar desemnarea, cât si comunicarea in general, sunt posibilitati care rezulta si sunt deschise de semnificare. Prioritatea semnificarii fata de desemnare sustine autonomia limbii fata de existenta si cunoastere si contesta ideea potrivit careia limba ar fi un simplu instrument.

c) Generalizarea teoriei semnelor in structuralismul francez

Desigur, tot ceea ce am prezentat aici este adesea numai implicit la Saussure, care nici nu este propriu-zis un filosof, ci un lingvist. Dar ceea ce era implicit la Saussure a devenit explicit lingvistic in scolile lingvistice structuraliste ulterioare - Scoala de la Praga si Scoala de la Copenhaga - si a fost dezvoltat filosofic de catre reprezentantii structuralismului francez. Daca Saussure se declara numai lingvist așteptând viitoarea constituire a unei semiologii generale, structuralistii francezi se plaseaza pe teritoriul acestei semiologii generale din care fac o întreaga filosofie. Folosind lingvistica saussureana ca pe o adevarata disciplina pilot, structuralistii au impus ideea pansemiei - totul este semn, orice are/ poate avea semnificatie - si a polisemiei - orice semn poate avea mai multe semnificatii (unicitatea existentei nu determina unicitatea semnificatiei) - si au facut din semiologie o hiperteorie si o metoda interdisciplinara. Odata cu ei apare clar si constient afirmata in toate consecintele sale aceasta a treia tematizare filosofica, a comunicarii.

Pornind de la ideea ca lumea omului exista numai trecuta prin limbaj, semiologii structuralisti incep prin a analiza sistemele semnificante - in primul rând literatura si miturile - si, in general, cultura ca ansamblu al sistemelor semnificante, dar concep cultura ca nediferentiata de civilizatiei si coextensiva societatii. Pâna la urma, in aceasta perspectiva si natura este de fapt o idee culturala si întreaga lume nu este decât o lume de semne, un imens text. Un text care, conform principiului autoinchiderii referentiale si intertextualitatii, nu trimite decât la sine si la nimic altceva. Principalii reprezentanti ai acestui curent de gândire care a dominat - si chiar a terorizat - întreaga filosofie occidentala in deceniile 6 si 7 ale secolului nostru sunt antropologul Claude Levi-Strauss - care a analizat ca sisteme semnificante sistemele de inrudire, miturile, ritualurile, bucataria si, in general, culturile arhaice -, teoreticianul literar Roland Barthes - care a scris eseuri foarte interesante despre literatura, miturile societatii moderne si moda -, filosoful Michel Foucault - care a cercetat „epistemele” ca mari forme ale ordinii cunoasterii -, neo-psihanalistul Jacques Lacan - pentru care inconstientul este structurat ca un limbaj - si epistemologul stiintelor socio-umane Louis Althusser - care a teoretizat procesul practicii teoretice. Alaturi de aceasta majora grupare a structuralismului a mai functionat, ca o grupare secundara, partial inspirata si de psihologul Jean Piaget, o tendinta pe care reprezentantii ei, sociologul literaturii, Lucien Goldmann, si sociologul artei, Pierre Francastel, au numit-o „structuralism genetic” pentru a semnala opozitia fata de formalismul si statismul primei grupari si care a acordat atentie si comportamentului ca sursa de semnificatii.

Astazi, dupa ce valul modei structuraliste a trecut deja, între toti acesti filosofi Michel Foucault continua sa ramâna ca un gânditor de prima marime. Teoria lui asupra

cunoasterii ne poate servi la o mai buna intelegere a acestei tematizari filosofice a comunicarii, intrucât reflecta felul cum este regândita cunoasterea, care a facut obiectul anterioarei tematizari filosofice, in contextul noii tematizari. Lucrarea care se afla in centrul operei lui Foucault este *Les Mots et les Choses* (1966) („Cuvintele si lucrurile”) si in ea gândirea este interogata din perspectiva puterii organizatoare a limbajului. Ordinea pe care o cauta Foucault se afla in zona mediana a unei culturi, intre ordinele empirice si teoretizarile lor, si mai profund decât ele. Or, acesta este chiar locul ordinii semnelor, caci numai aceasta este mai teoretica decât ordinea empirica si totodata mai empirica decât ordinea teoretica. Corespunzator ei in fiecare cultura, in fiecare epoca culturala, exista o anumita „epistema”. Epistema defineste spatiul general al cunoasterii, dispunerea cunoasterilor stiintifice si a obiectelor acestora. Este cea care, repartizând lucrurile, le ofera cunoasterii. Ea pune in evidenta conditiile de posibilitate ale cunostintelor si teoriilor stiintifice, fundalul care a permis aparitia anumitor obiecte ale stiintelor si a respectivelor stiinte. Epistemele nu sunt nici forme de cunoastere, nici tipuri de rationalitate, nici viziuni asupra lumii, ci sisteme de relatii care se stabilesc intre ceea ce este planul realitatii si planul cunoasterii stiintifice si intre stiinte intr-o epoca data.

Aceste episteme sunt, la urma urmei, niste arhetipuri conceptuale a caror forma pura o regasim cel mai clar in teoriile asupra semnelor din epocile respective, in ceea ce este modelul teoretic al semnului. Foucault demonstreaza ca in functie de acest model teoretic al semnului se stabilesc termenii, domeniile si constituentii cunoasterii, se articuleaza relatiile dintre ei si sensul in care se deruleaza aceste relatii. Schimbarea tipului de articulare al semnului, schimbarea modelului teoretic de semn, schimba domeniile realului redistribuindu-le, si schimba astfel domeniile cunoasterii, relatiile din interiorul domeniilor si dintre domenii, tot asa cum se întâmpla in interiorul paradigmei saussureene când apar semnificanti noi. In epistema Renasterii, semnul este ternar, logica se bazeaza pe similitudini, pe asemanari in lant sau prin vecinatate, si cunoasterea este descifrare. In epistema clasica a sec. al XVII-lea, semnul inceteaza sa mai fie un lucru printre lucruri si modelul sau devine binar, asemanarea este inlocuita de analiza, iar cunoasterea este clasificare. Epistema moderna, a sec. al XIX-lea, ramâne la o formula teoretica binara a semnului, sinteza câstiga pondere fata de analiza, iar cunoasterea devine o cautare a ordinii in profunzime.

Foucault schiteaza aceste trei episteme pentru a face de fapt o arheologie a stiintelor umane, pentru a descoperi conditiile care au facut posibila aparitia acestor stiinte si a obiectului lor, omul (evident, ca obiect de cunoastere). Concluzia lui a parut, in momentul aparitiei cartii, deosebit de tragica si simptomatice si a facut sa curga multa cerneala in jurul acuzatiilor ce i s-au adus, de „antiumanism teoretic”. Pentru ca el anunta ca, odata cu structuralismul, a venit epoca unei episteme pentru care omul dispare asa cum se sterge sub noul val o imagine desenata pe nisipul plajii. Desigur, Foucault nu vorbeste despre om ca fiinta, ci despre om ca si obiect de cercetare stiintifica si despre aparitia stiintelor care vizeaza acest nou obiect in contextul epistemei moderna, respectiv despre disparitia acestui obiect de cercetare stiintifica si despre disparitia anumitor stiinte care ii erau atribuite si care il investigau in maniera moderna. Omul este fata unei realitati a carui revers este limbajul si el nu s-a putut constitui ca obiect al stiintelor umane decât intre doua moduri de a fi ale limbajului, in contextul tematizarii cunoasterii. Acum, când odata cu noua tematizare a comunicarii, limbajul isi reface unitatea, când structuralistii pot spune ca nu „omul vorbeste limbajul, ci ca omul este vorbit de catre limbaj”, este

timpul ca omul, ca obiect al stiintelor umane sa se dizolve, sa dispara. Impotriva interminabilelor discutii pe tema antiumanismului structuralist, este astazi evident ca Foucault a avut dreptate.

Dizolvarea imaginii clasice a omului ca subiect constient si autonom este fapt implinit in filosofile si teoriile modernitatii târzii. Dar filosofia adevarata a stiut dintotdeauna ca in om exista ceva mai profund decât omul insusi. Si ceea ce nu trebuie sa piarda aceasta filosofie odata cu una din imaginile istoric formulate ale omului, ca subiect perfect constient si autonom, succesor al „Dumnezeului mort”, este omul asa cum este el, gândit in existenta sa si in relatie cu ceea ce il transcede.

3. FILOSOFIA FIINTEI SI HERMENEUTICA FILOSOFICA

a) Semiologie si hermeneutica

Revenind la filosofia Fiintei a lui Martin Heidegger , ne reintoarcem la un moment din evolutia tematizarii comunicarii, a semnificarii sau a limbii când tema nu era formulata pâna in ultimele sale concluzii. Dar ne intoarcem totodata si intr-o alta varianta a formularii acestei tematizari. Pentru ca diferenta dintre structuralismul francez si filosofia heideggeriana a Fiintei este diferenta dintre semiologie (sau semiotica) si hermeneutica in conceperea limbii. Semiologia structuralista, cu toate implicatiile ei filosofice sau teoretice, este rezultatul considerarii stricte a limbii din perspectiva unica a functiei de comunicare. Putem spune fara sa gresim ca semiologia structuralista este o semiologie a comunicarii. Dar este posibila si o semiologie diferita, pe care, putin fortat, am putea-o numi semiologie a semnificarii. In aceasta acceptiune oarecum fortata si in opozitie cu semiologia structuralista constituita exclusiv pe temeiul functiei de comunicare a limbii, hermeneutica ar putea fi considerata o semiologie a semnificarii. Distanta naturala dintre semiologie si hermeneutica este distanta dintre conceperea limbii si textelor din perspectiva functiei de comunicare sau din perspectiva procesului de intelegere. Efectul acetei distante poate fi bine sesizat daca le confruntam pe amândoua cu fiinta stranie a tacerii. O semiologie a tacerii este o imposibilitate in termeni. Despre semnul care nu este, nu poti decât sa taci. In schimb, o hermeneutica a tacerii devine aproape obligatorie.

Semiologia are ca obiect semnul si vede in el un loc al diferentelor sustinute de sistemul semnificant, de structura. Acelasi obiect, hermeneutica il defineste ca simbol si cauta in el asemanarile care evidentiaza arhetipul. La limita, semiologia poate aparea ca o hermeneutica negativa, care se multumeste sa reduca simbolul la semn. Celelalte hermeneutici negative reduc simbolul la ceva din afara limbii, din afara sistemelor semnificante: „maestrii suspiciunii”, Marx, Nietzsche si Freud, cauta adevarul simbolului in relatiile de productie, in vointa de putere sau in pulsuniile erotice ale inconstientului. Asa se face ca, in pofida a ceea ce le desparte, semiologia structuralista si hermeneutica heideggeriana se afla de aceiasi parte a baricadei teoretice, de partea tematizarii limbii. Pentru ambele, limba este o realitate autonoma, chiar o realitate primordiala, numai ca fiecare o priveste de pe un alt versant. Pentru ambele, semnificativul este cea mai inalta forma a rationalului.

La fel ca si semiologia, hermeneutica a avut mai multe forme si etape. In mod esential si unitar, hermeneutica este o metodologie a interpretarii si locul ei este peste tot

acolo unde se pune problema regisirii traditiei peste discontinuitati si rupturi. Exista o hermeneutica retorico-filologica, ocupata cu recuperarea semnificatiilor si sensurilor textelor vechi, exista o hermeneutica juridica ocupata cu reconstituirea sensului vechilor legi, exista, inca de la inceputul crestinismului, o hermeneutica religioasa, care rezida in interpretarea Vechiului Testament din perspectiva Noului Testament, acestor forme fiindu-le comun principiul ca la sensul textului se poate ajunge strabatând sensurile retorice figurate si diferitele ambiguitati ale limbajului. Exista apoi o hermeneutica psihologico-istorica, aparuta la sfârșitul secolului trecut si legata de numele lui Wilhelm Dilthey, ca metodologie a „stiintelor spiritului”, care cauta sensul expresiei in intentia gândului si pentru aceasta reconstituie si retraieste contextul psihologic si istoric al autorului.

Hermeneutica pe care o avem acum in vedere este insa o hermeneutica noua, o hermeneutica filosofica. Dupa ea, sensul textului si comprehensiunea implica Fiinta. Solutia acestei filosofii hermeneutice la problema comunicarii formulata in contextul tematizarii limbajului este, succint formulata, aceasta: oamenii se inteleg unii pe altii, inteleg textele si semnificatiile din aceasta lume in temeiul Fiintei si a raportului lor privilegiat cu ea. Intrucât implica sensul Fiintei si capacitatea comprehensiva a omului, aceasta hermeneutica este de fapt o filosofie si anume filosofia lui Heidegger. Ca disciplina metodologica a interpretarii, intr-o forma explicita si didactica, ea a fost dezvoltata si expusa de un discipol al lui Heidegger, Hans Georg Gadamer.

b) De ce este greu de inteles filosofia lui Heidegger ?

Pentru obisnuitele filosofiei occidentale, filosofia heideggeriana este una din cele mai greu de priceput. In primul rând, datorita formei, datorita tipului de discurs pe care il practica: un discurs metaforic, lent, aproape fastidios, care mizeaza mai mult pe semnificare si conotatii poetice, decât pe logica si denotatia notiunilor. Caci Heidegger foloseste procedee de expresie si chiar de gândire care, explicabile in poezie, sunt derutante si stranii pentru traditia logica si terminologica a rationalismului occidental. El nu foloseste modalitatea logica traditionala, inductiva sau deductiva, de gândire sau expresie, ci prefera logicului gândirii metafizice occidentale, semnificativul meditatiei poetice.

In chip voit, discursul filosofiei sale nu are tonul filosofiei clasice germane, pentru ca el nu mai vrea sa se prezinte ca un discurs al cunoasterii absolute si chiar condamna dorinta metafizicii de a fi stiinta ca o sacrificare a esentei gândirii. Metodologia lui este comprehensiv-hermeneutica si adevarurile ei trezesc constiinta, nu vreau sa o informeze sau sa o edifice. Gândirea heideggeriana recurge adesea la etimologii filosofice de tip platonician si la entimeme filologice ale semnificatiei, la arhaisme si metafore, la jocuri de cuvinte si transgresari semantice pe care rationalismul filosofiei occidentale le-a simtit fortate. „Pozitivismul logic”, inclus in directia filosofiei analitice anglo-saxone l-a privit cu multa suspiciune si Carnap l-a numit pe Heidegger „un declamator al vidului”.

Alti comentatori au vazut in opera sa numai o reluare eseistico-poetica a motivelor si vocabularului dominant al metafizicii occidentale. Si acest fel de a-l caracteriza este la fel de nedrept, pentru ca este contrar intentiilor filosofice ale lui Heidegger si dificultatilor cu care s-a luptat pentru a le realiza. *Sein und Zeit*, (Fiinta si timp) (1927), opera lui principala, a ramas neeterminata tocmai pentru ca, oricât de obscur si strain a

parut limbajul ei, el a ramas totusi incarcat cu prezumptiile si tonalitatiile metafizicii occidentale. Iar implicatiile semantice si conventiile constrângatoare ale metafizicii occidentale deturnezeza filosofia de la sursele autentice si numinoase ale Fiintei.

Fata cu atâtea neintelegeri trebuie sa spunem ca cea mai buna cale de intelegere a filosofiei heideggeriene rezida in compararea ei cu teologia, in analogia dintre experienta Fiintei si experienta sacrului, a numinosului. Sunt, se va vedea, multe aspecte esentiale si pregnante ale gândirii heideggeriene care pledeaza pentru o atare interpretare, pe care el insa n-o acrediteaza. Dar inca de la nivelul discursului, intentiilor si „metodei” opera lui ne apare mai mult ca o „invatatura”, ca o post-teologie sau meta-teologie comparabila cu eshatologia ironica a lui Kierkegaard sau cu evanghelia nietzscheniana, Asa graita Zarathustra, decât cu filosofia aristoteliciana pe care a analizat-o sau cu cercetarea husserliana a certitudinii stiintifice, in mediul careia pare sa se fi format. De aceea, intre primii care au aderat la gândirea heideggeriana au fost teologii, sau aceia care - ca anumiti poeti sau psihiatri - folosesc cu precadere in discursul lor metafore teologice.

In al doilea rând, Heidegger este greu de inteles pentru ca el rupe in continut cu directia in care a evoluat filosofia occidentala. Intrebarea pe care el si-o pune este, aparent, intrebarea pe care filosofia occidentala si-a pus-o dintotdeauna: „Ce este „fiinta” care face posibila orice existenta, ce este este-le in orice fiind ?” Dar metafizicienii occidentali au uitat Fiinta, numind prezenta „fiintei” in „fiind”: „Idei”, „energie”, „Spirit”, „subiect”, „constiinta”, „Idee Absoluta”, „elan vital” etc.. Nu de la inceput: Anaximandru, Heraclit, Parmenide sunt, pentru Heidegger, mai mult decât metafizicieni sau filosofi; ei sunt „gânditori”. Numai pe acesti gânditori i-a mirat mai întâi faptul ca fiindul apare in lumina Fiintei. Primii care au pasit in filosofie - si aceasta intrare are sensul unui declin - au fost Socrate si Platon. Platon restrânge Fiinta fiindurilor la Idei si la aceasta solutie va ramâne, in general, metafizica occidentala pâna la Nietzsche. Mai târziu, Aristotel face din „energeia” (= ceea ce se realizeaza si dezvolta in substanta) Fiinta fiindurilor, care, impreuna cu exploatarea „cauzelor prime” si „principiilor dinamice” instaleaza formele fundamentale ale stiintei si tehnologiei occidentale, ale tehnicii . Din pacate nici una din aceste mosteniri nu convin sarcinii de a evidentia Fiinta fiindurilor. Idealismul metafizic si analiza stiintifico-tehnica produc o „uitare a Fiintei”, respectiv banalizarea misterului fundamental al existentei si conditia alienata a omului modern, care par sa fie destinul Occidentului. Metafizica evolueaza in uitarea Fiintei, ceea ce face ca Fiinta si, in consecinta, fiindul sa cada in neant, sa nu mai semnifice nimic. In acest sens se poate spune ca metafizica poarta in sine nihilismul. Faptul ca istoria civilizatiei occidentale este o uitare progresiva a Fiintei, care culmineaza in secolul XX, prin consecintele tehnologiei, crizele de alienare si dezumanizare si prin „nihilism”, face din verbul „este” o simpla functie gramaticala si, in rest, ceva ireal. De aceea Heidegger isi permite sa spuna, teribil de serios, ca istoria occidentului ar putea depinde de traducerea /intelegera adevarata a verbului a „fi” intr-un fragment din presocratici.

c) Fiinta si hermeneutica existentiala a fiindului

Prin urmare, metafizica este ontologia care gândește fiindul ca fiind. A depasi metafizica nu inseamna atât a gândi impotriva ei, ci a o aduce, ca filosofie prima, la fundamentul sau, adica a fonda ontologia in ontologia fundamentala prin fondarea fiindului in Fiinta. Uitarea Fiintei nu este o neglijenta sau omisiune umana, ci un

eveniment al Fiintei insasi, ca destin al Occidentului si al intregii istorii europene. Fiinta insasi este cea care se ascunde in manifestarea sa sau se rezerva in comunicarea sa. De aceea trebuie sa distingem intre uitarea Fiintei si ocultarea Fiintei. A doua este ocazia primei si nici ontologia fundamentala n-o poate depasi. Vina metafizicii occidentale este de a fi uitat diferenta ontologica dintre Fiinta si fiind si de a nu fi tematizat Fiinta ca fundament pentru manifestarile fiindului.

Uitarea nu semnifica absenta sau tacerea completa a Fiintei. Ceea ce s-a uitat s-a stiut odata si se stie inca, cel putin ca o chemare fundamentala a existentei umane, ivita din profunzimile constiintei. In chiar uitarea Fiintei apare, intr-o lucrare ascunsa, manifestarea ei. Dusa pâna la capat, meditatiea asupra uitarii conduce spre Fiinta. Heidegger marturiseste ca intreaga sa gândire s-a nascut din experienta fundamentala a uitarii Fiintei. Reluând, dupa doua milenii si jumătate, problema Fiintei fiindului, el se intreaba: „Ce este Fiinta (das Sein) care face posibil fiecare fiind (das Seiende)?”. Cu doua secole inainte, Leibniz se intrebase: „De ce exista mai degraba ceva decât nimic?”. Heidegger are in schimb o sensibilitate deosebita, mai degraba de artist decât de filosof occidental, pentru lucruri si este totodata obsedat de taria verbului „este” si provocat de posibilitatea alternativa a neantului. El se intreaba: de ce exista fiinduri, existenti, lucruri, mai degraba decât nimic? A filosofa este, dupa Heidegger, a intreba: „De ce exista fiindul mai degraba decât nimicul?”. Din punctul de vedere al credintei, aceasta intrebare poate parea o nebunie, dar „filosofia rezida in aceasta nebunie”, caci rostul ei nu este de a face lucrurile mai facile, ci, dimpotriva, de a le face mai dificile, tot astfel cum sarcina poeziei nu este de a infrumuseta lucrurile, ci de a le face mai semnificative, mai profunde.

Aceasta concentrare asupra fiindurilor, aceasta minunare relativa la Fiinta care se afla aici si integral, a existentilor particulari, este specifica gândirii lui Heidegger. Dupa el, Fiinta nu se reveleaza deloc in afara fiindului, in care se adaposteste si pe care il lumineaza. Fiinta fiindului este faptul ca toate aceste obiecte si toate aceste persoane sunt. Astfel ca Fiinta insasi nu este ea insasi sau in ea insasi. Cu aceste afirmatii, Heidegger se opune direct filosofiei clasice, pentru care existenta deriva mereu din esenta, intrucât ele arata ca esentele sunt pure constructii pornind de la existenti si ca nu exista decât fiinduri.

Punctul de plecare al filosofiei heideggeriene, asa cum se prezinta ea in Sein und Zeit, este omul. Statutul singular al omului rezida in aceea ca este singurul intre fiinduri care este constient de existenta sa si de inevitabilitatea mortii sale, care nu are esenta proprie, intreaga lui esenta rezidând in existenta sa, care doreste mereu sa fie altceva decât este si ajunge sa fie mai mult proiect de a exista, decât fiinta. Acest punct de plecare este cel care a facilitat principala confuzie dintre filosofia lui Heidegger si existentialismul francez, pe care filosoful german, alaturi de sursele traditionale - sfântul Augustin, Pascal, Kierkegaard -, l-a alimentat in mod evident. Numai ca Heidegger nu pune in sine chestiunea omului, ci numai in vederea chestiunii Fiintei. Omul este un fiind privilegiat, pentru care a-si intelege fiinta sa deschide deja un acces spre Fiinta. Comprehensiunea Fiintei este atributul determinant si faptul fundamental al existentei umane. Omul este un fiind care intelege Fiinta. Heidegger numeste modul propriu de a exista al omului, Dasein, ceea ce inseamna literal „Fiinta aici”.

Analitica Dasein-ului ne arata mai întâi ca omul este in lume, respectiv ca omul nu este repliat pe sine, ci deschis spre altceva decât el insusi. „Fiinta in lume” este existentialul fundamental, constitutia esentiala a omului, pentru ca omul nu poate fi o subiectivitate izolata, ci numai legat de lume si inscris in ea. Fiind in lume, omul este in

afara sa, dupa cum si semnifica etimologia cuvântului: ek-sistenta - a se tine in afara, a iesi in afara de. Casa sau copacul, muntele sau Dumnezeu sunt, numai omul exista, daca intelegem prin existenta aceasta capacitate a omului de a se tine in afara sa, de a se deschide extatic luminii Fiintei. Legaturile etimologice dintre „ek-sistenta” si „ek-staz” sunt o cheie pentru lamurirea acestei pozitii, intrucât intelegerea Fiintei este asemenea unei iluminari religioase.

Daca revenim la sensul dinamic al cuvântului transcendentă - nu ordine statica superioara si suprapusa ordinii acestei lumi, ci efort de depasire - putem spune ca omul este transcendentă in imanenta. De aceea omul este un „aici” al Fiintei si chestionarea filosofica asupra Fiintei nu poate incepe decât cu o hermeneutica a fiindului sau cu o analitica a existentei, cu o interpretare a existentei in functie de Fiinta care se manifesta. Dupa cum se vede, elucidarea constitutiei ontologice a omului, a „fiintei-aici”, nu este decât drumul care duce spre elaborarea chestiunii Fiintei - mai precis: chestiunea fundamentala se poarta asupra sensului Fiintei - problema nu numai obscura in sine, dar si atât de rau pusa in evolutia metafizicii occidentale.

A doua transcendere pe care ne-o infatiseaza analitica existentei, dupa cea care deschide individul spre lume, este cea care il indreapta spre ceilalti oameni. Intr-adevar, nu exista Eu decât in relatie cu Celalalt, sau, ceea ce psihologiile cele mai lipsite de speculatie teoretica ne-o confirma, nu exista Ego decât in relatie cu Alter. Chiar când gândim in adâncul sufletului nostru, in solitudinea mintii noastre, inca suntem „cu altii” si Celalalt este si el prezent. Mitsein si Auchsein, „a fi cu” si „a fi de asemenea”, cei care co-exista cu noi sau, pur si simplu, cei care sunt si ei alaturi de noi, sunt constituintii proprii noastre existente, ceea ce Heidegger numeste existentialele Dasein-ului.

In al treilea rând, omul este continuu indreptat spre viitorul sau si elaborând proiecte. Intr-adevar, noi suntem mereu inaintea noastra, proiectându-ne pe noi insine in proiectele noastre. Omul este o fiinta mereu orientata spre posibilitati si de aceea noi suntem mereu ingrijorati. Noi actionam mereu pentru ceva care este in viitor, ceea ce face ca omul sa fie mereu grija si temporalitate. De aceea, pentru Heidegger conceptele cardinale nu sunt, ca in filosofia traditionala, Fiinta si Gândirea, ci Fiinta si Timpul. Timpul se prezinta ca mediere intre om si Fiinta in doua sensuri: omul accede la Fiinta trecând prin timp. El trebuie sa se ridice la totalitatea existentei pentru a atinge Fiinta. In acest sens, Fiinta este proiectul pe care il efectueaza omul. In al doilea sens, Fiinta este cea care, trecând prin timp, atinge omul. Fiinta are nevoie de timp, pentru a ajunge la om si in acest sens omul este proiectul Fiintei.

In al patrulea rând, suntem constienti ca viata noastra va avea un sfârșit, suntem constienti de inevitabilitatea mortii noastre. De la nasterea sa si in orice clipa omul este amenintat de moarte, caci esti in orice clipa destul de batrân pentru a muri. Continua reprezentare a posibilitatii mortii produce in noi un sentiment de angoasa. Suplimentar, omul este fiinta care pune in chestiune propria sa existenta, care adica o pune in joc, ca miza, o supune pericolului. Din faptul ca esenta omului rezida in existenta, ca existenta omului este fara esenta, urmeaza o continua contestare a existentei sale. Aceasta este sursa angoasei care insoteste transcenderea dinspre aparenta spre fiinta a fiindului care suntem noi.

In fine, in al cincelea rând, omul este angajat in transcenderea de la o existenta inautentica, la o existenta autentica. Astazi, cel mai adesea, omul se afla in ratacire, decazut de la fondul sau, strain de Fiinta. In plus, el este incurcat in multiplicitatea

fiindului, nu mai este atent la Fiinta, o uita si, in final, o neaga. In relatia omului cu lumea intervine atentia ingrijorata fata de lucruri si fata de ceilalti. Omul risca astfel sa se piarda printre oameni si lucruri, sa-si piarda eul autentic. Instrainat de sine insusi, el este instrainat si de fundamentul sau. De aceea el nu stapâneste fiindurile pornind de la profunzimile Fiintei, ci, devorat si aservit de ele este lipsit de propria si libera sa desfasurare. Acoperit de catre fiinduri, fondul Fiintei ii ramâne obscur si abstract. Inca mai mult este omul aservit si devorat de ceilalti. Fiecare persoana (der Einzelne) este atât de prinsa in angrenajul altora - altora in general, nu neaparat anumiti altii -, încât nu mai traieste el insusi. In locul eului se instaleaza „se”-ul, „eu insumi” dispare in „man selbst”. „Se”-ul, impersonalul colectiv, exercita o tiranie cu atât mai eficace cu cât este discreta. Omul care se determina pe sine din interior este inlocuit cu cel dirijat de opiniile colective din afara, si aceasta este valabil chiar si pentru non-conformist, care este dirijat prin instalarea lui in negatie. Dictatura impersonalului colectiv genereaza mediocritatea. Orice superioritate este coborâta pe tacute si fiecare lasa pe „nimeni” sa decida pentru el, pentru ca, daca impersonalul colectiv decide, daca „se”-ul decide, „nimeni” este cel care decide. Cufundata in coexistenta (Mitsein) cu ceilalti oameni, existenta omului nu poate fi decât risipire, divertisment si dizolvare in anonimatul colectivitatii. Noi ne aflam in lume sub dominatia impersonalului colectiv, cu prejudecatile, curiozitatile si preocuparile sale frivole, care ne deturnezeaza de la a medita sau reflecta asupra destinului nostru autentic.

Apare astfel in om o stare de zadarnicie, care se manifesta in locvacitate, o vorbarie care, fara relatie adevarata cu lucrurile, pune in discutie tot si disloca totul. Apoi in curiozitate, care, fara incetare, zboara de la un lucru la altul, fara a le întâlni sau epuiza. In fine, in ambiguitatea care activeaza totul, dar care, de fapt, nu face nimic. Acesta este omul de astazi in decaderea lui cotidiana: depozat de natura sa prin dictatura opiniei publice, a societatii si a economiei, cazut de la Fiinta, deczut la fiind si antrenat de un vast curent de denaturare.

d) Ce este Fiinta ?

Ceea ce ne smulge acestui impersonal colectiv si ne impune alternativa ineluctabila de a fi in chip autentic noi insine sau de a nu fi este sentimentul de a fi aruncat in lume fara justificare, de a fi abandonat in fata unor primejdii care ne ameninta de pretutindeni si de nicaieri, cu singura certitudine de a nu mai fi. Sentimentul mortii si angoasa care-l insoteste impulsioneaza trecerea de inautenticitate la autenticitate, stare in care omul este unit cu fundamentul sau si il traieste. Neplacutul sentiment al angoasei are la Heidegger un rol existential deosebit: acela de a ne pune in contact cu neantul, pe fondul caruia se detasaza tot ceea ce este si in care tot ceea ce este este amenintat sa se naruie in fiecare clipa. Totalitatea existentei omului se desfasoara dupa cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent si viitor. Dar, dupa fiecare din cele trei dimensiuni, omul este tinut sau fondat in neant. Ca si cum la cele trei intrebari: unde mergem ?, de unde venim ?, cine suntem ?, raspunsul ar fi mereu unul si acelasi: neantul. In raport cu viitorul, omul proiecteaza noi posibilitati de realizat. Neantul apare intrucât viitorul este voalat si nimic nu ne garanteaza ca aceste posibilitati se vor realiza. Omul este plasat astfel in neantul care ad-vine, in neantul viitorului. Dar neantul apare si in raport cu trecutul: ca „fiinta aici”, omul este mereu plasat in fata sa insasi, pur si simplu

pentru ca este aici si trebuie sa fie aici, ramânându-i obscur de unde provine. Acesta este neantul originii sale. In fine, in prezent omul se pierde in relatiile sale cu ceilalti oameni, se pierde in vanitati. Neantul care irumpe in prezent este neantul a ceea ce se întâmpla constant.

Cel mai adesea, omul fuge de neant, i se refuza datorita impresiei ca acesta ii rapeste totul, ca il priveaza de certitudinile sale cotidiene. Aceasta fuga il livreaza vârtejurilor lumii fiindului si il condamna la inautenticitate, smulgându-l clipa de clipa totalitatii existentei si lui insusi. In masura in care i se expune deschis si il asuma cu dârzenie, neantul il salveaza de la aceasta cadere. Eliberarea omului de tirania fiindului este pe masura puterii lui de indurare fata de neant, care il smulge multiplului si il deschide la unu. Acest unu nu se profileaza pâna aici decât ca neant, dar un neant care face semne dincolo de el insusi. Trebuie suportata angoasa, ca stare fundamentala in care se manifesta neantul pentru ca ea ne deschide totalitatii existentei si, astfel, autenticitatii. Astazi atâtia oameni fug de angoasa si neant cazând in inautenticitate. Heidegger recomanda, dimpotriva, de a accede la autenticitate rabdând si traversând neantul: returul la Fiinta se face ca traversare a neantului.

Astfel încât, existential, Heidegger ajunge sa rastoarne dramatic formula filosofiei grecesti presocratice, „din nimic nu apare nimic”, afirmând ca „orice fiinta, ca fiinta, apare din neant”. Tentativa lui Heidegger, de a da realitate neantului, a fost apreciata ca originala de multi comentatori. Neantul nu coincide cu simplul nimic. „Neantul este valul Fiintei” sau in neant noi reintâlnim mereu Fiinta intr-o maniera voalata. Neantul este neantul fiindului. Fiinta, altul oricarui fiind, este si ea ne-fiindul si, in acest sens, neantul. Neantul pe care il invoca filosofic Heidegger este un neant activ, care aneantizeaza orice lucru si face sa se clatine din temelii lumea care apare din el. El este fondul negativ al fiindului din care Fiinta se detasaza printr-un fel de ruptura.

Ce este atunci Fiinta ? Heidegger ne invata ca o veritabila chestionare nu trebuie sa fie agresiva. Cel care intreaba in acest caz trebuie sa se deschida la ceea ce este chestionat si sa devina locul permeabil revelatiei. Pentru a gândi Fiinta in sens heideggerian trebuie sa o traiesti. Cel care se preocupa astfel de a raspunde la si de chestiunea Fiintei este gânditorul, nu filosoful si inca mai putin metafizicianul. A sti cum sa chestionezi Fiinta este a sti cum s-o astepti, daca este nevoie, chiar toata viata. Singur omul intre fiinduri are privilegiul de a asculta si raspunde la chemarea Fiintei. Destinul omului este de a face Fiinta inteleasa in lume, de a-i favoriza venirea sau de a o instapâni. De aceea el nu este „stapânul fiindurilor”, ci „pastorul Fiintei”. Fiinta are nevoie de om chiar daca in întâlnirea cu omul ea este esentialmente ascunsa. Aceasta este situatia fundamentala a omului si ea dureaza cât istoria. Totodata ii este proprie - chiar exclusiva, pentru ca lipseste celorlalte fiinduri - favoarea dezvaluirii Fiintei. Ceea ce este un dar periculos, poate cel mai periculos dintre daruri. Pentru ca Fiinta in manifestarea sa insasi este ascunsa si retrasa, oamenii sfârsesc prin a nu-i mai da atentie, a o neglija, uita, chiar nega. Datorita acestei invaluii a Fiintei, omul este cel mai supus pericolului dintre toate fiindurile. Acestea se gasesc pe ele inele si se dezvolta cu siguranta, pe când omul este supus incertitudinii, se poate pierde sau distruge.

Daca nu ne ingaduie sa concepem Fiinta prin categorii, Heidegger nu ne propune nici sa o gândim prin analogii sau prin substituie figurata, ci prin efortul de patrundere mentala si chiar fizica. Poate ca cea mai buna comparatie pe care ne-o putem ingadui este cea care ne-o ofera exemplele lui Heidegger. Fiinta fiindurilor este ceva de ordinul fiintei

picturii sau muzicii: simțim în muzica sau în pictura ceva care ne atinge direct și care este chiar ceea ce este respectivul tablou sau respectiva piesă muzicală. Dar este altceva decât constituenții materiali ai tabloului sau ai cântecului: o evidență clară, dar impalpabilă; proximitatea invaluitoare, dar și un recul infinit.

La fel ca în teologia negativă, Heidegger încearcă să ne spună ce este Fiinta prin opoziție la ceea ce nu este ea. Fiinta se opune devenirii, fiind mai degrabă permanentă; Fiinta se opune aparentei, fiind ceea ce este identic; Fiinta se opune gândirii, fiind prezentă actuală; în fine, Fiinta se opune la ceea ce numai trebuie să fie, ca și ceea ce este deja aici. Cele patru caracteristici ale Fiintei - permanentă, identitate, disponibilitate, prezentă, - ne prezintă una și aceeași caracteristică: prezentă constantă (Ständige Anwesenheit). Cele patru opoziții prin care Heidegger definește Fiinta - devenirea, aparenta, gândirea și ceea ce trebuie să fie - nu sunt însă ficțiuni, ci realități, forte care se opun Fiintei și care determină, domină și penetrează, în înălțuirea lor multiplă, deja de mult timp existentă noastră și o țin în confuzia Fiintei. Dar atunci apare problema: în ce sens al cuvântului Fiinta cel care devine, cel aparent, gândirea și ceea ce trebuie să fie sunt ei fiinduri ? Fiinta, care prin intermediul celor patru opoziții pare să fie astfel circumscrisă, „trebuie transformată într-un cerc incercuitor”, fundamentul oricărui fiind. Dar, din momentul când Fiinta este largită până la punctul de a cuprinde și ceea ce pare să i se opună, ea încetează să mai poată fi definită. Imbrățișând propriile opoziții, devenirea, aparenta, gândirea și ceea ce ar trebui să fie, Fiinta se dispersează în multiplicitatea fiindurilor și ne scapă. Noua nu ne mai rămân decât fiindurile, care, la rândul lor, devin ceva vag și vid.

Fiinta este fundamentul fiindului. Al doilea înțeles al ontologiei fundamentale rezidă în luminarea Fiintei ca fundament al fiindului. Fondând fiindul, Fiinta este însă ea însăși fără fond, este „abis fără fund”, prăpastie (Ab-grund), cum spune Heidegger. Fiinta însăși nu este ea însăși sau în ea însăși. Fiinta nu are un fond distinct de sine, în care să-și aibă fundamentul sau, cum este cazul fiindului. Ea nu este nici propriul fond sau cauză sa (cauza de sine), cum este cazul substantei. Ea este nefondată atât ca temei, cât și ca motiv. De aceea Fiinta nu poate fi interpretată ca o necesitate absolută, cum se face, în general, în filosofie cu principiul, ci trebuie înțeleasă ca joc, „un joc nobil, jocul cel mai nobil, liber de orice arbitrar”, care nu coincide cu hazardul, ci trimite la libertatea care guvernează tot. Ceva poate să fie sau să nu fie și în manifestarea Fiintei în fiind se vadește nu necesitatea, ci libertatea jocului. Tot jocul, fără origine și fără limitări, era fundamentul și pentru filosofia lui Nietzsche. În raport cu omul, fata de care este atât imanentă, cât și transcendentă, Fiinta este destin. În destin Fiinta se desfasoară ca istorie, ceea ce desemnează timpul însuși ca orizont al ei. În definirea Fiintei, jocul și destinul sunt inseparabile: jocul este mereu destin, după cum destinul este mereu joc.

Între Fiinta și fiindul care este omul există o strânsă corelativitate. Adversă reciprocitate a Fiintei și omului, conjunctia și disjunctia lor evidentă în jocul destinului a fost semnalată de Heidegger spre sfârșitul carierei sale de gânditor printr-un semn particular: în Zur Seinsfrage, Fiinta apare barată cu o cruce care exclude orice independentă a ei de fiindul care este omul. Omul și Fiinta sunt atât de strâns legați, încât trebuie, în final, evitat pluralul. Paradoxul este că, cu toată identitatea, diferența ontologică își păstrează valoarea, astfel ca Fiinta rămâne fondul omului, fără a-i fi egală. De ce, atunci, atâtă risipă speculativă, de ce atâtă poezie a gândirii pure dacă rezultatul pare atât de aproape de pozițiile umanismului tradițional ? După cum chiar Heidegger a

aratat expres, într-un text tradus în românește, Scrisoare asupra umanismului, termenul de umanism și-a pierdut sensul odată cu uitarea Fiintei. Aceasta uitare rabate omul asupra lui. Înșiși și face din el un centru care se fondează pe sine însuși și care se luminează pornind de la sine însuși. Astfel situația omului este falsificată, ceea ce privează umanismul de conținutul lui. De aceea el nici nu-și pune problema umanismului, ci pe cea a sensului Fiintei. Pentru că aceasta este problema pe care filosofia heideggeriană își propune să o rezolve: problema comunicării dintre fiindul cu totul privilegiat - dar și periclitat totodată -, care este omul, Dasein-ul, și Fiinta. Căci, la urma urmei, nu atât Fiinta - pe care nu o poate defini și o consideră chiar acategorială, deci de nedefinit logic - și cu atât mai puțin omul - care, decăzut și ratat de la Fiinta, nu este nimic, sau este mai puțin decât nimicul - interesează gândirea heideggeriană, cât relația dintre cei doi. Relație care ar fi greșit să o gândim în termenii axiologici, ai valorii, sau ai umanismului tradițional și despre care nu putem spune decât că este autentică sau inautentică.

Astfel interpretată, filosofia heideggeriană se înscrie în tematizarea filosofică a comunicării, caracteristică epocii noastre. Desigur, așa cum spuneam mai sus, această comunicare este gândită hermeneutic, nu semiologic. Relația dintre om și Fiinta este un joc al interpretării, o hermeneutică existențială, și o provocare a destinului, o interpelare destinată. Și nu numai comunicarea, ci și limba este deosebit de prezentă. Fiinta nu există practic nicaieri în felul în care existau principiile transcendente ale filosofiei tradiționale. Dacă ea are un alt loc privilegiat de prezentă decât fiindul particular care este omul, acest loc este cu siguranță limba. Limba este apostolul Fiintei, ne spune Heidegger în a doua perioadă a carierei sale teoretice. Și sensul acestei afirmații este mai vast decât simpla situație a adevărului. Pentru că este vorba aici și despre un al treilea tip de adevăr, diferit de adevărul-corespondență aristotelian sau de adevărul-coerentă kantian, și anume adevărul semnificație. În general, odată cu refuzul de a reduce limba la un simplu instrument, ideea acestui tip de adevăr este prezentă în toate orientările care se împartășesc din această tematizare. La Heidegger, acolo unde limba este înșiși puterea de semnificare a Fiintei, adevărul este gândit ca „scoatere din ascundere”. O scoatere din ascundere pe calea poeziei sau filosofiei, a gândirii poetice sau a gândirii existențiale autentice. În general, pentru a doua parte a evoluției filosofiei lui Heidegger, Fiinta pare să se afle mai degrabă și mai sigur în poezie, - în marea poezie a lui Hölderlin, Stefan Georg, Trakl și Rilke - și în limba, decât în fiindul care este omul. Se evidențiază aici încă una din caracteristicile generale ale celei de-a treia tematizări: autonomia pe care o câștigă limba se însoțește, așa cum prevenisem, de altfel, Foucault, cu o estompare pe măsura a chipului omului.

Comunicare dintre om și Fiinta, de autenticitatea careia se interesează toată gândirea heideggeriană, mai permite o comparație interpretativă. E adevărat, o interpretare oarecum forțată, pentru că filosofia heideggeriană nu o autorizează în nici un fel. Așa cum prevenisem de la început, această filosofie greu de interpretat și de expus devine mai transparentă de îndată ce invocăm experiența religioasă. Putem acum compara rezultatul ultim pe care l-am obținut, comunicarea autentică dintre om și Fiinta, cu ceea ce este în experiența religioasă comunicarea omului cu Dumnezeu. Desigur, încă aici numeroase corective, pe care afirmația lui Heidegger le concentrează într-o formulă splendidă: „Ne-am născut prea târziu pentru zei și prea devreme pentru Fiinta...”. Dar nu este mai puțin adevărat că, pentru gânditorul dispus să interpreteze lirica modernă ca pe psalmi, refuzul de a gândi Fiinta prin reducere la esență lasă numai o alternativă, dacă nu

buna, cel puțin constructivă: de a o gândi ca Persoana. Desigur, Heidegger refuza onto-teologia și n-a revenit la grecii presocratici pentru a recurge apoi la soluții simple. Persoana, prin libertate și implicare destinală, Ființa heideggeriană rămâne totuși impersonală față de posibilele hierofanii care ar readuce-o la ființul prezent. N-am spus toate acestea decât spre a atrage atenția, în încheiere, că nu trebuie să căutăm prea departe soluțiile care ne atrag adesea atât de puternic în buddhismul zen sau în misticile orientale. Filosofia heideggeriană, identică în profunzime cu acestea, are calitatea suplimentară de a fi mai la îndemână - desigur, cât de la îndemână poate fi o filosofie al cărui text este aproape esoteric și care pretinde, pentru a fi înțeleasă, cunoașterea întregii filosofii occidentale. Și, îndeosebi, are calitatea de a fi ceva autentic, nu ceva contrafacut, vulgarizat și manipulat.

4. TENDINTE ÎN FILOSOFIA ACTUALĂ

Cea mai sintetică și frecventă caracterizare a epocii actuale a culturii occidentale este aceea de postmodernă. Filosofia pare să se simtă la ea acasă în acest context și formele ei de manifestare sunt multiple. O întâlnim mai peste tot: în inima criticii literare și a manifestărilor artistice programatice, în nucleul metaforic al teoriilor științifice, în etică și dreptul ecologic, în dezbaterile politice și în marginea „teologiilor morții lui Dumnezeu”. Locurile unde se face auzit discursul filosofiei actuale sunt și ele diferite: de la învățământul universitar umanist, până la presa cotidiană, radio și televiziune, unde chiar ziaristul poate apărea, în generalitatea meseriei lui, ca avatarul ultim, imaginea degradată și vulgarizată la extrem a filosofului, coborât de la absolut și inițial, la cotidian și accesibil. Tot astfel, formele: de la cursul universitar, academizant ori vulgarizator, la tratatul sobru și profund, ori la textul ludic; de la articol sau interviu de cotidian, la sporaia de salon intelectual, într-o dezordonată încălcare a timpilor și spațiilor culturale. Chiar dacă, prin firea lucrurilor, actualitatea se lasă greu ordonată, ceea ce se poate imediat constata este persistența tematizării filosofice mai sus enunțată și analizată: cea a comunicării, a semnificării, a limbii. Diferențele de formă apar numai atunci când se încearcă sinteze între două sau chiar între cele trei tendințe principale ale filosofiei contemporane. În conținut diferența se situează între cei care continuă în formule sintetice postmoderne tentativa comună a celor două direcții analizate mai sus, de a dizolva subiectul, ideea filosofică produsă de epoca modernă, sau, dimpotrivă, de a-l reconstrui și regândi.

Ideea din care gândirea filosofică postmodernă și-a făcut emblema este pluralismul, adică eterogenia și eteronomia. Desigur, calea impunerii acestor concepte nu este una directă, de generalizare pur și simplu a experienței socio-culturale, ci una ocolită, a consonanțelor, rezonanțelor și sprijinului reciproc. Ea este implicată în formula saussureană care definește semnul ca pură diferență. Dezvoltată pe asemenea temeiuri, care sunt cele ale arbitrarității semnului, metoda semiologică structurală mizează pe diferențe, nu pe analogii, ca hermeneutică, și conduce spre o structură, nu spre un arhetip. Consecințele acestei metode au apărut cel mai clar în arheologia foucaultiană a științelor umane, în forma discontinuităților dintre episteme, care au drept consecință eterogenitatea și eteronomia cunostințelor științifice. Dar poate că efectul ei teoretic n-ar fi fost atât de puternic fără intersectarea cu ideea diferenței ontologice heideggeriene.

Jean-François Lyotard este între primii gânditori, dacă nu chiar primul, care a folosit termenul de postmodernitate în manieră pozitivă. În „Raportul asupra cunoașterii în societățile cele mai dezvoltate”, respectiv informatizate, pe care l-a scris pentru Consiliul Universităților de pe lângă guvernul provinciei Québec, el își fixează ca problema legitimarea - mai ales a enunțurilor științifice - și ca metoda perspectiva wittgensteiniană asupra enunțurilor ca jocuri de limbaj. Cea mai eclatantă și citată consecință a analizelor sale este aceea potrivit căreia „metanarațiunile” nu mai legitimează, în societatea postmodernă, cunoașterea. Odată cu modernitatea, marea povestire legitimatoare - speculativă sau despre emancipare - și-a pierdut credibilitatea. (Pierderea sensului, pe care mulți o deplâng în postmodernitate, este urmarea dispariției cunoașterii narative.) Cunoașterea științifică este numai un joc de limbaj înzestrat cu reguli proprii, dar incapabil să reglementeze alte jocuri de limbaj, adică situat pe picior de egalitate cu alte discursuri.

Desigur, toate aceste idei nu depășesc mult nivelul teoretic structuralist anterior. Profund postmodernă este aici continuarea care poate fi rezumată astfel: cunoașterea științifică actuală sugerează ca model de legitimare cel al diferenței înțeleasă ca paralogie și cere ca accentul să fie pus de acum înainte pe dezacord, nu pe consens. Lyotard critică aici paradigma cunoașterii moderne, care, odată cu generalizarea, cu abstragerea din multiplicitate, devalorizează eterogenitatea. Ceea ce critică el nu este rațiunea în general, ci numai acea formă a ei care se bazează pe excluderea eterogenului. Iar ceea ce propune postmodernității este de a face eterogenitatea din nou valabilă discursiv prin intermediul filosofiei analitice a limbajului receptată prin structuralismul foucaultian.

Gilles Deleuze este între primii care, în plină epocă structuralistă (1968) în *Différence et répétition*, încearcă să gândească diferența netraditională, adică în afara categoriilor de negație și opoziție și dincolo de categoriile clasice ale identității, asemănării sau analogiei. Este adevărat că, în consonanță, de altfel, cu stilul de gândire, Deleuze nu va putea da o mai bună definiție acestei idei decât cea metaforică, formulată împreună cu Félix Guattari, aceea de „rizom”. Felul tradițional de a gândi identitatea și diferența este cel al metaforei rădăcinii-arbore inversat, care desface ierarhic-arborescent diferențele. (Să ne amintim aici de forma arborelui clasificărilor, al lui Porfir). „Rizomul” oferă o cu totul altă metaforă epistemică: cea a lipsei de diferență între rădăcină și mlădite și a schimbului constant cu mediul său. Metafora epistemică a rizomului ne permite să gândim diferența împreună cu trecerile și legăturile pe care le implică. Diferența nu mai poate fi atât de rigidă pe cât fusese în tradiția clasică, iar unitatea nu mai poate să o absorba fără a o elibera în același timp. Așa apare „formula magică” atunci, referențială astăzi, pentru postmodernitate, a egalității: „Pluralism=Monism”.

Jacques Derrida s-a recunoscut la fel de puțin postmodernist ca și poststructuralist. Iar atunci când a discutat despre postmodernitate în legătură cu ideea apocaliptică a sfârșitului, nici nu i-a acordat un după, ci numai un alături, nici noutate, ci numai diferență. Totuși efortul lui de a depăși metafizica este la fel de evident postmodernist pe cât este de poststructuralist pentru că soluția este pluralitatea. O astfel de pluralitate principială, nu o multiplicitate superficială, caută Derrida atunci când pretinde o nouă scriitură care să vorbească în același timp mai multe limbi și să articuleze concomitent mai multe texte. În plus el este de recunoscut că atare și pentru că face ca totul să fie, dacă nu text, atunci cu siguranță „scriitura”. Căci nu numai gândirea, dar și scrierea și

chiar constructia arhitecturala sunt moduri ale deschiderii drumurilor prin lume, o „scriere” a lumii. Peste tot aici, prin metafizica, metalimbaj si arhitectura, modernitatea si-a exercitat tendinta spre o dominatie absoluta a multiplicatatii vietii, limbilor si populatiilor. Postmodernul este probabil constatarea sau experienta sfârșitului acestui plan de dominare.

În text, pluralitatea nu deriva din intersectarea sau înlănțuirea consecințelor mai multor origini, ci din multitudinea de drumuri care-si pastreaza distanta. Semnele trimit unele la altele si se deschid unele altora si trebuie sa urmarim aceste trasee si întreteseri. În aceste conditii, sensul nu poate fi niciodata prezent, ci mereu amânat si împrastiat pe multiple trasee. El nu se sustrage astfel, ci diferenta (folosind un joc de vocale, Derrida scrie de fapt „diferanta”) si diseminarea sunt chiar modalitatile constituirii sensului. Sensul se da numai prin aceasta miscare a diferentei. Diferenta este originara si nu mai putem cauta nici o explicatie în spatele ei. Ea nu are a face cu ideile de distribuire atomara sau de opozitie dialectica, ci este de cautat pe caile împrastierii si încrucisarii, în jocul urmelor, conotatiilor, ramificarilor si rasturnarilor. Aceasta pluralitate nu este dezordine, sau pedeapsa a divinitatii (apropo de Turnul Babel, a carui metafora o utilizeaza pentru a apropia textualitatea arhitecturii de scriitura în general), ci consecinta a limbii.

În strânsa conexiune cu diferenta astfel inteleasa s-a nascut si singurul stil sau modalitate a gândirii, specifica postmodernismului: deconstructia. Într-adevar, daca tot ceea ce spun sau scriu gânditorii situati sau situabili în postmodernitate poate trece drept speculatie sau teorie, ceea ce pot ei face, ceea ce cu un cuvânt traditional pe care Derrida îl refuza, se numeste „metoda”, devine cu adevarat important si definitoriu. Si deconstructia este pâna într-atât de specifica încât am putea atribui numele ei postmodernismului, numindu-l în formula lui cea mai pura si mai acuta, deconstructivism. Deconstructia este formula unei „hermeneutici slabe”, nascuta din întreteserea hermeneuticii heideggeriano-gadameriene cu semiologiile structuraliste si în general, cu hermeneuticile negative. Preluata din gândirea heideggeriana si trecuta prin semiologia structuralista, deconstructia este o operatie de desfacere a arhitecturii conceptual-semnificanta a oricarui fel de text si, în primul rând, o dizolvare a opozitiilor bipolare ierarhizate valoric, pentru a obtine arhiconcepte care reabiliteaza termenul slab.

Jean Baudrillard se situeaza usor excentric fata de tendinta pe care am identificat-o drept emblematica pentru postmodernism. El afirma pur si simplu ca nu exista diferenta întrucât diferenta este numai o conditie a indiferentei. Mai precis teoria sa este o critica a diferentei, întrucât astazi, în urma imploziei tuturor sensurilor, ea s-au transpus în universala indiferenta. Constituirea diferentelor este de la un anumit punct mai puțin dialectica, cât contraproductiva. Este ceea ce se întâmpla în zilele noastre, desigur în occident, când formarea diferentelor este libera. Cresterea nelimitata a multiplicatatii produce în acelasi timp, prin posibilitatile pe care le deschide, o validare prin comparare a acestor diferente, care se neutralizeaza reciproc si intra în consonanta ajungând la indiferenta. Cultura noastra a devenit o astfel de uriasa masinarie a validarii prin comparare a diferentelor pe care tot ea le-a produs, iar dialectica diferentierii se rastoarna în indiferenta.

Aceasta dialectica usor abstracta se clarifica daca apelam la teoria simularii, care exprima cel mai bine pozitia lui Baudrillard. În lumea occidentala de astazi, unde realitatea este produsa prin comunicare este imposibil sa mai distingem între realitate si

simulacru. Inscenarea pentru a reanima fictiunea realului este spectacolul de vârf al acestei lumi a simulării universale. Dar când toate opozițiile sunt aparente și, în consecință, toate acțiunile nu pot schimba starea generală, ci o pot numai confirma și potența, înseamnă că totul s-a petrecut deja, fără ca ceva semnificativ să se petreacă și ca ne aflăm în hipertelie. Prin urmare „hipertelie” înseamnă că ne aflăm dincolo de reprezentarea sfârșitului iar conținutul acestui sfârșit, soluția care s-a promis tuturor problemelor noastre, s-a petrecut deja, dar altfel de cum o așteptam. Cerul utopiilor s-a coborât pe pământ și nici o Judecată de Apoi nu va avea loc, pentru că fără să fim conștienți am depășit punctul acesta. De fapt nu atât în postmodernitate ne-am afla, după Baudrillard, cât în postistorie: istoria s-a terminat, nu mai există nici un orizont deschis și nici o inovație posibilă.

Dacă Baudrillard dezvoltă preponderent moștenirea poststructuralistă, Gianni Vattimo, unul din cei mai interesați gânditori italieni de astăzi, dezvoltă mai degrabă linia de perspectivă heideggeriană. El preferă să vorbească despre o „modernitate târzie” decât despre postmodernitate, și despre o „ontologie a declinului”. La rândul lor, gânditorii americani, Richard Rorty, Seyla Benhabib, Hal Foster, Fredric Jameson și Andreas Huyssen, se afla de partea filosofiei analitice și pragmatismului și pe lângă etalarea eterogenității acordă postmodernului și un pregnant rol critic, pe care îl înțeleg în dimensiunea lui pozitivă. Între toți, până la urma gânditorii germani - carora, în mod remarcabil le aparțin Manfred Frank și Günter Figal -, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Wolfgang Iser și Peter Kempf manifestă cea mai mare diversitate a abordărilor, cedând diferit influențelor post-structuraliste, heideggerian-gadameriene sau filosofiei analitice și valorizărilor. Consistența și creativitatea gândirii se afla de partea sirului de gânditori francezi pe care i-am trecut în revistă.

*

Transanța pentru problema postmodernității ar fi evidențierea unui model ontologic sau a unei variante a unui astfel de model, care să-i garanteze dacă nu autonomia, macar diferența. Tematizarea existenței (a „ceea ce există”, a lui *to on*) din epoca aurorală a filosofiei până în pragul celei moderne, a impus modelul platonician al transcendenței. Lumea sensibilă unde trăim noi este dublată de o lume inteligibilă, a Ideilor, situată spațial deasupra primeia. În ordinea realității - în sensul lui Eliade, pentru care realul este sacral - lumea Ideilor este mai adevărată întrucât deține modelele esențiale ale copiilor sensibile multiple din lumea noastră. Modelul alternativ aristotelician al unei ontologii a individualului, care suprapune, prin cele patru cauze-temeiuri, esențele generale într-o existență individuală mai reală decât ele, nici nu este atât de antagonic pe cât s-ar părea, pentru că a lăsat neatinsă transcendența Demiurgului perfect în raport cu lumea, și a ramas o formulă secundă și recesivă în istoria filosofiei occidentale. Formulă succintă a modelului ontologic pentru această epistēmă este cea a transcendenței verticale, preluată de creștinism, ca relație între Dumnezeu și om.

Tematizarea modernă a cunoașterii impune, odată cu criticismul kantian un alt model ontologic, cel transcendental. Acest model nici nu este atât unul ontologic, cât al unei cunoașteri care construiește realul. Transcendența verticală este înlocuită cu un fel de transcendență slabită sau deviata, redusă la orizontal: cu transcendentalul. În filosofia kantiană, transcendentalul nu mai poate în nici un caz avea semnificația ontologic-axiologică de „în afara și deasupra acestei lumi”. El desemnează ceea ce este anterior și

permite construirea lumii în cunoaștere, respectiv constituirea obiectului în experiență. Modelul ontologic al modernității, întemeiat pe transcendență, a cunoscut două variante distincte. Prima păstrează modelul spațial al transcendenței verticale și îl face imanent distribuind cuplul categorial esență-aparență după metafora spațială a miezului și cojii. În acest caz principiul este situat ca esență nu în afară și deasupra, ci înăuntru și în centru, adică în profunzime. Cealaltă variantă este mult mai conformă sensului modernității pentru că rolul spațiului îl joacă aici timpul. Ceea ce se ascundea, pentru cei vechi, în spațiu, pentru cei moderni se ascunde în timp. Principiul devine, în virtutea anteriorității, origine, sau, printr-o simetrie spațializatoare a timpului, finalitate, *arhé* sau *télos*, punctul de plecare sau punctul de sosire al istoriei.

Dacă vrem să vedem în tematizarea comunicării linia de graniță dintre modernitatea care tematizase cunoașterea și postmodernitatea, atunci trebuie să găsim modelul ontologic nou, impus de această tematizare. Or el este destul de clar trasat atât de către Heidegger, cât și de către structuraliști, precum și de către comentatorii mai mult sau mai puțin binevoitori ai ambelor orientări. Este vorba în primul rând despre excluderea oricărei transcendențe și despre refuzul oricărui model ontologic al originii sau profunzimii. Apoi, despre excluderea istoriei, care este categoria temporalității moderne a noutății care se învechește, depășită de noutatea mai nouă. Pentru că nici structuraliștii, nici heideggerienii nu exclud timpul înțeles fie ca desfășurare a combinatoricii, fie ca destinalitate (*Geschichte* ca *Geschick*). În fine, acest model ontologic nu se mai bazează pe o relație arhetipală între principiu și manifestările sale, adică pe analogie, ci pe diferență. Ceea ce rezultă este o ontologie a „suprafetei semnificante”, fără transcendență, nici măcar în forma slabă a profunzimii sau originii și articulată după principiul diferenței, nu al asemanării. Un astfel de model ontologic este în funcțiune în cele mai realizate formule ale gândirii filosofice postmoderne. Îndeosebi la acei gânditori francezi care, ca Derrida, Lyotard, Deleuze și Baudrillard au reușit paradoxala sinteză hermeneutico-semiologică sau heideggeriano-structuralistă.

Evidențierea unui model ontologic specific este de natură a garanta consistența filosofică a posmodernității ca epocă, dar nu poate, din păcate să dea și o măsură perfectă a distanțării de modernitate. Deplasarea de la o tematizare la alta poate apărea ca o aprofundare, pentru că, într-un registru mai general, cunoașterea este cazul particular al comunicării cu obiectul. Apoi, atât tematizarea cunoașterii, cât și cea a comunicării produc criticisme, nu ontologii. Ceea ce este în plus comun aici este că ambele produse teoretice criticiste ale celor două tematizări folosesc energia existentă și fosilizată a modelului ontologic inițial. Ele funcționează numai prin deconstruirea, prima, a substanței sau formei în profitul subiectului, a doua, a acestui subiect în profitul unui limbaj la care lumea se reduce ca simpla suprafață semnificativă. Consecința lor este transformarea inițierii în joc.

Dacă totuși în interiorul acestei comune utilități a caderii de potențial de pe urma careia trăiesc atât modernitatea cât și postmodernitatea se petrece ceva, acest ceva trebuie căutat în ordinea experienței de tip religios. Ideea unei caderi culturale de potențial cu energia careia se alimentează atât modernitatea cât și postmodernitatea își dezvăluie cel mai clar mecanismul în contextul istoriei artei moderne. Aici, avangarda artistică trăiește de pe urma energiilor degajate de „descompunerea” artei clasice. Toată istoria artei moderne funcționează în temeiul unor astfel de caderi de potențial al aspectelor tradiționale ale artei. Artă modernă și modernitatea în general sunt ca descendenții unei

familii bogate, care consuma creditul bunicilor si parintilor. Energia simbolurilor este cea instalata de diferenta intre sacru si profan. Utopia in care s-a instalat modernitatea a fost aceea a unui sacru care face din concept ceva Absolut. Contrautopia postmodernitatii constatând remanenta sacrului in monoteismul conceptului, crede ca politeismul poate desacraliza distrugând monoteismul conceptului.

Putem vorbi despre postmodern pentru ca modernismul a pierdut din forta terorismului sau utopic. Si aceasta a ingaduit sa se observe un fapt ce existase, dar pe care nimeni nu indraznea sa-l remarce teoretic: cultura moderna era o cultura plurala, intrucât ea ingaduia coprezentă sau supravietuirea, macar muzeala, a unor genuri si formule artistice aparținând unor timpuri, publicuri si culturi decalate, defazate sau diverse. Alaturi de cel mai pur abstractionism sau de arta informala a coexistat mereu un figurativism cvasi-academic, o pictura naiva si o „pictura de dumineca”; alaturi de cel mai „nou roman francez” coexistă romanul - politic, istoric, gazetaresc - cvasi-balzacian; alaturi de o filosofie a modernitatii târzii coexistă variante ale filosofiei dacă nu antice, macar medievale (diferite forme ale thomismului si personalismului). In modernitate, teoria culturii n-a dat niciodata seama de remanenta plurala a formelor artistice si culturale, ci s-a multumit sa acrediteze publicitar propriile teme. Odata rasturnata dictatura utopiei modernitatii, lumea culturala isi descopera cu uimire pluralitatea. Intr-o prima aproximatie, postmodernismul este sensibilitatea acestei descoperiri, cu tot ceea ce implica ea: ironie, joc si „impuritate”.

Pe acest fundal revenim la o fenomenologie a constiintei. Prima forma tare a ontologiei a fost transcendentă. Erodarea ei a adus formula transcenderii existentiale, care este mai puțin puternică decât transcendentalismul kantian al cunoasterii. Astazi au curs teoretic numai formulele infinit mai slabe, ale desituării, diferirii, deplasării, spatierii. In toate aceste momente ale ontologiei constiinta a fost si a ramas misterul ontologic ultim. Odata cu ea omul este altundeva decât in mediu, este in Lume. Si mereu in alta Lume, intrucât numai constiinta este cea care ne poate salva spunând: nu tie ti se întâmplă toate acestea, nu tu esti aici; tu esti altceva si altundeva. Povestea care urmează este una a aventurilor constiintei. Este o fenomenologie a constiintei numai intrucât este dispusa sa facă mai multe concesii logicii reci decât ar accepta hermeneutica. Ea marchează unul din punctele înalte in evolutia filosofiei occidentale actuale, un reper al unei tendinte care se originează in traditie, dar care apartine strategic viitorului filosofiei. Pentru ca destinul filosofiei este legat de destinul omului si dizolvarea constiintei inseamnă dizolvarea filosofiei. Iar gândirea filosofica alimentează speranta bine fundamentata teoretic ca toata aceasta istorie contemporana a filosofiei are sansa sa ne conducă, prin travaliul semiologiilor neo-structuraliste si deconstructiviste - care sustin ca „limbajul ne vorbește”, ca suntem vorbiti sau gânditi de limbaj - asupra hermeneuticii traditionale a lui „Eu gândesc” si a hermeneuticii moderne a lui „Eu vorbesc”, la o post-hermeneutica a lui „Eu sunt”.

Sumar:

Filosofia occidentala a evoluat de la origini pina acum in functie de trei mari tematizari. Tematizarea a “ceea ce este” apare odata cu filosofia si se impune ca paradigma complet definita in gindirea lui Platon si Aristotel. Marea ei problema este opozitia dintre fiinta (“ceea ce este”) si devenire. Modelul general al unei ontologii a transcendentiei este contracarat de modelul unei ontologii a individului. Solutiile problemelor cunoasterii,

moralei, politicii si justitiei si cele ale artei privilegiaza, in functie de modelul ontologic adoptat, fie ideile generale, deductia, binele comunitatii si frumosul acceptabil social, fie individul, inductia, binele individual si frumosul bazat pe versosimil si placere estetica. Marile descoperiri geografice din pragul modernitatii alaturi de alte schimbari ale practicilor de cunoastere si ale structurilor sociale duc la trecerea de la tematizarea a "ceea ce este" la tematizarea comunicarii, deoarece a fi devine relativ la a fi cunoscut. Problema aici este opozitia dintre cunoasterea deductiva, prin ratiune, gindire, si cunoasterea inductiva, prin experienta. Paradigma kantiano-hegeliana impune tematizarea cunoasterii in gindirea europeana. Modelul general al unei teorii transcendente a cunoasterii separate de actiune este contracarat de modelul unei teorii a cunoasterii jumelata cu actiunea si derulata in istorie. Fie ca este fondata logic, fie ca este fondata istoric marea solutie a acestei paradigme este autonomia critica a ratiunii si pandantul ei, libertatea omului ca subiect moral si politic, insotita de elogiul creativitatii si imaginatiei estetice. Ultima dintre trecerile inregistrate in istoria filosofiei occidentale este cea de la tematizarea cunoasterii la tematizarea comunicarii: a fi inseamna acum a fi comunicat (totul depinde de informatie). Dintre cele trei directii - filosofia analitica anglo-saxona, structuralismul francez bazat pe semiologie si filosofia Fiintei a lui Martin Heidegger, bazata pe hermeneutica – ultimele doua indeosebi continua traditia problematica a filosofiei occidentale. Incercarea lor de sinteza este postmodernismul, o gindire bazata pe pluralitate si pe ontologia suprafetei semnificante.

Probleme:

1. Care este tema filosofiei ? a) "ceea ce este"; b) cunoasterea c) comunicarea.
2. Care este originea filosofiei grecesti ? a) mirarea; b) nevoia de explicatie; c) nevoia de intelegere.
3. Cum este principiul pentru primii filosofi greci ? a) materie (substanta); b) forma; c) schimbarea; d) permanenta
4. Care este cea mai importanta dintre mostenirile pe care Socrate le lasa filosofiei occidentale ? a) maieutica; b) ironia; c) atitudinea fata de condamnarea sa; d) ideea de idee; e) ideea de constiinta; f) ideea de bine
5. Ce problema filosofica anterioara rezolva teoria platoniciană a ideilor ? a) a relatiilor dintre materie (substanta) si forma; b) a relatiilor dintre schimbare si permanenta; c) ambele probleme
6. Care dintre teoriile platoniciene rezulta cel mai direct din teoria ideilor ? a) teoria aparitiei lumii sensibile; b) teoria cunoasterii; c) teoria moralei
7. Ce il face pe Aristotel diferit de Platon ? a) teoria celor patru cauze; b) potentia si act; c) entelehia; d) teoria moralei; e) reabilitarea artei; c) ideea de Divinitate
8. Care este relatia intre filosofia greaca si filosofia crestina a Evului de mijloc ? a) continuitate; b) discontinuitate
9. De ce devine cunoasterea tema filosofiei moderne ? a) datorita importantei stiintei; b) datorita schimbarii survenite in stiinta moderna; c) datorita relatiei dintre "ceea ce este" si ceea ce cunoastem
10. Care dintre ideile lui Kant vi se par mai importante ? a) ca lumea este construita in cunoastere; b) ca moral este numai ceea ce facem din pura datorie; c) ca viata este finalitate fara scop

11. Care dintre ideile lui Hegel vi se par mai importante ? a) relatia dintre cunoastere si actiune; b) Ideea Absoluta; c) lupta pentru recunoastere
12. Ce defineste cel mai bine diferenta dintre filosofia lui Kant si Hegel si filosofia occidentala din cea doua jumatate a sec. al XIX-lea ? a) calitatea de metoda; b) ideea de inconstient; c) suspiciunea
13. De ce devine comunicarea tema filosofiei occidentale contemporane ? a) datorita mijloacelor de comunicare de masa; b) datorita nevoii noastre de a ne intelege; c) datorita raportului dintre "ceea ce este" si ceea ce cunoastem, pe de o parte si comunicare, pe de alta
14. Care dintre directiile filosofiei occidentale contemporane este vie astazi ? a) filosofia analitica anglo-saxona; b) semiologia structuralismului francez; c) hermeneutica filosofiei heideggeriene a Fiintei
15. Ce caracterizeaza cel mai bine semiologia structuralismului francez ? a) lingvistica lui Saussure; b) semiologia; c) structuralismul
16. Ce caracterizeaza cel mai bine filosofia Fiintei a lui Martin Heidegger ? a) hermeneutica; b) existenta; c) Fiinta
17. In filosofia actuala tendinta postmoderna apare clar in: a) pluralism; b) deconstructie; c) un nou model ontologic

SCHITA UNEI POSIBILE FENOMENOLOGII

A CONSTIINTEI INTR-O LUME A MODERNITATII TÂRZII

I. Omul si Lumea

Exista o dificultate generala a inceputului, de la care filosofia nu face exceptie. Dimpotriva, poate ca nimic nu este mai important in filosofie - ca si in roman - decât inceputul. Primul loc pe care il asiguri unui lucru este profund semnificativ si, adesea, chiar determinant. Inceputul este diferit in functie de faptul ca ceea ce urmeaza este epunerea unei doctrine - ceea ce s-a întâmplat pâna aici - sau de fundamentarea ei - ceea ce urmeaza in continuare.

Pus in fata dificultatii de a incepe, Spinoza spunea: scolasticii incepeau cu lucrurile, Descartes incepea cu gândirea, eu incep cu Dumnezeu. Exista, prin urmare, trei posibilitati de a incepe, trei inceputuri posibile: lumea, eul sau Dumnezeu. Daca avem in vedere inceputul in functie de maniera de a filsofa, atunci posibilitatile de a incepe se reduc la doua: lumea si eul. Pentru ca exista doua maniere de a filsofa: dinspre cunoasterea lumii spre cea a omului sau de la consideratii asupra omului la cele asupra lumii.

Altfel, mitologia, basmele, teologia, vechile filosofii sau noile stiinte ne ofera adesea un inceput: Neantul, Dumnezeu, Verbul, Fiinta, Spiritul, Haosul, Cele patru elemente (apa, aerul, focul, pamântul), Atomii, Big-bang-ul, Supa primordiala etc.. Dar oricare ar fi inceputul revenim la problema filosofica moderna a originii inceputului: de ce exista mai degraba ceva, decât nimicul. Istoria de pâna acum a filosofiei si, in general, istoria de pâna acum a culturii, ne arata ca omul nu poate sa raspunda fara sa divagheze. De aceea ar trebui sa lasam imaginatiei monopolul asupra fantasmelor originii lumii si omului si sa reflectam asupra originii umane a tuturor fantasmelor.

Cel mai simplu este sa constatam ca filosofia incepe cu mirarea omului in lume. Mirarea mea se poate adresa lumii, obiectiv, intrebându-se „ce este ceea ce este ?”, sau

subiectiv, întrebând „cine este în spatele lumii?”. Tot astfel se poate mira de propria persoană obiectiv: „ce sunt eu?”, sau subiectiv: „cine sunt eu?”. Odată formulată această primă întrebare putem merge dinspre lume spre om, sau dinspre om spre lume. Distincția subiacentă și nu întotdeauna evidentă este că o cunoaștere a lumii ca obiect ne oferă șansa unei meditații asupra mijloacelor acțiunii, pe când considerarea omului ca subiect ne oferă o meditație asupra scopurilor acțiunii. Preferăm acest punct de plecare nu din aceste considerente ci, datorită faptului că există în om ceva ce îl ridică infinit deasupra tuturor celorlalte ființuri: faptul că poate avea Eul în reprezentarea sa.

Este ceea ce numim conștiința. Pornind de la ea vom desfășura în continuare un itinerar prin fenomenul lumii. Schema care rezultă (vezi Schema 1) este numai o schiță conceptuală, care prinde între cele două criticisme, cel al cunoașterii și cel al comunicării, nu are nici o consistență ontologică.

1. Conștiința și cogito-ul cartezian

Conștiința este un cuvânt cheie. Reflexia filosofică modernă nu poate fi începută mai bine: sub acest cuvânt uzual se adună toate problemele care privesc condiția omului în lume. Ea este cea mai familiară dintre intuițiile noastre: pur și simplu suntem conștienți când suntem treji. Dar este dificil să exprimăm ce este cu adevărat aceasta: acest dat imediat sfidează orice definiție. Și trebuie să ne mulțumim cu atât pentru că, potrivit logicii, punctul de plecare trebuie luat axiomatic, în temeiul evidentei și nu se poate defini.

Conștiința este ceva foarte concret și constant prezent în experiența fiecăruia dintre noi. Semnificațiile conștiinței sunt multiple și contextuale. Care este conținutul prim al conștiinței? De ce suntem cel mai conștienți? Sfântul Augustin a observat primul că ceea ce rămâne în conștiința după ce îndepărtăm tot ce ne vine în ea prin simțuri este faptul că trăim. Chiar înșelați în conștiința noastră, chiar iluzionați, avem iluzii, deci trăim. Conștiința de a fi viu nu asigură însă în nici un fel permanența acestei stări, adică necesitatea de a exista sau immortalitatea. Nu ne oferă nici măcar garanția identității noastre de-a lungul vieții: suntem aceiași care am fost ieri? noi, cei de azi, vom fi aceiași cu cei de mâine? Pentru că nu pot duce spre aceste constatări certitudinea faptului că sunt viu, conștiința existenței mele îmi releva de fapt contingentă mea, faptul că puteam să nu fiu. Conștiința își este propriul fundament, dar un fundament contingent. Pornind de aici, filosofia existenței, de la Heidegger la Sartre a glosat asupra sentimentului de a fi aruncat în lume.

În Discurs asupra metodei, Descartes a făcut din conținutul prim al conștiinței, din conștiința de a fi, prima certitudine împotriva tuturor formelor de îndoială. Într-adevăr, examinându-ne lucid conștiința putem să ajungem să ne îndoim de orice. Totul poate fi considerat o iluzie, o festă a unui spirit rău. Rămâne o singură certitudine: îndoiala însăși. Dar, dacă mă îndoiesc, gândesc. Iar dacă gândesc, exist. Forma clasică, în expresie latină, a acestui raționament este următoarea: *Dubito, ergo cogito; Cogito, ergo sum*. (Eu) mă îndoiesc, deci gândesc; (Eu) gândesc; deci exist. Forma cea mai răspândită a acestui raționament exprimă numai partea a doua a lui: *Cogito, ergo sum*, Gândesc, deci exist.

Această expresie formulează singura certitudine pe care ne-o putem procura logic, prin raționament. Prin deducție logică nu putem avea decât această certitudine, a existenței noastre. Restul, existența lucrurilor și a lumii, existența celorlalți sunt, din

punctul de vedere al deductiei riguroase, numai chestiuni de credinta, intemeiabile in grade diferite pe aceasta prima certitudine. Odata obtinuta, aceasta certitudine duce cu usurinta spre solipsism . Singurul amendament pe care il putem aduce logic aici este contingenta lui „eu gândesc”: nu suntem permanenti; acest „eu gândesc” a inceput cândva si el nu-mi poate furniza nici o dovada ca va continua sa existe neintrerupt.

Datorita acestei contingente a lui „eu gândesc” certitudinea existentei mele nu se insoteste cu nimic care sa aiba taria unei realitati in sine. Dimpotriva, gândirea nu pare sa aiba o tarie mai mare decât aceea a unei relatii între eu si lume, ceea ce inseamna ca acesta constiinta care ne procura certitudinea participa la relativitate. Daca „a gândi” nu trebuie luat la modul absolut, constiinta este atunci intotdeauna constiinta a ceva si este produsa de ceva. Desigur, nu pierdem cu nimic din certitudinile deja gata procurate, daca admitem ca nu putem vorbi despre constiinta ca despre o entitate fara cauza si fara continut si daca incepem sa constatam ca in fapt exista numai fiinte mai mult sau mai putin constiente de anumite lucruri.

Descoperim astfel ca acest cogito cartezian implica de fapt un subiect si un obiect kantian. Apare intrebarea: care sunt lucrurile de care noi putem avea o relativa constiinta in afara de faptul ca, fiind constienti de noi, existam ? In primul rând, constiinta presupune o lume de obiecte distincte de „eu gândesc”. Cel mai bun argument ni-l ofera Leibniz, constatând ca varietatea gândurilor nu poate veni de la cel care gândeste, pentru ca unul si acelasi lucru, care este cauza existentei, nu poate fi si cauza schimbarilor care se petrec in el. In al doilea rând, constiinta presupune corpul a carei constiinta este si cu care, la Descartes, este atât de unita încât face un singur tot. In afara corpului si lumii de obiecte, constiinta mai are parte de o întâlnire cu totul deosebita: întâlnirea ei cu Altul - atât de deconcertant de aproape si de departe in acelasi timp - care i se prezinta ca un altul decât sine dar, totodata, si ca un alt sine. Aceasta întâlnire cu Altul, desi mai ambigua, inseamna mai mult decât cele doua directii esentiale de iesire din certitudinea solipsista a constiintei, pentru ca ne confirma ca aceasta constiinta nu este un lucru, ci o relatie, dar o relatie decisiva care confera existentei noastre o relativa necesitate.

Importanta întâlnirii cu Altul ne poate reintoarce la un punct al argumentatiei pe care nu l-am aprofundat indeajuns. Nu exista totusi o constiinta suficienta siesi, care nu are nevoie de altceva pentru a exista ? Nu intruneste constiinta de sine conditiile unei certitudini repliate asupra sa ? Copilul ajunge destul de târziu sa spuna „eu”. Pâna atunci, el poate cel mult sa se simta si numai dupa aceea sa se si gândeasca. Odata instalat acest centru al constiintei de sine care este eul, el poate fi descris si ca apropiat si ca si departat, si ca identitate si ca alteritate. Exista o identitate formala a subiectului care traverseaza diferitele evenimente care il afecteaza si care caracterizeaza eul actor, dar exista si alteritate, sciziune, alterare, schimbare, fara de care n-ar fi posibile remuscarile si regretele eului spectator.

Ambiguitatea constiintei de sine rezida in aceea ca face ca subiectul sa fie inseparabil unic si universal. Universalitatea apartine intr-adevar constiintei pentru ca in cogito-ul cartezian, „eul” reprezinta orice om care actioneaza. Unicitatea subiectului nu este ceva propriu constiintei, ci ceva ce vine din afara ei, de la individualitatea corporala. Avem indeobste constiinta ca posedam un corp si ca facem sau putem face ceva cu el, avem senzatii de placere sau durere ce provin cu siguranta din corp si chiar ideea de viata vesnica - conform dogmei crestine - se bazeaza pe comuniunea constiintei cu corpul. Exista undeva in spatele mintii noastre o veriga care uneste corpul cu psihicul.

În ceea ce privește deschiderea conștiinței spre lumea obiectelor, activitatea ei esențială în această direcție este sesizarea unității în diversitate. Haosul excitațiilor exterioare nu constituie o lume decât pentru un subiect dotat cu conștiința și capabil să confere percepțiilor o anumită unitate. Unitatea lumii se bazează pe eu.

2. Inconștientul, dorința și Celălalt (Altul)

În cele ce urmează inconștientul și dorința nu ne vor interesa din perspectiva psihologică, ci din cea filosofică, în calitatea lor, de reprezentanți a corpului în raport cu conștiința și de forță centrifugă, care scoate omul în afara cercului solipsist trasat de conștiința. Inconștientul nu este o descoperire atât de nouă pe cât se crede. Se știe încă din antichitate că nu suntem conștienți decât în limitele unui câmp destul de îngust. Ceea ce este inconștientul în raport cu conștiința se ascunde la vechii filosofi și moralisti sub cuvinte neutre cum este, bunăoară, cel de pasiune. Sensul clasic al termenului de pasiune descrie ceea ce suferă omul ca o consecință a uniunii dintre suflet și corp. De la Platon la Descartes, filosofia a considerat pasiunile o afecțiune proprie oamenilor, de care nu pot suferi nici animalele, nici spiritele pure. Pasiunile nu pot afecta decât ființele duale, din carne și spirit. În teologia creștină, Dumnezeu a trebuit să se încarneze pentru a putea suferi Patimile și a salva umanitatea.

Etimologia latină a cuvântului pasiune - pati: a suferi - desemnează starea celui care suferă, care este dus fără voia lui, care este jucăria forțelor irrationale pe care nu le poate sau nu vrea să le controleze. Oricare ar fi obiectul, pasiunile sunt maladii periculoase. Ele au la început un caracter insidios. Debutul unei pasiuni este adesea imperceptibil. Pe de altă parte, ele sunt inexorabile. Când sunt înradăcinate, pasiunile nu mai pot fi schimbate după voință. Nici o rațiune nu găsește ecou la cei cuprinși de pasiune care, în schimb, pun în serviciul pasiunii lor toate resursele logicii sentimentelor. De aici interpretarea pasiunilor devine valorizatoare și disjunctă: ele pot fi condamnate sau elogiare după perspectivă. În ceea ce ne privește, preferăm să nu participăm la o dezbateră abstractă, ci numai să reținem prezenta martor a pasiunilor ca dovadă împotriva omniprezenței și omnipotentei conștiinței.

Atunci când psihanaliza lui Freud invocă inconștientul, ea merge mult mai departe decât aceste considerații de moralist care glosează în jurul omnipotentei pasiunilor. Freud leagă inconștientul de un amalgam de pulsuni, îl consideră o instanță impersonală și îi atribuie o realitate distinctă, radical opusă conștiinței. Prima propoziție, axioma care fundează psihanaliza freudiană este diviziunea psihicului în conștient și inconștient. Caracteristicile inconștientului fac evidentă această distincție. Inconștientul poate exista fără conștiința, pentru că el este esența însăși a psihismului. Ipoteza unui psihism inconștient, din care conștiința nu emerge decât odată cu omul și fără a putea șterge fondul acestei emergente, este necesară și legitimă. În inconștient, reprezentanțele pulsunilor - cum ar fi iubirea și ura - coexistă fără să se contrazică. Ele nu depind decât de principiul plăcerii plăcute. Principiul plăcerii, care cere satisfacerea imediată și necondiționată a tendințelor instinctuale, este atotputernic în primele faze ale dezvoltării copilului. Dar, treptat, odată cu maturizarea, începe să se impună principiul realității, principiul plăcerii rămânând în continuare dominant la nivelul inconștientului, respectiv al sinelui, și de forță lor și nu au nici o legătură cu realitatea. Numai forțele lor diferă și în baza puterii lor se ajunge la un compromis. Inconștientul ignoră timpul: procesele sale nu

sunt ordonate in timp, n-au nici o relatie cu timpul si nu sunt modificate de curgerea timpului. De asemenea, inconstientul nu cunoaste decât afirmatia. In inconstient nu exista nici negatie, nici indoiala, nici grade ale certitudinii. Toate acestea apar odata cu aparitia constiintei si cu instalarea cenzurii intre inconstient si preconstient.

Procese psihice primare ale inconstientului se regasesc in dinamica viselor, in bolile psihice, dar si in marile creatii artistice, culturale si religioase. Axele acestor procese sunt: a) deplasarea - o reprezentare poate transmite intregul sau quantum de investire altei reprezentari -, similara cu ceea ce se petrece in limbaj in cazul metonimiei; si b) condensarea - o reprezentare poate sa-si insuseasca intreaga investitie a mai multor altora -, ceea ce se petrece in cazul metaforei. In raport cu aceste axe apare o „logica” specifica a simbolurilor si a pulsuniilor a carei principale aspecte sunt: a) rasturnarea in contrariu (iubirea se poate schimba in ura, si invers); b) reintoarcerea asupra sa (agresivitatea indreptata asupra celorlalti devine tendinta de auto-distrugere). In fine, probabil toata lumea cunoaste cele doua procese emblematice pentru inconstient si teoria lui, psihanaliza, care sunt refularea - indepartarea si tinerea la distanta de constiinta a unui anumit continut psihic - si sublimarea - o forma a defularii cu valoare culturala, care ingaduie revenirea in constiinta, dupa deplasare si condensare, a ceea ce a fost refulat.

Teoria freudiana s-a nascut intr-un timp si loc anumit, intr-o societate puritana, si a starnit reactii foarte diferite. Ca procedeu, ea poate fi considerata impotriva eventualelor aparente contrare, ca un ultim avatar al idealului ascetic, intrucât faciliteaza Eului cucerirea Sinelui, conform imperativului pe care si l-a fixat: acolo unde se afla Sinele, trebuie sa se afle Eul. In dezvoltarile pe care i le-a dat Freud si numerosi sai discipoli de calitate sau dizidenti, psihanaliza apare ca o filosofie a omului si a culturii. Ceea ce ne-a interesat aici a fost insa numai o perspectiva succinta si clara asupra conceptului de inconstient, pentru ca relatia carteziana dintre suflet si corp devine in filosofia moderna relatia dintre constient si inconstient. Aceptarea ideii de inconstient, pentru care argumentele sunt suficient de tari, ne permite sa gasim una din cele doua cai de iesire din certitudinea solipsista a existentei deduse din gândire. Prezenta inconstientului arata fara putinta de tagada constiintei ca, pe lânga ea, exista si corpul. Mai mult inca, dupa cum se va vedea, prezenta inconstientului ne arata, invocând dorinta, ca aceasta co-prezenta a constiintei si corpului naste un conflict care ne scoate din noi si ne conduce spre Celalalt (Altul).

Dorinta este in rândul acelor concepte filosofice care starnesc o sumedenie de definitii, de atitudini si de valorizari. Trecând peste toate complicatiile teoretice, ceea ce merita retinut este conceptia platoniana a dorintei ca lipsa. Dupa Platon, prezenta dorintei semnaleaza o lipsa. Dar nimic in lumea sensibila nu poate satisface deplin si definitiv dorintele noastre. Dincolo de cautarile ei terestre si carnale, dorinta marturiseste originea ei celesta si spirituala. Ea semnaleaza o lipsa care, singura, ne-ar putea elibera din corpul-mormânt. Teologia crestina, filosofia moderna, psihanaliza freudiana se inscriu in traditia interpretarii platoniciene, care recunoaste dorintei terestre forta si desertaciunea.

Dorinta nu poate fi deplin satisfacuta, ne spun filosofii care au analizat-o, decât prin suprimarea ei intr-o alta lume, sau prin plasarea ei intr-o indistinctie primordiala, anterioara aparitiei sexualitatii. Nici un obiect real, sensibil, carnal, nu o poate satisface in cursul existentei. Trebuie, deci, sa ratacim din obiect in obiect, sau, mai degraba, din vis in vis, cautând in spatele fiecarui obiect real, un obiect imaginar. Aici apare foarte

clara distinctia dintre nevoie si dorinta: nevoia trebuie satisfacuta si este satisfacuta in general prin obiecte si servicii reale. Pe când incapacitatea dorintei de a-si gasi implinirea în realitate se traduce prin productia de fantasme destinate sa-i asigure o satisfactie simbolica. Este destul de greu sa disceri cu precizie in societatile moderne, care bunuri sunt destinate sa satisfaca nevoi si care sunt destinate sa satisfaca dorinte. Cu aceasta supralicitare si suprasolicitare a dorintelor, filosofii morale se impaca greu si ascetismul lor pretinde reducerea dorintelor la nevoi. Stoicii spuneau ca numai inteleptul este fericit, caci el nu doreste decât ceva de care nu se poate lipsi, astfel încât are intotdeauna ceea ce doreste. Dar celui care nu doreste nimic, ii lipseste totul. De altfel, „maestrii banuielii”, Nietzsche si Freud, ne-au prevenit ca a renunta la satisfacerea dorintelor, inseamna a te condamna la resentiment sau refulare. Formula unei intelepciuni moderne nu mai cere sa-ti concediezi dorintele, dar nici nu accepta sa le cultivi indistinct, ci pretinde sa le ierarhizezi si armonizezi.

Tot in lumea moderna s-a crezut o clipa ca exista o filosofie care defineste dorinta altfel decât in maniera platoniana, a lipsei. Intr adevar, pentru Spinoza dorinta este esenta insasi a omului, adica efortul prin care omul se straduiește sa persevereze in fiinta sa. Dar si aceasta formula ascunde aceiasi teorie a dorintei ca lipsa. Pentru filosofia moderna omul este o fiinta finita. Dorinta omului de a-si depasi finitudinea este similara dorintei creaturii de a fi Creatorul. Or, aceasta dorinta este chiar forma lipsei de care sufera creatura. Ceea ce difera pentru diferitele teorii care analizeaza dorinta sunt obiectele acesteia: la Platon, erosul transporta omul de la frumusetea lucrurilor terestre si a semenilor sai, la frumusetea neterestra a lumii ideilor; la Spinoza obiectul dorintei este aproape fara intermediar si fara masca, Divinitatea; la gânditorii moderni, obiectul dorintei este Celalalt (Altul), numai intrucât transcendentiei pe verticala i s-a substituit transcendentia pe orizontala. In spatele oricarui obiect al dorintei se intrevește la o analiza mai atenta imaginea Celuilalt (Altuia), pe care omul il vizeaza prin intermediul tuturor medierilor posibile si imaginabile.

In filosofie, Celalalt (Altul) apare ca termen si problema filosofica destul de târziu, începând cu Hegel. Până atunci problema filosofica fusese - mai ales in filosofia moderna si in reprezentanta ei cea mai autorizata, filosofia germana - cunoasterea obiectiva a lumii. Pentru filosofia moderna, cunoasterea este confruntarea dintre o constiinta unica - cea a lui „eu gândesc” - si o realitate unica - lumea lucrurilor -, adica confruntarea dintre un subiect si un obiect absolut. Aceasta confruntare excludea interventia unui al treilea, cu exceptia lui Dumnezeu. Garant al adevarului aflat sub semnul lui „ganz Andere” (cu totul Altul), el este Altul prin excelenta. Sfârșitul filosofiei moderne a adus cu sine o comutare a transcendentiei de la verticala, la orizontala. Dumnezeu a murit - dupa cum spune Nietzsche -, iar oamenii au devenit zei unii pentru altii. Dumnezeu a incetat sa fie Altul prin excelenta, iar celalalt, seamanul nostru, a fost sacralizat, devnind mostenitorul divinitatii. Oricum, celalalt, altul nostru, a devenit tot mai mult seamanul nostru.

De fapt, obiectiv, Altul nu exista ca atare. El implica paradoxul unei duble conditii de posibilitate: de a fi perceput in acelasi timp ca un altul decât sine si ca un alt sine. In lumea pur obiectiva a cunoasterii rationalitatii operationale, alte fiinte umane nu sunt decât obiecte printre alte obiecte. In acea lume oamenii pot fi perfect asimilati animalelor sau masinilor, cu mici diferente specifice. Metoda stiintifica exclude din câmpul sau prezenta altuia ca atare. Comportamentul altuia nu este decât aparent si momentan mai

complex, mai puțin riguros și mai puțin previzibil, decât traiectoria unei pietre, algoritmul unui computer sau comportamentul unui animal.

Prezența Altuia, chestiunea pe care ea o ridică în filosofia modernă, ne obligă să reconsiderăm multe dintre problemele cunoașterii și obiectivității, științei și conștiinței. Ideea de bază este aici că relațiile pe care le întretin între ele ființele umane sunt constitutive și determinante. Ele mediază raportul nostru cu lumea și chiar Eul nostru nu poate apărea decât datorită prezenței Altuia și sub privirea Altuia.

Spre finalul filosofiei germane, la Hegel, Altul apare cu pregnanță în lupta conștiințelor pentru recunoaștere. Orice conștiință este un „pentru-sine” care urmărește confruntarea cu Altul și chiar moartea Altuia, pentru a se putea face recunoscută și a se putea recunoaște pe sine. Hegel o spune foarte frumos: „Individul care nu și-a pus în joc viața sa poate fi foarte bine recunoscut ca persoană; dar el nu a atins adevărul acestei recunoașteri ca recunoaștere a unei conștiințe de sine independente”. La sfârșitul luptei pe viață și pe moarte, conștiința de sine care a preferat viața, libertății, și care și-a aratat astfel atașamentul față de lumea sensibilă, intră într-un raport de servitute.

Raporturile dintre oameni depășesc însă cu mult unicul raport de forță între două conștiințe, considerate ca exprimând natura umană în Eul din „Eu gândesc”. Filosofia occidentală a produs o adevărată „roza a vânturilor” asupra acestui subiect: „Omul este lup pentru om” (Hobbes); „Omul este Dumnezeu pentru om” (Spinoza); „Infernul, sunt ceilalți” (Sartre); „Pentru mine, cel mai mare supliciu ar fi să fiu singur în Paradis” (Goethe). Paradoxul este că, într-o anumită măsură, toate acestea și încă multe altele, sunt acceptabile. De preferat este însă formula sintetică a părintelui psihanalizei, Freud, la care problema Altuia este cu adevărat una esențială și care a redus la patru forme ale acestei relații: „Altul joacă întotdeauna în viața individului rolul unui model, al unui obiect, al unui asociat, sau al unui adversar”.

Revenind la Descartes, Husserl, întemeietorul fenomenologiei ca metodă, observă că, pe lângă Cogito (Eu gândesc), mai există un cogitatum (obiectul gândirii) - întrucât orice conștiință este conștiința a ceva - și un cogitamus (noi gândim). Căci ceva nu este obiect al gândirii pentru mine decât cu condiția de a fi la fel, obiect, și pentru Altul. Sub subiectivitatea Cogito-ului se arată inter-subiectivitatea care îl susține, îl face posibil, îl fondează. Această intersubiectivitate este cea care constituie obiectivitatea experienței noastre a lumii. Dacă lumea există, ea este în măsură în care noi suntem, în măsură în care nu suntem singuri. O lume-pentru-mine nu ar avea nici o realitate obiectivă. Nu există lume decât pentru că noi suntem, noi și alții. Lumea este visul pe care-l visăm împreună cu alții. Cunoașterea științifică impersonală, care pretinde că a eliminat orice subiectivitate pentru a atinge adevărul absolut, valabil dincolo de existența umană, se poate edifica numai ocultând sau uitând această intersubiectivitate. De aceea „noi”-ul obiectiv al discursului cunoașterii științifice, nu este cel al comunității umane, ci al lui Dumnezeu, cu care savantul modern tinde în mod secret să se identifice. În filosofie, problema lui „noi” - Eu și Altul - implică întreaga formă a condiției umane.

3. Percepția și spațiul, memoria și timpul și constituirea obiectului

În ieșirea din solipsismul certitudinii de sine a conștiinței, al doilea punct este tot unul de contact al conștiinței cu corpul, acela al percepției și memoriei. Percepția și

memoria sunt desigur în relație cu Altul, așa cum este întreaga conștiință. Dar tot așa cum, pornind din înconștient, dorința conduce spre Altul, percepția și memoria conduc la constituirea obiectelor realității în spațiu și timp.

A percepe nu este numai a recepta. Este a-ți reprezenta ceva care este aici și acum. Fata de memorie sau imaginație, care ne fac să ne reprezentăm lucruri trecute sau absente, o percepție este o reprezentare obiectivă a unei realități prezente și actuale. Ce determină o atare reprezentare ? Percepția este actul prin care un individ, organizându-și senzațiile sale prezente, interpretându-le și completându-le prin imagini și amintiri, își contrapune un obiect pe care îl consideră, în mod spontan, distinct de el, real și actualmente cunoscut de către el.

Ignorăm apriori și probabil pentru totdeauna ceea ce alții percep dintr-o lume care, fiecăruia dintre noi, îi se pare totuși unică, precisă, finită, evidentă. Marea parte a discuțiilor noastre rezidă totuși în ceea ce numim confruntarea punctelor de vedere. Problema este ce parte atribuim subiectului și ce parte atribuim obiectului în orice percepție a lumii ? Orice obiect provoacă aceleași senzații și toți subiecții organizează și interpretează senzațiile la fel ? Sau există atâtea lumi câți subiecți ? Ceea ce percepem este semnul realității sau realitatea însăși ? Limitele aparțin percepției noastre sau conștiinței noastre ?

Din multitudinea de stimuli noi nu înregistrăm decât o mică parte sub forma senzațiilor vizuale, auditive, tactile, olfactive, gustative și kinestezice. Aceste informații care ne vin din lumea sensibilă sunt tratate și organizate într-un câmp perceptiv. Acest câmp în care ne situăm constant constituie pentru noi prima realitate obiectivă. El ne comandă din exterior înainte chiar de orice reflecție, mecanismele de acomodare, reacțiile de adaptare etc., dar în funcție de proiectele, intențiile, dorințele și deciziile noastre. Prezenta acestui câmp perceptiv reprezintă o dificultate majoră pentru orice tip de idealism absolut, pentru că reclama prezenta sensibilă, încarnarea.

Percepția ocupă un loc major în existența noastră. Pe bună dreptate afirma Berkeley: A fi înseamnă a fi perceput. Pornind de la acest act prim se constituie pentru noi o lume de obiecte distincte, căruia fiecare dintre noi îi este subiectul totodată pasiv și activ. Pornind de la lume, așa cum o percepem, distingem noi realul de imaginar și realitatea de posibilitate. Pe indicațiile incerte, dispartate și contradictorii ale simțurilor noastre se edifică adevărurile științifice.

Analizând câmpul perceptiv, știința îl consideră ca un obiect alterat, deformat de conștiința subiectului care percepe. Ea încearcă să-l redea în pură sa obiectivitate, independent de orice partializări și iluzii. Dar idealul cunoașterii științifice este antagonic cu percepția pentru că își propune în final să reducă totul la o lege. Or, să afirmi că orice schimbare este o aparență și că realitatea este etern identică cu sine însuși înseamnă să refuzi realitatea percepției.

Psihologia formei (Gesthaltpsychologie) rezuma legile de organizare a câmpului perceptiv sub principiul „forme bune” - forma care se realizează este cea mai bună dintre formele posibile, adică cea mai simplă și mai regulată. Dar noi nu percepem forme pure, ci obiecte și ființe care intra într-un ansamblu mult mai vast, solidar cu reprezentarea noastră despre lume, care constituie sinteza subiectivă a reprezentărilor noastre. Percepția noastră este înainte de orice o punere în perspectivă. A percepe înseamnă a alege, a prefera, a îngroșa obiectele, a identifica și ierarhiza datele. De aceea exercitiul, obisnuința, memoria ameliorează percepția și totodată facilitează iluziile.

Noi percepem de fapt nu forme, ci obiecte semnificante si, indeosebi, fiinte simpatice, neplacute sau indifferente. Adica nu percepem lucruri si indivizi, ci bunuri si persoane, respectiv valori care nu ne lasa indiferenti. A percepe este o activitate complexa: a decupa forme, a capta mesaje si a le descifra, a detasa o figura de pe un fond, a organiza elementele unei analize intr-o sinteza. Subiectul care percepe construiește la acest nivel lumea. De aceea unitatea eului care percepe si a lumii percepute sunt corelative: un fenomen tulburator afecteaza perceptia subiectului in fata caruia lumea devine tulbure. Daca nu putem merge pâna unde a ajuns fenomenologia, care sustine ca, in perceptie, subiectul are intuitia esentelor, trebuie sa admitem ca in ea regasim problematica fundamentala a fuziunii constiintei si corpului, a Eului si Lumii.

Perceptia spatiului este cazul particular cel mai adecvat de perceptie pentru ca reprezinta constituirea cadrelor perceptiei obiectului exterior si, prin urmare, perceptia insasi in generalitatea ei. Teoriile genetiste, care sustin ca in perceptie totul e construit, au acelasi punct de vedere si in ceea ce priveste spatiul. Constructia spatiului avanseaza de la un spatiu in doua dimensiuni - in functie de sus-jos, dreapta-stânga - la un spatiu in trei dimensiuni, prin adaugarea lui aproape-departe. Teoriile ineiste, care sustin ca unele dimensiuni ale perceptiei sunt inascute, vor sustine aceasta in primul rând despre spatiu. Spatiul, sustin adeptii acestor teorii, este dat, nu construit, pentru ca nu poate fi redus la ceva mai simplu. Spatiul este obiect de intuitie intemeiat de constiinta noastra de exterioritate.

Diversitatea istorica si concreta a spatiului este mult mai mare decât diversitatea teoriilor asupra situatiei lui in perceptie. In decursul istoriei filosofiei spatiul a fost abordat din perspectiva plinului si vidului, substantei si relatiei, finitului si infinitului, subiectivului si obiectivului. Diversitatea concreta a spatiului este la fel de mare: trebuie sa vorbim despre un spatiu anumit si diferit aproape la fiecare nivel al fenomenelor - un spatiu atomic, un altul molecular, spatiu geologic sau spatiu biologic, spatiu uman si spatiu cosmic. La fiecare din aceste niveluri aspecte particulare individualizeaza ceea ce noi ne am obisnuit saconsideram spatiu in general. De altfel, spatiul in general nici nu exista altfel decât ca o abstractizare in temeiul datelor perceptiei noastre.

Asa stând lucrurile, cele doua tipuri polare de intelegere a spatiului nu fac decât sa multiplice si sa complice problemele. Exista in primul rând spatiul geometrico-matematic, care este piatra unghiulara a fundamentului stiintelor noastre, conditia de posibilitate a stiintelor naturii si originea oricarei matematizari a lor. Tot ce este formulat matematic in stiinta provine de la si trimite intr-un fel sau altul la intuitia prima a spatiului. Intelegerea acestui spatiu este construita teoretic, chiar daca spatiul este considerat a fi obiectiv. Spatiul geometrico-matematic, spatiul stiintelor este continuu, infinit si izotrop. Aspectul lui esential este reversibilitatea, caracteristica celei mai simple forme a miscarii, miscarea mecanica, la care spatiul ingaduie sa fie reduse toate celelalte aspecte ale realitatii. Creditat ca real si obiectiv, acest spatiu a fost pus in discutie de geometriile neeuclidiene, care nu mai vorbesc despre spatiu plan, ci despre spatiiconvexe si concave, despre hiperspatii si spatii inchise, despre spatii cu patru sau chiar mai multe dimensiuni. Fortata astfel de speculatiile teoretice, perceptia noastra poate deveni critica si sa se intrebe ce fel de realitate au astfel de spatii ? sau cât de reala mai poate fi ideea a mai mult de trei drepte perpendiculare intre ele intr-un singur punct ?

Chiar daca mai apropiat, nici spatiul conditiei umane nu este mai linistitor. In ultimele decenii a fost discutata mult locuirea si spatiul uman cotidian. In spatiile acestui

spatiu se afla insa, asa cum arata Eliade, spatiul sacru, topologia lumii si asezarilor umane in functie de valorile religioase. Pe lânga aceste spatii mai exista spatiile topologiilor noastre afective, care redistribuie spatiul dupa hartile afectiunii noastre, dilatând unele locuri si reducând altele, mult mai intinse, la simple puncte. Sau spatiile imaginatiei care seamana cu hartile primilor navigatori, pline de pete albe si de semne indicând primejdii mai mult sau mai putin misterioase. Toate aceste forme concrete ale spatiului si toate speculatiile teoretico-matematice pornesc de la acelasi punct al perceptiei care ne proiecteaza constiinta inspre exteriorul creditat cu obiectivitate, considerat ca realitate sigura, existând in afara constiintei noastre si independent de ea.

Fata de greutatea de a situa perceptia si spatiul, dificultatea de a intelege memoria si timpul se dovedeste a fi cu mult mai mare. Intr adevar, mai mult sau mai putin exact, mai mult sau mai putin corect putem intelege activitatea perceptiva si rezultatul ei, de producere a spatiului. Dar ce poate fi memoria ? Ceva in genul unei crestaturi pe raboj, un fel de nod, sau, mai degraba, un fel de poveste ? Unde sunt amintirile pe care nu le evoca nimeni ? De unde vin, când ne revin in memorie ? Ce subzista din ceea ce am trait si gândit ?

Pentru curentul materialist, de la Lucretiu la marxisti, memoria este o proprietate a materiei in general - ilustrata de fenomenele similare ale urmei pe nisip, inscripului pe tablita de ceara sau a turnarii in bronz -, sau, cel putin a materiei vii ori a tesutului nervos. Pentru curentul de gândire spiritualist, de la Sfântul Augustin la Bergson, o facultate divina si un privilegiu al creaturii, care ii face cunoscut ca ea poarta in sine Dumnezeu sau, acest universal si obscur obiect al dorintei sale, sau substanta insasi a spiritului. Din punctul de vedere al fenomenologiei pe care am adoptat-o, cu toate enigmele sale memoria este locul de întâlnire dintre constiinta si corp, conform formulei initiale a dualismului cartezian de la care am pornit.

Pentru subiectul care suntem problema memoriei este o problema ontologica si nu psihologica si asa intelegem sa o tratam aici. In sens heideggerian, memoria implica problema Fiintei. Tot astfel, problema memoriei nu este strict individuala: pentru individul izolat nu exista decât prezent; el nu are nevoie de memorie. Memoria implica relatia cu alte fiinte, relatia Eului cu Altul. Aspectul colectiv al memoriei se vadeste mai mult in functionarea cadrelor ei transindividuale - orare, programe -, care sunt destinate sa ne aminteasca fiecaruia ce trebuie sa facem, ce obligatii fata de ceilalti avem de indeplinit. Fara limbaj, fara posibilitatea obiectiva de a fixa o subiectivitate evanescenta, fara necesitatea sociala de a-ti aminti, fara obligatia morala de a nu uita o promisiune, fara prezenta reala sau anticipata a altor fiinte umane - a Altuia, a Celuilalt -, ce poate insemna „a-ti aminti” ?

O memorie buna nu este atât o memorie fidela cât o memorie ordonata, ierarhizata, disponibila. Adica o memorie amenajata de personalitatea fiecarui subiect in vederea actiunii. Dar o memorie amenajata implica selectia si respingerea evenimentelor negative sau superficiale, deci uitarea. Cheia unei bune memorii este de gasit in contrariul ei, in uitarea selectiva. Semnificatia uitarii selective este foarte bine ilustrata de poemul lui Dante, care, pentru a urca in Paradis, bea mai întâi din apa fluviului L  th  , care ii sterge toate amintirile. Apoi, bea dintr-un alt fluviu, Eunoe, care ii reda din ceea ce a uitat numai amintirea binelui. Este cu totul memorabila aceasta reteta a uitarii selective, pentru a ne putea instala in paradisul propriei memorii ! De altfel, organizarea memoriei are loc fie ca vrem sau nu. In mare si in principal, personalitatea noastra este o memorie

organizata si selectiva. Tulburarile de memorie, amneziile, sunt totodata si direct tulburari de personalitate (dubla personalitate etc.). Rolul fundamental al memoriei este retinut peste tot in experienta si traditia religioasa, care situeaza memoria intre conditiile necesare ale salvarii. Mitologia este plina de eroi care cad intrucât nu-si reamintesc, sau care inving printr-o buna aducere aminte.

Distanta de complexitate dintre memorie si perceptie se pastreaza intre timp si spatiu. Nu intotdeauna a fost asa: pâna la epoca moderna spatiul a fost considerat mai misterios decât timpul. Timpul era ordonat clar de traditia mitologica, pe când spatiul prezenta numeroase pete albe si teritorii pline de primejdii pentru calatori. Odata cu marile calatorii geografice, ca prag al epocii moderne, situatia se inverseaza: spatiul devine ceva banal, usor de cunoscut sau de imaginat, iar timpul ceva misterios. Fata de raporturile de pozitie si volum ale obiectelor, caracteristice spatiului (fixat intr-o simultaneitate a momentelor timpului), timpul reprezinta succesiunea, intermitenta, simultaneitatea si durata evenimentelor. Daca, dupa cum s-a vazut, spatiul este tridimensional si reversibil, timpul este unidimensional si, dupa majoritatea teoreticienilor, unidirectional.

Totusi marele succes al stiintei moderne se bazeaza pe reducerea timpului la spatiu. Timpul newtonian, absolut, adevarat si matematic, timpul obiectiv, omogen si neutru, este rezultatul acestei reductii matematice. Inca Pascal a observat ambiguitatea acestui timp masurat prin miscarea unui lucru, care, la rândul lui, masoara miscarea. Din aceasta reductie, care, singura, ingaduie tratarea matematica a timpului, rezulta multe alte paradoxuri, intre care si cele ale calatoriei intr-un timp imaginat numai ca un spatiu, sau cele care ontologizeaza limbajul matematic si vad in semnul minus dinaintea timpului intr-o formula posibilitatea timpului de a curge spre trecut.

Fizica relativista s-a rafuit indeajuns cu acest concept newtonian de timp, pentru a putea considera razbunata ideea noastra care conexeaza timpul la memorie tot asa cum conexeaza spatiul la perceptie. Demonstratia lui James Bradley este decisiva pentru aceasta relatie. Ea presupune posibilitatea, prevazuta de ecuatiile entropiei, ca pe portiuni ale Universului timpul sa curga dinspre viitor spre trecut. Datorita faptului ca aceste curgeri inapoi ale timpului ar antrena toate structurile fizico-chimice, intre care si cele ale substratului memoriei noastre, amintirea a ceea ce s-a întâmplat inainte de clipa prezenta s-ar sterge, amintirea a ceea ce s-a întâmplat pâna la clipa prezenta s-ar pastra, iar noi situati prin memoria noastra chiar in clipa prezenta n-am sesiza niciodata faptul ca timpul curge inapoi !

Pentru Platon, timpul este imaginea in miscare a eternitatii . In maniera lui, ne-am putea imagina un mit pedagogic: timpul a inceput atunci când o fiinta eterna a vrut sa se proiecteze in alte fiinte. N-o putea face in eternitate, ci numai in succesiune. Fiinta este mai mult decât lumea sau universul; daca ni s-ar arata, am fi aneantizati. Astfel ca timpul este un dar al eternitatii. Absolutul etern este cel care se manifesta in succesiunea timpului. Lumea, universul creaturilor vrea sa se intoarca la aceasta sursa a timpului, care nu este nici anterioara, nici posterioara, ci in afara timpului. Cine vrea sa contrazica semnificatiile acestui mit ar face mai bine in prealabil sa examineze teoria Big bang-ului si sa urmareasca ideile unui fizician de talia lui Schrödinger .

Plotin vorbeste mai întâi despre cele trei timpuri care sunt toate prezente: prezentul actual, prezentul trecutului numit memorie, prezentul viitorului, spaima sau speranta noastra. In termeni apropiati Sfântul Augustin vorbeste despre trei feluri de

prezent: prezentul trecutului, care este memoria; prezentul prezentului, care este intuitia directa si prezentul viitorului, care este asteptarea. Chiar la acest nivel al impartirii timpului apar paradoxuri: trecutul nu mai este, viitorul nu este inca, in timp ce prezentul este mereu ceva ce vine sau a si trecut deja. Paradoxul mizeaza pe faptul ca prezentul este momentul cel mai insesizabil al timpului. Putem vorbi despre trecut, despre viitor si despre timpul care trece: prezentul nu este un dat imediat al constiintei, ci o abstractie. Prezentul este ca si punctul in geometrie: fara dimensiuni. Problema prezentului este problema identitatii noastre schimbatoare, pe care ne-o propune o memorie facuta si dintr-o uitare mai mult sau mai putin selectiva.

La capatul prezentei in spatiu si persistentei in timp se afla obiectul. Obiectul apare ca ceva ce se expune si se opune subiectului. Se expune ca ceva ce este dat in perceptie, ca ceea ce este materialul muncii, ca locul unde se exerseaza o cunoastere stiintifica. Se opune in masura in care pare sa ofere o stabilitate, o ordine, pe scurt o „realitate” pe care subiectul, prada dorintelor si libertatii sale, n-o poseda. Filosofia a incercat sa lamureasca problema a ceea ce, ca obiect, se constituie in spatiu si timp. Ea se izbeste mereu de problema obiectivitatii, adica a determinarii raportului adevarat intre partea subiectiva si cea obiectiva in constituirea obiectului. Ce este obiectul: un lucru, o reprezentare sau un concept ? Cunoasterea stiintifica moderna si mai ales cea contemporana a adaugat si ea intrebari la aceasta problema si a deplasat-o in alta directie decât a stabilirii naturii obiectului, pentru ca in ea este vorba mai putin de a defini obiectul, cât de a fixa riguros procedeele care permit obiectivitatea maxima. De altfel problema naturii si statutului obiectului nu se pune decât in câmpul teoriei cunoasterii - filosofia lui Descartes si Kant - intrucât este implicata de teoria subiectului. Obiectul este altul nediferentiat asupra caruia se poarta gândirea atunci când se exercita precis sau vag. Este datul palpabil in spatiu si timp asupra caruia este in drept sa-si fondeze individul conduita, este faptul in ireductibila sa brutalitate, datul despre care vorbesc fizicienii si naturalistii. Cu toate ca este ceva dat, pornind de la care se dezvolta travaliul cunoasterii si al transformarii, nu trebuie uitat ca el este si construit in acelasi timp. Astazi insa categoria de obiect tinde sa se efateze pentru ca activitatea stiintifica ii substituie obiectivitatea, care nu mai consta in reflexul lucrului, ci in elaborarea de cunostinte universale si necesare, controlabile experimental.

4. Limba. Comunicarea si semnificarea

Fiintele umane nu traiesc pur si simplu printre lucruri, intr-un mediu, ci intr-o lume de fiinte printre milioane de cuvinte, in zgomotul neintrerupt al comunicarii. Poate chiar ca limbajul si nu gândirea, de altfel destul de greu observabila si decelabila, este atributul speciei umane . Limba constituie lumea omului intrucât este plamadita din semne si simboluri cu care oamenii nu inceteaza sa-si amestece sângele. Dar limba este si un ocean de semnificatii paradoxale, caci se preteaza la orice: sporovaiala, bavardaj, minciuna, delir, contrazicere, absurditatii si erorii, dar si adevarului. Nimic nu exista decât impreuna cu limba si pornind de la limba.

Limba este cercul in interiorul caruia noi gândim toate lucrurile. Ea este totodata ratiunea noastra si ordinea lumii pe care grecii o numeau logos. Nu este posibil sa iesim in afara ei pentru a spune ce este ea. Nimeni nu poate evada din cercul limbilor umane pentru a asculta un mesaj care vine de altundeva, intr-o limba care sa nu fie a nici unui

grup uman. De aceea limba - limbajul in general - este un aspect interior al definirii umanitatii, tot asa cum umanitatea este o dimensiune interioara a definirii limbii. Umanitatea si limbajul, omul si limba se transcend reciproc.

Cu limba survine problema adevarului, cu ea incepe si sfârseste orice explicatie. Chiar daca nimic nu este mai enigmatic si mai obscur decât ultimul cuvânt al unei explicatii oricât de clare. Pentru ca fiecare cuvânt in limba trimite din aproape in aproape la altele, la toate celelalte. Cu limba incepe si sfârseste orice existenta ne asigura semiologii structuralisti, invocând ca argument, primul cuvânt al copilului, numele care vine sa-l primeasca inainte ca el sa-l poata rosti sau cunoaste, inrudirile denumite in limba care il situeaza intr-o familie, cuvintele care ii definesc rolul si status-ul social, ultimul cuvânt al muribundului. Este adevarat ca lumea unde vorbim este diferita de lumea unde actiona__ ca semnificarea si comunicarea sunt altceva decât actiunea si operarea si ca putem chiar distinge intre o rationalitate semnificanta si o rationalitate operationala. Totusi intre cele doua lumi exista o unitate stranie cum este cea dintre constiinta si corp, care constituie omul si care distinge umanitatea de celelalte specii, ca specia fiintelor care vorbesc.

Copilul - in-fans in latina inseamna cel care nu vorbeste - este capabil sa se exprime si sa inteleaga fara a putea repeta expresiile. Adultul este capabil sa repete expresii si sa comunice fara a intelege. Expresia (semnificarea) si comunicarea sunt polii extremi ai limbajului. Limbajul nostru cotidian este tensionat intre vointa si teama de a spune prea mult sau nu destul, intre a te face inteles cu ceea ce vrei sa spui si imposibilitatea de a te face inteles, intre motivatia individuala a expresiei (semnificarii), sau vorbirea propriu-zisa si sistemele colective de comunicare, numite limbi, care se impun in orice societate, cu regulile lor, oricarui subiect vorbitor.

Dumnezeu este tacere. Natura este un tumult similar tacerii. Numai omul vorbeste. Dar animalului nu-i lipseste numai vorbirea pentru a fi om. Limbajul nu este o facultate supraadaugata ansamblului functiilor animale. Faptul de a vorbi modifica toate raporturile noastre cu fiintele si lucrurile. Limbajul patrunde si impregneaza experienta pe care o avem despre lume si ceilalti.

Comunicarea animala este mereu in priza directa pe situatia de aici si de acum. Cea umana contine existenta in intregime pe termen lung, asa cum universalul contine singularul. Animalele comunica intre ele prin comportament non-verbal, subordonat nevoilor momentului si exigentelor contextului. Oricât de departe a fost impins de cercetarea stiintifica limbajul maimutelor superioare, ele n-au putut invata interogatia ca modalitate a mesajului. Dar interogatia este esentiala. Pentru ca lumea arata totul fara a spune nimic si pentru a fi facuta sa vorbeasca trebuie interogata, facuta sa vorbeasca si integrata in discurs.

Oamenii, care nu au organe exclusiv rezervate vorbirii, utilizeaza diferite sisteme de semne cu mult dincolo de nevoile lor imediate si de contextele concrete. Si nu numai ca pronunta cuvinte -sau scriu -, ci si construiesc fraze, povestesc istorii, fac discursuri si chestioneaza lucruri care sunt dincolo de limitele oricarei experiente. Orice om depaseste prin vorbire experienta sa iremediabil singulara printr-un anume coeficient abstract de universalitate, adica realizeaza o comunicare la nivelul abstractiei, produce o realitate abstracta. Desigur, putem distinge cuvintele abstracte de cele concrete si de numele proprii. Dar pâna si numele proprii ori cuvintele concrete depasesc fiinta unica sau concretul la care fac referinta.

Tot așa cum debordează orice experiență individuală, limba permite exprimarea experienței tuturor, experienței comune. În calitate de intermediar colectiv, de mijlocitor al comunicării sociale, existența limbii probează existența celorlalți, fiind cel mai redutabil contraargument, dacă nu chiar singurul, care discreditează a priori solipsismul. Funcția socială de comunicare a limbii, face din ea, așa cum spune Hölderlin, cel mai periculos dintre bunuri, căci cel ce slujește înțelegerii este și cel care poate aduce neînțelegeri. Creditul comunitar sau social pe care limbile îl atrag asupra lor le conferă o aură de realitate. Dar cuvintele nu sunt lucruri printre celelalte lucruri. Între limbaj și realitate există un raport semnificativ, dar nici o identitate: nu trebuie nici o clipă uitat că limba este numai un sistem de semne.

Abordând limba, lingvistica îi cercetează legile considerând-o ca un produs tehnic finit. Filosofia se interesează de producția infinită a vorbirii, de intenția și capacitatea de a semnifica, de felul cum limba organizează experiența noastră (diferitele limbi au diferite structuri și organizează diferit experiențele celor care le vorbesc), de magia limbajului (cuvintele fac să „funcționeze” oamenii care fac să funcționeze mașinile). Probabil că cea mai profundă problemă filosofică a limbii este faptul că în ea individualul și colectivul se transcend reciproc. Cu toată universalitatea limbajului, fiecare vorbitor are propria sa voce și propria sa vorbire. Vorbirea individuală și limbajul colectiv nu se suprapun și nu sunt disjuncte. Concluzia ce se impune este cea a lui Sartre: limbajul este ființa-pentru-altul, care pune în scenă atât universalul cât și singularul.

5. Cunoaștere și Realitate

Problema iluziei ne situează în inima filosofiei: filosofia spune că oamenii comuni trăiesc în iluzie, oamenii comuni spun că filosofia este în afara realității. Adevărul este că numai zeii și animalele sunt fără iluzii. Oamenii sunt creaturile dorinței și nu pot trăi fără iluzii. Ei neaga realitatea pentru că le face rău, iar realitatea le face rău, pentru că ei sunt o realitate incompletă.

Problema iluziei privește raporturile noastre cu ceea ce numim realitate. Cuplul iluzie-realitate este marginit polar de cuplurile imaginație-realitate și eroare-adevăr. Iluziile noastre pot îmbracă forma superioară a imaginației, sau pe cea inferioară a erorii. Imaginația este puterea de a-ți reprezenta în intuiție un obiect chiar în absența sa. Pentru că am folosit și folosim aici reperele corpului și conștiinței, trebuie să situăm imaginația mai aproape de corp, adică de percepție și memorie, pentru că imaginea este inferioară conceptului produs de intelect. Ca reprezentare, imaginea este o schemă dinamică, nu o „fotografie” pentru că nu poți număra coloanele templului grec pe care ți l-ai imaginat. Statutul erorii este inferior, întrucât implică o pasivitate a subiectului și un defect al funcționării conștiinței. Dar eroarea se poate corecta prin experiență sau poate fi respinsă prin raționament. Judecata eronată nu rezistă unei confruntări cu realitatea, unei verificări obiective. Statutul iluziei este mai apropiat imaginației. Iluzia nu poate fi respinsă prin nici o experiență sau raționament pentru că ea este o manieră de a percepe lucrurile, ceva mai aproape de reprezentarea imaginației decât de eșecul cunoașterii prin eroare. De aceea, ea pune în mod foarte serios problema realității: pentru că noi, fiind în iluzie n-o putem depăși dar putem ști că suntem în iluzie numai întrucât știm ce este realitatea.

Realitatea este ceea ce există efectiv. O realitate, la singular, este un lucru care este; realitatea este ansamblul lucrurilor care sunt. Noțiunea de „existență” sau de „a fi”,

care, în ceea ce privește lucrurile, sunt echivalente, este o noțiune fundamentală și prima a spiritului. Ea presupune un fel de experiență ireductibilă la oricare altă și, deci, inanalizabilă în elemente simple. Există noțiuni care sunt atât de clare încât le obscurizezi vrând să le definești. Astfel realitatea: prezenta gândirii, presupusă de orice gândire, ea rămâne, la rigoare, indefinibilă.

Conținutul termenului de realitate poate fi precizat opunându-l altor termeni: neant, posibil, imaginar, iluzoriu, ideal. Nu trebuie crezut ceea ce nu este, a nu confunda ceea ce ar putea să fie cu ceea ce există efectiv, imaginarul nu este real, iluzoriul comportă eroarea, idealul, dacă nu este totuși pură himera, nu este încă realitate. Realul este ceea ce este dat, conținutul însăși al experienței noastre.

Nu există conștiința a realității decât ca opoziția unui eu și non-eu, a unui subiect și a unei rezistente. Sentimentul de real al subiectului rezidă într-o mișcare de supunere a intelectului, care este recunoscută ca adevărată. Senzațiile - contrar imaginilor - exprimă realul în măsura în care sunt suportate și nu depind de noi. Realul este înainte de orice ceea ce nu putem schimba, ceva de care se ciocnesc dorințele noastre, ceea ce trebuie constatat. Timpul este real - nu putem reveni înapoi și să facem ceea ce a fost să nu fie. Spațiul este real - suntem, prin el, separați de ceea ce iubim, de locurile unde am vrea să trăim. Realul este ceva de care trebuie să ținem cont, ceva ce nu putem neglija fără a ne pierde. Înclinăm în noi să recunoaștem soliditatea lucrurilor. Constitutiv pentru orice spirit sanatos, acest sentiment este fundamentul însăși al adaptării noastre. Astfel că, în cele din urmă, a ține ceva drept real înseamnă a adopta un anumit comportament față de el.

Există astfel, cu alții și printre alții pe scena lumii, atâtea feluri de realități și iluzii câte feluri de existente posibile există. La drept vorbind, singurul real rămâne cel al cunoașterii, îndeosebi cel al cunoașterii științifice. Or, acest gen de cunoaștere începe cu experiența, chiar dacă iluziile încep tot de aici. Termenul de experiență vine din greacă - *empeiria* - unde desemnează mai ales ceea ce faceau medicii. Medicii antichității sunt empirici, întrucât practica observarea directă (autopsia), sunt atenți la experiența anterioară, practica inducția ca trecere de la asemănător la asemănător. Filosofia engleză și scoțiană a continuat linia empirismului antic. Locke, Hume și Stuart Mill au susținut că experiența este fundamentul tuturor cunoștințelor noastre, care de aici își trag prima lor origine. Simțurile sunt cele care ne umplu spiritul cu idei. Cei care sunt lipsiți de anumite simțuri nu-și pot forma noțiunea anumitor obiecte. Concluzia lor este că întreaga cunoaștere este relativă la experiența noastră și la organizarea anatomică și fiziologică care ne permite să-o primim. Dar experiența depășește câmpul observației unei singure ființe umane. Viața umană este prea scurtă, pentru că numai experiența individuală trăită să poată constitui o știință. De aceea corolarul empirismului este scepticismul care ne asigură că nu putem atinge o cunoaștere absolută.

Bacon distinge între filosofii care s-au interesat de știința pe empirici de dogmatici. Empiricii, spune el, sunt ca furnicile, care adună provizii și le consumă; dogmaticii, ca paianjenii care urzesc plasa din propria substanță. În opoziție cu empirismul, dogmatismul susține posibilitatea de a ajunge, în anumite condiții, la cunoașterea absolută a adevărului. Condiția principală este deturnarea de la lumea sensibilă și țeserea, din propria substanță, a unei plase fine, care să cuprindă lumea într-o rețea inteligibilă. Sub metafora plasei fine, a rețelei inteligibile, recunoaștem cu ușurință ideea teoriei, construită conform celor mai înalte exigențe logice, în cadru axiomatizat.

Stim prea bine ca, conform acestor exigente, nici nu exista stiinta, ci numai teorii construite intr-un cadru axiomatizat. Dar si aici apar curând, ca si in cazul empirismului, contradictiile. Stim astazi cu precizie, in urma analizei paradoxurilor logico-matematice si a teoremei lui Gödel, ca o teorie nu poate fi in acelasi timp completa si ne-contradictorie. Nu se poate, adica, construi o limba artificiala, care sa contina toate propozitiile care o privesc. Cea mai pregnantă este formula paradoxului acestei situatii. Sa presupunem ca se face un catalog complet al tuturor cataloagelor de carti care nu se inregistreaza pe sine existente intr-o biblioteca. Problema este: se mentioneaza acest catalog pe sine, sau nu ? Daca nu se inregistreaza este incomplet; daca se inregistreaza este contradictoriu !

Solutia pe care o oferea Bacon este valabila si astazi: alianta dintre experiment si ratiune. Teoria poate disimula fundamentul sau de experienta traita, dar n-o poate anula. Adeptii numai ai experientei in cunoastere seamana cu furnicile care aduna provizii si le consuma. Adeptii numai ai teoriei in cunoastere sunt, in schimb, ca paianjenii care urzesc plase din propria substanta. Solutia aliantei dintre experiment si teorie in cunoastere este solutia albinei, care strânge fapte, le digera si le inmagazineaza transformate in teorie.

Cunoasterea este procesul care ne permite sa trecem de la fapt la idee, de la experienta la teorie. Respectiv cunoasterea este procesul care ne ingaduie sa constituim, cu gradul cel mai mare de certitudine posibila, obiectele realitatii. Abia cunoasterea permite o buna configurare a realitatii, dincolo de incertitudinile si iluziile perceptiei si memoriei.

Pentru filosofia veche, care tematiza fiinta, „ceea ce este”, cunoasterea era unul din procesele naturale, firesti din aceasta lume. Abia celelalte doua tematizari, ale cunoasterii chiar, si ale comunicarii, au tratat cum se cuvine cunoasterea, adica i-au interogat misterul si miracolul. Pentru prima filosofie cunoasterea este un proces care rezida in reconstructia logica a esentei obiectului de cunoascut. Aceasta reconstructie traverseaza perceptia subiectului cunoscator, isi schimba apoi planul trecând in cel ontologic, trece de aparenta sau de fenomen si atinge esenta. Rezultatul cunoastere este o modelare logica sau matematica a obiectului, o refacere a realitatii obiectului intr-un plan intelectual, diferit de cel al senzatiilor si al existentei sensibile. Pentru filosofia moderna, cunoasterea este un proces paralel si suprapus peste cel al realitatii. Cunoasterea se petrece in intregime in subiect, intre intuitiile sensibile ale spatiului si timpului si Ideile ratiunii. In fine, pentru cea de-a treia tematizare a filosofiei actuale, cunoasterea este un proces comunicare cu obiectul si despre obiect.

Cele trei formule ale cunoasterii implica trei formule ale conceperii adevarului. Pentru prima varianta de conceptie asupra cunoasterii, Aristotel formuleaza teoria „adevarului corespondenta”. O afirmatie sau o judecata de-a noastra este adevarata daca si numai daca ea corespunde situatiei existente. Cea de-a doua teorie a adevarului este cea formulata de Kant, dupa care adevarul rezulta din corectitudinea proceselor logice de obtinere a lui si reprezinta corectitudinea formala a deductiei. Ceva este adevarat daca nu este contradictoriu sau incompatibil cu adevarurile prime si evidente sau cu alte adevaruri formulate deja. In fine, cea de-a treia conceptie asupra adevarului ridica problema diferentei dintre „adevarul exactitate” si „adevarul semnificatie (sens)”. Aici lucrurile se complica mult, caci intervin distinctiile intre rationalitatea operationala si cea semnificanta si, mai departe, intr-un plan indepartat care contrapune problemei adevarului, problema sensului, intre rational si irational.

6. Vointa si Libertate. Persoana morala si problema fericirii

Odata in plus, puterea vointei ne readuce la punctul de plecare al demersurilor noastre, la constiinta si corporalitate. Vointa isi gaseste locul exact in punctul de intalnire al constiintei cu corpul pentru ca ea administreaza toate miscarile corporale care isi au originea nu in corp, ci in constiinta. Acest punct de plecare explica de ce vointa, care este prezenta constiintei in corp si punctul de intersectie al inconstientului si dorintei cu ratiunea si libertatea, nu poate fi constrânsa, dar actele sale efective in inlantuirea lor, pot fi mai mult sau mai putin voluntare.

Ca problema filosofica, vointa a fost mult discutata, de la Platon si Aristotel, pâna la Scopenhauer si Nietzsche, ori chiar pâna in zilele noastre, la Paul Ricoeur. In termeni clasici, Kant a vorbit cel mai ponderat si mai frumos despre vointa, care la el este principiul ratiunii practice. Toate lucrurile din natura actioneaza dupa legi. Omul este singura fiinta rationala care are facultatea de a actiona dupa reprezentarea legilor, adica dupa principii. Omul este singura fiinta inzeestrata cu vointa. Numai vointa este autonoma in sânul naturii, adica isi poate da singura legi. In ceea ce priveste vointele umane individuale, ele se acorda intre ele in umanitate prin buna invoire.

Problema vointei isi gaseste sensul sau deplin numai in corelatie cu problema libertatii si invers. Libertatea vointei este singurul sens filosofic in care putem discuta libertatea. Daca vorbim despre libertatea sociala sau politica, despre libertatea omului fata de legile naturii etc., invocam alte domenii cum sunt cele ale societatii, istoriei si politicii, sau cele ale cunoasterii si actiunii, care isi au importanta lor si sunt analizate de filosofie, dar numai ca domenii particulare, cu problematica lor specifica. O analiza a sensului termenului de „libertatea vointei” in filosofia occidentala evidentiaza urmatoarele sensuri: a. Vointa care nu depinde de nici un antecedent, vointa care este numai cauza, fara sa fie si efect. In acest sens, a voi liber inseamna a voi fara cauza; b. Absenta constrângerii exterioare. In acest inteles sunt excluse numai cauzele care se afla in afara personalitatii; c. Absenta constrângerii interioare. In acest sens nu este liber ceea ce este provocat de teama, durere; d. Libertatea de alegere. In acest sens vointa libera este vointa matura, constienta, care delibereaza, care nu procedeaza orbeste; e. Vointa guvernata de motive morale. Libertatea se opune in acest caz dominatiei egoismului, instinctelor. Intre aceste sensuri, primul este cel de „liber arbitru” si este incompatibil cu determinismul. Din acest motiv, el a fost contestat de marea majoritate a filosofilor.

Problemele filosofice fundamentale in care intervine libertatea vointei sunt trei: a. In afirmarea puterii vointei omenesti in fata destinului: ideea libertatii de vointa a fost o reactie fata de fatalism; b. In problema religioasa a originii raului: binele fiind de origine divina, libertatea de vointa revine omului, pentru a explica aparitia raului; c. In problema raspunderii morale si penale a omului: libertatea de vointa da temei notiunilor de responsabilitate si culpabilitate, de merit si vina. Examinarea contextului problematic in care apare problema libertatii de vointa ne poate conduce la concluzia ca aceasta idee are mai multa valoare, decât sens. Oamenii vreau sa se stie liberi ca sa nu mai fie nevoiti sa faca efortul de a se elibera. Dar omul nu se naste in aceasta lume liber, ci determinat biologic, social si istoric. Adevarata libertate este de obtinut in primul rând fata de erori si de iluzii, in sensul afirmatiei crestine potrivit careia adevarul ne face liberi.

Sensul filosofic principal in care poate fi invocata libertatea de vointa este cel moral. Morala este ansamblul judecatilor relative la bine si la rau pe care un individ sau un grup le fac asupra actelor umane. Morala rezida intr-o specie de judecati de valoare (apreciere) sau fapt (constatare). Reflexia teoretica asupra acestor judecati si elaborarea lor intr-un sistem normativ rational se numeste etica. Intr-o societate insa, actiunile sunt judecate si clasate si din perspectiva altor norme: profesionale, juridice, religioase. Diferenta moralei fata de aceste domenii rezida intr-o diferenta de interes social. Domeniul moralei nu afecteaza grav societatea sau o afecteaza numai in limitele tolerantei. Totusi morala implica societatea intrucât implica prezenta Celuilalt (a Altuia) si nu are sens decât intr-o societate si in raport cu o societate (in vederea unei societati). Societatea are in acest context forma unei „vointe generale”, a unui consens.

Individul trebuie sa raspunda dupa propria sa judecata morala intrebarii: ce sa fac ? „Cum sa fac ?” este o intrebare tehnica, asupra mijloacelor. „Ce trebuie sa fac ?” priveste scopurile actiunii - ale mele personal, dar si ale umanitatii in general. Aceasta judecata morala este normativa si nu poate fi determinata de cunoasterea teoretica. Sursa ei este ratiunea practica, care este cu totul diferita de stiinta fenomenelor. Stiinta fenomenelor se ocupa numai de ceea ce exista in spatiu si timp si indica numai ceea ce este, realitatea. Ratiunea practica ne confrunta cu ceea ce trebuie sa fie, cu ceea ce trebuie sa dea un sens universal actiunii noastre. Diferenta dintre cele doua domenii este diferenta dintre indicativ si imperativ, dintre mijloace si scopuri, dintre ceea ce este si ceea ce trebuie sa fie. Nimic nu ne poate permite sa deducem din ceea ce este indicativ, ceea ce este imperativ. De aceea in morala suntem condamnati sa judecam noi insine. Respectarea normei morale indica prezenta constiintei morale, a moralitatii. Incalcarea normei morale este amoralitate - daca nu cunoastem norma morala, daca suntem dincolo de bine si rau, ca si copii sau ca si cei lipsiti de discernamânt - sau imoralitate - daca nu ne lipseste cunoasterea normei morale, a ceea ce este bine sau rau.

In centul moralitatii se gaseste datoria morala. Ea este necesitatea de a indplini o actiune din respect fata de legea morala. Datoria se sprijina pe libertatea vointei noastre: numai o fiinta libera poate avea notiunea de datorie si numai cel care isi face datoria este realmente liber. Desigur, nu exista nici o alta dificultate a datoriei, decât aceea de a o implini. Datoria morala pretinde o rasturnare a raportului de forte. Masura ei este marime inversa inclinatiilor naturale si realizarea ei este adesea o sfâsiere pentru om care este o fiinta ambigua prin apartenenta sa la doua lumi. Datoria ne reveleaza libertatea vointei noastre. Cel care o implineste nu este jucaria fortelor exterioare; el asculta numai de propria sa lege. Supunându-se maiestatii datoriei, care nu are nimic de-a face cu „a te bucura de viata”, el atinge plenitudinea autonomiei.

Ceea ce contravine din exterior libertatii vointei este violenta. Violenta este peste tot prezenta in forme si grade diferite; ea este unul din zeii acestei lumi, din ce in ce mai prezent in aceasta lume. A violenta inseamna a face pe cineva sa actioneze impotriva vointei sale. In natura nu exista violenta, ci numai exercitare a fortei pe care omul o interpreteaza prin analogie ca violenta. Natura actioneaza din ea insasi, isi are in ea principiul miscarii, de aceea miscarea ei este spontana. Miscarea violenta este, dimpotriva, fortata si isi are principiul intr-un agent exterior. Violenta schimba cursul natural; ea este proprie tehnici si artei.

In plan moral, pentru ca sa existe violenta trebuie sa existe un subiect inzestrat cu vointa si posedând facultatea de a judeca. Violenta fizica vizeaza esential violarea vointei

morale. Violenta presupune doua vointe, doua instante diferite. Exista o violenta pe care fiecare pretinde ca o exercita constructiv si legitim, nu numai fata de altii - pentru a-i educa, corecta, civiliza, pacifica etc. -, ci si fata de sine - pentru a implini ceea ce fiecare considera de datoria sa (mergând pâna la sinucidere, forma extrema a violentei fata de sine). Dar exista de asemenea o violenta despre care judecam ca numai altii se fac vinovati: violenta distructiva, raul absolut. Civilizatia a facut cu siguranta un pas decisiv atunci când un om a substituit injuria, lanciai. Exista o diferenta imensa intre persuasiunea prin cuvinte, intre manipularea oratorica, si constrângerea fizica. Violenta este in afara discursului si de aceea discursul adresat violentilor sau despre violenta sunt formule derizorii. Un discurs este amenintator numai in masura in care subintelege posibilitatea constrângerii fizice, a violentei, al carui monopol in lumea moderna il pastreaza legitim numai statul.

Intâlnind violenta, libertatea trece de la singular la plural: daca libertatea este morala si interioara, libertatile sunt exterioare si juridice. Inlocuirea in limbajul cotidian a datoriei prin drept reprezinta in sensul sau trecerea de la obligatii la revendicari, de la sfera eticului la cea a juridicului. Dupa Kant, distinctia dintre datoriile de virtute, adica datoriile morale si datoriile de drept, adica legiferarile exterioare, rezida in aceea ca nici o legislatie exterioara nu ne poate face sa ne propunem un scop (care, dupa cum s-a vazut mai sus, este o datorie morala). Problema dreptului este problema libertatii fiecaruia si a vointei generale. Dreptul trebuie sa faca sa coexiste libertatile si pentru aceasta trebuie sa restrângă libertatile individuale salbatice sub o libertate comuna domesticita. Realizarea practica a ideii de drept inseamna excluderea violentei din societatile noastre. Dreptul are menirea de a asigura maximum de libertate pentru toti. Aici intervin deosebiri majore intre morala si drept. Singurul fundament posibil al dreptului este contractul, adica reciprocitatea obligatiilor. Pe când fundamentul moralei este libertatea vointei. Iar domeniul dreptului este domeniul a ceea ce este sau a fost, nu a ceea ce trebuie sa fie sau ar trebui sa fie.

Omul care, trecând prin morala, si-a dovedit libertatea de vointa, devine o persoana. Termenul filosofic de persoana vine de la termenul latin de persona, masca purtata de actorii antici pe scena si, prin extensii succesive: actorul care poarta masca; personajul jucat de actor; rolul; insemnând rolul social - sau rolurile sociale - care suntem chemati sa le jucam in cursul existentei. Astfel: demnitatile, sarcinile si functiile pot face din individul unei societati determinate, daca nu o personalitate, cel putin un personaj. Dar intelesul pe care il dam aici persoanei este altul decât cel al rolului social. Prin persoana vizam aici rolul sau de om, rolul sau existential, care face moralmente din el o persoana libera si responsabila.

Etica persoanei incununeaza morala. Ea apare inca in antichitate, la Epictet, odata cu cerinta de a-ti juca bine rolul oriunde esti plasat de regizor. Aceiasi idee poate fi regasita in mai multe locuri ale filosofiei occidentale, peste tot acolo unde filosofii sunt gata sa accepte ca persoana, ca fiinta subiect, este forma absoluta a fiintei. Persoana reprezinta libertatea unei fiinte rationale sub legile moralei. Ea nu se supune altor legi decât cele pe care si le da ea singura, sau, cel putin, atât ea singura, cât si impreuna cu altii. Desgiur, problema reala pe care o are de rezolvat orice etica a persoanei este aceea a intersubiectivitatii, a recunoasterii reciproce a persoanelor in societate. Pentru ca persoana, ca subiect moral nu se recunoaste decât recunoscând in jurul ei alte subiecte egal de libere si respectabile.

Realizarea persoanei obliga omul sa treaca sau sa ramâna la unul din stadiile kierkegaardiene ale existentei. Primul stadiu este cel estetic si el cunoaste trei variante ale modului de existenta: a. Ahasverus, „jidovul ratacitor”, cel care a refuzat loc de odihna lui Isus si a fost condamnat sa rataceasca vesnic pe pamânt. El este imaginea disperarii, a existentei celui care ratacesta fara scop, fara ideal, fara speranta. b. Faust, tipul romantic, impartit intre placere si cunoastere si caracterizat de indoiala, de incapacitatea de a recunoaste adevaruri eterne. c. Don Juan, figura Seducatorului, care reprezinta protestul senzualitatii impotriva exigentelor etice si religioase. El este imaginea celui care cauta placerea, dar traieste in angoasa imediatului. Trasatura comuna celor trei moduri de existenta este faptul ca se situeaza in imediatul senzatiilor - estetic, aici, conform sensului grec insemna senzatie - si in afara oricarei religii sau datorii morale ale vietii sociale in general.

Intre acest stadiu si al doilea, nu se poate trece decât printr-un salt, printr-o schimbare decisiva a starii de spirit. Starea de spirit intermediara care intervine aici este ironia. Existenta tânărului este mai întâi „estetica”; el este preocupat numai sa se bucure. Dupa mai mult timp el ajunge sa resimta vidul vietii sale. Continuând sa traiasca astfel, in el incepe sa se dezvolte ironia, nu numai fata de altii, ci si fata de el insusi si poate astfel trece la stadiul urmator.

Al doilea stadiu este stadiul etic, stadiul cetateanului casatorit, responsabil, respectuos fata de legi, grijuliu sa distinga intre bine si rau, doritor sa duca o cât mai buna viata umana si familiala. El reprezinta existenta in generalitatea sociala si in timpul istoric respectiv. Ca morala sociala, acest stadiu este reprezentat de morala greaca a Cetatii. Ca morala a salvarii personale, el este reprezentat de Socrate, figura celei mai inalte conceptii umane a existentei si celei mai inalte cunoasteri a omului prin aprofundarea eului ("Cunoaste-te pe tine insuti"). Ca morala fundata pe legea divinului, reprezentativa este morala iudaica.

La trecerea intre acest stadiu si cel urmator se afla umorul. Ca stare spirituala, el este plin de o tandrete ascunsa, spirituala, mult diferita de ironia rece, intelectuala si neiertatoare. Umorel pregateste individul spre a face un ultim salt de la etic la religios, pentru a-si asuma totalmente existenta sa sub unica privirea spirituala a lui Dumnezeu. Umorel anticipeaza faptul ca existenta fiecaruia, exceptionala si unica, este chemata sa se detaseze pe un fond de eternitate.

Cel de-al treilea stadiu este stadiul religios. La Kierkegaard acest stadiu nu are nimic de-a face cu religia institutionalizata, ci insemna existenta individului sub privirea lui Dumnezeu, in eternitate. Exista aici religiozitatea credintei ordinare, prezenta in orice sentiment religios care se raporteaza vag la o fericire eterna. Dar exista si religiozitatea credintei extraordinare a lui Avraam, care trece de la domeniul etic la cel al existentei religioase superioare. Persoana care ajunge aici, individul care traieste cu teama si cutremurare, intr-o relatie personala, intima, extraordinara cu Dumnezeu, se bucura de fericire pe Pamânt in interioritatea sa, oricare ar fi tribulatiile existentei sale.

Pe calea stadiilor existentei sau pe calea libertatii vointei, etica persoanei ajunge, in cele din urma, la problema fericirii. Fericirea este starea de completa satisfacere a tuturor inclinatiilor noastre. Dar este posibila o astfel de maniera de a fi, care se pierde in profunzimea subiectivitatii ? Trei verbe jaloneaza existenta noastra: a fi, a face si a avea. Fericirea se reduce adesea la dorinta de a avea. Omul a acordat mereu mai multa importanta la fiinta pe care o are, decât la fiinta care este; la putere, decât la intelegciune;

la bogatie, decât la caracter; la lungimea vietii, decât la continutul ei; la aparenta, decât la fiinta inalienabila. Dupa aceea vine la rând verbul a face, sub aspectul a ceea ce poti, ceea ce este posibil pentru tine. Perspectiva verbului a fi este mereu ignorata. Dar singura fericire veritabila, pe care nimic n-o poate intrerupe este impasibilitatea fata de tot ceea ce nu sta in puterea noastra.

Atunci fericirea nu este concomitenta decât cu o placere destul de moderata, cea a liberei activitati aristoteliciene, sau cea alinistii interioare kantiene. Desigur, fara sa fie ascetism sau austeritate. Moralitatea este mai confortabila, mai comoda, mai simpla si mai placuta in timp decât imoralitatea. Virtutea da o satisfactie mai plenara si mai statornica. Viciul e trist si meschin si in plus are si constiinta vinovata a inferioritatii.

Fericire mai poate inseamna sa dai vietii tale un scop, sa n-o lasi sa se epuizeze in actiuni lipsite de importanta. Dar mai inainte trebuie sa stii sa alegi conform insemnatatii si sa nu confunzi urgenta cu esentialul. Vechiul adagiu, „cunoaste-te pe tine insuti” trebuie sa-ti atraga atentia asupra relatiei dintre dorinte si capacitati, iar „fii tu insuti” trebuie inteles ca „devino ceea ce esti”. In relatiile cu ceilalti, singura norma care ne ramâne este cea a lui Hipocrate, care ne cere mai întâi sa nu daunam. Toate acestea nu sunt, desigur, decât moralitate. Dar pentru ca nu putem deveni fericiti decât prin milocirea a altceva sau a altcuiva decât noi, treuie sa-i adaugam moralitatii, transcenderea. Cu aceasta insa ne aflam sigur in domeniul filosofiei ca estetica superioara a artei de a trai.

II. La orizontul Lumii: Natura, Cultura, Civilizatie

Omul nu are imaginea Lumii decât in departarea unui orizont. El proiecteaza pe acest orizont prelungirile celor trei perspective ale sale pe care si noi le-am urmat: dorinta, care arcuita intre inconstient si constiinta ca intre doua moduri ale existentei, permite constituirea Celuilalt, perceptia si memoria ce ingaduie constituirea obiectului in spatiu si timp, si, in al treilea rând, vointa, care deschide locul liberei constituirii morale a omului ca persoana - producând cele trei imagini posibile a Lumii: Lumea ca si Cultura, Lumea ca si Natura, Lumea ca si Civilizatie. Ponderea lor intr-o schematica conceptuala le asaza insa intr-o alta ordine, pe care o vom adopta in continuare pentru acest compartiment didactic al orizontului Lumii: natura, oarecum in opozitie cu cultura, asa cum dorinta si constituirea Celuilalt este in opozitie cu perceptia si memoria care construiesc obiectul in spatiu si timp, iar civilizatia ca o sinteza a celor doua, asa cum apare vointa fata de dorinta si cunoastere, respectiv Persoana fata de Celalalt si obiect. Unitatea Lumii nu se poate reconstui decât dincolo de orizontul ei, unde in modul religios, al divinului si sacralului, sau in cel filosofic, al existentei si fiintei, diferenta dintre om si lume se estompeaza.

A. Natura

Chiar daca acceptiunea termenului este largita pâna la dimensiunile Lumii sau chiar ale Divinitatii, intelesul ei prim ramâne acela al unui ansamblu de caracteristici esentiale care functioneaza ca o forta. Ideea de physis este greaca: primii filosofi au facut din ea obiect al meditatiei lor, fapt pentru care s-au si numit physikoi, gânditori

preocupati de physis. „Naturalisti” sau filosofi ai naturii fiind, primii filosofi greci priveau natura ca pe o substanta originara (arhe) din care sunt facute lucrurile, principiu de organizare a lor si proces de generare si crestere a acestora, dar totodata ca pe ceva viu si divin, nemuritor si indestructibil. Termenul care traduce si exprima aceasta idee in cultura noastra este latin, derivat din natus, si retine mai ales conotatiile legate de origine si generare, denumind calitatile innascute a ceva. Natura unui lucru anumit este ceea ce acel lucru este esential la nasterea sa, ceea ce este acel lucru la origine, diferit de calitatile ce i se adauga in cursul timpului, de ceea ce este achizitionat. Acest inteles apare generalizat la dimensiunile intregii lumi, ca o putere vitala si creatoare suverana, care concepe si genereaza toate lucrurile. Dar le concepe si genereaza spontan, fara efort: omul isi sustine creatiile si intreprinderile prin munca laborioasa si mereu reluata, in vreme ce natura revine si-si reia pur si simplu drepturile. De aceea se spune ca impotriva puterii naturii nu te poti opune, fiind mai bine in schimb sa-i câstigi favorurile.

Aceasta putere o simt oamenii ca egalând pe Dumnezeu si pe ea o veneraza religios vechile civilizatii (Hegel). Crestinismul contesta insa conceptia pagâna panteista asupra Naturii. Pentru teologia creștina, Natura inceteaza sa fie locul privilegiat al manifestarii Divinitatii, locul privilegiat al prezentei lui Dumnezeu devenind istoria. (Formula româneasca si populara a creștinismului, ortodoxia, incearca, dupa observatiile lui Blaga si Eliade, sa intoarca creștinismul spre natura, redând acestuia o dimensiune cosmica). Natura este ansamblul legilor generale pe care Dumnezeu le-a stabilit pentru a-si construi si conserva opera sa. Spinoza da expresia acestei situatii atunci când distinge intre o natura naturans, puterea suverana care impune legea, si fiintele si lucrurile care, ca natura naturata, sunt in intregime supuse legilor.

Deplasare este perfect inteligibila ca o evolutie fireasca de indata ce ne reamintim ca, pe coarda calda a dorintei, Celalalt apare constiintei ca un Alt eu, ca un alter ego, adica drept o persoana a dialogului, ca tu. Pe când obiectul se inchega in magma in racire a perceptiei si memoriei, in spatiu si timp, ca o persoana a treia a dialogului, ca un el, despre care se vorbeste. Ceea ce este natura pentru modernitate tine de aceasta punere a lui el, a obiectului, in afara dialogului care leaga persoane vii, aflate fata in fata: pentru ca relatiile dintre noi si natura se situeaza la nivelul operationalitatii, noi nu mai vorbim cu natura si natura nu mai vorbeste cu noi; si unul si altul ne multumim sa facem ceea ce este de facut.

Intr-o prima conceptie omul se situa in sânul naturii ca parte a unui tot, ca un organ intr-un organism. Crestinismul, ca religie acosmica, dupa expresia lui Eliade, pregateste insa modernitatea. Caci omul modern nu va mai fi in natura, ci in fata ei. El nu-l va mai gasi pe Dumnezeu in natura si nu se va mai regasi pe sine, cu umanismul sau, in ea. Bacon si Descartes au fost cei care ne-au distantat de natura facând ca ea sa se gaseasca la capatul operatiilor noastre, acelea pe care limbajul matematic le formuleaza cel mai bine. De aceea imaginea naturii se confunda cu constructiile teoretice ale stiintelor si, in cele din urma, chiar cu stiinta. Intre stiintele moderne, fizica este aceea care, prin obiect si denumire, aminteste cel mai mult sensul initial al ideii de natura, dar in acelasi timp este cel mai departe de sensul ei teist-vitalist. Pentru omul modern, natura este imaginea lumii asa cum ne-o propun stiintele, imaginea lumii ca mediu, ca domeniu exclusiv al reactiilor noastre adaptative. Stiinta moderna concepe Lumea in imaginea naturii ca pe un mecanism impersonal, fara intentie, fara mister si fara viata. De fapt fara semnificatii sau sens, numai ca exercitiu pur al fortei, ca joc neutru al fortelor. Desi, din

perspectiva culturii, omul modern, si chiar cel contemporan, mai poate gasi natura frumoasa, cu apusurile sau rasariturile sale si cu noptile sale instelate. Iar ecologistii incearca chiar sa refaca ceea ce se mai poate refaca dintr-o mai veche relatie religioasa cu natura.

B. Cultura

Cel care introduce termenul printr-o metafora, asa cum a fost cazul cu majoritatea conceptelor si chiar categoriilor filosofice, este Cicero. Provenienta agrara a notiunii de a cultiva conoteaza un ansamblu de ingrijiri care asigura obtinerea unei plante sau, ca rezultat, a unei recolte. Prin extensie analogica, a cultiva devine in cazul omului o crestere care il ridica deasupra unei stari de natura. Cultura este ceea ce distinge un om cultivat, care a primit, adica, toate ingrijirile, de o fiinta abandonata conditiei sale naturale. Cultura desemneaza un rafinament particular al naturii umane, dar un ansamblu de reactii care apar mai degraba la solicitarea societatii, decât din spontaneitatea acestei naturi. Paradoxul naturii umane este de a fi culturala. Omul nu este o fiinta gata formata de la nastere. El este, cum spuneau antropologii primei jumatati a secolului nostru, „un fœtus de maimuta nascut prematur”, adica fara o natura fixata instinctual, deci educabil. Mutatia ontologica care ocazioneaza aparitia omului, face din cultura adevarata natura a omului. Numai in acest context se poate clarifica gravitatea si complexitatea naturii umane si a conditiei umane.

Dar cum poate exista Lumea ca si Cultura, cum poate exista ceva ce nu are realitatea naturala a Lumii ? Desigur, numai ca semn, ca semnificatii si sensuri sustinute de limba. Mediul limbii este cel care permite si existenta a altceva ontologic decât realitatea naturala, decât adevarul si falsul, si anume, spre exemplu, minciuna. Pentru a nu ramâne la exemple pe cât de eclatante, pe atât de ignobile, putem spune mai general ca spatiul deschis ontologic de catre limba culturii este acela al desituarii, diferirii, detasarii. Cultura exista in acest spatiu al semnificatiilor si sensurilor, constituit ca realitate peste nivelul semnelor unei limbi. In natura nu exista semne, nu exista limba, ci numai urme si indici, semnale si simptome, respectiv „limbaje”. Diferenta esentiala dintre imaginea Lumii ca natura si imaginea ei ca si cultura, este diferenta dintre reprezentarea Lumii preponderent ca forta, sau preponderent ca semnificatie.

Instalati cum suntem in propria noastra limba, noi percepem insa cultura mai degraba ca domeniu al valorilor, decât al semnificatiilor si sensurilor. Intr-adevar, cea mai izbitoare diferenta dintre natura si cultura ne apare ca fiind cea dintre cauzalitate si finalitate, dintre cauze si scopuri. Natura este domeniul cauzalitatii si necesitatii, al jocului cauzelor si efectelor, iar logica cunoasterii ei este logica explicarii prin cauze. Dimpotriva, cultura, ca natura a omului, este domeniul libertatii, al actiunii in conformitate cu scopurile. Aceste scopuri ordoneaza logica dorintelor noastre si articuleaza marile domenii ale finalitatii: binele, adevarul, frumosul, dreptatea, utilul. Valorile sunt, cum spune Vianu, obiecte ale dorintelor, numai ca modalitatea lor de manifestare este trans-subiectiva, transindividuala. De aceea judecata de valoare difera de judecata de gust prin exigenta existentei unor criterii care sa poata fi enumerate si

controlate si de catre altii. Valorile apar astfel ca unul din cei doi termeni ai judecatilor de valoare, al doilea termen referindu-se la un obiect - care prin judecata devine un bun -, sau la un individ - care devine persoana. Iar un bun creat de o persoana este o opera. In schimb judecata de gust afirma numai preferinta individuala, care, ca optiune libera, nici nu are nevoie de alte criterii.

Pentru filosofia greaca aceste valori aveau forta ontologica, erau, la Platon, Idei in cerul Ideilor pure, modele ale lucrurilor realitatii. Tot astfel, pentru crstinism, Dumnezeu garanta realitatea si valabilitatea valorilor in aceasta lume. In contextul celei de-a doua tematizari, odata cu filosofia germana valorile se situeaza mai degraba de partea constiintei, a subiectivitatii, si definesc imperativ (sollen) ceea ce trebuie sa fie fata cu ceea ce este (sein). In trena acestei filosofii germane a aparut teoria valorilor, axiologia, ca o incercare de a rationaliza ceea ce scapa cunoasterii, ceea ce ramânea insolubil la logica simpla cauzala. Aparând in contextul celei de-a doua tematizari, cea a cunoasterii, teoria valorilor este modalitatea de rationalizare in cunoastere a dorintelor si actiunilor umane libere. Axiologia stabileste o determinare a dorintelor si actiunilor in conformitate cu scopurile introducând finalitatea in locul cauzalitatii si promovând rationalizarea pe calea relatiei coerente intre scopuri si mijloace. In raport cu subiectul constient si voluntar, valoarea desemneaza ceea ce este dezirabil din perspectiva liberei alegeri, pusa in paralel cu ceea ce in planul judecatii este autonomia rationala a subiectului.

Ca si cultura, lumea se constituie pe seama limbii, in registrul ontologic al semnelor. Substanta ei sunt semnificatiile articulate in sensuri, iar forma ei sunt valorile. Opozitia mai sus schitata intre natura si cultura situeaza cultura pe pozitia spiritualului. In ordinea de evolutie a spiritualitatii umane, cultura occidentala este precedata de religiozitate. Marile civilizatii din jurul Mediteranei, mai precis cele de pe malurile nordice, cea greaca si cea latina, sunt cele care au dezvoltat primele culturi in care se manifesta trecerea vizibila dinspre sacru spre profan, care nu este atât o secularizare, cât o ascundere, cum spune Eliade, a sacrului in profan. Cultura prelungeste nu numai semnificatiile si valorile religioase, ci si calitatea de identitate spirituala a acesteia in raport cu comunitatea pe care o defineste. Definind un gen de comunitate, ea instaleaza distantari si excluziuni fata de alte identitati spirituale. Cultura greaca excludea barbarul in profitul identitatii grecesti, iar cultura inca profund religioasa a Evului Mediu excludea pagânul, in profitul crestinului.

Pe deplin eclozata, numai ca alternativa seculara fata de religie, cultura apare destul de târziu, practic odata cu modernitatea, cu pragul istoric al Renasterii. Atunci calatoriile geografice au prezentat natura umana in diversitatea si diferentele ei culturale, iar pretuirea antichitatii a dezgropat impreuna cu statuile si corpul uman. Intre constituintii spiritualitatii occidentale, partea greco-latina isi ia revansa asupra partii orientale, religioase. Erodarea moderna a religiei creste pragul de toleranta culturala. Mecanismul cultural al identitatii si diferentierii spirituale continua sa functioneze, noii exclusi fiind acum alaturi de femeie si copil, primitivul si alienatul.

Dizolvarea universalismului crestin, care raporta „cultura” la intreaga comunitate medievala, fara granite, deschide calea istorica a dezvoltarii culturilor nationale. Culturile nationale instalate in occident odata cu secularizarea moderna, vor segrega in secolul al XIX-lea in culturi de clasa ale aristocratiei, burgheziei si taranimii. La sfârșitul aceluiași secol, boema si avangarda au forțat granitele acestor culturi de clasa si, la inceputul

secolului al XX-lea, ca rezultat al faptului ca ele incep sa comunice intre ele, apare ceea ce Castoriadis a numit „lumea semnificatiilor imaginare”.

Acesta este fundalul pe care, in a doua jumatate a secolului al XX-lea, cultura devine o problema generationala. Dupa universalismul crestin medieval, segregarea culturii este rînd pe rînd, una nationala, al limbilor, apoi una a claselor, pentru a deveni astazi una a generatiilor, distribuita in succesiunea timpului istoric. Astfel, generatia anilor '50 este generatia existentialismului, care sustine o cultura a eliberarii romantic-individuale fata de conventiile formale. Pentru generatia anilor '60 - cu culminatia din '68 - adversarul este alienarea. Libertatea ramîne valoarea cheie, dar semnificatiile trec, in importanta, inaintea ei. Ambiguitatea culturii acestei generatii rezida in aceea ca optiunea ei este disjuncta, politizanta sau estetizanta, dar in realitate diferenta dintre pozitiile alternative este mai mica decît s-ar putea crede. Intreaga generatie agreeaza un colectivism „tribalist” si prin libertate sexuala, familie „largita” si utilizarea drogurilor sfideaza tabu urile generatiei parintilor. Anii '70 au vazut instalându-se generatia structuralismului, care a facut elogiul functionalismului, a ceea ce merge, a ceea ce functioneaza.

Generatia postmoderna este generatia anilor anilor '80. Ea mosteneste generatiile anterioare, dar constatînd incapacitatea miscarilor sociale de a produce o schimbare sensibila in bine, si incapacitatea analizei de a produce ceva durabil real isi pierde orice optimism. Dar nu si spiritul de revolta: omul acestei generatii postmoderne este revoltat impotriva a orice dar solutiile ii sunt indiferente. Aici apare rasturnarea fata de generatia anterioara: daca pentru generatia anterioara valoroasa este capacitatea a ceva de a functiona, pentru generatia postmoderna „merge orice” (anything goes). Totul este bun pentru a fi utilizat impotriva puritatii formal-functionale: se practica o corupere a raului, nu un refuz al lui si exemplul este folosirea kitsch-ului impotriva kitsch-ului. Reciclajul, re folosirea semnaleaza impotrivirea fata de ideea de „productie”, artificialul si simularea, o impotrivire fata de natural, etica si estetica a jocului impotriva formalismului si functionalismului. Totul trimite la un respect al diferentelor intr-o lume in care sunt cel mai amenintate de superficialitate si la o constiinta a pluralitatii care nu indrazneste mai mult.

Schimbarea afecteaza si componentii culturii, formele acesteia. In punctul de culminatie al culturii moderne, continutul ei era amplu. Apartineau sferei culturii stiinta, literatura, artele, valorile moralei, dreptului, filosofia, chiar religia. Evolutia actuala a culturii pare sa o restrînga la ceea ce este arta, spectacolul. Arta - in intelesul ei larg, care cuprinde si literatura - este o lume cu propria ei realitate, cu propriile ei legi si personaje. Hegel a vazut in ea „un mod particular de manifestare a spiritului” care nu se distinge de celelate doua manifestari, religie si filosofie, care si ele au ca obiect Absolutul, decît prin forma. Malraux a vorbit despre arta ca despre o religie fara dogme, dar cu un cult si cu ritualuri, iar Borges a definti-o, reluîndu-l pe Yeats, drept iminenta unei revelatii care nu se produce. Daca in cultura moderna clasica, arta dominata de frumos era precis parcelata si fixata in opere, acum ea este diseminata peste tot, indistincta fata de activitati si obiecte. Cultura se sustine aproape numai prin caracterul ei amuzant, distractiv, numai prin joc si placere. Si daca natura este imaginea data de stiinta lumii, cultura incepe tot mai mult sa fie infatisarea pe care literatura si arta o dau Lumii.

Mai degraba decît urmarea unei rupturi, ea este rezultatul bascularii si transcrierii structurii modernitatii in jurul uneia din temele sale din care a facut axa unui imperativ.

Este vorba despre tendinta si tema pe care structura de opozitii a culturii moderne a generat-o, aceea a universalizarii comunicarii, a traductibilitatii interculturale. Aceasta axa a comunicarii - unii au preferat sa vada aici un „schimb generalizat” - face din contactul cu culturile primitive, arhaice sau exotice, ceva obisnuit, iar din dialogul cu culturile sale paralele, „folclorice” si de masa, o constanta. In cultura postmoderna orice forma a „strainului cultural” inceteaza sa mai fie, ca in culturile anterioare, un exclus sau un tolerat. Toate formele, interne sau externe, normale sau extreme ale strainului cultural - psihopatul sau „primitivul”, omul unei sub-culturi sau al unei aculturatii, femeia sau copilul - nu mai sunt pentru cultura postmoderna decât variantele sau transformarile combinatoricii omului cultural.

Ceea ce este in primul rând vizibil in constituirea culturii postmoderne este efectul mijloacelor de comunicare de masa (Marshall McLuhan, René Berger). Este adevarat ca intotdeauna infrastructura tehnicilor care fac posibila cultura - structurile retorice ale oralitatii, mijloacele pictografice, scrisul si tiparul, mijloacele de conservare si transmitere a vocii si imaginii - ii conditioneaza in acelasi timp structurile si continutul (André Leroi-Gourhan, Jacques Derrida). Dar acum, intr-o societate care si-a sporit atât de mult dimensiunile încât nu mai este una a publicurilor, ci a maselor, in care numai mijloacele de comunicare mediaza, fara alternativa si fara rest, accesul la cultura, acestea au devenit corpul insusi al culturii, modalitatea realitatii ei.

Desigur, in aceste conditii mutatia ce a survenit in mijloacele comunicarii de masa n-a putut lasa neafectate formele si continuturile culturii. In ordinea importantei, aceasta situatie defineste a doua mutatie in mijloacele tehnice care sustin cultura. Prima dintre ele a insemnat trecerea de la oralitate la scris. Tiparul, ca mijloc de multiplicare industrială, n-a facut decât sa potenteze in modernitate efectele scrierii fonetice liniare, care a predispus cultura occidentala la abstractie, analitism si eruditie si au plasat in contextul ei cunoasterea deasupra spectacolului si comunicarii. Alăturându-se acum tiparului, mijloacele audio-vizuale ii contrabalanseaza efectele si, impunând, la finalul culturii moderne, „puterea imaginii”, impun totodata puterea culturala a sensibilului si concretului, a sinteticului si polifonicului. Prin efectele lor conjugate, noile mijloace de comunicare de masa detroneaza logocentrismul gândirii occidentale, substituind linearismului ei o meditatie polifonica si constelant hieroglifica si transforma cunoasterea in spectacol sau, cel putin, le egalizeaza valoarea culturala.

C. Civilizatia

Daca natura este imaginea lumii sub imperativul necesitatii iar cultura imaginea lumii ca placere a gratuitatii, din perspectiva civilizatiei lumea apare ca regula ce impune o obligatie. Termenul de civilizatie are si el o etimologie latina: provine de la adjectivul civilis, derivat din substantivul civitas, care denumea calitatile cetateanului, locuitorului de drept al cetatii si in primul rând urbanitatea, politetea. Filosofia rationalista a enciclopedistilor francezi l-a opus epocii de barbarie, iar istoricii l-au folosit apoi pentru a defini acea etapa din dezvoltarea umanitatii care implica folosirea scrisului, existenta oraselor, organizarea politica a societatii. Diferit de natura, unde accentul cade pe materialitatea de mediu a lumii, sau de cultura, unde lumea apare sub chipul inefabil si impalpabil al spiritualitatii, in cazul civilizatiei spiritualul revine oarecum pe pamânt, sub forma unei materializari a ceea ce era numai semnificatie si valoare, mai ales in

procedura sau comportament, tehnica si tehnologie. De aceea putem spune ca civilizatia este imaginea lumii din perspectiva tehnicii. Diferentele dintre natura, cultura si civilizatie sunt paralele cu acelea dintre stiinta, arta si tehnica. Aceste diferente au fost transformate in opozitii de catre filosofia primei jumatai a secolului nostru, dar acum ele sunt estompate pâna la indistinctie: cultura se regaseste in natura, iar civilizatia se regaseste in cultura.

De fapt imaginea cea mai adecvata pentru civilizatie este aceea pe care noi o avem despre societate in toata extensia ei, cu tehnicile, produsele si istoria ei, materializate toate intr-un anumit moment. Cultura poate implica spiritual identitatea unui singur individ; civilizatia insa angajeaza o intreaga umanitate. Subiectul civilizatiei este mai degraba societatea decât comunitatea. Ea implica totodata istoria ca o transmitere a bunurilor comune - institutii si tehnici - intre generatii, dar diferit de cultura, care este orientata preponderent spre viitor, ea este mai degraba conservatoare fata de aceste bunuri care alcatuiesc substanta traditiei.

Sumar:

Dupa cele doua criticisme, cel al cunoasterii din a doua tematizare si cel al comunicarii din cea de a treia tematizare singurul punct de plecare acceptabil axiomatic ramine constiinta, mai precis cogito-ul cartezian. Pornind de aici, in functie de posibilele iesiri din solipsismul constiintei sint dorinta care ne trimite spre celalalt, vointa care ne poate face liberi si perceptia-spatiu cu memoria-timp, care ne trimite spre obiect. Prima linie conceptuala este cea a dorintei, alteritatii, limbii, comunicarii, semnificatiei si sensului. Cea de a doua linie conceptuala este cea a vointei, libertatii, datoriei, moralei si persoanei. Cea de a treia linie conceptuala este cea a obiectului, realitatii, cunoasterii ti adevarului. Privita din perspectiva celor trei linii conceptuale lumea apare ca si cultura, ca civilizatie sau ca natura.

Probleme:

1. Constiinta este: a) un sir de metafore; b) cogito-ul cartezian; c) un punct de plecare misterios
2. Inconstientul este: a) sursa pasiunilor; b) modul de organizare a viselor; c) reprezentantul corpului
3. Dorinta este: a) pacatul; b) lipsa; c) esenta omului
4. Cine este Celalalt/Altul: a) Cu totul Altul/Dumnezeu; b) modelul propriei subiectivitati; c) semenul nostru
5. Perceptia este: a) un fel de receptare; b) o punere in perspectiva; c) punctul de plecare al constructiei spatiului
6. Memoria este: a) locul de intalnire al constiintei si corpului; b) uitare selectiva; c) punctul de plecare al constructiei timpului
7. Ce este limba ? a) lumea omului; b) mijloc de comunicare; c) mijloc de semnificare
8. Cunoasterea este: a) corectarea iluziei; b) construirea realitatii; c) trecerea de la fapt la teorie
9. Vointa conduce la: a) libertate; b) indeplinirea datoriei morale; c) realizarea persoanei
10. La orizontul lumii se afla: a) natura; b) cultura; c) civilizatia

III. Dincolo de orizontul Lumii

Itinerarul conștiinței porneste de la certitudinea de sine și ajunge la cele trei proiectii ale Lumii: Lumea ca Natura, Cultura sau Civilizație în funcție de destinul și existența fiecăruia. Lumea se arată ca Natura pentru cei care pornesc spre ea cu percepția și memoria și o vad cu ochii cunoașterii științifice, ca mediu al adaptărilor necesare și al preciziei nemiloase a acțiunilor. Lumea poate apărea drept Cultura pentru aceia dintre noi care o privesc ca obiect al dorințelor și semnificațiilor organizate transindividual, în valori și limbă, ca un loc al plăcerii rafinate și jocului. Lumea apare drept Civilizație mai ales pentru aceia care își constituie propria personalitate în spațiul liber de constrângere violentă al asumării unor obligații.

Acest itinerar nu întâlnește însă nicaieri în peregrinările sale nici omul în întregul său, nici Lumea ca totalitate: peste tot sunt fie instanțe interioare omului, situate între cercul completitudinii sale și conștiința - inconstientul, voința, percepția și memoria -, fie obiectivări transindividuale, ceea ce apare pe seama primelor, între Eu și Celălalt, semenul său, fie infatisările Lumii - natura, cultura, civilizație -, dar numai ca fatete ale ei.

Pentru a întâlni cu adevărat Lumea, omul trebuie să se apară în totalitatea sa și din acest moment întâlnirea își pierde de altfel interesul pentru că distincția își estompează opoziția, devenind ceea ce Eliade numea „coincidenta opusilor” (coincidentia oppositorum). Aceasta întâlnire adevărată între om și lume, unde ambii descoperă că nici nu sunt atât de diferiți pe cât s-ar părea, are loc la un nivel conceptual superior celui al termenelor de până acum. Urmează deci o schimbare de nivel: ceea ce a fost filosofie pe drumurile de până acum ale conștiinței se arată a fi numai o „filosofie a culturii”, o filosofie care ne vorbește în termeni de semnificații și valori, instruindu-ne cum trebuie să procedăm cu ele, cum să utilizăm cultura în cuprinsul experienței comune, a omului ca toți oamenii. De acum însă toți termenii sunt existențiali: ei nu contin numai o cunoaștere a valorilor și semnificațiilor, ci privesc viața noastră în întregul ei complex și de nedesfăcut în bucăți parțiale. Conceptele care urmează sunt cele mai profunde concepte ale religiei - sacral și profanul - și filosofiei - existența și ființa. Odată cu ele, conștiința noastră raportează omul la ceva mult mai semnificativ decât lumea, la ceva în care omul și lumea se regăsesc, cum spuneam, împreună. Iar filosofia iese din specializarea parțială și modernă a uneia din ramurile ei pentru a redeveni filosofia primă, philosophia perennis.

Sacral și profanul și existența și ființa sunt cupluri conceptuale care ne introduc direct în stadiul actual al gândirii filosofice. Ele au fost anticipate în istoria filosofiei de Dumnezeu (Divinitatea) și Creația Sa (Lumea și Omul) pentru domeniul transmundan al religiilor și de Principiul prim - sub multele sale forme succesive de substanță sau formă, conștiința etc. - și manifestările sale (Lumea cu lucrurile sale și varietatea Omului), pentru gândirea metafizică a filosofiei. Este adevărat că ni s-ar putea reproșa succesiunea lor, care asază religiosul înaintea filosoficului și face impresia, care este produsul valorizării moderne a noutății, că ceea ce vine după este superior față de ceea ce a fost mai înainte. Dar această succesiune nu este ceva ce aparține modernității pentru că nu este ceva subiectiv: ea nu este numai produsul ateismului modernității, ci și urmarea faptului că divinul se retrage din Lume. Succesiunea în care infatisăm aici cuplurile conceptuale este deci una a destinului culturii noastre occidentale, ale acestor țări care ale apusului fiind, sunt, cum spune Heidegger, și ale apusului Ființei.

A. Sacrul si Profanul

Experienta religioasa este cadrul general al întâlnirii omului cu Absolutul. In analogie cu criticismul kantian, putem spune ca sacrul este categoria centrala a acestei experiente. Dar, la fel ca in cazul raportarii sacrului la om, cadrul de referinta este mult mai larg. Daca sacrul este categoria transcendentală a experientei religioase, inseamna ca el raspunde de aspectul pur formal al acestei experiente, de coerența ei semnificativa, de aducerea semnificatiilor la un sens religios. Mai ramâne cealalta parte, de continut, a experientei religioase: de unde provin semnificatiile asupra carora isi exercita sacrul puterea unificatoare si datatoare de sens ? Din alte genuri de experienta. Caracteristica experientei religioase este ca ea isi produce „obiectul” prin interpretarea datelor produse altundeva, in alte experiente. Semnificatiile ideilor si credintelor religioase sunt date ale experientelor individuale, legate de evolutia si fenomenele psihice ale omului, si colective, legate de marile descoperiri ale umanitatii desoperirea focului, agriculturii, metalurgiei, organizarea societatii, evenimentele istorice , care, toate, ofera bogate si multiple ocazii diferitelor simbolisme. Daca intelegem experienta religioasa ca o experienta de semnificare, sacrul, ca si categorie transcendentală, devine temeiul formal al coerenței ei semnificative si a trecerii de la semnificatii la sens.

Experienta religioasa este chiar cadrul confruntarii sacrului si profanului. In cadrul experientei religioase, n ar trebui de fapt sa fie prezent sacrul si profanul, ci numai sacrul, eventual in cele doua variante ale sacrului circumscris si ne circumscris. Pentru ca moderna opozitie dintre sacru si profan semnifica o iesire in afara experientei religioase si admite existenta unor experiente diferite, egal valabile si indreptatite. Pe când in contextul istoric si cultural pre modern, profanul ca atare nu exista, ci, asa cum arata de altfel si etimologia profana i.e. deo dicata , totul este sacru, dar la niveluri diferite. Complicatia s a nascut in urma deplasarii semnificatiilor acestor termeni. Intr o faza prima, experienta religioasa distingea intre ceea ce era consacrat si ceea ce nu era consacrat, dar, la nivelul sau, orice participa la sacru. Trecerea de la faza unde totul era religios, la diferite niveluri, la distinctia dintre religios si secular, intareste si transforma distinctia dintre sacru si profan. Pentru lumea moderna distinctia dintre sacru si profan devine de fapt distinctia dintre „supra natural” si natural, si, alaturi de experienta religioasa, care este una a „supra naturalului” sunt perfect posibile experiente de diferite genuri, ale naturalului. La acest nivel, sacrul si profanul ne apar ca doua modalitati distincte de a fi in lume. Diferenta si opozitia dintre sacru si profan are, deci, doua acceptiuni contextuale diferite: in cadrul experientei religioase este vorba despre capacitati diferite de a manifesta Absolutul, in cadrul cultural mai larg este vorba despre diferite genuri de experienta sacrul revenind in acest caz experientei religioase, profanul genului de experienta a religioasa. Cu aceasta am vrut numai sa prevenim asupra faptului ca experienta religioasa este la rândul ei prinsa in niste cadre mai largi, ale ceea ce Eliade numeste „dialectica sacrului si profanului”.

Daca in aceste cadre mai largi ale dialecticii sacrului si profanului, ale unei meta experiente religioase, desacralizarea sau secularizarea transforma sacrul in profan mai precis, transforma „supra naturalul” in natural , in cadrul experientei religioase, hierofania si cratofania transforma profanul in sacru. In cadrul experientei religioase, prima definitie pe care o putem da sacrului este ca el se opune profanului. Omul ia constiinta de existenta sacrului numai intrucât acesta se arata, in experienta religioasa,

drept ceva cu totul diferit de profan. Experiența religioasă este, după Eliade, actul misterios prin care ceva „cu totul altul”, o realitate care nu aparține lumii noastre, se manifestă în obiecte care fac parte integrantă din lumea „naturală”, „profană”. Paradoxul este că, manifestând sacralul, obiectul oarecare devine altceva, fără a înceta să fie el însuși. Pentru orice fel de experiență religioasă, copacul sau muntele nu diferă prin nimic de alți copaci sau munti. Pentru experiența religioasă copacul sau muntele manifestă Absolutul, devin sacre și sunt axa a lumii, lacas al zeilor sau loc al epifaniei.

Orice manifestare a Absolutului, orice revelare a sacralului este în același timp realitate și putere. O frecvență a istoriei religiilor și a studiilor de antropologie religioasă ne permite totuși să distingem o diferență de accent pe care o socotim importantă și fertilă. În experiența religioasă, Absolutul se poate manifesta sau sacralul se poate revela cu un accent particular pe realitate sau, dimpotrivă, pe putere. Sacralul se poate adică revela preponderent ca realitate simbolică sau preponderent ca putere magică. Numim aceste modalități diferite hierofanie și, respectiv, cratofanie și distingem prin ele nu o disjuncție, ci o diferență de accent în manifestarea Absolutului ca realitate sau ca putere. Această diferență de accent vine în experiența religioasă de altundeva, din afara ei, odată cu conținutul care este furnizat de viața noastră, individuală și colectivă, care este substanța prin care noi „analizăm” sacralul, sau, mai precis, materia asupra căreia se exercită el, interpretativ.

Distincția între hierofanie și cratofanie este importantă pentru că ne permite să distingem între diferite tipuri de experiențe religioase. Or, diferitele religii privilegiază diferite tipuri de experiență religioasă. În linia deosebirii dintre hierofanie și cratofanie, dintre experiențele religioase ale hierofaniei și cele ale cratofaniei, putem distinge mai departe între religii care privilegiază hierofaniile și cele care privilegiază cratofaniile, între religii ale mitului și religii ale ritualului. Exemplificativ, formulăm aici ipoteza unei astfel de distincții între religiile situate în jurul Mediteranei în principal, creștinismul, care privilegiază hierofaniile, și cele orientale în principal budhismul, care privilegiază cratofaniile.

O altă distincție ce intervine tot aici este cea dintre hierofanie și cratofanie, înțeleasă ca o înțelegere a semnelor din perspectiva sacralului, pe de o parte, și realizarea efectivă, practică a sacralului, pe care creștinismul o numește, cu un termen destul de general, „sfîntenie”, pe de altă parte. În acest caz, deosebirea este analogă cu cea kantiană, dintre domeniul rațiunii pure și cel al rațiunii practice. Experiența religioasă în care se produc hierofaniile și cratofaniile ar fi de domeniul „cunoașterii” sacralului, „sfîntenia” ar fi de domeniul unei realizări practice a sacralului. Analogia este mult limitată prin faptul că sacralul, așa cum spuneam mai înainte, implică totalitatea ființei umane. Iar experiența religioasă este cea mai completă experiență posibilă, întrucât conține cea mai completă înțelegere a semnelor, luată împreună cu sentimentul, cu credința o înțelegere a semnelor sprijinită pe sentimentul numinos, și încoronată de valoare o înțelegere a semnelor susținută de sentimentul numinos și orientată existential. De aceea, în sfera religiozității „cunoașterea” nu rămâne niciodată pură, fără efect practic existential, cuvîntul nu este separat de gest.

Dacă la nivelul „subiectului”, conținutul sacralului este transcenderea, la nivelul experienței religioase acesta trimite la ceea ce este real și puternic, în înțelesul mai amplu, de esențial, permanent, fertil. În principal, conținutul lui este acela de garanție a realului. În plus și oarecum simetric cu transcenderea, apare semnificația a ceva care ne implică și

ne conditioneaza, la care participam oricum, fie ca vrem, fie ca nu vrem, fie ca stim fie ca nu stim, fie direct, fie rasturnat, prin negatie. Acest continut al sacrului la nivelul experientei religioase este cu precadere pus in evidenta in opera lui Mircea Eliade. Pentru el, orice chestionare existentiala ridica problema realitatii lumii si a prezentei omului in lume. Or, experienta religioasa ne arata „ceea ce este realmente”, ne reveleaza fiinta lucrurilor si indica omului modalitatea de a fi in lume. Ceea ce revine la a spune ca sacrul, categoria centrala a acestei experiente, fondeaza o Lume, intrucât impiedica realitatea sa mai fie evanescenta si incomprehensibila, cum este in cosmaruri sau in haosul relativitatii totale. In planul experientei religioase sacrul indica realul, dar un real care ne obliga sa iesim din contingentele si particularismul nostru spre exemplar. In acest câmp al realitatii exemplare, transcenderea, care este continutul sacrului la nivelul fiintei umane, se precizeaza mai mult, primind structuri spatiale si temporale. Este sacru ceea ce ne depaseste precum centrul, periferia, precum ceea ce este sus, ceea ce este jos; suntem fata de sacru cum este cel care se origineaza fata de origine, cum este descendenta fata de sursa.

Sacrul este, in calitatea lui de categorie transcendentala, cel care permite constituirea hierofaniilor si cratofaniilor. Dar, in experienta religioasa, hierofaniile si cratofaniile se constituie ca manifestari ale altcuiva, care abia el este „cu totul altul”. De la raportarea la acest „cu totul altul”, pe care l am numit, in schemele de pâna aici ale experientei religioase, Absolutul, putem spera o ultima lamurire a conceptului de sacru. Aceasta lamurire trebuie sa o incepem printr o clarificare terminologica. Intr adevar, si nu numai in vorbirea comuna, se spune cu prea mare usurinta si indistinct Sacru, Divin, Transcendent, Absolut. Am preferat termenul de Absolut pentru ca el se dovedeste in clipa de fata cel mai convenabil pentru a desemna ceea ce, situat in afara oricarei experiente posibile, se manifesta in experienta religioasa. Atât conotatiile sale pozitive unic, simplu, pura Fiinta, Adevar , cât si cele prime, negative ne relativ, ne/in conditionat, in consecinta in form si ne compus, si, de fapt, in cognoscibil , il fac preferabil altor termeni. Este adevarat ca Absolutul poate fi considerat ca aparținând mai degraba filosofiei, decât religiei. Dar caracterul lui profund abstract permite, prin conotare, o folosire a lui atât in registrul filosofic al speculatiei, cât si in cel religios, al personalizarii, adoratiei si cautarii si, in plus, ingaduie o mai buna comparare a lor, pe care o vom incerca o mai incolo.

Problema care se pune aici nu este atât identificarea Absolutului cu Transcendentul sau Divinul, care deriva, de altfel, din el, prin accentuarea situarii in afara oricarei experiente posibile sau prin accentuarea personificarii. Ea este indistinctia intre Absolut si Sacru, intre referentul ultim, presupus, dar iposibil de prins in experienta altfel decât ca hierofanie si cratofanie, si categoria transcendentala, care face posibila aceasta experienta. Rezulta clar din analizele de pâna aici ca aceasta indistinctie este de nesustinut. Subiacent, in planul subiectivitatii, sacrul implica transcenderea, insotita de teama si speranta. Direct, in planul experientei religioase, sacrul trimite la mister si este prins intre interdictie si apel. In fine, odata mai mult dar tot in planul experientei religioase pe care nu l poate depasi, sacrul trimite la Absolut, dar tot numai ca la un mister. In acest plan intreaga fenomenologie a misterului apare ca desfasurata: ontologie a secretului, cifru al Transcendentei, masca, etc..

Misterul desparte mai bine decât orice altceva Sacrul de Absolut. Faptul ca Absolutul nu se poate da in aceasta lume decât ca mister si ca Sacru nu trimite decât la

mister, nu face decât să ne indice prezența unui mister în lucrurile sau aspectele acestei lumi, le desparte suficient de net. Rămânând în acești termeni și la această distincție, în raport cu Absolutul funcția Sacrului apare într-o lumină deosebită. Fata de acest mister care se arată în cuprinsul ei, experiența religioasă ne apare ca experiența depășirii oricărei experiențe umane. Dar sacralul este categoria care face posibilă experiența religioasă. Prin urmare, sacralul este locul depășirii, al străpunerii oricărei experiențe umane, respectiv sacralul este cel mai autentic loc al prezenței Absolutului în Relativ, este punctul de tangență și penetrare a Transcendentei în Realitate. (După cum se va vedea mai încolo, nu singurul. Celălalt loc al prezenței Absolutului se află în planul experienței religioase „practice”, în experiența mistică, și este sfîntenia. Formula completă ar suna atunci astfel: singurele două puncte de prezență a Absolutului în această lume sunt sacralul, din conștiința noastră și sfîntenia din viața noastră.) De aceea sacralul oferă un argument neașteptat al existenței Absolutului. Nou și diferit de alte argumente, dar totodată numai de o țară ipotetică, problematică, la fel cum sunt, în planul realității, valorile, pentru realitatea bunurilor subsumate lor, sau, mai adecvat, cum este facultatea limbii, a semnificării, pentru lucrurile numite de cuvinte. Dacă „Lumea e vis” și dacă „din substanța viselor viața noastră e făcută”, sacralul este singurul punct consistent în irealitatea Realității. Dacă noi trăim, conform unei ontologii a suprafeței semnificante, într-o lume de semnificații fără consistență și fără insistență, fără origine și fără profunzime, sacralul este tocmai punctul de irealitate, care conferă consistență Realității. Sacralul este ca un punct, ca o gaură în ecranul visului nostru, de același nivel cu ecranul; numai semnul și el unui „dincolo”, situat „dincoace”, a unui „cu totul Altul”, situat în Acesta, pură Alteritate semnalată cu mijloace care sunt încă ale Identității.

1. Ontofanie și experiența religioasă

Termenul de ontofanie a fost introdus în filosofia religiilor de către Mircea Eliade. Sensul lui este similar cu cel de hierofanie - manifestare a sacralului ca formă - sau cratofanie - manifestare a puterii sacre, a sacralului ca și putere. În cazul ontofaniei avem de a face cu o manifestare a sacralului ca realitate, cu o apariție a ceea ce există „cu adevărat”. Ca și în cazul celorlalți doi termeni, registrul ontofaniei este legat de sacru, semnifică o manifestare a sacralului: numai ceea ce este sacru există „cu adevărat”, numai ceea ce este sacru este real în lipsa onirică de consistență a lumii. Dar ontofania are sensul de manifestare globală a sacralului ca realitate, adică de prezență deplină, de existență a lumii, care implică și prezență profanului, cel puțin ca un prealabil al sacralului. Deci în înțelegerea ei trebuie să intervină totodată diferența impusă de opoziția sacru-profan: Realitatea, sau Lumea, este altceva decât Absolutul, sau Sacralul, și este într-o relație de dependență cu acesta.

Tot astfel cum hierofania își găsește expresia deplină în mit, iar cratofania în ritual, forma elaborată a ontofaniei este ontologia arhaică. Apare astfel o distincție între planul hierofaniei și cratofaniei, de care ține ontofania, și planul mitului și ritualului, caruia îi aparține ontologia arhaică. Deși între hierofanie și mit există intermediul simbolului, și între cratofanie și ritual, gândirea magică, adică sînt separate, distincte, ontofania și ontologia nu au intermediar, suprapunindu-se parțial.

Ontofania se instaleaza ca rezultat final al experientei religioase. La acest nivel, totul este mai strict determinat si cu mai mare coerență formulat. Evolutia experientei religioase de la hierofanii si cratofanii - prin simbolul religios si mit pe de o parte, gindire magica si ritual, pe de alta -, spre ontofanie, inseamna o scadere a polisemiei si ambiguitatii, respectiv o crestere a comunicabilitatii si rigorii. Daca mitul si ritualul dau o infatisare interpretata deja - si, in consecinta, cu o polisemie restrinsa - a hierofaniilor si cratofaniilor, ontofania este inca mai determinata in forma ei pentru ca in ea mitul si ritualul sint in raporturi precise, iar hierofaniile si cratofaniile se limiteaza reciproc.

2. Ontofanie, ontologie arhaica, ontologie religioasa

"Pentru intreaga umanitate primitiva experienta religioasa este cea care fondeaza Lumea: orientarea rituala, cu structurile spatiului sacru pe care le reveleaza este cea care transforma <Haosul> in <Cosmos> si, partajind, face posibila o existenta umana... Orice religie, chiar cea mai elementara, este o ontologie: ea reveleaza fiinta lucrurilor sacre si Figurile divine, ea arata ceea ce este realmente si facind aceasta fundeaza o Lume care nu mai este evanescenta si incomprehensibila, cum este ea in cosmaruri, cum redevine ea de fiecare data cind existenta este amenintata sa cada in <Haosul> relativitatii totale, de indata ce nici un <Centru> nu emerge pentru a asigura o orientare."

Daca sacrul ne indica "ceea ce este cu adevarat", respectiv Absolutul, ontofania adauga acestei existente manifestarile ei, pentru a Infatisa o realitate, Lumea, unde Absolutul apare usor ocultat de manifestarile sale, unde sacrul este revelat in profan, dar si ascuns de el. Exista in ontofanii un inceput de consistenta a Lumii in raport cu Absolutul, un transfer si o gradare a realitatii de la sacru la profan. Chiar daca tot prin manifestarile sale, sacrul trimite mai direct spre Absolut, decit ontofania, pentru care Absolutul si manifestarile sale, Sacrul si Profanul, ca trepte succesive si relativ distincte, sint, fata de realitatea religioasa a Lumii, ceea ce sint esenta si aparenta pentru conceptul hegelian de realitate.

Aceasta realitate, indistinct sacra si profana, o descriu si o intaresc ontologiile arhaice. Analizind aceste ontologii arhaice, filosofia si istoria religiilor a pierdut perspectiva ontofantica in profitul celei filosofice. Eroarea este tolerabila si a fost bine tolerata pentru ca exista o succesiune istorica a conceptelor, o evolutie spre abstractizare de la aceste ontologii arhaice, prin ontologiile religioase spre cele filosofice. Desigur, ne putem intoarce dinspre cosmologiile secolului nostru spre cosmogoniile mitice, dinspre substanta spre hierofanie, de la forta la cratofanie, de la determinare si determinisme, la "simbolismul legarii". Ceea ce riscam sa pierdem astfel este individualitatea si specificul acestor ontologii arhaice. Aceasta pierdere este, poate, mai putin vizibila in raport cu ontologiile arhaice grecesti cu care sintem legati mai intii direct, prin filosofia greaca, apoi indirect, prin ontologia religioasa a crestinismului, care si ea a trecut prin filosofia greaca. Dar ea devine eclatanta in raport cu ontologiile arhaice sau religioase ale Asiei, a caror specificitate este ratata de majoritatea interpretarilor: se ezita chiar in a le recunoaste decis filosofice sau religioase. Aici mitul interpretativ al progresului istoric, dupa care "anatomia omului este o cheie pentru anatomia maimutei" nu functioneaza. De aceea este preferabil sa schimbam perspectiva interpretativa revenind la ontofanie, sa identificam in ontologiile arhaice problema realitatii in termenii lor, aceia ai sacrului si profanului, si sa analizam modelul nivelurilor acestei realitati.

Exemplul cel mai la îndemână este desigur, cel grec. Fondul ultim, cea mai veche ontofanie-ontologie pe care ne-o putem reprezenta este cea ale cărei urme le regăsim în coincidentia oppositorum. Ea este mai degrabă ontofanie decât ontologie, sau un amestec încă nedespartit de ontofanie și ontologie arhaică, întrucât nu există încă o stratificare a realității după grade diferite de existență. Adică tot ceea ce apare este și real, are existență. De aceea și visele au realitatea lor, perfect comparabilă cu cea a vieții diurne. Nici măcar o diferențiere și ierarhizare clară între realitatea visului și cea a lumii cotidiene nu se instalează de la început. Urmarea este că și lumea are consistență visului, orice putând semnifica orice.

Primele puncte cardinale care apar în indistinctia acestei ontofanii-ontologii arhaice par să fie pământul și singele, procrearea (năsterea, reprezentată sub o accentuată perspectivă sexuală) și moartea. Ele și-au lăsat amprente în desenele parietale și în mormintele preistoriei, care au o remarcabilă similaritate de la Atlantic la Urali. Astăzi noi nu mai putem reveni cu destulă precizie, altfel decât prin simple ipoteze sau presupuneri, la ceea ce a fost acest fundal ontologic arhaic. Peste el s-au suprapus straturile succesive ale ontologiilor religioase și filosofice, acestea din urmă, cum este cazul ontologiei filosofiei grecești, care infiltrează ontologia religioasă a creștinismului, suprapunându-se uneori și între ele, ca niște picturi succesive, repictate peste stratul prim. Ceea ce putem face este să reconstituim, printr-un fel de arheologie spirituală, trecerile.

Una dintre cele mai clare descrieri ale trecerii de la presupusul fundal ontofanic-ontologic mai mult sau mai puțin arhaic la una din cele mai bine cunoscute ontologii religioase și mai apoi filosofice este cartea lui Walter F. Otto, *Zeii Greciei*. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă. Zeitățile vechii religii - celei minoice și, în general, celor agrare din vechea lume mediteraneană - sunt telurice, locuind chiar pe, sau în pământ: în munți, peșteri, scorburi, riuri. Elementul matern, feminin ocupă primul loc în caracterizarea divinităților acestei religii telurice, care privilegiază aspectul material, substantialitatea, și înțelege dreptatea din perspectiva legăturilor de sînge (favorizînd linia maternă, de același sînge, fata de tată, care rămîne mai strain).

Pînă aici caracterizarea este clasică și bine cunoscută. Pe noi ne interesează însă să descoperim urmele unei ontofanii și ontologii arhaice, marcate de hierofanie și cratofanie și încă nedeplin separate, pentru care realitatea este reprezentată din perspectiva a ceea ce noi numim astăzi coincidentia oppositorum. De la început, panontismul ontofanic al primei religiozități este evident într-un fel de coincidentia oppositorum a vieții și morții. Prima evidență este faptul vieții, propria existență, iar continuitatea ei pare neîndoielnică. Din perspectiva acestei evidente pare de neînteles că viața și conștiința individuală să se stingă de la sine. Moartea poate apărea atunci ca o întrerupere nefirească a vieții și ca un rău. Se poate presupune că prima conjurare a acestui rău a fost reprezentarea indistinctă a morții și vieții, sprijinită de indistinctia între realitatea lumii onirice și a lumii cotidiene. Cel puțin o astfel de reprezentare amintesc versurile de mai tirziu ale lui Euripide: "Cine știe oare dacă viața nu este de fapt moarte / Și dacă ce numim noi moarte nu înseamnă în adînc viața?"

Pentru această ontologie arhaică existența celui mort continuă într-o realitate evidentă, chiar dacă într-o altă lume a existenței, mai îndepărtată. Acest lucru nu schimbă cu nimic situația, căci cei morți au și dincolo realitatea lor plină de viață, pot reveni în lumea vieții, cel puțin în anumite zile, cînd sînt întîmpinați sărbătorește, și trecutul își continuă existența obiectivă în prezent. Scena nu poate fi parasită, nu există nici o trecere

de la existenta obiectiva la o inexistentia eliberatoare, viata si activitatea prezenta nu se pot desprinde de ceea ce a existat cindva, in trecut. Tot ceea ce a fost ramine mereu prezent si-si exprima revendicarile cu aceeasi vehementa in fata careia nu exista refugiu. De aceea mortii s-au bucurat cindva de un prestigiu deosebit: ei nu se desprindeau complet de cercul celor vii, ci le ascultau rugamintile, protejindu-i cu forta lor misterios sporita, sau se razbunau in viitor pentru suferintele si nedreptatile din trecut.

Urma arheologica materiala a acestor credinte religioase vechi este inhumarea, ingroparea prin care trupul celui mort se intoarce in sinul pamintului-mama, de unde a venit si unde poate locui dupa moarte. Suflul usor, imaginea (eidolon) fidela sau umbra celui mort ramine, atita vreme cit trupul mai e intact, legata intr-un mod misterios de trup, fiind capabila sa se iveasca printre cei in viata, inspaimintindu-i sau consolidu-i. Daca, insa, lesul a intrat deja in putrefactie sau e complet distrus, atunci acest "suflu" pleaca-n departari, spre locul destinatiei sale. Istoricii discuta inca diferitele forme ale inmormintarii, fara sa poata stabili conexiuni precise intre anumite tipuri de funeralii si anumite conceptii eshatologice. Prezenta arheologica a incinerarii cadavrelor pare totusi sa fie expresia unei conceptii deosebite despre fiinta celor morti. Se prea poate ca indo-europenii au vazut in ea o cale mai rapida si eficienta de a ajunge la cer. Tot astfel este posibil ca incinerarea sa fi fost sugerata de teama si sa aiba semnificatia unui act de aparare impotriva celor morti. Pentru ca, dupa teama pentru intreruperea propriei existente prin moarte, raul poate sa fi fost revenirea plina de groaza a celui mort, a celui devenit strain vietii, la viata, spaima de a vedea lumea realitatii onirice varsindu-se in lumea realitatii cotidiene. Oricum, in epopeile homerice, unde incinerarea a devenit un lucru firesc, conceptia despre moarte este radical schimbata: mortii nu inceteaza sa existe, nu sint identificati pur si simplu cu neantul, dar existenta lor nu mai e egala cu existenta celor vii si legatura dintre cele doua lumi a incetat complet.

Odata cu atingerea limitelor vietii sale omul se sfirseste pe aceasta lume si, transfigurat intr-o realitate aparte, ocupa alt loc. Prin moarte insa, el nu devine mai important si nici nu merita cinstea divina. Cei vii nu mai pot ajunge la el cu daruri si nici nu vor mai avea de aici inainte nimic de sperat de la el, nici teama nu are de ce sa le mai fie de el. In imparatia tacuta a mortii, cel disparut nu va fi mai mult decit o umbra, un suflu usor care mai poseda forma vietii de odinioara dar nici una din capacitatile avute pe cind era in viata, nici macar constiinta. Pentru a-si putea recapata constiinta, sufletele mortilor trebuie sa bea singe (o reminiscenta a vechii conceptii !). Cel mort e strain prin esenta sa de tot ceea ce e in viata. Pentru morti totul e fara prezent si fara viitor, totul e trecut: in imaginea despre lume a lui Homer a fi si a fi fost se opun pentru prima data ca marimi de ordine diferita, tot asa cum cele doua lumi, a vietii si a mortii, au o realitate diferita .

Tonalitatea sumbra, scaderea existentiala ce insoteste moartea face viata preferabila. Transfigurind poate o prea umana teama, zeii olimpieni detesta imparatia intunecata a mortii si chiar evita sa se apropie de morti sau muribunzi. Noii zei, la care feminitatea pierde din importanta fata de masculinitate, ca si maternitatea fata de paternitate, nu sint nici telurici, nici legati de vreun element material si nu au nimic de-a face cu moartea. Esenta divinatii trebuie cautata acum intr-o cu totul alta sfera, pentru ca ultimul cuvint nu-l mai au forte singelui, pamintului si mortii.

Desigur, ceea ce ne intereseaza aici nu este atit conceptia despre moarte in epopeile homerice, cit consecintele acestei schimbari asupra nivelurilor realitatii in

ontologia arhaica. "Dintre cele trei mari puteri care si-au impartit universul intre ele, fiecare reprezentind zeitatea cite unei sfere a universului, stapinatorul lumii de jos dispare aproape complet din prim-planul evenimentelor. Aceasta regiune si-a pierdut pentru credinta aproape orice semnificatie. Divinitatile venerate in aceasta credinta nu-si au locul in lumea de jos. Ele nu locuiesc nici in imparatia pamintului. Si chiar daca strabunul pamint-mama ia chipul atitor personaje celebre, toate se pierd in intuneric, caci nici unul dintre ele nu intruchipeaza ceva din ceea ce e considerat acum divin in sensul adevarat al cuvintului."

Dintre cele trei lumi cu zeii lor, cea uraniana, cea terestra si cea chthoniana, doar una a mai ramas ca intruchipare a perfectiunii divine: imparatia luminii a lui Zeus, cea celesta, uraniana. Asa isi incepe cariera in gindirea occidentala ontologia asimetrica. Daca o prima ontofanie a produs o ontologie a unui panontism, a unei realitati indistincte si egale in cele trei registre spatiale ale lumii - de unde si indistinctia ontofanie - ontologie -, ontologia pe care poemele homerice o exprima este una unde nivelurile de realitate sint clar segregate si diferit accentuate, pina la asimetrie. Aceasta coagulare, segregare si accentuare a nivelului ontologic al realitatii vietii fata de cel al mortii este consecinta unei intilniri frontale cu raul. Cit se poate de clara devine aceasta asimetrie in prelungirea filosofica a ontologiilor arhaice, in filosofia lui Platon: aici Binele absolut, Adevarul absolut, Frumosul absolut exista realmente in cerul Ideilor pure, pe cind Raul absolut, Falsul absolut, Uritul absolut nu exista. Modelul ontologic asimetric desfiinteaza ontologic raul.

Iesirea din ontofania si ontologia arhaica prin ierarhizarea nivelurilor realitatii si prin instalarea unei ontologii religioase asimetrice este, dupa cum se va vedea mai jos, numai una din posibilitatile istorice. Dar, de obicei filosofia occidentala nu recunoaste existenta unei alternative la acest tip de ontologie. Ea atribuie religiozitatii primitive precum si religiilor evolute, din Asia, un comun accent pe miraculos si pe extraordinar, un dinamism al viziunii asupra lumii care le face prelabile si inferioare ordinii instalate de modelul ontologic asimetric. Aceasta caracterizare ascunde de fapt o perspectiva europocentrista, care privilegiaza linia propriei ontologii arhaice, apoi religioase, in continuare filosofica, din nou religioasa si, in fine, filosofica, situind alte modele ontologice in domeniul "semiozei hermetice". Este de aceea important sa recunoastem de pe acum accentul hierofanic al acestui model ontologic asimetric. Odata cu iesirea din ontofania si ontologia arhaica apare o segregare ireversibila a nivelurilor realitatii si un accent pe unul sau altul din aceste niveluri. In ontologia religioasa greaca chiar daca sacrul - respectiv Absolutul, Divinitatea - pastreaza pentru el realitatea deplina, Lumea detine si ea un grad destul de ridicat de realitate. Aceasta este situatia hierofaniei in experienta religioasa si, la urma urmei, Lumea in intregul ei tinde sa fie considerata o hierofanie. Or, hierofania presupune coprezentarea unei naturi sacre si a unei naturi profane a obiectului, ceea ce da consistenta obiectului, respectiv Lumii. In ontologiile arhaice ale Asiei in schimb, sacrul - Absolutul, Zeitatile - se opune lumii naturale, pastrand realitatea numai pentru sine si coborind Lumea la simpla aparenta. Aceasta distribuire a realitatii devine posibila pentru ca in cazul cratofaniei, al manifestarii sacrului ca forta, acesta forta sacra nu are nevoie de consistenta de receptacol a naturii obiectului. Dimpotriva, manifestarea fortei sacrului presupune lipsa de consistenta formala a lumii, pentru ca forta se manifesta impotriva formei si nu are nevoie, pentru a exista, de forma.

Ontologia religioasa greaca este o ontologie care privilegiaza hierofania. Zeii homerici se raporteaza la lume hierofanic, acceptandu-i realitatea si oarecum din interiorul ei, nu ca niste forte care o pun in miscare din afara si care ii contesta orice realitate. Grecii au crezut ca forma e vesnica, ca ea este realitatea autentica, divinul, pentru ca zeii lor erau hierofanici, se manifestau ca forma. Zeitatea este pentru ei "o forma vesnica a existentei in intreaga intindere a universului", "forma ce revine in toate structurile, sensul ce le tine pe toate unite, aratandu-si spiritualitatea in cea mai sublima dintre ele: in cea omeneasca" .

Aici isi are originea ideea religioasa a spiritualitatii europene: lumea se dezvaluie in intreaga ei sacralitate fara a contrazice totusi in nici un fel experienta naturala, realitatea lumii. Divinitatea nu inseamna in religia greaca o falsificare a experientei, printr-o explicatie justificativa, printr-o intrerupere sau anulare a mersului natural al lumii, ca in alte religii; ea e insusi mersul natural al lumii. De aceea "grecii au fost aceia care au daruit omenirii ideea de natura" si au impus in arta "forma naturala". Tot ontologia hierofanica ii face pe "greci sa caute motivul deciziei morale nu in vointa, ci in cunoastere": de vreme ce formele moralitatii sint realitati, forme durabile si obiective ale existentei, ceea ce i se poate pretinde omului e de a le cunoaste si intelege. Daca aceasta cunoastere era intunecata sau lipsea total, atunci omul se lasa tirit spre fapte necuviincioase sau fatale.

3. Ontologie religioasa si ontologie filosofica

Ontologia filosofica greaca, prima ontologie filosofica, nu se naste, asa cum ar fi vrut istoriile iluministe sau pozitivistice ale filosofiei occidentale, din mirarea goala a omului in fata lumii. O ontologie religioasa elaborata exista deja, in momentul cind filosofia se naste. O alta ontologie nu putea lua nastere decit in urma interpretarii critice a celei anterioare. Dupa cum am aratat mai sus, modelul platonician al ontologiei nu este decit ontologia asimetrica pe care religia homerica o instaleaza ca raspuns la raul localizat in moarte sau in relatia mortilor cu lumea vie. Toate consecintele acestei ontologii religioase asimetrice apar numai clarificate si purificate prin trecerea lor in registru filosofic: forma este privilegiata fata de substanta in toata filosofia greaca, iar cunoasterea acestor forme este totul, chiar si sursa moralitatii.

Schimbarea notabila care intervine este dezanropomorfizarea zeilor in raporturile lor cu lumea. In raportarea lui la lume, Absolutul este reprezentat in Grecia sub forma umana - si atunci ca divinitate, ca zeitate -, ori ca principiu - hierofanie la inceput, substanta sau forma apoi. Dezanropomorfizarea Absolutului asa cum o savirseste filosofia greaca, cu respectul deplin al formei, este, dupa cum se va vedea mai jos, ceva cu totul diferit de alternativa asiatica, care, refuzind hierofanicul in numele cratofaniei, refuza consistenta ontologica oricarei forme. Ea apare ca o reactie etica rationalista a primilor ginditori greci, nemultumiti de imaginea prea umana a divinitatii asa cum a fost ea reprezentata de poeti, care sint in aceasta religie necanonizata analogii profetilor evrei. De aceea ei au preferat formei umane a divinului un principiu divin. Absolutul divinitatii concretizat uman a fost abstractizat ca principiu.

In schimb, odata cu accentuarea realitatii lumii vietii fata de irealitatea mortilor, figura omului apare in aceasta lume cu mai mare pregnanta. Am putea spune ca, pe masura "desfigurarii" zeilor cu infatisare prea umana, ceea ce au elaborat si dezvoltat

ginditorii greci, in alternativa, a fost figura omului. In planul ontologiilor arhaice, unde exista niveluri diferite ale realitatii, relatia fundamentala si constitutiva, dintre sacru si constiinta, devine relatia dintre constiinta existentei zeilor si constiinta de sine, care sint simultan prezente, conditionin- du-se reciproc ca doi versanti ai aceleiasi realitati. Continutul acestor ontologii arhaice era diferenta si legatura dintre divin si uman. Primii ginditori si apoi filosofii greci au preluat continutul acestor ontologii pe fundalul unei aculturatii religioase. Revenea astfel, in contextul activitatii lor, ceva ce apartinuse unui strat mai profund de religiozitate: samanismului trac, forma religioasa din care pare sa se fi nascut orfismul grec.

Problema la care raspunde orfismul si, pe acest fundal religios, gindirea filosofica greaca este una din metastazele problemei raului. Pentru epoca arhaica, explicatia suferintei celor nevinovati putea fi aceea a solidaritatii familiale. Intr-adevar, cel care pacatuia era pedepsit intr-o viata ulterioara sau prin urmasi. Dar atunci cind, mai tirziu, se afirma drepturile individului ca persoana distincta, emancipata de solidaritatea familiala, devine inexplicabil de ce zeii ingaduie suferinta celor nevinovati. Insa la scara speciei umane, afectata de reincarnari si dornica de eliberarea finala pe care le presupune orfismul, totul pare sa se explice. Orfismul reia cultul trac al lui Dionysos, intr-un conglomerat de elemente elene. Titanii, zeii vechii mitologii grecesti, "il sfisie pe cel care era Unul in mai multe bucati". La rindul lor, pe Titanii, Zeus ii nimiceste cu fulgerul sau. Din cenusa lor se naste neamul omenesc, in care, data fiind originea sa, binele reprezentat de Dionysos-Zagreus se amesteca cu elementul rau, provenit de la Titani. Odata cu aparitia omului, epoca evenimentelor mitice se incheie. Poezia orfica reveleaza destinul, indatoririle si rostul vietii omului, anticipind prin acest accent filosofia.

Omul "trebuie sa se elibereze de elementele titanice si sa revina pur la zeul, din care o parte traieste in el", "trebuie sa scape de inlantuirea trupului, in care sufletul sta ca un osindit in inchisoare." El nu are dreptul sa desface legaturile pe cale violenta; nici moartea nu le poate desface decit pentru scurt timp. Sufletul, care desprins de trupul lui prin moarte, pluteste liber in vint, este aspirat de suflul unui nou trup, raminind in "cercul necesitatii", in "roata nasterilor": "omul este atras intr-un curs al naturii ce se reintoarce vesnic la punctul de pornire, intr-un vortice ce se misca fara sens in cerc inchis". Mintuirea o aduce Orfeu si initierile sale bahice, dar eliberarea nu o pregatesc doar orgiile sacre: este nevoie de o intreaga viata orfica, fundamental ascetica al carei principiu suprem il reprezinta orientarea spre zeitate, detasarea nu de greselile si ratacirile din viata paminteasca, ci de insasi aceasta viata, repudierea a tot ce poate lega omul de viata trupeasca, muritoare. La moarte, pe orficii, pe "cei puri", ii asteapta o soarta mai blinda in infern; nelegiuitii isi gasesc aici pedeapsa si purificarea. Oricum, sufletul revine intr-o viata urmatoare unde primeste cu adevarat pedeapsa sau rasplata.

Invatatura orfismului poate fi redusa la aceste aspecte esentiale: trupul este temnita sufletului; consecintele neplacute ale pacatului pot fi anihilate, atit in lumea aceasta cit si in cea de apoi, cu ajutorul unor mijloace rituale; vegetarianismul este abstinenta maxima practicata si lege esentiala a vietii. Alegoria cuplului polar, element titanice - element dionisiac, marcheaza polarizarea diferentei dintre trup si suflet. Elementul esential este sufletul, care este divin, nemuritor; trupul este obstacolul, pedeapsa de care trebuie scapat. Ideea opozitiei trup-suflet impreuna cu dispretul fata de trup este insa pentru religia homerica aproape o erezie. Diferenta fata de religia homerica apare cu claritate: si aici sufletul (psyche), un fel de imagine, se desprinde de trup, dar,

lipsit de puterile trupului, nu duce decit o viata fantomatica, este abstract. Totodata, la Homer nu exista necesitatea ispasirii pacatelor.

Geneza orfismului este, desigur, mai complicata: vechile culte samanice nu recunosc o nemurire universala si in sens personal a sufletelor. In samanismul clasic este vorba mai degraba despre transmiterea puterii magice de la un saman mort la altul viu si despre experienta vietilor anterioare, ca sursa a acestei puteri sporite. Generalizata ca doctrina a reincarnarii, metempsihoza samanica are o acceptiune oarecum compatibila cu religia homerica: pentru a se bucura de viata deplina dupa moartea trupului in care salaslui, sufletul are nevoie sa se uneasca cu un nou trup. Orficii combina aceasta idee cu credinta in originea divina a sufletului si considera metempsihoza numai o tranzitie spre o imparatie a sufletelor libere si nemuritoare. Abia astfel generalizata in orfism ajunge metempsihoza sa explice suferinta celor drepti: "Numai in clipa cind reincarnarea a ajuns privilegiul tuturor sufletelor, ea a devenit o povara in loc sa fie un privilegiu si a fost folosita pentru a explica nedreptatile din aceasta viata si pentru a demonstra ca nedreptatile oamenilor sint autoinduse, cum spune un poet pitagoreic." Pe aceasta cale se ajunge la ideea ca sufletul este nemuritor si nici chiar pacatosii nedelegati de greselile lor nu pot pieri. Ei vor ramine legati intr-un circuit vesnic intre Hades si viata paminteasca. Numai purificarea orfica ii poate duce in cele din urma la mintuire, la locul unde sufletul liber duce viata vesnica a divinitatii.

Comunitatea orfica se deosebeste atit fata de religia constituita, cit si fata de celelalte comunitati cultice din acea vreme prin doctrina sa bine stabilita. Aceasta doctrina despre care se pretinde ca a fost obtinuta pe calea revelatiei nu a cunoasterii, era o speculatie semifilosofica, o teosofie care nazuia sa devina filosofie, pentru care zeii, ginditi altfel decit cei greci, sint simboluri alegorice, idei personificate. Primii filosofi greci au imprumutat multe dintre gesturi, proceduri si tehnici de la predecesorii lor, samani taumaturgi si teosofii orfismului. Ei erau destul de departe de rationalismul pe care li-l atribuie istoriile occidentale ale unei filosofii devenita ideologie a iluminismului. In realitate, in raport cu religia comunitara general admisa, aratau mai degraba ca niste ezoteristi si ocultisti, cu o baza sociala la fel de limitata ca a orficilor. In afara de Pitagora si comunitatea lui reputat orfica, Empedocle facea vraji, s-a lasat adorat ca un zeu si si-a regizat moartea incit sa para o "retragere" divina si pina si Socrate, odata cu care incepe triumful filosofic al rationalismului, cel mai aproape de religia homerica si relativ sceptic cu privire la nemurire, a luat parte personal la riturile coribantice, a crezut in vise si oracole si a ascultat "vocea zeului" interior.

La acesti filosofi, care, in marea lor majoritate credeau in zei, responsabil pentru realitatea acestei lumi este principiul impersonal, dar divin, reprezentat ca o hierofanie (apa, aerul, focul, pamintul etc.). Sufletul, psyché, ca parte a acestui principiu impersonal care constituie si conduce cosmosul, ramine intr-o legatura mai mult sau mai putin obscura, mai mult sau mai putin mediata cu divnitatea. Cu variatii in ceea ce priveste detaliile, pentru toti acesti filosofi sufletul e nemuritor ca parte sau forma a principiului ce insufleteste natura. Distinctia pe care o putem stabili intre ei este numai intre o linie mai accentuat orfica, care, pornind de la Pitagora, trecind prin Parmenide si Empedocle si culminind cu Platon, concepeau nemurirea sufletului dindu-i o coloratura mai personalizata si o linie, mai degraba traditionala, apropiata religiei homerice (Thales, Anaxagora, Heraclit, Democrit), care, revenind la o doctrina a substantei, impersonalizeaza oarecum si aceasta nemurire.

La Platon, care este culmea filosofiei grecești, sinteza operată este evidentă. El a încrucișat modelul ontologiei asimetrice grecești cu ideile magice despre suflet ale samanismului orfic. Adică a identificat eul ocult al cultelor orfice cu socratica *psyché* a cărei virtute rațională este cunoașterea formelor (*eidos*). Așa începe să se nască în inima celei mai înalte filosofii ideea religioasă de nemurire personală. Pentru a impune această soluție greu de conciliat cu doctrina Ideilor, care provine din ontologia religioasă homerică, el recurge la simboluri și la afirmațiile celor inițiați în mistere. Desigur, marile teme sînt orfice: Materia este raul; Binele este divinitatea; Sufletul individual poate găsi salvarea din timpul și spațiul acestei Lumi în eternitate. Dar atunci cînd Platon vorbește despre legea justiției cosmice după care cel care a făcut raul trebuie să sufere, soluția la problema raului nu mai aparține ontologiei religioase, ci ontologiei filosofice. Pentru că "în viața aceasta și în tot sirul de vieți fiecare suflet gravitează în mod natural către cele de o seamă cu el și în această constă pedeapsa sau răsplata sa". Platon știe că relația sufletului cu raul, desigur condiționată de materialitatea lumii de aici, este mult mai directă și mai intimă. Nu mai este vorba aici despre o fatală și destinată apăsare karmică, ci despre un mecanism natural. În naturalismul său, această soluție aparține ontologiei asimetrice care privilegiază formele și acceptă realitatea acestei lumii, atîta cît este ea.

Desigur, dacă sensul distinctiv al filosofiei este să mori pentru lumea vizibilă, atunci platonismul este o formă de orfism. Dar pentru "Platon însuși singura formă de catarsis într-adevăr efektivă era, fără îndoială, practicarea reculegerii mentale și a concentrării descrisă în Fedon: un filosof experimentat își poate purifica sufletul fără ajutorul ritualului. " Ontologia filosofică diferă de cea religioasă nu prin model, ci prin coșistență pe care o acordă realității lumii și prin distanțarea, altfel plină de venerație, a principiului acestei lumi de "divinitatea cea adevărată". "Divinitatea cea adevărată" continuă să existe, dar lumea este dependentă de o hierofanie a Absolutului, de un principiu impersonal și secundar, dar divin. Ontologia filosofică se interesează de realitatea acestei lumi și de ceea ce o poate garanta. În aceste condiții, fără a-și schimba natura și locul pe care i le acordă ontologia religioasă asimetrică, raul încetează să mai fie ceva religios, pentru a deveni ceva etic și se îndepărtează definitiv de divinitate pentru că el aparține exclusiv lumii și calității ei hierofanice.

Ceea ce preia filosofia greacă de la orfism este soluția nemuririi sufletului, care asigură omului triumful ultim în fața raului din această lume. Într-adevăr, în această lume existența raului nu are sens decît în raport cu omul. Dar dacă, pe de o parte, sufletul nemuritor îl face pe om și liber și responsabil, iar lumea trebuie gîndită în ansamblul ei, care singur este raportabil la principiu, atunci evidența raului este contrazisă. În formula ei ultimă, după ce se va fi limitat la realitatea acestei lumi, ontologia filosofică ne spune că "totul e bine" ! Soluție mistică în profunzimea ei, care ne permite, înainte de a lansa acuzația finală de gnosticism, să spunem că filosofia este o ontologizare a eticii. Filosofia greacă se naște, odată cu etica rațională a lui Socrate, atunci cînd gîndirea poetică încetează să mai funcționeze, blocată de silogism. Platon reprezintă o culme a acestei filosofii, pe care Aristotel o mai sistematizează o dată. La el trasaturile noi, care vin peste modelul ontologic asimetric, apar cu claritatea specifică începutului științei occidentale: pe lingă cele patru cauze-principiu, impersonale, există divinitatea-demiurg cu totul separată de lume. Iar în om trăiește un spirit distinct de trup, intelectul, comparabil cu divinitatea și nemuritor ca ea. În ceea ce privește relația cu raul, ea este pur etică.

Ontologia filosofica prelungeste tendinta ontologiei arhaice de a da consistenta lumii si omului, fata de sacru si Absolut. Exista o istorie religioasa a constituirii realitatii. Intr-un prim moment al ontofaniei sau al ontofaniei-ontologie, totul este real, tot ceea ce apare sau, macar, face semn exista cu adevarat. Intr-un al doilea moment al ontologiei arhaice, realitatile incep sa se diferentieze dupa semnificatia, respectiv, dupa puterea lor. In momentul ontologiei religioase, exista grade ale realitatii bine stabilite si omul are deja o consistenta a sa, secundara fata de divinitati, dar adevarata. Istoria constituirii realitatii este istoria confruntarii omului cu diferitele reprezentari ale raului.

Nici ontologia filosofica nu este straina acestei probleme. Ea realizeaza, mai mult sau mai putin tacit, inrudirea dintre divinitate si om, da o suplimentara consistenta omului, impersonificind Absolutul, ca hierofanie-principiu al lumii. Pierderea calitatii de forma umana a Absolutului devenit principiu este recuperata de realitatea omului, de semnificatia lui ontologica. Iar ideea nemuririi personale pe care ontologia filosofica o produce sub influenta religioasa a orfismului este incununarea realitatii ontologice a omului fata de rau, respectiv o a doua vidare de realitate a raului, de data aceasta etica, nu religioasa.

4. Ontologie religioasa iudaica si ontologie religioasa crestina

Ontologiile religioase sint ireductibile. Noi insa, obisnuiti de citeva secole sa stabilim drept unic cadru general al oricarei ontologii posibile categoriile filosofiei occidentale, nu le mai sesizam diversitatea si diferentele. Se pot petrece astfel identificari, recunoasteri si analogii care servesc iluziei unei istorii unice, privata de pluralitate, a filosofiei occidentale. Asa se intimpla, spre exemplu, daca luam politeismul si monoteismul drept categoriile comparatiei dintre ontologia religioasa greaca si cea iudaica si crestina: diferentele reale si vii se estompeaza in profitul unei istorii lineare si progresive a religiei si filosofiei occidentale. De altfel, chiar si acest monoteism este o constructie teologica conceptuala, idealizata ulterior, pentru ca, asa cum observa Eliade, existenta altor zei nu este negata: ceea ce cere Iahve "poporului ales" este: "sa nu ai alti dumnezei inafara de mine". Suplimentar, monoteismul escamoteaza reala problema a medierii: Iahve este intr-adevar singur, pentru ca nu are, ca alte divinitati, familie, dar are totusi o curte celesta alcatuita din arhangheli si ingeri.

De aceea e preferabil sa comparam ontologia religioasa greaca cu cea iudaica la nivelul prim al relatiei zeilor cu lumea pentru a sesiza pe viu pluralitatea irecuperabila si diferentele de neeludat dintre doua paradigme ontologice radical diferite. Dar si in acest caz trebuie precizat ca nu comparam cele doua ontologii religioase din perspectiva cuplului categorial imanent - transcendent. Distinctia devine valabila in implicatiile si problemele sale numai dupa momentul socratico-platonician, ca o consecinta a marii filosofii grecesti. Atunci cind, asa cum este cazul ontologiei religioase iudaice, Cosmosul intreg este o hierofanie, Eliade considera ca sintem in prezenta unui panontism. Aplicarea riguroasa a distinctiei imanent - transcendent ar fi diagnosticat un panteism. Or, in mod riguros, panteiste pot fi numai filosofii de dupa Renastere, care, peste ideile persoanei si istoriei, prin care crestinismul depaseste vechiul panontism, revin la ideea imanentei Absolutului. Tot astfel, pentru ontologiile religioase orientale transcendentale nu exista, pentru ca cealalta Lume este gindita coextensiv, prin alaturare, ca doua niveluri ale realitatii intre care sint stabilite nesfirsite corespondente ierarhizate. Conditia creaturala a

Lumii si a omului face ca, adesea, Absolutul sa nu poata fi numai transcendent, ci trebuie sa existe si in Lume si in om. La toate acestea se adauga problema medierii dintre zeul exterior Lumii si creatia sa.

Cuplul imanent - transcendent aplicat ontologiilor religioase prealabile crestinismului ar fi prea spatializat si prea exclusivist. Or, forma lui spatial-valorica, de sus - jos, a dat-o abia platonismul, iar exclusivitatea care sterge medierile a produs-o dezvoltarea acestui model ontologic in filosofia occidentala. Din momentul platonician, pentru gandirea occidentala traditionala, transcendentia joaca rolul de fundament al actului de a exista. De aceea, teologic si metafizic, Absolutul, ca Persoana sau ca Principiu, a fost ulterior situat in transcendentia in raport cu Lumea. Transcendentia fata de imanenta solutioneaza opozitia dintre perfectiunea lui Dumnezeu si imperfectiunea Lumii si omului. Situarea Absolutului in imanenta, adica in lume, produce in occident panteismul tirziu, post-renascentist. Iar deducerea inversa, din imperfectiunea omului si lumii, a imperfectiunii unui Dumnezeu similar creaturilor sale, este un procedeu gnostic.

Aceasta relatie cu lumea are mai mare importanta in definirea ontologiei religioase iudaice decit monoteismul asupra careia teologiile, racordate la categoriile filosofiei occidentale si la sensul progresiv al unei istorii unice si occidentale a umanitatii, ne atrag cu prea multa si confuzionanta insistenta, atentie. Astfel, zeii greci exista in lume; ei fac parte din ea. N-au creat-o ei, ci au aparut odata cu ea, pe masura ce haosul se ordona in cosmos. Zeul iudaic insa este creatorul absolut al lumii: o creaza din nimic. De aceea omul religios grec nu separa, in domenii iremediabil opuse, naturalul si supranaturalul. Desparte ierarhizind in schimb, sub influenta orfica, cele doua ontologii, cea arhaica si cea religioasa, atunci cind opune materia - substanta formei - spirit, odata cu ontologia filosofica platoniciana.

Paradoxal, la rindul ei, ontologia religioasa iudaica separa iremediabil, printr-o ruptura ontologica, creatorul de creatura care este "pulbere si cenusa" in fata lui, dar nu opune materia si spiritul. Iudaismul prim nu are cuvinte pentru religie si spirit pentru ca nici nu distinge ceva diferit, adica non-religios sau material. Iudaismul nu cunoaste gnosticismul: cu toate ca proslaveste detasarea de bunurile acestei lumi, dualitatea dintre aceasta lume si cealalta este fireasca, nu se transforma in dualism. Viata in cealalta lume este un ideal, dar nu o valoare absoluta. Pe pamint omul se poate depasi neincetat, isi poate transforma lipsurile in calitati. Iudaismul este o religie a acestei lumi: dimensiunea fizica si dimensiunea spirituala sint unificate iar tendinta spre ascetism este respinsa. Intre cele trei - spiritual, psihologic si fizic - iudaismul vede psihologicul ca partea slaba (intentia conteaza mai putin decit fapta). Elenismul vede cele doua domenii - spiritualul si psihologicul - ca apropiate, dar esential diferite, de partea fizica. Glorificarea corpului - ideal olimpic, de fapt homeric - si denigrarea corpului sint ambele respinse de iudaism, pentru ca atribuie spiritul sufletului sau gindirii, nu corpului, si il desparte pe Dumnezeu de lumea de aici.

"Scandalul" creatiei din nimic este, desigur, aplanat prin prezenta apei sau a haosului, ceea ce nu stirbeste insa totala transcendentia a Demiurgului in raport cu o opera a carei existenta deriva de la existenta sa si depinde in intregime de ea. Divinitate creatoare exterioara lumii si care inoieste in fiecare zi creatia sa, el este capabil de miracole. Numai o divinitate care a creat lumea din nimic si din afara ei poate face cu adevarat miracole ! Zeii greci, care sint forme ale puterilor acestei lumi, care sint coextensivi cu lumea, se supun legilor ei ca unei fatalitati de nedepasit. Divinitatea

iudaica, manifestindu-si vointa si libertate fata de creatia sa, fata de lumea, ne apare ca persoana, ceva foarte diferit de calitatea zeilor greci.

Pentru comparatia dintre ontologia religioasa clasica greca si cea iudaica, o alta diferenta mai importanta decit cea dintre politeism si monoteism este aceea ca Iahve se situeaza mai degraba in timp, decit in spatiu cum fac zeii greci localizati pe Olimp. El nu este divinitatea unei populatii sedentare, fixate spatial, ci a unei populatii nomade. "Este un zeu al nomazilor, care nu e legat de nici un sanctuar ci de un grup de oameni pe care ii insoteste si ocroteste" si fata de care se leaga prin promisiuni. Religia iudaica este legatura cu Iahve nu in centralitatea si simultaneitatea locurilor sacre, fixate spatial, ci in succesiunea generatiilor, in timp. Istoria este ceea ce se petrece intre om si Dumnezeu in timp.

Cosmogonia si miturile de origine - a omului, a mortii - au jucat un rol secundar in constiinta religioasa evreiasca. Pe evrei i-a interesat "istoria sfinta", adica raporturile lor cu Dumnezeu. Un sacrificiu arhaic, specific pastoresc - celebrarea Pastelui - a fost revalorizat si integrat in istoria sfinta a iahvismului - iesirea din Egipt. "Un ritual apartinand religiozitatii cosmice (sarbatoarea pastorală a primaverii) a fost interpretat drept comemorarea unui eveniment istoric. Transformarea structurilor religioase de tip cosmic in evenimente ale istoriei sfinte este caracteristica monoteismului iahvist, si va fi reluata si continuata de catre crestinism." Dumnezeu este prezent in istorie, esenta revelatiei Sale pentru umanitate este continuata in procesul istoric insusi, iar istoria poarta un inteles transcendent.

Dimensiunea istorica a ontologiei religioase iudaice se accentueaza si se verifica atunci cind, consecutiv distrugerii Templului, care era totusi un centru spatial, Sabatul (Simbata) devine un centru in timp al integrarii nivelului superior cu cel inferior al lumii. Iudaismul a supravietuit fara Templu datorita sfinteniei Sabatului ca vehicol pentru aceleasi aspiratii care erau intrupate in practicile din Templu. Simbolistica Templului isi gaseste corespondenta in riturile Sabatului pentru ca, asa cum primul era locul, cea de-a doua este timpul prezentei lui Iahve in aceasta Lume.

Problema pe care o ridica o divinitate situata in afara lumii, pe care a creat-o, si totodata in timp, nu in spatiu, este cea a modului in care poate fi cunoscut si se poate comunica cu el. Intr-un anumit sens se poate spune ca in forma sa ultima este invizibil: nu are nici chip, nici nume. Sau, conform cu poruncile, divinitatea nu poate fi reprezentata printr-un obiect cultural, printr-un "chip cioplit", numele ei nu poate fi pronuntat. Cum se poate cunoaste misterul Absolutului si cum se poate comunica cu transcendentă ? Politeismul grec nu se bazeaza pe nici o revelatie, n-are nevoie de o alta justificare decit propria existenta sprijinita pe datini, obiceiuri, legi. Zeii greci se lasa cunoscuti de catre muritori sub o forma sau alta si comunica direct cu ei. In schimb, cu toate ca Iahve comunica cu oamenii si numai in aceasta comunicare omul capata identitatea sa de om, separarea radicala este un atribut divin fundamental. Dumnezeu nu este cognoscibil, el trebuie sa se reveleze.

Revelatia este data in Tora intr-o forma completa, definitiva. Tora preexista creatiei fiind instrumentul central al acesteia. Iudaismul este o religie a cartii, a unei Carti al carui autor este Dumnezeu. Pentru ca Tora este formulata in limbajul oamenilor, incapabil sa exprime realitatile transcendente, problema teologica devine in iudaism una lingvistica sau, mai precis, una hermeneutica. Intreaga istorie a iudaismului exploreaza intelesurile si semnificatiile Torei, care este ceva viu, niciodata static. Ea ne permite sa

intelegem lumile superioare si sa integram nivelul inferior al lumii noastre unui nivel superior. De aceea, studiul Torei, invatatura, conduce nu atat la credinta sau contemplare, cit la actiune. Poporul ales devine astfel partenerul lui Dumnezeu.

Iahve este o zeitate care, la fel ca si zeii hindusi, difera absolut de creatia sa si nu poate fi masurat dupa o scara umana de perfectiune. Dar daca divinitatile indiene se situeaza dincolo de morala, Iahve acorda cea mai mare importanta principiilor etice si moralei practice prin care omul este partas la creatia sa. Dumnezeu a conferit omului libertate de actiune. Omul poate sta cu fata catre Dumnezeu sau sa-i intoarca spatele, poate actiona in favoarea sau impotriva intentiilor Lui. Aici intervine problema raului, pe care o consideram revelatorul ontologiilor arhaice si religioase. De vreme ce pina si corpul este resuscitat, moartea nu apare pentru ontologia religioasa iudaica drept rea. Aceeasi atitudine apare chiar si in rugaciunea mortilor care nu spune nici un cuvint despre mort si se multumeste sa glorifice opera lui Dumnezeu. Caderea ingerilor mai intii, apoi a omului, consecinta a pacatului, face vizibil raul pentru creatura in datul sau fundamental de separatie fata de Creator. Raul metafizic, fizic si moral este in ontologia religioasa iudaica distrugerea unei uniuni, separatie, indepartare, divizare, izolare, pierdere a unitatii. Pacatul ca si raul este de ordinul confuziei si al lipsei de comunicare, "al intoarcerii fetei de la Dumnezeu". La nivelul omului, raul apare ca o cunoastere partiala, inadecvata: atributele divine nu implica distinctie decit in spiritul oamenilor. Ca urmare a existentei raului, Dumnezeu devine transcendent creaturilor sale iar lumea creata se naruie in individuarea alienanta.

Divergenta trasaturilor ontologiei religioase iudaice, ca punct de plecare al ontologiei religioase a crestinismului cu cele ale ontologiei religioase grecesti clasice se poate concentra in inzeestrarea Divinitatii cu calitatea de creator al Lumii, in situarea ei in afara Lumii si in stabilirea legaturilor de comunicare cu oamenii in timp, in succesiunea evenimentelor istorice. Aceasta este perspectiva abstracta a filosofiei si istoriei religiilor, infuzata de categoriile filosofiei occidentale. Consecintele imediate, perceptibile sint doua: persoana ia locul formei si istoria ia locul naturii. Problema moralei socratice fusese problema cunoasterii. Problema moralei iudaice este problema vointei creaturii libere, a acordajului acestei vointe cu vrerea divinitatii, adica a unei bune comunicari cu Dumnezeu. Creatura care este libera, adica poate actiona dupa vrerea sa, si care este in dialog cu Creatorul sau, gresind numai atunci cind isi intoarce fata de la el, trebuie sa se cunoasca pe sine insusi ca persoana. In ceea ce priveste urmarile faptelor sale si vrerea lui Dumnezeu, ea le poate cunoaste numai in timp. Dar intr-un timp care cuprinde evenimente de consistenta celor naturale: in istorie adica, chiar daca termenul n-a fost formulat in toata amplitudinea rezonantei lui occidentale.

Asupra acestui strat prim de ontologie religioasa a actionat ontologia filosofiei grecesti, platonismul indeosebi, accentuind unele trasaturi, estompind sau contrariind altele, impunind argumente de un anumit tip si escamotind probleme de un anumit gen. Probabil ca Filon, cel care a realizat dupa cite stim primul o sinteza intre Platon si Biblie, este cel care a schitat directia crestinismului prin formula potrivit careia desi Dumnezeu a creat lumea, el nu a influentat-o decit indirect, prin Logos. Dar el ramine inca destul de aproape de iudaism pentru ca nu face decit sa dea un nume grec ideii pe care Tora o incorpora. Tora este cuvintul revelat al lui Dumnezeu si, la acest nivel, egala lui Dumnezeu.

Modificarea majora are ca axa omul si ca miza ultima relatia dintre Creator si creatura. In pofida imensei diferente dintre muritori si nemuritori, omul religios grec are o relatie "naturala" si directa cu zeii sai, pentru ca apartine aceleiasi lumi. Cu toate limitarile sale omul are pentru ontologia religioasa greaca o mai mare consistenta decit ar putea ingadui ontologia religioasa iudaica pentru conditia creaturala. Acesta consistenta specifica omului din religia clasica greaca va infuza ontologia religioasa iudaica in trecerea ei spre crestinism. Crestinii au facut pe Fiul omului egal lui Dumnezeu. Pentru primii crestini, Iisus fusese Fiul lui Dumnezeu, o fiinta umana cu calitati divine, conferite dupa inviere. Sfintul Stefan, primul care afirma ca Iisus este egalul lui Dumnezeu, profereaza o blasfemie din punctul de vedere strict iudaic. Pavel va duce pina la capat egalitatea lui Dumnezeu cu Hristos in numele unui fond comun. Consecinta apare la nivelul foarte important al relatiei de cunoastere dintre om si Dumnezeu. In iudaism omul il poate cunoaste pe Dumnezeu doar prin cuvintul lui, asa cum este el revelat in Tora. In crestinism, in sens strict, omul il poate cunoaste pe Dumnezeu doar prin intermediul lui Hristos.

A doua mutatie, mult mai laborioasa se petrece prin interpretarea platonizanta a relatiei lui Dumnezeu cu Lumea creata de el din perspectiva cuplului categorial transcendent - imanent si a interpretarii opozitiei substanta - forma ca o opozitie materie - spirit. "Crestinismul a respins valoarea spirituala a actiunii trupesti. Spiritul si materia au fost ireconciliabil divizate. Principiul dualistic - care a fost un principiu elenistic importat prin intermediul lui Pavel - a devenit saminta unei puternice respingeri a corpului." Crestinismul preia din iudaism ideea reconstituirii corpurilor la invierea mortilor, neacceptabila pentru greci, dar totodata, diferit de iudaism, denigreaza corpul.

Istoria si filosofia traditionala a religiilor retine mai degraba alte transformari. Desigur, ele sint reale si nelipsite de importanta. Dar toate graviteaza in jurul ideii de divinitate si sint motivate mai ales teologic. Astfel, teologia crestina inregistreaza intre mutatiile care o constituie ontologic in primul rind, impotriva ontologiei religioase grecesti, depasirea politeismului prin adoptarea monoteismului iudaic. Apoi, impotriva ontologiei religioase iudaice trecerea de la Dumnezeul miniei, al Vechiului Testament, la Dumnezeul iubirii al Noului Testament. In problema si ea ontologica, a atributelor Absolutului, care, minimale fiind, trebuie sa spuna totusi ceva pozitiv, solutia crestina este de a considera pe Dumnezeu omniprezent in ordine ontologic-spatiala, omnipotent, in ordinea puterii, omniscient, in ordinea cunoasterii. Adica minima conotare pozitiva a Absolutului, cu putine diferente de retinut in raport cu grecii sau iudaismul. Tot astfel inregistreaza modificarile ideii de Dumnezeu odata cu evolutia istorica a teologiilor: teism, deism, deus otiosus, "moartea lui Dumnezeu", sau in reprezentarea lui Dumnezeu in afara credintei, in filosofie: teism, ateism, agnosticism.

Dar daca perspectiva noastra este cea a ontologiei filosofice grecesti prin care crestinismul cristic initial a trecut pentru a deveni crestinismul posterior lui Pavel, mult mai importante sint triumful persoanei asupra principiului in configurarea Absolutului si trecerea de la Dumnezeul prezent in cosmos (in natura), la Dumnezeul a-cosmic, prezent in istorie. Aceste doua aspecte le vom umari in continuare pentru a stabili specificul ontologiei religioase crestine fata de celealte doua anterioare, cea greaca si cea iudaica si fata de ontologia filosofica greaca, ce a rezultat dintr-o ontologie religioasa anterioara, precum si fata de ontologia filosofica moderna, care rezulta din secularizarea crestinismului.

Relatia prima ontogenetic a omului este cu Altul/Celalat, relatia de tip eu-tu. In situatii limita omul recade la acest tip de relatie chiar cu lucrurile si instantele realitatii. Prima reactie este de a credita instantele si obiectele realitatii cu alteritate daca nu umana, atunci psihologica sau spirituala. Desigur, de la aceasta relatie fundamentala porneste orice configurare a Absolutului. Dar ideea de persoana are alt sens decit cel al alteritatii psihologic-spirituale sau a antropomorfismului. Crestinismul a dezvoltat teoretic cel mai mult ideea de persoana printr-o analogie de proportionalitate. Persoana lui Dumnezeu este in acelasi raport cu el cum este personalitatea cu omul; Dumnezeu este in sine ceva ce pentru noi apare ca persoana, de vreme ce noi insine sintem persoane.

Dar orice similitudine am stabili intre Creator si creatura, ea este minata de diferente. Indicatia, in crestinism, este mai mult practica decit teoretica: sa intram in raporturi personale, in comuniune de viata cu el, sa cautam in el personalitatea noastra. Dumnezeu actioneaza in noi in maniera unei persoane, adica a bunatatii si iubirii. Sensul persoanei este spirit si libertate, comunicare si iubire/comuniune. Nimic inferior personalitatii, dar nu dupa conceptia psihologico-juridica a persoanei umane, deci nu antropomorf. Grigore de Palama face distinctia intre Dumnezeu si energiile divine necreate: tot ceea ce noi putem numi in legatura cu persoana divinitatii sint numai aceste energii sau "lucrari", care devin atributele lui Dumnezeu si dau imagini analogice si infinit inferioare. Desi, prin aceste atribute, Dumnezeu devine "existenta pentru noi", isi pastreaza pozitia supra-esentiala si supra-existentiala. Exista o dezbatere interconfesionala a detaliilor acestei probleme a sensului de persoana a lui Dumnezeu: ortodoxia isi face un merit din a fi pastrat in indistinctie ierarhica Persoana, Fiinta si Energia, in vreme ce catolicismul ar fi instituit un fel de primat al esentei.

Mult mai multe detalii reclama aspectul important ontologic al timpului si istoriei. Pentru omul arhaic, timpul sacru este eternitatea, timpul primordial si originar inainte de care nu exista timp. Prima si fundamentala reprezentare a timpului sacru in ontologiile arhaice religioase este ciclul, regenerarea periodica. Eternul prezent al timpului mitic face posibila durata profana a evenimentelor. Timpul ciclic, al eternei repetari, "Eterna Reintoarcere" din miturile Greciei si Indiei, ne spune ca dupa distrugere urmeaza regenerarea si invers. Lui i se ataseaza mitul perfectiunii inceputurilor, al paradisului pierdut. De aceea intoarcerea periodica la timpul arhetipal al originii marturiseste setea de sacru, nostalgia paradisului, dorinta de reintegrare in lumea originara. Aceasta reprezentare a timpului valorizeaza negativ ceea ce poate aparea in contextul sau ca fiind istorie: curgerea ca durata a timpului agraveaza continuu conditia cosmica si umana, prin epuizarea substantei originare. Relele, pacatele sint rezultatul caderii si abaterii de la acel timp cosmic primordial la durata profana.

Cea de-a doua reprezentare religioasa este cea a timpului-istorie. In opozitie cu timpul rece si repetitiv al circularitatii, istoria este un timp cald, cumulativ. Aceasta reprezentare a timpului a fost posibila in religiile iraniana, iudaica si crestina, care au limitat durata Cosmosului si au sustinut incetarea definitiva a istoriei. Indeosebi iudeo-crestinismul valorizeaza timpul istoric aratind ca epifania se petrece in istorie. Dumnezeul lui Israel nu mai este o divinitate arhaica cu gesturi arhetipale, ci o personalitate, care-si exprima vointa prin evenimente istorice. Orice noua manifestare a lui Iahve este o interventie personala intr-un timp istoric si nu se reduce la manifestari anterioare. Istoria nu mai este nici repetabila, nici reversibila pentru ca este limitata, finita.

Daca ritualul identifica cotidianul cu arhetipurile, pentru a-l scoate din timp, a-l sustrage actiunii devastatoare a curgerii timpului, istoria este abolita in viitor efectiv, prin interventia lui Dumnezeu. Cu toate ca Dumnezeu va suprima numai in final istoria, pentru credinciosi, ca si pentru omul arhaic, imparatia lui Dumnezeu este deja prezenta in biserca si istoria inceteaza in timpul liturgic. Urme ale timpului ciclic se pastreaza inca in reprezentarea religioasa a timpului-istorie. In liturghia crestina insa evenimentele reactualizate nu mai sint situate la originea timpului. Ele sint valorizate in virtutea intentiei lor soteriologice transistorice.

Paralelismul teoriilor religioase asupra raului cu cele asupra timpului este eclatant. Problema raului capata cea mai acuta dezvoltare in spatiul acelorasi religii care au dezvoltat reprezentarea timpului sub forma istoriei: in cea iraniana si in cea iudeo-crestina. Exista doua alternative ale teoriilor asupra raului, tot asa cum exista doua reprezentari religioase ale timpului. Pentru ontologiile arhaice asimetrice raul este numai o carenta de fiinta. Timpul ciclic este paralel cu credinta raului ca si carenta de fiinta. Tot ceea ce exista gratie participarii la sacru se degradeaza in timp, pierzind din fiinta. Degradarea existentei nu poate fi reparata si de aceea lumea trebuie creata din nou. Cea de-a doua teorie face ca raul sa apartina libertatii noastre in acelasi context al unor ontologii asimetrice in care binele este de domeniul fiintei, iar raul de domeniul lipsei de fiinta, al iluziei. Conform acestei interpretari, omul face binele numai gratie divinitatii, in vreme ce raul este consecinta libertatii lui gresit folosita. Raul poate fi atunci depasit numai in succesiunea timpului istoric, ireversibil si irepetabil, prin alte acte libere, pline insa de gratie divina in actiunea lor recuperatoare.

Ontologia religioasa a crestinismului transmite ontologiei filosofice moderne pe care o alimenteaza citeva tendinte si solutii constitutive. Una din cele mai interesante provine din calitatea de persoana a divinitatii iudeo-crestine. Ea a intrat in conflict latent cu Absolutul gindit impersonal, ca Principiu. Fiecare din cele doua tendinte a incercat sa o influenteze pe cealalta. A aparut astfel in teologia catolica o usoara tentativa de a impersonaliza prin esentializare pe Dumnezeu. Succesul a fost insa de partea ei, de vreme ce principiul filosofic impersonal, ca succesori secularizati al Absolutului a trebuit sa cedeze locul in filosofia moderna subiectului. Subiectul care vine sa inlocuiasca in filosofia moderna principiul, forma sau substanta, subiectul care construiește lumea in cunoastere si isi afirma libertatea in morala este succesorul filosofic al persoanei din ontologia religioasa. Inca mai clara devine aceasta mostenire a ontologiei religioase a crestinismului atunci cind subiectul este plasat in orizontul timpului, in istorie.

Daca subiectul si istoria sint solutiile ontologiei filosofice moderne mostenite de la ontologia religioasa crestina, problema pe care intreaga cultura occidentala o mosteneste de la aceasta ontologie este aceea a medierii dintre un Creator transcendent, situat in afara lumii create de el si aceasta lume. Solutia specific iudeo-crestina a fost aceea a simbolului care leaga si desleaga cele doua lumi: "Singur simbolismul este capabil sa se exprime si sa salveze profunzimea, misterul si infinitatea lumii divine, diferenta fata de lumea naturala si alianta cu ea. Viata spirituala nu se dezvaluie si nu se percepe in aceasta lume decit prin intermediul simbolismului". Simbolismul este in occident forma medierii relatiilor dintre un Dumnezeu nu numai exterior Lumii, dar si in transcendentia fata de ea, adica la o distanta infinita. Nicaieri altundeva in aceasta lume simbolul nu exista intr-un mod mai adecvat si mai deplin, mai potrivit conceptului sau.

De aceea in mod riguros simbolul poate fi emblema experientei religioase numai pentru occident.

5. Ontologii religioase occidentale si asiate

Ca interpretari reglate de traditie, religiile privilegiaza experientele hierofanice ale revelarii Absolutului preponderent ca forma sau experientele religioase cratofanice ale manifestarii Absolutului ca forta. Desigur, in aceste privilegieri care ne ingaduie sa tipologizam acum ontologiile religioase este vorba nu despre o exclusivitate, ci despre o stare tendentiala, despre un obiect ce se compune prin selectie statistica. Cele mai bine situate pentru o atare comparatie care sa explice tipologia sint religiile indo-europene, cele care in acelasi spatiu al geografiei culturale au dezvoltat formule opuse ale experientelor religioase intr-un context spiritual-simbolic comun la origine. Adica religiile din jurul Mediteranei, acest lac in definitiv european, si, de cealalta parte, in principal budhismul, in numeroasele lui metamorfoze intre India si Japonia.

Cele trei religii monoteiste si mondializate din jurul Mediteranei, iudaismul, crestinismul si islamismul, pot fi numite generic religii avraamice/abrahamice, intrucit toate recunosc un acelasi stramos comun, Avraam/Abraham. Trecut prin filosofia greaca, crestinismul este intre ele reprezentantul cel mai convenabil pentru o atare comparatie. Schema lui ontologica elementara este: Dumnezeu creaza lumea, care ramine in existenta dupa creatie. In acest interval se petrece pacatul, caderea, pe care un al treilea moment, rascumpararea pacatului de catre Isus, mintuirea, il recupereaza readucindu-l spre starea de la inceputurile creatiei.

Dupa creatie lumea are consistenta ei proprie si Divinitatea nu intervine mereu pentru a o mentine in existenta. Din punctul de vedere al crestinismului, creatia este buna si este separata de cadere. In Occident numai pentru tendintele gnostice creatia si caderea se suprapun, alcatuind un singur moment. Disjunctia sau suprapunerea celor doua momente impun formulari diferite ale salvarii pentru ca persoana noastra, care trebuie salvata este in situatii foarte deosebite. In primul caz, eul adevarat este implicat in lume si problema salvarii este restaurarea starii bune a existentei finite, buna relatie cu Dumnezeu. Pentru a intelege aspectul hierofanic al acestei experiente religioase trebuie sa retinem ca desi eul, ca si intreaga creatie divina, depinde de Dumnezeu, are totusi o consistenta proprie si este o forma diferita de celelalte forme. In cazul gnosticilor, singurul eu adevarat, persoana divina, nu este implicat in lume si salvarea este depasirea finitudinii existentei in aceasta lume.

Ideea hierofanica a consistentei creatiei lipseste religiozitatii orientale. Astfel ca in locul creatiei din triunghiul de mai sus intervine Maya, irealitatea lumii, iluzia cosmica care produce experienta umana, dar conduce spre eliberarea de ea. Ea este efectul puterii divine, a jocului divin care daca are consistenta celei mai puternice dintre iluzii, este in schimb produsul unei forte sau puteri divine, care in sine este informa, nediferentiata, continua. Diferenta profunda dintre Creatie si Maya rezida in diferenta de raport intre forta si forma in cazul fiecareia. In crestinism, hierofania prevaleaza asupra cratofaniei, manifestarile sacrului ca si forma dispun si de forta, pe cind in traditia hindusa cratofania este superioara in consistenta hierofaniei, forta producind forme. Ceea ce are numai sau preponderent forma este fara realitate, ca decorul unui teatru de umbre, initiatic. Divinitatea deschide in fata omului o astfel de experienta numai pentru a-l face sa depasasca aceasta experienta.

Pe pozitia Caderii se afla Samsara, dar ea are cu totul alta semnificatie. Se stie ca o prima credinta arhaica a fost aceea ca mortii isi continua viata pe Pamint: exista peste tot obiceiul ofrandelor destinate supravietuirii corporale, un cult al mortilor al caror existenta trebuie intretinuta precum si reprezentari dupa care sufletul ar duce in continuare o existenta precara in corpurile moarte. La indieni o atare credinta este atestata inainte de sec. XV in Vede si in Legile lui Manu . Credinta ulterioara, in transmigrarea sufletelor, metempsihoza sau reincarnare, apare cam in acelasi timp in spatiul religios indo-european: dupa secolul al XV-lea a. C. Dezvoltarea unor atari credinte religioase in India produce ideea de samsara. Pornind etimologic de la radacina sanscrita sar- "a curge", ea denumeste, in general, devenirea universală. Dar acceptiunea ei este mult diferita de orice corespondent occidental. Formula mediteraneana a metempsihozei era limitata la la individualitatea si durata unei vieti. Hindusii o extind la dimensiunile cosmice ale mayei, la dimensiunile universului. Pentru orfici, vietile reincarnarilor succesive erau necesare pentru a obtine purificarea. Samsara este rezultatul negativ al dispersiei fiintei si din ea se poate iesi si trebuie sa iesim pe calea concentrării.

Daca Samsara este intr-un fel comparabila cu Caderea, Karma ar putea fi, oarecum, situata pe pozitia Mintuirii. Ea se scrie in sanscrita Karman cu radacina kar- "a face", (cu sensul de actiune rituala prescrisa de Vede sau de activitate in general, in Upanisade) si defineste actiunea generatoare de existenta, faptul ca devenim ceea ce facem. Opozitia fata de modelul hierofanic este aici iarasi evidenta: pentru crestinism si pentru filosofia occidentala, ceea ce facem urmeaza din ceea ce sintem, din esenta noastra. Pentru occidentul crestin, faptele virtuozose, actiunea in conformitate cu binele ne constituie pentru ca ne asigura salvarea, ne mintuie. Pentru indieni si asiatici orice actiune ne tine prinsi in mrejele Mayei si ne condamna deci la Samsara. Solutia salvatoare, care, singura, ne poate mintui de Samsara si de Maya este abtinerea de la orice actiune. Diferitele curente religioase indiene sau asiatice dau formulari diferite acestui principiu al inactiunii. Jainismul substantializeaza karma si isi propune s-o elimine prin asceza, budhismul are o atitudine similara dar mai temperata, scolile yoga recunosc importanta cunoasterii, religiile populare recurg la devotiune (Bahti), Baghavad-Gitā propune renuntarea la fructul actiunilor etc.

Am situat Karma pe pozitia Mintuirii pentru ca aceasta notiune este cea care ne spune justitiar ca fiecare isi merita soarta, omul suferind efectul actiunilor din viata anterioara, dar pregatindu-si eliberarea pentru viata urmatoare. Notiunea care acopera mai bine ideea de Mintuire este insa cea de Moksha, care semnifica pentru majoritatea scolilor indiene eliberarea din suferintele ciclului de incarnari. Mult mai raspindit la noi este insa termenul similar din budhism si jainism: nirvana, cu sensul de stingere.

Daca Maya - Samsara - Karma - Nirvana/Moksha reprezinta osatura ideatica a religiilor asiatice, tot asa cum Creatie - Cadere - Mintuire o reprezinta pe a celor avraamice - intre care, desigur, mai ales crestinismul - (vezi schema 2), comparatia la nivelul ideilor sau simbolurilor religioase nu poate marca decit diferente. Asa cum am configurat osatura conceptuala crestina in forma triumphiului, am putea aici fie sa folosim o linie deschisa la ambele capete, ale iluziei si eliberarii de iluzie, fie sa desenam un cerc care nu se inchide, unde Nirvana/Moksha duce in afara Mayei. Intreaga miscare din triumphi pastreaza forma ca o constanta. Pe cind miscarea pe linia conceptuala asiatica face din parcursul formei numai etapele unei iluzii si da cistig de cauza divinului ca putere/forta.

Pentru occidental, mintuirea este gasirea formei bune; pentru asiat eliberarea este renuntarea la orice forma iluzorie.

În afara capetelor liniei sau acolo unde cercul ar trebui să se închidă se află Divinul. Foarte greu de fixat din cauza caracterului, în principiu iluzoriu și nestatornic, al formei, poate că cea mai revelantă idee pentru reprezentarea asiatică a divinului este cea avansată de Max Müller: întrucât India adora un zeu după altul, toate nefiind decât aspecte ale Zeului, nu avem aici de a face cu monoteism sau politeism, ci cu catenoteism (n.m.: divinități în lanț). Pentru că orice experiență, chiar și cea a Divinului, aparține Mamei, indienii sunt în același timp indiferenți față de experiență și toleranți față de orice poate apărea în cuprinsul ei.

În multimea de interpretări posibile, etimologia care face din Brahman (derivat din brih- "a străluci" sau "a fi puternic, a crește") formula sacra folosită în rugăciunea ce însoțește sacrificiul pare cea mai convenabilă pentru a desemna ceva similar Absolutului occidental. Ca formula rituală prin excelență, ea condensează numele zeilor cărora li se adresează. În comentariile la Vede (Bṛiḥmanas), pentru care viața perfectă constă în urmărirea prescripțiilor rituale, această substituție este efectuată deja. Abia în Upanișade însă se efectuează trecerea de la o religie care privilegiaza ritualul, la o ontologie cratofanică. Aici Brahman este identificat cu Atman, înțeles ca substanța a sinelui etern, opusă eului conștiinței. Tat tvam asi, "și tu ești aceasta" ne dă aici forma relației dintre Divinitate și Eu ca identificare, contopire, nu distanță, ca între formele clar discontinue ale religiilor avraamice.

Brahman-atman este altceva decât cuplurile conceptuale ale ontologiei occidentale Dumnezeu-suflet; cunoașterea umană îi este totalmente inadecvată; pe cât de transcendent pe atât de imanent, unic dar în forme nenumărate și dacă el conține lumea învaluind-o, aceasta nu este mai mult decât o iluzie. Nu este nici Zeu, nici Natura, nici personal, nici impersonal, dar devotiunea populară indiană îl vede ca Divinitate. Interpretarea noastră ține să-i sublinieze proveniența ritualică și aspectul cratofanic.

Din acest fundal al comparației se desprind apoi numeroase distincții lamuritoare. Astfel, este adevărat că nici în creștinism creația, lumea, nu are consistență pe care numai imanenta Absolutului i-ar fi acordat-o. Filosofia greacă a introdus prin intermediul gândirii sfinților părinți distincția între esență și aparență, suprasensibil și sensibil, transcendentă și imanentă. Dar gândirea indiană nu are nevoie de transcendentă pentru că lumea fiind iluzie, nimic nu trebuie să îi sustină consistența, nu este nevoie de o esență care să-i garanteze fenomenalitatea. Profunzimea acestei atitudini este perfect ilustrată de reprezentarea atât de diferită în cele două tipuri de ontologii religioase a spațiului și timpului. Occidentul le-a tratat ca și cadre ale existenței cu consistență proprie, pe când India le-a desconsiderat total. Astfel că numai Occidentul a putut dezvolta un tratament geometric al spațiului, indienii rămânând la unul matematic. Diferența în reprezentarea lor este analogă cu diferența modernă a perspectivelor geometrice și algebrice. Grecii își reprezintă spațiul cu două sau trei dimensiuni, ca întindere sau ca volum, iar timpul ca măsură a mișcării în spațiu. India gândește timpul și spațiul din perspectiva dansului și jocului, a unei "fizici vibratorii" și a unei mitologii pentru care zeii sunt mai degrabă "animatori". Spațiul și timpul sunt abstracțiuni produse de unica realitate a ritmului. Antropologia atestă la oamenii arhaici o prioritate a ritmului față de reprezentări abstracte, spatio-temporale. Cazul gândirii grecești, care pentru noi este normalul, apare

mai degraba ca exceptional in diversitatea culturilor lumii si trebuie sa fim constienti ca stilul intelectual al gindirii noastre provine de la o atare singularitate.

In traditia religioasa avraamica limbajul are un rol deosebit: creatia se face prin cuvint (cel putin o mare parte a interpretarilor retin astfel logos-ul), iar omul are capacitatea de a participa la divin si la creatie, intrucit poate da nume. Limbajul spune adevarul si ne ingaduie sa rostim sacrul. Pentru traditia vedica si hindusa, creatia fiind iluzie si limba apartinand creatiei, ea nu va putea spune de la inceput adevarul. Tot astfel, in ea nu vom putea vorbi exhaustiv despre sacru.

Inexistenta distinctiei intre esenta si aparenta mineaza distinctia adevar - fals: daca totul este in ultima instanta iluzie, adevarul si falsul se afla pe acelasi plan. Dar cunoasterea stiintifica operationala, asa cum a dezvoltat-o cultura occidentala, nu se poate dezvolta in mediul culturilor asiate din cu totul alte motive. Religiile avraamice privilegiaza revelarea hierofanica a Absolutului, in simboluri religioase, in mituri si semnificatii. Ritualul este liber atunci sa evolueze cu o viteza mai mare spre profan decit semnificatiile. Operationalitatea se poate dezvolta fara oprelisti. Caracteristica occidentului o constituie dezvoltarea unui set de comportamente pur operatorii, respectiv dezvoltarea unei rationalitati pur operatorii, cum nu mai putem gasi nicaieri altundeva. De aceea credinta, adica o creditare a semnificatiilor impotriva altor experiente posibile, apare numai in context occidental ca opusa stiintei. Prezenta stiintei in Occident este astfel sustinuta de tipul occidental de ontologie religioasa.

In Orient, unde este privilegiata cratofania, manifestarea Absolutului ca forta, ar fi trebuit, aparent, sa se dezvolte tehnicile operatorii. Dar lucrurile stau invers: religiozitatea cratofanica s-a dezinteresat de semnificatii, lasindu-le sa prolifereze in voie si s-a interesat in schimb de o manevrare magica a fortei. Daca semnificatiile sint de fapt Maya, ceea ce urmeaza sa fie dezvoltate sint tehnicile corporale simbolice yoginice, martiale, erotice. Pentru a controla cratofania, comportamentul este organizat postural si ritual si ceea ce se obtine in Orient sint tehnici corporale, in principal semnificante, nu operatorii, ca ale stiintei occidentale. De aceea, desi in Occident exista un dispret fata de corp, sentimentul este amendat de consideratia acordata fiintei oricarei forme. Pe cind in Orient, desi corpul este suportul figurilor si ritualurilor, dispretul fata de el provine din calitatea de iluzie a oricarei forme.

In afara propriei organizari si evolutii a religiozitatii, a actionat asupra experientelor religioase diferite ale celor doua extremitati indo-europene problema raului. Explicatia poate recurge aici la psihanaliza. Potrivit celei de-a doua topici a lui Freud, eul este supus pulsionilor Eros-ului si celor ale Thanatos-ului. Erosul, inteles ca sinteza si constructie, trimite la forma, la sinteza si prin aceasta la hierofanie. Pulsunile thanatosului trimit la tendinta celulei de a reveni la anorganic, deci la inform si prin aceasta ele pot fi apropiate cratofaniei. Solicitarile de mediu adresate oricarei forme vii pot primi un raspuns constructiv, sau, dimpotriva, daca sint covirsitoare, daca depasesc posibilitatile de adaptare, un raspuns distructiv, cel al pulsionilor thanatice. Pare foarte probabil ca o experienta religioasa cratofanica sa se fi dezvoltat acolo unde nu s-au putut produce solutii sintetice constructive fata cu solicitarile adaptative excesiv de dure. Sensurile diferite ale mintuirii si eliberarii pot produce o oarecare confuzie: mintuirea implica o salvare a formei umane asa cum este ea ca forma, dar intr-o relatie adecvata cu divinul. Eliberarea este cu totul altceva: thanatica renuntare la forma odata cu renuntarea la dorinta. Aici realizarea umana apare de partea desfiintarii formei.

Indelungul examen, chiar daca inca insuficient fata cu importanta si detaliile semnificative ale temei, al ontologiilor arhaice, religioase si filosofice invedereaza doua aspecte hotaritoare pentru destinul istoric al acestora. Mai intii ca raul este revelatorul universal al realitatii. Pornind de la indistinctia initiala dintre oniric si cotidian, realitatea s-a impus prin ceea ce dovedea rezistenta dorintelor si nevoilor oamenilor, pe scurt, prin ceea ce este raul. Problema raului, ca problema religioasa si filosofica e estompata, ocolita si inlaturata de catre ontologiile arhaice si religioase si de catre cele filosofice prin modelul de constituire a realului, a ceea ce exista cu adevarat, a ceea ce este sacru. Absolutul ca Divin sau ca Principiu a fost gindit compact pentru a face ca raul sa se limiteze la detalii, pentru a face ca la nivelul totalitatii lumii si dincolo de ea totul sa fie bine. Fiinta este gindita ca si prezenta pentru a face ca binele sa fie mai compact decit raul, care nu poate face bloc, care nu poate exista decit diseminat. Raspunsul la clasica intrebare: "de ce exista ceva mai degraba decit nimicul ?" tine de domeniul unei mistici filosofice: "pentru ca totul e bine !" sau, mai corect, "pentru ca totul sa fie bine !".

Exista o uitare mai profunda, de dinainte de uitarea Fiintei, una pe care uitarea Fiintei o acopera, o oculteaza. Ea este garanta optimismului gnostic al filosofilor: uitarea raului. Atunci cind Heidegger descopera occidentala uitare a Fiintei, atunci cind impotriva gindirii Fiintei ca prezenta, el ne conduce la o intelegere a dispersarii ei prin prezenta-absenta, ne si duce, fara sa fi avut intentia, spre o amintire mai profunda - aceea a raului. Caci dispersia scintilant-aurie a Fiintei pe cerul culturii occidentale ingaduie stelelor negre ale raului, ascuns mai inainte de masivitatea diurna Fiintei gindite ca prezenta "la lumina zilei", sa se arate si ele gindirii noastre. Sparturile, golurile dispersiei Fiintei lasa sa se vada mai bine raul care fusese pentru religiile si filosofile occidentale totdeauna dispersat de atotputernica prezenta a Absolutului, garant al realitatii bune a lumii.

Apoi, ca intre ontologiile arhaice si religioase, pe de o parte si cele filosofice pe de alta, exista o neasteptata comunicare si sustinere in succesiunea istoriei lor. O prima etapa fac sa comunice religia homerica si orfismul, pe de o parte, cu filosofia lui Platon, pe de alta. Nici nu este nevoie de o filosofie separata a religiilor: filosofia greaca este o filosofie a religiilor atit ca filosofie religioasa cit si ca o filosofie care se distanteaza de religie. Problema ontologiei religioase sau filosofice este aceeaasi: depasirea raului prin constituirea realitatii - problema a ceea ce exista cu adevarat adica a ceea ce este sacru. Ontologia religiei clasice grecesti este asimetrica, privilegiind spatiul si forma, peste care orfismul altoieste nemurirea personla dind acestei asimetrii sensul ultim al transcendentiei. Absolutul - Divinitate religioasa sau Idee filosofica - e situat in transcendentia, beneficiind, prin asimetria ontologica ce il distanteaza de rau, de maximum de fiinta. Pentru Occident acest model ontologic a marcat definitiv intelegerea relatiilor dintre sacru si profan. De atunci, aproape indiferenta la tematizarea filosofica, relatia sacru-profan a fost resimtita in Occident ca o relatie intre transcendentia si lume.

A doua etapa religioasa este produsul actiunii filosofiei platoniciene - iesita dintr-o ontologie religioasa altoita cu o ramasita arhaica - asupra altei ontologii religioase. Ontologia filosofica se dovedeste a fi reversibila, capabila sa redevina o ontologie religioasa: crestinismului nascut din iudaism sub influenta ontologiei platoniciene devine platonism vulgarizat, filosofie pentru mase ! Noua religie va da nastere, prin secularizare, unei noi filosofii, germane, de data aceasta, ale carei teme - ideea de subiect si cea de istorie - vor apare in culminatia modernitatii. Asa cum Divinitatea greaca devine prin

secularizare, Principiul ontologiilor filosofice grecesti, Persoana ontologiei religioase crestine devine subiectul cunoasterii sau moralitatii din filosofia moderna. Timpul i-a locul spatiului. Persoana divinitatii, ca si subiectul filosofilor, trebuie cautata in timp: atat libertatea si moralitatea credinciosilor, cit si cunoasterea filosofilor se regasesc in derularea istoriei. Daca Absolutul - Divinul sau Principiul - se ascundeau in prima etapa in altundeva, in transcendentia spatiului, in a doua etapa el se ascunde in altcindva, in originea sau sfirsitul timpului.

In a treia etapa am intrat acum. Ne-am obisnuit din a doua jumătate a secolului trecut sa pretindem o mai buna si asimilatorie cunoastere intre Occident si Orientul asiatic. Continuum, in virtutea inertiei sa o pretindem chiar si acum, la sfirsitul secolului nostru fara sa ne dam seama ca ea s-a si petrecut deja si ca noua noastra gindire se impartaseste pe cit s-a putut din ea. Filosofia moderna, cea care a rezultat din ontologia iudeo-crestina, a persoanei si istoriei, a asimilat pe nestiute ontologiile religioase asiatice. Heidegger a fost unul dintre extrem de rari filosofi occidentali pe care japonezii au parut sa-l poata intelege si aproba. Se prea poate ca modernitatea noastra tirzie sau postmodernitatea sa aiba mai mult din budismul zen decit am fi noi dispusi sa credem. Dispersia, daca nu chiar "vidul" pare sa cistige fata de compact si plin. Orizontul nu mai este spatiul, ca pentru primul model ontologic, nici timpul, cum era pentru al doilea model ontologic, ci probabil, ritmul, singurul inlocuitor acceptabil si perceptibil al spatiului-timp. Ceea ce s-a pulverizat - cit la contactul cu ontologiile religioase asiatice si cit in urma procesului indelungat al ateismului modern ? - este calitatea de unicitate si unitate a principiului. Absolutul - Divin sau Principiu filosofic - nemaiavind unitate si unicitate, nu mai este altundeva sau altcindva, ci altceva. Desigur, un atare model ontologic filosofic s-a nascut din intilnirea, mediata mai ales de Schopenhauer, din a doua jumătate a secolului trecut dintre filosofia germana moderna si ontologiile religioase asiatice. Dar in general exista o intrepatrundere suspecta intre filosofii care mostenesc ontologiile religioase ale vechilor religii si nou venitele ontologii religioase, care fac din filosofi maieutici noilor religii. Mereu, o filosofie si-a aprins luminile ratiunii folosind energia de cadere a unei religii sau religiozitati prealabile, anterioare. Nu mai putin, in Occident, cea care a pregatit o noua religie, cea care a fost vestitoarea zeilor ce aveau sa vina, cea care le-a pregatit terenul si le-a facut loc in sufletul oamenilor, a fost filosofia.

B. Existenta si Fiinta

Am inceput cu a exista ca singura certitudine a constiintei in Lume. Cu existenta si fiinta suntem la capatul drumului nostru, dincolo de orizontul Lumii si dincolo de distinctia dintre Constiinta si Lume. Am vazut ca prima si singura certitudine absoluta pe care ne-o puteam procura conducea la un fel de solipsism pe care l-am depasit apoi pas cu pas, inspre Celalalt, inspre obiect si inspre autoconstituirea ca Persoana.

Dar existenta nu inseamna pur si simplu viata. Existenta este viata confruntata cu moartea si in indisolubila legatura cu ea. Orizontul vietii este Lumea, dar orizontul existentei este neantul moartii. A exista inseamna a fi o data pentru totdeauna scos din neantul inexistentei, cedat de posibil realului, dar totodata, cum spuneam la inceput, aruncat in Lume, „imbarcat pentru moarte”. In cuprinsul vietii sale omul este obligat sa conjuge verbele existentiale: a fi, a face, a avea. Din aceasta stranie intalnire a vietii cu neantul mortii dobândește existenta o parte din paradoxurile sale: unicitate de neinlocuit,

dar destinata precaritatilor si substituirilor, vulnerabila, dar indispensabila existentei lumii etc.

Conceptul de existenta desemneaza abia târziu in filosofia moderna realitatea proprie omului. In filosofia antica, care tematiza „ceea ce este”, conceptul privea cosmosul, lumea in intrgul ei; in filosofia târzie a acestei tematizari, cea a Evului Mediu crestin, când principiul era gândit ca persoana, existenta era atribuita lui Dumnezeu. Dar sensul conceptului de existenta il face mai propriu pentru a desemna modul de a fi al omului in lume. Acest sens se degaja din cel literal in latina, ex-sistere, care are o semnificatie dependenta de un loc, indicând iesirea din ceva. Acest sens literal s-a erodat cu timpul, iar a exista a luat semnificatia de „a fi cu adevarat si efectiv”. Aceasta semnificatie este in opozitie alternativa cu simpla posibilitate, a ceva care nu exista, si din ea s-a format ideea ca, ceva odata aparut, exista efectiv, este, pur si simplu, real. Existenta trimite la ceva ce este actualmente, fara referire la origine si in opozitie cu neantul. Confruntarea de la sfârșitul Evului Mediu si inceputul modernitatii dintre constituintii ontologici ai fiindului finit care este omul, existenta si esenta, n-a mai lasat existentei decât faptul de a exista efectiv, iar esentei, domeniul posibilului. Asa se instaleaza intelesul de astazi al conceptului de existenta: pentru Sartre, „existenta precede esenta”, prin conditia sa umana omul fiind condamnat sa se creeze pe sine insusi in libertate si responsabilitate. Pentru Jaspers existenta este „felul in care eu ma raportez la mine insumi si la transcendent” (transcendentul neavând decât semnificatia unei directii deschise in care omul iese in afara sa in „situatiile-limita” de lupta, suferinta, gresala, iubire si moarte. Pentru Heidegger existenta trebuie scrisa „Ek sistenz” si semnifica deschiderea omului la Fiinta.

Substantivata, aceasta acceptiune duce la ideea „unicei si singurei existente in substanta sa”. Sensul prim al existentei este cel de a fi singular, de a fi un „existent unic” (Kierkegaard). De altfel, pâna si banalele obiecte intersanjabile sunt unice, altfel, daca ar fi absolut identice, n-ar fi decât una (Leibniz). Existenta este singulara si nu apartine decât singularului, pe când cunoasterea este de domeniul generalului. Prin urmare a exista este ireductibil la conceptul unei gândiri care nu-i poate prinde unicitatea decât dincolo sau dincoace de cunoastere. A exista este ceva ce cade in afara cunoasterii tot asa cum cunoasterea cade in afara existentei, intre ele nefiind decât o partiala si relativa suprapunere. De gândit gândim lucrurile exterioare in spatiu si timp, dar existenta noastra o traим subiectiv, ca interioara si intemporală. Existenta difera de gândirea pura prin aceea ca daca gândirea gândeste posibilul, numai existenta masoara realitatea efectiva.

Gândirea nu are prioritatea pe care i-o dadeam in primul nivel al dialogului nostru. Exista un primat al scopului existential fata de gândire care nu are sens decât in vederea existentei, ca mijloc al existentei. Dar Heidegger este cel care ne atrage atentia ca gândirea nu trebuie sa aiba in vedere chestiunile triviale ale existentei, ale vietii, ci Fiinta. Vorbirea comuna neglijenta identifica a exista cu a fi. Ceea ce le distinge este neantul. A exista inseamna a fi nu numai in afara cunoasterii prin unicitate, ci si in afara fiintei, sub amenintarea neantului. Caci a fi inseamna a fi absolut, nu a exista relativ, dependent de altceva. Unicitatea, singularitatea solipsista situeaza omul, ca fiind, in punctul privilegiat de vârf al tuturor evenimentelor care plaseaza o existenta aici si acum in centrul lumii sale, dar neantul, nimicnicia existentiala il pune la dispozitia lumii si in relatie cu toate celelalte fiinte, semeni sau nu, ai sai.

Lucrurile isi au esenta lor, Dumnezeu este; numai omul exista. Modul de a fi al omului este singurul in aceasta lume care merita numele de existenta, pentru ca este singurul fiind constient de situatia sa de a fi „aruncat” in aceasta lume si de finitudinea existentei sale. Omul este un fiind care se temporalizeaza constant: ca atare el nu este niciodata prezent la el insusi. De aceea omul nu exista atât ca subiect pentru sine, cât ca Dasein (Fiinta-aici), aici-ul istoric al fiintei. De aceea el este constant amenintat de o posibila instrainare de sine insusi, el se poate uita pe sine insusi si ajunge la o existenta inautentica. Asumându-si o sarcina straina, sensul Fiintei este uitat si omul poate trece pe lângă accesul la deschiderea Fiintei. Ca ex-istenta, omul este „fiinta in afara fiintei” si „fiinta inaintea fiintei”, sau, cum foarte frumos ar spune Noica, existentul intru fiinta. Cu toata diferenta ontologica, omul si fiinta sunt intim legate de o adversa reciprocitate ce le destineaza pe unul celeilalte si invers.

Fiinta este la urma urmei tema fundamentala a filosofiei care este o ontologie adica o cercetare a existentului si a fiintei sale, deci, in definitiv, a fiintei insasi. Fiinta ar trebui sa fie conceptul cel mai general, de vreme ce, asa cum a observat Aristotel, ea este ceea ce au in comun toate fiintele, toate lucrurile. Toate conceptualizarile noastre se sprijina pe fiinta, prin ea cunoasterea noastra capata un caracter ontologic si de la ea lucrurile isi primesc inteligibilitatea. Dar fiinta este acategoriala, depasind orice conceptualizare. Faptul ca n-o putem defini folosind instrumentele formale ale logicii si cunoasterea rationalitatii operationale ridica problema superioara a sensului. Intelegerea Fiintei este conditia necesara care face posibila existenta omului. Omul este existentul in care se realizeaza constant si esential revelatia fiintei. Fiinta se deschide inchizându-se; se descopera ascunzându-se; Fiinta isi exercita atractia asupra omului sustragându-i se. Nu putem spune decât ca Fiinta este ceea ce este: nici total identica cu omul, nici total diferita de el; nici Dumnezeu, nici fundament al lumii. Fiinta ramâne plina de mister.

Sumar:

Daca omul se intilneste cu lumea inca mai global decit cu niste proiectii conceptuale partiale atunci trebuie sa invocam acele concepte care ne trimit dincolo de orizontul lumii: sacrul si fiinta. Dar daca in prim tematizare era suficienta simpla lor invocare pentru a le putea defini intrucit ele reprezentau Absolutul, odata cu a doua si a treia tematizare trebuie mai intii sa le raportam la concepte corelative cum sint profanul si existenta. Apoi trebuie sa le corelam intre ele ca perechi: sacrul si profanul cu fiinta si existenta. Ceea ce se poate face numai strabatind istoria succesivelor ontologii religioase si filosofice si analizind multiplele relatii de influentare, interferenta si critica dintre ele.

Probleme:

1. Sacrul este: a) Absolutul; b) opusul profanului; c) sursa hierofaniilor si cratofaniilor
2. Ontologiile religioase: a) influenteaza ontologiile filosofice; b) se afla in opozitie cu ontologiile filosofice (sau, invers, ontologiile filosofice se afla in opozitie cu ontologiile religioase); c) invers (ontologiile filosofice influenteaza ontologiile religioase)
3. Existenta este: a) viata; b) modul de a fi al omului in lume; c) relatie cu Fiinta

Bibliografie selectiva

B. Schita unei posibile fenomenologii a constiintei intr-o lume a modernita târzii

I. Omul si Lumea

1. H. Ey, Constiinta, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Buc., 1983.
2. R. Descartes, Doua tratate filosofice, Ed. „Humanitas”, Buc., 1992.
3. C. Balaceanu-Stolnici, Relatia corp-suflet in decursul istoriei, in: Cartea interferentelor, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Buc., 1985.
4. S. Freud, Introducere in psihanaliza, Prelegeri de psihanaliza, Psihopatologia vietii cotidiene, Ed. Didactica si Pedagogica, Buc., 1980.
5. M. Buber, Eu si Tu, Humanitas, Buc., 1992.
6. A. Finkelkraut, Intelepciunea dragostei, Editura de Vest, Timisoara, 1994.
7. J. Merleau-Ponty, Cosmologia secolului XX, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Buc., 1978, (p. 419-434).
8. J. F. Lyotard, Conditia postmoderna. Raport asupra cunoasterii, Ed. „Babel”, Buc., 1993.
9. M. Ralea, Etica privita ca rasturnare a raportului de forta, in: Explicarea omului; Scrieri, vol.I, Ed. „Minerva”, Buc., 1972.
10. T. Kotarbinski, Tratat despre lucrul bine facut, Ed. Politica, Buc., 1976 (indeosebi: Economizarea actiunilor, p. 184-219; Principiile cooperarii, 255-265; Tehnica luptei, p. 300-331.)

II. La orizontul Lumii: Natura, Civilizatie, Cultura

1. A. Leroi-Gourhan, Gestul si cuvântul, vol I si II, Ed. „Meridiane”, Buc., 1983.
2. N. Georgescu-Roegen, Legea entropiei si procesul economic, Ed. Politica, Buc., 1978.
3. T. Vianu, Introducere in teoria valorilor; si: Rationalism si istorie; in: Opere, vol. 8, Ed. „Minerva”, Buc., 1979.
4. L. Blaga, Trilogia culturii, E.L.U., Buc., 1969, (indeosebi: Semnificatia metafizica a culturii, p.361-379).
5. R. Berger, Mutatia semnelor, Ed. „Meridiane”, Buc., 1978.
6. N. Bagdasar, Teoreticieni ai civilizatiei, Ed. Stiintifica, Buc., 1969.
7. A. Malraux, Ispita Occidentului, in: André Malraux, Okokura Kakuzo, Salvador de Madariaga, Itinerarii spirituale, Meridiane, Buc., 1983, p. 14-79.
8. R. Berger, Descoperirea picturii, Meridiane, Buc., 1975, 3 vol.
9. H. Friedrich, Structura liricii moderne, E.P.L.U., Buc., 1969.
10. R. Avermaete, Despre gust si culoare, Meridiane, Buc., 1971.
11. W. Benjamin, Opera de arta in epoca reproductibilitatii ei tehnice, in: Secolul XX, nr. 1/1972, p. 62-84.
12. J. Hristic, Formele literaturii moderne, Univers, Buc., 1973.
13. G. Vattimo, Sfârșitul modernitatii, Pontica, Constanta, 1993.

III. Dincolo de orizontul Lumii

1. M. Eliade, Le Sacré et le Profan, Gallimard, Paris, 1965.
2. C. Noica, Devenirea intru Fiinta, Ed. Stiintifica si enciclopedica, Buc., 1981.

3. G. Vattimo, Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger si hermeneutica, Pontica, Constanta, 1994.

CUPRINS

B. Schita unei posibile fenomenologii a constiintei
intr-o lume a modernitatii târzii

I. Omul si Lumea

1. Constiinta si cogito-ul cartezian
2. Inconstientul, dorinta si Celalalt (Altul)
3. Perceptia si spatiul, memoria si timpul si constituirea obiectului
4. Limba. Comunicarea si semnificarea
5. Cunoastere si Realitate
6. Vointa si Libertate. Problema fericirii

II. La orizontul Lumii: Natura, Civilizatie, Cultura

a. Natura

b. Cultura

c. Civilizatia

III. Dincolo de orizontul Lumii

A. Sacrul si Profanul

1. Ontofanie si experienta religioasa
2. Ontofanie, ontologie arhaica, ontologie religioasa
3. Ontologie religioasa si ontologie filosofica
4. Ontologie religioasa iudaica si ontologie religioasa crestina
5. Ontologii religioase occidentale si asiate

B. Existenta si Fiinta

Recomandari

bibliografice

