

GÂLCEAVA
ÎNȚELEPȚILOR
în
JURUL TIMPULUI

CIORAN,
ELIADE,
NOICA

și ...

HEIDEGGER

Mircea Lăzărescu

BRUMAR

MIRCEA LĂZĂRESCU

**Gâlceava înțelepților
în jurul timpului**

MIRCEA LĂZĂRESCU

GÂLCEAVA ÎNȚELEPȚILOR ÎN JURUL TIMPULUI

**Cioran, Eliade,
Noica și Heidegger**

ESEU

B R U M A R

CUPRINS

Cuvânt înainte.....	7
1. Prolog.....	9
2. Căderea din timp. Cioran.....	17
2.1. Extazul, eternitatea și cearta cu Dumnezeu	23
2. 2. Mizeria istoriei, căderea din timp și îndepărtările Deității	38
3. Timp și istorie sacră. Eliade	63
3.1. Mircea Eliade – personajul	65
3.2. Istoria religiilor, temporalitatea culturii și antropologia filosofică	72
3.3. Temporalitatea antropologică la Eliade.....	85
a. Nostalgia originilor sau esențialul precede existența	85
b. Timpul unidirecțional al iudeo-creștinismului și mitul eternei reîntoarceri	95
c. Temporalitatea și modernitatea Europei. Omul se substituie timpului naturii și se autodetermină istoric.....	107
d. Timpul sacru, timpul lecturii și timpul sărbătorilor	119
3. 4. Sacralitate și spațialitate antropologică	126
3.5. Timpul istoric al lui Eliade.....	133

4. Ființă și timp, timp și ființă. Heidegger	141
4. 1. Portretul	147
4. 2. Ființă, timp și Dasein.....	151
4. 3. Ființă și limbă	173
4. 4. Ființă, sacralitate și locuire	187
4.5. Moștenirea lui Heidegger.....	201
5. Ființă și devenire.Noica	217
5.1. Constantin Noica:	
rezumat al unui curriculum vitae	219
5.2. Sintagma devenirii întru ființă	222
5.3. Tratatul de ontologie.	
Devenința și Unul cu o unică distribuție	231
5.4. Timpul devenirii stimulate	248
5.5. Misterul deveninței.....	254
6. Epilog	269
Anexa I. Se mai dă, totuși, timp și ființă...	
și... nimic.....	275
Anexa II. Dumnezeuul absolut	
al creștinismului și lumile multiple	289
Anexa III. Ființă și Unu în mistica renană.....	299
Anexa IV. Provocarea limbajului.....	309

Cuvânt înainte

Pentru autorul acestui eseu, el ține de memorialistică, deci de timp. E o încercare de a coborî într-o vreme în care eroii povestirii erau în viață. O vreme în care autorul, împreună cu alții, mai mult sau mai puțin tineri, încercau, pe întortocheate căi să ajungă la operele lor și să le citească. Reamintirea acelor timpuri, a minunaților oameni care au dezbătut cu aprindere textele lui Cioran, Eliade și Noica se constituie ca o pânză de fond nevăzută peste care s-au creionat aceste portrete ideatice.

Odată cu trecerea vremii, am ajuns să-l cunosc pe Noica și pe unii apropiați ai lui Cioran din România. Apoi, începând din urmă cu 30 de ani, au început să plece spre alte lumi, unul după altul, cei trei muschetari care au atacat Timpul, adus în dezbateri de Heidegger. Heidegger, care a avut și el momentul lui de glorie în România anilor '80, odată cu consistentele traduceri făcute atunci.

Timpul a trecut și iată că ne-am pomenit în epoca postmodernă a secolului XXI, într-o cu totul altă lume. De câțiva ani se țin reuniuni anuale dedicate filosofiei lui Constantin Noica, prin grija Acad. Prof. Dr. Alexandru Surdu. Și, la fel, au loc simpozioane internaționale Cioran, la Sibiu – Rășinari, inițiate de Eugen van Itterbeek și continuate în prezent de D-na Mihaela Gențiana Stănișor. Am văzut

foarte puțină lume care să participe la ambele manifestări. La care, de altfel, nu se amintește niciodată nimic despre colegul lor de generație și spiritualitate, Mircea Eliade. De aceea am iscodit un pretext – care nu e doar un pretext – de a-i aduna pe cei trei, alături de înțeleptul din Freiburg, cu celebra sa provocare privitoare la timp; și, împreună cu câteva personaje imaginare care vor scrie scurte schițe în chenarele eseului.

Fie ca această evocare, făcută în afara politicului, să scoată în relief diferența între lumea ce am părăsit-o odată cu ei, și misterioasele orizonturi ale lumii în care am intrat.

Timișoara, august 2016
Mircea Lăzărescu

1. Prolog

Ieri, 1 aprilie 2016, la Radio România Actualități s-au transmis informații despre cum să se înscrie românii din diaspora pe listele de alegători pentru alegerile parlamentare din toamnă. Știrea mi-a amintit de scandalul de acum aproape doi ani de la prezidențiale, când se trimiseseră în străinătate doar câteva mii de buletine de vot, pe când, numai în Italia erau în jur de un milion de români. Iar în Spania, cam jumătate. Și toată această migrație s-a petrecut în numai 20 de ani. La natalitatea în continuă scădere pe care o avem, exodul acesta te duce cu gândul la dispariția românilor din România. Din câte se constată până acum, migrația lor se petrece mai ales spre țările de limbă latină. Așa că, vorba lui Alecsandri cu privire la limba română: „latina gintă e (și va rămâne) o regină, într-ale lumii ginte mari”. Iar în Italia, să nu uităm, avem și o minunată Academia di Romania. Se pare că intelectualii noștri au fost mereu atrași de-a lungul istoriei de Roma. Chiar în secolul XX, în perioada interbelică, a studiat aici George Călinescu, și, s-a afirmat pentru prima dată, încă din vremea studiilor, Mircea Eliade.

Ei da, ... Mircea Eliade... Eliade a ajuns apoi și el să-și trăiască întreaga viață în diaspora, dar pe alte vremi, stabilindu-se, de la un moment dat, ca și Cioran, la Paris

– altă țară de limbă latină, – participând semnificativ, de aici și de la Chicago, la rotunjirea culturii occidentale, într-un moment special al acesteia. Adică tocmai când ea „își dădea duhul”, punând capăt unui mare ciclu cultural al omenirii... După care, a venit lumea postmodernă care ne învăluie și în zilele noastre.

Când mă gândesc că am fost și eu contemporan cu această epocă de „amurg al zeilor”. Așa că numai bine mi-a venit gândul să iscodesc rostul românilor de cultură în acest eveniment. Cei doi invocați mai sus, Eliade și Cioran au, desigur, o recunoaștere internațională. „Mircea Eliade este unic – scria Culianu; împărtășind opinia unanimă a specialiștilor – nu a fost niciunul ca el înaintea lui și nu va mai fi”*. Unic și semnificativ prin ceea ce a realizat în epoca sa, s-ar putea spune. Istoria religiilor, ca specialitate, începuse a se închegea în secolul XX. Dar numai îndrăzneala nebunească a acestui român venit din marginea Europei a avut puterea de a face dintr-o disciplină științifică pozitivă – cum ar fi spus Heidegger – una cu semnificativă dimensiune antropologică. La 30 de ani după moartea sa, noi putem înțelege cum, pe parcursul antropogenezei de peste un milion de ani, omul – după ce, în urmă cu 150000 ani, și-a câștigat funcțiile limbajului, cogniției sociale și controlului acțiunilor voluntare – a parcurs ultimii aproximativ 10.000 ani de sedentarism – agricol, meșteșugăresc și apoi scriptural –, printr-o raportare la sacralitate, realizată prin mit și rit. Dar nici astăzi nu se acordă suficientă atenție faptului, evidențiat de Eliade, că structura acestei raportări la sacru plămădește coordonatele următoarei etape culturale, structurată prin filosofie, literatură și științe. Noua antropologie filosofică, preconizată de Eliade, sonda felul în care tematica ontologică a filosofiei se clădește treptat în interiorul mitului sacral, înainte ca acesta să

* Ion Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ed. Polirom, Iași, 2004.

devină *mytos*, poveste. Iar temporalitatea umană pe care istoria religiilor o relevă, cu trecerea de la timpul eternei reîntoarceri la timpul unidirecționat spre viitor al istoriei, – pe care-l promovează iudeo-creștinismul –, stă la baza istorismului, a filosofiei devenirii și a evoluționismului modernității. După ce Eliade și-a încheiat opera, disciplina științifică pozitivă, dar și speculativă a istoriei religiilor, a continuat să se adâncească și să se rafineze metodologic. Bagajul ei de cunoștințe, ca să folosim o sintagmă în vogă cândva, a devenit tot mai bogat și exact. Dar ea nu a mai regăsit sclipirea unei idei general antropologice.

Astfel încât, cu un bagaj tot mai mare și mai luxos, nu mai știi în ce tren rapid să te urci. Și, mai ales, în ce direcție.

De aceea, Eliade poate fi considerat – vorba lui Constantin Noica din **Jurnalul de la Păltiniș*** – un om planetar.

Opera lui Eliade atrage atenția asupra rolului bazal pe care-l joacă structura timpului sacral în circumscrierea unei culturi, semnificația majoră a timpului în derularea existenței omului, centrată pe sacru. Privitor la timp, cultura occidentului era avizată pe atunci prin apariția în prima jumătate a secolului XX a straniei cărți a lui Heidegger, **Ființă și timp**. Occidentul s-a orientat spre istorie, evoluție și ideea de progres – interpretează Eliade – în mare măsură, deoarece, creștinismul, care-i stă la bază, era o religie a timpului vectorializat spre viitor. Iar o astfel de orientare poartă în sine, paradoxal, și riscul de a se ajunge la capăt, la sfârșit. Desigur, nu s-a ajuns la a doua venire a lui Iisus, despre care vorbește Apocalipsa. Dar la un fel de sfârșit al timpului istoric, totuși, s-a ajuns. Despre acest final clamează cel de-al doilea „om planetar” pe care Noica îl invocă în **Jurnalul de la Păltiniș**, Cioran, autoexilat și el la Paris. „Dacă ar fi rămas la București – zice Noica – și ar

* Gabriel Liiceanu, **Jurnalul de la Păltiniș**, Ed. Humanitas, București, 1991.

fi continuat să scrie în românește, Cioran ar fi dat expresie strălucită jalei transcendente a acestui popor, al nostru. Dar așa, la Paris, el a dat socoteală de „jalea omenirii”. Cum și de ce este omenirea într-o stare de jale? Cioran o spune în volumul unde-și publică „*Scrisoarea către un prieten de departe*” (adică, către Noica) și care e intitulat semnificativ **Istorie și utopie**.

Jalea e universală și iremediabilă, deoarece omul „a căzut din timp”. Adică, din sensul timpului istoric. Istorie în care fusese izgonit din Rai de către invidiosul Dumnezeu. Substanța acestei istorii a ajuns la capătul ei. Și oare unde a căzut omul, de vreme ce s-a prăbușit din timp, din istorie? El a căzut într-o eternitate rea, de îngheț, de infern. Mult mai cumplită decât deruta și haosul din crepusculul greco-roman. Iar acum, într-un sens realmente fundamental, totul s-a sfârșit din punct de vedere spiritual. Desigur, urmează, ca și atunci, să apară la orizont noii barbari, cu noii lor zei, care vor umple deșertul acestui infern atemporal. Faptul tocmai se petrece, spune Cioran, sub ochii noștri. Barbarii parcă au și sosit, s-au și instalat, ei, cu lumea lor transtemporală, circumstanțială, voioasă, fictivă, multifățetată și lipsită de profunzime, purtată de noile lor arme electronice, cu care se mândresc.

Iată, doi români din diaspora, ce rostesc câte ceva semnificativ în cadrul conturării sfârșitului culturii occidentale, înainte de noua epocă postmodernă a neoraționalismului informativ, în vâltoarea căreia suntem cuprinși. Și în cursul căreia vedem zilnic cum vechea Europă se scufundă în ceva confuz, care nici a muzeu nu mai seamănă, răvășită de migranți și atentate sinucigașe.

Și atunci, cei care am trăit destul, de ce să nu ne reamintim câte ceva din trecutul nostru..., de ciudățenia acestui trecut crepuscular, contradictoriu și patetic în același timp.

...căci, prin anii '60, '70 ai veacului trecut, cultura europeană, deși trăia sub apăsarea iminenței unei catastrofe atomice, își comenta soarta în tot felul de formulări. Existențialiștii francezi, la fel ca și personaliştii, vorbeau cu patos despre „angajare”. „Singura problemă filosofică cu adevărat serioasă este dacă viața merită sau nu să fie trăită”, scria Camus, sorbindu-și cafeaua la Paris în același bistro cu Cioran. Și publica apoi o carte despre **Mitul lui Sisif**. În același timp, Sartre scria că „omul e condamnat la libertate” (Heidegger, încă în viață, nu era de acord cu interpretarea pe care francezii o dădeau ideii sale privitoare la autenticitatea Dasein-ului, afirmând că „limbajul este gazda ființei”, că „metafizica occidentală” s-a încheiat iar gândirea esențială se mai poate transmite doar aluziv, prin marea poezie). Poezia își continua cursul firesc, răspândită cum e prin limbile naționale. Dar literatura parcă o luase razna prin experimentele noului val, ale noului roman. Iar muzica, creată în eprubetele laboratoarelor lui Stockhausen sau Varese, golea sălile de concert. Doar sălile de cinematograful erau pline de oameni care priveau, tulburați, la filmele italiene, de la *Întunecarea* lui Antonioni sau *La strada* a lui Fellini, la filmul englezesc *Colina* a lui Lumet, la filme sovietice precum *Poemul mării* a lui Dovjenko sau *Copilăria lui Ivan* a lui Tarkovski. Și încă, la Paris mai ales, mai era pe atunci teatrul absurdului, cu Ionesco și cu Becket... Oamenii îl așteptau interminabil pe Godot care nu mai venea. Gândul filosofic ușor redresat, dar marcat de conflictul ideologiilor, încerca să lege fenomenologia cu hermeneutica, amestecând totul cu psihanaliza și marxismul..., a venit și invazia structuralismului și...

Ce să alegă din toate acestea, la Paris, frământatul Cioran?! Și-a apropiat sugestia lui Heidegger și a scris tot mai puțin, gândindu-se la abisul și neantul Dumnezeirii lui Meister Eckhart... Și s-a retras în tăcere.

Mi-am amintit de acele vremi în urmă cu doi ani când, la nunta unei tinere colaboratoare, am întâlnit un coleg de-al ei de liceu, care studia filosofia la Freiburg. Aplecat, desigur, asupra lui Heidegger scriind însă și despre Noica. Iată, mi-am zis, se mai găsesc tineri ce se adâncesc în această arheologie muzeală a filosofiei. Atunci, de ce să nu ne oprim puțin pentru a-i scoate în relief, chiar și acum, în aceste vremi de nonșalanță și optimism punctual, pe acei intelectuali români care au spus câte ceva semnificativ în definirea aceluia mărșă final de epocă. Oameni ca Eliade, Cioran..., de ce nu și... Noica.

Se împlinesc anul acesta 40 de ani de când l-am cunoscut pe Constantin Noica, în împrejurări pe care le-am mai povestit. Treceam prin Sibiu, și un coleg, Stelian Bălănescu, mi-a spus: hai să-ți fac cunoștință cu cineva. Și mergem acasă la Relu Cioran – fratele lui Emil – cu care era prieten. Iar acolo, dintr-o cameră din spate, iese un personaj puțin aplecat din spate și se prezintă amabil: Constantin Noica. Era în căutarea unui loc de retragere și meditație, după pensionare, neplăcându-i zarva din București. Astfel că s-a stabilit la Păltiniș. Aflând că sunt psihiatru, îmi zice: „Tocmai mă interesează niște maladii, ale spiritului, așa că mai vizitează-mă, ca să mai povestim”. Ceea ce am și făcut în anii ce au urmat, până la moartea sa în 1987.

Mă gândesc acum la faptul că, deși nu e cunoscut în străinătate, Noica se încadrează perfect în profilul intelectualului român care s-a exprimat semnificativ la sfârșitul culturii occidentale. Rostind ceva despre ea și despre rostul său. Tema sa, cea a „devenirii întru ființă”, este, foarte probabil, una dintre foarte puținele elaborări ontologice reprezentative pentru această crepusculară cultură, venită din direcția istoriei filosofiei tradiționale. Și aceasta, după brutala provocare a lui Heidegger, privitoare

la întrebarea despre sensul ființei, așa cum ar apărea în afara relației ființei cu ființările.

Revenind la amintirile mele, atunci, în urmă cu doi ani, a apărut o idee, care, într-o variantă de poveste s-ar fi intitulat: „Cei trei muschetari români care atacă timpul lui Heidegger la sfârșitul culturii modernității”. Căci, despre *timp* este vorba, atât la Cioran, cât și la Eliade sau la Noica. Cioran afirmă deschis că „a căzut din timp” – din timpul istoric. Poate că, odată cu el, a căzut întreaga omenire, din acel timp ce a creat o civilizație și o cultură unică, pe aceste meleaguri occidentale, angrenând în weltanschauung-ul său, treptat, întreaga omenire. Dar despre această cultură planetară, despre omul ce a instituit deja din neolitic, prin sacralitate, o dimensiune spirituală, care a pregătit vremea filosofiei și a științei, ne vorbește, într-o manieră cu totul originală Eliade. Instanță sacrală ce dă sens ființial omului. În primă fază, prin recursul la un un timp rotitor, al constantei reîntoarceri la origini; mișcare ce se transformă apoi în mit al eternei reîntoarceri. Pentru a țâșni ulterior ca timp unidirecționat spre viitor, în varianta religiei și civilizației creștine. Când meditează asupra ființei la începutul secolului XX, filosoful Heidegger găsește în infrastructura ei o strânsă întrețesere cu timpul, ajungând la constatarea: „parcă *se dă* (*Es gibt*) (se oferă destinal) timp și ființă”. Noica și-a impus să mediteze asupra unei ontologii ce nu se retrage spre orizontul unei ființe ce lasă la o parte ființările, așa cum propusese Heidegger; și să înceapă prin a aborda problematica ființei în mijlocul acestora. Adică, să se aplece asupra ființei din lucruri, din realitățile lumii. Iar la acest nivel, el întâlnește *devenirea întru ființă*. Devenire care, în cele din urmă, e tot o formă de temporalitate.

Deoarece preocupările celor trei români menționați anterior se țes în jurul timpului și ființei, s-a impus și

evocarea celui care a abordat frontal această problemă prin răsunătoarea sa carte **Ființă și timp**, filosoful din Freiburg, Martin Heidegger. Heidegger care, într-un fel, rezumă întreaga istorie a filosofiei occidentale, pe care o etichetează drept metafizică. Și al cărei sfârșit îl proclamă. Heidegger, deci, este o excelentă ocazie, o prismă de refracție optimă pentru a puncta originalitatea celor trei. A lui Eliade, care ne invită să nu privim filosofia ca apărând din nimic, ci să îi descifrăm originile în istoria religiilor. A lui Noica, ce se încumetă să demonstreze că ontologia e posibilă și pornind de la polul opus poziționării lui Heidegger, din aria ființei ființării. Și a lui Cioran... Ei da, Cioran, care, ieșind din timpul istoric, se afundă ambivalent în neantul unei Dumnezeiri supraființiale, eckhartiene, ce se apropie ciudat de mult de ceea ce ar părea să fie ființa fără ființări a lui Heidegger.

Motiv pentru care, în acest eseu despre trecutul nostru nu prea îndepărtat, se impune și o trimitere adițională, în Anexe, la Dumnezeu absolut al creștinismului și tărâmul lui Meister Eckhart.

Iar după ce am peregrinat pe astfel de meleaguri, îmbolnăviți de trecut, să ne reîntoarcem în Europa noastră, cu migrații și atentatele sale sinucigașe.

2. Căderea din timp Cioran

În secolul XX, civilizația occidentală, care cucerise lumea, și-a autodiagnosticat crepusculul. Acest final a fost marcat atât de uluitorul progres tehnologico-științific ce s-a diferențiat hiperbolic, inclusiv în generativitatea *logos*-ului, traversându-ne. Cât și de manifestări spirituale specifice, piese de muzeu unice și de referință. Între acestea, alături de existențialiști, personaliști, marxiști, fenomenologi, suprarealiști și corifei ai teatrului absurdului, strălucește, ca o piesă unică, Cioran.

Venit la Paris din Est, de pe pământurile dacilor, ale lui Zamolxe, din aria bogomililor, el a depus ca ofrandă pentru acest final măreț, nostalgia paradisului, despre care formidabila cultură a occidentului va auzi vorbindu-se pentru ultima oară.

Prezența nepereche a însinguratului cosmic Cioran, aflat într-o permanentă și ambivalentă ceartă cu un Dumnezeu care mereu se ascunde, fără însă a dispărea, surprinde lumea prin clamări nemaiauzite, cum ar fi elogiul lenei, pustiul plictisului abominabil și, mai ales, căderea din timp.

Da! Omul, care a fost pe vremuri alungat din Paradis în Timpul Istoriei, se prăbușește acum și din acest timp, odată cu Istoria care s-a terminat!

Mesajul odată spus, el se retrage discret, alături de cei doi buni prieteni ai săi, Eugen Ionesco și Samuel Becket, maeștrii recunoscuți ai legendarului teatru al absurdului, ce a încununat ca o aureolă raționalismul european.

Se retrage pentru a-l aștepta pe Godot.

Autobiografie

Eu, Emil Cioran, m-am născut în 1911 la Rășinari Sibiuului din Ardeal. Din mică copilărie mi-a plăcut să privesc groparul cimitirului cum dezgropa uneori câte un craniu, cu care mă jucam. Din când în când mă cuprindea un sentiment vag definit de „urât”, de plictis îngrozitor. Primul de care-mi amintesc a fost la cinci ani, într-o după amiază de vară: „am simțit dintr-o dată că percep timpul, că acesta îmi devine străin, am simțit o senzație de vid, de urât, parcă aș fi fost în afara timpului”. *

Seara, tatăl meu – care era preot – obișnuia să-i citească mamei povestioare. Odată, am auzit astfel istoria lui Rasputin, cum tatăl acestuia, înainte de a pleca la Moscova unde se va aciui pe lângă țarină, i-a spus cam așa: „nu da înapoi de la nimic, nu-ți face scrupule, pentru că Dumnezeu e un porc de câine”**. Liceul l-am făcut la Sibiu chinuit de insomnii, perioadă în care am avut și trăiri extatice. Am frecventat apoi Facultatea de Filosofie din București, unde l-am auzit pe Nae Ionescu și mi-am făcut o serie de cunoștințe apropiate precum Eliade, Noica, Vulcănescu și alții. Aici am debutat editorial scriind și publicând la 22 ani o carte cu un titlu ce apărea deseori în ziarele de scandal, când se anunța o sinucidere: *Pe culmile disperării*. Apoi, pe când eram profesor de filosofie la Liceul din Brașov, poate și în corelație cu trăirile mele extatice, am ajuns să fiu devorat de tema pierderii paradisiului, a sfinților ce plâng după el. Trăiam parcă într-o stare de transă, astfel încât atunci când un tânăr coleg m-a vizitat acasă, l-am întrebat mirat:

* Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran*, Ed. Humanitas, București, 2011.

** Cioran, *Caiete, 1957-1972*, Ed. Humanitas, București, 2016.

„Dumneata cine ești? Ești domnul Shakespeare?” Cartea ***Lacrimi și sfinți*** pe care am scris-o în acea vreme – și pe care cu greu am ajuns s-o public (a tipărit-o în ultima clipă un personaj care-l cunoscuse pe Lenin) – a stârnit scandal. Atât în lumea intelectualității ortodoxe cât și în opinia publică. Astfel încât și mama m-a certat. Deși scrierile mele românești nu sunt bine cunoscute în mediile franceze și internaționale, m-am hotărât ca prima din cele două teme ce mi le-a sugerat editorul să se refere la conținutul lor. Mai precis la timp, la eternitatea ce o atingi în clipele de extaz. Iar corelat acestei trăiri, la orgoliul luciferic și cearta cu Dumnezeu. Ne plasăm, astfel, și la originea timpului.

Am plecat apoi la Berlin cu o bursă Humboldt... și mai departe, la Paris, cu o bursă a Misiunii Culturale Franceze de la București, pentru a pregăti și susține un Doctorat. Nu l-am încheiat niciodată datorită convingerii mele intime că efortul realizator public nu are nici un sens. În schimb am bătut toată Franța pe bicicletă, odihnindu-mă prin cimitire, lungit printre morminte. Și am învățat cât am putut de bine subtilitățile și rafinamentele limbii lui Racine. Genul literar care simțeam că mi se potrivește era cel al moraliștilor francezi: fragmente, scurte eseuri și aforisme, reunite tematic. Firea și convingerile mi-au rămas aceleași ca în tinerețe. Iar în 1949 am debutat editorial cu ***Precis de decomposition***, singura ocazie în care am acceptat un premiu.

Îndoiala, care la mine dubla plictisul și resimțirea unui vid interior, se corela firesc cu preferința mea pentru sceptici, singurii filosofi pe care i-am putut suferi. Dar scepticismul a fost prin definiție marca finalului decadent al marilor civilizații, ce începeau prin adoptarea entuziastă a câte unei mitologii sacrale. Exemplară e cultura greco-romană, pe ruinele căreia s-a clădit cea europeană; desigur, după acapararea ei de ideologia iudeo-creștinismului, la care se convertiseră și năvălitorii barbari. La fel e finalul plin de rafinament al secolului luminilor, care-și împlinește o tardivă extincție prin disoluția imperiului Habsburgic, ilustrată

de împărăteasa Sissi, atât de dragă mie. De aceea m-am mirat că în vremea noastră de final al culturii europene, scepticismul nu înflorește din nou. Această întrebare mi-am pus-o în mod acut atunci când am asistat, în 1940, la intrarea germanilor în Paris. În acel Paris care era de mult, după cum toată lumea știe, centrul unei culturi rafinate și muribunde. Pentru a dezlega această enigmă am început să mă preocup, în continuitatea temei alungării omului din Rai – ce m-a fascinat din tinerețe, – de însăși destinul timpului istoric, promovat de către această civilizație europeană ce s-a clădit pe umerii lui Adam și ai lui Iisus. Și, care l-a creditat din plin pe Prometeu.

Mie îmi era însă clar că timpul istoric, așa cum a fost conceput el de modernitatea Europei, se încheiase. Am încercat să deschid ochii celor din jur, publicând în perioada maturității mele: *Istorie și utopie, Căderea în timp, Demiurgul cel rău și Sfârtecarea*. Am înlocuit carența de care dădea dovadă Occidentul în ceea ce privește revigorarea scepticismului, prin exacerbarea în înscrisurile mele a îndoielii, până la paroxism. Ceea ce m-a și condus la „căderea din timp”. Am devenit astfel un caz exemplar pentru cultura în care trăiam. Desigur, comentând acest final, nu-l puteam lăsa în pace – sau altfel spus în voia soartei – nici pe Dumnezeu. De aceea răspund exigențelor editorului care e preocupat de ideea temporalității, propunând ca titlu pentru a doua secțiune: Mizeria istoriei, ieșirea din timp și îndepărtările Deității.

Acuma sunt resemnat. Am văzut în ziare mormântul deschis al lui Bach și orbitele sale goale. Beethoven, care a introdus politicul în muzică, se mai cântă din când în când la concerte. Noii barbari – ca să le zicem cumva celor ce au inventat și invadat lumea postmodernă – au uitat chiar complet de scepticism. N-au îndoieli, sunt nonșalanți și încrezători în ei – ca supraomul adolescentinului Nietzsche –, nu problematizează moartea și nu se înfioară văzând cum se amplifică exponențial atentatele sinucigașe.

Pe scurt, ei potențază la maximum un fel de timp prezent, construit artificial, ca o cochilie de melc. Ceva din ideea de trecut a mai rămas totuși, de vreme ce întreaga Europă – și toate monumentele istoriei – au devenit un fel de muzeu. Iar natura se mai păstrează doar în rezervații. Cel puțin bine că au dispărut utopiile istorico – politice privitoare la viitor.

Dar ce timp prezent mai e și acesta pe care-l trăiesc acum oamenii postmoderni? Singurul lucru de care aș fi curios, dacă m-aș reîncarna peste câteva decenii, ar fi: ce vor pune ei în locul acela unde s-au aflat, de-a lungul întregii istorii culturale a omenirii, Zeii și Deitatea?!... Adică, dacă vor menține dimensiunea absolutului.

Dacă acei oameni vor pune totuși ceva în acel loc.

Dacă aceia, vor mai putea fi numiți oameni!

Mai precizez că am murit în 1995, după ce am petrecut ultimii ani într-o instituție, fiind atins de maladia lui Alzheimer.

2.1. Extazul, eternitatea și cearta cu Dumnezeu

În prima sa carte publicată la 22 ani, **Pe culmile disperării***, Cioran își argumentează efuziunea lirică prin preaplina sufletesc al trăirilor extatice, care-l trimit spre eternitate:

„Sunt experiențe cărora nu le poți supraviețui. După ele simți că orice ai face nu mai poate avea nici o semnificație. Căci, după ce ai atins limitele vieții, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă aceste margini periculoase, gestul zilnic și aspirația obișnuită își pierd orice farmec și orice seducție.”

Tânărul afirma, deci, că a trăit clipe în care a simțit că atinge „limitele vieții”. Câteva pagini mai departe precizează că e vorba de un fel de extaz:

„Nu știu ce sens poate avea, într-un spirit sceptic, pentru care lumea aceasta e o lume în care nu se rezolvă nimic, prezența celui mai formidabil extaz, a celui mai revelator și bogat, a celui mai complex și periculos, extazul rădăcinilor ultime ale existenței. Nu câștigi în acest extaz nici un fel de certitudine explicită sau o cunoaștere diferită, dar sentimentul unei participări esențiale este atât de intens, încât debordează toate limitele și categoriile cunoașterii obișnuite”.

Aflăm deci că tânărul Cioran a trăit experiențe extatice care l-au trimis spre „rădăcinile ultime ale existenței” și i-au dat „sentimentul unei participări esențiale”; că, deși astfel „nu câștigi nici un fel de certitudine explicită”,

* Ed. Humanitas, București, 1990.

trăirea respectivă „debordează toate limitele și categoriile cunoașterii obișnuite”. Fapt ce-l și determină să exclame pe parcursul cărții: „Cum de sunt clipe în care am sentimentul că înțeleg totul!”. Pentru o antropologie filosofică fenomenologică e interesantă această asociere între atitudinea noetică de certitudine absolută și lipsa oricărui conținut noematic. Autorul precizează că, de fapt, deși face trimitere la cunoaștere, această „iluminare” ce-l cuprinde „ca viziune a nebuniei acestei lumi”, apare mai mult ca o trăire limită, ca o formă de *hybris*.

„Extazul, ca exaltare în imanentă, ca o iluminare în lumea aceasta, ca viziune a nebuniei acestei lumi – iată un substrat pentru metafizică... orice extaz e periculos. Nu văd în extazul rădăcinilor ultime ale existenței decât o formă de nebunie, nu de cunoaștere. ”

Treptat se precizează că trăirea extatică invocată, care nu e o formă de cunoaștere, are de a face de fapt cu temporalitatea, mai precis cu trăirea eternității în clipă.

„Nu se poate anula timpul decât prin viețuirea absolută în moment, în abandonarea totală la seducția clipei. Atunci realizezi eternul prezent, care nu este decât un sentiment de prezență eternă a lucrurilor. Să nu-ți pese de timp, de devenire, de nimic... Fericiti sunt cei care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-i interesează decât beatitudinea clipei. ”

Este invocată așadar clipa, prezentul absolut, care condensează trăirea eternității. Faptul nu e întâmplător, căci se revine asupra sa.

„Eternitatea nu e inteligibilă decât dacă-i privită ca „experiență”... (ea) nu e accesibilă decât în eliminarea raportărilor prin viețuirea clipei în mod absolut. În

orice experiență a eternității e un salt și o transfigurare. Contemplația aceasta nu e importantă prin cât durează, ci prin intensitatea ei.”

Se ajunge astfel, depășind timpul și istoria, la un fel de supraconștiință.

„Depășind istoria realizezi supraconștiința, care intră ca un element important în experiența eternității. Supraconștiința te duce într-o regiune, unde toate antinomiile, toate contradicțiile, toate incertitudinile acestei lumi nu mai au nici o valoare, unde nu mai știi dacă ești sau mori... Singurul rost mai adânc al eternității este că te face să uiți că mori.”

Trăirea eternității în interiorul clipei înlătură contradicțiile și incertitudinile și te face să uiți că mori. Referința la clipă firește că nu este nouă. În modernitate la ea face recurs Kirkegaard, ca salvare de maladia mortală a anxietății, a disperării și angoasei, inerente condiției de creatură a omului. Prin clipă se poate realiza contactul liniștitor și salvator cu instanța divină; fapt ce implică însă credința. La Cioran, nici urmă de vreun contact cu o instanță ființială sacrală. Iar credința, și obiectivarea ei prin rugăciune îi e refuzată („*Dacă invidiez vreo existență e cea a pelerinului rus despre care tocmai am citit, care merge rugându-se fără încetare. Eu nu pot decât să merg fără încetare*”).

Recursul la clipă îl întâlnim, de asemenea, de data aceasta fără trimitere la divinitate, la Heidegger, în cartea **Ființă și timp**. Aici sensul clipei e de a asigura ființei finite și muritoare a Dasein-ului, hotărârea necesară existenței autentice. Momentul hotărâtor al clipei, se realizează acum sub patronajul conștiinței morale invocată prin termenul „Gewissen”, expresie care e folosită de către Luther pentru a impune conceptul de conștiință în limba germană, (și pe care Heidegger îl preferă în raport cu conceptul kantian de Bewusstsein).

Revenind la Cioran, putem rămâne la început derutați în fața acestor trăiri extatice particulare care exclud trimiterea la transcendența divină. Cioran remarcă și el, comentând:

„În mod greșit se admite numai forma extatică religioasă. Există o multitudine de forme care depind de o formațiune spirituală specifică sau de structuri temperamentale și care nu trebuie neapărat să ducă la transcendență. De ce nu ar exista și un extaz al existenței pure, al rădăcinilor imanente ale existenței.”

Iar mai târziu, în **Tratat de descompunere*** putem citi:

„Prin ce ciudățenie a sorții anumite ființe, ajunse acolo unde și-ar putea contopi cu o credință, fac calea întoarsă, pentru a urma un drum care nu le duce decât la ele însele – adică nicăieri?”

În cartea menționată mai sus acest fragment apare imediat după trimiterile făcute în text la Ignatio de Loyola și la Sfânta Tereza de Avila. Cioran a meditat toată viața asupra trăirilor sale extatice particulare, date fiind preocupările și frământările neîntrerupte în legătură cu Dumnezeu. Instanță pe care o înțelege, progresiv, tot mai mult în sensul lui Eckhart, ca Deitate. În 1949, când apare **Tratatul de descompunere**, la 15 ani după debutul său cu **Pe culmile disperării**, mai putem citi:

„Suntem meniți pieirii de fiecare dată când viața nu ni se dezvăluie ca un miracol, de fiecare dată când clipa nu mai geme de un fior supranatural. Cum să reînnoiești senzația de plenitudine, secunde de delir, străfulgerările vulcanice, minunile de feroare care fac din Dumnezeu un accident... al nostru. Nu este în puterile noastre să ne amintim freamătul care ne face să

* Ed. Humanitas, București, 1992.

coincidem cu începutul mișcării, preschimbându-ne în stăpânii primei clipe a timpului și făurarii spontani ai Creației”.

Ceea ce ar putea părea ciudat în citatul de mai sus e senzația cioraneană de plenitudine din timpul extazului – repetăm, căci formularea e deosebită: „*care face din Dumnezeu un accident al nostru*”... și care „*ne face să coincidem cu începutul mișcării, preschimbându-ne în stăpânii primei clipe a timpului și făurarii spontani ai Creației*”. Deci, nici mai mult nici mai puțin, eseistul Cioran resimte în cursul clipelor de supraconștiință, cum se plasează pe însăși poziția Creatorului, coincident cu începutul mișcării, preschimbat în stăpân al primei clipe a timpului. Această poziționare explică mai clar de ce extazul nu tinde spre contopirea cu Ființa Supremă*. Cel care resimte, precum Cioran, că este stăpânul primei clipe a timpului, tinde nu să se contopească ci să se substituie creatorului. Să-l înlocuiască, nu să se asimileze lui. În același sens pledează și o altă mărturie extatică, pe care și-o notează în **Caiete****:

„Era la Berlin (1934 ?) într-o dimineată, era 11 fără câteva minute, voiam să iau metrourul în stația Belvedere, când deodată am simțit un fior «supranatural»; certitudinea că tot timpul dintotdeauna se concentrase în mine, și că eu eram cel care-l făceam să înainteze, că eram în același timp creatorul și purtătorul timpului! Această senzație n-a durat mult: o străfulgerare, dar de o strălucire și de o intensitate abia suportabilă. ”

Deci, prin trăirile sale extatice, Cioran se resimte transpus în afara timpului firesc al vieții cotidiene, într-o

* A se vedea Anexa III.

** Ed. Humanitas, București, 2010.

zonă a eternității. Ba chiar la începutul timpului, în același timp în calitate de creator și purtător al timpului. Astfel încât, așa cum am văzut, Dumnezeu (însuși) îi apare „ca un accident al nostru”. Această raportare specială la Creator, trăită „în străfundurile conștiinței”, ne dă o cheie pentru felul în care Cioran realizează relaționarea sa cu ființa supremă, începând din tinerețe. Fapt evident mai ales în cuprinsul cărții **Lacrimi și sfinți** (1937). Înainte de evocarea acestei întâlniri și confruntări, care ne conduce și spre nucleul plictisului său funciar, e necesar să se atragă atenția asupra ciudatei fenomenologii a conștiinței pe care autorul o are în vedere, încă de la început.

Cele două cărți esențiale, pe care Cioran le publică în limba română – **Pe culmile disperării** și **Lacrimi și sfinți** –, ne oferă nu doar mărturia straniilor sale trăiri extatice, dar ne plasează și în contextul unei fenomenologii particulare. Aceasta dezvăluie coordonatele sacre ale existenței umane ca evidențiindu-se progresiv „din străfundurile conștiinței”, unde sunt prezente ca într-un fel de inconștient colectiv, bazal și fundamentator, transcedental. În primele pagini ale primei sale cărți citim:

„Experiențele subiective cele mai adânci sunt și cele mai universale, fiindcă prin ele se ajunge la fondul original al vieții. Adevărata interiorizare duce la o universalitate inaccesibilă celor care rămân într-o zonă periferică.”

Formularea de mai sus trimite, pentru creștini, evident la Augustin: „*este în noi ceva mai adânc decât noi înșine*”. Dar, pentru filosoful din secolului XX, ea poate trimite și la Husserl. Totuși, tematica, ce i se relevă lui Cioran coborând din străfundurile conștiinței pe calea unei anamneze platoniciene, nu încurajează a doua variantă. Căci, Cioran îl întâlnește aici, în primă instanță, pe Dumnezeu.

În **Lacrimi și sfinți***, adâncurile conștiinței gem de universul sacral: „*pentru fiecare om Dumnezeu e întâia amintire*” – „*Orice formă de Dumnezeu e autobiografică – nu numai că porcede din tine, ci te și tâlmăcește –*”. Această omniprezență a lui Dumnezeu în fiecare om stă și la baza beției: „*Omul se îmbată ca să-și aducă aminte de Dumnezeu...*”. Stimulatoare pentru întâlnire e și singurătatea: „*Nu crede nimeni în Dumnezeu decât pentru a evita monologul chinuitor al singurătății*”. Și, la un nivel mai diferențiat: „*La limita dilatării cosmice a conștiinței, se plasează Ep*”. Revelarea lui Dumnezeu din străfundurile conștiinței și a memoriei e, de altfel, solidară cu cea a paradisiului: „*Când s-ar putea preciza clipa în care apare paradisul la suprafața conștiinței*”. „*Geme paradisul în străfundurile conștiinței și plâng întâile amintiri*”, precum și a iadului, cel puțin în modernitate: „*Fericirea noastră, a modernilor, e că ne-am descoperit infernul în suflet*”. În această suită de instanțe intrapsihice, care sunt prezente în adâncuri, își face loc și mănăstirea, fiecare dintre noi purtând în suflet o mănăstire. Faptul merită menționat, deoarece el se lega de *acedia* călugărească și prin aceasta, de tema plictisului. Plictis care, la Cioran, joacă un rol major în ecuația om-Dumnezeu-temporalitate. Cioran scrie:

„*Acedia modernă nu mai este singurătatea mănăstirească – deși fiecare purtăm o mănăstire în suflet – ci vidul și spaima de ineficiența unui Dumnezeu păraginit*”.

Acum se poate aborda strania relație a lui Cioran cu Dumnezeu. Dacă nu ignorăm faptul că trăirile extatice îl plasează într-o poziție similară cu cea a Demiurgului – mai ales privitor la crearea și menținerea timpului – nu are de ce să ne mire confruntarea lui cu acesta, desfășurată pătimaș

* Ed. Humanitas, București. 1991.

în cartea sa de tinerețe **Lacrimi și sfinți**. Citim:

„Imposibil de a-l iubi pe Dumnezeu altfel decât urându-l” (pag. 122); „Cu Dumnezeu trăim într-un ritm alternant, ne împărtășim succesiv puterea” (pag. 170); „ Fiecare om ispășește, de la naștere la moarte, păcatul de a nu fi Dumnezeu” (pag. 169); „Un suflet mistic și imperialist nu cunoaște alt dușman decât pe Dumnezeu” (pag. 109); „Cu Dumnezeu nu poți fi părtaş în același timp la putere, îl poți înlocui, îl poți urma, dar nu îi poți sta alături” (pag. 171); „Nu am de împărțit cu nimeni nimic; decât, încă o vreme, cu Dumnezeu” (pag. 173). Și, în final: „În expresia ei ultimă, superbia este substituirea lui Dumnezeu prin om, o uzurpare neîntreruptă. Cine a trăit până la capăt orgoliul singurătății, nu mai poate avea decât un rival: pe Dumnezeu”.

Având în față această teribilă confruntare a extaticului Cioran cu Dumnezeul demiurg, se poate aborda ecuația pe care el o țese între om – Dumnezeu – temporalitate – plictis – vid și neant.

În mod tradițional, conceptul de Dumnezeu are o strânsă legătură cu temporalitatea, ființa supremă fiind considerată în primă instanță ca eternă. Eternitatea este însă un concept ambiguu. Deși articulată cu temporalitatea, ea e distinctă de timpul propriu-zis. Grecii au speculat asupra eternității mișcării circulare și a cauzalității ultime, plasată, după Aristotel, în mișcătorul nemișcat ce face trimitere la această circularitate. Când Augustin a început să mediteze asupra timpului și a întrebării: „Ce timp a fost acela de dinaintea creației?”, el a găsit răspunsul aparent simplu: „Nu se poate vorbi de timpul de dinaintea creației din nimic, deoarece și timpul a fost și el creat”. Eternitatea Dumnezeului absolut și infinit, considerat ca un Unu Tot ce ființează în sine, este însă altceva decât eternitatea mișcării

circulare. Ea e distinctă și de eternitatea ființării din Eden, la care se referă mereu Cioran; și care e posterioră creației. Timpul devenirii istorice este, cum e și firesc, posterior eternității edenice, el urmând căderii strămoșilor noștri în păcat și a izgonirii lor din Rai. Cioran se plasează și se frământă la marginea acestui punct nodal. Trăirile sale extatice îl trimit spre o veșnicie de tip edenic, de dinaintea desfășurării istoriei, a existenței omului în timp, a devenirii, oricum plasată în afara ei. Dar nu chiar până la eternitatea fundamentală a dumnezeirii, cea de dinaintea creației absolute. De aceea lui Cioran îi convine concepția gnostic dualistă a unui Demiurg rău, inferior Deității. Un Demiurg pe care-l poți critica și blasfemia, fără a altera zona transcendentă ultimă a dumnezeirii.

În zona ambiguă în care se plasează Cioran, se insinuează, astfel, fără dificultăți, vidul, ca și contrafața a plenitudinii ființiale. Iar acest vid constituie însăși substanța plictisului lui Cioran. Plictis ce e și el corelat temporalității. De fapt, neaderării, dezarticulării față de timpul istoric al creaturii. Putem citi:

„Plictisul e forma cea mai elementară de suspendare a timpului, precum extazul e ultima și cea mai complicată” (pag. 123). Sau: „Vidarea temporalității – fie în plictiseală, fie în groază – ne aruncă într-un neant vibrant.”

Problema se complică însă și mai mult, deoarece marii mistici, ca Eckhart, sugerează că și în instanța supremă a Deității se reîntâlnește, de asemenea, neantul. Dar acel neant al Deității din mistica renană nu-l are în vedere pe Dumnezeu doar ca demiurg. Sau, altfel spus, se plasează într-o poziție de deasupra demiurgiei sale. Tânărul Cioran, antrenat pe o orbită bogomilă de confruntare cu un Dumnezeu antropomorfizat, nu ezită să supraliciteze și să proiecteze asupra acestuia sentimentul său de singurătate

Eul

În 1990, chiar înainte de a se declanșa Alzheimer-ul, am acordat un interviu filmat, ultimul din viața mea, românului Gabriel Liiceanu. Faptul mi-a stârnit interesul pentru scrierile mele din tinerețe în limba română. Recitindu-le, m-a izbit felul orgolios în care-mi impuneam eul meu luciferic, oponându-l lui Dumnezeu. *Eu și Dumnezeu*, încleștați într-o confruntare, în care ne unește doar neantul. Fiind acum chiar dincolo de o vârstă respectabilă și citind la viața mea destulă filosofie – deși nu-i suport pe filosofi – mi-am dat seama că tema aceasta a „eului” a început să-i preocupe de la un moment dat și pe ei. Mai precis, odată cu gândirea modernității europene. Căci, cine oare ar găsi o singură propoziție despre „eu” în toată filosofia greacă?

Europa aceasta creștea însă pe solul religiei iudeo-creștine, în care Dumnezeu obișnuia să se adreseze personal câte unui ales; iar credinciosul creștin se putea ruga, vorba lui Iisus, și în intimitatea camerei sale. Astfel încât călugărul Luther i-a îndemnat pe oameni să-l caute pe Dumnezeu în străfundurile intimității sufletului lor. Filosofii Europei au urmat în consecință și ei acest drum, Descartes se îndoia de toate în singurătate, de unul singur; până și-a dat seama că nu se poate îndoi și de faptul că se îndoiește. S-a născut astfel conceptul de conștiință și cel de subiectivitate. Iar pe urmă lor, Eul, pus în centru, pentru o sinteză apriorică de către Kant. Și ridicat la un rang monumental în idealismul german de către Fichte: totul este ordonat de relația eu/noneu. Cu o astfel de moștenire, Europa secolului XX nu putea să părăsească cu totul tema. Husserl și-a pierdut zeci de ani pentru a crea o egologie cu valențe adamice, în spatele căreia, își desfășoară activitatea o subiectivitate transcendentă. Această instanță monadologică majestuoasă a eului husserlian ar fi putut să mă intereseze, dat fiind că și

eu sufeream de o patimă pentru eu. Dar... citesc în **Krisis**, ultima operă a lui Husserl.

„Astfel, reducția radicală și deplină conduce la ego-ul absolut unic al psihologului pur, care prin aceasta se însingurează în primă instanță în chip absolut, și, ca atare, nu mai dispune câtuși de puțin de acea valabilitate de sine care-i revine în calitate de om; după cum încetează deopotrivă să mai reprezinte o ființare reală din cuprinsul lumii; dimpotrivă, el este acum subiectul pur al intenționalității sale, devenită universală și pusă pe calea reducției radicale, precum și a tuturor implicațiilor sale intenționale. Tocmai aceasta este, prin urmare, ego-ul apodictiei. Iar dacă, din cuprinsul acestei intenționalități putem să scoatem la iveală existența împreună cu mine a altor subiecți... valabilitatea lumii și capătă de la mine, de la ego, caracterul ei de „lume pentru toți”... toate sufletele formează astfel o singură unitate a intenționalității... (totuși, în urma *epoché*-ului), Eu, în calitate de psiholog sau filosof transcendențial, nu am încetat câtuși de puțin, din acest motiv, să fiu deopotrivă om...”*

Ceea ce mă deranjează în apologia husserliană a (polului) egoului transcendențial, dincolo de stilul insuportabil al expunerii, e faptul că acesta are ca și corelativ fundamental doar orizontul lumii. Eu, după ce am atins prin extaz limitele temporale ale eternității, nu dau doi bani pe această lume, care mă atinge doar cu un plictis îngrozitor. În schimb, confruntarea cu Dumnezeu demiurg, mă stimula tot timpul și mă înviora formidabil pe atunci. Filosoful nostru uscat din secolului XX nici nu vrea să audă de un eventual „pol al transcendenței Deității” ca și corelativ pentru eul uman, așa cum am insinuat eu în **Sfârtecare**, trimițând desigur la Meister Eckhart și scriind: „Păcat că Dumnezeu nu a păstrat monopolul „eului” și că ne-a dat dezlegarea să vorbim în

* E. Husserl, **Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială**, Ed. Humanitas, București, 2011.

nume propriu. Ce simplu ar fi fost să ne cruțe de blestemul de a rosti „eu”.

De fapt, toată hiperelaborarea chinuită a lui Husserl, privitoare la polul egoului transcendent, nu face decât să dezvolte un fragment din Pascal, în care acesta scrie simplu și clar: *„Tot șirul de oameni, în cursul atâtor secole, trebuie considerat ca un același om care subsistă mereu și care „învață continuu”!* Dar Pascal a scris aceste rânduri în proiectul unui **Tratat asupra Vidului**. Și apoi, el știa ce e *abisul dumnezeirii*.

cosmică, desprinderea sa de lume, în care vidul neantului se transformă în plictis. În acest context – concluzionează el – *„crearea lumii nu ar avea altă explicație decât frica de singurătate sau faptul că Dumnezeu se plictisea”*.

El dezvoltă grotesc ironic acest subiect. Rostul nostru, al creaturilor, ar fi să-l distrăm pe Creator... *„Bieți măscărici ai absolutului, uităm că ne trăim drama pentru plictiselile unui spectator”*... *„Dumnezeu a inventat sfinții ca pretext pentru dialog”*... *„Dumnezeu nu e deci indemn de neant și de plictis”*. Tensionatul și frământatul Cioran din vremea răscolitoare sale tinereți, amestecând planurile – sau receptând amestecarea acestora în spiritualitatea vremii sale –, intuiește ceva profund. El scrie:

„Totul fără Dumnezeu este neant, iar Dumnezeu e neantul suprem”.

Iar în altă pagină:

„Dumnezeu aterizează în golurile sufletești. La orizontul deșertului lăuntric trage el cu coada ochiului.”

Conform interpretărilor tradiționale, plictisul uman derivă din *acedia* călugărilor, care în după-amiezile de

duminică, simțeau că și-au epuizat rezervorul de credință. Și, părăsiți de Dumnezeu lor, trăiau un gol, un vid interior sub forma plictisului, a „urâtului”, în cursul căruia existența le părea fadă, aridă, lipsită de sens. Cioran sesizează această condiție. Dar, aflat pe orbita confruntării sale supreme, amintește de faptul că nu doar absența *Dumnezeului-Deitate* se corelează cu neantul și vidul, ci propria-i dimensiune le poartă, le implică, le conține. (Pentru moment, Cioran nu face distincția dintre neant și vid, care-l va preocupa mai târziu). Comentarea acestei probleme, a unei relaționări între neantul dumnezeirii și vidul sufletesc din plictisul uman, nu ar fi prezentat interes în urmă cu cinci sute de ani, pe vremea misticii renane. Dar condiția omului european, relația sa cu Dumnezeu, cu nimicul și vidul, se schimbaseră. Pe măsură ce, în cultura Europei, Dumnezeu se îndepărta, vidul și nimicul plictisului pătrundeau tot mai adânc și chinuitor în oameni. La fel – de altfel – ca nimicul angoasei. Nu cu mult timp înainte, un profesor de filosofie, de la o marcantă Catedră germană, tocmai publicase o carte cu titlul **Ființă și timp**. Acolo se susținea că invazia nimicului pe care o induce angoasa – sentimentul de nimicnicie al existenței într-o moarte astfel relevat – e punctul nodal ce poate stimula Dasein-ul uman, pentru a-și converti existența impersonală în trăirea autentică a „clipei”. Era astfel, reactualizată fundamentala întrebare ontologică privitoare la sensul ființei.

Cioran nu face referință directă la Heidegger, la nimicul angoasei invocat de acesta. Dar vidul plictisului, pe care el îl comentează, se articulează nemijlocit cu aceeași problematică ce o relevă angoasa. Plictisul este și el o trăire totalizatoare ce atrage atenția asupra nimicului. Dar el e resimțit acum aproape explicit ca vid existențial corelat absenței dumnezeirii adevărate, ființiale. Dumnezeire pe umerii căreia se clădește un neant și un vid aparte. Fără

a trimite spre moarte – spre o moarte ce nu o ignoră pe cea biologică – vidul plictisului e solidar căderii din sensul temporalității umane. Și, în final, cu căderea din **Timpul istoriei**.

Plictisul – scrie Cioran – acest „dezgust eleatic, rezultat din pustiul inimii și înmărmurirea lumii, acest spleen religios”, se distribuie democratic, neținând cont de condiția socială sau cea a națiunii: „Între plictisul ce miroase a pământ al rușilor și cel parfumat al saloanelor engleze sau franceze, deosebirea sunt mai mici decât par, căci la amândouă sursa e aceeași; neaderența sângelui la lume” (pag. 122). În joc fiind temporalitatea, neaderența la timp, plictisul nu se rezumă la indivizi. El afectează și popoarele, a căror existență se desfășoară în timpul istoriei. „Un popor intră în decadentă când începe să se plictisească”. Sau:

„Romanii au dispărut de pe fața pământului nu în urma invaziilor barbare și nici din cauza virusului creștin, ci un virus mult mai complicat, lăuntric și fatal i-a ruinat în sâmbure: plictiseala. Ei au început să aibă timp pe care nu l-au mai putut umple cu nimic. Timpul „liber” este un blestem, suportabil unui gânditor, dar este un chin unic pentru un popor”.

Odată cu această transpunere a problemei plictisului în planul istoriei, tematica lui Cioran se deschide pentru un nou orizont: timpul istoriei. Timp istoric ce a intrat într-un anumit impas, – ne amintește autorul – la sfârșitul Imperiului Roman. Perioadă în care a înflorit scepticismul, ce pune sub semnul întrebării orice certitudine a vieții cotidiene, fie ea a cunoașterii, moralei sau a credinței. Dar atunci, în Antichitate, sensul timpului istoric s-a revigorat, odată ce barbarii cuceritori au adoptat noua

religie a creștinismului, deasupra căreia s-a întemeiat și desfășurat cultura modernității Europei. Acest nou timp, al istoricității lumii moderne, este cel pe care îl vede acum Cioran, ca aflându-se într-un pericol major de prăbușire.

Se impune astfel tema celui de-al doilea capitol cioranean, cel al maturității ideatice a acestui român poposit, ca un metec, la Paris: capitolul despre mizeria și sfârșitul istoriei.

2.2. *Mizeria istoriei, căderea din timp și îndepărtările Deității*

Cea de-a doua parte a vieții și operei lui Cioran, cea pariziană, stă sub semnul unei catastrofe universale: sfârșitul timpului istoric.

Comentarea plictisului, a neaderenței la timpul realității cotidiene și invocarea scepticismului l-au trimis pe Cioran, încă din tinerețe, la momentul istoric paradigmatic al sfârșitului Imperiului Roman. Situația crepusculară a civilizației ce a inventat filosofia și a trasat coordonatele lumii moderne, îndoiala sceptică ce s-a impus atunci – și care desface cu infinită subtilitate orice argument și orice atitudine întemeiată –, rafinamentul steril al elitelor și arbitrariul aparent monstruos al deciziilor imperatorilor de tipul lui Nero, toate acestea îl fascinau pe Cioran. Ele sugerau palpitatea aparent haotică a limitelor vitalității, în afara oricărei înregimentări. Ceea ce îi apărea tânărului român ca fiind tulburător în această perioadă a finalului culturii greco-romane era nașterea vizibilă, sub ochii mirați ai observatorilor lucizi, a unei noi religii. Creștinismul primitiv era, din punct de vedere cultural, cât și doctrinar, infinit mai simplu decât alambicatele construcții teoretice la care ajunseseră dogmatismul și scepticismul filosofilor vremii. Iisus era un zeu tânăr, contemporan cu oamenii cărora li se adresa. Iată un fapt ce încălca toate canoanele tradiționale ale religiilor, ce făceau constant apel la prestigiul unor personaje mitice, din timpuri imemorabile. De aceea, pentru a se impune, noua religie a dezvoltat un fanatism ideologic militant și dramatic, al cărui exponent de vârf a

Rugăciune

Reproduc aici rugăciunea pe care am strecurat-o în **Lacrimi și sfinți**, semnificativă pentru stilul în care mă raportam pe atunci la El:

„Nu-ți cer Doamne, decât să mă uiți, iar tu să nu dorești decât pacea urii mele. Adună-ți forțele și liniștește-o, toarnă balsamuri peste răzvrătirea năpraznică a creaturii, căci sunt clipe în căderea noastră, cărora vei cădea victimă împreună cu cerul. Cunoști tu pornirile de furie, care topesc stânci, aprind ghețuri și opresc valurile mării într-o nemărmurire crispată? Ura nesfârșită care face din viață o cascadă înghețată... Niagara albă și tăcută, personaj de groază și simbol al creaturii. Ce interes ai mai avea să răscolești cruntele mele amintiri sau să îți împovărezi memoria cu mine? Sau ai nevoie de fioruri reci? Vei ajunge vreodată să îți măsoari căderea prin gândurile tale la mine și prezența mea în neliniștea ta să fie gradul pierzaniei tale? Căci știu prea bine, Doamne, că n-ai decât un păcat: gândul tău la mine. Și astfel, întoarce-ți inima de la creatură și salvează-te uitându-mă. Ești prea bătrân în ființă și prea tânăr în ură. Dar ura înghite și izvoarele ei. Creator iresponsabil și nevinovat, rostul tău e să cerșești îndurarea odraslelor tale! Ce singuri suntem, Doamne! Uită-mă, căci vreau să fiu mai slobod în fire – ci n-ai teamă căci nu-ți voi face concesia vreunei amintiri... Morți unul altuia, cine ne-ar opri să ne facem de cap în acest cimitir fără cadavre care e viața? Până și stârvurile au dezertat și am rămas singur în moartea pe care – din neștiință divină – ignorant-făr-de-început numit-o-ai viață?”

fost, după opinia lui Cioran, Sfântul Pavel. Creștinismul i-a captivat rapid pe barbarii nedeprinși cu complicatele subtilități ale comentării transcendenței pe care le exersau

filosofii vremii. Iar acest creștinism ascendent, dezvoltat pe solul religiei iudaice și luptându-se cu gnosticismul, a fost terenul fertil pentru apariția unei ideologii a istoriei. Odată cu el, cu Augustin mai ales, se impune timpul istoric, în care trăiește omul alungat din Rai. Timp în care se zbate Cioran.

Istoria, realitatea istorică evenimentțială și cea a vieții de zi cu zi, se diferențiază pentru creștini în primul rând de temporalitatea edenică din care au căzut. Și după care plângea în tinerețe Cioran, alături de lacrimile sfinților. Eden în care, – spunea dogma –, ne vom întoarce pentru veșnicie, după judecata de apoi. Până atunci, suferința exilului lumesc trebuia suportată. Cioran simte că nu mai aderă la realitatea lumească. El se simte rupt de această lume mizerabilă, într-o singurătate cosmică. Pentru „eul” său orgolios și luciferic, timpul istoric deja ajunsese la sfârșit. Cel puțin așa îi șoptea seismograful său sufletesc.

Aceasta va fi, în mare, tematica ideologică a celui de-al doilea Cioran, cel parizian, receptat de cei din jur ca un moralist straniu, ce exercită cu excelență limba lui Rochefoucault.

În prima sa carte apărută în limba franceză, **Tratat de descompunere***, (1949), pe lângă vechile preocupări ce includ cearta cu Dumnezeu, se face simțită, pregnant problematica istoriei, gravitând în jurul crepusculului imperiilor. Exemplară îi apare, așa cum deja s-a amintit, condiția Romei imperiale. Atmosfera romană de dinaintea revoluției brutale și nivelatoare a creștinismului, așa cum o comentează în fragmentul din această carte privitor la peregrinările unui metec, i-ar fi convenit lui Cioran. Mai târziu, el va aborda și crepusculul unor imperii recente, inclusiv al celui Austro-Ungar, simbolizat de viața și sfârșitul împărătesei Sissi. Iar acum, când se afla la Paris, resimte,

* Ed. Humanitas, București, 1992.

din toate fibrele spiritului său, crepusculul civilizației occidentale. De fapt, alegerea Parisului pentru autoexil are semnificația imersării sale în capitala muribundeii culturi a Occidentului. Comentariul pe care-l scrie la intrarea trupelor germane în Paris, în 1940 – și îl publică în România – se referă tocmai la simbolistica episodului, care pecetluiește starea de fapt a acestui crepuscul. Dar, în Parisul real, în care el a trăit deceniile ce au urmat, Cioran nu va întâlni oameni care să gândească la fel ca el, ci tot felul de „futurologi”, personalişti, existenţialişti și marxişti, care militau cu fervoare pentru „angajement”. Cioran își amintește cu crispare de Sfântul Pavel, „cel mai eficient agent electoral din istorie”:

„Mă simt mai în siguranța lângă Phyrion decât lângă un sfânt Pavel, pentru simplul motiv că o înțelepciune ce rostește cuvinte de duh este mai blândă decât o sfințenie dezlănțuită.” (pag. 91),

exclamă acum – suntem în 1949 – acest Cioran, care nu suportă intoleranța, intransigența idealiştilor sau prozelitismul ce dezvăluie fundalul bestial al entuziasmului.

„Când se refuză să se admită că ideile pot fi schimbate între ele, sângele curge... Adevărații criminali sunt cei ce stabilesc o ortodoxie în plan religios sau politic... Fiindcă orice credință exercită o formă de teroare, cu atât mai înspăimântătoare, cu cât agenții ei sunt mai puri.”

Orientându-se spre istorie, Cioran se referă acum la Dumnezeu din perspectiva sfârșitului acestui timp istoric patronat de creștinism. El scrie în **Tratat**, de data aceasta cu evidente accente bogomilice:

„Talmeș balmeș sublim, creștinismul e prea profund – și mai ales prea impur – ca să mai dăinuie; secolele îi

sunt numărate. Pe zi ce trece Iisus e tot mai searbăd; preceptele, ca și blândețea-i, sunt săcâitoare; miracolele și divinitatea sa stârnesc surâsuri. Crucea se înclină.”

Și, către sfârșit, adresându-se direct Dumnezeuului creștin înțeles ca Demiurg, el proferează:

„Că opera ta încetează sau continuă – e tot una! Supușii tăi nu pot desăvârși ceea ce ai făcut tu la întâmplare și fără geniu. Vor ieși totuși din orbirea în care i-ai cufundat, dar avea-vor forța să se răzbune, iar tu – să te aperi? Această rasă e mâncată de rugină, iar tu chiar mai mult decât ea. Întorcându-mă către Dușmanul tău, aștept ziua când îți va fura soarele ca să-l atârne peste un alt univers.”

Tratatul de descompunere are pasaje de un tulburător patetism, scrise de un om ce se sfâșie între nevoia de absolut dumnezeiesc și mizeria lumii prezente. Orizontul Dumnezeirii începe să fie înțeles tot mai diferențiat. El se distribuie între Demiurgul cel rău și neputincios al gnozelor dualiste, provocarea spre milă și iubire a Dumnezeuului creștin, îndepărtata Deitate și invazia multifacțată a neantului. Această frământare răzbate în cele două implorări pe care Cioran le inserează, pe nesimțite, în text. Implorări ce pot fi considerate un document esențial al condiției spirituale a modernității de la sfârșitul secolului al XX-lea.

Cioran își dedică, deci, opera de maturitate comentării finalului istoriei și căderii omului din timp.

E vorba despre câteva cărți succesive pe care le publică începând cu 1960, scrise într-un stil aparte, care plasează aforismul în plan secund. Prima dintre ele e semnificativ intitulată: **Istorie și utopie*** (1960). Cartea începe cu scrisoarea ce i-o scrisese în 1957 „unui prieten de departe”

* Ed. Humanitas, București, 1992.

Implorare și blestem

În **Tratat de descompunere** exegeții au identificat diverse stiluri de adresare, între care și unul al implorării, unul de rugăciune și altul de blestem. Am indicat spre reproducere două fragmente. În așa zisa „rugăciune” (a) se folosesc, la fel ca în toată opera mea, expresiile de gol, vid, neant, pustiu, „siberii” etc. , în locul „nimicului” pe care-l invocă searbezii filosofi ai modernității, de la Leibnitz la Hegel și Heidegger. Cred însă că și exprimările mele au un sens ființial la fel de fundamental. Dacă pentru noi Dumnezeu a creat lumea din nimic, pentru un Pascal, El nu e indemn de relația cu vidul; iar pentru Eckhart, El se întrețese cu subtile aspecte ale neantului. Cât despre indienii pe care i-a studiat prietenul meu Eliade, marea problemă era să poată ieși din ciclurile infernale ale timpului ființial, undeva, în neantul absolut dar luminos al Nirvanei.

În al doilea text (b) îmi blestem steaua sub care m-am născut, de data aceasta într-o singurătată absolută. Nu întâmplător am scris în **Demiurgul cel rău**: „Adevărata solitudine e doar atunci când te gândești la urgența unei rugăciuni – a unei rugăciuni posterioare lui Dumnezeu și însăși Creației”.

(Doamne, dă-mi puterea să nu mă rog niciodată, cruță-mă de nesăbuița oricărei adorații, îndepărtează de mine ispita iubirii care m-ar aservi Ție de-a pururi. Fie ca golul să stăpânească între inima mea și cer! Nu doresc ca pustietățile să-mi fie pline de prezența ta, nopțile tiranizate de lumina ta, Siberiile mele să se topească sub soarele tău. Mai singur decât tine, vreau ca mâinile mele să rămână curate spre deosebire de ale tale, care s-au mânjit pentru totdeauna frământând lutul și amestecându-se în treburile acestei lumi. Nu cer de la stupida-ți atotputernicie decât respectul cuvenit singurătății și chinurilor mele. N-am ce

face cu vorbele tale; și mă tem de nebunia care m-ar sili să le aud. Dăruiește-mi minunea în sine reculeasă de dinaintea primei clipe, pacea pe care n-ai putut-o îndura și care te-a îndemnat să faci o spărtură în neant ca să deschizi acest bilci al timpurilor, condamându-mă astfel la univers, la umilința și rușinea de a fi.

Blestemată fie în veci steaua sub care m-am născut, nici un cer să n-o ocrotească, răspândească-se-n spațiu ca o pulbere nevrednică! Iar clipa trădătoare ce m-a aruncat printre fapte fie pentru totdeauna ștersă din listele Timpului! Dorințele mele nu se mai pot învoi cu acest amestec de viață și moarte, în care veșnicia se înjosește zilnic. Obosit de viitor, i-am străbătut zilele, și totuși sunt chinuit de o sete nebănuită și fără nume. Ca un înțelept turbat, mort pentru lume și dezlănțuit împotriva lui însuși, îmi sap iluziile doar pentru a mi le ațâța mai tare. Această exasperare într-un univers imprevizibil – unde totul se repetă – nu va avea oare niciodată un sfârșit? Până când să-ți tot spui: „Urască această viață pe care o idolatrizez”? Nimicnicia delirurilor noastre face din noi tot atâția zei supuși unei searbede fatalități. De ce să ne mai răzvrătim împotriva simetriei acestei lumi, când Haosul însuși nu poate fi decât un sistem de dezordine? Destinul nostru fiind acela de a putezi o dată cu continentele și stelele, ne vom plimba, bolnavi și resemnați, până la capătul timpurilor, curiozitatea pentru un deznodământ prevăzut, înspăimântător și zadarnic.

– recte Constantin Noica din România – sub titlul **Despre două tipuri de societate**. Comentând virtuțile și tarele Occidentului, Cioran deplânge pierderea idealurilor și vigorii culturii europene, dar îi acceptă calitatea de a lăsa oamenii în pace și de a avea o toleranță nepăsătoare pentru tot. Virulența sa se îndreaptă împotriva utopiilor sociale care au germinat în secolul XVIII și și-au găsit o concretizare contemporană în ideologia de înregimentare

Istoria

Deoarece în perioada mea pariziană am fost preocupat obsesiv de sensul timpului istoric, mai precis de pierderea acestuia de către omul timpului nostru ce a căzut în afara sa, e necesar să spun câteva cuvinte despre ce am înțeles eu prin istorie. Mă voi folosi de lucrările prietenului meu Mircea Eliade, specialist în istoria religiilor, care rezumă excelent problema.

În scurta sa lucrare scrisă pentru un public larg de intelectuali și intitulată **Aspecte ale mitului**, Eliade precizează că istoriografia începe în Grecia prin Herodot care-și scrie Istoriile „pentru ca isprăvile oamenilor să nu fie date uitării de-a lungul veacurilor”. Alți istorici din antichitate vor avansa alte motivații: Tucidide, pentru a ilustra lupta pentru putere; Polibius, pentru a arăta că întreaga istorie a omenirii converge spre Imperiul roman; Tit-Liviu, spre a descoperi în istorie „modele pentru noi și țara noastră”. În schimb evreii își scriu textele istorice pentru a dovedi existența unui plan divin și intervenția zeului suprem în viața lor. Evreii considerau că Dumnezeu lor unic intervine în istorie și îi îndrumă. Pentru ei, orice calamitate istorică era considerată o pedeapsă dată de Iahvé, mâniat de destrăbălarea în păcat, căreia, poporul ales de el i se abandona, periodic. Profeții valorizează și ei istoria, amplificând, prin viziunile lor terifiante, ineluctabila pedeapsă a lui Iahve în cadrul acestei istorii cu sens unic. Evenimentele istorice au o valoare în ele însele, în măsura în care sunt determinate de un Dumnezeu personal. A fost astfel descoperită semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu. Timpul este valorizat acum în cadrul istoriei ce se desfășoară după izgonirea omului din Rai. Însăși revelația monoteistă a avut loc în timp, în durata

istorică. Moise a primit „Legea” într-un anumit loc și la o anumită „dată”. Timpul nu mai este reversibil. El se manifestă prin evenimente istorice care rămân definitiv în trecut. Iar mesianismul desăvârșește valorizarea escatologică a timpului. Prin așteptarea lui Mesia, viitorul se deschide pentru evenimente excepționale. La venirea Sa, timpul se va regenera, își va relua puritatea și integritatea originare. Pentru Israelul profeților mesianici, evenimentele istorice puteau fi suportate pentru că așa era voința lui Iahve; și ele erau necesare salvării definitive a poporului.

Creștinismul continuă această nouă viziune a timpului unidirecționat. Dumnezeu coboară în timp, în istorie, pe vremea lui Pilat din Pont, sanctificând-o prin prezența sa. Iar prin jertfa sa, răscumpără păcatul lui Adam. Apocalipsa anunță a doua venire a lui Hristos, Judecata de apoi și reinstaurarea unei noi eternități divine pentru omul credincios, simetrică Edenului din care fusese izgonit. Pentru creștini timpul devine real pentru că are un sens: Mântuirea. O linie dreaptă trasează mersul umanității de la Căderea inițială până la Mântuirea finală. Și sensul acestei istorii este unic, pentru că Întruparea a fost un fapt unic, absolut singular.

Istoria la care m-am referit în scrierile mele e, desigur temporalitatea mitologiei religiei iudeo-creștine. După părerea mea însă acest timp s-a terminat, iar noi am căzut din el.

Nu m-a interesat nicio clipă noua știință a istoriei ce s-a născut în veacul evoluționismului, de la Droyssen la Toynbee. Și nici problema istoriografiei, a științelor umane și a hermeneuticii istorice.

Cât despre timpul lui Heidegger – „temporalitatea istoric destinală”, cum formulează el pompos – nu înțeleg nimic. Și nici nu știu pe nimeni care să înțeleagă ceva.

Deși...

a comunismului. Se declară un liberal tolerant și plasează problematica politică a vremii pe care o trăiește pe fundalul dramei istoriei și a finalului acesteia.

Esența cărții se află în ultimele două capitole: intitulate **Mecanismul utopiei și Vârsta de aur**. Vechi teme sunt dezvoltate și comentate acum, cu coerența unui sistem ideatic, având în față pseudoutopia istoriei politice a comunismului. Voința de a preschimba societatea după un ideal de egalitate comunitară, de uniformitate socială, supusă muncii și ordonată de canoanele științei, e expresia unei elaborări ideatice europene. Aceasta a început după Renaștere, ca reacție față de accentul pus în Evul Mediu pe Infern și pe înspăimântătoarea dramă a Judecății de apoi. Astfel încât secolul XVIII, în cadrul unui creștinism relaxat și al expansiunii deismului, desfășoară tema unui paradis terestru, plasat în istorie și realizabil cu mijloacele omului căzut în timp. Utopiile Renașterii pluteau inițial în nedeterminare, neființând de fapt niciunde, așa cum indică expresia lui Morus „U-topos”. Progresiv, ele se impregnează de problemele prezentului. Utopiile din Veacul Luminilor ajung să preamărească munca, progresul, ordinea, cunoașterea, toate într-o societate publică și comunitară de roboți, de ființe fără subiectivitate și drame, standardizate, disciplinate și active. Și, deoarece e vorba de paradis, toți sunt buni, frumoși și fericiți. Nu există conflicte ale individului nici cu altul, nici cu sine. Această viziune încearcă să plaseze în viitorul iminent eternitatea unui paradis accesibil, distinct de cel al începuturilor și de cel postapocaliptic. Tensiunea viitorului, pe care creștinismul a introdus-o și a întreținut-o în istorie, e acum epurată de angoasă, pusă sub controlul luminilor rațiunii, care asigură continuitatea unui progres nelimitat. Omul istoric, având în el demonul acțiunii, damnațiunea dorinței de a face, a produce, a realiza, de a se împlini prin

cunoaștere, prin știință și tehnologie, apare tocmai ca acest om al progresului. În spatele său stă gigantismul lui Prometeu. Secolul XIX continuă ideea, adăugând patosul romantic și evoluționismul. Devenirea istorică își pune termene. Socialismul, utopic și științific, anunță iminența unei preschimbări revoluționare mondiale. Masele umane sunt înregimentate sub ideologii. Societatea trebuie transformată cât mai curând, prin acțiune. Utopia socială a egalitarismului se concretizează în proiectul comunist, care impregnează prezentul. Cauza comunitară se afirmă politic. Oamenii sunt angrenați în solidaritatea de a lupta și de a muri pentru o idee, în numele viitorului de aur.

Cioran e îngrozit de acest prezent istoric în care trăiește, care nu poate fi decât preludiul finalului. El nici nu mai trece în revistă grozăviile secolului al XX-lea: Primul și al Doilea Război Mondial, Revoluția Rusă, Holocaustul, bomba atomică, războiul rece și gulagurile, confruntarea ideologiilor ș. a. m. d. Ceea ce simte și constată e doar prăbușirea ideii de istorie cu sens a Occidentului.

Sub damnațiune cade, însă, la Cioran, nu doar comunismul. În viziunea sa, răul constă în orice opțiune pentru făptuire. Motiv pentru care, de la început, era propusă, ca antidot, lenea. Certitudinile optimiste ale cunoașterii dezlănțuite au a se confrunta însă cu magnitudinea îndoielii sceptice. Luciditatea dezvăluie golul, vidul, plictisul, „urâtul” funciar, ce stă în spatele, la baza entuziasmului muncii și progresului. Paradisul inițial, cel al eternității, nu se poate confunda cu surogatele de pseudo-edenuri terestre. Istoria „se desfășoară ca atare, și atâta tot”. E lipsit de logică să se vorbească despre un sens al istoriei și despre progres. Dimpotrivă, din perspectiva istoriei, omenirea – această omenire a culturii europene ce a inventat istoria, – se afla la un sfârșit de ciclu major, la sfârșitul timpului Istoriei. Ce va urma?

Lenea

Răsfoind comunicările și studiile ce s-au scris despre mine și opera mea, am rămas mirat că nimeni nu a abordat cu seriozitate felul în care am făcut elogiul lenei. Și nu vorbesc acum de subtilii savanți francezi și expansivii latino-americieni, de japonezii cei nuanțați și nemții plini de hărnicie, mă gândesc chiar la românașii noștri, ce au la dispoziție superba **Poveste a lenei** scrisă de Ion Creangă, unde minunatul om ce e dus spre spânzurare de atâta lene, când boieroaica îi oferă pesmeții, o întreabă: „Dar muiieți-s posmagii?”

Consider pentru mine un titlu de glorie faptul că într-un veac în care oamenii începuseră să lucreze la banda rulantă și să fie apreciați în public nu după onoare ci după performanță, mi-am început cariera scriind în **Pe culmile disperării**, sub titlul **Apocalipsa**, un fragment ce începe astfel:

„Cum aș vrea ca, într-o zi, toți oamenii cu ocupații sau cu misiuni, căsătoriți sau nu, tineri sau bătrâni, femei și bărbați, serioși sau superficiali, triști sau veseli, să părăsească locuința și birourile lor și renunțând la orice fel de datorii și obligații să nu mai voiască să facă nimic”.

Tot mie îmi aparțin cuvintele: „Pentru a trezi lumea modernă la viață trebuie scris elogiul lenei, al acelei lenevii plină de împăcare și un zâmbet ce acceptă totul”. Problema nu e una de glumă, ci esențială. Pentru ce oamenii doresc să realizeze neapărat ceva? Oamenii muncesc în general prea mult, pentru a mai putea fi ei înșiși. Munca este un blestem. Iar omul a făcut din acest blestem o voluptate. Dacă un guvern ar da un decret în plină vară că vacanța se prelungește la nesfârșit și că sub pedeapsa cu moartea, nimeni nu poate părăsi paradisul în care huzurește, ar urma sinucideri în masă și masacre fără precedent. Oricum, ca să înțelegi esențialul, trebuie să nu practici nicio meserie.

Nu se poate gândi decât la orizontală. Este aproape imposibil să concepi eternitatea în poziție verticală.

Toate aceste maxime se găsesc răspândite prin scrierile mele. Revin asupra paradisiacei leni dată fiind ciudata glorie de care s-a bucurat Prometeu în veacul meu. Desigur, răstălmăcirea mitului său a început demult, iar tragedia lui Eschil a fost interpretată patetic de romantismul european. Dar Prometeu a ajuns la o glorie nesperată și nejustificată odată cu tragica încercare de implementare a utopiilor în societățile totalitare ale secolului XX, așa cum a fost comunismul rus. Atunci se zicea: omul a fost și el un titan, a devenit un făurar îndrăzneț ce manipulează focul, creator la rândul său sfidându-l și pe Dumnezeu. El devine asemenea lui Prometeu, capătă o dimensiune prometeană. Culmea e că până și un filosof de talia lui Heidegger s-a lăsat prins de acest mit în perioada în care a fost Rector sub național-socialiști; vreme în care vorbea de „istoria destinală a poporului german”.

Dată fiind aversiunea mea viscerală față de muncă și tot acest „patos prometeic”, m-am distrat grozav când am citit, într-o lucrare a prietenului meu Eliade, adevărul istorico-mitologic al conflictului dintre Zeus și Prometeu.

El derivă de fapt din împărțirea animalului jertfit ce căzuse în sarcina titanului. Acesta a făcut o grămadă mare de oase acoperite cu grăsime și una mai mică de carne, acoperită fără grăsime. Zeus, lacom, s-a repezit spre cea mare. Tâlcul întâmplării ar fi însă ceva mai complicat, ținând de tradiția șamanică. Dar, acestea sunt treburi de ale lui Eliade.

Comentariul lui Cioran se încheie aici. Ce e cu acest sfârșit al existenței în timp a omului? Sfârșit de ciclu, întemeiat pe ipoteza unui început al timpului, îndărătul căruia stă primul paradis cu eternitatea lui.

Certitudinea acestuia, pe care Cioran o are, este argumentată prin trăirile unor oameni, „*câțiva blestemați ai soartei*”, „care mai păstrează amintirea unei fericiri imemorale”. Și care nu uită că Hristos a spus: „*Împărăția lui Dumnezeu nu este nici aici, nici dincolo, ci înlăuntrul nostru*”. Cartea **Istorie și utopie** se încheie cu un elogiu adus subiectivității:

„Locul pentru bolile noastre trebuie să-l căutăm în noi, în principiul atemporal al naturii noastre. Dacă irealitatea unui asemenea principiu ar fi demonstrată, dovedită, am fi pierduți fără scăpare. Ce demonstrație, ce dovadă ar putea totuși să întărească, mai mult decât convingerea lăuntrică pasionată că o parte din noi scapă duratei, decât iruperea acestor clipe când Dumnezeu devine de prisos în fața unei lumini trăite deodată la limitele ființei noastre, beatitudine ce ne aruncă adânc în noi înșine, cutremurare dincolo de univers. Nu mai există trecut și viitor; vremile se destramă, materia abdică, tenebrele s-au risipit; moartea pare ridicolă, cum ridicolă pare și viața. Iar această cutremurare, chiar dacă nu ai încercat-o decât o singură dată, ar fi de ajuns să ne împace cu umiliința și mizeria noastră, fiind desigur răsplata pentru câte am îndurat. Este ca și cum timpul, tot, s-ar pogori peste noi o ultima oară înainte de a dispărea. E de prisos după aceea să te întorci spre vechiul paradis ori să alergi spre viitor. Unul e inaccesibil, celălalt, indezirabil... Nu există alt paradis decât cel din străfundul ființei noastre, ca într-un eu al eului; dar pentru a-l găsi acolo, noi trebuie să fi cutreierat totalitatea paradisurilor revolute și posibile, să le fi iubit și urât cu orbirea fanatismului, să le fi cercetat și respins mai apoi cu competența decepției...”

După Cioran, suntem deci efectiv la sfârșitul acestei culturi a Europei, care a descoperit conștiința

și subiectivitatea, făcându-și din ele temeiul înțelegerii omului, așa cum sublinia și Hegel. Odată ce timpul acestei culturi a îmbătrânit, se va estompa oare și această problematică a subiectivității conștiinței? Comentariul hiperbolic al lui Cioran, care contrapune istoriei în ansamblul ei trăirile subiective ale „câtorva blestemați ai sorții”, reprezintă un semnal de alarmă.

Cum va fi oare o lume în care și această subiectivitate a conștiinței se va aplatiza?

Cea de a doua carte ideologică a lui Cioran este **Căderea în timp**, publicată în 1964.

Căderea în Timp* se referă, așa cum precizează chiar titlul, la intrarea și existența omului în timpul istoriei, după alungarea sa din Rai; și la inimentul sa cădere din acest timp. Scenariul urmărește schema biblică. Omul a fost alungat din eternitatea cvasiființială a Edenului și blestemat să supraviețuiască prin muncă în timp și în istorie. El a făcut însă din acest blestem un sens și o plăcere; astfel încât nebunia efortului de a drege și a face conduce la „omul civilizată” al timpurilor moderne. Adică un om, marcat de titanism prometeic, care așază tot globul la unison, sub tirania progresului prin cunoaștere, sub demonia tehnicii. Pretextul este de „a câștiga timp”. Când, de fapt, el pierde substratul de temporalitate istorică pe care s-a înălțat. Cioran se apropie într-un fel de Heidegger, prin furia sa împotriva pasiunii omului pentru cunoașterea exterioară, ce instaurează supremația tehnicii. Pentru el, însă, esențială nu e existența-întru-moarte a Dasein-ului, ci uitarea ființialei eternități edenice. Uitare ce se exprimă prin detașarea de lume și plictis. Prin vidul interior al plictisului.

Chiar din tinerețe – așa cum s-a menționat –, Cioran a scos în relief plictisul ca o caracteristică esențială a omului aflat în amurgul civilizațiilor. Plictis care exprimă

* Ed. Humanitas, București, 1994.

neaderența de lume, – corelativă lipsei de sens a acesteia – dublată de o îndoială sterilă. Conform scenariului creștin, istoria urma să se încheie prin „împlinirea timpurilor” și trecerea spre o nouă eternitate paradisiacă, în urma judecății luminoase a celei de a doua veniri a lui Iisus.

Acest scenariu însă s-a defectat. Timpul istoric a ajuns, într-adevăr, la capăt; dar intrarea în eternitate nu e cea care era sperată și așteptată. De fapt, omul actual alunecă în afara timpului, în direcția unei eternități rele, înghețate și vidate de sens. El, chinuitul personaj Cioran, cu luciditatea hiperconștiinței sale, simte și vede cu evidență acest adevăr al sfârșitului timpului istoric. Și aceasta, în spatele agitației spumoase de la suprafața valurilor, dincolo de nebunia muncii neîntrerupte, de explozii multicolore ale cunoașterii, de tirade stupide despre „progres”. Cioran se simte acum ca un profet care vrea să atragă atenția contemporanilor asupra acestei situații. Rezumatul ar fi următorul:

„După ce a stricat adevărata eternitate, omul a căzut în timp, unde a izbutit, dacă nu să prospere, cel puțin să trăiască; sigur că el s-a obișnuit cu noua lui condiție. Procesul acestei căderi și al acestei desprinderi se numește istorie.

Dar iată că-l amenință o altă cădere, a cărei amploare e încă greu de apreciat. De data aceasta, el nu va mai cădea din eternitate, ci din timp; și a cădea din timp înseamnă a cădea din istorie, înseamnă, devenirea fiind suspensată, împotmolirea în inerta și posaca monotonie, în absolutul stăgării, acela unde verbul însuși se împotmolește, neputându-se înălța până la blasfemie sau implorare. Iminentă sau nu, această cădere e posibilă, ba chiar inevitabilă. Când îi va fi dată, omul nu va mai fi un animal istoric. Și atunci, după ce își va fi pierdut și amintirea adevăratei eternități a primei sale fericiri, își va întoarce privirile spre universul temporal, spre acest al doilea paradis din care va fi izgonit.”

Temelia lumii contemporane a ajuns într-o astfel de stare proclamă Cioran. În adâncuri, se relevă un vid de sens, o îndoială sterilă, într-o eternitate încremenită, demonică, în afara timpului.

Cât despre propria sa situație, Cioran scrie:

„Ceilalți cad în timp, eu am căzut din timp. Eternității ce se înalță deasupra lui îi urmează alta, ce se situează dedesubt, zonă sterilă unde nu mai simți decât o singură dorință: să intri în timp... Pentru că l-am vorbit prea adesea de rău timpul se răzbună, mă pune în poziția cerșetorului, mă silește să-l regret. Infernul este acest prezent încrămențit, această tensiune monotonă, această eternitate răsturnată ce nu se mai deschide spre nimic, nici măcar spre moarte... și devine timpul Diavolului...”

Și apoi adaugă:

„Nu-i nicidecum improbabil ca o criză individuală să devină într-o zi a tuturor, ea dobândind astfel nu o semnificație individuală, ci una istorică.”

Ce va urma? Ce va veni?

Vine altceva. O „postistorie” la baza căreia stă o împietrită atemporalitate de infern. Indiferent cum arată sau cum va arăta spuma de la suprafață.

Ceva esențial din temporalitatea omenirii istorice și-a atins pragul. **Demiurgul cel rău***, cea de a treia carte ideologică, apare în 1969. În esență, volumul tratează problema lui Dumnezeu. Se introduce acum și o diferență între neant și vid, care reia, neexplicit, unele teme neoplatoniciene.

În ultimii săi ani, Cioran va fi tot mai sensibil la amplul univers al Deității monoteiste ce gravitează în jurul creștinismului. El va cita din Tora și din Zohar, din mistica

* Ed. Humanitas, București, 1995.

islamică, va invoca Evangheliile apocrife, pe Marcion și pe gnostici, pe cathari și pe bogomili. Universul religios indic, ce meditează asupra iluziei sinelui și a ieșirii din timp, capătă și el o pondere de interes crescândă. Apoi, Cioran își notează în **Caiete** observația că, pe măsură ce se reduce credința, crește interesul pentru istoria religiilor. Ceea ce era adevărat, de vreme ce în această perioadă prietenul său Eliade încerca sistematizarea acestei istorii a religiilor în perspectiva unei antropologii filosofice. Dumnezeu are și el o istorie, la fel cum o au și oamenii. Iar cele două istorii se împletesc strâns. Omul culturii moderne începe să iasă din provincialismul său occidental, conștientizând și validând alte universuri religioase. Universuri ce au existat înainte de civilizația greco-romană cu zeii și filosofii ei. Înainte și în paralel cu spiritualitatea occidentală, cu creștinismul și prometeismul său aberant.

Cioran se zbate însă în interiorul culturii europene crepusculare în care timpul istoriei occidentale – care a întemeiat conștiința – s-a sfârșit, fără a conduce la un nou Eden. Civilizație în care omul e făcut după chipul și asemănarea unui Dumnezeu supraființial, ce a dat ființă ființelor. Dar Cioran e acum de părere că „*ar trebui să ne pierdem gustul pentru ființă și lucruri, fără a suferi pentru asta*”. *Și astfel să îndepărtăm anxietatea din noi, căci anxietatea aderă de ființă*”.

De altfel, Dumnezeu, la care Cioran meditează acum, nu e doar ființă. Pe urmele lui Meister Eckhart dar și ale lui Pascal, el scrie în această carte:

„(Dumnezeu) e mai presus de ființă, sau cel puțin conține o zonă în care ființa se subțiază, se rarefiază; acolo, nemaiaivând de ce să se agațe, anxietatea se eliberează și se apropie de acele extremități unde Dumnezeu, lichidându-și ultimele resturi de ființă, se lasă ispitit de vid.”

Dimensionarea Deității prin neant a fost promovată de mistica renană. Dar apariția în această zonă a vidului e o noutate, din epoca de după Pascal. Care însă ne amintește și de Damascius, cu care se încheie speculația neoplatonică de după Proclus. Putem citi în continuare:

„E semn de sărăcie a spiritului să nu te poți deschide spre vidul dătător de pace. Suntem atât de mediocri și de închistați în filosofiele noastre, că nu am putut concepe decât neantul, versiunea sordidă a vidului... Vidul este neantul dispensat de toate atributele lui negative, neantul transfigurat.”

Această apologie a vidului e făcută în marginea Dumnezeului creștin. Dar într-un permanent dialog ideatic cu problematica indiană a Nirvanei și a reîncarnărilor. Frământarea esențială a lui Cioran, chinul său, este de a fi absorbit de ceea ce e dincolo de orice limită. El pare antrenat pe drumul propus pe vremuri de Damascius, al „înaintării prin vid”. Doar că acum, odată cu Cioran, ne aflăm nu doar dincolo de ființă și dincolo de Unul neoplatonicean, ci și dincolo de absolutul dumnezeirii creștine și al Nirvanei luate la un loc. Această propensiune spre „dincolo de orice limită” se va focaliza de acum încolo predominant asupra originii. Fapt care va reactiva tema paradisului.

Dacă Edenul terestru al utopiilor sociale e lipsit de sens, mirificul Paradis al copilăriei își are valențele sale inconfundabile. Deși, la o meditație mai adâncă, pentru conștiință cel puțin, paradisul pare a fi totuși cel „de dinainte de timp.”

În **Despre neajunsul de a te fi născut*** (1974), carte în care relația cu timpul e abordată multifacțetată, Cioran scrie:

„Pe măsură ce trece timpul mă conving că primii mei

* Ed. Humanitas, București, 2007.

ani au fost un paradis. Dar cred că mă înșel. Dacă ar fi existat vreodată paradis, ar trebui să-l caut chiar înainte de orice vârstă”.

„În adâncul sufletului său, omul năzuiește să regăsească starea pe care o avea anterior conștiinței. Istoria nu e decât ocolul pe care-l folosește ca să ajungă acolo”.

„A fost o vreme când timpul nu exista... refuzul nașterii nu e decât nostalgia acestui timp de dinainte de timp”.

Trăirea timpului, a temporalității, se întretese strâns nu doar cu istoria, ci și cu conștiința umană. Dar, curios, pentru Cioran, timpul pare a avea o anterioritate și o independență față de conștiință. Cu sensibilitatea sa deosebită el scrie:

„Încă din copilărie percepeam scurgerea orelor independent de orice raport, de orice fapt și de orice eveniment, disjuncția timpului de tot ce nu era el, existența lui autonomă, statutul lui singular, autoritatea, tirania sa.”

„Timpul pur, timpul limpezit, eliberat de întâmplări, de ființă și de lucruri, nu se arată decât în anumite momente ale nopții, când îl simți trecând, cu unica grijă de a te târi spre o catastrofă exemplară”.

„Timpul se desprinde de ființă pe socoteala mea”; „Am trăit totdeauna cu imaginea unei imensități de clipe mășăluind împotriva mea. Timpul îmi va fi fost ca pădurea Dunsinane” (pag. 110); „De câte ori mă chinuie Timpul, îmi spun că unul din noi trebuie să sară în aer, că nu e posibil să continuăm la nesfârșit această crâncenă confruntare...” (pag. 112); „Un biet individ care simte timpul, care-i e victimă... care e excedat de el, care nu percepe nimic altceva, care e timp în fiecare clipă, care

știe ceea ce un metafizician sau un poet nu ghicește decât prin mijlocirea unei prăbușiri sau a unei minuni”.

Preocuparea aceasta obsedantă față de „timp în sine”, frământarea sa amplă în raport cu timpul – atât cu cel al istoriei, cât și cu cel al existenței conștiente – întreține o iscoditoare obsesie față de starea „de dinainte de a fi ceva”.

Ce și cum a fost înainte de începuturi? Cioran scrie acum rânduri cutremurătoare:

„Miezul nopții. Mă simt singur în prezența unei disperări pe care nu o pot învinge. Și iarăși mă refugiez înainte de nașterea mea. Locul meu, patria mea este, ca pentru mistici, acel nimic care-l precede pe Dumnezeu.”

„Ar trebui să mă opresc la fenomenul nașterii, să nu cobor mai jos de el. Dar nu pot, revin tot mai în urmă, mă retrag înspre nu știu ce, trec dintr-un început în altul. Poate că într-o zi voi reuși să ating originea însăși, pentru ca în sfârșit să mă odihnesc și să mă prăbușesc în ea (**Caiete***).”**

Ne apropiem de sfârșit. Într-o carte tardivă, **Sfârtecare***** (1978), eseul **După istorie** șlefuieste ideea din **Cădere în timp**. Cioran se întreabă cum va fi suportată, în veacurile ce vin „atemporalitatea anistorică” care, evident, se instalează. El afirmă acum răspicat că intrăm într-o epocă postistorică, simetrică preistoriei ce a precedat istoria umanității noastre. Iar o caracteristică a acesteia va fi lipsa viitorului și a evenimentelor. Ultimul eseu, **Urgența catastrofei**, vorbește chiar prin titlul său. Sunt remarcabile cuvintele cu care începe:

* A se vedea Chenarul 32.

** Ed. Humanitas, București, 2016.

*** Ed. Humanitas, București, 1995.

„Totul pare să prevestească sfârșitul istoriei și, o dată cu el, al ființei, pe seama căreia istoria s-a înălțat, făcând să iasă ființa din sinele în care odihnea și asociind-o convulsiilor sale; de aceea istoria reprezintă terenul pe care ființa s-a măcinat și degradat fără încetare. ”

„Istoria s-a înălțat pe seama ființei!” Iată o formulare pe marginea căreia Heidegger a meditat îndelung. *„Istoria reprezintă terenul pe care ființa s-a măcinat și s-a degradat fără încetare, ”* mai scrie acum Cioran.

Care este sensul istoriei? Care este sensul ființei?

Căci, medita Heidegger, oamenii, de-a lungul istoriei lor, nu au ajuns să degaje destul de bine terenul pentru a formula clar întrebarea privitoare la sensul ființei. Un singur lucru îi părea însă clar lui Heidegger: Sensul și ecloziunea ființei se reazemă, plecând de la timp, pe temporalitate.

În jurul temporalității s-a frământat și Cioran toată viața, fascinat de lipsa de sens a timpului istoric. Cel puțin așa cum apărea acesta pe vremea sa... Când istoria, începută cu alungarea din Rai, s-a sfârșit. Fără nici un miracol escatologic.

Când omul a căzut și din timp, într-o eternitate rea, de gheață.

Ce e oare cu această temporalitate, cu acest timp istoric, cu acest timp al conștiinței?

Și, oare, ce s-ar mai putea spune, la capătul acestei vieți zbuciumate?

Godot

Acum la încheiere, privind la noianul de comentarii ce s-au scris despre mine și opera mea, constat că unii mă etichetează drept histrionic, iar alții privesc cu un zâmbet pozitivist sceptic la sintagma mea „căderea din timp”. Pe aceștia din urmă i-aș invita doar să se ducă în stil pozitivist la piață și să îmi transmită dacă mai pot diferenția trecerea anotimpurilor – ca pe vremea vieții mele – după ordinea de apariție a legumelor și fructelor: acum au apărut cireșele, deci începe vara... acum au apărut strugurii și prunele, deci începe toamna ș. a. m. d.

Cred că nu poate fi o mai bună concluzie la cazul meu, „cazul Cioran”, decât cele spuse de cel mai bun prieten al meu – cu care am discutat de altfel foarte puțin – Samuel Beckett, care mi-a scris odată: „Printre ruinele tale mă simt la adăpost”. În piesele lui este excelent surprinsă atmosfera spirituală a acestui mare moment al istoriei culturale pe care eu am încercat să-l induc prin a mea

„**Cădere din timp**”. Retranscriu un moment din piesa sa **Așteptându-l pe Godot**, folosindu-mă de prezentarea ce o face Dinu Noica în **Șase maladii ale spiritului contemporan**^{*} (deși nu sunt de accord cu interpretarea sa).

„Vladimir și Estragon stau, printre nisipuri, fără să facă nimic, așteptându-l pe Godot: „Nimic de făcut”, spune Estragon, iar Vladimir, care totuși își mai amintește ceva – întregește”. „Și eu încep să cred la fel”. „M-am împotrivit multă vreme gândului acestuia. Să reluăm lupta”. Dar nu e nimic de făcut, decât să se aștepte venirea lui Godot. Nu mai e nimic de făcut. Totuși unul se uită la pălărie, ca și cum ar spera să găsească acolo ceva, și celălalt se uită la gheată. Iar Vladimir întreabă: „Dacă ne-am căi? Ar fi loc pentru

* Ed. Univers, București, 1978.

căință”. „Care căință?” întreabă Estragon. „Cea în care ne-am născut! Și-ți vine în minte reflexiunea anticului: mai bine era la om să nu se fi născut”. „Aveai ceva să-mi spui” îngână Estragon. La care Vladimir răspunde: „N-am nimic să-ți spun”. Atunci primul reflectă cu voce tare: „Dacă ne-am spânzura?” Iar celălalt răspunde: „Să nu facem nimic”. E mai prudent. „Sunt curios ce o să spună Godot!” exclamă Vladimir. Atunci Estragon, care este mai desprins, cufundat fiind în uitare și non-sens, are o tresărire: „Nu cumva suntem legați de Godot?”...Intră acum în scenă Pozzo cu Lucky, sclavul său tras de o funie. Pozzo știe și el de Godot. „Și eu aș fi fericit să-l întâlnesc!” exclamă el. Gozzo se simte într-un fel îndatorat față de cei doi, care consimțiseră să steie de vorbă cu el. „Ce aș putea face pentru oamenii aceștia care se plictisesc”? Îi e milă, îi e teribil de milă de plictisul lumii. Între timp Estragon spune: „Nu se întâmplă nimic, nu vine nimeni, nu pleacă nimeni, e cumplit!” Vine un băiat să anunțe că Godot va veni a doua zi. Dar Estragon a uitat ce a făcut în ajun, în preajma aceluiași pom, acum îngrijorat să-și dea el, poate, determinațiile pe care oamenii și le refuză lor. El pronunță: „Ce de recunoscut? Mi-am trăit porcăria aceasta de viață în mijlocul nisipurilor. Și tu mai vrei să văd nuanțele? (Privirea circulară). Uită-te la gunoiul ăsta. Nu m-am clintit niciodată din el!”

Genialul meu prieten Beckett, cu al său teatru al absurdului, a surprins desigur ceva esențial din existența momentului spiritual al epocii, în continuarea plictisului pe care l-am proferat eu. Faptul că amândoi am trăit într-un moment de răscruce a omenirii rezultă și din aceea că azi nimeni nu-și mai amintește – și nu mai gustă – această formidabilă literatură a absurdului, axată pe cutremurătoarea dimensiune a plictisului. Deși, pe atunci, i-au acordat Premiul Nobel.

3. Timp și istorie sacră Eliade

În secolul XX, când cultura specifică Occidentului și-a anunțat și realizat sfârșitul făcând loc postmodernismului, s-a manifestat, pentru scurt timp, ideea unei antropologii filosofice. Conceptul de antropologie, pe care l-a folosit și Kant în ultimele sale scrieri, era acum pus în lucru, la intersecția între științele pozitive și științele spiritului; ultimele, reprezentate metodologic de fenomenologie și hermeneutică. Antropologia filosofică era însă o idee bizară și contradictorie, iar Heidegger pledase, în numele filosofiei, vehement împotriva sa. Unul dintre cei care au încercat totuși să promoveze acest subiect, Mircea Eliade, aduce în discuție o viziune aparte, care implica istoria religiilor. El avansează ideea că raportarea omului la sacru este solul pe care – și din care – s-a dezvoltat ulterior ceea ce occidentalii au numit filosofie. Marile teme ale speculației filosofice se regăsesc în felul prin care omul sacral și-a reprezentat originea sa și a lumii, modalitățile de manifestare ale acesteia, propria poziție în lume și posibilitățile salvării sale. Tema ființei și a categoriilor fundamentale își face apariția în acest mediu spiritual, filosofia nefăcând altceva decât să le decanteze, să le limpezească și să le distileze, transmițând apoi tema fundamentelor științei. Iar ca aspect cu totul aparte, istoria

creințelor religioase evidențiază pregnant solidaritatea dintre ființa lumii și a omului, pe de o parte, și timp, pe de altă parte. Solidaritate pe care Heidegger o intuise, fără a-i da un răspuns lămuritor.

Antropologia filosofică a ajuns apoi să fie dată uitării. Dar faptul că dimensiunea temporală a manifestării sacralului a definit umanitatea – și odată exprimată, s-a încrustat în ființa sa – nu trebuie uitat. Căci aceasta ar mutila înțelegerea de sine a omului. Și nu ar mai permite reconceptualizarea sa actuală, în perspectiva „memelor”.

De aceea, moștenirea lui Eliade este incomensurabilă.

3.1. *Mircea Eliade – personajul*

În 1983, Pierre Channu scria în *Le Figaro*: „Mircea Eliade e una din cele mai strălucite zece minți ale ultimei jumătăți de secol”. * Eliade avea 76 de ani și încă trei de trăit. Afirmându-se la 20 de ani ca un viitor lider spiritual al noii generații de intelectuali ai României postbelice, el a făcut o strălucită carieră de publicist, eseist și romancier, în stilul enciclopedist al secolului al XIX-lea (pe care Noica îl va numi „complexul Cantemir”). Luându-l drept reper pe Hașdeu și focalizându-se (uneori critic) asupra lui Iorga, Eliade îndemna tânăra generație spre afirmare în spiritul unui amplu patriotism cultural. Aflat mereu în mijlocul evenimentelor și personalităților importante ale vremii, asistent al lui Nae Ionescu la Catedra de Filosofie din București, Eliade se vede implicat în istoria politică a vremii. Atitudinea sa de dreapta îl duce, astfel, pe urmele profesorului său, aproape de Garda de Fier. Interesul pentru istoria comparată a religiilor se definește autodidact și progresiv, încă înainte de al Doilea Război Mondial, prin lecturi, contacte cu specialiștii din Italia și din alte țări. Și la fel, prin șederea sa de studii în India, doctoratul despre yoga, prin cercetările privitoare la alchimia asiatică și babiloneană. El e alimentat, de asemenea, și prin cercetarea temelor mitologice ale folclorului românesc. Făcând slalom prin încurcata istorie politică a vremii, Eliade ajunge, în vremea în care al Doilea Război Mondial se aprinde, atașat cultural la Ambadasa română din Londra; și apoi la cea din Lisabona. La sfârșitul Războiului nu se mai reîntoarce în țară, stabilindu-se la Paris. Om cu o putere intelectuală

* Florin Țurcanu, **Mircea Eliade, prizonierul istoriei**,
Ed. Humanitas, București, 2003

Eliade, credință și narativitate

Un excelent portret al lui Eliade îl face Cioran în **Exercices d'admiration**^{*}, carte publicată în anul morții sale și pe care Eliade o citea chiar înainte de a intra în agonie. Cu patosul și sinceritatea sa dezarmantă, Cioran scrie cum în tinerețe, „în forul meu lăuntric îi reproșam prietenului meu că nu-i în stare să se identifice cu nimic, că vrea să fie totul din neputința de a fi ceva, că este, pe scurt, incapabil de fanatism, de delir, de „profunzime”, prin care înțelegeam facultatea de a te consacra unei manii și de a persista în ea”. E invocată și pasiunea lui Eliade pentru Balzac, „pe care l-a citit în întregime și-l recitește mereu”. Într-adevăr, Eliade își notează în jurnal că, fiind în febra finalizării cărții de debut francez, în timp ce editorul aștepta ultimul capitol, pe el îl cuprinde o febră irezistibilă de a reciti **Comedia umană**. Încă în **Fragmentarium**^{**} – care reunește articole de gazetă publicate între 1933-1939 – Eliade comentează cum literatura lui Proust ar putea fi considerată semnificativă tocmai prin faptul că revalorifică **Comedia umană**. Cioran își încheie exercițiul său de admirație scriind: „Cum să-ți imaginezi un specialist în istoria religiilor rugându-se? Sau, dacă se roagă cu adevărat, atunci își neagă învățătura, se contrazice, își ruinează Tratatetele, în care nu figurează nici un zeu adevărat, în care nici un zeu nu-i mai presus de altul... Suntem toți, în frunte cu Eliade, niște foști credincioși, suntem toți niște spirite religioase fără religie!”

Și totuși, la moartea lui Eliade a venit să-i acorde sfântul maslu și apoi să susțină slujba de înmormântare, conform înțelegerii, episcopul anglican de culoare Nathan Scott („cine a spus că ar putea deveni cel mai grandios arhiepiscop

* **Exerciții de admirație**, Ed. Humanitas, București, 1993.

** Ed. Destin, Deva, 1990.

de Canterbury?”, exclamă Culianu în textul intitulat **Mahāparinirvāna**, trimitere prin care simbolizează ritualul de înmormântare, în esența lui creștină, a lui Eliade)*. Pasiunea lui Eliade pentru narativitatea romanescă larg desfășurată, de tip balzacian, e însă definitivă pentru structura sa sufletească. În cele din urmă, în perioada în care s-a manifestat direct în cultura românească, el era cunoscut mai ales ca romancier și gazetar (aproape toate cunoștințele și prietenii săi sunt din această arie). Formarea filosofică alături de Nae Ionescu era de tip socratic. Diferența se impune pregnant, dacă o comparăm cu învățământul filosofic german din aceeași perioadă. De exemplu cu structura cursurilor – ce au devenit apoi cărți – ale lui Heidegger. Pasiunea sa pentru a scrie literatură („fantastică”), s-a menținut toată viața, până la romanul **Nouăsprezece trandafiri**, terminat cu puțin timp înainte de moarte. În autobiografie, Eliade acordă multe pagini redactării operelor sale literare. La un moment dat a existat o mișcare de propunere a sa la Premiul Nobel pentru literatură, idee care, se pare, îi surâdea.

* **Dialoguri întrerupte**, corespondența Mircea Eliade – Ion Petru Culianu, Ed. Polirom, Iași, 2013.

și o capacitate de relaționare socială excepțională, mereu admirat și iubit, Eliade își conturează o viziune teoretică originală asupra istoriei religiilor, ce a fost inițial etichetată ca morfologic structurală. Concepție pe care o expune și în cursurile susținute la *Ecole de haute etudes* din Paris, cu sprijinul lui Dumézil. Și pe care o publică în 1949, sub titlul **Traité d'histoire de religions**. În același an îi apare, la Paris, o altă lucrare, care-l plasează concomitent pe orbita istoriei religiilor și a filosofiei istoriei. E vorba de **Mythe de l'éternel retour** care exprimă și propria neliniște pe care o trăia în ultimii ani, sub „teroarea istoriei”.

Practicând orientarea enciclopedistă a cărțurilor români, Mircea Eliade integrează uriașa sa informație într-o tentativă de sinteză. Deși a publicat tot timpul studii pe teme bine precizate, cele două cărți de debut editorial parizian configurează deja o viziune globală și structurată a raportării omului sacral la lume. Fără a fi vorba de un sistem riguros articulat, această viziune impune integrarea acestei dimensiuni sacrale a umanității într-o antropologie generală, fapt neglijat până la el.

Cărțile de „popularizare” pe care le publică, – de fapt lucrări adresate unui larg cerc de intelectuali, așa cum e **Sacral și profanul** (1956) și **Probleme ale mitului** (1965), și, parțial, **Nostalgia originilor** (1974) – rotunjesc articularea internă a acestei înțelegeri antropologice. Probabil, tot pentru a edifica cât mai temeinic dimensiunea antropologic sacrală a prezenței omului în cosmos, scrie la sfârșitul vieții cele trei volume ale **Istoriei ideilor și credințelor religioase**, carte ce integrează contribuția sa cvasistrukturalistă la desfășurarea efectivă a istoriei culturii.

Anii '50 ai secolului trecut au fost cei mai fecunzi în activitatea publicistică a lui Eliade. E și perioada participării sale active la conferințele de la Eranos și a apropierii de Jung. Pe lângă asimilarea psihologiei abisale pe care o folosește în comentarea simbolurilor, în acești ani definitivează și publică monografiile sale privitoare la șamanism, yoga și alchimie, scrierile despre „nașterile mistice”, „iluminări” și inițieri în societăți secrete. Se edifică astfel și acea perspectivă a raportării la sacru care privește soteriologia individului. Fapt ce completează raportarea globală a comunităților la transcendență, prin derularea ritualurilor ce invocă, prin mit, instanța și ființele sacre.

După ce în 1956 începe să predea la Chicago, unde se și stabilește, edificiul doctrinar întemeiat de Eliade se consolidează progresiv. Comentarea mitului ca „poveste

Eliade și politicul

Cu destul de mulți ani înainte ca Eliade să moară, au început în plan internațional dezbateri publice privitoare la orientarea politică de dreapta a acestui savant, în perioada antebelică. A fost comentată mai ales apropierea sa de mișcarea legionară, incriminându-se o atitudine antisemită. Deși a adoptat (așa cum se destăinuie lui Culiianu*) o atitudine de a nu răspunde public nici unei provocări, în plan privat Eliade a luat atitudine, negând orice poziționare antievreiască. Un moment culminant a fost explicația sa cu Scholem, celebrul cercetător al misticii evreiești, căruia i s-a reproșat că a acceptat să contribuie la un volum omagial Eliade. Răspunzând la explicația care acesta i-o cerea, Eliade amintește că, în România acelei perioade, a publicat peste o mie de articole în reviste, în zonă publică oricând consultabilă, și în care niciunul nu conține atitudini antisemite. Singurul articol ce a rămas pentru mulți ani în cumpănă, e unul al cărui mod de exprimare Eliade l-a contestat în permanență ca aparținându-i, explicând că el reprezintă un răspuns verbal la o anchetă, textul fiind reformulat în redacția ziarului. Presa și incriminatorii mai menționează fragmente din jurnalul prietenului său Mihail Sebastian**:

E. g. , (Vineri, 25 septembrie 1936), „El (M. E.) este un om de dreapta, până la ultima consecință. În Italia a fost cu Mussolini. În Spania, e cu Franco. La noi, e cu Codreanu. Face numai eforturi – cât de penibile? – pentru a ascunde acest lucru, cel puțin față de mine... îl voi pierde pe Mircea pentru atâta lucru? Pot uita tot ce e excepțional în el, generozitatea lui, puterea lui de viață, omenia lui, dragostea lui, tot ce e tânăr,

* *Mircea Eliade.*

** *Jurnal, 1935-1944, Ed. Humanitas, București, 1996.*

copilăros, sincer în el? Nu știu...” E cert că Eliade a fost un intelectual „de dreapta”. În acest context nu ar fi de ignorat nici faptul că Sebastian a ajuns să aibă, poate prin vitregiile sorții, unele simpatii de stânga, între care și amicitia cu Lucrețiu Pătrășcanu, care a ajuns conducătorul Partidului Comunist din România și singurul ministru comunist din Guvernul de după 23 August 1944 a lui Petru Groza.

sacră” deschide orizontul corelațiilor dintre „timpul (sacral) liturgic” și cel profan al lecturii (literaturii), al sărbătorii, al participării la spectacole etc. Tema timpului, prezentă de la început în gândirea și opera sa, e comentată din perspective tot mai nuanțate; și mai ales din cea a „nostalgiei originilor”. Pe de altă parte, Eliade arată cum viitorul escatologic se afirmă în multiple milenarisme și utopii sociale (comunismul fiind un exemplu evident). El își precizează treptat, din ce în ce mai clar, metodologia fenomenologică, urmărind prin întrebările sale sensul epifaniilor și hierofaniilor sacre și militând pentru o „hermeneutică creatoare”. În plus, Eliade sugerează integrarea dimensiunii sacrale a umanului într-o antropologie filosofică comprehensivă; precum și cea a unui eventual „nou umanism”.

Ansamblul operei de istoric a religiilor a lui Mircea Eliade, de la începutul la sfârșitul ei, are multiple trimiteri spre probleme ale filosofiei. Dar aria de intersecție cea mai importantă se referă la timp și temporalitate.

Joncțiunea cu problema temporalității are multe aspecte ce merită a fi analizate ținând. Unul dintre ele, de ordin general, se cere subliniat de la început. Orice istorie tradițională a filosofiei începe cu mișcarea spiritualității grecești din vremea presocraticilor. Dar respectivele preocupări ontologice privitoare la ființă și teme au o lungă preistorie în ontologia mitologiilor sacre, preocupate de originile, fundamentele și semnificațiile a ceea ce există. Ecloziunea filosofiei grecești

se produce pe fundalul acestei îndelungate tradiții, într-o perioadă în care „mitul sacral viu”, în care omul crede necondiționat, se degradează în „mitologie”, cu semnificația de simplă narațiune, de poveste, de posibilă minciună.

În comentarea filosofică a problematicii timpului pe care a dezvoltat-o secolul XX – și pentru care cartea lui Heidegger **Ființă și timp** este un reper esențial – opera lui Eliade e o piesă de neînlocuit.

3.2. Istoria religiilor, temporalitatea culturii și antropologia filosofică

Eliade se afirmă în planul culturii europene prin două cărți publicate la Paris în 1949. Prima, **Tratat de istorie a religiilor*** e o amplă sinteză morfologică a instanțelor mundane prin care sacrul se manifestă pentru omul tradițional – cel „arhaic”, „primitiv” și al religiilor tradiționale – sub forma unor hierofanii care vizează: cerul, soarele, luna, apele, vegetația, pământul, pietrele ș. a. m. d. Toate aceste instanțe sunt cuprinse în scenarii mitologice, care le transformă în entități supranaturale. În al doilea rând, vizarea sacră se realizează prin intermediul și în jurul unor toposuri, instanțe și instituții speciale ale civilizației, ce se agregă în jurul unui centru exprimat prin: altare, temple, diverse construcții și artefacte umane consacrate cultului, sacralității regale, locuirii etc. Manifestarea sacrului în lume marchează astfel spațial, diverse locuri ca „centre” sau „axe ale lumii”. Ele „deschid” spre sacru, spre „lumile de dincolo” unde locuiesc zeii. Cea de a doua carte, **Mitul eternei reîntoarceri**** , dezbate temporalitatea care axează și dimensionează existența omului sacral, de la începuturi până în prezent. Pentru comentariul ce urmează, ideile conținute în aceasta din urmă lucrare merită de la început atenție.

Modalitățile arhaice de raportare la sacru pun accentul pe momentul originar al creației, petrecut în *illo tempore*, care instituie un model exemplar, paradigmatic pentru tot ceea ce există. Omul credințelor tradiționale se simte presat să facă apel constant la acest timp privilegiat,

* *Traité d'histoire des Religions*, Ed. Payot, Paris, 1974.

** Ed. univers enciclopedic gold, București, 2011.

pentru a revigora prezentul, existența actuală, pentru a-i menține consistența și eficiența, „realitatea efectivă”. Repetarea ritualică a cosmogenezei mitice, apelul la momentul originar al creării lumii, e inclus și în orice act de întemeiere: ctitorirea unui teritoriu luat în stăpânire, a unui oraș, a unui templu, a unui palat, chiar a unei case personale. Trecutul *tare* al începuturilor, al originilor, domină existența omului tradițional.

Existența temporală a omului are, însă, și o pânză de fond, care e timpul antropocosmic, anul calendaristic. Acest timp se naște la începutul fiecărui an, crește și îmbătrânește; iar la sfârșitul ciclului anual, timpul moare. Și astfel, el face loc – după un interregnum în care e prezent haosul nașterii anului nou. Prin ritualul menționat se instituie sărbătorile periodice de înnoire ale anului, ale timpului de fapt. Timp care este echivalat cu lumea. Periodicitate ce devine mai complexă speculativ odată cu dezvoltările raționaliste din unele culturi, așa cum a fost cea elenistă și indiană. Apar astfel reprezentări ale „marelui an”, fundal supraistoric al ciclurilor de existență prin timp a oamenilor. Un astfel de ciclu, reprezentat prin durate apreciabile, uneori chiar printr-o enormă cumulare de ani calendaristici solari, are și el un început, o auroră; apoi se maturează și piere după un crepuscul. Urmează reînceperea unui nou ciclu al marelui an. Concepția menționată reprezintă „mitul eternei reîntoarceri”.

În raport cu aceste reprezentări ale temporalității, omul sacral descoperă, prin religia evreilor, un timp unidirecționat al istoriei, care nu mai revine la momentul începutului*. Creștinismul preia și întărește ideea, prin întruparea însăși a lui Dumnezeu printre oameni și întâmplările lor istorice. Prin moartea și renașterea lui Iisus, istoria e sacralizată. Omul european va trăi într-un astfel de timp unidirecționat, pe care-l susține prin liturghii

* A se vedea Chenarul 5.

periodice de evocare a momentelor în care timpul a fost sanctificat de prezența terestră a lui Dumnezeu.

În continuare, odată cu Renașterea europeană, se impune o nouă mutație. Mai precis, se desfășoară un proces de desacralizare a naturii – a naturii fizice și a celei umane – care evoluează în paralel cu dezvoltarea filosofiei modernității.

Omul european tinde să controleze procesele naturii fizice, să se substituie timpului propriu al acestora, prin dezvoltarea unei tehnologii care pleacă de la mentalitatea alchimică. Pe de altă parte, el tentează mutația spre un timp istoric pur, în care omul își determină singur soarta. Hegel este eroul acestei atitudini. Apar acum istorismele din secolul al XIX-lea și paradigma evoluționismului profan. Și, în sfârșit, „teroarea istoriei” din secolul XX. Eliade se simte plasat în ultima epocă, în care, de altfel, existențialiștii comentau angoasa ca o condiție a omului, înțeles ca muritor, iar Heidegger caracterizează Dasein-ul uman prin existențialul a-fi-întru-moarte.

Eliade scrie în prefața la **Mitul eternei reîntoarceri**:

„Dacă teama de a nu fi prea ambițios nu ne-ar fi împiedecat, am fi dat acestei cărți un al doilea subtitlu: Introducere la o filosofie a istoriei. Căci tocmai acesta este în definitiv, sensul eseului de față; cu particularitatea totuși că, în loc să facă apel la analiza speculativă a fenomenului istoric, el cercetează concepțiile fundamentale ale societăților arhaice care, deși cunosc și ele o anumită formă de „istorie”, se străduiesc să nu țină seama de ea. O veche convingere de a noastră este că filosofia occidentală riscă, dacă putem spune așa, „să se provincializeze”, mai întâi cantonându-se geloasă în propria ei tradiție și ignorând, de exemplu, problemele și soluțiile gândirii orientale; pe urmă,

abținându-se să nu recunoască decât „situațiile” omului civilizațiilor istorice, nesocotind experiența omului „primitiv” ținând de societățile tradiționale. Credem că *antropologia filosofică* (s. n.) ar avea ceva de învățat din felul în care omul presocratic (altfel zis omul tradițional) și-a valorizat situația sa în Univers”.

Aceste idei vor fi dezvoltate în opera ulterioară a lui Eliade. Absolventul de filosofie a Universității din București se simte atras, așa cum rezultă din a doua carte, de tema și problematica temporalității istorice. Probabil, și pentru că își trăise tinerețea destul de implicat în evenimentele politice semnificative ale vremii sale, încheindu-și activitatea oficială în diplomație.

El percepușe în direct drama celui de al Doilea Război Mondial și era la curent, atât cu literatura historicistă, cât și cu frământările filosofico-politice care animau intens Franța, între existențialism și marxism. Dar problema pe care o ridică Eliade e, în primul rând una de arheologie a culturii. Raportarea la timp și istorie a omului de dinaintea epocii în care au apărut filosofia și creștinismul, așadar a omului sacral de pretutindeni și de oricând, este o întrebare al cărei răspuns gânditorul român îl caută prin studierea istoriei religiilor, înțeleasă în sens largit. Adică incluzând și documentele etnografice sau folclorice ce au putut fi înregistrate în toate timpurile; alături de contribuțiile tuturor specialiștilor care se preocupă de fenomenul sacralității.

În anii care au urmat debutului său parizian, Eliade a publicat nenumărate sinteze în variate arii ale istoriei religiilor precum: șamanismul, yoga, budhismul, alchimia, marile religii orientale, monoteismele, convingerile religioase ale „primitivilor” înregistrate de misionarii de pe vremuri și de etnografii actuali ș. a. m. d. La 20 de ani după apariția celor două cărți menționate, când era deja un celebru profesor la Chicago, Eliade publică **Nostalgia**

Originilor*, în care reia constanta sa preocupare privitoare la o „nouă antropologie filosofică și un nou umanism”. Invocând relația cu filosofia, el scrie:

„Este regretabil că nu dispunem de un cuvânt mai precis decât cel de „religie” prin care să denumim experiența sacralului... (totuși) termenul poate fi încă util dacă ne amintim mereu că el nu implică necesarmente credința într-un Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci experiența sacralului are legătură cu ideile de ființă, sens și adevăr... Ne este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără convingerea că ceva ireductibil real există în lume, după cum e imposibil să ne închipuim cum ar fi putut apărea conștiința fără a conferi un sens pulsionilor și experiențelor omului. *Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacralului. Experiența sacralului a netezit calea gândirii sistematice. Astfel, reflexia filosofică a fost confruntată de la început cu o lume a sensului care era, structural și genetic, religioasă.* Aceasta ar putea fi de ajuns ca să trezească interesul filosofilor pentru munca istoricilor și fenomenologilor religiilor”.

Acest citat are menirea de a sublinia punctul de vedere pe care Eliade l-a susținut de la primele cărți publicate în Franța și până la sfârșitul vieții sale, și anume că preocuparea filosofică asupra ființei, a cauzelor ultime și a poziției omului în lume, s-a detașat din preocupările ontologice esențiale ale lui *homo religiosus*. Raportarea la sacralitate, înțeleasă ca zonă ființială supremă, a fost o dimensiune antropologică definitorie și constantă, evidentă deja la omul neolitic, așezat temeinic pe pământ. Pământ pe care și-l reprezenta ca pe un „cosmos” sacralizat și organizat cu sprijinul zeilor. Aceștia erau neconținut prezenți prin

* Ed. Humanitas, București, 1994.

teofanii, putând fi invocați în locuri și momente speciale. Zeii, patroni și ocrotitori, stau la originea a tot ce există. Ei reprezintă temeiul causal al lumii, înainte de orice început de speculație filosofică asupra „arhé-urilor”. În cadrul comunităților umane, cultul sacral e întreținut și practicat prin exercitarea ritualurilor de către personaje specializate, inițiate și bune cunoscătoare ale miturilor. Din cadrul acestor elite religioase s-au decantat la un moment dat, după Eliade, și filosofii. Faptul ar fi avut loc într-o perioadă în care s-a impus raționalismul, care a erodat sacralitatea miturilor. Apariția „sectei filosofilor” e pusă de el în corelație cu crepusculul hierofaniei solare. În **Tratat de istorie a religiilor**, Eliade scrie:

„Merită subliniată afinitatea teologiei solare cu raționalismul și cu elitele, fie că e vorba de inițiați, eroi sau filosofi... hierofania solară are tendința de a deveni privilegiul unui cerc închis, a unei minorități de aleși... Asimilat «focului inteligent» soarele sfârșește prin a deveni în lumea greco romană un principiu cosmic. Din hierofanie el se transformă în idee... Heraclit știa deja că «soarele este mereu nou în fiecare zi»... Pentru Platon el este imaginea binelui, cel care se manifestă în sfera lucrurilor vizibile. Pentru Plotin el este inteligența lumii... Ultimii veniți printre «aleși», filosofii, au reușit să desacralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice. ”

Prin opera sa, unică în domeniul istoriei religiilor – adică, fără înaintași și urmași – Eliade arunca o rază de lumină asupra încadrării istorice a „episodului filosofic” al umanității, desfășurat între Grecia antică și postmodernism. El nu se aventurează în comentarea problematicii filosofice a modernității, rezumându-se să evoce mutația ce se petrece în mentalitatea omului european postrenascentist care trăiește desacralizarea

naturii. Dar Eliade intuiește că se petrece, de fapt, un proces asemănător cu cel din perioada Greciei antice. Care se desfășoară însă și mai radical, implicând și rolul major în care se plasase pe atunci filosofia în locul religiei. Perspectiva acestor metamorfoze temporal-istorice ale omului – de fapt ale umanității – îi alimentează interesul crescând pentru o antropologie filosofică, bazată pe o metodologie hermeneutico fenomenologică. Mai mult, el ajunge să viseze – nu e singurul din vremea sa – la un nou umanism. Primul capitol din cartea **Nostalgia originilor** se intitulează astfel: **Un nou umanism**. În el putem citi:

„Mai mult decât orice disciplină umanistă (adică mai mult decât psihologia, antropologia, sociologia etc.), istoria religiilor poate să deschidă calea unei antropologii filosofice căci sacrul este o dimensiune universală și începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase. Istoricul religiei este în stare să surprindă permanența a ceea ce s-a numit situația existențială specifică omului «de a fi în lume».

Ideea unei „antropologii filosofice” era încă tentantă pentru intelectualul de la începutul anilor '70 ai secolului trecut, când devenise limpede că diagnosticul pus de Heidegger sfârșitului „metafizicii occidentale” fusese corect. Marea filosofie tradițională, destinată pe vremuri să centreze programul de studii ale oricărei universități, se oculta. Antropologia, înțeleasă ca știință, se arăta ca având diverse ramuri: anatomică, psihologică, sociologică, culturală, filosofică ș. a. m. d. Cu o astfel de tablă de materii se structurase pe atunci și o încercare de sinteză în domeniu, patronată de Gadamer, care era un elev de excepție al lui Heidegger. Adăugarea a încă unui eventual volum, de „antropologie sacrală” (sau religioasă) la acest

proiect de sinteză intitulat **Neue Anthropologie***, nu ar fi făcut decât să amplifice programul.

Proiectul unei antropologii științifice și filosofice, deși tentant, nu s-a putut realiza. Probabil din cauza neclarității ce apăruse asupra obiectului sau temei ce ar fi urmat să fie cercetată. Adică, circumscrierea a ceea ce s-ar putea înțelege prin „om”, prin Antropos. Problematika omului a gravitat mult timp în jurul individului uman. Încă din Antichitate, filosofia postsocratică a adus în discuție psihismul omului, care, chiar dotat cu *nous* și *logos*, în esență era tot individual. Iar această centrare s-a menținut și în modernitatea Europei culminând prin *eul conștient* al lui Kant, reluat, în secolul XX, de *egologia transcendențială* a lui Husserl și de *Dasein*-ul lui Heidegger. Dar, după provocarea hegeliană a **Fenomenologiei Spiritului**, dimensiunea supraindividuală a Antroposului nu mai putea fi ignorată. Ipostazele „spiritului obiectiv” ale lui Hegel, înțeles în sens lărgit, de la familie la practicile instituționalizate (educație, muncă productivă, medicină, justiție, administrație, politică, război etc.), se cereau și ele incluse în circumscrierea umanului, deși depășesc psihismul individual fiind susținute de colectivități. Astfel de practici, precum educația, munca productivă etc. cuprind mari grupe de oameni în activități specifice, într-un cadru instituționalizat, organizat prin norme și valori. Grupuri active și productive, care implică în cadrul activității lor nu doar doctrine, ci, într-o formă sau alta, și o dimensiune a teoreticului. Cât privește domeniul de care se preocupa Eliade, cel al practicii sacrale, acesta n-ar putea fi ignorat într-un sistem al funcționării oricărei societăți tradiționale. Practica sacrală cuprinde, desigur, ansamblul ritualurilor ce invocă mituri

* 6 Vol., Dtv München, 1973.

religioase în bisericile sau instituțiile similare ale unei culturi, incluzând și rugăciunile personale. Dar, de la un moment dat, și activitatea de interpretare dogmatică a ideilor și a credințelor religioase. Practica sacrală trimite, desigur, spre ființele transcendente ale zeilor, spre o lume a contemplării, deci a teoreticului. Căci semnificația grecească a teoriei era cea de contemplare, Platon formulând expres că adevărata cunoaștere se obține prin contemplarea ideilor. După cum, tot spre o dimensiune teoretică ne mută nu doar mitul sacral, ci și orice transpunere într-o ficțiune narativă, de la povești la marea literatură sau tragedie.

Pornind din altă perspectivă, Husserl a adus în dezbateră filosofilor din secolul XX „practica teoretică” a științelor*. Filosoful fenomenolog a configurat această practică teoretică ca prestație rațională a unor grupuri umane specializate în cunoaștere și cercetarea științifică, care colaborează și sunt reunite printr-o intersubiectivitate transcendentală. Pentru a fi întemeiată, practica teoretică trebuie să-și clarifice fundamentele. Fapt care ar fi sarcina filosofiei. Mai precis, a filosofilor ce fac apel la *epoché*-ul fenomenologic, descris chiar de Husserl. Și care, prin acest demers, se plasează la nivelul transcendental (ideal) al unei gândiri sau speculații a esențelor noetico-noematice. Practica teoretică ar implica deci, pe lângă cercetarea științifică instituționalizată propriu-zisă, dimensionarea acesteia printr-o filosofie rațională. Husserl nu a insistat însă asupra aspectelor propriu-zis „practice” ale prestației celor angajați pe acest drum. Și a relațiilor acestei practici teoretice (științifice) cu alte practici (educativă, productivă, organizatorică, politică, artistică etc.). De

* **Criza științelor europene și fenomenologia transcedentală**, Ed. Humanitas, București, 2011.

asemenea, în viziunea sa nu este amintită practica sacrală, ca având vreo legătură cu structura practico-teoretică a existenței umanității în ansamblul ei.

În direcția studierii practicii teoretice a științei s-au făcut apoi unele progrese, pornindu-se de la structurarea teoriilor științifice și procesul de creștere a cunoașterii. Kuhn și urmașii săi au încercat să scoată în relief, în cadrul dezvoltării paradigmelor științifice, nu doar meritele marilor descoperitori, ci și pe cele ale cercetării instituționale (institutele de cercetare), perpetuarea ideilor paradigmatiche directe prin învățământ, sociologia cunoașterii, viața specifică a teoriilor de diverse ranguri și dimensiuni, în interrelația lor cu ansamblul practicilor și universurilor de discurs.

Se sugera astfel că „subiectul care cunoaște” pare a fi format dintr-un sincițiu de indivizi variat interconectați în cadrul structurii unei socio-culturi instituționalizate. Rețele ale oamenilor de știință și care participă la dinamica de amplificare a unui câmp de cunoaștere teoretică. Întregul proiect al paradigmelor științifice, desigur, nu a avut însă în vedere și studierea în paralel a practicii sacrale. Precum și analiza mai detaliată a interconexiunilor între diverse practici din cadrul unei socio-culturi, în interrelația lor cu teoreticul.

Menționatul proiect de studiere a umanului din perspectiva practicilor – a practicii teoretice în special, – luat în considerare și de către marxism cu centrare pe producerea mijloacelor de producție. El însă s-a blocat. Și poate că nu neapărat din cauza eșecului proiectului politic, ci posibil dată fiind insuficiența sa nuanțare privitor la diferențiere unei „baze” și a unei „suprastructuri” a societății.

Un proiect antropologic global, de anvergură, s-a dovedit a fi o solicitare prea mare pentru filosofia tradițională,

***Antropologia și științele instituționalizate
în comentariul lui Heidegger***

Heidegger, în calitate de filosof preocupat de ontologie, s-a opus ideii de antropologie filosofică încă din perioada publicării cărții **Ființă și timp** (1927). El revine ulterior, într-un eseu publicat în Holtzwege (1950)*, argumentând că noțiunea de antropologie a apărut în perioada Iluminismului (secolul XVIII), ca expresie a concepției despre om a modernității, bazată pe filosofia lui Descartes. Adevărul este conceput acum ca expresie a exactității într-o lume a polarizării subiect-obiect și a reprezentării. Știința timpurilor moderne, care ajunge la apogeu în secolul XX, se bazează pe investigarea planificată ce se desfășoară organizat în institute de cercetare. Se au în vedere proiecte de cercetare conforme unor teorii ce țin seama de legi. Acestea sunt executate de cercetători anonimi care aplică metode standardizate și experiențe planificate. Practica științei desfășurate în centre de cercetare înlocuiește creația savantului. Pentru această știință, lumea e fixată într-o imagine re-prezentată în fața subiectivității subiectului, ce se autoreprezintă și pe sine în ea. Antropologia, ca știință, se referă la această plasare a omului în poziția re-prezentată de obiect-imagie. De aceea ea nu poate fi filosofică.

Lăsând la o parte exagerarea lui Heidegger în ceea ce privește minimalizarea creativității cercetătorului modern, se cere remarcat că umanitatea pe care el o are în vedere este doar cea care începe cu omul grec din perioada apariției filosofiei. Se exclud astfel miile de ani prealabili ai omului sacral. Precum și întreg procesul antropogenezei, incluzând cei aproximativ 150 000 de ani ai limbajului articulat.

* *L'époque des „conceptions du monde”*, în *Chemins qui ne mènent nulle part*, Ed. Gallimard, Paris, 1962.

De asemenea, viziunea sa nu ține cont de interpretările cauzale ale omului, ce se desfășoară în afara științei flancată de filosofie și de semnificațiile speciale ale dimensiunii logico-matematice și semantice în dezvoltarea științei. Caracterizarea pe care Heidegger o face practicii științifice din perioada secolului XX este însă deosebit de sugestivă, desfășurându-se în continuitatea formulărilor lui Husserl privitoare la practica teoretică a științei.

în lipsa unei reformulări a relațiilor sale cu științele, în general, și cu cele privitoare la om, în special. Metafizica occidentală se afla în pragul unei conversiuni pentru un alt tip de colaborare cu științele.

De fapt, pe vremea lui Eliade, episodul filosofic tradițional al umanității în mare se încheiase. Cel puțin filosofia clasică a intrat în culise, așa cum profetise Heidegger. Adică, își începuse translatarea înspre analiza logicii și limbajului științelor. Iar revoluția neoraționalistă a cognitivismului începută în anii '80, bazată pe inteligențe artificiale, neuroștiințe, gramatici generative și mijloace revoluționare de prelucrare a informațiilor (și de comunicare mass media), a mutat interesul intelectualilor într-o direcție informațională, deschizând o eră ce s-a autointitulat „postmodernă”. Eliade și contemporanii săi de generație nu s-au mai integrat în acest nou univers. Ei rămâneau atașați tradiției spirituale a unei Europe ce aspira la „gânditorul integral”.

S-ar putea însă ca problema unei noi antropologii filosofice să se reactualizeze, într-un anume sens în prezent, când putem accepta că „episodul filosofic” a fost doar o secvență din istoria culturală a omenirii. Iar temporalitatea antropologică a avut variate ipostaze și moduri de manifestare, istorismul fiind unul dintre ultimele. Ba mai mult, o astfel de antropologie generală, care să nu ignore

spațio-temporalitatea și structura dinamică specifică socio-culturilor, dimensionarea lor succesivă prin credințe religioase, filosofie și științele pozitive bine fundamentate, se pare că se pune chiar cu acuitate în prezent. Prezent în care evoluționismul psihologico-cultural (spiritual), ce vizează global Antroposul, ridică problema circumscrierii unor „meme” culturale, similare genelor autoreproductive și expansiv evoluționiste din biologie. Exigența este cu atât mai mare, cu cât astro-cosmologia actuală reactualizează, prin „principiul antropic”, vechea temă a „multiplicității lumilor”*. Și deci, a „multiplicității ființelor raționale posibile”.

Temă ce a stat, după cum bine se știe, în vizorul lui Kant, care a scris **Critica rațiunii pure** cu gândul de a decanta ceea ce e valabil „pentru orice ființa rațională finită posibilă”.

Dar, un asemenea proiect va fi mai mult științific decât filosofic. Sau va încorpora filosofia tradițională, reformulată într-un nou limbaj conceptual, și sub un nou orizont teoretic. La fel cum metafizica occidentală, derivând – așa cum credea Eliade – din teoreticul practicii sacrale, a ajuns, cu timpul, să fie altceva decât teologie.

* A se vedea Anexa II.

3.3. *Temporalitatea antropologică la Eliade*

a. Nostalgia originilor sau esențialul precede existența

Eliade, preocupat de dezvoltarea unei antropologii filosofice, nu ezită să comenteze „ontologiile” credințelor primitive, mai ales în cărțile dedicate unui cerc larg de intelectuali. El face repetate trimiteri la „sensurile de ființă” ale concepțiilor religioase. Iar una dintre temele ce l-au preocupat de la început se referă la „gradele de ființă” ale realității, ale lumii pe care sacralitatea o „deschide” pentru om. În această direcție, un rol important îl are temporalitatea specifică omului, corelată spațialității ce gravitează în jurul centrului. Centrul, axul lumii, sub diversele sale modalități de manifestare, facilitează întâlnirea dintre diversele nivele ontologice pe care le polarizează sacrul și profanul. Această mediere ontologică a unei spațio-temporalități specific antropologice, pe care o evidențiază existența omului sacral, este una dintre contribuțiile sale semnificative la proiectul de antropologie filosofică. Ea merită avută în vedere atunci când se studiază misterioasa relație pe care o descoperă Heidegger între ființă și timp. Corelațiile nu sunt însă liniare, așa încât analiza eliadiană se cere prezentată mai detaliat.

Eliade e atent la faptul că omul culturilor arhaice, dar și cel al unor universuri religioase elaborate, se înțelege pe sine ca existând într-o lume ce a fost creată de ființe supranaturale, la un moment dat. Moment care ar putea fi numit al „originilor”. Desigur, originea, momentul creației, fiind unul al ecloziunii și începutului, nu poate fi plasat, pur și simplu, „în timp”. (Asupra temei originii timpului sau nimicului de dinainte de timp” s-a frământat mult, spre sfârșitul vieții sale, Cioran.) Dar relaționarea „fenomenului originii” cu o ființare temporală ce-i urmează, e perfect

comprehensibilă. Toate aspectele vieții de zi cu zi ale omului arhaic – ale „Lebenswelt-ului” său ar fi spus Husserl –, își au temeiul în creația lor, în modelul inițial și exemplar instituit atunci, la început, de către zei. Acela e momentul esențial, esența, care precede existența actuală, efectivă dar efemeră. Această înțelegere se aplică atât aspectelor naturii ambiante, cât și lumii umane, ca de exemplu practicilor omenești, cum ar fi pescuitul, vânătoarea, sexualitatea, agricultura sau medicina. În perspectiva temporalității, realitatea apare ca având două nivele, corelate cu două feluri de timp. Un prim nivel este cel al realității propriu-zise, matricială, care este cea originară, instaurată în cvasitimpul începuturilor, când un lucru a fost creat sau un act a fost efectuat pentru prima dată, de către zei sau strămoși, instituindu-se un model exemplar. Arhetipul e solidar cu „timpul originilor”. El este nivelul realității propriu-zise, adevărate, al esenței. Realitate care precede astfel, în timp, existențele efective, pe care le întâlnim în viața de zi cu zi. Adică existența celor prezente acum, la care avem acces. Și care se desfășoară la un nivel superficial și efemer, amintind doar de prototipuri. Pentru a revigora existența cotidiană, pentru a o face eficientă, puternică, semnificativă, persistentă, e necesară reactualizarea periodică a timpului originar, ceea ce ne trimite înapoi, la momentul esențial al creației. Faptul e posibil printr-un ritual ce invocă povestea mitică. Ritual realizat de obicei de persoane abilitate, în locuri consacrate.

Cele două ipostaze ale lumii, cea esențială, din timpul originar al creației, și cea actuală, a existenței în prezentul efemer, introduc temporalitatea ca suport ontologic. Suport care are și el două instanțe. Una este specifică fiecărui lucru sau act important. Felul de a lucra pământul, pescuitul sau călătoria pe mare, construirea unei case, unirea sexuală chiar, au fiecare, în spate, un model mitic care descrie actul

respectiv, așa cum a fost el efectuat prima dată de erou, strămoș sau zeu. Efectuarea actuală invocă și evocă acest model, ca o actualizare a sa. Cea de-a doua instanță se referă la cosmogeneză în ansamblu. Mitul esențial al creării lumii este invocat și recitat cu ocazii speciale: preluarea în stăpânire a unui teritoriu, începerea construcției unei localități sau a unui templu, a unui palat, a unei case, înscăunarea unui rege. Dar, uneori, și cu ocazia unor acte aparent obișnuite, așa cum ar fi tratamentul unei boli.

Într-un mod special, mitul cosmogonic este invocat cu ocazia „renașterii” noului an.

Riturile de Anul Nou relevă faptul că temporalitatea joacă de la început și ulterior, constant, un rol esențial de suport al existenței, al lumii. Timpul, înțeles acum prin delimitarea unui an calendaristic ce începe și se încheie periodic, apare ca pânză de fond, ca țesătură ce „susține” lumea și existența comunității. Anul calendaristic are un început – „Anul Nou” –, când timpul e tânăr și viguros. Apoi, ca orice aspect al lumii în care omul există, el se maturizează, îmbătrânește și se apropie treptat de sfârșit, de moarte. Dar lumea, susținută de timp, trebuie să persiste. Comunitatea se pregătește să asigure o adecvată renaștere a acestui an ce dispare, înțeles ca timp ce susține și poartă cu el „ceea ce este”. Odată cu nașterea noului an se repetă de fapt întreaga cosmogeneză. Între moartea și renașterea anului se află un interregn, în care domnește haosul. Eliade analizează detaliat cum în diverse culturi, „primitive”, „arhaice” sau elaborate, ritualurile de sfârșit de an sunt marcate de manifestări specifice (expulzarea păcatelor, reîntoarcerea strămoșilor etc.). Iar interregnul trimite la „mimarea dezordinii” – după modelul haosului – cu măști, răsturnarea ierarhiilor sociale, uneori la orgii.

Reînnoirea periodică a timpului, ce poartă cu el lumea în care omul există, a fost reelaborată în unele culturi

Anul Nou și recrearea periodică a „lumii – timp”

În *Mitul eternei reînțoarceri* (1949) Eliade analizează și sintetizează o serie de date care evidențiază regenerarea periodică a anului calendaristic, prin ritualurile de An Nou. Acestea se întâlnesc aproape peste tot în lume, fiind bine exprimate la indo-europeni și sumero-akkadieni. Un model exemplar îl reprezintă ceremonialul babilonean akitu. Acesta dura douăsprezece zile, timp în care se recita solemn poemul Creație *Enuma Elis* în templul lui Marduk, reactualizându-se lupta acestuia cu monstrul marin Tiamat, ce avusese loc *in illo tempore*, punând capăt haosului prin victoria finală a zeului. Marduk creează Cosmosul din bucățile trupului dezmembrat a lui Tiamat; și-l creează pe om din sângele lui Kingu, demonul căruia Tiamat îi încredinșase Tablele Destinului. Acest ritual plasează între sfârșitul vechiului An și începutul unuia nou un interregnum al haosului, al răsturnării tuturor valorilor, a ordinii și ierarhiilor. Sărbătoarea periodică de Anul Nou se desfășoară în diverse culturi indiferent de data în care acesta cade, în variate calendare solare dezvoltate la populațiile agricole. Sărbătoarea cumulează un ansamblu coerent de obiceiuri ritualice. În multe din societățile agricole Anul Nou echivalează cu ridicarea tabuului asupra noii recolte, care este astfel declarată inofensivă și comestibilă. Sfârșitul și începutul unei perioade temporale întemeiată pe respectarea ritmurilor biocosmice se încadrează într-un vast sistem al purificărilor periodice, prin expulzarea anuală a demonilor, a bolilor și a păcatelor, ce se desfășoară în zilele ce preced Anul Nou. Acum se desfășoară și postul, abluțiunile, diverse purificări, stingerea și apoi ațâțarea focului în a doua parte a ceremoniei. Interregnumul dintre sfârșitul Vechiului An și nașterea Noului An care regenerează lumea, are o valoare ontologică specială, simbolizând amorful, haosul, dispariția

pentru moment a ordinii. În această perioadă pot avea loc orgii, se desfășoară lupte ceremoniale între două grupe de figuranți, procesiuni cu măști (simbolizând strămoșii sau zeii). Manifestări ca cele ale Saturnaliilor romane înfățișau „lumea pe dos” (stăpânul devenea sclav și invers etc.). Odată cu ceremonialul apariției Noului An, când e repetată cosmogeneza și omul renaște purificat, se instituie o atmosferă de bucurie festivă. Ansamblul perioadei ce comportă sfârșitul Anului (deci a Cosmosului), interregnul (Haosul) și apariția Noului An (a unei noi Lumi tinere) ocazionează un comportament care se regăsește în structura tuturor sărbătorilor religioase și, morfologic, stă la baza carnavalurilor.

particulare, ce s-au diferențiat printr-o raționalizare progresivă a miturilor, ca doctrină a ciclicității „marelui an”.

În **Sacrul și profanul*** (1957), carte publicată la opt ani după **Mitul eternei reîntoarceri**, comentariul lui Eliade privitor la echivalența dintre timpul delimitat printr-un proces ce se regenerează periodic și „lume”, e expus și mai pregnant decât în prima lucrare. Autorul amintește că în mai multe limbi ale populației aborigene din America de Nord și din alte părți, termenul de „Lume” („cosmos”) este folosit și cu sens de „An”. Iakuții spun „a trecut lumea”, înțelegând prin aceasta că a trecut un an. La populația yuki „Anul” e desemnat de cuvântul „Pământ” și „Lume”; la trecerea anului ei spun „a trecut Pământul”. Legătura cosmic-temporală se arată în chiar structura edificiilor sacre. De vreme ce Templul este imaginea lumii el conține și un simbolism temporal. La triburile algonkin și sioux, coliba reprezintă atât Universul, cât și Anul. Un exemplu clar îl constituie clădirea Altarului focului pentru Agni în India, altarul însemnând repetarea cosmogoniei. Textul adaugă „Anul este altarul focului”.

* Ed. Humanitas, București, 2013.

Un simbolism temporal analog e integrat în simbolismul cosmogonic al Templului din Ierusalim. De altfel, a fost clarificată (de către Hernian Usener) înrudirea etimologică în latină între *Templum*, care se referă la aspectul spațial, și *Tempus* care se referă la aspectul temporal al mișcării orizontului. Ritualul de regenerare a noului an, după moartea celui precedent, nu se referă la o „reanimare” a sa, ci la o efectivă nouă generare. De aceea se și recită mitul cosmogenezei. Orice creație, orice existență începe în Timp; înainte ca un lucru să existe nu poate exista nici timpul acestei lumi. Odată cu nașterea noului an, a timpului său, se naște din nou Lumea. Anul Nou, ca reluare a cosmogenezei implică o reluare a Timpului de la originile sale. Acesta e și sensul purificărilor rituale: o ardere, o anulare a păcatelor și a greșelilor individului și a comunității în ansamblu, și nu doar o simplă purificare. Participând ritualic la „sfârșitul lumii” și „re-crearea” ei, omul devenea contemporan cu *illud tempus*. Deci, el se năștea din nou.

În rezumat, antropologia omului sacral arhaic pe care o analizează Eliade ne relevă o ontologie în care existența lumii se cere susținută printr-un apel continuu la modelul arhetipal instituit la origine, prin creație, de ființele supranaturale. Deci printr-o orientare spre trecut, printr-o reîntoarcere ritualică periodică la trecutul matricial, creator. O reminiscență a acestei concepții arhaice se întâlnește parțial în doctrina platonice a ideilor. Dar la filosoful grec recursul meditativ contemplativ, la această instanță transtemporală, are sens doar pentru cunoașterea adevărului, și nu pentru menținerea lumii ca reală, ca efectivă pentru om.

În perspectivă ontologică, filosofia greacă a promovat însă, dincolo de doctrina platoniciană, cu aroma sa anamnestică de regresie spre origini, și o altă direcție a gândirii critice speculative. Spiritul grec, exprimat prin

conceptele sale filosofice esențiale și prin elaborările sale succesive, a fost animat, – susține Heidegger –, de o „atitudine producătoare”. O astfel de atitudine orientează spre realizarea unui obiect, a unui obiectiv. Deci, în primă instanță, spre prezent.

Heidegger analizează fenomenologic*, cum, pentru greci, conceptele ontologice de existență actuală (*to ti esti, ta onta*) și de esență (*ousia*) s-au organizat din perspectiva unei „optici a producerii”. Faptul s-ar impune nu doar prin anumite texte filosofice, ci prin întreg limbajul conceptual și spiritual ce animă gândirea grecilor, în mediul căreia s-a născut filosofarea. Ființa ființării e gândită de această „atitudine producătoare” a filosofilor, ca o „aducere la prezență”, la „forma apariției”, a „ceea ce ajunge la lumină și se întruchipează” (acestea sunt formulările lui Heidegger). Tranziția de la „*eidōs*” la „*idee*” realizată de Platon e semnificativă în acest sens. Heidegger scrie:

„Întruchiparea și configurarea conferă lucrului ce urmează a fi produs, precum și celui produs, propria lor înfățișare. Înfățișarea este înțelesul ontologic al termenilor grecești de *eidōs* și *ideia*. Din înfățișarea unui lucru putem vedea ce anume este el, adică realitatea lui, chipul ce i s-a dat. Dacă luăm o ființare, așa cum ne vine în întâmpinare (în prezent) prin percepție, atunci trebuie să spunem că înfățișarea a ceva își are temeiul în morfē, în întruchipare”.

În continuare, Heidegger comentează faptul că, în lumea grecească, „optica producerii” face ca modelarea unui lucru cu chip propriu să aibă ca fir conducător, un etalon, o imagine înțeleasă ca model. Un lucru este produs avându-se în vedere înfățișarea sa anticipată. Lucrul care ia

* **Problemele fundamentale ale fenomenologiei**,
Ed. Humanitas, București, 2006.

chip e modelat după un model avut în vedere de un „ochi interior, conceptual”. Acest model care trimite la esență, la *ousia*, se înrădăcinează, comentează Heidegger, într-un domeniu mai larg. *Ousia* semnifica pentru greci și obârșia lucrurilor, originea lor, genosul, „seminția”. *Ousia* mai face apoi trimitere la materialul disponibil, aranjat pentru a îndeplini ceva; dar și la avere, bunuri, gospodărie, avuție. Toate acestea se împletesc cu „privirea constitutivă” pentru a „produce”, pentru a realiza ceva de ordinul lucrului împlinit, a existenței efective. Iar toată desfășurarea realizatoare, ce aduce la lumină, la prezență – la prezent –, e marcată de o anumită spontaneitate.

Faptul esențial ar fi acela că pentru omul grec ce filosofează, zeul transcendențial și creația sa nu mai e implicat direct în geneza arhetipală a lumii, a ființei și a ființării. Iar omul care meditează filosofic nu mai face recursul la un timp retroactiv, la trecut, pentru a întemeia și a menține realitatea lumii. Dimpotrivă, lumea se află – se prezintă ca prezență – în proximitatea omului. Om care, odată plasat în intimitatea ființării mundane, poate colabora cu aceste ființări, favorizând și, eventual, stimulând, producerea, apariția și manifestarea lor, în sensul de des-văluire și aducere la lumină a adevărului.

Comentariul lui Heidegger, privitor la specificul timpului istoric din perioada apariției filosofiei grecești a fost introdus, nu doar pentru că gânditorul german reprezintă un etalon pentru comentarea relației dintre ființă și timp. Ci și, deoarece, într-adevăr, odată cu această perioadă a istoriei omenirii, modul tradițional sacral de raportare la lume se modifică. Eliade, preocupat de istoria religiilor, va avea în vedere antichitatea greco-romană din acest punct de vedere, care relevă însă o dublă perspectivă.

Una din perspective se referă la diminuarea credinței în zeii și miturile tradiționale ale grecilor, a obișnuinței

de a recurge periodic la trecutul arhetipal. Riturile se relaxează, iar miturile se transferă spre un univers literar, devenind „*mytos*”, poveste, posibilă fabulație. Procesul este analizat în lucrarea **Aspecte ale mitului***. Cea de-a doua perspectivă, care interesează pe istoricul religiilor, este faptul că, în contextul, menționat, își face apariția și se impune creștinismul, ca religie unirecțională spre viitor. Creștinismul se dezvoltă din modelul novator al religiei iudaice în care, creatorul unic intervine nu în natură, ci în istoria oamenilor. Apelul repetitiv la origini, la trecutul cosmogenezei își pierde sensul, în noua religie, orientarea oamenilor fiind acum spre viitorul fâgăduit, spre venirea lui Mesia**.

Între orientarea spre trecut a religiilor arhaice și cea spre viitor a iudeocreștinismului, apare – comentează Eliade – un nou tip de umanitate, ce se deschide spre o lume a prezentului. A prezenței la prezent. În perioada Greciei clasice locul credințelor religioase e preluat de raționalismul filosofic, de științe și de arte. Dar chiar momentul aparține din istoria spirituală a omenirii realizat în Grecia acelei perioade, este, pentru istoricul religiilor, o probă că raportarea la ceea ce tradițional a fost considerat ca o instanță a sacralului, nu dispare cu ușurință.

Comentând în **Istoria credințelor și ideilor religioase***** momentul clasic grecesc, Eliade îl descrie ca o primă manifestare majoră în desfășurarea culturilor, a bucuriei de a trăi în prezent. Manifestare din care sacralitatea nu dispare, însă.

„Înțelepciunea grecilor din perioada clasică începe o dată cu conștiința finitudinii și precarității oricărei vieți umane. E vorba de a profita de tot ceea ce poate da

* Ed. Univers, București, 1978.

** A se vedea chenarele 5 și 12.

*** Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

prezentul, tinerețe, sănătate, bucurii fizice sau prilejuri de a ne ilustra virtuțile... Deoarece zeii l-au obligat să nu treacă de limitele sale, omul a sfârșit prin a realiza perfecțiunea și, plecând de aici, *sacralitatea condiției umane*. Altfel spus, el a redescoperit și desăvârșit sensul religios al „bucuriei de a trăi”, valoarea sacramentală a experienței erotice și a frumuseții corpului omenesc, funcția religioasă a oricărei petreceri colective organizate – procesiuni, jocuri, dansuri, cântece, competiții sportive, banchete etc...

Dar mai ales valorizarea religioasă a prezentului merită subliniată. Simplul fapt de a exista, de a trăi în timp, poate avea o dimensiune religioasă. Bucuria de a trăi descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: și la modul fugar – la spontaneitatea vieții și majoritatea lumii. Ca atâția alții de dinaintea lor și de după ei, grecii au învățat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, ale clipei trăite”.

Comentariul lui Eliade vrea să ne convingă că, în anumite circumstanțe istorice, fațetele vieții cotidiene pot fi impregnate ele însăși, de o sacralitate latentă.

Oare interpretarea lui Eliade nu ar fi valabilă, cel puțin în parte, și pentru zilele noastre?

*b. Timpul unidirecțional al iudeo-creștinismului
și mitul eternei reîntoarceri*

Prestigiul originilor întreține un timp rotitor ancorat în trecut, timp al cărui fundal e înnoit periodic prin ritualurile de Anul Nou. În istoria religiilor perspectiva se schimbă odată cu iudeo-creștinismul.

Noutatea religiei iudaice constă, pe lângă altele, în ieșirea din timpul circular și repetitiv al credințelor sacrale tradiționale, și axarea pe o temporalitate istorică, direcționată spre viitor. În iudaism nașterea lumii s-a produs o singură dată și repetiția sau regresia periodică la momentul creației inițiale nu e conceputibil. Dumnezeu iudaic este în plus strâns conectat cu destinul istoric al poporului său, căruia i-a relevat legea și cu care a făcut un legământ. El se manifestă pentru acesta nu în natură ci în Istorie, luând contact cu Moise pe Muntele Sinai și intervenind în evenimentele dramatice ale istoriei pe care poporul său le trăiește.

Dumnezeu îndrumă acum poporul pe care și l-a ales și-i face promisiuni istorice, conducându-l spre pământul făgăduinței. Suferințele și catastrofele nu mai sunt interpretate de evrei ca rezultând din nerespectarea unui ritual, din intervenția altor zei (mai puternici) sau prin vrăji. Ele au sens prin slăbirea sau uitarea credinței în Dumnezeul lor personal și gelos. Profeții valorizează istoria interpretând evenimentele negative ca mânie a divinității. Istoria are un sens în viitor, pe care profeții îl anunță.

E vorba de așteptarea lui Mesia și salvarea definitivă a poporului, deasupra istoriei, care va înceta. Ireversibilitatea evenimentelor istorice și valorizarea escatologică a viitorului prin anunțarea și așteptarea lui Mesia, e compensată de limitarea istoriei în timp. În plus,

Originalitatea religiei iudaice

Eliade comentează, în mai multe din scrierile sale, multiplele particularități ale religiei ebraice. Ea este centrată de un zeu uranian ce se impune, ca unic, scoțând din discuție orice altă zeitate; pe când în aproape toate credințele religioase cunoscute și importante (cu excepția Chinei) zeii uranieni, deși își păstrează poziția de zei supremi, se retrag în ocultație, în postura de *Deus otiosus*. Iahwé, zeul evreilor nu e inserat în nici o istorie a lumii divine, el apărând de la început ca zeu unic. Lumea e creată din nimic, prin decrete divine; deci, prin utilizarea limbajului. Întâietatea asupra lumii create are doar: lumina, apele primordial e și Duhul (lui Dumnezeu) ce plutește deasupra lor. La sfârșitul creației lumii și a omului, creație pe care o apreciază ca bună, Dumnezeu e obosit și se odihnește. O serie din aceste teme capătă diverse variante în Gnosticism, doctrină religioasă anti-veterotestamentară, care a făcut mult timp concurență creștinismului.

se stabilește o relație personală între Dumnezeu și om. Sacrificiul lui Avraam pune în prim-plan noua dimensiune a credinței într-un Dumnezeu incomprehensibil, pentru care totul e posibil.

Creștinismul continuă să dezvolte formula temporalității unidirecționate și ireversibile a religiei iudaice, orientată spre viitor. Se menține și tema sanctificării istoriei, sacralitatea cosmosului rămânând plasată, în plan secund. Dumnezeu coboară acum efectiv în mijlocul istoriei oamenilor și se întrupează, ca Mesia, apărând, ca muritor,

în Galileia, pe vremea lui Pilat din Pont. El trăiește ca oamenii, e judecat, crucificat și moare. Pentru a învia apoi, ridicându-se la ceruri. Prin sacrificiul său, păcatul, pentru care Adam a fost alungat din Rai, e răscumpărat, iar istoria își schimbă sensul. Încă din primele secole, creștinismul s-a configurat printr-o „iudeizare”, în sensul articulării cu Cartea Sfântă a evreilor, cu Dumnezeu istoric al acestora, cu istoria biblică a căderii omului și așteptării lui Mesia. La fel ca în iudaism, crearea lumii a avut loc o singură dată și nu se va mai repeta. De aceea e lipsit de sens să se facă apel la reiterarea cosmogenezei. Odată cu creștinismul, prin prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în cadrul istoriei, aceasta e sanctificată suplimentar. Omenirea e invitată apoi, prin Augustin, să constituie pe pământ o *Civitas Dei*; care nu mai poate pieri, așa cum pier vechile cetăți, ca Roma. Deși Mesia deja a venit pe pământ și s-a întrupat, viitorul rămâne și în creștinism centrul de atracție al temporalității istoriei, prin promisiunea apocaliptică a celei de a doua veniri a lui Iisus, la judecata de apoi. Fiind direcționat univectorial, timpul creștinismului integrează totuși „apelul la origini” pe care l-au practicat religiile tradiționale, prin instituirea serviciului divin în biserică. Acesta reactualizează periodic evenimente ale vieții lui Iisus, înțeles ca un Dumnezeu care, prin prezența sa în istorie, a regenerat timpul. Credinciosul care participă în timpul liturghiei la evocarea evenimentelor din viața terestră a lui Iisus – nașterea, cina cea de taină, răstignirea, învierea etc. – se contopește și se identifică cu suprarrealitatea condiției timpului divin, a trecerii lui Dumnezeu pe pământ. Astfel, aspectul unidirecționat e dublat de o variantă atenuată a revenirii periodice la origini.

Afirmarea și răspândirea amplă a creștinismului s-au petrecut în cadrul culturii greco-romane, în care s-a dezvoltat pentru prima dată speculația rațională filosofică

asupra originii cosmosului, a cauzalității în general, a condiției omului și a problematicii filosofice a ființei. Apariția miracolului culturii grecești, ce se exprimă pe lângă filosofie prin variate arte și științe, e comentată de Eliade, așa cum deja s-a menționat, ca realizându-se în paralel cu reducerea progresivă a valențelor sacrale ale mitului, a trăirii participative ritualice de invocare și de contact cu sacralitatea.

Dacă mitul tradițional poate fi înțeles ca o poveste sacră în care omul crede și pe care o invocă prin ritual, atunci se poate constata cum cultura greacă evoluează rapid spre o modalitate „raționalistă”, în care miturile despre zei, eroi și activitățile lor supranaturale, se păstrează predominant în opere literare, ca cele ale lui Homer și Hesiod. Astfel se ajunge la alunecarea de sens a expresiei de mit, spre „*mytos*”, poveste fictivă, fabulație. În paralel cu avansul raționalismului filosofic, religia tradițională a Greciei se transpune în narațiuni, în alegorii și alimentează mai ales literatura. Creștinismul în ascensiune nu a trebuit astfel să se confrunte cu o religie tradițională greacă vie. Iar mitologia greacă alegorizată, considerată fabulă sau ficțiune, s-a transmis cu succes de-a lungul Evului Mediu, ca literatură, fiind reluată cu pasiune de Renaștere.

Religiile „vii” cu care s-a înfruntat iudeo-creștinismul, purtător al temporalității unidirecționate, au fost cele de „mistere”, gnosticismul dualist – care dezvoltă într-un sens special „mitologia” iudeo-creștină – neoplatonismul, neopitagorismul și doctrinele astrologico-alchimice ale Corpusului Hermetic. Creștinismul a învins aceste doctrine religioase dar nu dintr-odată. Gnosticismul a pulsat până în apogeul Evului Mediu, când s-a manifestat prin mișcarea bogomililor și cea cathară, împotriva cărora a fost inventată Inchiziția. Neoplatonismul a jucat un rol important în sincretismul religios ce a inspirat artele

din Renaștere, la Florența de exemplu. Iar doctrinele astrologico-alchimice, corelate practicilor metalurgice și medicale, s-au revigorat și ele în Renaștere, integrând principiile ale misterelor și jucând un rol de seamă în evoluția mentalității științifice a Europei modernității. Revenind la perioada de gestație și afirmare a creștinismului, se cere menționat că în același context spiritual se dezvoltă și doctrina caldeeană a circularității Marelui An, pe care Berossos a răspândit-o în spațiul cultural elenistic încă din secolul III î. Hr.

Conform acesteia, Universul este considerat etern, dar distrus și creat periodic în fiecare „Mare An”, ce constă din 10.000 de ani obișnuiți (dar numărul corespunzător de milenii variază de la o școală la alta). Când cele șapte planete se vor reuni sub semnul cancerului, se va produce un potop; iar când se vor uni sub semnul capricornului, universul va fi distrus prin foc. Eliade consideră – în **Mitul eternei reîntoarceri** – că ideea exprimată în acest mit era familiară presocraticilor.

„Anaximandru știe că toate lucrurile se nasc și se vor reîntoarce la apeiron. Empedocle explică, prin supremația alternativă a celor două principii opuse, philia și neikos, eternele creații și destrucții ale cosmosului (ciclu în care se pot distinge patru faze întrucâtva analoage cu cele patru „incalculabile” ale doctrine budiste). Conflagrația universală este acceptată de Heraclit... eterna reîntoarcere este una din dogmele despre care știm aproape cu certitudine că aparține pitagorismului primitiv.”

În continuare, Eliade analizează interpretarea dată de Platon mitului reîntoarcerii ciclice (în **Politicul** și **Timaios**). Cel mai pregnant, acest mit apare însă la stoici, care aproape vulgarizează ideea Marelui An, la sfârșitul

căruia lumea piere și se reînnoiește printr-un incendiu universal, ekpyrosis, idee preluată de la Heraclit. El scrie:

„Într-un anumit sens, se poate spune că teoria greacă a eternei reîntoarceri este varianta ultimă a mitului arhaic al repetării unui gest arhetipal, tot așa cum doctrina platoniceană a ideilor este ultima versiune a concepției arhetipului și cea mai elaborată. Merită să remarcăm că aceste două doctrine și-au găsit expresia perfectă în apogeul gândirii filosofice grecești”.

Mitul eternei reîntoarceri, deși pune în prim-plan repetarea ciclică, nu exclude nici eternitatea, nici istoria. Dintr-o anumită perspectivă, el poate fi plasat în continuitatea apelului omului tradițional la trecut, la origini, la invocarea repetitivă a „timpului tare al originilor”. Pe de altă parte, el integrează viziunea istorică orientată spre viitor, temperând unicitatea evenimentelor în care omul e angrenat. Dacă istoria are un început și un sfârșit unic în viziunea iudeo-creștină, concepția iraniană preluată, prin Berrosos de elenism, sugerează că acest sfârșit nu ar fi totuși unic. În joc e ideea eternității, la care face trimitere ciclicitatea și învârtirea în cerc. Trimitere ce a stat la baza analizelor filosofiei grecești asupra timpului, la Platon și Aristotel; și a simbolului cvasidivin al cauzei ultime, a „mișcătorului nemișcat”.

Revenind la creștinism, pe fundalul căruia s-a edificat cultura Europei, el se constituie din Antichitate, așa cum s-a menționat, pe suportul unei temporalități unidirecționate spre viitor. Modulată, însă, întâi de periodicitatea timpului liturgic, apoi, de problematica celei de a doua veniri a lui Iisus; precum și de o eternitate complexă, stratificată prin interpunerea paradisurilor. În perspectiva temporalității se mai cer evidențiate și alte aspecte ale acestei religii, care s-a dezvoltat după o primă experiență filosofică a umanității

– cea greacă – pe care a integrat-o, în mare parte, în ontoteologia sa. Dumnezeu creștin se va consolida ca o ființă eternă și infinită, absolută* – *ens perfectissimus* –, căreia nu i se pot atribui determinații ale lumii acesteia – teologia negativă ajunge până la caracterizarea sa ca un întuneric supraluminos. Și care, creând lumea din nimic, a creat și timpul. Totuși, omul muritor, ce-și trăiește viața în timpul istoric, se poate apropia prin devoțiune de esența divină, pentru a se contopi în extaz mistic, desprinzându-se astfel de timpul terestru. Mistica creștină, prin care e adorat un Dumnezeu ființial pur, plasează extaticul într-o condiție transmندانă și transtemporală, preaplină de fuziunea cu un Dumnezeu care transcende determinațiile. Condiție care nu e exprimabilă în cuvinte. ** Mistica creștină a fost favorizată de faptul că iudeo-creștinismul are în vedere un Dumnezeu personal care se adresează omului direct, în străfundurile conștiinței sale. Tot din aceste străfunduri, subiectul se poate adresa el însuși acestui Dumnezeu personal, prin rugăciuni, și poate înainta spre El, până la extazul ce-l sustrage timpului.

Alta e situația în spiritualitatea indică pe care Eliade a studiat-o la începuturile carierei sale. Pe când era tânăr, după șederea sa de aproape trei ani în India, Eliade își susține doctoratul la București o temă despre yoga.

El scrie acum și o carte, ce apare în limba franceză. Aflat la Paris, publică, în 1954, **Yoga, nemurire și libertate*****. Experiența indiană a timpului e un element important în structurarea cărții sale din 1949, **Mitul eternei reîntoarceri**, temă asupra căreia revine în 1951,

* A se vedea Anexa II.

** A se vedea Anexa III.

*** Ed . Humanitas, București, 1993.

într-un capitol din **Imagini și simboluri***. Eliade a studiat de la început și cu insistență spiritualitatea indiană, deoarece aceasta, împreună cu șamanismul, alchimia și religiile „primitivilor” participă, alături de monoteisme, la acea viziune globală asupra omului sacral pe care o căuta, necantonată în viziunea despre lume a Europei creștine. Viziune care spera să o integreze în reproiectata antropologie filosofică.

Din scrierile lui Eliade se pot extrage următoarele idei:

Cele mai vechi texte indiene scot în evidență caracterul temporal al tuturor universurilor și tuturor existențelor posibile: „Timpul a dat naștere la tot ce a fost și va fi”, scrie în **Ataharva Veda**. În Upanișade, Brahman, Spiritul universal (?!), Ființa Absolută (?!), e concepută însă ca transcendent timpului, fiind izvor și fundament a tot ce se manifestă în timp.

În mitologia indiană a Vedelor, Varuna, care era cel mai vechi dintre zei, semnifică, pe de o parte ordinea constitutivă a lumii, pe de altă parte, vâlul care acoperă realitatea ca un fel de magie, „maya”. Varuna e într-un fel și un zeu vrăjitor, el având puterea de a face legături magice. Această iluzie magică a lumii, indusă de maya, a ordonat ulterior întreaga concepție indiană despre existență, diferită de cea întâlnită mai peste tot, ca un fel de variantă antropologică ce s-a agregat și s-a dezvoltat în India, unilateral, dar amplu.

Indienii au elaborat destul de devreme o concepție a cauzalității universale, Karma, care dă socoteală de suferințele și evenimentele actuale ale individului și explică, totodată, necesitatea transmigrărilor. Suferințele sunt corelate cu vinovățiile existențiale. Prin inevitabilitatea reîncarnărilor, omul se află în fața unor suferințe ce se vor repeta și cumula indefinit. Suferințele existenței actuale nu sunt numai meritate, ca urmare a comportamentelor

* Ed. Humanitas, București, 1994.

din viețile anterioare. Ele sunt și binevenite, pentru că numai așa e posibil să se resoarbă și să se lichideze o parte a datoriei karmice ce apasă asupra individului. Speculația indiană a căutat și a descoperit foarte devreme mijloace prin care omul să se poată elibera din lanțul fără sfârșit cauză-efect-cauză, care face să se cumuleze suferințe din viețile anterioare. Tehnicile yoga, de concentrare psihofiziologică și de sustragere față de înscrierea în timpul evenimentelor, apar ca o modalitate specific indiană de ieșire din lanțurile mayei și karmei. De la un anumit nivel de concentrare și meditație, yoginul budhist poate încerca să rememoreze viețile anterioare și să le „ardă”, purificându-se astfel de cele care-l apasă prin transmigații. Se operează pe această cale asupra unui plan transcendent al timpului, diferit de timpul vieții cotidiene, al istoriei personale și al istoriei în general.

Faptul că omul nu se poate sustrage, fără un efort special, suferinței, pe care o și moștenește din vieți anterioare, a căpătat treptat, în spiritualitatea indiană, o dimensiune înfricoșătoare, prin viziunea cvasinelimitată a repetițiilor, a veșnicei reîntoarceri a ciclurilor Marelui An. Mai precis, e vorba de mitul eternei reîntoarceri, asupra căreia s-a speculat și în spiritualitatea elenistă; dar, care se afirmă în India într-o modalitate exemplară.

Unitatea celui mai mic ciclu temporal este *yuga*, „vârsta”. *Yuga* este precedată și urmată de „o auroră” și „un crepuscul” care leagă vârstele între ele. Un ciclu complet sau mahayuga se compune din patru „vârste” de durată inegală, cea mai lungă – de patru mii de ani, plus patru sute pentru „auroră” și „crepuscul” – fiind la începutul ciclului. Întregul mahayuga durează 12 000 ani. Acest ansamblu se constituie ca parte dintr-un an divin, ce se înscrie, și el, într-un ansamblu de 360, totalizându-se 4 320 000 ani pentru un ciclu cosmic. Iar acesta face, de asemenea,

parte, și el, din cicluri și entități temporal-ontic-sacrale superioare.

Din această orgie de cifre se poate reține ca esențială eterna repetare a ritmului fundamental al cosmosului și a timpului: distrucția și recrearea sa periodică. Omul, care prin reîncarnări succesive trăiește astfel încât se trezește mereu în mijlocul unei lumi de aparențe și suferințe, sub vălul maya, nu poate să se smulgă din această ciclicitate decât printr-un act de libertate spirituală. Atât budismul, cât și jainismul indică posibilitatea ca, prin tehnici psihocorporale și spirituale, să se ajungă la o perfecțiune de autocontrol și anamneză, prin care subiectul, ce s-a sustras scurgerii timpului, să-și „ardă” viețile anterioare, cu toate păcatele și suferințele lor. Și, în final, „să iasă din timp”. Adică, surprinzând un moment prielnic, ce poate apare ca o străfulgerare, să alunece în Brahman, într-o zonă atemporală, dincolo de timp. Un fel de prezent etern, ce are analogii cu cel al misticilor din diverse religii.

Eliade diferențiază însă modelul spiritual indian de „ieșire din timp”, de experiența extazului din creștinism. Aceasta din urmă are în vedere ieșirea din lumea istorică spre contopirea cu un Dumnezeu fințial și personal. Modelul indian, bazat pe negarea sinelui (a eului) și care nu vizează fuziunea cu o instanță personalizată, este numit de Eliade „entază”. Mai mult, Eliade propune ca trăirile de tip transă ale șamanilor din societățile de vânători să fie considerate și ele ca forme primitive ale experiențelor de tip extatic. După cum se știe, în aceste episoade se consideră că sufletul șamanului părăsește trupul și călătorește în lumi supranaturale, pentru a lua contact cu locuitorii acestora, în vederea rezolvării unor probleme lumești. De exemplu, vindecarea bolilor. Călătorii în „lumile de dincolo”, realizate în stare de transă, au fost relatate și în spiritualitatea lumii greco-romane; precum și în universul creștin. Ele evocă

însă o mundaneitate a supranaturalului, diferențiindu-se astfel de extazul mistic creștin în chiar esența sa. Pentru creștini fuziunea cu Dumnezeuul suprafințial e totalmente lipsită de narativitate. Și, de asemenea, experiența șamanică e opusă efortului indian al „entazei”, a ieșirii complete din timp, cu toate evenimentele și peripețiile sale.

O apropiere între șamanism, extazul mistic și entaza indiană există totuși. Și ea e făcută de Eliade pentru a sublinia aspecte similare în istoria religiilor, care exprimă unitatea în diversitatea sacralului. În același sens, el a studiat experiența „luminii interioare” în diverse religii; dar și în modernitate. Toate analizele și studiile sunt făcute în ideea de a surprinde locul dar și varietatea dimensiunii sacralului, în perspectiva unei antropologii filosofice.

Conceptul de timp este, desigur, plurisemic. Iar istoria culturilor și a religiilor îi etalează diversitatea. Viziunea indiană, intuind legătura între ontologie și temporalitate, deschide însă spiritualitatea spre un alt orizont decât cel al timpului istoric, pe care l-a impus iudeo-creștinismul. Experiența spirituală cu totul aparte a Indiei, rămâne printre noi ca o „fossilă vie” (scrie Eliade) a potențialităților spirituale ale umanului. Ea relevă un aspect pe care pozitivitatea „fințială” a temporalității europene nu l-a cultivat direct. Mai precis, dincolo de timp, indianul, ce neagă sinele, vizează aparent „nimicul”. Un nimic care, desigur, stă în spatele realului. Dar care are un statut mai radical decât *me-on*-ul pe care-l evoca Platon în dialogul **Sofistul**. Și chiar decât „neantul” pe care un Meister Eckhart, de exemplu, îl menționa ca prezent în Deitatea pe care o vizează extazul său. Acest „nimic” al inzilor s-a integrat, totuși, în sinteza umanității moderne, prin aportul matematicilor indiene. Arabii au vehiculat din India, în Europa, conceptul matematic de zero. Concept care lipsea din tradiția acesteia. Și care a fost esențial pentru o

elaborare profundă a concepției despre „universul infinit”, care a revoluționat fizica și știința în Renaștere. Și, cine știe, dacă fără zero-ul indian, strâns corelat cu acea stare de „dincolo de timp” pe care spiritualitatea brahmanică a cultivat-o, am fi avut în prezent lumea pe care o avem, așa cum s-a dezvoltat ea sub girul culturii occidentale.

Eliade comenta în **Istoria credințelor și ideilor religioase** faptul că expediția lui Alexandru cel Mare în India poate fi considerată ca un eveniment esențial în istoria umanității, prin deschiderea realizată în comunicarea civilizațiilor. După aproape 2000 de ani de la aceasta, nimicul indian ajungea în Europa creștină și participa în direct la conturarea unei noi viziuni despre lume.

c. Temporalitatea și modernitatea Europei. Omul se substituie timpului naturii și se autodetermină istoric

Cultura Europei s-a dezvoltat, deci, pe fundalul temporalității specifice iudeo-creștinismului, în care Dumnezeu intervine în istorie iar timpul e unidirecționat spre viitor. Integrarea ciclicității temporale prin liturghie și structura complexă a eternităților, îi conturează originalitatea. Dar, la fel cum creștinismul apare într-o societate în care mitul viu, participativ, a făcut loc mitosului narativ și filosofiei, la fel se întâmplă și în Europa. Religiozitatea vie și participativă a creștinismului, după ce-și atinge culmile în vremea scolasticii și misticii renane să-și reducă preeminența în cultură, făcând loc aceluiași grupaj format din filosofie, științe și arte. Noua metamorfoză integrează acum tradiția culturii greco-romane, în contextul căreia s-a afirmat creștinismul. Această metamorfoză se petrece în Renaștere, moment în care dogmatica creștină se confruntă cu Reforma, se reafirmă major artele în viața publică, iar ontologia scolastică se deschide spre empirism și observație în cadrul unei științe matematizate. Renașterea este, subliniază Eliade, și o vreme a reactualizării și reafirmării majore al alchimiei. El atrage atenția că prima carte, pe care Marsilio Ficino a tradus-o la cererea lui Cosimo de Medici, a fost tocmai cea a lui Hermes Trismegistul, sinteză a astrologiei, alchimiei și magiei elenistice. Abia apoi s-au tradus cărțile lui Platon. Avântul mișcării alchimice din Renaștere a antrenat cu el și „arta memoriei”, variate tehnici de magie și experiențe medicale inedite.

Alchimia nu a fost decât cu totul accidental precursora chimiei științifice, care, începe să se dezvolte, de la un moment dat, în Europa modernă. Ea a fost însă, încă din

Antichitate, o doctrină a perfecționării spirituale. Deși alchimia – ca și magia de altfel – se bazează și pe o gândire cauzală, aceste practici s-au stins în fața avântului științelor pozitive ale naturii, bazate pe observație, matematizare și experiment. Mentalitatea alchimică a grevat însă profund gândirea modernității din multe puncte de vedere, de la cel al înțelegerii materiei (ca „materie primă” standardizată) până la impunerea instituției „laboratorului de cercetare” standardizat*. În plus, ea aduce o nouă viziune asupra relației omului cu timpul. Mai precis, omul preia acum controlul asupra – și apoi se substituie – timpului naturii. A acelei naturi pe care o și desacralizează.

Eliade s-a preocupat de alchimie din tinerețe, publicând, pe când era în România, **Alchimie asiatică** (1935) și **Alchimie mesopotamiană**** (1938). Ulterior, la Paris, el sintetizează problematica, în **Forgerons et alchimistes***** (1956). Alchimia elenistică greco-egipteană, pe care a actualizat-o Renașterea, este încadrată acum nu doar de variantele asiatice, arhaice, ci și de universul mitologic ce a însoțit din vechime prelucrarea și utilizarea metalelor. Dintre ideile pe care Eliade le dezvoltă cele mai importante ar fi:

- Alchimia a apărut ca o doctrină și practică soteriologică de operare cu metalele în vederea atingerii unor stări spirituale limită; ea nu a avut niciodată un obiectiv strict pragmatic, cum ar fi acela de a obține aur prin transmutația metalelor;

- Doctrina ce susține alchimia se corelează cu mitologia ancestrală ce s-a conturat în jurul obținerii și prelucrării metalelor. Fapt ce implică raportarea omului la cerul și

* A se vedea Chenarul 17.

** Ed. Humanitas, București, 1991.

*** *Făurari și alchimiști*, Ed. Humanitas, București, 1996.

pământul mitologic; și ample referințe la o sexualitate mitică, privitoare la generare, gestație și naștere.

- Alchimia presupune concepția analogiei dintre macrocosmos și microcosmosul psihocorporal al omului; precum și corelația între metale, planete, om și societate. Se are, în același timp, în vedere o ierarhie valorică, în planul suprem plasându-se simbolul regal și sacral al aurului. Procesul alchimic exprimă efortul înălțării spre perfecțiune;

- Strădania esențială a demersului alchimic este de a interveni în procesele naturale, controlându-le și accelerându-le. Omul tentează astfel să se substituie naturii.

Eliade abordează contextul în care alchimia s-a dezvoltat, credințele mitologice ce au apărut la omul sedentar și agricultor ce a început să practice meșteșugurile, utilizând „artele focului” pentru a prelucra metalele. Dintre acestea, aurul a avut de la început o valoare simbolică, trimițând spre sacralitate și regalitate, și nefiind folosit pragmatic. El scrie:

„Să ne amintim în trecere că importanța excepțională a aurului se explică prin motive religioase. Aurul a fost primul metal descoperit și folosit de om, cu toate că nu putea fi întrebuințat nici ca unealtă, nici ca armă. În istoria revoluțiilor tehnologice, aurul nu juca nici un rol. Mai mult, exploatarea lui era extrem de dificilă... Și totuși, încă din timpul faraonilor, oamenii se ocupau cu înverșunare de căutarea aurului...”

Principalul metal ce a împins înaintea societatea a fost, după bronz, fierul. Inițial s-a folosit fierul meteoritic, stabilindu-se o corelație între cer și metale. Ulterior, fierul a rezultat din minereu și metalurgie, implicând procese tehnologice care au ocazionat o serie de rituri și credințe. Cea mai importantă temă sau scenariu al acestora se

Alchimia, experiența, laboratorul și metalele

Una din importantele idei din cartea **Făurari și alchimiști** – pe care însă Eliade nu o dezvoltă în detaliu – este aceea că tradiția alchimică, apărută în marginea tehnologiei metalelor, constituie punctul de plecare al dezvoltării instituției „laboratorului”.

Laboratorul reprezintă un instrument fundamental pentru cercetarea experimentală modernă. Cercetare care are însă în vedere doar un sens determinat al conceptului de experiență. Pe când alchimia avea în vedere două sensuri, extreme. În cadrul ei se realizează o joncțiune între experiența înțeleasă ca trăire subiectivă deosebită, cu valoare în transformarea existenței persoanei. Iar pe de altă parte, experiența înțeleasă ca operare (neutră afectiv) asupra unor substanțe sau stări de fapt; manipulare realizată în condiții standardizate, în vederea obținerii unui rezultat (metoda lui Fr. Bacon). Primul sens (denumit în germană „*erlebnis*”)* poate consta dintr-o experiență creativă, o revelație, un *epoché* sau o transformare în sens de metanoia, ultimul aspect fiind cel urmărit în alchimie. Cel de al doilea sens, care a susținut dezvoltarea laboratorului în direcția experimentului științific pozitiv (care e avut și el în vedere de alchimie), participă la dezvoltarea cunoașterii științifice și a amplificării acesteia. El a devenit o temă filosofică prin problematica ridicată de Kant, a „condițiilor de posibilitate ale experienței” valide.

Cele două semnificații ale experienței menționate mai sus se detașează de pe un fundal al înțelegerii experienței ca trăire umană cotidiană, prin care omul rezolvă situațiile

* Analiza conceptului de experiență – *erlebnis* e făcută nuanțat de H. Gadamer în *Adevăr și metodă*, Ed. Teora, București, 2001

problematică în care e implicat (câștigând astfel „experiență de viață”).

Revenind la alchimia avută în vedere de Eliade, se poate remarca că ea transmută mitologia ce s-a dezvoltat în jurul practicilor de minerit și a meșteșugarilor, care prelucrau minereu și metale cu valoare pragmatică (bronz, cositor, fier), în zona metalelor cu semnificație „regal-sacrală” (aur, argint), implicând și zona intermediară a metalelor atipice (mercur, sulf, plumb). Laboratorul ce se constituie astfel, se proiectează pe ecartul dintre munca pragmatică și extazul spiritual. Aspectul special al acestui laborator al modernității Europei este că mută conceptul de „materie – substanță” de la varianta grecească *hyle/ousia* (care implică deci lemnul de pădure ca material sau materie pentru producerea meșteșugărească) într-o nouă zonă. Pornind de la această materie metalică, civilizația Europei, a elaborat mașinile autonome, ca nou partener de existență, în locul naturii desacralizate.

referă la sexualitate, la generarea și gestația metalelor în „pântecele pământului mamă”. Apare credința că minereul tinde să se transforme în mod natural în metal, la fel ca embrionul ce se metamorfozează în pântecele mamei. Minerii și metalurgiștii participă la un proces de accelerare a menționatei gestații și nașteri, intervenind astfel în derularea timpului natural. Eliade scrie:

„Substanțele minerale participă la sacralitatea Pământului – Mamă. Vom întâlni foarte devreme ideea că mineralele „cresc” ca niște embrioni în pântecele pământului. Metalurgia dobândește astfel un caracter obstetric. Minerul și metalurgistul intervin în dezvoltarea embriologiei subterane, grăbesc ritmurile de creștere a mineralelor, colaborează la „opera” Naturii și o ajută să „nască mai repede”. Pe scurt, prin tehnicile sale, omul se

substituie, încetul cu încetul, Timpului. A colabora cu natura, a o ajuta să producă într-un tempo din ce în ce mai rapid, a schimba modalitățile materiei – credem că aici am decelat una din sursele ideologiei alchimice”.

O a doua temă importantă este cea a transmutației metalelor, conform convingerii că ar exista un proces natural care ar conduce lent, toate metalele, spre transformarea lor în aur. Alchimistul intervine în acest proces, pentru a precipita transmutația. Operând cu materia, el se identifică cu acest proces, pentru a urca spre perfecțiune. Obținerea „pietrei filosofale” ar echivala cu atingerea nemuririi; precum și cu o perfecționare spirituală, așa cum încerca și yoghinul sau taoistul.

Eliade precizează că alchimia grecească s-a dezvoltat între secolele I Î. Hr. și IV D. Hr. în perioada „religiilor de mistere”, fiind în conjuncție și cu astrologia. Inovația alchimiștilor constă în faptul că au proiectat asupra materiei funcția inițiativă a suferinței. Grație operațiilor alchimice, omologate cu „torturile”, cu „moartea” și „re-învierea” inițiatului, substanța este transmutată. Iar prin transmutare se obține un mod de a fi transcendental care este simbolul nemuririi. Materia își asumă destinul spiritului, și spiritul, destinul acestei materii metamorfozate.

Ar mai fi de reținut corelarea alchimiei cu tehnicile psihocorporale de elevare spirituală și cu medicina. Faptul este evident deja în alchimia taoistă chineză și în cea indiană. În perioada renescentistă a Europei, corelația s-a menținut conducând la primele tratamente medicale cu substanțe pure (mercur, sulf). Intersecția cu medicina e considerată importantă de către Eliade deoarece, în contextul dezvoltării noii fizici matematizate a Europei, s-a menținut interesul pentru soarta individului uman.

Alchimia și magia renescentistă au părăsit scena în modernitatea Europei odată cu avansul științei empirice,

care avea în vedere o natură desacralizată și matematizată, plasată într-o poziție de „obiectivitate”*. Ea a introdus însă, în știința europeană și instituția unor societăți de inițiați, care au puterea de a manipula natura, timpul în care se desfășoară procesele ei. Natura, *fisis*-ul, care timp de milenii a fost percepută ca dezvoltându-se din sine însuși și ca fiind sacralizată, își pierde acest atribut. Societățile secrete, de tipul Rosecrucienilor și apoi ale masonilor, dezvoltă ideologia „stăpânirii” și „manipulării” naturii, în folosul omului. Faptul s-ar putea realiza, prin accelerarea timpului de desfășurare a proceselor naturale. Omul tinde astfel, acum, să se substituie chiar Timpului. Eliade scrie:

„Acum se realizează în proporții inimaginabile până atunci, dorința de a precipita ritmurile temporale prin exploatarea tot mai eficace a minelor, cărbunelui și zăcămintelor de petrol, urmând să se realizeze treptat, tot mai multe produse sintetice, în asemenea cantități că Naturii i-ar fi trebuit milenii, să le producă. Stăpânind natura prin științele fizico-chimice, omul se simte capabil să rivalizeze cu Natura fără să mai piardă timpul. Cu alte cuvinte, se substituie Timpului. Alchimistul, substituindu-se Timpului, se teme să și-l asume, îi era frică de Timp. Tragica grandoare a omului modern este legată de faptul că el a avut primul curajul de a-și asuma, în privința Naturii, opera Timpului, în raport chiar cu sine însuși. Putem spune că omul societăților moderne a preluat, în sensul literal al cuvântului, locul timpului, că a devenit o ființă absolut temporală. Și pentru că ireversibilitatea și vacuitatea Timpului au devenit o dogmă pentru lumea modernă, temporalitatea experimentată și asumată de om se traduce, în plan filosofic, prin condiția tragică a vanității oricărei existențe umane.”

* A se vedea Anexa IV.

Analizele lui Eliade din **Făurari și alchimiști**, poate cartea cea mai complexă ideatic pe care a elaborat-o, dau socoteală de structurarea în modernitatea Europei a unui om nou, a lui *homo faber*, care preia – pe fundalul temporalității creștine – mitologii soteriologice care s-au dezvoltat din vechime în contextul operării cu metalele. Metale, care au fost principalele materii (sau substanțe), obținute din prelucrarea naturii, odată cu progresul tehnologic. Metamorfozele ideologiei alchimice conduc omul modernității spre un prometeism pragmatic, în cadrul căruia, el nu doar controlează timpul proceselor naturale, ci chiar se substituie acestui timp. Om faustic, ce ajunge să declanșeze revoluția industrială și apoi o transformare controlată a naturii, în conformitate cu propriile planuri și interese. Om care, adulându-l pe Prometeu, „transformă – așa cum formula Cioran – blestemul muncii ce l-a însoțit la alungarea din rai, în voluptate”. Om ce preconizează, – așa cum sugera Hegel –, să trăiască nu în mijlocul naturii, ci într-o lume complet elaborată de el.

Profilul omului modern nu se reduce însă la atât. Se cere comentat și faptul că, pe întreg parcursul dintre Renaștere și prezent, cultura Europei a dezvoltat și o concepție despre om, ca dimensionat printr-o subiectivitate conștientă și având în față o lume perceptibilă. Un om ce-și dezvoltă acum intensiv reflexivitatea conștiinței subiective și autodeterminarea practică a personalității sale libere. Antichitatea nu avusese, pentru om, determinațiile de conștiință și de personalitate. După cum nu avusese nici pentru sacralitate ceva echivalent Dumnezeului absolut al scolasticii. Pe parcursul desfășurării modernității, zeul absolut a ajuns să se retragă tot mai mult în adâncimile subiectivității, direcție spre care-l proiecta Reforma lui Luther. În schimb, Sfântul Spirit a rămas prezent, în mijlocul culturii ca spiritualitate umană.

E vremea lui Hegel și a începutului istorismului.

Hegel marchează momentul în care omul ajunge să se considere creator de istorie. Eliade tratează raportarea omului la Istorie în una dintre cele două cărți ale debutului său parizian din 1949, **Mitul eternei reîntoarceri**. Așa cum declara în **Cuvânt înainte**, intenția sa era de a scrie o **Introducere la o filosofie a istoriei**, din perspectiva concepțiilor fundamentale ale societăților arhaice care, cunoscând și ele o anumită formă de istorie, se străduiesc să nu țină seama de ea. În cadrul acestei lucrări, el analizează încercarea omului arhaic inițial de a se opune prin toate mijloacele istoriei, pe care refuză să o accepte și să o valorizeze. Apoi, apare o perioadă în care suferința e acceptată ca inevitabilă; dar, ideologia religioasă încearcă să-i găsească un sens, o semnificație, prin modul de desfășurare ciclică a temporalității umane. Istoria e corelată cu destinul. „Teroarea istoriei” nu dispăre însă nici la omul modern, care se recunoaște și se vrea istoric. Acest om modern se dezvoltase însă pe fundalul ideologiei creștinismului.

Creștinismul ajunge la o teologie a Istoriei, subliniază Eliade, deoarece intervențiile lui Dumnezeu în Istorie și, cu osebire, întruparea în persoana lui Iisus Christos, *au un sens transistoric*, mântuirea omului. Fapt ce asigură un anumit sens suferinței. Liturghia reactualizează și ea un timp originar, cel al începutului unei noi ere a omenirii. Gesturile și evenimentele ce s-au petrecut cu Dumnezeu când El era prezent în Istorie, devin acum paradigmatic. Hegel reia ideologia creștină și o aplică, din perspectivă filosofică, istoriei universale luată în ansamblu. Eliade plasează speculațiile idealismului german într-o continuitate și în corelație cu concepția calabrezului din secolulul XII Giacomino da Fiore, care prefigurează trei epoci ale omenirii. Pe lângă istoria evreilor ce s-ar corela cu Dumnezeu tatăl și vremea istorică reafirmată prin liturghia lui Iisus, ar mai fi de luat în

considerare o epocă patronată de Duhul Sfânt, care ar urma să fie un timp al libertății. De fapt, Hegel folosește chiar expresia de Spirit Absolut în speculațiile sale istorice despre actuala (pe vremea sa) „vreme a libertății”, care se deschide pentru omenire. Să nu uităm că ne aflăm imediat după Revoluția Franceză. Spiritul universal se manifestă continuu, după Hegel, în evenimentele istorice. Și, el nu se manifestă decât în aceste evenimente, fiind specific umanului, nu și naturii. Tot ce s-a petrecut în istorie trebuia să se petreacă astfel, pentru că aceasta a fost voința Spiritului universal. Intenția lui Hegel era de a valoriza evenimentul istoric în sine și pentru sine.

Pornind de la această viziune, în secolul XX a ajuns să se dezvolte conceptul de necesitate a momentului istoric, prin care s-a încercat să se justifice nenumărate cruzimi, aberații și tragedii. Ele erau argumentate prin faptul că „așa o cere sensul momentului istoric respectiv”. Astfel argumenta și marxismul, care se revendică de la un Hegel răsturnat, susținând că edifică deliberat o nouă lume mai bună. În interpretarea lui Eliade, ideologia politico istorică a acestui marxism este evident absorbită de vechea mitologie escatologică a unui viitor de aur, ce se va realiza în comunism.

Către finalul analizei sale arheologice a Istoriei pe care o face în **Mitul eternei reînțoarceri** (suntem în 1949), Eliade sugerează o critică pe care omul societăților arhaice ar putea-o face omului modern. Cu cât devine mai modern, cu atât omul are mai puțin șansa să facă el Istoria. Căci, scrie el:

„Această istorie sau se face singură datorită germenilor depuși de acțiunile care au avut loc în trecut, cu multe secole și mii de ani în urmă, (cum ar fi consecințele descoperirii agriculturii sau metalurgiei, ale revoluției industriale din secolului XVIII-lea etc.). Ori tinde să se lase făcută de un număr mereu mai restrâns de oameni, care nu numai că interzic maselor de contemporani să

intervină, dar dispun și de mijloace pentru a-l obliga pe individ să trăiască groaza istoriei”.

În raport cu o astfel de posibilă evaluare făcută de omul tradițional, Eliade remarca faptul că, totuși, omul modernității s-a decantat din ideologia iudeo-creștinismului, ce a valorizat o doctrină specială a *credinței*: credința lui Avraam, conform căreia *pentru Dumnezeu totul e posibil*. Credință care, prin Iisus, adaugă faptul că (*tot prin credință*) *totul e posibil și pentru om*. Ceea ce ar susține o libertate creatoare.

Omul modern ia în serios, scrie Eliade, libertatea creatoare, care-l diferențiază totuși de ipostaza sacră a zeilor, care au creat tot ceea ce există, în *illo tempore*. Fără să mai dezvolte tema, el lasă să se înțeleagă că, în prezent, se produce, o gravă perturbare a temporalității umane. Dispare trecutul, evidențiat tradițional prin periodica coborâre regeneratoare la timpul originilor. Și dispare, de asemenea și viitorul, pe care escatologiile și apoi utopiile – cum era cea comunistă – au încercat să îl valorizeze în numele istorismului; și, pe care, de fapt, l-au devalorizat. Fără trecut și viitor, fără o reală creație a momentului istoric, libertatea creativă a omului nu se poate revărsa decât asupra naturii – a tot ceea ce poate fi plasat în poziția de ob-jectualitate a naturii. Ceea ce ar însemna să se plaseze și pe sine într-o astfel de poziție. Iar lucrurile par a se petrece după formula ucenicului vrăjilor, care pierde de sub control magia. Temporalitatea, ce constituia pânza de fond a existenței omului sacru și care se cerea înnoită anual prin ritualuri complicate, a susținut concepția eternei reînnoiri. Și apoi escatologiile. Temporalitate a cărei tradiție se destramă însă în prezent. Nimic nu mai apără omul actual de tradiționala „teroare a istoriei”. Nimic nu mai dă sens suferinței, nici chiar voga persistență a teoriilor ciclice.

Concluzia lui Eliade în esenul său din 1949, se exprimă în cuvintele de încheiere:

„Orice altă situare a omului modern, (în afară de credința) la limită, conduce la disperare. O disperare provocată nu de propria lui existențialitate umană, ci de prezența sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea ființelor umane trăiește pradă unei terori continue (chiar dacă nu e întotdeauna conștientă).

În această privință creștinismul se dovedește, fără îndoială, religia „omului căzut”.

Reluând tema, Eliade scria în 1957 în **Sacral și profanul**:

„În ceea ce privește concepțiile despre Timp asupra cărora s-au aplecat unele filosofii istoriciste și existențialiste, s-ar cuveni să observăm că Timpul își redobândește latura înspăimântătoare pe care o avea în concepția greacă și în cea indiană despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se arată a fi o durată evanescentă la capătul căreia se află moartea.”

Aluzia, destul de transparentă, este la Heidegger.

Eliade a gândit și a scris în epoca de final a culturii modernității, în care s-a afirmat atât existențialismul, cât și teatrul absurdului. Două fenomene spirituale care nu mai sunt de actualitate. Ca istoric al religiilor, el era frământat de teroarea istoriei. Temă care nu mai preocupă major umanitatea din secolul XXI. Din grupul gânditorilor ce au fost etichetați ca existențialiști, ne rămâne însă, ca reper pentru filosofie, întrebarea misterioasă a lui Heidegger, considerat ca „ultimul filosof”, privitoare la relația dintre ființă și timp.

Eliade se înscrie și el, împreună cu toți cei menționați mai sus, în amurgul măreț al spiritualității occidentale.

Nu se poate încheia acest paragraf mai bine decât prin

spusele lui Cioran despre Eliade, citate de acesta din urmă dintr-o scrisoare către M. Handoca.

„Cioran îmi spunea într-o zi că „optimismul” meu e rezultatul direct al unei deznădeji cumplite, încât, prin comparație „pesimismul” lui i se pare „apă de roze”.

d. Timpul sacru, timpul lecturii și timpul sărbătorilor

Întreaga sa viață Eliade a insistat asupra distincției între lumea și timpul sacral și lumea și timpul profan. Având în față universul sacral, omul ia contact cu ființe supranaturale ce viețuiesc într-o lume particulară, la care el poate avea acces prin rit și mit. Creștinul care participă la liturghie se identifică în timpul slujbei cu timpul sacru al prezenței lui Dumnezeu printre oameni. Deci, cu un fragment de istorie sacralizată. Dar și mesopotanianul, care asista la ceremonialul Noului An babilonian Akitu și asculta recitarea ritualică a mitului cosmogenezei, ieșea, pentru moment, din timpul vieții sale zilnice, participând la timpul originilor.

În comentariile sale privitoare la polaritatea sacru/profan Eliade sugera situația unui om ce intră într-o biserică și participă la liturgie. Interval în care el se rupe de spațio-temporalitatea profană și se solidarizează cu timpul sacru al mitului invocat, al prezenței lui Dumnezeu pe pământ. Pentru ca, la sfârșitul slujbei, ieșind din biserică, să reintre în existența profană.

Ieșirea din timpul firesc al vieții cotidiene comunitare se petrece însă, pentru contemporani, și în alte împrejurări – remarca Eliade – așa cum ar fi cea a participării la un spectacol teatral, sau cu ocazia lecturii unui roman. El a fost izbit de această analogie, notându-și remarca în jurnal și introducând-o în scrierile sale.

În **Aspecte ale mitului** putem citi:

„Ieșirea din timp” realizată prin lectură – îndeosebi prin lectura romanelor – e ceea ce apropie cel mai mult funcția literaturilor de cea a mitologiilor. Timpul pe care-l trăim citind un roman este, fără îndoială, acela pe care-l reintegrăm într-o societate tradițională, ascultând un mit. Dar și într-un caz sau altul ieșim din timpul istoric și personal și ne cufundăm într-un timp fabulos, transistoric. Cititorul este pus în fața unui timp străin, imaginar, al cărui ritm variază la infinit, căci fiecare povestire își are propriul ei timp, specific și excesiv. Romanul are acces la timpul primordial al miturilor, dar, în măsura în care povestește o istorie verosimilă, romancierul povestește un timp în aparență istoric, dilatat sau condensat însă, un timp care dispune de toate libertățile proprii lumilor imaginare.”

Într-o altă lucrare (**Mythes, rêves et mystères***, 1956), Eliade reia tema structurii și originii mitice a literaturii și a funcției mitologice împlinită de lectură în conștiința celui ce citește. El evocă acum continuitatea dintre mit, legendă, epopee și literatura modernă. În toate aceste modalități culturale același fenomen al ieșirii din timpul cotidian supraviețuiește. Zeii tradiționali erau cuprinși în mit, care poate fi considerat o poveste sacră în care omul crede și pe care o invocă prin ritualuri, cu tot timpul său specific, originar. În lumea greacă, printr-un proces de raționalizare mitul sacral s-a transformat treptat în *mytos*, poveste. Reducerea etosului participativ religios, a mutat zeii în epopee. Majoritatea celor ce le știm despre zeii greci ne-au fost transmise de Homer și Hesiod. Iar aceștia, redactându-și creația pentru un auditoriu anume, au selectat în narațiunile lor, în care zeii se amestecă cu soarta oamenilor, doar anumite aspecte, care erau preferate de cei cărora se adresa literatura lor. Iliada și Odiseea au în egală

* Ed. Gallimard, Paris, 1957.

măsură funcție mitologică, istorică și literară. Ascultând recitarea melopeică a Iliadei, un grec din vremea lui Pericle ieșea din timpul vieții sale cotidiene pentru a se plasa în această instanță, specific antropologică, a timpului mitologico-literar. Apoi, atât în legendă cât și în epopee și roman, supraviețuiesc și sunt funcționale arhetipurile. Încercările pe care trebuie să le depășească personajul unui roman își au modelul în aventurile eroilor mitici. Temele mitologice abundă în romanele populare și polițiste, în motivele folclorice.

Ideile pe care Eliade le comentase deja în **Tratatul** din 1949, în care susține că „*mitul se poate degrada în legendă epică, baladă sau roman, putând supraviețui, în variante atenuate, ca superstiție*”. În opera sa ulterioară el lărgeste această perspectivă.

Spectacolele teatrale ne pun și ele în fața unui timp concentrat, de mare intensitate, în care se derulează evenimente umane diferite de cele ale vieții de zi cu zi, cu eroi angrenați în intrigi fictive, dar tipice. Eroii care-și trăiesc peripețiile într-un timp vag precizat. De altfel, analogia între spectacolul de tragedie și ritualul sacral a fost remarcată în mod repetat. Se poate reaminti analiza lui Nietzsche privitoare la derivarea tragediei grecești din serbările în cinstea zeului Dyonisos la Athena. Tragedia greacă a substituit suferințele zeului cu cele ale omului istoric. Dar derularea scenariului dramatic într-un timp mitico-narativ se păstrează. Caracterul scenic dramatic se regăsește și în spectacolele de mistere din Evul Mediu, menținând aceeași continuitate și ambiguitate între cele două temporalități. Chiar și atunci când spectacolul teatral pune în scenă derularea vieții de zi cu zi, temporalitatea, în care el ne mută, este, la fel ca cea a literaturii romanești sau a basmului fantastic, o temporalitate aparte, ce se derulează în instanța specială a *logos*-ului narativ, ce dublează

efectivitatea realității cotidiene. Cinematograful continuă formula teatrală și a romanului. Problema devine treptat mai subtilă, deoarece imaginile filmate ne pot transmite reportaje din viața curentă, petrecute nu doar cu mult timp în urmă, ci și de dată recentă. Sau, acum, în vremea televiziunii și internetului, în direct.

Condiția temporală specială în care ne introduce participarea la un ritual sacral, ascultarea unei epoei, lectura unui roman, vizionarea unei tragedii sau a unui film, a unui reportaj despre un eveniment recent, se articulează cu o dispoziție receptiv contemplativă de raportare la lume. Se are în vedere acum o zonă a lumii care nu se consumă în direcția pragmatismului eficient, ci a reprezentării contemplative, „teoretice”. Dimensiunea teoreticului, specifică lumii umane, nu poate ignora mitul sacral și literatura. Ea nu poate fi restrânsă la teoriile matematizate, ignorând toată bogăția de sensuri pe care o poartă cu ea expresia grecească *theoria*, a cărei primă semnificație era contemplația orientată spre transcendență.

Continuând direcția de meditație ce ne-a condus la spectacolul teatral, se poate remarca faptul că orice spectacol, inclusiv cel sportiv, ne plasează într-un timp diferit de cel uzual: un timp de tip sărbătoresc. De altfel, ne putem reaminti că, actualele spectacole sportive își au originea în întrecerile panelene de la Olimpia și Delphi, patronate de zei și însoțite de interpretări teatrale și concursuri de poezie. Într-un sens mai general, Eliade scrie, în **Aspecte ale mitului** (1956), despre „timpul sărbătorilor”, diferit de timpul vieții curente. Timp ordonat de calendarul sacru și ritualurile sale. Un model pentru structura sărbătorii îl pot constitui ceremoniile de Anul Nou, ce se desfășurau deja în Babilon. Prima fază este sobră, marcată de tristețea celor care participă la terminarea, la „moartea vechiului An”. Urmează interregnul, ce reproduce haosul,

„lumea pe dos”, cu mimarea luptelor, portul măștilor, răsturnarea rolurilor sociale etc. Pentru a se trece, apoi, la euforia colectivă și dezinhibată, corelată nașterii Noului An, marcată de speranță și energie tinerească, revărsată în veselia sărbătorii colective. Structura se păstrează, cu diverse accente, în majoritatea sărbătorilor sacre și profane. Ultimele, care însoțesc evenimente importante ale vieții – naștere, căsătorie, botez –, au stat și stau încă, sub patronaj sacru. Iar după desfășurarea ceremonialului oficial și sacral, se dezlănțuie petrecerea sărbătorească. Și alte sărbători importante pentru comunitate, de exemplu încoronarea unui rege, au în spate tot o tradiție în care era invocată sacralitatea. Triumful, consecutiv unei victorii în luptă, era și el patronat de zei. Sărbătorile pe care le comentează Burkhard, din perioada Renașterii, excelau prin splendoarea spectacolelor diverse, pantomime, muzică, dans și poezie, reprezentării teatrale ș. a. m. d. Totul se desfășura într-un „timp sărbătorec” al dezinhibiției euforice prosociale, însoțit de neglijarea conveniențelor sociale, de măști, în stil „carnavelesc”. La fel ca în perioada haosului pe care-l mimează interregnul dintre moartea vechiului an și nașterea celui nou. Structura acestui „timp sarbătorec” e diferită de cea a timpului vieții cotidiene, centrată pe muncă și respectarea ierarhiei, ordinii, normelor și conveniențelor sociale. Chiar dacă zeii nu sunt invocați, orice sărbătoare se petrece într-un timp de o calitate specială.

Sărbătorile induc deci o „atmosferă” temporală distinctă de seriozitatea concentrată a muncii sau de preocupările curente ale vieții cotidiene, favorizând o raportare actuală neconvențională și hedonică la lumea ambiantă. Lectura, care extrage și ea subiectul din timpul vieții cotidiene, are, însă, și particularitatea de a-l transpune într-o „altă lume”, desprinzându-l de preajmă, de prezentul circumstanțial.

Revenind la această temă, a timpului special pe care-l introduce narativitatea, comentariile și analizele lui Eliade ar putea fi completate.

Între timpul pe care-l evocă mitul sacru și cel al ficțiunii literare se interpune timpul istoriei, cel care se referă la memorarea și actualizarea evenimentelor umane ce au avut loc în trecut. Iar referința la acestea, reactualizarea lor, dă și ea o coloratură specială prezentului, complexificându-i structura. Din perspectiva artei și literaturii, există, desigur, genuri intermediare cu istoria, așa cum sunt epopeea și legenda. Timpul istoric se impune cu specificitatea sa, deoarece, odată cu el, intră în joc și istoriile personale, biografice. Prin postura de personaj biografic, omul real ce a trăit „în carne și oase” o serie de evenimente, persoana sa, intră într-o lume secundă, ce își are temporalitatea ei proprie. Lume de „ființe intermediare”, în care ființează și amintiții eroi de legendă și epopee, de roman și de poveste. Serie la capătul căreia se află semizeii și, apoi, zeii. Continuitatea, evocată de Eliade, între mit, legendă, epopee și literatură romanescă, se relevă acum, odată cu istoria și biografiile, ca indicând o dimensiune antropologică narativă specifică, care dublează realitatea și temporalitatea fizico-biologică și evenimentțială nemijlocită. Persoanele umane reale, mutate în narațiune biografică și istorică, devenite astfel personaje, se înfrățesc cu eroii de ficțiune, de roman, legendă, epopee și mit. Și, în principiu, chiar cu zeii. Toți se agregă într-o spațio-temporalitate aparte, susținută de narativitate, de *logos*, într-u largă instanță a teoreticului.

Lumea umană, lume despre care vorbește cu convingere Heidegger ca de constituentul fundamental al Dasein-ului, mediată de existențialul a-fi-în-lume, este o lume care nu se închide în nemijlocirea celor ce se petrec efectiv, în viața cotidiană. Ea este o lume ce se dimensionează esențialmente prin *logos*, prin deschiderea spre universul narațiunilor, ce

cuprind eroi mai mult sau mai puțin fictivi, distribuindu-se între reportaje și mărturii, biografii, istorii, romane, filme și tragedii, povești fantastice și legende, epopei și basme și... Și, în cele din urmă – sau în primul rând – mituri sacrale. Instanță a lumii ce ne plasează în dimensiunea „teoreticului”. Ființa umană, care nu are și nu poate avea o definiție univocă, ne apare astfel ca întruchipată nu doar în indivizii reali ce se nasc și mor prin corpul lor biologic. Ci și ca etalată prin ipostaza acestora de personaje, prin mutarea lor alături de eroii de poveste, ce înconjoară ca o aureolă autonarativitatea și comentariile altora despre subiect. Relatare, narațiune și istorie ce se organizează atât în jurul fiecărei persoane umane, cât și a evenimentelor istorice majore. *

Deschiderea pe care o sugerează Eliade prin trimiterea la timpul special al trăirii mitului sacral – și apoi prin echivalențele sale în viața cotidiană pe care le realizează timpul lecturii unui roman, participarea la un spectacol teatral, la o sărbătoare – la care se adaugă temporalitatea și realitatea pe care o evocă relatările, mărturiile, biografiile sau istoriile – toate se constituie ca o provocare în direcția regândirii conceptului de „viață cotidiană”, de „lume a vieții”, de Lebenswelt adus în discuție de Husserl și Heidegger. Concept care a preocupat constant pe filosofi fenomenologi ai secolului XX și pe cei care au făcut apel la „simțul comun”. Iar această regândire ar putea fi începutul pentru o mai importantă reșezare a înțelesurilor „lumii umane”.

* A se vedea Mircea Lăzărescu, *Eseu despre ființele intermediare*, Editura de Vest Timisoara, 1994.

3.4. Sacralitate și spațialitate antropologică

Întreaga operă a lui Eliade comentează faptul-de-a-fi-în-lume al omului sacral. Această expresie lansată de Heidegger, este folosită însă de istoricul religiilor în majoritatea locurilor, fără trimiteri la autor. Eliade diferențiază între un pol sacru și unul profan al existenței umane, ca „două moduri de a fi în lume, două structuri existențiale asumate de om”. Lumea se „deschide” pentru om prin hierofanii, prin apariția și prezența sacrului. Această formulare eliadeană îndepărtează, desigur, întregul său discurs de cel heideggerian. Pentru Heidegger, cel din **Ființă și timp**, deschiderea Dasein-ului către lume nu implică nicio hierofanie. Ea este expresia unei transcendențe apriorice a Dasein-ului, corelată doar cu ecstazele timpului. În schimb, pentru omul sacral a lui Eliade, lumea este creată de către instanțe supranaturale, care-i și întrețin existența. Și care, din acest motiv, se cer constant invocate. Apelul către sacralitate se face în locuri privilegiate, în care cele două nivele ontice, cea umană și cea sacrală, pot comunica. Aceste toposuri reprezintă deseori și centre ale lumii, axe ale sale, *axis mundi*. Ultimul capitol al cărții **Sacrul și profanul** (1956) se intitulează **Lumea noastră se află totdeauna în centru**.

„Lumea noastră” despre care vorbește Eliade, lumea deschisă și centrată de sacralitate, e structurată printr-o spațio-temporalitate specifică, cea fizică fiind integrată în parametrul de semnificație ai *logos*-ului, sub patronajul poveștii sacre a mitului. După ce a fost comentată temporalitatea, urmează să ne oprim puțin și asupra spațialității acestei lumi. Spațialitate care, dincolo de aspectul „deschiderii” sale prin hierofanii, se organizează

– așa cum s-a menționat mai sus – în jurul unui centru ce permite articularea cu „originea”. Eliade scrie:

„Pentru omul religios spațiul nu e deci omogen; unele părți ale sale diferă de altele. Între zonele spațiale marcate de sacralitate care sunt resimțite ca puternice și semnificative și cele haotice, fără structură, ce se află „dincolo de limitele lumii noastre” spațialitatea acestei lumi a oamenilor comportă variate valori și organizări semnificative, așa cum e patria, orașul, templul, palatul, casa de locuit. Doar prin astfel de repere, în care sacralitatea se manifestă totdeauna, omul trăiește într-o lume inteligibilă și semnificativă. Omul nu a trăit niciodată într-un spațiu izotrop așa cum e conceput el de matematicieni și fizicieni, care ar poseda aceleași proprietăți în toate direcțiile. Spațiul pe care omul îl experimentează e orientat, anizotrop, fiecare dimensiune și direcție are o valoare specifică. Astfel, de-a lungul axului vertical, «sus» nu are aceeași valoare cu «jos», iar orizontal «stânga» e diferită de «dreapta».”

Eliade se concentrează asupra specificului acestei spațialități organizate prin sacru. El insistă asupra constanței cu care se manifestă în concepțiile religioase tema unei *axis mundi*. A unui topos în care s-a produs *ab initio* cosmogeneza, a fost creat omul și a devenit locul predilect pentru contactul dintre muritor și supranaturalitatea lumii sacrale a zeilor.

Locurile în care pot fi invocați cu succes zeii sunt mai ales altarele. Altarul poate fi inițial un element al lumii fizice înconjurătoare, o piatră sau un pom, o înălțime oarecare, ce devine însă, la un moment dat, reperul unei manifestări supranaturale, a unei hierofanii. Deși va păstra calitățile naturale, el va fi venerat în mod deosebit. Nimic nu diferențiază vizibil o piatră sacră de o altă piatră, un arbore sacru de un alt arbore, un munte sacru de orice alt

munte. Numai că ele sunt incluse acum în *logos*-ul unei mitologii și ajung obiecte ale adorației și ale pelerinajelor. Stâlpii și pomii pot juca un astfel de rol, context în care s-a configurat ca un simbol special „arborele cosmic”.

Există, așa cum s-a menționat, și locuri sacre care sunt organizate și/sau edificate special pentru necesitățile cultului și ritualului. Templul e construit de oameni după un anumit plan. Deseori, legenda mitică relatează că acest plan de construcție i-a fost revelat omului de către zei. Că, de fapt, templul fizic e replica pământească a unui templu ceresc, prealabil, etern. Templul marchează de obicei centrul unei așezări umane, a unui teritoriu locuit și amenajat de oameni, pentru a duce o viață statornică, într-o lume „cosmizată”.

Construirea unei așezări, a unui oraș, dar mai ales a capitalei unui teritoriu, instituie, de asemenea, un „centru al lumii”. I se stabilesc limitele. În mijloc se realizează o groapă ce simbolizează buricul (*omphalos*-ul) lumii. Se pun apoi bazele altarului, ale templului, alături de care se edifică palatul regal – și el considerat ca centru al lumii. Limitele orașului sunt important de stabilit, căci dincolo de ele se întinde teritoriul „necosmicizat” și necontrolat, echivalat haosului.

Casele de locuit se construiesc tot după un ritual care, uneori, poate începe cu recitarea cosmogenezei. La temelia casei se face un sacrificiu, real sau simbolic. Odată cu construcția temeliei, se rezolvă raporturile cu „șarpele casei”, care simbolizează haosul acvatic din adâncul pământului. Casa poate avea o zonă destinată strămoșilor și zeilor tutelari. În unele cazuri se menține o deschidere spațială spre înalțuri, pentru ca locuitorii să-și poată îndeplini funcția generică de contact cu „celălalt tărâm”, pe care o facilitează *axis mundi*. După ce casa e edificată, se desfășoară ritualul „trecerii pragului”, pentru

o primă intrare simbolică în acest microcosmos special, care e locuința intimă a familiei, păstrătoare a tradițiilor comunitare. Casa deci, ca topos al existenței familiei – această zonă existențială de tranziție între Bios și Antropos – este pentru omul tradițional mult mai mult decât o „mașină de locuit”. (Idee pe care, din perspectiva filosofiei sale, a dezvoltat-o și Heidegger).

Locuirea omului pe pământ se desfășoară astfel în mijlocul unei spațialități antropologice specifice care o dublează pe cea a *fisis*-ului.

Spațialitatea omului tradițional, sacral, poate fi comentată și, pornind de la corporalitatea sa, caracterizată prin postura bipedă, verticală. Eliade scrie la începutul primului volum din **Istoria credințelor și ideilor religioase**:

„Grație poziției verticale (a omului) spațiul este organizat (pentru el) într-o structură inaccesibilă pre-hominidelor; în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central «sus-jos». Altfel spus, spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în față, în spate, în dreapta, sus, jos. Pornind tocmai de la această experiență originară – a te simți «zvârlit» într-un mediu de o întindere, aparent nelimitată, necunoscută, amenințătoare – se elaborează diferitele moduri de orientatio: căci nu putem trăi mult timp în ameteala provocată de dez-orientare. Această experiență a spațiului orientat în jurul unui «centru» explică importanța diviziunilor și împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor și locuințelor, și simbolismul lor cosmologic. ”

Omul individual poate fi și el, deci, un centru al lumii sale. Pornind din adâncurile corporalității, în care sufletul e localizat, se înalță rugăciunea. Și, la fel, viziunile care-l transportă până în lumile celeste, supranaturale, zeești.

Extazul, încă în formele sale primitive, șamanice, implică reprezentarea propriului corp. Dar, nu ca referențial sau instrument pentru acțiuni în lumea ambiantă, ci ca topos de identitate, înrădăcinat în sinele strămoșesc și articulat cu transcendența. În visele și reprezentările sale inițiatice, șamanul își vede corpul răpit în înalturi și sfârtecat, cu toate organele și chiar oasele separate; uneori chiar fierte și prelucrate. Pentru ca apoi, ele să fie reasamblate, carnea să crească din nou, organele să se plaseze la locurile lor. Se imaginează deseori că trupului i se adaugă elemente suplimentare, fier, cristale de stâncă. Symbolismul e cel al unei morți și al unei renașteri cu o nouă identitate, șamanică, competentă în extazie. Eliade prezintă un scenariu similar pentru legendele privitoare la Buda, expresie a depășirii condiției umane obișnuite. De fapt, extazul șamanic se derulează ca o călătorie a sufletului său – ce părăsește pentru moment toposul corpului ce zace „mort”, în letargie – în tărâmurile superioare ale zeilor. Sau, în alte tărâmuri îndepărtate, unde întâlnește, până la urmă, spiritul rătăcit al bolnavului, pe care îl aduce înapoi, odată cu reîntoarcerea sa în propriul trup. Călătoriile șamanului pe axa verticală pot fi și în zona infernului, mai ales când funcționează ca psihopomp. Elevația este însă principala direcție a zborului șamanic, solidar în principiu cu cel al păsărilor. Ea a fost, tradițional, asociată cu alte modele de elevație și de zbor ale unor personaje deosebite, vrăjitori, magicieni, alchimiști. Astfel de fenomene au fost semnalate în multe culturi de-a lungul timpurilor, ele sfidând comportamentul spațial standard al omului înțeles ca animal (rațional), terestru cu poziție verticală. Eliade subliniază că elevația, – ideea, reprezentarea și convingerea înălțării antigravitaționale spre cer a unor personaje speciale – e una dintre cele mai vechi și persistente credințe ale omenirii culturale. Ea se întruchipează în variate formule,

care, toate, indică o condiție de excepție, ce se corelează cu dimensiunea magică și sacrală a existenței. Așa e „magia corzii”, frecventă în lumea indiană: o frânghie devine verticală și, înălțându-se, magicianul urcă odată cu ea spre cer până dispare. Înălțarea spre cer și zborul prin aer la distanțe uriașe, sunt menționate în viața unor împărați și a unor înțelepți alchimiști taoiști din China. La fel, traversarea cvasiinstantanee a unor distanțe uriașe (zbor într-o „clipită”, repede ca gândul) exprimă o capacitate magică a cărei reprezentare s-a păstrat în folclorul de pretutindeni. Disparițiile și reaparițiile în diverse locuri fac parte din aceeași serie de fenomene. Toate invocă depășirea condiției umane de comportament și de mișcare, pe coordonatele spațio-temporale, fizico-biologice standard. Ele sugerează însă manifestări care apar ca firești atunci când ne plasăm în universul specific narațiunilor, în lumea poveștilor, legendelor și epopeilor în care sunt prezenți și zeii, a basmelor și literaturii fantastice. Deci, în lumea susținută de *logos*-ul narativ și de temporalitatea sa specifică. Temporalitate pe care Eliade o identifică nu doar prin mit, ci și prin literatură.

Dacă înălțurile cerului sunt teritorii propice pentru zborurile șamanice și pentru diverse înălțări miraculoase, mitologia „subpământului” implică nu doar localizarea infernului, ci și multiple valențe generative ale „pământului mamă”. În pământ se dezvoltă nu doar plantele. Pământul poate genera pietre. În sânul pământului, minereul crește și se dezvoltă ca un embrion, ajungând lent la maturitatea metalului (pe când opera metalurgiștilor și apoi a făurarilor nu face decât să accelereze timpul naturii). În sfârșit și mai ales, conform multor mituri, omul este germinat, format și el în pământul mamă de unde femeia îl preia pentru a-l aduce efectiv pe lume. Un rol important revine grotelor. Expresia germană de Mutter Erde ar exprima această idee.

La fel, tradiția *humi positio*, nașterea pe pământ, transmisă de latini, dar întâlnită aproape pe tot globul.

Eliade nu ezită să susțină că mitologia ancestrală induce omului un sentiment difuz, dar general de „înrădăcinare”, de familiaritate cu pământul, astfel încât el se simte în mod tradițional, cel puțin în societățile de agricultori, „omul locului”. Semnificația de „pământ mamă” face ca omul tradițional să se simtă pe pământul unde s-a născut, „acasă”, „în patrie”. Odată cu modernitatea și cu lumile cosmopolite este subminat acest sentiment originar al omului epocii agrare.

Heidegger, în ultima parte a gândirii sale, a comentat o strânsă articulare între *a fi* și *a locui*, pe pământ, sub cer, deschis spre semnele zeilor. Documentația și analizele lui Eliade argumentează că viziunea heideggeriană vine de departe, din miile de ani în care omul agricol era dimensionat prin sacralitate, cu mult înainte de epoca presocraticilor și a filosofiei.

3.5. Timpul istoric al lui Eliade

Culianu scria despre Eliade:

„Fenomenul Eliade este unic, nu există o școală care să-i poarte numele, nu există repetabilitate. Dar există și un motiv încurajator în această constatare: lipsește posibilitatea ca gândirea lui Eliade să se fosilizeze în forme mai mult sau mai puțin *ad usum delphini*”. *

Eliade a fost unic printre specialiștii în istoria religiilor, între altele prin interesul său pentru o antropologie filosofică înțeleasă în sens larg, care să integreze perspectivele pe care „specialitatea” științelor umane de care se ocupa, le relevă. Fenomenologia și hermeneutica sa se înscriu în curentul principal metodologic cultivat în epocă, în domeniul științelor umane, înainte de explozia cognitivismului și a inteligențelor artificiale. Ricoeur indica în Eliade – notează Culianu – pe unul dintre promotorii unui tip de hermeneutică ce nu cade într-o falacioasă „demistificare”. Hermeneutica sa creatoare s-ar defini prin simplul contrast cu „hermeneutica suspiciunii” freudiană sau marxistă.

Limbajul și preocupările lui Eliade se intersectează, cel puțin parțial, cu deschiderea pe care a realizat-o interogația heideggeriană asupra sensului ființei. În această direcție pledează referința explicită la ontologie, recurgerea constantă la conceptul a-fi-în-lume și centrarea analizelor sale pe problematica temporalității. Totuși, Eliade rămâne un om de știință, care se bazează pe documentația și pe moștenirea teoretică a specialiștilor din domeniul său. El nu îi citează în opera sa decât foarte rar pe filosofi, și nu dezvoltă o speculație critică, ideatică, în stil filosofic.

* Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit.

Totuși, una dintre cele două cărți ale debutului său parizian, **Mitul eternei reîntoarceri**, începe cu aceste cuvinte:

„Acest mic studiu își propune să cerceteze anumite aspecte ale ontologiei arhaice; mai exact, concepțiile despre ființă și despre realitate care se degajă din comportamentul omului societăților premoderne.”

Să vorbești despre o „ontologie arhaică”, plasată înainte de întemeierea recunoscută a filosofiei în vremea presocraticilor din Grecia, era o noutate în secolul XX. Un *hybris* pe care nu l-ar fi încuviințat nici Husserl*, nici Heidegger. Pentru amândoi, filosofia era bine delimitată în trecut, ca începând odată cu miracolul grecesc.

Istoria religiilor, analizată și comentată de Eliade din perspectiva unei eventuale antropologii filosofice, înfățișează un aspect al temporalității umane pe care Heidegger l-a ignorat cu încăpățănare, dar pe care l-a avut în vedere Hegel. E vorba de metamorfoza istorică, de faptul „devenirii” în aria manifestărilor spirituale ce caracterizează omul. Om care, în înțelesul nostru de acum, de-a lungul antropogenezei, după ce a dezvoltat limbajul articulat, ajunge să se manifeste și într-o modalitate ce va fi numită drept culturală. Om ce ajunge să fie sedentar, agricultor și meșteșugar, om al culturii spirituale, care venerază zeii; și descoperă scrisul. Modul de a-fi-în-lume al omului sacral, cel din perioada de culegător și vânător, iar apoi din vremea culturilor urbane agricole, presupunea o natură înconjurătoare sacralizată, marcată de teofanii și epifanii. Odată cu apariția scrisului alfabetic (vocalic) și metamorfoza mitului sacral în *mytos* narativ – fapt ce se petrece în Grecia presocratică –, natura începe să fie desacralizată. *Fisis*-ul grecesc se translatează spre fizica științelor și filosofiei.

* *Criza umanității europene și filosofia*, Ed. Paideia, București, 1997.

Filosofie ce se definește treptat ca plasându-se la un nivel bazal și transcendentalo-transcendent.

Eliade urmărește acest proces istoric, precum și apariția însăși a „istoriei” umane, în cadrul civilizației greco-romane*. Istoria umană mai are de străbătut o epocă, „istorică” pe parcursul celor aproximativ 2500 ani în care filosofia a fost regina științelor. E vorba de sacralizarea însăși a istoriei, promovată de evrei și ridicată la rang suprem de creștinism, prin întruparea lui Dumnezeu în timpul istoriei. De abia după Renașterea europeană, odată cu noua și radicala desacralizare a naturii ce se petrece acum, începe, de data aceasta, și la una a istoriei. Momentul Hegel pecetluiește acest proces, aducând în discuție însăși ideea devenirii istorice. După care urmează evoluționismul și istorismul secolului al XIX-lea, teroarea istoriei din secolul XX și încheierea unui mare ciclu spiritual al omenirii. Începe epoca postmodernă. Eliade se plasează în timpul istoric de la finalul acestui mare ciclu menționat.

Din perspectiva actuală, s-ar putea accepta că filosofia tradițională este, pentru lumea postmodernă, similară cu cea ce era dimensionarea omului prin sacru, pentru vremea începutului filosofiei. Și că, așa cum de-a lungul întregii epoci în care filosofia a fost în prim-plan, nu a dispărut „ontoteologia”, la fel și în actuala lume a științei nu dispăre „știința filosofiei”, păstrându-se ca logică și filosofie a științei, chiar dacă fosta filosofie pare a se concentra tot mai mult în zona logicii și limbajului științelor, cu aparenta neglijare a ontologiei. O astfel de perspectivă lasă un larg sector de meditație de tipul filosofiei tradiționale, pentru înțelegerea acestui proces de metamorfoză, pe care Hegel îl privește din perspectiva devenirii. Pentru noi, care avem un orizont mult mai larg privitor la antropogeneză decât Hegel, rămân actuale ideile lui Eliade care scrie:

* A se vedea Chenarul 5.

„O hermeneutică istorico-religioasă creatoare ar putea stimula, nutri și renova gândirea filosofică. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că o nouă **Fenomenologie a spiritului** așteaptă să fie elaborată, ținându-se cont de tot ceea ce istoria religiilor este capabilă să releveze”.

Cu gândul la o astfel de „nouă fenomenologie a spiritului”, Eliade caută să înțeleagă istoria omenirii. Desigur, între limitele problematicii care-l preocupă, adică cea a raportării la sacru. Interesul pentru istorie, chiar dacă nu e central în opera sa nu e nici ignorat, punctat de ambiguitatea utilizării termenilor de „istorie” și „om istoric”. Eliade nu încearcă să impună un limbaj univoc. În repetate rânduri el tentează să circumscrie ceea ce s-ar putea înțelege prin „omul arhaic”, „omul primitiv”, „omul premodern”, „omul istoric” ș. a. m. d. Polarizarea între sacru și profan aduce o complicație în plus. Aceasta deoarece, deși lumea zeilor își are genezele și succesiunile sale de entități și ființări supranaturale – deci o „istorie” ce-i este proprie –, despre o istorie propriu-zisă se vorbește cu predilecție în legătură cu existența oamenilor. Mai mult, din perspectiva istoriei religiilor, intervenția zeului suprem în istoria oamenilor se manifestă explicit doar odată cu iudeo-creștinismul.

În ceea ce privește fundalul de istorie a omenirii pe care plasează și comentează Eliade istoria religiilor, el e alcătuit din marile cicluri ale civilizației: Neoliticul, trecerea de la condiția de vânător culegător la cea de agricultor-păstor, utilizarea focului, a roții, descoperirea și utilizarea metalelor (de la aur la fier, fără a ignora pietrele prețioase și diamantul), desacralizarea naturii și exploatarea intensivă a resurselor naturale, revoluția industrială ș. a. m. d. Suita de metamorfoze din care nu pot fi excluse cele care privesc tehnologia *logos*-ului: scrisul în general și apoi cel alfabetice

(mai ales cel vocalic, al grecilor), apoi tiparul, mass-media etc. Eliade remarcă faptul că umanitatea în ansamblu a avut o evoluție relativ sincronă. Într-o notă din **Făurari și alchimiști**, el scrie:

„(Se cere să ținem cont) de fenomenul solidarității obligatorii a umanității întregi, începând dintr-un anumit moment, cu evenimentele istorice care se petreceau în câteva regiuni foarte bine localizate ale globului. Așa se întâmplă după descoperirea agriculturii și mai ales după cristalizarea primelor civilizații urbane în Orientul Apropiat antic. Chiar din acest moment, orice cultură umană, oricât de îndepărtată sau excentrică a fost condamnată să suporte consecințele evenimentelor istorice derulate la «centru». Aceste consecințe se manifestă uneori cu mii de ani întârziere, dar nu puteau fi, în nici un caz evitate: țineau de fatalitatea istorică. După descoperirea agriculturii se poate spune că umanitatea a fost condamnată să devină agricolă sau, cel puțin, să suporte influențele tuturor descoperirilor și învățărilor ulterioare, devenite posibile prin agricultură: domesticirea animalelor și apariția societăților pastorale, civilizația urbană, organizarea militară, imperiile, imperialismul, războiul de mase etc. Începând deci din acel moment – corespunzând avântului primelor civilizații urbane din Orientul Mijlociu – putem vorbi de istorie în sensul cel mai important al civilizației, adică de modificări de dimensiuni universale efectuate prin varianta creatoare a anumitor societăți (mai ales a unor anumite elemente privilegiate ale acestor societăți).”

Eliade nu are, așadar, cum să ignore nici rolul jucat de schimbările propriu- zis istorice, ce au impulsionat istoria universală. Astfel referindu-se la expediția lui Alexandru în India, el scrie în **Istoria ideilor și credințelor religioase**:

„În perspectiva istoriei religiilor, unificarea lumii istorice începută de Alexandru și desăvârșită de Imperiul Roman este comparabilă cu unitatea lumii neolitice efectuate prin difuzarea agriculturii. La nivelul societăților rurale, tradiția moștenită a neoliticului constituia o unitate care s-a menținut timp de milenii, în ciuda influențelor primite de centrele urbane. Confruntarea cu această uniformitate evidentă la populațiile agrare din Europa și Asia, societățile urbane din primul mileniu î. e. n. prezentau o diversitate religioasă considerabilă. Dar, în timpul epocii elenistice, religiozitatea Okumeniei va sfârși prin a împrumuta un limbaj comun”.

Aceeași carte de debut parizian din 1949, care a fost citată la începutul paragrafului, se încheie, așa cum deja s-a menționat, cu invocarea faptului că, creștinismul se dovedește, fără îndoială, religia „omului căzut”. Reluăm acum citatul, până la capăt.

„În această privință, creștinismul se dovedește, fără îndoială, religia «omului căzut», și aceasta în măsura în care omul modern este iremediabil integrat istoriei și progresului și în care istoria și progresul sunt o cădere, implicând deopotrivă abandonul definitiv al paradisului arhetipurilor și repetării. ”

Despre finalul acestei căderi din paradisul arhetipurilor, a vorbit cu rezonanță Cioran.

Eliade, cu viziunea sa istorică amplă, care e centrată pe raportarea omului cultural dintotdeauna la sacru, credea într-o nouă Fenomenologie a spiritului.

O nouă Fenomenologie a spiritului ar trebui însă, desigur, să țină cont de ansamblul antropogenezei și istoriei omului. Iar aceasta își are sursa în apariția și evoluția vieții pe pământ. Iar pământul – știm noi astăzi – are și el o istorie, căci s-a născut într-o galaxie a cărei istorie o presupune.

Problematica se deschide, așadar la fel ca pe vremuri pentru Hegel – dar în cu totul altă stare a lucrurilor – și pentru o nouă Logică. Desigur, în sens de nouă ontologie.

Pentru o astfel de meditație este înțelept să se facă inițial un pas în urmă, cu un popas în preajma lui Heidegger, înainte de a-l invoca pe Noica. Heidegger, care nu e doar autorul moral al interesului filosofilor din secolului XX față de timp, ci este un centru de refracție, în raport cu care se poate desfășura analiza spectrală a contribuției gânditorilor români în această direcție.

4. Ființă și timp, timp și ființă, *Heidegger*

În 1927, Martin Heidegger publică o carte neobișnuită, cu titlul **Ființă și timp**, al cărei obiect era de „a degaja terenul pentru formularea întrebării privitoare la sensul ființei”. Iar sensul ființei este proclamat ca problema centrală a filosofiei. Preocuparea față de ființă s-a afirmat, menționează autorul, de la începuturile aurale ale filosofiei cu presocraticii, ca să fie apoi dezvoltată în apogeul gândirii grecești, prin Platon și Aristotel. Dar, deja atunci, sensul întrebării privitoare la ființă a fost deturnat printr-o preeminență acordată *logos*-ului, înțeles ca logică, ca enunț adevărat. Astfel încât „metafizica occidentală”, trecând prin scolastică și modernitate, a ocultat radicalitatea acestei întrebări fundamentale. Aceasta era ideea lui Heidegger.

Pentru reluarea întrebării asupra sensului ființei, „*acest concept care este cel mai general și mai vid, ce nu poate fi definit, deși e un concept în permanență subînțeles de oricine chiar în desfășurarea vieții cotidiene*”, se cere ca, în primă instanță, să se chestioneze și să se clarifice structura de ființă a însăși ființării care își pune întrebarea. Cartea **Ființă și timp** este dedicată elaborării unei noi înțelegeri a omului sub denumirea de Dasein. Heidegger folosește o metodologie fenomenologico-hermeneutică plecând de

la facticitatea vieții cotidiene a omului actual, ce ne este tuturor accesibilă. Conform analizei sale, omul înțeles ca ființa finită, ca Dasein, privit în perspectiva integralității și a trăirilor sale autentice, relevă o infrastructură temporală, care apare ca un filtru prin care sesizăm ființa. Pornind de la Dasein-ul individual care se deschide prin „existențialii” săi transcendentali – faptul-de-a-fi-în-lume ca sineitate, împreună-cu-alții, de a fi în situație neautentic și autentic etc. – Heidegger tentează o tranziție spre Istorie și intratemporalitatea acesteia.

Cartea **Ființă și timp** reprezintă doar prima parte a unei întreprinderi mai extinse. De fapt, sunt expuse în ea doar primele două secțiuni ale primei părți a proiectului avut în vedere, cea de a treia secțiune, intitulată **Timp și ființă**, nefiind publicată. Partea a doua a acestui proiect ar fi urmat să se refere la „Destrucția fenomenologică a istoriei ontologiei”, abordată și ea în trei părți, care să analizeze relația între ființă și timp la Kant, Descartes și Aristotel.

Heidegger avea conștiința faptului că propune gânditorilor ceva cu totul nou. El scrie într-un curs din 1935:* „În lucrarea **Ființă și timp**, întrebarea privitoare la sensul ființei este pusă și dezvoltată în mod explicit ca întrebare pentru prima dată în Istoria filosofiei?”. E o noutate ce se conjugă cu certitudinea pe care o afirmă explicit în a doua jumătate a vieții sale, și anume că vremea filosofiei anunțată de presocratici s-a sfârșit. Istoria Occidentului, care este de fapt istoria ființei, pare, astfel, a fi ajuns la capăt. Evocându-l pe Heidegger, Noica spunea:**

„Omenirea, acest mare animal, acest mare individ colectiv, ar trebui să simtă dacă este în pragul sfârșitului său dacă îl trăiește deja. Când te îneci ai un moment de

* *Ce este metafizica*, Ed. Humanitas București, 1999.

** Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*.

supremă recapitulare a vieții tale, o iluminare pe care ți-o dă ultima clipă. Dacă am fi în plin înec, așa cum cred atâtea, dacă ar fi adevărat că „numai zeii ne mai pot salva” așa cum declară Heidegger, ar fi imposibil să nu simțim, și să nu avem convulsia de dinaintea sfârșitului, să nu ne recapitulăm istoria. ”

Heidegger pare să fi trăit această convulsie.
De care Noica se detașează.

Prezentare. Despre intenționalitate

Mă aflu în faza finală a redactării tezei mele de doctorat în filosofie, aici la Freiburg, pe o temă din gândirea lui Heidegger, când am primit invitația de a scrie câteva observații și comentarii la scurta prezentare a acestui mare gânditor, într-un eseu care prezintă contribuția a trei gânditori din România, ce evocă timpul, în cultura de la sfârșitul modernității. Ca român ce studiază filosofia în acest colț de lume, m-am bucurat. Desigur, am în minte în permanență pe cei trei români ce au studiat aici cu Heidegger – Dragomir, Vuia și Biemel. Ultimul a rămas discipolul cel mai apropiat al maestrului, și s-a implicat în publicarea operei și cinstirea memoriei sale. Apoi, nu pot să nu-mi amintesc de voga lui Heidegger, în România anilor '80-2000, când Liiceanu și o echipă extrem de competentă, poate dinamizați fiind de interesul lui Noica pentru ontologie, au tradus și publicat în românește esențialul operei acestuia. La Freiburg, oraș care mai păstrează câte ceva din aerul tradiției, nu poți să nu te gândești la prezența în acest orașel, în prima jumătate a secolului XX a unui nucleu major al filosofiei epocii, începând cu neokantianul Rickert, urmat la catedră de Husserl, întemeietorul fenomenologiei moderne și continuând cu Heidegger, om al locului, rămas aici până la sfârșitul vieții. Deci, la destinul gândirii filosofice tradiționale, care a avut un real reviriment odată cu reluarea și adâncirea ideii de intenționalitate lansate de Husserl.

Mă opresc, pentru început, la această noțiune de intenționalitate, deoarece, cu tot pesimismul lui Heidegger, gândirea de tip filosofic nu a dispărut nici până în zilele noastre, de exemplu, chiar prin menținerea acestui concept. Desigur, nu mai e vorba de modelul tradițional de a face

* Personajul fictiv care scrie chenarele din acest capitol nu are nicio legătură cu cele relatate în Prolog.

filosofie. Căci, deocamdată cel puțin, nu se mai întâlnesc „filosofi totali” ca Hegel și Heidegger. Iar tema ontologică a sensului ființei nu s-a dezvoltat amplu, pe urmele drumului deschis de acesta. Dar ideea intenționalității, esențială în fenomenologia lui Husserl și Heidegger, a fost preluată de cognitivism și filosofia minții. Pentru Heidegger problematica sensului ființei este strâns articulată de înțelegerea omului – a constituției sale de ființă, a „Dasein-ului” în limbajul său – ca ființă intențională. De aceasta se leagă și comprehensiunea semnificațiilor, semnificabilitatea celor ce sunt vizate. Deci, semnificabilitatea ființării intramundane, a lumii ce se prezintă Dasein-ului prin intermediul situațiilor în care Dasein-ul este implicat. Tema semnificației, pe care hermeneutica lui Schleiermacher (ce se raporta la texte), a valorizat-o în mod deosebit, a rămas și ea actuală, în cadrul filosofiei analitice.

Husserl afirma explicit că a preluat și radicalizat conceptul de intenționalitate de la Brentano. Acest filosof vienez din secolul XIX l-a interesat pe Heidegger încă din tinerețe, mai ales prin lucrarea sa privitoare la „semnificațiile multiple ale ființei la Aristotel”. Revenind la intenționalitate, nu trebuie ignorată, totuși, lansarea ei ca temă în secolului XIII de către Avicena, în dispută cu Averroes; atât în vremea lor cât și în următoarele două secole. Intenționalitatea lui Avicena avea, așa cum analizează Alain de Libera*, o importanță nuanțată neoplatonică. După cum, importanța pe care lumina, aducerea în lumină, luminarea și „lumișul” lui Heidegger nu pot fi complet rupte de Platon. Căci, la presocraticii pe care el îi îndrăgește, această lumină luminatoare nu se întâlnește.

Deci, voi încerca, urmărind textul, să intervin cu unele precizări ce nu își pot găsi locul în cursivitatea expunerii principale. Și, mai ales, cu unele comentarii privitoare

* Alain de Libera, *Cearța universalilor*, Ed. Amarcord Timișoara, 1998.

la limbajul conceptual cu totul special a lui Heidegger. Căci răsturnarea fundamentală pe care el o propune prin înlocuirea înțelesului filosofic tradițional al omului, odată cu introducerea conceptului de Dasein, se dovedește, în cele din urmă, profund înrădăcinată în tradiția filosofiei.

Totuși, noul limbaj pe care Heidegger îl folosește, presupune ceea ce el a numit „destrucția metafizicii occidentale”. Astfel, cel puțin din motive de limbaj, e firesc ca anticii și modernii să nu fi formulat clar întrebarea privitoare la sensul ființei.

4.1. Portretul

Martin Heidegger s-a născut în familia unui slujitor al bisericii catolice dintr-un mic orașel german și a început prin a studia teologia. A trecut apoi la filosofie, iar după Primul Război Mondial s-a convertit la Protestantism. Deși întreaga sa activitate s-a desfășurat în universul filosofiei, el a menținut legături semnificative cu teologiei vremii (e. g. cu Bultman) și a conferențiat în repetate rânduri în fața teologilor. Legătura filosofiei cu orizontul sacrului, deși inițial apare ca fiind complet scoasă din joc, se menține însă constant, și merită atenție pentru oricine se angajează în parcurgerea operei sale.

Paul Lübcke* scrie următoarele despre Heidegger în volumul **Filosofia în secolul XX**:

„Născut și crescut la Messkirch în Baaden, Heidegger a studiat și a profesat întreaga sa viață, cu excepția perioadei de profesor la Marburg (1923-1928), la Universitatea din Freiburg. Heidegger dezavua congresele filosofice și, prin urmare, participa rar la ele. În rest, nu călătorea decât foarte rar, iar atunci când i s-a oferit, în 1930, o catedră de profesor la Berlin, a refuzat-o, motivând că nu vrea să părăsească solul în care își are rădăcinile. Cunoscută este și atitudinea sa aproape entuziastă față de viața simplă, preindustrială – o simpatie care se vădea chiar și în îmbrăcămintea sa, care amintea mai degrabă de îmbrăcămintea modestă de duminică a unui țaran. Gadamer relatează că a fost, la Marburg, martorul unei

* *Filosofia ca interogare radicală*, în A. Hügl, P. Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Ed. All Educational, București, 2003.

întâlniri între Nicolai Hartman, întotdeauna impecabil ca ținută, îmbrăcat în costum negru, și Heidegger, în costum de schi; ambii erau în drum spre cursurile lor...”

„Heidegger era asemeni unui țăran de la munte, cu ochii întunecați, cu o constituție greoaie, având un temperament care, în ciuda stăpânirii de sine, amenința întotdeauna să scape de sub control. La aceasta se adăuga privirea lui pătrunzătoare și severitatea sa plină de importanță, ce-și refuza orice glumă. Acest bărbat mărunț, robust, reușea să unească la cursurile sale și mai ales la seminariile sale un talent pedagogic cu unul lingvistic ieșit din comun, a cărui originalitate terminologică reușea să subjuge ascultătorii”.

Despre seminariile lui Heidegger scrie Walter Biemel*, din Brașovul Transilvaniei, care i-a fost student împreună cu alți doi români – Alexandru Dragomir și Octavian Vuia (între 1942 și 1944). În volumul **Heidegger**, din colecția **Maeștrii Spiritualii**, putem citi:

„Cine îl cunoaște pe Heidegger doar din scrierile publicate nu-și va putea imagina decât cu greu ce mod singular de predare avea. Chiar și pe începători reușea în scurtă vreme să-I facă să gândească – nu să-și închipuie opinii sau să redea lucruri citite, ci să ajungă în însăși mișcarea gândirii. Ca printr-o minune dialogul Socratic părea să renască... Seminariile se constituiau în lucru nemijlocit pe text. Se întâmpla ca într-un semestru întreg să nu citim decât două sau trei pagini din opera unui filosof, încercând să le înțelegem. Dar prin aceste pagini el reușea să se transpună atât de bine în ceea ce era propriu aceluși filosof, încât aflam mai multe despre el decât dacă i-am fi dedicat ani întregi de studiu. Și nu numai despre acel filosof, ci totodată despre istoria în

* Ed. Humanitas, București, 1996.

mijlocul căruia se situa. Fără o înțelegere istorică, în absența dimensiunii istorice orice înțelegere era exclusă.”

Heidegger a publicat în 1927 **Ființă și timp**^{*}, carte la care lucra din 1923. Tipărirea s-a făcut oarecum sub presiunea timpului, la solicitarea decanului Facultății de Filosofie din Marburg, pentru a putea prelua Catedra ce devine vacanta prin plecarea lui Hartman. S-a reîntors apoi la Freiburg, preluând Catedra lui Husserl, la recomandarea acestuia. În 1933 a fost ales rector al Universității sub regimul național-socialist. Dar a demisionat în anul următor, neacceptând să dea curs unor reglementări oficiale. Walter Biemel relatează că în primăvara anului 1942, când a solicitat să urmeze cursurile lui Heidegger, cei de la Ambasada germană din România au încercat să-i schimbe hotărârea, recomandându-l pe Nicolai Hartman de la Berlin. A rămas până la sfârșitul vieții la Freiburg.

Paul Lübcke mai notează în caracterizarea sa:

„Gândirea lui Heidegger este o despărțire și, în același timp o investigație profundă a istoriei filosofiei. Este greu însă de întrevăzut cât de radicală a vrut să fie această ruptură. Printre «partenerii de discuție» invocați îi găsim pe presocratici, pe Platon, Aristotel, Kant și Husserl. Prin critica sa el a vrut să arate că există slăbiciuni și lipsuri importante în întemeierea ontologică a filosofiei tradiționale. Însă, această critică însăși este la rândul ei problematică și ambiguă... **Sein und Zeit** a rămas neterminată. El vorbește de o cotitură a gândirii sale care a intervenit după 1930. Aceasta nu înseamnă însă că Heidegger și-a declarat concepțiile de dinainte de 1930 ca fiind eronate. El recunoaște doar rar (pentru a nu spune niciodată) că s-a înșelat în chestiuni filosofice sau politice. Dimpotrivă, el a realizat o «reinterpretare».

* Ed. Humanitas, București, 2003.

Punctele de vedere timpurii nu au fost «greșite», ci etape necesare, premergătoare, în drumul spre clarificare. ”

Un paradox peste care nu se poate trece este faptul că Heidegger, cu toată profunda originalitate a gândirii sale, nu a avut niciun urmaș direct în filosofie. Sau, mai precis, o posteritate filosofică în sensul în care după Hegel s-a putut vorbi de hegelianism. În afară de expresia *a-fi-în-lume* utilizată uneori cu diverse înțelesuri antropologice, limbajul și elaborările sale conceptuale nu au fost preluate ca atare de către filosofi. De fapt, către sfârșitul vieții el însuși scrie despre „sfârșitul filosofiei”.

Și totuși, opera lui Heidegger a rămas un punct nodal pentru filosofia secolului XX. Și, poate, pentru filosofie în general.

4.2. Ființă, timp și Dasein

În lucrarea **Ființă și timp** (1927), Heidegger abordează problema ontologică a sensului ființei ca temă centrală a filosofiei.

Heidegger se decide să renunțe la limbajul conceptual tradițional, ceea ce include și interpretarea a omului care filosofează, ca animal rațional. El refuză metodologic și recursul la o imagine a omului așa cum ar rezulta ea din recente științe antropologice ale psihologiei experimentale, sociologiei, antropologiei culturale etc. Modelul euristic al acestui om – care-și pune întrebarea privitoare la sensul ființei – și pe care-l va denumi Dasein, Heidegger încearcă să îl extragă printr-o „hermeneutică a facticității vieții cotidiene”, plecând de la existența noastră nemijlocită, evidentă pentru fiecare din noi, la nivelul mediu al vieții de zi cu zi. Un nivel în care noi avem deja o înțelegere preconceptuală a ființei. Adică, suntem, prin definiție, „deschiși” spre lume și spre o înțelegere a ființei. Este, așadar o preînțelegere întâlnită nu doar în „propozițiile științelor”, ci și în cea mai banală propoziție pe care o rostim zilnic, folosind expresia „este”. Heidegger scrie la începutul cărții **Ființă și timp**:

„Dasein-ul se înțelege pe sine – într-un fel sau altul și mai mult sau mai puțin explicit – în ființa sa. Acestei ființări îi e propriu faptul că – prin ființa și cu ființa sa – această ființă îi este ei însăși deschisă. Înțelegerea ființei este ea însăși o determinare a ființării Dasein-ului. Privilegierea ontică a Dasein-ului constă în aceea că el este ontologic.”

Concentrându-se asupra acestei posibilități a Dasein-ului de a avea acces direct la ființă, Heidegger, care

Terminologia din Ființă și timp (a)
Circumscrierea Dasein-ului

Dasein-ul e un construct teoretic, filosofic, propus de Heidegger pentru a căuta formularea întrebării despre sensul ființei în însăși structura ființării ce-și pune această întrebare. Filosoful pretinde, retoric, că filosofia tradițională a ignorat să exploreze în direcția respectivă. Fapt ce este infirmat de atenția deosebită ce a acordat-o Aristotel și întreaga filosofie de școala *psihé*-ului uman, dotat cu *nous* și *logos*, cu *estezie* și *fantasie* etc. În continuare, e deliberat ignorată contribuția scolasticii – cel puțin a lui Avicena, cu intenționalitatea sa – cea a misticii renane – ce a introdus conceptele de eu și sine (Ich, Selbst) și a întregii modernități care a forjat conceptele de conștiință subiectivă, percepție și a percepție, fenomen etc. Modelul kantian al eului persoanei conștiente dotată cu intelect și rațiune, este tacit acceptat, ca referențial, preluându-se din el caracteristica de „ființă finită”. Dar, la Kant, această finitudine se definește prin contrast cu infinitudinea intelectului divin. La Heidegger ea se transformă în finitudinea pe care o induce conștiința limitării existenței personale prin moarte, fără aluzie la niciun Dumnezeu.

În elaborarea constructului Dasein-ului, Heidegger propune existența unui om din lumea contemporană, ce-și desfășoară viața cotidiană la un nivel mediu. Acest om-Dasein este cel în raport cu care el realizează analitica sa existențială, dezvăluind o rețea de existențiali apriorici, între care existența-întru-moarte joacă un rol deosebit. În afara de de moarte (individuală), caracteristicile biologice ale individului uman sunt puse între paranteze (naștere, maturare, învățare, alimentare, multiplicare sexuală etc.). Sunt, de asemenea, lăsate de o parte aspectele existenței umane care depășesc condiția existenței individuale

situaționale (e. g. munca instituționalizată în cadrul practicilor umane, cunoașterea ce se sedimentează în cunoștințe sub forma teoriilor științifice, istoriile depozitate în legende și istoriografii, doctrinele religioase ce se exprimă în mituri și ritualuri etc.). În sfârșit, Dasein-ul heideggerian standard, deși are ca model omul contemporan, nu exprimă nicio legătură cu limbajul narativ, cel al miturilor, poveștilor, romanelor, epopeilor, istoriilor, biografiilor.

Deși mare parte din caracteristicile Dasein-ului circumscris în **Ființă și timp** se relaxează pe parcurs (câtă vreme acest concept e folosit), totuși opțiunea inițială a lui Heidegger se cere avută în vedere ca un referențial al doctrinei sale.

de fapt tentează să reformuleze eul conștient al lui Kant într-un nou limbaj conceptual, lasă de o parte întrebarea care-l frământa pe filosoful din Königsberg: cum sunt posibile judecățile sintetice apriorice ale matematicii și fizicii pure? În **Ființă și timp**, Heidegger introduce o terminologie conceptuală cu totul nouă, pentru a constitui un model euristic al omului pe care-l denumește Dasein. Ea nu poate fi prezentată explicit într-un rezumat. De aceea se va presupune că cel puțin lucrarea **Ființă și timp** este cunoscută de către lector. Totuși, pentru a exista un minim referențial pentru comentariile ce vor urma, – dată fiind intenția de a raporta viziunea heideggeriană la abordările lui Cioran, Eliade și Noica –, e necesară o scurtă prezentare, evocatoare a titlurilor din cuprinsul acestei cărți. E un pasaj care ar putea fi încadrat ca un text aparte în cursivitatea expunerii. El este dublat și de câteva detalieri cuprinse în chenare.

În carte se ridică problema ontologică a sensului ființei, fapt ce presupune, desigur, formularea unei întrebări. Ea poate fi realizată, firește, de către om, înțeles ca Dasein.

Ceea ce înseamnă că omul e înțeles, prin definiție, ca „prezent” (aici) și „deschis” spre o lume ce-l cuprinde. Dasein-ul este tot timpul al meu (meinest), al fiecăruia dintre noi înșine, el existând factic nemijlocit. O analiză fenomenologică a acestei facticități ne relevă structurile sale fundamentale apriorice („deja date dinainte”) care sunt numite „existențiali”.

Dintre existențiali, primul și cel mai important e faptul-de-a-fi-în-lume. Prin acest existențial lumea apare ca un corelativ al Dasein-ului și nu exterioară acestuia. Iar ființările lumii (intramundane) se prezintă în primă instanță ca ustensile, ca ființări la îndemână pentru realizarea unor diverse obiective. Ele sunt articulate în complexe ustensilice, a căror semnificație Dasein-ul o înțelege. Ființările intramundane se pot prezenta și ca simple-prezențe, oferindu-se contemplației și cercetării. Cel de al doilea existențial de bază este faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții („mitsein”), care se exprimă în diverse moduri de relaționare cu alții. La acest nivel devine mai evidentă o altă polarizare, cea dintre „a fi autentic” (eu însuși) și neautenticitatea împrăștierii în impersonalul public (das Man). Dasein-ul se mai caracterizează prin faptul că este totdeauna deschis, aici, în raport cu situațiile, față de care se manifestă printr-o anumită dispoziție afectivă, comprehensiune, explicitare și discurs. În modalitatea public-impersonală, aceste aspecte se exprimă într-o manieră necoerentă, împrăștiată, ca și vorbărie, curiozitate, ambiguitate, cădere (aruncare). Totuși, structurile Dasein-ului au o coerență nucleară de raportare la sine, la propriile posibilități de a fi, realizată ca „grijă”. Grijă este ființa Dasein-ului. Ea ne este indicată de dispoziția angoasei, care precipită Dasein-ul spre neființă, spre nimic (nimicnicie). Reculegerea în grijă se afirmă ca proiect, ca proiectare în lumea familiară. Dasein-ul se

Terminologia din *Ființă și timp* (b)
Deschiderea „Da” și sineitatea

Terminologia pe care Heidegger o introduce în cartea **Ființă și Timp** începe chiar cu expresia, deja menționată, Dasein.

Termenul de Dasein se referă la om, înlocuind tradiționalul psihism dimensionat prin nous și logos a lui Aristotel; precum și la subiectul rațional, conștient din filosofia europeană, centrat de subiectivitatea unui eu ce se opune unei lumi obiective exterioare.

Expresia germană de Dasein, ca substantiv verbal, s-a născut din adverbul **Da** (aici) și **Sein** (a fi) însemnând „a fi prezent”, „prezentă”. Un secol mai târziu intră în vocabularul filosofic pentru a traduce (de ex. la Kant) latinescul „existenția”. La Hegel el desemnează ființă care, primind unele calități, a devenit „ceva anume”. Heidegger adoptă termenul deoarece prin particula „Da” el poate exprima deschiderea spre lume, apărând ca „locul” în care „a fi” este înțeles, rostit și, la limită, interogat în privința sensului său. Dasein-ul sugerează „deschiderea” în sens spațial și temporal, ca loc de emergență a ființei în deschisul actual, spre lumea care-l învăluie.

Dasein-ul din **Ființă și timp** nu se referă doar la om în general, ci, de fiecare dată când e invocat, el trimite la fiecare din noi înșine, prezenți acum și aici. Adică, referința trimite la mine, la prezența și realizarea propriei „sineități”.

Pe parcursul elaborării lucrării **Ființă și timp**, Heidegger utilizează inițial (în Conferința *Conceptul de timp* din 1924,) alături de termenul Dasein, pe cel de „jeweiligkeit” („faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată”) care pune un accent special temporal pe experiența ce survine în situații de viață

cotidiene. Termenul ar exprima* „unicitate temporală a sinelui” și „particularitatea temporală a Dasein-ului”. „Eu sunt” înseamnă în cele din urmă „eu sunt aici, în această situație de viață, ca o individualitate temporală, determinată temporal”. Conceptului de *jeweiligkeit* i-a luat locul, în **Ființă și timp**, cel de *jemeinigkeit*, care trimite la sineitate, fără această accentuare a prezentului. Conceptul de *jemeinigkeit* se referă la „cine” este Dasein-ul și s-a impus treptat ca un adevărat „principius individuatione”.

Referința fundamentală la sineitate, la faptul că Dasein-ul e de fiecare dată fiecare din noi înșine, are sensul de a acoperi tradiționala trăsătură de reflexivitate a conștiinței. Heidegger susține un nivel mai primar al reflexivității decât cel care ar deriva din reflectarea sinelui prin intermediul ființării intramundane. Această reflexivitate „prerflexivă” (atitudinală) e consonantă cu deschiderea Dasein-ului, cu acest „Da” original care îmbrățișează, prin transcendență și temporalitate lumea, aducând-o în proximitate. Fiind în proximitatea lumii, Dasein-ul poate „des-vălui” aspecte ale lumii, aducându-le la lumină, sau lăsându-le să se manifeste plenar, în adevăr (*aletheia*). Existențialul *jemeinigkeit* se articulează astfel cu întreaga structură a Dasein-ului.

Conceptul de Dasein este un construct pe care Heidegger l-a realizat pornind de la omul individual. Ulterior, el a vorbit și de Dasein-ul istoric, instanță la nivelul căreia sineitatea e ceva dificil de conceput. În sfârșit, în perioada în care Heidegger înlocuiește Dasein-ul cu Tetrada (muritori, cer, pământ, zei), locul sineității poate fi luat de conceptul de Ereignis (ceea ce e propriu).

* Cătălin Cioabă, *Timp și temporalitate*, comentarii la Conferința *Conceptul de timp*, de Martin Heidegger, Ed. Humanitas, București, 2000.

alătură astfel, în intimitate, ființării ce se dezvăluie, ce ies în lumina prezenței, ca realitate. Deschiderea Dasein-ului spre lume e și o deschidere spre adevărul ființei ființării. Și a ființei însăși, ce iese din ocultare, dezvăluită prin adevărul prezenței.

Angoasa ne poate conduce, apoi, și în direcția existenței autentice. Ea se prezintă acum, în cea de a doua intervenție a sa, ca o alunecare spre nimicnicie a Dasein-ului înțeles ca ființă finită, muritoare, limitată la intervalul dintre naștere și moarte. E vorba de existențialul a-fi-întru-moarte. Această angoasă adâncă funcționează ca un „*epoché*” care mobilizează sinele să-și angajeze existența într-un proiect semnificativ.

Intervine, la acest nivel, conștiința morală (*Gewissen*) care „cheamă” Dasein-ul spre o hotărâre autentică („clipa”) în care să-și preia în propria-i responsabilitate, proiectarea sa în viitor. Adică proiectarea propriilor posibilități de a fi. De la acest nivel devine evidentă corelația între ființa Dasein-ului și temporalitate, căci proiectul autentic presupune aspirarea prezentului de posibilitățile semnificative de a fi, în viitor. Existența se relevă astfel ca „pro-jecție”, ca ec-sistență, ceea ce conduce la o deschidere suplimentară. Dasein-ul este „furat” de extaza temporală a viitorului. Prezentul își păstrează și el importanța prin prezența Dasein-ului la prezența (prezentificarea) lumii. În ceea ce privește trecutul, în varianta sa esențială, acesta susține revenirea în Dasein a unor dimensiuni destinate, istorice. Trecutul e considerat și el ca subordonat viitorului, susținut de proiectarea posibilităților de sine, prin care grija ajunge la autenticitatea clipei. Odată cu aceasta e avută în vedere integralitatea Dasein-ului, care presupune extinderea sa între naștere și moarte.

În ansamblu, analitica Dasein-ului relevă o infrastructură temporală care-l „deschide” spre lume prin

cele trei extaze ale timpului, dintre care preeminent e viitorul. Este vorba despre deschiderea unei ființe finite, limitată prin moarte, prin nimicul nimicniciei pe care-l relevă angoasa, dispoziție afectivă ce se plasează în centrul acestei structuri.

Odată cu integralitatea Dasein-ului, intervine „survenirea” (*Gescheen*) care e o modalitate specială în cursul extinderii dintre naștere și moarte, ce asigură identitatea de sine a Dasein-ului și accesul său la posibilitățile esențiale moștenite, care se fixează și acționează ca destin. Destinul se transmite astfel „lui însuși”. Deoarece Dasein-ul e definit prin existențialul Mitsein, survenirea sa este și ea „împreună cu alții”, determinând destinul comunitar. Existând în aceeași lume, cu alții, destinul (Dasein-ului) e dinainte ghidat în cadrul fiecărei generații. Dar, doar temporalitatea autentică, care este totdeauna una finită, face posibil ceva precum destinul; adică, istoricitatea autentică. Astfel, istoria își are centrul în survenirea autentică a existenței, în acea survenire ce se naște din viitor. Ceea ce nu înseamnă că nu ar intra în joc și o istoricitate neautentică, ce se cere și ea avută în vedere. Intratemporalitatea, ce învăluie temporalitatea Dasein-ului (individual și istoric) are același suport, bazat pe autenticitatea *clipei*.

Succinta trecere în revistă a conținutului cărții **Ființă și timp** sugerează atât noutatea abordării, cât și complexitatea hermeneuticii fenomenologice a cotidianității Dasein-ului. Putem remarca și sublinia de la început că gânditorul din Freiburg nu clarifică suficient cum s-ar putea înțelege temeinic timpul – sau temporalitatea – dimensiunii istorice a existenței Dasein-ului. „Dasein-ul istoric” e derivat, pornind de la Dasein-ul individual al existenței cotidiene medii a omului actual. Insistența discursului heideggerian în această direcție, cel puțin în prima parte a gândirii

Terminologia lui Heidegger din Ființă și timp (c)
Lumea și existențialul a-fi-în-lume

La fel de importantă ca sineitatea este, în caracterizarea Dasein-ului, ceea ce cuprinde deschiderea sa specifică, adică lumea. Faptul de a plasa astfel lumea ca un corelat intențional al sineității, care se impune, însă nu ca un obiect sau obiectiv, ci ca un fel de orizont care învăluie totalitatea ființării în ansamblul lor (incluzând Dasein-ul), este o viziune într-adevăr originală a lui Heidegger. În conferința **Despre esența temeiului** (susținută la doi ani după apariția cărții **Ființă și timp**), el face un istoric al conceptului de lume precizând și sensul interpretării sale, care se plasează în continuitatea interpretării lui Kant a lumii ca „totalitate a fenomenelor” organizate prin „principiul transcendențial suprem al tuturor principiilor”, aflat în instanța ultimă a „ideilor rațiunii”. Heidegger părăsește însă ceea ce se numește pozitivitatea metafizică a lui Kant, mutând lumea în direcția corelatului intenționalității funciare a Dasein-ului. Lumea e înțeleasă ca instaurată printr-un apriori a unei transcedențe, specifică structural Dasein-ul.

Deși expresia „a fi în lume” este intuitivă, conceptul de lume introdus de Heidegger este extrem de abstract și complex, extinzându-se de la „lumea” unui Dasein individual centrat de sineitate, la „lumea unui popor istoric” (e. g. lumea grecilor antici, lumea Evului Mediu European) etc. Heidegger admite o arie a ființării care sunt accesibile, deși încă nu au intrat în lume; dar pot intra. Așa sunt aspecte ale fisis-ului, ale naturii fizice. „A intra în lume” înseamnă a deveni o ființare intramundană, a avea acces la intimitatea Dasein-ului ca și corelat al intenționalității acestuia. Astfel, zona de ființare accesibilă poate ajunge să fie dezvăluită ca adevăr (*aletheia*).

Conceptul de lume este esențial pentru doctrina heideggeriană a adevărului, înțeles ca *aletheia* – dezvăluire. Doar ceea ce este scos din ascundere, dezvăluit și adus la lumină, în mijlocul lumii poate căpăta statutul de adevăr: „Propoziția doi ori doi fac patru sau legile lui Newton pot fi considerate ca adevărate doar într-o lume ce le aduce în lumina preocupărilor ei și le formulează ca teme problematice”. *

Conceptul de lume a fost promovat într-un sens, până la un punct, similar, de către Husserl, care în fenomenologia sa dezvoltă tema intenționalității conștiinței printr-un cuplu noetico-noematic. Husserl nu operează însă, ca și Heidegger, cu „existențiali” apriorici. Dar distinge între o lume a vieții cotidiene – *Lebenswelt* – și adâncimile ultime ale conștiinței, ce pot apărea după „punerea între paranteze” a acestei lumi, ca expresii a unei subiectivități transcendente. La acest nivel bazal s-ar decide, prin evidență, chiar fundamentele filosofice și ale „practicii științifice”. Pentru întreg acest ansamblu, incluzând lumea vieții, se instituie un orizont delimitativ și incorporator, care e cel al lumii.

Nici Heidegger, nici Husserl nu fac însă referință la conceptul de „lumi posibile” în sensul lansat de Leibnitz, care a ajuns să fie considerat de logicienii din secolul XX ca părinte al paradigmei „logicii lumilor posibile”. Sunt aduse acum în discuție mai multe lumi coexistente, fiecare cu logica sa și cu regulile sale de adevăr.

Ideea lumilor multiple este veche și s-a dezvoltat amplu după Renaștere, ea fiind familiară lui Kant. În plan antropologic, ea se corelează și cu dimensiunea imaginarului și a lumilor fictive, ajungând astfel la o mare actualitate în epoca postmodernă.

Gândirea lui Heidegger apare însă blocată în direcția multiplicității lumilor.

* **Problemele fundamentale ale fenomenologiei,**
Ed. Humanitas, București, 2006.

sale, vrea parcă să atragă atenția că nu se poate vorbi de istorie – și de timp al istoriei – decât în cadrul existenței umane înțeleasă ca Dasein. La fel e înțeleasă și problema adevărului. Adevărul – chiar și adevărul matematic și cel științific, așa cum ar fi legile lui Newton, scrie el în altă parte – nu are sens decât înțeles din această perspectivă. O astfel de atenționare nu anulează însă o înțelegere multifacțată a temporalității istoriei umane, așa cum ne-o relevă, de exemplu, scrierile lui Eliade.

Corelația intimă între ființă și timp a fost o intuiție deosebită a lui Heidegger care, direct sau indirect, a rămas provocatoare pentru cultura sfârșitului modernității. În ultimele rânduri din **Ființă și timp**, Heidegger concluzionează:

„Constituția existențial-ontologică a integralității Dasein-ului își are temeiul în temporalitate. Iată de ce un mod originar de temporalizare a temporalității extatice este chemat să facă posibil proiectul extatic al ființei în genere. Dar cum trebuie interpretat acest mod de temporalizare a temporalității? Există cumva o cale care să ne conducă la timpul originar, la sensul ființei? Se arată oare timpul însuși ca orizont al ființei?”

Ideea solidarității dintre ființă și timp se menține, pentru Heidegger, până la sfârșitul gândirii sale, când, în 1969 susține o conferință cu titlul **Timp și ființă**. El formulează acum că, încă din Antichitate, înțelesul ființei s-a etalat ca „prezență statornică”. Singurele schimbări față de **Ființă și timp** vor consta în faptul că, viitorul nu se mai impune așa de dominant în raport cu celelalte două extaze ale temporalității, fiind sugerată și o a patra dimensiune, identitară. Iar atât timpul, cât și ființa par a deriva, „a fi oferite”, „date” („*Es gibt*”) dintr-o sursă misterioasă, girată de „intimitatea apropierei” („*Ereignis*”).

Conceptul de Dasein, cu toate structurile sale, face parte din fundamentele doctrinei filosofice a lui Heidegger. Totuși, după 1930, expresia Dasein începe să fie folosită mai rar. O perioadă este utilizat conceptul de „Dasein destinal a unui popor istoric” (trimiterea e la Germania, pe vremea rectoratului său sub regimul național-socialist). Ulterior, deși menține referințele la lume (mundaneitate) și adevăr (al ființei – *aletheia*), locul Dasein-ului e preluat de conceptul de „tetradă”. Aceasta e constituită, în conformitate cu limbajul metaforico-poetic pe care Heidegger îl adoptă, din: „muritori”, cer, pământ și zei. Temporalitatea continuă să fie considerată un partener fundamental al ființei, dar se acordă o tot mai mare importanță locuirii, înrădăcinării ființei într-un topos al deschiderii, într-un loc al buneii așezări, într-o patrie. În mod specific, limba e considerată ca „lăcaș al ființei”; iar omul – ca păstor al acesteia. Adevărul ființei presupune, și el, un „luminiș”, o ctitorire, o degajare de teren ferm, o adâncire în abyssosul libertății, și, apoi, o cultivare a limbii, o grijă și o responsabilitate pentru cuvântul rostit. Pe parcursul acestei noi viziuni, polarizarea Dasein-ului, din **Ființă și timp**, între neautenticitate și autenticitate, e mutată treptat spre două noi concepte, pe care Heidegger încearcă să le impună prin expresiile germane de *Gestell* (dominare, aranjare) și *Ereignis* (ceea ce e propriu, „intimitatea apropierii”)*. În cele din urmă, Ereignis va deveni, într-un fel, toposul prin care emerge, „se dă” (*Es gibt*) ființa și timpul.

Odată cu lucrarea **Ființă și timp**, suntem, deci, doar la începutul epopeii gândirii lui Heidegger. Dar, din aparent încălcita structură a Dasein-ului, două teme majore ies în relief de la început. Una dintre ele ar fi fundalul temporal al Dasein-ului autentic, organizat prin cele trei extaze ale timpului, dintre care dominant e viitorul. Cealaltă temă, strâns corelată cu prima, e finitudinea Dasein-ului impusă

* A se vedea Chenarul 21.

prin nimicnicia morții. Existențialul a-fi-întru-moarte limitează ec-sistența ființei Dasein-ului, prin aspirarea sa de către „nimic”; situație ce e anunțată de angoasă. Aceste două teme necesită o anumită atenție.

Temporalitatea, ce structurează Dasein-ul, se relevă prin trei „ecstaze” (termen preferat de Heidegger) care-l deschid și-l fură. Presentul, ancorat în trecutul esențial, e subordonat ecstazei viitorului. În această ecuație viitorul este deci considerat ca esențial, fiind solidar cu transcendența ce deschide orizontul lumii. Cele trei ecstaze ale timpului, prin care se structurează însăși ec-sistența Dasein-ului, se află într-o permanentă interrelaționare dinamică, împletindu-se cu problematica ființării, a ființei și a nimicului. Preeminența viitorului nu anulează rolul eminent al prezentului. Căci doar prin el se dezvăluie „prezența”, „prezentificarea” lumii.

Din analizele fenomenologico-semantice ale lui Heidegger scrise în perioada **Ființă și timp** – incluzând și cursul din 1927 cu titlul **Probleme fundamentale ale fenomenologiei** – ar rezulta că legătura dintre prezent și prezența ființei a apărut în vremea afirmării filosofiei antice grecești. Inițial, ca *ousia* și *eidōs/ideia* în cadrul unei înțelegeri a ființei printr-o optică a producerii. Viziune ce a beneficiat de o traducere latină prin act/actualitas, esență și existență, realitate. În **Ființă și timp** putem citi privitor la momentul grecesc:

„Conceptul de *ousia* are în cadrul gândirii grecești o semnificație dublă: *ousia* înseamnă, pe de o parte, însăși ființarea simplu prezentă produsă, respectiv faptul că este simplu prezentă; totodată *ousia* înseamnă și *eidōs*, înțeles ca modul care mai întâi este doar gândit, închipuit, adică ceva ca ființarea, ca ceva produs, este deja, anume înfățișarea ei; ceea ce delimitează ființarea, ca ceva ce este produs, se prezintă modul în care se face”.

Înțelesul grecesc al ființei ființării, privit prin optica producerii, așa cum îl analizează Heidegger în perspectiva temporalității, se exprimă deci, într-un prim moment, prin ecstaza temporală a prezentului. Faptul poate fi considerat consonant cu analiza pe care o face Eliade momentului spiritual al raționalismului grecesc, când se restrânge componenta participativă prin credință, la mit. Adică, perioada în care povestea sacră a mitului se transformă în *mytos*, narațiune, fabulă. Era o vreme în care raportarea la sacralitate prin invocarea trecutului, a originilor, era înlocuită de cea la lumea prezentă, actuală, dimensionată prin științe și filosofie, prin interesul pentru frumos, pentru echilibrul, pentru bucuria de a trăi. Adică, printr-o prezență pozitivă și responsabilă în lume.

În **Ființă și timp**, Heidegger nu se oprește însă la deschiderea Dasein-ului spre prezent și prezență, pe care chiar el o evidențiasse în ontologia grecilor. El formulează explicit că dintre toate cele trei ecstaze ale timpului, pentru Dasein-ul cotidian care se află în intimitate naturală cu ființa, dominantă este cea a viitorului. Este o orientare ce pare la prima vedere justificată de necesitățile structurii Dasein-ului, pe care filosoful o propune. Menținând stilul lui Heidegger, s-ar putea spune că: „doar aspirația de către ecstaza viitorului, susținută de posibilitățile de a fi ale Dasein-ului, – de autoproiectarea sa spre posibilitățile sale cele mai autentice de a fi –, ar putea susține deschiderea sa transcendentă spre lume”. Dar, ne putem limita la această interpretare?

„Perspectiva producerii” – o sintagmă pe care Heidegger o folosea pe atunci pentru a caracteriza ontologia greacă, s-ar cere considerată și înțeleasă, așa cum s-a menționat mai sus, în cadrul unui anume „zeitgeist” istoric. Care, conform analizelor lui Eliade, extrage Dasein-ul din orientarea sa spre trecutul originilor sacre, orientându-l spre prezent.

Zeitgeist-ul modernității europene postrenascentiste, favorizează însă direcția viitorului. Idee pe care o exprimă cu putere, spre finalul perioadei, Hegel, cu devenirea sa. De ce oare?

Un răspuns firesc s-ar baza pe faptul că zeitgeist-ul modernității europene era astfel orientat, dat fiind că religia creștină, pe solul căreia, se dezvoltase cultura Occidentului, era o religie orientată spre viitor. În acest sens pledează viziunea lui Eliade.

Într-un fel ar fi interesantă, ca provocare, întrebarea: cum s-ar fi structurat ecstazele temporale ale unui Dasein, analizat în stilul lui Heidegger, pe vremea lui Platon?

A doua temă importantă pe care o relevă și o aduce în discuție structura Dasein-ului este finitudinea, evidențiată de nimicnicia morții, pe care o anunță angoasa. Angoasă care, totuși, stă în spatele constituirii grijii – ca ființă a Dasein-ului –, și a clipei, ca centru al existenței sale autentice. Prin dispoziția afectivă a angoasei, Heidegger reintroduce în dezbateră ontologiei tradiționale temă a nimicului.

După cum se știe, nimicul a apărut ca o problemă încă de pe vremea presocraticilor, la Parmenide, care a optat însă pentru plenitudinea ființei sale sferice. Apoi Platon, dezbătând *me-on*-ul în Sofistul, îl cantonează la nivelul *logos*-ului. Aristotel renunță la nimicul propriu-zis propunând, în schimb, potența și ideea continuumului gradelor de ființă, a plenitudinii lumii și a scării nefisurate a ființelor. Europa creștină avea însă în spate un Dumnezeu ce crease lumea din nimic. Dumnezeu care, în varianta Deității misticii renane, încorporează un fel de neant. Odată cu filosofia modernității, tema nimicului, readusă în discuție de Leibnitz și încorporată la limită de Hegel, ajunge acum, prin Heidegger, să fie actualizată, prin „dovada” angoasei.

Dar invocarea angoasei, oricât de originală și sugestivă ar fi, poartă cu ea câteva probleme. Dasein-ul lui Heidegger este un construct care intenționează să înlocuiască tradiția psihismului aristotelian dotat cu *nous* și *logos*. Tradiție care trimite direct sau indirect la biologie, la reprezentarea omului ca „animal rațional”. Și, într-adevăr, toate structurile Dasein-ului par a fi indemne de biologie. Odată cu angoasa însă, această aparență devine îndoielnică. Atât frica, cât și angoasa au adânci rădăcini în biologie. Mai mult chiar, însăși finitudinea morții, ce stă la baza existențialului a-fi-întru-moarte, trimite excesiv la moartea biologică individuală. În biologie, individul are, prin definiție, o durată de viață limitată între naștere și moarte, ca o contrafață a perpetuării sale temporale transgeneraționale prin autoreproducere sexuată (Despre unele unicelulare ce se multiplică prin diviziune directă, se crede că durează neîntrerupt de milioane de ani).

Desigur, faptul că moartea apare pentru sineitatea Dasein-ului ca ceva absolut, face parte din constructul ideatic care exclude pentru acesta viața de după moarte. Dar moartea aceasta a Dasein-ului heideggerian e astfel formulată încât pare a ignora sau anula existențialul faptului de a fi împreună cu alții, *Mitsein*.

În primul rând este exclusă brutal condiția doliului așa de firească în viața cotidiană. Adică, faptul că moartea unei persoane e un eveniment comunitar ce implică cunoștințele apropiate, rudele, strămoșii ce poartă același nume. În mormântarea omenească firească se petrece, din străvechime, sub cupola unei transcendențe cultural-comunitare ce-i implică pe toți aceștia, care se simt afectați și intră în stare de doliu. Pentru Dasein-ul lui Heidegger este exclusă de asemenea persistența celui ce moare în memoria celor ce l-au cunoscut, precum și în biografiile și evocările posibile. Dacă s-ar lua în

Terminologia lui Heidegger din Ființă și timp (d)
Situarea afectivă, angoasa și existențialul
a-fi-întru-moarte

Între existențialii lui Heidegger, faptul-de-a-fi-în-lume este unul fundamental. El se cuplează cu sineitatea și faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții, pentru a asigura cadrul general al structurii Dasein-ului. În expunerea metodică a lui Heidegger din **Ființă și timp**, pasul următor îl constituie existențialul faptului-de-a-sălășlui-în-ca-atare, care asigură o determinare a acestui cadru general prin circumscriere situațională. Deschiderea Dasein-lui se precizează astfel, într-un prim moment ca un topos fără caracteristici spațiale tradiționale. Ci realizat printr-o situare afectivă care asigură în același timp concentrare, o nuclearitate și o poziționare atitudinală, din perspectiva căreia Dasein-ul se plasează în centrul ființării. Heidegger va face referință la *Retorica* lui Aristotel pentru a evidenția această dispoziție afectivă care în același timp determină situarea în situație și posibilitatea unei abordări delimitate, dar sintetice. Ceea ce iese în evidență în expunerea lui Heidegger e centrarea pe înțelegerea și explicitarea situației, și nu pe rezolvarea pragmatică a problemei ridicate de ea. Înțelegerea, comprehensiunea, este corelatul semnificabilității situației, care rezultă din vizarea intențională. În continuitatea explicitării – care e de fapt o autoexplicitare – Heidegger plasează enunțul și discursul, ajungând astfel la limbă. Limba nu apare în **Ființă și timp** ca un mediu ce se interpătrunde cu lumea, susținând-o – și facilitând accesul la ființă –,

asa cum se sugerează în **Scrisoare despre umanism**. Ci doar un capăt de drum al înțelegerii.

Heidegger exemplifică situarea afectivă prin frică. O astfel de trimitere e intuitivă. Dar, din păcate, ea nu are specific uman. Frica, ca rezultând din evaluarea unei situații, a fost remarcată de stoici, ca un aspect al simțului intern al psihismului. Dar stoicii trimiteau la acest exemplu prin referire la psihismul animal. Problema merită atenție mai ales datorită importanței pe care o acordă Heidegger dispoziției afective a angoasei. Aceasta e adusă în discuție deoarece, deși e similară, până la un punct, fricii, prin senzația de pericol, acum referința nu mai e la ceva intramundan (frica de „ceva”), ci la ieșirea din lume prin „nimicnicire”. Heidegger dă o importanță majoră angoasei, ca o cezură de tip *epoché* pentru declanșarea hotărârii conștiinței morale sub forma „clipei”, ce mută Dasein-ul în autenticitate. Această dublă direcționare a angoasei – spre nimicnicia morții sau plenitudinea clipei – poate trimite la dubla valență a nimicului plasat „dincolo de ființă și dincolo de Unu”, pe care-l evocă ultimul mare neoplatonician, Damascius.

Dispoziția afectivă a angoasei are o poziție nucleară în sistemul Dasein-ului. Ea nu doar susține afirmarea grijii (care e ființa Dasein-ului) și clipa (care e marca autenticității sale), ci este axul existențialului a-fi-întru-moarte, care e expresia finitudinii Dasein-ului și a întreteserii dintre ființă și temporalitate (prin intermediul prezenței). Partea a doua a cărții **Ființă și timp** reia structurile deja descifrate ale Dasein-ului și le reanalizează prin prisma acestui existențial, care asigură integralitatea Dasein-ului.

Se cere totuși remarcat că finitudinea ce e evocată de moartea psihobiologică – care ar semnifica aneantizarea totală a Dasein-ului – poate fi și o capcană. „Nimicul” ontologic nu e atins prin această moarte, Dasein-ul individual, ca entitate, continuă să persiste; la o extremă, prin componentele sale fizic materiale (oase etc.), pe de altă parte, în sufletul și memoria celor apropiați (în literatura despre el etc.). Din această perspectivă, dispoziția plictisului, adusă în discuție de Cioran capătă importanță, ea constând într-o indiferență dizolvantă pentru orice sens și semnificație umană.

serios dimensionarea existenței umane printr-un logos ce se desfășoară prin narativitate – subiecții individuali putându-se proiecta în acest plan ca personaje – (așa cum sugerează viziunea lui Eliade), atunci ar putea fi inventariate mai multe nivele de asimilare a sineității Dasein-ului în alteritatea celorlalți, în câmpul Mitsein-ului. Fiecare om există nu doar „în sine”, pe socoteală proprie. Ci și în alții, în cei apropiați și iubiți, în afecțiunea și reprezentarea comunității. După cum și ceilalți – iubiți, părinți, prieteni, personaje reprezentative ale autorității publice, personaje literare, mitice etc. – există în interioritatea propriului sine, redimensionându-l sufletește pe dinăuntru. Iar această existență a altora pentru sine, în măsura în care are și valențe protectoare (de grijă pentru sine, așa cum formulează chiar Heidegger) ajunge să aibă și valențe de liniștire a angoasei. După cum, o majoră valență antianxiogenă au avut-o, în istoria omenirii culturale, sentimentul comuniunii cu zeii, cu Dumnezeu.

Dasein-ul heideggerian din **Ființă și timp** fiind construit ca model al unui om aliniat filosofiei, din schema

sa este exclusă relația cu ființa transcendentă și protectoare a zeului. Istoria omului cultural ajunge însă târziu la „episodul său filosofic”. De aceea merită poate atenție și o altă variantă de trăire umană a nimicului, decât cea pe care o propune Heidegger prin angoasă. În finalul de ciclu spiritual, pe care-l trăiește Occidentul în secolului XX, o astfel de modalitate poate fi considerată cea a plictisului, pe care-l propune Cioran.

Plictisul lui Cioran se manifestă ca o detașare și neaderență de lume ale omului „căzut din timp”. Ale unui individ ce rămâne viu biologic și nu-și resimte amenințată această viață printr-o moarte personală care să-l anihileze total. El simte însă că nu mai e atașat prin nimic de lumea sa umană. Cu alte cuvinte, se simte în afara propriului trup și suflet, plasat într-un univers străin, pe care-l constată cu obiectivitate; dar cu care nu mai are nimic de a face. De care nu mai e acordat. Față de care nu mai rezonează. Nimic nu-l mai afectează în mijlocul unui gol sufletesc imens, a unui vid de indiferență, alături de o lume încremenită. Orice tensiune, orice încordare, orice interes în raport cu lumea și cu sine, orice bucurie sau tristețe au dispărut. El rămâne un mort printre vii, neștiind cu ce să-și umple pustiul plictisului. Lumea și-a pierdut pentru el semnificațiile. Iar în locul acesteia se instalează nimicul.

Ce e cu acest nimic al plictisului? El nu se corelează cu iminența morții bio-fizice a persoanei, a individului conștient, cu amenințarea completei sale aneantizări. Dar ceva totuși moare, a murit. Mai precis, se anulează sensul existenței sale, în însăși interiorul acestei lumi umane în care a viețuit. O moarte, o aneantizare prin despărțire, detașare, neaderență de lume, neimplicare în sensurile ei. E vorba de o moarte spirituală specifică, pe care Cioran a sesizat-o în istorie odată cu crepusculul civilizațiilor. Nimicul, vidul interior al plictisului, au reapărut și pentru

el acum, la sfârșitul marelui ciclu a lumii culturale ce a dat naștere filosofiei, în continuitatea credințelor sacrale. Spre deosebire de angoasă, plictisul semnaleză un alt fel de deficit ontologic ființial: lipsa de ființă specifică existenței umane. Spre ce ne îndreaptă această lipsă?

Cioran semnaleză ca sursă tradițională a plictisului, clasică *acedia* mănăstirească. Adică urâtul, golul sufletesc și plictisul care îi invadează pe călugări în după-amiezile de duminică, atunci când, epuizați de efortul neîntrerupt de a se identifica prin rugăciuni cu supraființa divină, se simt dintr-odată părășiți de aceasta. Se impune atunci contrafața apropierei de plenitudinea dumnezeiască a extazului, *acedia*, ca vid al plictisului. De fapt, riscul e tot timpul iminent, deoarece instanța supraființială a lui Dumnezeu e una periculos de lipsită de orice determinații. Faptul îl remarcă și Heidegger care formulează, în același an în care apare **Ființă și timp**, următoarele (în cursul **Probleme de bază ale fenomenologiei**):

„Trăsătura caracteristică a misticii medievale este aceea că a încercat să îl înțeleagă pe Dumnezeu – adică ființarea postulată ontologic ca esență propriu-zisă – în chiar esențialitatea lui. În acest fel mistica a recurs la o speculație stranie, și spun stranie deoarece mistica a transformat ideea de esență în genere – adică o determinare ontologică a ființării, *essentia entis* – posibilitatea ei, esența ei – a fost preschimbată în ceva cu adevărat efectiv. Această preschimbare ciudată a esențialității într-o ființare a fost premisa ce a făcut cu puțință nașterea a ceea ce se numește de obicei speculație mistică. Iată de ce Meister Eckhart vorbește adesea de „esență supraesențială”, cu alte cuvinte ceea ce îl interesează de fapt pe el nu este Dumnezeu – pentru Eckhart Dumnezeu era încă un obiect preliminar – ci Dumnezeirea (Gottheit”).

Retragerea ființială a acelui nivel în care s-au plasat pentru om zeii, Dumnezeu și ceea ce i-a luat locul ca sens existențial, nu modifică prezența lumii. Dar o lipsește de ceva esențial, deși nedefinibil.

Un astfel de deficit ființial de esențialitate se exprimă prin vidul antropologic al plictisului, diferit de angoasa ce anunță aneantizarea psihobiologică. Straniu sau nu, nimicul plictisului e însoțit de sentimentul ieșirii din timp. De căderea din timp, inclusiv din timpul istoric.

„*Omenirea nu-și dă seama, dar timpul (Istoriei) s-a terminat*”, clamează Cioran. Ea, omenirea – repetă el, cu insistență, în ultimele sale scrieri –, nu înțelege că se plictisește de moarte, prefăcându-se interesată de infinite nimicuri. .

Oricum, sunt de așteptat, la fel ca în finalul Antichității, noii barbari, cu noii lor zei.

Varianta formulată de Cioran a „căderii în nimicul plictisului”, ce face corp comun cu „ieșirea din timpul istoriei” este, desigur, mai puțin radicală decât existența-întru-moarte a lui Heidegger, susținută de angoasă (care nu e nici ea perfectă). Dar dacă metafizica occidentală a ajuns la sfârșit, ceea ce îi va ocupa locul se va preocupa, poate, și de nuanțele amplei problematice ontologice pe care opera lui Heidegger a deschis-o.

O astfel de nuanță ar putea fi *epoché*-ul pe care-l instituie plictisul lui Cioran.

4.3. *Ființă și limbă*

În 1946 Heidegger făcea un bilanț a gândirii sale în **Scrisoare despre umanism***, pornind de la observația că nu gândim destul de hotărât esența acțiunii, care constă nu în producerea de efecte ci în aducerea la împlinire. Dar ceea ce e susceptibil de a fi împlinit este numai „ceea ce dinainte este”, domeniu în care se impune ființa. El scrie:

„Gândirea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îi oferă *ființei* doar ceea ce ei însăși îi este conferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gândire, ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost. Gândirea... se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei”.

În acest pasaj, ca de fapt în întregul text, tema ființei nu mai este pusă în raport cu temporalitatea, ci cu limba. Și, desigur, cu omul, cu gândirea, cu locuirea și afirmarea sa prin limbă. Așa cum se va comenta în continuare, se insistă asupra condiției de posibilitate pentru apariția adevărului ființei, pentru manifestarea acestuia în deschiderea unui „luminis” din miezul existenței omului, purtat fiind de limbă, în lume. Suntem acum la aproape 20 de ani după **Ființă și timp**. Între timp s-a petrecut acea schimbare de accent, „Kehre”, dinspre preocuparea privitoare la structura de ființă a Dasein-ului, înțeleasă ca o condiție de posibilitate a gândirii asupra ființei, spre problematica

* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

dezvăluirii a însăși adevărului ființei, în deschiderea Dasein-ului. Exegeții plasează momentul de cotitură în conferința **Despre esența adevărului*** (1930). Dar, așa cum s-a menționat, interesul pentru limbă apare explicit deja în **Ființă și timp**.

În această carte limba e adusă în discuție după expunerea existențialilor a-fi-în-lume și a-fi-împreună-cu-alții (Mitsein) într-un capitol care, în traducerea românească, se intitulează „Faptul de a fi aici ca loc de deschidere și discursul. Limba”. Limba e comentată pentru început ca vorbire (sprache), ca rostire situațională. Discursul e plasat în continuitatea situaării afective și a înțelegerii. Heidegger remarcă faptul că grecii nu au avut un concept filosofic pentru limbă, ea fiind însă absorbită de dezvoltarea conceptuală a *logos*-ului, astfel încât în cele din urmă, e implicată în doctrina adevărului, ca enunț despre realitate.

Așadar în analitica Dasein-ului se ajunge la limbă pornind de la „deschiderea” și „situarea” acestuia într-un aici situațional. Viziunea asupra limbii expusă în **Ființă și timp** are în spate, totuși, unele presupoziii, ce sugerează că plasarea în poziție majoră a limbii în raport cu ființa, așa cum apare în **Scrisoare despre umanism**, era latentă de pe atunci. De la început, înțelegerea Dasein-ului, ca structurat prin existențialul a-fi-în-lume, presupune transcendența, care se instituie ca orizont al lumii, învăluind-o. Este o transcendență ce are ca fundament înțelegerea Dasein-ului ca manifestându-se de la început prin intenționalitate. Intenționalitate care, la rândul ei, se interconectează strâns cu sensul și semnificabilitatea. Transcendența se bazează deci pe intenționalitate și semnificabilitate. Iar semnificabilitatea stă la temeiul semnificațiilor. Și nu doar al semnificațiilor situaționale, ci și al celor mai complexe formulări lingvistice și al limbii în general. E drept că, în

* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

perioada **Ființă și timp**, Heidegger susține și ideea că extaza de viitor a temporalității (amplificată prin autoproiectarea antepremergătoare de sine) are un rol important în relevarea orizontului transcendenței ce cuprinde lumea. Dar faptul nu anulează prezența, încă de pe atunci, a rolului la fel de fundamental, al intenționalității transcendente și al semnificabilității, în conturarea orizontului lumii.

În perioada ulterioară cărții **Ființă și timp**, atunci când Heidegger se concentrează asupra adevărului ființei, el va neglija să analizeze problematica menționată mai sus, conținută în prima sa mare carte. Preocuparea în ceea ce priveștelimbasescumesecumetodologiasafenomenologică. Care e, de fapt, una fenomenologico-hermeneutică, vizând sedimentarea și funcționarea în marile limbaje filosofice, a semnificațiilor unor cuvinte-cheie pentru filosofie și pentru ontologie. Heidegger nu va înceta până la sfârșitul vieții să se concentreze asupra marilor concepte grecești care edifică înțelegerea ființei. Astfel, de exemplu, în repetate rânduri, el s-a referit cazul expresia grecească „*eidōs* – aspect”, care a fost ridicată la înalt rang filosofic de Platon, ca idee. Semnificația semantică a unor cuvinte ca *physis*, *logos*, *aletheia*, etc. a fost pentru Heidegger, o preocupare constantă și aprofundată. „Jocurile lingvistice” realizate de-a lungul timpului de unele semanteme în cadrul limbii, prin exersarea limbajului natural, prin opera poezilor și a gânditorilor esențiali, relevă dinamica unui sens, care poate îndruma gândirea în direcții pe care deseori le neglijăm. Și care, supuse unei hermeneutici fenomenologico-existențialiste, ne plasează în orizontul adevărului.

Heidegger are în vedere, în primul rând, limba greacă, cea care a dat naștere filosofiei occidentale, întâiului său moment de glorie. Apoi, limba germană, eminentă filosofică în modernitate. Multe din analizele sale explorează

un ansamblu de limbi indo-europene, ca, de exemplu, în analiza semnificației expresiei „ființă” sau a „lucrului”. Latina nu putea fi evitată. Dar Heidegger nu uită niciodată să atragă atenția că traducerea termenilor filosofici grecești în latină a limitat serios, din punctul său de vedere, înțelegerea ontologică fundamentală. El privește cu rezervă, chiar cu ostilitate, speculațiile logice și ontoteologice din vremea scolasticii, refuzând să mediteze și să înțeleagă mai în profunzime condiția specială a speculației filosofice din acea vreme. Și aceasta, deși invocă și comentează datoria pe care o are filosofia modernității, în special Kant, față de aparatul conceptual latin al acelei epoci. El persistă cu obstinație în ideea sa că, după Aristotel, metafizica occidentală s-a desfășurat sub semnul ocultării sensului ființei. *

Heidegger s-a afirmat în cadrul mișcării fenomenologice inițiată de Husserl. De aceea se poate începe scurtul inventar terminologic al preocupărilor sale semantic fenomenologice chiar cu expresia de „fenomenologie”, așa cum este ea comentată la începutul cărții **Ființă și timp**. Expresia de fenomenologie e compusă din doi termeni: fenomen și *logos*. Cuvântul grec *fainomenon* e derivat din verbul *fainestai* care înseamnă: a se arăta. El are sensul de: ceea ce se arată, ceea ce este manifest. Forma medie a lui *fainestai* este *faino* – a aduce la lumina zilei, cu radicalul „*fa*” ce se corelează cu „*fos*”, lumina, strălucirea. Adică, acel ceva din care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuși. Fenomenele sunt, conchide autorul, „totalitatea a ceea ce se află în plină lumină a zilei sau poate fi adus la lumină”. Adică ceea ce grecii identificau uneori, pur și simplu cu ființarea (*ta onta*). În continuare el analizează cum „fenomenul” poate semnifica și „apariție”, ce poate fi autentică, manifestă, semnificativă sau doar „indicare a...”, eventual o aparență înșelătoare. Între cele două înțelesuri

* A se vedea în acest sens Anexa IV.

există însă o solidaritate adâncă. La fel, se include sensul de „a se anunța pe sine” și chiar de „a se arăta”. Modelul privilegiat al fenomenului care e inclus în fenomenologie, așa cum o înțelege acum Heidegger, este „faptul de a se arăta în sine însuși”. Pe când în mod obișnuit și la Kant, conceptul formal de fenomen înseamnă ființarea ce este accesibilă dar prin intuiția sensibilă, distinctă de „lucru în sine”.

Cea de a doua componentă a termenului fenomenologie, conceptul de *logos*, are mai multe sensuri în operele lui Platon și Aristotel. Sensuri ce s-au și multiplicat ulterior. Înțelesul tradițional al *logos*-ului ar fi cel de „discurs” („Rede” în germană). Dar și semnificația *logos*-ului a ajuns să se exprime și prin judecată, concept, definiție, teme, raport. De fapt, *logos*, ca discurs, înseamnă: „a face manifest lucrul despre care este vorba în discurs”. Aristotel a explicat mai precis funcția ca „*apofaneista*”, „a face ca ceva să se vadă”, pornind chiar de la el însuși. Prin funcția de „a face să se vadă”, *logos*-ul o are și pe cea de sinteză (sintesis). Ființarea despre care este vorba, e scoasă în afară din ascunderea ei și e făcută să se vadă, ca un neascuns, ca adevăr („*aletheia*”, în greacă). Ea este des-coperită. Iar faptul de a fi fals înseamnă același lucru cu a înșela în sensul de a acoperi. De aceea *logos*-ul nu poate fi considerat ca „loc” al adevărului.

Pentru moment, Heidegger conchide prin a considera îndreptățit să se numească fenomenologie „orice punere în lumină a ființării așa cum se arată ea însăși”.

Analiza semnificației expresiei de *logos* este reluată în cursul din 1935, **Ce este metafizica**, lucrare care se prezintă ca un laborator al mersului gândirii sale după reorientarea din 1930 în direcția adevărului ființei. Textul ne transpune parcă într-o lume mitică a începuturilor în care „ființa” începe să se dezvaluie în mijlocul limbii poporului grec, adresându-se gânditorilor ei esențiali. Și determinând, astfel, destinul să înceapă ceea ce numim

astăzi istoria Occidentului. Istorie care, după Heidegger, e chiar „istoria ființei”. Între cuvintele și conceptele cheie care se cristalizează acum, *logos*-ul urmează *fisis*-ului, în strânsă corelație cu *noein*, *diké* și, mai ales, *aletheia*.

De aceea, e necesar să ne oprim într-un prim moment la *fisis*. Putem citi privitor la *fisis*:

„În epoca primei și exemplarei dezvoltări a filosofiei occidentale la greci, prin care interogarea privitoare la ființarea ca atare în întregul ei și-a aflat adevăratul început, ființarea era numită *fisis*... Cuvântul *fisis* numește acel ceva care se ivește și se deschide de la sine, desfășurare de sine care se deschide, apariție, menținere de sine și rămânere într-o stare de desfășurare, pe scurt acțiunea de a face să se ivească și a dăinui”.

De fapt, *fisis* ar însemna, în această poveste a începuturilor, însăși „ființa ființării” înțeleasă ca ivire și prezență statornică (fapt ce implică timpul). Dar la început, chiar grecii au avut o reprezentare mai vagă, filosofică „poetică”, asupra acestui concept care s-a definit ulterior mai precis. Citim astfel:

„*Fisis* înțeleasă ca ivire și deschidere poate fi întâlnită peste tot, de pildă când e vorba despre cele ce se petrec pe cer (ivirea soarelui), despre valurile mării, despre creșterea plantelor, despre ieșirea la lumină a animalului sau omului din pântecul matern. Însă *fisis*, acțiunea prin care se ivește și se deschide, nu e totuna cu aceste procese. *Fisis*, este ființa însăși, ființa în virtutea căreia ființarea, abia acum devine și rămâne observabilă. Grecilor, pe baza unei experiențe fundamentale a ființei, o experiență deopotrivă poetică și meditativă, li s-a dezvăluit acel ceva ce aveau să-l numească *fisis*. Abia pe baza acestei dezvăluiri au putut apoi să întrezărească ce înseamnă natura într-un sens mai restrâns. Iată de

ce, originar vorbind, *fisis* înseamnă deopotrivă cerul și pământul, piatra și planta, animalul și omul, apoi istoria omului ca operă a oamenilor și a zeilor. În sfârșit, și în primul rând, și zeii înșiși se află tot sub un destin”.

După prima fază de afirmare conceptuală, în care *fisis*-ul înțeles „poetic” îi include și pe zei, Heidegger lămurește că în limba speculativă a grecilor s-a produs o restrângere a înțelesului de *fisis*, odată cu „sfârșitul măreț” al acestui început de filosofare, în vremea lui Platon și Aristotel. Restrângerea s-a realizat nu doar prin conceptele ce se referă la „umanitatea” omului (*nomos, tehne, psyché, istoria*), ci, pentru că gândirea privitoare la *fisis* a dat naștere „metafizicii”, circumscrierea ca filosofie a necesitat intervenția *logos*-ului.

Logos-ul se impune astfel odată cu omul istoric care ajunge la întrebarea privitoare la ființă, pornind de la preînțelegerea ei, prin limbă, ca *fisis* și ca *aletheia*. La început, *logos*-ul, ca *legein*, este intim interpătruns cu ființa înțeleasă ca *fisis*; și doar ulterior, *logos*-ul intervine ca rostire dezvăluitoare, ca discurs ce conduce spre enunțul adevărat sau fals.

Semnificația originară a lui *logos-legein* era la greci – analizează Heidegger – aceea de a „aduna la un loc, a reuni” (*legere* – în latină, *lesen* – în germană). Semnificație ce trimite la raportul unui lucru cu altul, corelația semnificativă, la „faptul de a fi strânsă laolaltă a ființării însăși”. Sens al *logos*-ului ce e exprimat în fragmentele lui Heraclit, în care se menționează și faptul că *logos*-ul se poate adresa acelora (dintre oameni) care sunt dispuși și capabili să-l asculte (Frag. 50 Diels Kranz). *dându-mi nu mie ascultare, ci logos-ului înțelept este a spune că Totul e Unul**. *Logos*-ul „orientează” astfel ființarea adunată la un

* Heraclit din Efes (Ed. Ion Banu), Ed. Științifică, București, 1963..

**Peripețiile conceptelor filosofice fundamentale la
începutul metafizicii occidentale în viziunea lui
Heidegger din Ce e metafizica**

Saga și peripețiile conceptelor filosofice grecești originare din această perioadă mitică a începuturilor filosofiei devin de-a dreptul pasionante, în punerea în scenă realizată de Heidegger, în cursul din 1935. Menționăm doar titlurile secvențelor principale: – Separarea dintre *logos* și *fisis*, cu preeminența *logos*-ului față de ființă. *Logos*-ul devine instanța care decide în privința ființei, *fisis* devine *ousia*. Apoi: *Fisis*-ul devine ideea: din consecință a esenței, ideea devine esența însăși. Adevărul devine corectitudine. *Logos*-ul devine apofansis și origine a categoriilor. Temeniul trecerii de la *fisis* la *logos*, la Idee și enunț: prăbușirea stării de neascundere – faptul de a nu putea întemeia *aletheia* în necesitatea ființei. Trimiterea la evenimentul năruirii stării de neascundere din punctul de vedere al parcursului său istoric. Reorientarea adevărului de către „corectitudine” ca urmare a instalării adevărului lui *ousia*. Obligativitatea ca opus al ființei, din clipa în care ființa se determină ca idee. Formarea și împlinirea acestei opoziții. Filosofia valorii.

Filosofia valorii face trimitere la Nietzsche, deci la sfârșitul metafizicii occidentale, a cărei istorie condensată, Heidegger o prezintă prin aceste peripeții ale înțelesului ființei. Căci – scrie el – „de întrebarea privitoare la esența ființei este intim legată întrebarea „cine este omul”? Și răspunde: ființa omului este, în sensul riguros al cuvântului, *faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii*. Acest accent

pus acum (suntem în 1935) pe „loc” (loc de deschidere) nu ar anula însă importanța timpului ca perspectivă pentru interpretarea ființei. Căci, dacă, în cele din urmă conceptul fundamental pentru ființă devine *ousia*, ce altceva dacă nu timpul este elementul dezvăluit care întemeiază esența situării ferme și constante prin care se ajunge la prezent. La începuturi, când funcționa preconceptul de *fisis* – acela care încorpora deopotrivă natura, omul și zeii – conceptul de timp în esența sa nedesfășurat – astfel încât el rămânea disponibil pentru a opera deschiderea Dasein-ului întru prezență. La sfârșitul începutului filosofiei elene, odată cu Aristotel, care scrie tratatul despre Fizică, timpul însuși ajunge să fie o prezență oareșcare.

Metafizica occidentală se constituise deja.

loc, atât spre ființă – *fisis* – cât și spre ascultare. Pot însă asculta spusele *logos*-ului (și ale ființei) doar „cei ce pot stăpâni cuvântul”. Adică, poezii și gânditorii.

Chiar dacă intuiția sau revelația inițială a lui Heidegger a asociat intim ființa cu timpul, abordarea Dasein-ului ca „loc de deschidere” nu doar pentru o lume în general, ci și pentru însăși adevărul ființei – înțeles ca *aletheia* – a adus treptat în prim-plan problema cvasi spațială a locului. Precum și cea a unui mediu în care să respire gânditorul și gândirea esențială, pentru a se apropia de adevărul ființei, a o asculta și a o lăsa să fie, în lumina prezenței. Acest mediu se dovedește a fi limba, care învăluie și poartă cu ea omul, îi oferă sălaş, în calitatea sa de păstor al ființei. Om care ar trebui să păstreze și să cultive cu grijă cuvintele și expresiile esențiale; și „să îi facă loc”, în mijlocul ființării și a rostirilor semnificative, degajând un „luminiș” în care ființa să își facă apariția și să lumineze.

Gândind astfel, Heidegger nu putea fi de acord, desigur, cu proiectele esențialmente pedagogice și de comportament civilizat (inclusiv lingvistic) ale umanismelor tradiționale.

El se pronunță ferm împotriva înșelegerii umanismului tradițional ca sursă pentru o problematică filosofică ; și chiar ca etică. E vorba, în cazul umanismului, comentează Heidegger, de preluarea de către Renaștere și Iluminismul german a lui Erklärung, a unei atmosfere de gândire din perioada tardivă a elenismului greco-roman, când problematica filosofică esențială a ontologiei era deja uitată. Iar metafizica occidentală se instaurase ferm. Imaginea omului civilizat al acestei perioade, transformată în „paideia”, nu mai e sensibilă la întrebări privitoare la esența omului. ” *Homo humanus*” al umanismului clasic este mai mult o problemă a retoricii și a figurilor de stil decât una semnificativă pentru Dasein. Adică, pentru acea ființare care, în ființa sa, își pune problema ființei. Totuși, umanismul antic a avut fără îndoială semnificația sa, deoarece a atras atenția, – la fel ca pe vremuri sofistica, – asupra problemei limbii. Or, limba e o dimensiune de o importanță esențială nu doar pentru Dasein, ci pentru ființă însăși. Ființă – scrie Heidegger – care îl alege pe om și-i susține desfășurarea istorică, pentru a se anunța. Istoria omului e, de fapt, istoria ființei, ce se afirmă în „luminișul” Dasein-ului, purtată fiind de limbă.

În **Scrisoare despre umanism** există o sumă de trimiteri la limbă și limbaj, într-o manieră diferită de discursul din **Ființă și timp**. Problema limbii e introdusă din primele pagini. „*Sub dominația metafizicii moderne a subiectivității, limba a ajuns sub dictatura spațiului public, a standardizării impersonale, uitând de apartenența originară a cuvântului la ființă, Omul trebuie să devină conștient atât de seducția exercitată de spațiul public, cât și de lipsa de vlagă a existenței private. Înainte de a vorbi, el trebuie să asculte*

din nou glasul ființei, cu riscul ca sub semnul acestui glas exigent să aibă puțin sau rar ceva de spus. Numai astfel i se restituie cuvântului de neprețuitul esenței sale. Iar omului, adăpostul de a locui în adevărul ființei. De altfel, și în **Ființă și timp** s-a acordat o importanță considerabilă tăcerii. Nu însă tăcerii celui ce nu are a spune nimic, ci tăcerii celui ce rostește cu rost și, se exprimă semnificativ prin tăcerea sa.

Deci, „limba este locul de adăpost al ființei, în care locuind, omul ec-sistă, aparținând adevărului ființei pe care o veghează”. Tema „locuirii”, deși nu e nouă, îl va preocupa de acum încolo tot mai mult pe Heidegger. La fel ca evocarea ființei ca cea care „se dăruie” – „*es gibt*”, se dă – omului prin limbaj, rostuiindu-i istoria. Este amintită o expresie a lui Parmenide „esti gar einai”, tradusă însă nu așa cum se face de obicei prin „este totuși ființă”. Ci printr-o formulă impersonală: „există ființă”. Heidegger folosește acum explicit expresia impersonală „*Es gibt*”, care înseamnă și „se dă, se oferă, se dăruiește”. El lansează aici o temă misterioasă, pe care o va susține mereu. Citim:

„Acest «es gibt» guvernează ca destin al ființei. Prin cuvântul gânditorilor esențiali, Istoria ființei ajunge la limbă. De aceea, gândirea care gândește, pătrunzând în adevărul ființei ține, ca gândire, de Istorie... Există, originar gândit, Istoria ființei, căreia îi aparține gândirea ca gândire – evocatoare (Andenken) a acestei istorii și în-ființată (ereignet) de însăși această Istorie... Survenirea Istoriei ființează ca destin al adevărului ființei. Ființa ajunge la destinul ei în măsura în care ea, ființa, se dă...”

Ideea că, locul unde se manifestă adevărul ființei ne pune în fața unei instanțe impersonale, în care „se dă” (*Es gibt*) ființă, este o idee pe care de acum încolo Heidegger o va cultiva cu insistență, până la ultimele sale lucrări. Această

zonă fundamentală a ontologicului, zonă a unui impersonal (*Es gibt*) ce se oferă prin om, se află în profunzimi, dincolo nu doar de impersonalul cotidianității Dasein-ului ce se exprima prin *Das Man*. Ci, mai în adâncime, dincolo de ceea ce în **Ființă și timp** era indicat prin autenticitatea „clipei”. De aceea Heidegger va încerca să construiască, în anii care au urmat lucrării **Scrisoare despre umanism**, conceptul unui topos specific în care această urgență devine posibilă, pe care l-a denumit Ereignis.

Heidegger încheie **Scrisoare despre umanism**, scriind:

„Gândirea viitoare nu va mai fi filosofie, deoarece ea gândește mai original decât metafizica, al cărei nume spune același lucru. Gândirea e pe cale să coboare în sărăcia esenței sale precursorare. Gândirea adună limba în rostirea simplă. Căci limba este limba ființei, așa cum norii sunt norii cerului. Gândirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă. Ele sunt și mai șterse decât brazdele pe care le lasă în urma-i, pe câmp, plugarul cu pas domol”.

Refuzul umanismului și invitația la cât mai multă tăcere, la o rostire reținută și filtrată de o gândire esențială, are în spatele ei o importantă problemă, pe care Heidegger se reține să o formuleze explicit. Mai ales că, oricât de sugestive ar fi scrierile sale din a doua perioadă, niciunde Heidegger nu formulează clar ce înțelege el prin „limbă”. Umanismul perioadei eleniste și a civilizației greco-romane folosea o limbă cosmopolită, eficace pentru comunicarea dintre diversele populații ale imperiului. Limbaj care, cu toate figurile sale de stil și înfloriturile retorice nu avea cum să rezoneze în adâncime, întru receptarea adevărului ființei. Altceva era limba greacă din vremea în care filosofia începea să se constituie. Întregul demers filosofico-hermeneutic a lui Heidegger relevă acest

lucru, invocând sensurile curente ale limbii și mișcarea în timp a semnificațiilor. În același spirit Heidegger a încercat să afirme gândirea sa, nu simplificând și standardizând expresiile limbi germane, ci accentuând potențialul ei structural de analiză multifacetată, și mizând pe bogăția sa de semnificații. El nu ezită să evoce sensuri active ce erau în vechea germană, care s-au pierdut pe parcurs, să caute rezonanțe ale semantemelor germane în multiple limbi indo-europene, să mizeze pe plurisemia potențială a unor cuvinte și expresii. În sfârșit, Heidegger a încercat să impună, cu statut filosofic, cuvinte germane obișnuite, intraductibile în semnificația pe care el le-o atribuie.

Se ridică mai multe întrebări*. Oare, o gândire esențială, așa cum o înțelege filosoful din Freiburg, (plasată în deschiderea inițială a filosofiei occidentale care căuta sensul ființei), e posibilă într-o limbă standardizată, funcțională în medii lingvistice diverse? Pentru Antichitate, o astfel de limbă a fost greaca elenistică. Apoi latina imperială, într-o vreme în care era cultivată retorica și umanismul. Acum avem engleza dublată de o puzderie de limbaje artificiale, logico-matematice, dezvoltate în spiritul „gramaticii universale” a lui Leibnitz. Limbaje ce susțin expansiunea științelor despre ființări intramundane tot mai variate și artificiale se nuanțează de la o zi la alta, aducând la lumină și instituind, noi straturi ontice, în interiorul lumii umane. Limba, ca mediu și gazdă a ființei, cea care-i asigură acesteia locuirea în lume, se lasă și ea antrenată în soarta ființării, adică manipulată. Cum să mai repetăm, în acest context, povestea ce s-a petrecut în Grecia presocraticilor? Mai poate oare apărea în zilele noastre o rețea de gânditori esențiali, care să ocolească limbajele standardizate și formalizate, logico-matematice ale științelor, pentru o reluare a întrebării asupra sensului ființei, la fel ca pe

* A se vedea Anexa IV. .

vremea presocraticilor? Așa cum voia Heidegger, *fără ființări?*

Încercarea autorului Dasein-ului, desfășurată în interiorul bogatei tradiții filosofice a limbii eline și germane, s-a retras pe „cărări ce se pierd în pădure” în **Holtzwege**.

Încercarea lui Noica, petrecută în limba română, a fost de la început mai modestă, scoțând în relief particularități și specificități de gândire filosofică sedimentate în ea. În rest, constructul său ontologic utilizează termeni tradiționali, fără a se frământa asupra originii și semnificației lor inițiale și a „jocului lor lingvistic”.

Pe ce drum ne aflăm?

4.4. *Ființă, sacralitate și locuire*

La sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial când apare **Scrisoare despre umanism** (1946), Heidegger se află în plină adâncire meditativă în direcția pe care o anunțase în 1927, prin publicarea cărții **Ființă și timp** și prin susținerea conferinței din 1930 privitoare la **Esența adevărului**.

Multe probleme rămâneau însă în suspensie.

Una dintre neclarități se referea la circumscrierea istoriei umane. Un lucru era clar. Din întreaga istorie a omenirii pe filosoful Heidegger îl interesa doar „istoria Occidentului”, din momentul apariției filosofiei grecești și până la sfârșitul metafizicii occidentale, prin Hegel, ca apogeu; și Nietzsche, cu a sa doctrină asupra valorilor, ca sfârșit definitiv. Epoca în care trăiește și scrie Heidegger aparține explicit acestui sfârșit, marcat de dominația tehnicii.

O anumită ambiguitate marchează însă chiar începutul Istoriei a Occidentului. Gândirea originară greacă asupra ființei a fost în mod esențial mistificată, susține Heidegger, prin traducerea ei în latină. Ceea ce s-a produs destul de devreme. Dar, chiar în interiorul lumii grecești, trecerea de la presocratici la clasici, la Platon și Aristotel, deși a dus la împlinirea și precizarea terminologiei inițiale, a făcut să se piardă „ceva” din înțelegerea originară greacă a ființei. Așa se petrec, de exemplu, lucrurile cu conceptele de *fisis* și *aletheia*, la Aristotel. Și chiar cu transformarea *fisis-ului* în *Ideea* lui Platon, cu transpunerea *logos-ului* lui Heraclit, în enunțuri afirmative și negative evaluate prin corectitudine; ceea ce va tinde să devină logică. Dacă ținem seama că dintre presocratici sunt amintiți de fapt doar trei – Parmenide, Heraclit și, rar, Anaximandru – și

că filosofia greacă de după Aristotel nu mai e menționată deloc, această perioadă „aurorară” a filosofiei grecești apare la Heidegger mai mult ca un orizont mitic.

Perspectiva din care Heidegger abordează Dasein-ul ignoră apoi complet omul prefilosofic, care s-a raportat la lume prin filtrul sacralității. Chiar și la greci, de la începutul filosofiei lor și până la finalul stoic, s-a menținut o zonă de tranziție a ontoteologiei, care la Platon și Aristotel e explicită. Heidegger pornește la drum printr-o atitudine aparent tranșantă de excludere din omul înțeles ca Dasein a dimensiunii sacralității. Dasein-ul său, din **Ființă și timp**, este conturat după parametrii unei ființe umane care parcă și-a rupt conexiunile cu această tradiție. Omul Dasein-ului resimte finitudinea propriei existențe, deoarece nu crede în viața de după moarte. Ceea ce nu era cazul pentru omul sacral și nici pentru omul lui Platon. De asemenea, așa cum s-a menționat, el nu se simte marcat de doliu și e rupt de cultul strămoșilor. Sinele Dasein-ului heideggerian, din **Ființă și timp**, nu resimte nicicând o prezență a altuia în existența sa, cu toată centralitatea pe care o are „grija”. Între dispozițiile afective e absentă dragostea în care te contopești cu altul. Astfel încât, moartea celui alt să afecteze Dasein-ul în adâncurile ființei sale, să conteze existențial semnificativ.

Limitările modelului euristic al Dasein-ului individual din **Ființă și timp** sunt fundamentate speculativ prin modificarea conceptului tradițional de transcendență. Transcendența trimitea la o „lume de dincolo de o graniță”. Graniță ce despărțea existența omului și a ființării intramundane laice, ale vieții practice de zi cu zi, de „lumea supranaturală a zeilor”, cu locuitorii ei cu tot. În varianta inițială a Dasein-ului, cea din **Ființă și timp**, transcendența e o caracteristică apriorică ce determină doar „orizontul lumii”. „A lumii acesteia”, astfel încât

existențialul faptului-de-a-fi-în-lume nu cuprinde, nu îmbrățișează la prima vedere și ființele divine din zona sacrală. Ideea rezultă și din conferința **Ce e metafizica** (1928). O atitudine ce nu se menține însă mult timp, apărând ambiguități. Astfel, în conferința **Despre esența temeiului*** (1929) putem citi într-o notă de subsol:

„Prin interpretarea ontologică a Dasein-ului ca fapt de a-fi-în-lume nu se dă niciun răspuns, nici pozitiv, nici negativ față de un posibil fapt de a-fi-întru-Dumnezeu. Abia prin lămurirea transcendenței se obține un concept satisfăcător al Dasein-ului, în așa fel încât se poate întreba acum, ținând seama de acest concept, cum se prezintă din punct de vedere ontologic raportarea Dasein-ului la Dumnezeu”.

În bilanțul pe care-l face în 1946, mersului gândirii sale în **Scrisoare despre umanism**, Heidegger citează și se referă tocmai la nota de subsol menționată.

El comentează acum problema transcendenței într-o manieră mai nuanțată decât în **Ființă și timp**. Poate și pentru că începând din 1930, preocuparea sa principală se mutase spre „adevărul ființei”. Heidegger scrie:

„Abia pornind de la adevărul ființei poate fi gândită esența sacrului. Abia pornind de la esența sacrală se poate gândi esența dumnezeirii. Abia în lumina esenței dumnezeirii poate fi gândit și spus ce anume trebuie să numească cuvântul Dumnezeu... Cum va putea altfel omul istoriei de azi a lumii să se întrebe cu seriozitate și rigoare de ce zeul se îndepărtează sau se apropie, când omul neglijează să pătrundă cu gândirea, înainte de toate în unica dimensiune în care acea întrebare poate fi pusă? Aceasta este însă dimensiunea sacrului care și ca dimensiune rămâne închisă dacă deschisul ființei

* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

nu este luminat-și-deschis, iar dacă, în deschiderea sa luminoasă, ea nu se află în apropierea omului”.

Textul din **Scrisoare despre umanism** continuă, în stilul polemic în care e redactat, prin a sublinia că, prin comentariul său, nu se pronunță nici în favoarea, nici împotriva teismului, semnalând că gândirea, prin specificul său, are anumite limite. O schimbare se produce totuși, începând din 1950, astfel încât în conferințele pe care le ține și le publică, Heidegger va include explicit „zeii” în „tetrada” ce veghează asupra adevărului ființei. Ea îi cuprinde pe muritori, pământul, cerul și divinii. Stilul poetic al ultimelor sale scrieri nu lasă să se întrevadă clar ce statut capătă „muritorii”, chiar în contextul parteneriatului lor cu zeii, de vreme ce le este atenuată trăsătura esențială atribuită în Dasein: existențialul a-fi-întru-moarte. E însă semnificativ faptul că lumea pare acum să îi includă și pe zei. Zeii nu sunt „altundeva” ci în lumea Dasein-ului. Sau, oricum, împreună cu muritorii, în tetrada care definește lumea și adevărul ființei. Chiar dacă zeii nu mai sunt creatori de lume și de om. Ci, doar un element al tetraedului care „dă semne” muritorilor.

În partea a doua a gândirii sale, Heidegger a fost captivat de rolul pe care îl are arta – în sens adânc și specific, poezia – în drumul spre „arătarea ființei”, spre des-ocultarea sa, întru adevăr. Adevărul ființei ne este accesibil doar prin semnele, prin scipirile ce apar în împrejurări speciale de „des-ocultare”, „des-implicare” sau arătare. Și nu prin expuneri explicite.

Este premisa de la care se pornește în **Esența operei de artă*** (1935). O operă de artă este un loc, un „topos” care „deschide o lume”. Conferința **Originea operei de artă** este și punctul de plecare a meditației privitoare la „lucru”

* Ed. Humanitas, București, 1995.

și al introducerii metaforei „pământului”, care va fi integrat în „tetradă”.

În comentarea operei de artă filosoful pleacă de la artele plastice. De exemplu, un tablou de Van Gogh reprezentând niște bocanci țărănești este ocazie de a se opri asupra caracterului de „lucru” („Dingheit”) al acestei opere, adică acela de manufactură. Un astfel de lucru poate fi înțeles ca un obiect produs din materiale prealabil selecționate, ce capătă o formă, fiind realizat de către artistul ce are un obiectiv (în sensul entelehiei lui Aristotel). Artefactul ce iese la iveală, în lumină, prin creație, se deosebește de o realitate a naturii, a *fisis*-ului, ce-și are cauza producerii sale în sine însăși. Opera de artă ca lucru poate fi înțeleasă și ca un substrat („hipokaimenon”, „ceva-ce-stă-întins-aici-în-față”) ce are anumite proprietăți pe care le sesizăm prin organele noastre de simț și prin intelect. Și la fel, lucrul poate fi abordat, ca ustensil, așa cum sunt, de exemplu, bocancii. Dar, în mod specific, opera de artă „ne deschide” înțelegerea spre ceea ce este cu adevărat un lucru. Ea instituie un loc privilegiat printre ființările lumii în care trăim, un „luminiș” în care ființarea desocultează adevărul. Argumentarea lui Heidegger invocă un templu grecesc. El scrie:

„Un edificiu, un templu grec de pildă, nu produce nimic. El se ridică pur și simplu în mijlocul văii stâncoase. Templul închide în sine figura zeului și în această ascundere el o face să emane, prin sala deschisă a coloanelor, în spațiul sacru. Datorită templului, zeul este prezent în templu. Această prezență a zeului este, în sine însăși, desfășurarea și delimitarea spațiului ca fiind unul sacru. Templul și spațiul său nu se pierd însă în nedeterminat. Templul și opera rostuieste și adună în jurul său unitatea acelor traiectorii și raporturi în care nașterea și moartea, restriștea și belșugul, biruința și înfrângerea, supraviețuirea și dispariția dobândesc

configurația și desfășurarea unui destin de ființă umană. Atotstăpânitoare cuprindere, care e proprie acestor raporturi deschise, constituie lumea poporului istoric. Abia pornind de la ea, și prin ea acest popor se găsește pe sine”.

Heidegger folosește prilejul pentru a introduce în discursul său conceptul de „pământ” cu un sens metaforic. Pământul se referă la ideea grecească de *fisis*, înțeleasă ca „ceea ce se naște și se înalță din sine, manifestându-se în plină lumină”. Heidegger scrie: „*Înălțându-se, templul deschide o lume, și, în același timp, el o repune pe pământ, care, în felul acesta, se relevă ca sol natal*”. Deci, „pământul” înseamnă acum, odată cu opera de artă prezentă, și sol natal. Și Heidegger conchide:

„Pentru un lucru produs de om, a fi operă de artă înseamnă a «ex-pune o lume». A expune înseamnă a deschide și a înalța, a edifica, pe pământ și din pământ «ceea ce e este» în atmosferă de sărbătoare. În măsura în care ex-pune o lume, opera «pro-pune pământul», punând în prim-plan, în mod specific «materialul» pământului. Căci, «*pe pământ și încredințându-i-se lui, omul istoric își află temeiul pentru locuirea sa în lume*».”

Deși comentariul lui Heidegger face referință predominant la opera de artă ce se realizează ca artefact, plecând de la „pământul” care se deschide ca o lume, esența artei trimite totuși, – susține filosoful –, poezia. Căci limba impregnează Dasein-ul dinspre ființă. Eminența poeziei e afirmată în continuare și în comentariile „locuirii” omului pe pământ.

Heidegger ajunge acum la tema locuirii. A locuirii adevărate a omului pe pământ, pe care opera de artă o consfințește, deschizând o lume și adăpostind semnele zeilor. Conferința privitoare la **Construire, locuire**,

Tetrada lui Heidegger

Tetrada lui Heidegger, constând din pământ, cer, muritori și zei, se constituie pornind de la pământul pe care-l locuiesc muritorii. Metafora e lansată în **Originea operei de artă**. Cerul e introdus ca o cupolă învăluitoare a transcendenței spre care se proiectează Dasein-ul, având o valență mitico-poetică. Cerul sugerează infinitul în care zeii s-au retras, în poziția de Deus Otiosum, așa cum sugera Eliade că se petrece cu mai toți zeii uranieni. Pentru Heidegger cerul e „măsura” lumii în care oamenii locuiesc „în mod poetic”, pe pământ. În conferința privitoare la **A construi, a locui**, el comentează tetrada într-un limbaj evident poetic, romantic, scriind: *„Oamenii sunt «muritorii», căci doar ei știu că existența lor e finită, că vor muri.”* Pământul este *„purătorul care slujește, roditorul care înflorește răspândit în ape și roci, deschizându-se în plante și animale”*. Cerul *„este mersul boltit al soarelui, înaintarea lunii cu chipul schimbător, hoinara strălucire a stelelor, anotimpurile anului și petrecerea lor, lumina și amurgul zilei, întunericul nopții și adâncimea de azur a văzduhului”*. Divinii sunt *„solii trimițatori de semne ale divinității; prin sacra guvernare a acestora zeul apare în prezența sa sau se retrage în învălire”*. Unitatea acestor patru instanțe este numită „tetradă” (das Ge-viere). Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc, ocrotind tetrada în esența ei.

Viziunea lui Heidegger este evident una arhaică, de dinaintea raționalismului filosofic al presocraticilor, cu cele patru elemente ale lor. Elemente care trimit mai degrabă spre „materia-substanță” primordială,

întemeietoare și generativă, dar abstractă și impersonală. Tetrada lui Heidegger e învăluită și interpătrunsă cu limba, care se instituie ca o locuință pentru ființă și pentru omul ce o păstorește. Faptul că Heidegger elimină orice trimitere la foc, exclude universul prometeic al făurarilor – pe care Eliade îl comentase în corelație cu tradițiile alchimice, iar Noica îl reia când subliniază preeminența mașinilor în lumea contemporană. Ca filosof poet, Heidegger se plasează în aceeași tabără revolută, ca și Cioran.

Dovada maximă a desolidarizării sale de orizonturile prometeice care au netezit calea postmodernismului, este faptul că nu a primit premiul Nobel pentru literatură, la fel ca Bergson sau Russel.

gândire* a fost redactată în 1951. Firește omul locuiește pe pământ. Dar și în, și prin limbă. Iar locuirea sa se realizează, în mod superior, prin poezie, „în mod poetic”. La începutul conferinței despre construire și locuire Heidegger amintește că omul nu este stăpânul limbii, ci că limba e stăpâna omului. Ca să desfășoare apoi o năucitoare investigație fenomenologico-semantică, ce se petrece în spațiul de semnificații al limbii germane. Aflăm astfel că etimologic, în vechea germană, cuvântul „buan”, ce a devenit „bauen” (a construi), înseamnă a locui în sens de a rămâne, a sălășlui. Sensul limbii e însă mai adânc, deoarece semantemele germane „bauen, buan, bhu, beo” sunt variante ale expresiei „ich bin” (eu sunt); „Ich bin”, „du bist” înseamnă același lucru cu „eu locuiesc”, „tu locuiești”. Adică, felul în care eu și tu locuim înseamnă felul în care tu ești, eu sunt, felul în care noi, oamenii, suntem pe pământ. De aici a fi om înseamnă: a fi, a locui, ca muritor,

* În *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995.

pe pământ. Vechiul cuvânt „bauen” care spune că omul este în măsura în care locuiește, semnifică în același timp: a întreține, a îngriji, cu sensul de a cultiva (Bauen) ogorul, de a cultiva, de exemplu vița-de-vie. Construirea, fiind apropiată de cultivare, nu face decât să vegheze; și anume, asupra creșterii care-și poartă de la sine roadele. Nu locuim pentru că am construit, ci construim în măsura în care locuim. Adică posedăm calitatea de locuitori. Heidegger subliniază că o trăsătură fundamentală a locuirii este ocrotirea. Natura umană rezidă în locuire, în sălășluirea muritorilor pe pământ, construind pentru a-l ocroti.

Interpretarea lui Heidegger se îndreaptă împotriva noii viziuni pe care el deja o sesiza, după care casa omului este „o mașină de locuit”. Invocând tradiționala locuire a oamenilor „pe pământ”, Heidegger sugerează că aceasta înseamnă – sau cel puțin însemna – într-un fel de la sine înțeles: „pe pământ sub cer”. Iar o astfel de locuire implică rămânerea oamenilor „dinaintea divinelor” (zeilor). E introdusă acum metafora tetradei formată din: muritorii/pământul/cerul/divinii. Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc, ocrotind tetrada în esența ei. Locuirea capătă astfel o dimensiune ontologică, apropiind omul – muritorii – de ființă.

Cu tetrada, filosoful german se delimitează explicit de „lumea” în care intrase de fapt omenirea vremii sale, la capătul metafizicii occidentale. Heidegger se reprojecțează mitic în epopeea ideală a începuturilor filosofării, când presocraticii începeau să se întrebe asupra ființei. Așa cum Dasein-ul, pe care-l propune în **Ființă și timp**, este un construct limitativ, centrat pe esența ființării, care-și pune problema sensului și înțelegerii ființei, la fel și lumea, pe care Heidegger o are în vedere acum, ca fiind organizată sub semnul tetradei, e un construct ideal poetic. Construct ce evocă un om tradițional, probabil al societății agrare,

raportat la zei și nesupus vitregiilor Istoriei, invadată de actuala tehnologie. El se poziționează acum vehement critic față de contemporaneitate afirmând:

„Muritorii locuiesc în măsura în care salvează pământul... ceea ce înseamnă a elibera ceva din esența sa proprie. A salva pământul este mai mult decât a profita de el și chiar decât a trudi. Salvarea pământului nu duce la înstăpânirea asupra pământului și la supunerea lui, de unde nu ar fi decât un pas până la exploatarea neînfrântă”.

Rândurile au fost scrise în 1950, cu 65 de ani înainte de apropiata conferință ONU de la Paris, consacrată protecției mediului și salvării planetei.

Rămânând cu privirea ațintită spre luminiș, cer și poezie, conferințele din ultima perioadă a gândirii lui Heidegger ne vorbesc nu doar despre cultivarea și salvarea pământului, ci și despre înfrățirea oamenilor, în intimitatea din preajma lucrurilor. Iar pe de altă parte, de invazia dominației impersonale și anonimizante a tehnicii.

Una din conferințe se intitulează „**Ce este lucrul**”*. Problema pare banală. Despre înțelesul curent al lucrului, ca obiect dotat cu proprietăți, Heidegger a scris și în **Originea operei de artă**; sau în conferința despre construire și locuire. Căci, locuința, casa, este, în cele din urmă și un lucru. În conferința adusă în discuție acum, dezbateră pornește de la exemplul aparent banal al unei carafe. Carafa, scrie Heidegger, pe lângă faptul că este produsă de meșteșugar, păstrează apa rece a izvorului – din munte, de sub cer; sau conține vinul folosit în libațiile prin care sunt invocați zeii, în fața cărora se reunesc muritorii. Intră astfel în joc tetrada. Analizele semantic-fenomenologice îl conduc pe Heidegger la concluzia că „lucrul” – ens, res, cosa, casus,

* *La chose, în Essais et conférences*, Ed. Gallimard, Paris, 1958.

choses, things – este ceva ce unește oamenii. Și aceasta, fie că e vorba de un lucru fizic precum carafa sau casa; fie că este vorba de un lucru-chestiune-comunitară. Lucru sau chestiune ce-i preocupă pe oameni, privitor la care ei deliberează. Așa e în „cazul” unui „lucru”, a unui „res”, de interes public, a lui „res-publica”, ce devine la romani Republica. Un alt exemplu ales de filosof este cel al unui pod. Podul nu leagă malurile apei ca obiect indiferent, ci se articulează cu drumurile. El „călăuzește încoace și încolo drumurile șovăitoare și grăbite ale oamenilor apropiindu-le și sprijinindu-le”. Podul, ca și locuința, este un lucru care se instituie ca un „loc” în lumea oamenilor. Loc ce „strânge împreună”, reunește și permite o referință în cursul călătoriei. Lucrul „strânge împreună” muritorii. Oamenii locuiesc în preajma lucrurilor care-i reunesc. De aceea, și casele, fiind lucruri, sunt locuințe ce strâng laolaltă. Lucrurile și locurile sunt temeiuri pentru o existență adevărată a muritorilor.

În sfârșit, în această perioadă târzie a gândirii lui Heidegger, în care-și face loc tetrada, locuirea și lucrul, apare și expunerea sa despre tehnică.* Plasându-se sub același orizont al Greciei sale preferate, Heidegger comentează faptul că, pentru greci, *tehné* însemna în primul rând „priceperea” cuiva de a efectua bine un lucru. Deci, la origini, nu e vorba de ceva impersonal ci de responsabilitatea făuritorului, a celui ce acționează. Tehnica și tehnologia, în sensul vremilor din urmă, apar însă ca un fel de con-punere (Ge-stell) impersonală, care operează deasupra existenței firești, impunând, siluind pământul și tetrada în general. Dacă în conferința despre locuire se făcea trimitere la exemplul podului ce unește, acum e invocată o hidrocentrală, ce zăgăzuiește cursul natural al

* Întrebarea privitoare la tehnici, în *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995.

**Heidegger și cuvintele concepte
Ereignis și Gestell***

Fenomenologia lui Heidegger se bazează în mare măsură pe analize și interpretări semantice. Se pot distinge:
– Abordarea unor cuvinte concepte grecești clasice, ca de ex. *fisis*, *logos*, *aletheia*. – Cuvinte concepte ce se întâlnesc în limba germană, dar și în alte limbi indo-europene, de exemplu: a fi, a locui, lucru (das Ding). Expresii germane cărora Heidegger le accentuează unul dintre sensuri pentru a le transforma în concepte filosofice majore. Așa sunt cuvintele: Gestell și Ereignis pe care le vom comenta pe scurt în continuare.

Termenul *Ereignis* este unul dintre conceptele fundamentale ale gândirii lui Heidegger, în ultimele lucrări, el devenind aproape un echivalent al ființei însăși. Verbul *ereignen* și substantivul derivat din el, *Ereignis*, conțin, în germană, o multiplicitate de sensuri, dintre care trei sunt principale: a) a produce sau obține ceea ce e propriu ființei sau unei ființări. De unde: a-ți obține propria ființă, a face să apară, a releva propria ființă, ceea ce e „propriu”; b) a arăta, a manifesta; c) la reflexiv (*sich ereignen*): a avea loc, a se produce. De unde *Ereignis* ca „eveniment” *Ereignis*-ul heideggerian este totodată o naștere sau ecloziune și o apariție, este o luminare, o limpezire sau o fulgurație, prin intermediul căreia ființa accede la ceea ce are ea propriu. Termenul înseamnă deci, pentru Heidegger, altceva decât eveniment: faptul că ființa în ceea ce are ea propriu, se revează... E scoaterea din ascundere a ființării ca ființare, acea survenire (*Geschehen*) care lasă să apară ființarea în calitatea ei de ființare. Dar *Ereignis* nu este un lucru întâmplător, deci ceva ce poate surveni din când în când;

* Comentariul e făcut după Glosarul din versiunea românească a cărții **Originea operei de artă**.

dimpotrivă, e o survenire originară, cu funcție constitutivă. Omul și ființa își aparțin în dobândirea – conferire a Propriului, în Er-eignis.

Esența tehnicii constă în „Gestell” susține Heidegger. Este un cuvânt german obișnuit pe care filosoful îl resemnifică, pornind de la familia sa semantică. În limba germană curentă el desemnează orice fel de montaj sau armătură, de exemplu, o capră de tăiat lemne, un șevalet, o etajeră, raftul unei biblioteci etc. Prin Gestell, Heidegger vrea să indice esența tehnicii ca strângere laolaltă, planificare, ordonare și dispunere a lumii. El construiește în acest sens un lanț semantic al cărui element constant este radicalul stell: stellen (a constrânge), bestellen (a supune la comandă). E vorba de încercarea omului de a-și aservi natura, de a o supune voinței sale. Heidegger separă, ori de câte ori invocă cuvântul, prefixul de însumare Ge – de radicalul stell, lăsând să se înțeleagă, prin analogie cu Gebir și Gemut, că esența tehnicii moderne trebuie căutată în însumarea acțiunilor derivate din semantemele de „imobilizare” și „constrângere” ale radicalului stell.

răului, pentru a produce și acumula energie. Impersonalul tehnicii, înțeleasă ca Gestell, tinde să transforme natura în simplă resursă de energie acumulabilă, în raport cu lucrurile și oamenii. Atitudine ce oprimă apropierea și intimitatea (Ereignis).

Lăsând la o parte toate trimiterile filosofice și retorice ale lui Heidegger din conferința despre tehnică – și din toată această perioadă –, se impune cu claritate un anumit punct de vedere privitor la Istoria omenirii, concepută în trei perioade. Prima, „epoca de aur” ar fi cea a nașterii problemei ființei, în vremea Greciei presocraticilor. A doua este istoria metafizicii occidentale, între Platon și Nietzsche. Cea de a treia, este cea marcată de Ge-stell, de invazia tehnicii, pierderea sensului de locuire în

patrie, a intimității cu lucrurile, a apropierii (Ereignis) și îndepărtarea zeilor. Acum, formularea întrebării privitoare la sensul ființei, se ocultează în plus.

Heidegger trăiește în ultima epocă, de fier, cu nostalgia vârstei de aur.

Rămân însă o mulțime de semne de întrebare în urma acestei fulgurante și stranii apariții pe scena spiritualității pe care a constituit-o gândirea heideggeriană. Iar între ele nu lipsesc tocmai cele ce țin de timp și temporalitate, de Istorie. Ce putem spune oare despre omenirea de dinaintea presocraticilor? Dar despre omenirea ce apare, ce abia se naște odată cu instalarea tehnicii ? Cum ar putea omul să mențină un sens existenței sale pe pământ, în vremea lui Gestell?

4.5. Moștenirea lui Heidegger

Moștenirea ideatică a lui Heidegger ar putea fi sintetizată prin două din ultimele sale conferințe, intitulate **Timp și ființă*** și **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii****, ambele susținute după 1960. În prima, el își reafirmă viziunea care face din timp un partener al ființei, sugerând că atât ființa cât și timpul „există” în sensul impersonal, că „se dau” (*es gibt*) dintr-o sursă misterioasă și intimă (adică *Es gibt*), printr-un topos, a „ceea ce este propriu” (Ereignis). În cea de a doua conferință, Heidegger reia convingerea sa că filosofia, înțeleasă ca metafizică occidentală, s-a încheiat; în sensul că s-a împlinit. Miza gândirii este de a continua să mediteze asupra adevărului ființei, în „deschisul” în „luminișul” în care adevărul poate fi des-ocultat și ajunge la lumină, luminând, ca *aletheia*. Efortul său pare a fi acela de a degaja structura din interiorul gândirii în care apare luminișul menționat. E deci vorba de un demers metodologic. Iar gândirea ființei se va manifesta în mare măsură ca experiență trăită.

În cele două texte de rămas-bun, conceptul de Dasein, cu toți existențialii său, nu mai apare. De fapt Heidegger îl înlocuise de mai mult cu tetrada formată din muritori, pământ, cer și zei. El nu clarifică în toți acești ani cum ar urma să fie înțeles în noul context existențialii de bază ai Dasein-ului, așa cum era faptul-de-a-fi-în-lume. Și însăși conceptul de lume, devreme ce acum în ea sunt întâlniți și zeii. Sau faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții; de vreme ce este vorba de un plural, de „muritori”. S-ar putea deduce că ceea

* În *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, București, 2007.

** În *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, București, 2007.

ce era ființa Dasein-ului, adică grija, este transferat în ceea ce acum Heidegger numește „miza gândirii”. Iar cuplul neautenticitate/autenticitate, s-ar muta în polarizarea dintre *Gestell* și *Ereignis*. Dar, acestea sunt speculații. Heidegger spune ce are de spus, el nu se explicitează.

Revenind la cele două conferințe menționate, se cere în primul rând remarcat că parteneriatul ființei cu timpul care, în **Ființă și timp**, era meticolos dedus metodologic prin hermeneutica Dasein-ului și proiectarea sa ecstatică în posibilitățile sale de a fi autentic, este acum în **Timp și ființă** luat ca atare, fără nicio argumentare alta decât câteva remarci la început.

„Ce anume ne face să vorbim, numindu-le împreună, despre «timp și despre ființă»? «Ființa» înseamnă, încă de la începuturile gândirii occidental-europene și până azi, ajungere la prezență. Din ajungerea la prezență, din prezență, vorbește prezentul. Potrivit reprezentării curente, acesta, împreună cu trecutul și viitorul, alcătuiesc acea caracteristică (a ființei) pe care o cunoaștem ca timp. Ca prezență, ființa e determinată prin timp...”

„Ființa și timpul, se determină reciproc, însă în așa fel încât nici ființa nu poate fi numită drept ceva temporal, nici timpul drept ceva ce ființează”.

„Sintagmele «ființă și timp», «timp și ființă» numesc raportul reciproc (*Verhältnis*) dintre aceste două lucruri, numesc starea de lucruri (*Sachverhalt*) ce întreține (*halt*) raportarea lor unul la altul și care susține totodată constant (*aushält*) acest raport reciproc al lor.”

Dar oare cum de există acest parteneriat pe care Heidegger îl constată, părându-i-se evident? Și de ce dintre filosofii din vremea lui, nimeni nu a insistat asupra sa? Dacă e vorba de a avea în vedere ceva de tipul unui corelat al ființei, istoria filosofiei – a metafizicii occidentale

– ne oferă totuși un precedent. Cel al relației ființei cu Unu. Începând cu **Parmenidele** lui Platon, ființa și Unu au putut fi gândite atât împreună, cât și separat. Căci Unu avea și o relație specifică cu multiplu (și astfel, cu armonia matematică, sugerată de pitagoreeni). Dar Unu se plasa, pentru neoplatonicieni, „dincolo de ființă și gândire”. Henalogia neoplatonică a introdus o viziune ierarhică, pe care dogmatica creștină, mai ales în varianta sa mistică, a preluat-o. Faptul că Heidegger scoate în relief cuplul ființă-timp ne îndepărtează aparent de reperul „Unului complet transcendent”. Cuplul ființă/timp ar necesita totuși o analiză mai aprofundată. Ne limităm la sugestiile ce derivă din opera gânditorilor români pe care îi avem în vedere.

Opera lui Eliade demonstrează că înțelegerea existenței în lume a omului sacral face apel constant la temporalitate. Omenirea presocratică era preocupată de timpul „tare” al originilor, când orice lucru din cele ce există a început, printr-o creație, care a conturat modelul său esențial. Fapt valabil și pentru cosmogeneză. Timpul, ca an calendaristic sau perioadă ciclică apărea ca suportul, pânza de fond a lumii și a existenței umane. Timpul (dimpună cu lumea) se cere periodic reînnoit, recreat, prin ritualurile de Anul Nou, când se recită cosmogeneza. Omul religiei iudeo-creștine însă, trăiește într-o lume ce e purtată de un timp sanctificat prin intervenția lui Dumnezeu în Istorie. Un timp care este unidirecționat spre viitor. Încă de la începuturile dogmaticii creștine, Augustin insistase asupra timpului specific existenței umane, care e diferit de cel al științei fizicii. Și meditase asupra timpului specific omului istoric izgonit din rai, care ar urma să instituie pe pământ, în timp, o *Civitas Dei*. Cioran se simte izgonit, căzut, din acest timp istoric a lui Augustin. Cât privește filosofia, ea a pariat de la începuturile grecești precreștine

ale manifestării ei – ne demonstrează Heidegger – pe prezent, pe prezență. Eliade confirmă, din perspectiva istoricului religiilor, interesul pentru prezent, pentru bucuria de a trăi a grecilor acelor vremi, în care mitul s-a desacralizat. Pentru modernitatea filosofică de după Renaștere, dat fiind fundalul religiei creștine, prezentul se manifestă însă ca orientat spre viitor, spre realizare de sine și producere. Inclusiv în însăși instanța umanului, unde sunt proiectate paradisuri terestre, utopii istorice, care-l înnebuneau pe Cioran. În acest context era firesc ca timpul, temporalitatea, să apară la un moment dat ca temă pregnantă și în preocupările filosofilor. Și ea a și apărut. Dar, așa cum era natural, temporalitatea s-a exprimat în gândirea Europei ca aspirată de un viitor care integrează trecutul. Ea a intrat în vizorul gânditorilor esențiali doar cu unul dintre aspectele sale, cu „devenirea”, adusă în scenă de Hegel.

Pe vremea lui Heidegger, ideea că omul a ajuns într-o fază în care își face singur istoria, a început să devină însă problematică. Toți erau de acord – iar Eliade demonstrează pornind de la alchimie –, că modernitatea reușește să domine timpul naturii, să-l accelereze, să i se substituie. Acest fapt nu scutește însă de trăirea „terorii istoriei”. Care, la Heidegger, se resimte prin locul important pe care-l acordă în structura Dasein-ului angoasei și existențialului a-fi-întru-moarte.

Iar pentru Cioran, timpul Istoriei s-a terminat definitiv. Omenirea a căzut din timp, din Istorie. Acum, – simte și spune Cioran – vine *altceva*, cu totul altceva: postistoria.

Doar Noica, la periferia Europei, cu un optimism imbatabil, continuă să parieze pe temporalitatea devenirii, aflată într-un raport special cu un Unu de inspirație neoplatonică care, însă nu e „dincolo de ființă”. Ci în largul ei cuprins, fiind, într-un fel, părintele deveninței. Astfel

încât, filosoful român ajunge să creadă într-un nou „timp al devenirii stimulate”, în care omul intră abia acum.

Conferința **Timp și ființă** mai prilejuiește o clarificare importantă în ceea ce privește ontologia lui Heidegger: faptul de a gândi ființa fără a face recurs la ființare. Putem citi la începutul ei:

„Ceea ce urmărim să facem în conferința de față este să spunem câteva lucruri despre încercarea de a gândi *ființa fără a face recurs la ființare* (s.n.), adică fără a căuta acolo o întemeiere a ei. Încercarea de a gândi ființa fără ființare a devenit necesară deoarece altminteri, după cât îmi pare, nu mai există nici o altă posibilitate, de a aduce în perimetrul privirii ființa a ceea ce este astăzi pe tot cuprinsul globului pământesc, și cu atât mai puțin de a determina într-un mod satisfăcător relația omului cu ceea ce până acum a fost numit «ființă».

Într-un fel, argumentarea lui Heidegger pare retorică, căci trimite la o situație conjuncturală a civilizației Occidentului. Pe când gândirea ființei ar trebui să fie o temă perenă a filosofiei. Dar precizarea sa e importantă, deoarece, în întreaga sa operă, el, într-adevăr s-a străduit să facă tocmai acest lucru, să gândească ființa fără trimitere la ființare.

Pentru început, am putea compara proiectul lui Heidegger cu o eventuală încercare a credinciosului de a descifra sensul unui Dumnezeu „în sine”, lăsând la o parte creația, lumea. Dar, chiar în cazul unei contopiri supreme și totale, așa cum o trăiau misticii renani, creația nu ar putea fi ignorată. Căci din ea face parte cel ce se dăruie extazului, autoproiectându-se în ființialitatea supremă. Astfel au apărut atunci – în perioada lui Meister Eckhart – și s-au impus pentru tot restul gândirii modernității conceptele

de Eu și de Sine*. Lucru înțeles de Heidegger de la început, el fiind chiar argumentul analiticii Dasein-ului. Și totuși, filosoful german afirmă, în finalul al gândirii sale, intenția de a ajunge la ființa ca ființă, fără recursul la ființări.

Dar ființa fără ființări înseamnă și fără determinații categoriale sau de orice alt fel. Și, de asemenea, fără grade de ființă, fără contrarii, contradicții și negații, fără enunțuri logice corecte. Chiar nimicul, pe care Heidegger îl invocă țintit, este greu de înțeles în afara gradelor de ființă. Iar faptul de a deduce negația din nimicnicie, merită să mai fie dezbătută. Pentru a nu mai spune că lumea științelor – cea care se preocupă de ființări – operează, curent și fructuos, cu nimicul, de la vid la zeroul matematic și la misterioasele zone ființiale din spatele salturilor cuantice. Tentativa lui Heidegger de a gândi ființa fără ființări ne trimite, din nou la un demers de tipul celui propus de neoplatonicienii care, în încercarea lor de a gândi Principiul de „dincolo de ființă”, au ajuns – de exemplu prin Porfir – să plaseze la acest nivel „actul pur de a fi”, fără nicio determinare.

Apoi, tinzând să excludă din gândirea ființei zona ființărilor, Heidegger nu poate elimina totuși limba. Desigur, limba nu e o ființare, ci mediul în care se constituie lăcașul ființei, al cărei păstor e omul. Despre un mediu în câmpul ontologiei, subsistent dar nu și existent, va ajunge să vorbească, cu insistență, Noica, dezvoltând doctrina „elementului” și deveninței. Dar viziunea lui Noica are în vedere un univers ontologic care ia în serios – poate prea în serios – ființările. Ba chiar pleacă de la ele, în direcția ființei ca ființă.

Limbajul va opera, acum, la Heidegger, în primul rând prin ceea ce se sedimentează în el ca semnificație semantică, în contextul unei lumi ce tentează să gândească ființa, așa cum a fost lumea greacă. Dar, mai ales prin

* A se vedea Anexa III.

intermediul tăcerii gânditorului esențial și a rostirii (metaforico-aluzive) a mării poezii. Totuși e vorba ca ființa să fie gândită în esența și specificul său. E vorba de „miza gândirii”. În seminarul pe care Heidegger îl susține pe marginea conferinței **Timp și ființă** – singurul seminar pe care l-a coordonat privitor la o lucrare de-a sa --a apărut în discuție, în repetate rânduri, tema „experienței” intime a gândirii. Care e sensul acestei experiențe personale a gânditorului? Gândirea și experiența de gândire nu pot fi opuse, ca alternative. Experiența gândirii nu e înțeleasă – ni se precizează – ca ceva mistic, ca o „iluminare”, ci, ca mersul gândirii care trezește luciditatea în fața „evenimentului relevării propriului eu” (Ereignis). Gândire care, la rândul său, este toposul, sursa prin care se dă (*Es gibt*), în care se oferă, se dăruiește, timp și ființă. Ajungând la întrebarea: ce sau cine este această instanță care, prin Ereignis, oferă destinal timp și ființă, Heidegger recurge la argumentul că gândirea discursivă a *logos*-ului, care se exprimă prin cuvinte, poate înainta doar până la o limită. Argument ce amintește și el de tema neoplatoniciană a principiului de „dincolo de ființă și intelect”. Temă care, timp de secole, între Plotin și Damascius, a adus în dezbatere nenumărate paradoxuri privitoare la relația dintre gândire și ceea ce e de negândit. Dintre ființă și Principiu care e mai presus de ființă și de gândirea exprimabilă în cuvinte. Cu totul transcendent lor. Deși Principiul era, totuși, cauza ființei și gândirii. Heidegger își încheie conferința despre **Timp și ființă**, afirmând: „gândirii îi stă în putință doar să se îndrepte în această direcție a locului privilegiat a lui Ereignis, în care Se dă (*Es gibt*) ființă și timp”.

Explicațiile lui Heidegger se opresc aici:

Heidegger insistă în mod special în cadrul seminarului la **Timp și ființă**, asupra formulării impersonale. Dacă gândim mai detașat, pare firesc ca impersonalul să

funcționeze în aria manifestării temporale a ființei care „Se dă”. Nimeni nu va fi intrigat în zilele noastre când se vorbește, în manieră necreaționistă dar și impersonală, de constituirea galaxiilor și planetelor, de apariția pe unele din acestea a vieții și apoi a ființelor inteligente. În toate aceste împrejurări, de (aparentă) complexificare succesivă a domeniului ființării, în limbaj heideggerian „se dă”, ființă și timp. Doar că, o asemenea perspectivă ne mută în mod radical în universul ființării, înțelese din perspectiva pe care Noica o va denumi a *deveninței*. Chiar și dacă considerăm, în conformitate cu gândirea heideggeriană, că e vorba de ființări intramundane.

Cea de a doua conferință menționată, **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii**, se referă în mare măsură probleme metodologice. Conferința începe cu formularea:

„Filosofia este metafizică”. Aceasta din urmă „gândește ființarea în întregul ei – lumea, omul și Dumnezeu – având în vedere ființa, apartenența intimă a ființării la ființă. Metafizica gândește ființarea ca ființare, în modul reprezentării ce caută să ofere o întemeiere”.

Heidegger încearcă să depășească metafizica căutând sensul ființei, în afara ființării. Ceea ce nu înseamnă însă că nu are și el în vedere „*ființarea în întregul ei – lumea, omul și Dumnezeu*”, așa cum rezultă din trimiterea la tetradă. Dacă „*ființa înseamnă de la începutul gândirii occidentale și până la împlinirea ei, ajungerea la prezență, cum ne vom călăuzi spre adevărul ființei*”? continuă a se întreba Heidegger. În **Ființă și timp** el încerca să descifreze o grilă temporală a structurii Dasein-ului, cea prin care apare și se manifestă „deschiderea” omului spre ființă. Această deschidere era deja implicată în particula „Da” din Dasein. Ulterior, odată cu desemnarea limbii ca mediu și sălaș al ființei al cărei păstor e omul, a apărut tema

unui „luminiș”, în care adevărul ființei apare luminând. Metafora se menține și acum. Privită retrospectiv, filosofia ar putea fi considerată o căutare a „locului” unde ființa se arată, prin des-implicare, prin des-ocultare, ca adevăr, ca *aletheia*. În conferința **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii**, trimiterile, cu intenție metodologică, sunt la Hegel și Husserl.

Preocuparea filosofică a modernității în Europa a fost orientată mult spre metodologie, fără însă a ignora o chestiune de fond, vizarea a „ceva”, a unui „lucru” bazal, ce trimite la ființă. De aici și chemarea „cătrelu lucrul însuși”, pe care o afirmă atât Hegel cât și Husserl. Primul, în prefața la **Fenomenologia spiritului** susține că întregul se găsește în devenirea lui, reunind obiectul înțeles ca substrat (hipokeimenon) cu subiectul, înțeles ca fiind conștiință. Abia mișcarea gândului constituie lumea însăși. Dar miza gândirii este, de-a lungul desfășurării devenirii la Hegel, însăși ființa ființării, care se evidențiază în absolutul desfășurării, prin condensarea finală în concept. Husserl lansează și el îndemnul „spre lucruri însăși”, în **Filosofia ca știință riguroasă***. El propune un *epoché*, o punere între paranteze a lumii cotidiene, care ar conduce spre o subiectivitate absolută, ce ar căpăta statut de obiectivitate. În această subiectivitate transcendentă, în instanța principiului tuturor principiilor, s-ar afla locul de unde ar urma să înceapă filosofia. Și deci, accesul spre ființă.

Dialectica speculativă la Hegel este mișcarea prin care lucrul ca atare ajunge la sine însuși, la propriul său tip de prezent. La Husserl metoda este menită să aducă lucrul, de care se preocupă filosofia la nivelul unei deschideri originare și definitiv valabile. Ceea ce înseamnă că trebuie să îl aducă la tipul de prezent care îi este propriu. Astfel interpretează Heidegger lucrurile.

* Ed. Paideia, București, 1994.

Heidegger despre Hegel

În ultima parte a vieții, când e interesat mai ales de tema adevărului ființei – *aletheia* – și de cea a „lumișului”, ca loc special de deschidere în care aceasta operează „aducerea la prezență” a ființei (ființării) Heidegger susține și o conferință de confruntare cu gândirea hegeliană (**Hegel și Grecii**, 1958)*. În aceasta se susține că autorul **Fenomenologiei spiritului** nu a putut recepta sensul grecesc a lui *aletheia* deoarece: „*el experimentează ființa, în măsura în care o concepe drept nemijlocitul nedeterminat, cu ceea ce e pus de către subiectul care determină și concepe. Drept care el nu poate să desprindă ființa în înțeles elin, einai, de raportul cu subiectul, eliberând-o în esența în care-i e proprie*”.

În conferință Heidegger se concentrează asupra „enigmaticei *aletheia*” care, ca adevăr al ființei ce se manifestă în „starea de neascundere”, se cere diferențiat de „adevărul corectitudinii”, de sorginte carteziană, cu care operează Hegel. Heidegger nu ocolește acum întrebarea firească, că „*starea de neascundere trebuie să fie pentru cineva*”. Desigur, aceasta, ca *aletheia*, ca adevăr al ființei, este pentru om. Dar nu pentru om înțeles ca subiect care „pune” lumea într-o poziție de obiect. Adevărul este pentru omul ce există într-o lume, fiind dimensionat prin *logos*. Dar Heidegger are o interpretare aparte pentru *logos*-ul înțeles ca limbaj-rostire. El spune acum: „*Omul este rostitorul (der Sagende). „Sagen”, „a rosti” în germana veche înseamnă: a arăta, a lăsa să apară și să se vadă. Omul este ființa care rostind, lasă ca ceea ce ajunge la prezența sa să fie de față în propria-i prezență și care știe să asculte ceea-ce-este-de-față... Dacă avem în vedere enigmatică guvernare a acestei „aletheia”, a ieșirii din ascundere, ajungem la presupunerea că în fond întreaga*

* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1998.

esență a limbajului rezidă în ieșirea-din-ascundere care dez-adăpostește (Entbergung), în guvernarea lui aletheia. Aletheia este ceea ce se cuvine a fi gândit, dar a rămas negândit – este cauza însăși a gândirii”.

În confruntarea cu Hegel, considerat ca cel care încheie metafizica occidentală, Heidegger nu reține de la acesta tema devenirii ca metamorfoză complexificatoare în timp, ci doar tema unui drum ce integrează subiectul, subiectivul și obiectivul acestuia ce susțin împreună adevărul exactitudinii și care, sub cupola absolutului, se încheie în sinteza conceptului.

Insensibilitatea lui Heidegger față de o devenire care ar susține progresia în direcția noutății și „evoluției”, devenire care să integreze nu doar prezentul, ci și întreg trecutul drumului parcurs până la acesta, se poate remarca și în articolul privitor la **Conceptul de experiență la Hegel**, pe care-l publică în **Holtzwege** (1950)*. În el e analizată Introducerea la **Fenomenologia spiritului**. După ce se remarcă faptul că Hegel înțelege conștiința ca fiind propriul său concept, ca dându-și singură criteriu și ca examinându-se pe sine, se evidențiază faptul că prin experiență se înțelege „*mișcarea dialectică pe care conștiința o exercită în ea însăși, în cunoaștere și obiectul său, în măsura în care un nou obiect adevărat se impune*”. Deși analiza relevă faptul că Hegel pune constant în legătură experiența dialectică a conștiinței cu apariția noului (ca adevăr) Heidegger nu se arată interesat de acest „nou”, care de fapt ține de devenire.

Această indiferență se conjugă cu faptul că Heidegger nu corelează ideea sa că „se dă ființă și timp” cu ceea ce ar putea fi interpretat – pornind de la Hegel – ca o devenire creatoare. Direcție în care se angajează Noica.

* **Hegel et son concept de l'expérience, in Chemins qui ne mènent nulle part**, Gallimard, Paris, 1962.

Se ridică astfel problema: ce anume rămâne negândit în chemarea „către lucruri însuși” a lui Hegel și Husserl? Se ascunde aici ceva ce nu mai poate fi gândit în manieră filosofică tradițională – afirmă Heidegger – și care nu mai reprezintă un lucru pe care ea să-l poată gândi. Filosoful invocă acum o „dialectică speculativă” care e un mod de manifestare în care, lucrul amintit ajunge la apariție pornind de la el însuși, devenind astfel prezent.

O asemenea apariție strălucitoare are loc în spațiul unei luminozități, ce se sprijină pe un „deschis”, pe un spațiu liber, pe un „luminiș”.

Deschiderea, ea și numai ea, este cea care acordă mersului gândirii speculative puțința de a străbate, de la un capăt la altul, cele gândite. Esențiale sunt așadar deschiderea și prezența proprie celor ce ființează ca prezente. Indiferent dacă ceea ce ființează ca prezent este sau nu conceput și înfățișat ca atare, prezentul – în calitate de venire pentru a zăbovi în deschis – rămâne mereu dependent de „deschiderea – luminiș” care susține de la început totul.

Pornind de la o presimțită relație intimă între ființă și timp (temporalitate), Heidegger își petrece a doua jumătate a vieții sale meditănd asupra „locului de deschidere”. Care, ca „topos”, trimite spre o problematică de tip spațial. Căci doar în deschiderea luminatoare ar putea ajunge la prezență adevărul ființei, ca *aletheia*. Și, comentează în final Heidegger: „*Sarcina gândirii nu s-ar mai numi atunci, oare în loc de „ființă și timp”, „deschidere – luminatoare și prezență”*”. Cu alte cuvinte, s-ar avea în vedere descifrarea texturii spațio-temporale ce face posibilă afirmarea ființei, ca adevăr.

Se poate remarca însă că, deși îl citează pe Hegel, Heidegger nu-și însușește tema devenirii („*aufhebung*”), în sensul temporal că o „prezență ulterioară” să încorporeze și să depășească integrator pe una anterioară, implicând-o prin însăși prezența sa; și aceasta, fără a reveni în final la

punctul de plecare. (Depășire integratoare și încorporare pe care evoluționismul biologic a exemplificat-o prin faptul că ontogeneza repetă filogeneza). Poate că, Heidegger socotea că o astfel de acceptare ar amesteca prea mult „deschiderea luminoasă” întru adevărul ființei, cu ființările. Sau ar acorda acestei instanțe a ființării un nepermis acces la „noutate”.

Încercând să gândească ființa în afara întrepătrunderii ei firești cu ființările, Heidegger nu avea cum să evite, așa cum s-a menționat, însăși instanța ființei finite ce gândește despre ființă, pe care, în tinerețe, o numise Dasein.

Analitica și problematica Dasein-ului apăreau pe atunci ca o încercare de reformulare a sintezei kantiene a eului conștient. Care, și ea, exprima capătul de drum al gândirii modernității europene, ce descoperise conștiința, cu rădăcini în mistica renană și Augustin. Iar mai în adâncime, se găsea psihismul lui Aristotel, dotat cu *nous* și *logos*, prelucrat de Unul neoplatonicean.

Dar, după ce eul conștient kantian a explodat în tumultul dialecticii deveninde a fenomenologiei hegeliene a istoriei spiritului și s-a adâncit până la limita cvasiabsolută a subiectivității transcendente a lui Husserl, construcția Dasein-ului heideggerian s-a văzut schematizată, în final, pe vremea tetraedei, într-o „deschidere”. Deschidere a unei lumi ce se deschide (ce e drept) suplimentar, spre un luminiș în care se dezvăluie adevărul – *aletheia* – luminând. Schemă ce ar putea fi plină de semnificații care trimit la ființă în mintea unui gânditor esențial, care vrea să treacă dincolo de istoria metafizicii occidentale. La fel cum Dumnezeu supraființial se prezintă cu o bogăție infinită în sufletul misticului intrat în stare beatifică. Ea devine însă mai puțin fructuoasă dacă nu se are în vedere, o lume a ființării.

Oare dacă nu se renunță la ființări, dacă acestea sunt în continuare creditate cu șansa unei ființe a ființării, care să nu fie străină de „ființa în ea însăși”, nu s-ar putea

Devenirea la Heidegger și Noica

Demersul filosofic radical pe care-l propune Heidegger odată cu reorientarea gândirii spre sensul ființei (în corelația ei cu temporalitatea), presupunea destrucția metafizicii occidentale dintre Platon și Hegel. Oricum, el nu reține ideea devenirii hegeliene, care trimite la depășire (aufhebung). Adică la reținerea și integrarea a ceea ce a fost deja prezent (real), astfel încât adevărul să se exprime prin rezultat cu drum cu tot. Noica a pariat însă pe conceptul devenirii hegeliene, care implică deschiderea generativă spre nou, spre „ceea ce nu a mai fost”, cu menținerea structurilor a ceea ce s-a câștigat deja. Devenirea hegeliană stă la baza conceptului nicasian al „deveniței”, ce caracterizează însăși „ființa ca ființă” manifestându-se ca unică întrupare a unui Unu transcendent. Noica îi reproșează lui Heidegger că nu a insistat asupra temporalității ființei la acest nivel nodal, al deveniței.

Heidegger, care a lansat de la început ideea unei strânse corelații între ființă și timp, și-a menținut acest punct de vedere până în final.* El a insistat însă în ultima perioadă ca atât ființa cât și timpul „există” (în sensul expresiei impersonale „es gibt”) prin faptul că „se dau” dintr-o sursă (dinspre „ceva”) prin intermediul unei instanțe speciale „Ereignis” (tradus în românește prin „evenimentul relevării propriului”). Ființa e dăruită destinal, ajungând la prezență (prezentificându-se) în cadrul unei „istorii a ființei”, pe care istoria omenirii o relevă. Timpul „se dă” și el, printr-un „loc pre-spațial”, printr-o „deschidere ce luminează”, structurându-se tridimensional : prin prezentul – ce face loc prezenței ființei – și care ține la distanță (dar și în apropiere) trecutul a ceea ce nu mai este și viitorul a ceea ce urmează

* Martin Heidegger, **Despre miza gândirii**, Ed. Humanitas, București, 2007.

să fie. Acea instanță impersonală a „ceva ce dă” ființă și timp prin intermediul lui Ereignis, merită să fie gândit în continuare – insista Heidegger – deși nu poate fi exprimat prin cuvinte.

Faptul că Heidegger acceptă, ba chiar insistă, că ființa și timpul „se dau” în permanență, trimite spre ideea suplimentării ființiale a ceea ce a fost și este, prin ceva nou, printr-un plus de ființă și timp. Conceptul devenirii prin care Hegel indica acest proces – și care s-a exprimat apoi în secolul XIX și XX prin evoluționismul biologic și istorismul uman – presupunea însă și păstrarea, integrarea a ceea ce s-a instaurat ca prezență la un moment dat.

Heidegger eludează însă ideea acestei integrări temporo ființiale într-o structură identitară, purtătoare a trecutului și deschisă spre noul viitorului (așa cum în e constata în biologie, prin faptul că ontogeneza repetă filogeneza; iar în istoria umană, prin metamorfoza ce încorporează vechile tehnologii și norme în altele noi). De aceea, viziunea ultimului Heidegger, deși se mișcă în jurul a ceea ce Noica a numit devenință, nu surprinde esența acestui proces.

pleca și de la acest capăt de drum? Adică, nu s-ar putea pleca chiar de la nivelul minim, al *celor ce sunt (to ti esti)*, pentru a căuta structurarea progresivă a unor niveluri de complexitate crescândă, conducându-ne astfel spre un nucleu sintetic al ființei ca ființă. Iar, în final, ființă ca ființă, retrăgându-se în eterul abstracției sale, să păstreze totuși câte ceva din amintirea acestui drum parcurs?

Hegel încercase un astfel de demers, dar el nu s-a putut dispensa de un absolut, care se replea într-o totalitate închisă, parmenideană, cea a conceptului, care nu mai avea în ce să respire.

În secolul XX un drum similar va tenta și pe Constantin Noica, încercând deschiderea acestei totalități prin „devenință”.

5. Ființă și devenire Noica

Provocarea filosofică pe care a instituit-o Heidegger în secolul XX cu problema: „cum poate fi formulată întrebarea privitoare la sensul ființei?!”, a rămas fără răspuns.

Filosoful român Constantin Noica e dintre foarte puținii care, în această perioadă de sfârșit a culturii modernității, a elaborat un proiect ontologic consistent, bazat, în mare măsură pe istoria filosofiei. Spre deosebire de Heidegger, Noica folosește limbajul conceptual tradițional al filosofiei și e orientat într-o direcție opusă efortului acestuia, având în vedere prezența și structurarea ființei din mijlocul ființării (a lucrurilor, a realității). Un model al ființei ca ființă s-ar decanta astfel, ca fundament al ei.

Păstrând majoritatea termenilor folosiți de „metafizica occidentală”, Noica e animat de ideea deschiderii spre nou, de preeminența devenirii, introducând sintagma *devenirii întru ființă*. Ciudat sau nu, Noica regăsește și drumul pe care se angajează problematica timpului, ca împletindu-se strâns cu cea a ființei, la nivelul supracategoriei *deveninței*.

Pentru cultura românească Noica înseamnă multe lucruri, cu minunatele sale cărți despre bogăția de sens a rostirii noastre, cu valorizarea specială a lui Eminescu și cu inițiativele sale de promovare a tinerilor de valoare. Stilul

său de exprimare deosebit a captivat mare parte din lumea noastră intelectuală, „vrăjind-o” în direcția filosofiei. Pentru cultura occidentală însă, semnificativ poate fi doar mesajul său filosofic original. Iar acesta e expus prin concepte specifice, ceea ce face mai dificilă o lectură degajată.

Gândirea lui Noica respiră parcă sub alt soare decât cea a lui Heidegger. Un optimism aproape maladiv îl face să privească mereu spre viitor, să nu accepte o înfundare „pe cărări de pădure ce nu duc nicăieri” – Holtzwege, cum formula Heidegger. La fel ca filosoful german, dintre presocratici i-a cultivat cu preeminența pe Parmenide și pe Heraclit. Odată cu Unu Multiplu (*Hen Panta*) a acestuia din urmă, se poate menționa și o replică pe care Noica o dă unei cugetări a efesianului:

Heraclit (Frag. 71, Diels Kranz) „Trebuie să ne gândim și la omul care uită unde duce drumul.”*

Noica (**Trei introduceri la devenirea întru ființă**): „Poteca nu-ți preexistă, dar vezi acuma, creând-o, că-ți este totuși dată. Nu e făcută și totuși ți se impune. Mergând o crezi, dar mergând o și descoperi.”**

* Ion Banu, **Heraclit din Efes**, Ed. Științifică, București, 1963.

** Ed. Univers, București, 1984.

5.1. Constantin Noica: rezumat al unui curriculum vitae

Constantin Noica a făcut parte din aceeași generație cu Cioran și Eliade, împreună cu care a studiat filosofia la București; oameni de care a rămas apropiat toată viața. La fel ca majoritatea intelectualilor români din vremea sa, el s-a angajat de tânăr în publicistică, fiind simpatizant al orientării politice de dreapta. Spre deosebire de ceilalți, s-a dedicat însă de la început studierii sistematice a filosofiei, publicând traduceri din Descartes, Kant, Augustin, precum și scurte studii de istoria filosofiei. Licența a avut ca temă problema „lucrului în sine” la Kant. Iar doctoratul, susținut în 1940, încerca o sinteză a istoriei filosofiei privită din perspectiva problemei: cum e posibil ceva nou? Platon e considerat întemeietorul filosofiei, iar trecerea în revistă pe care o întreprinde se oprește înainte de Kant. După ce eșuează, din motive conjuncturale, în cariera universitară, duce o viață retrasă, de lecturi și studiu. Noul regim politic, de stânga, îi impune, în 1949, domiciliu obligatoriu la Câmpulung Muscel, în calitate de fiu de moșier. Aici încheie Noica, în 1950, prima sa sinteză ontologică, continuând astfel proiectul afirmat în teza de doctorat. Lucrarea intitulată **Încercare asupra filosofiei tradiționale** va fi publicată abia în 1981 împreună cu **Tratatul de ontologie**. În 1958 este arestat odată cu alți intelectuali și face obiectul unui proces politic. Este condamnat la 15 ani de închisoare din care efectuează 5, fiind eliberat în 1964 odată cu grațierea generală a deținuților politici. Lucrează la Institutul de Logică din București până în 1975, când se pensionează. Se stabilește apoi în stațiunea montană Păltiniș. În perioada de după

eliberarea din detenție, publică cărți privitoare la sensurile adânci, inclusiv filosofice, ale rostirii românești. Proiectul unei ontologii, schițat în 1950, este elaborat continuu, astfel încât în 1981 publică **Tratatul de ontologie**. În jurul acestui tratat mai apar câteva cărți complementare, cum ar fi **Șase maladii ale spiritului contemporan*** și **Scrisori despre logica lui Hermes****. La Păltiniș realizează și un proiect care-l preocupa din tinerețe, cel al unei „școli” libere, de gândire, orientată spre studierea filosofiei. Acest experiment cultural a devenit foarte cunoscut în toată țara prin cartea lui Gabriel Liiceanu **Jurnalul de la Păltiniș**. În ultimii ani ai vieții devine un personaj ce face vâlvă în lumea intelectuală, fiind vizitat de nenumărați tineri și curioși, care doresc să-l cunoască pe înțelept. Este înmormântat la schitul din Păltiniș.

În autocaracterizarea ce și-o face în **Șase maladii ale spiritului contemporan**, Noica se încadrează la precaritatea pe care o denumește „ahoretită”. Aceasta induce o hiperluciditate, cu reducerea angajărilor în direcție practică. El se descrie aici sub forma unei fișe de caz a unui pacient, care la 18 ani a citit Kant și a fost confiscat astfel pentru întreaga viață de către filosofie. Despre acest „pacient” el notează „Deși prins de cultură, refuză, în afara speculației, întregi domenii de cultură, cum ar fi artele, și firește refuză tot ce era aplicație practică, cercetarea în teren ori acțiune... Treptat... (pe parcursul vieții) a căutat să compenseze nesiguranța așezării sale morale cu o virtute ce-i părea autentică: cea a „secretariatului”. Prin aceasta pacientul înțelege punerea în acțiune, cât de cât organizată, a altora, prin buna lor valorizare, cu ajutorul unei idei pe care o aruncă în discuție sau a unei imperceptibile

* Ed. Univers, București, 1978.

** Ed. Cartea Românească, București, 1986.

programări în întâlnirile cu ceilalți. Îi plăcea condiția de secretar, adică de om care se agregă și se secretează pe sine, aflându-se oarecum în umbră, dar de fapt în miezul lucrurilor, spre a-i vedea pe alții dezvăluindu-se... Pe linia aceasta, obținea o stare de indiferență care-l face să spună că trebuie să iubești alternativa în întregul ei, cu ambele posibilități deodată: „Dacă-mi reușește păcatul este bine, am voluptatea; dacă nu-mi reușește este bine, am virtutea”.

De la vârsta de 25 de ani s-a retras voluntar din orice angajare (E adevărat că de la un moment dat a fost favorizat de împrejurări la nonacțiune). „Timp de 30 de ani nu am făcut nimic”. Când a venit reclusiunea a căutat – și poate a reușit – să ia în considerare și partea bună a acesteia. Ea oferă una din puținele singurătăți autentice din lumea modernă, în care poți adânci condiția de subiect uman. Când a ieșit din experiența aceasta, totul i s-a părut incredibil de bun și sporitor. Se împlinise în lume revoluția tehnico-științifică fără să-și fi arătat încă amenințările. O lume în care nu mai trebuie să călătorești pentru că ești în ea pretutindeni. Și apoi a venit îmbătrânirea. Suntem în ceasul în care toate exploziile pot să se producă; dacă însă vom ști să găsim o fericită așezare în îmbătrânire, omul și spiritul vor jubila în lume.

În autocaracterizarea sa Noica nu ignoră să menționeze regretul că nu a putut aprofunda matematicile, deși, în repetate rânduri, a încercat să le studieze sistematic. În final a fost sfătuit de specialiști să nu mai încerce. Bănuia el că în profunzimea matematicilor se ascunde ceva important pentru copiii și nepoții filosofiei.

În încheiere se pot menționa și vorbele pe care Cioran le-a spus cândva autorului acestor rânduri, la Paris:

„N-am putut înțelege toată viața optimismul nebun al acestui apropiat prieten al meu de departe, care a fost Dinu Noica”.

5.2. Sintagma devenirii întru ființă

Noica conturează tema devenirii întru ființă într-o sinteză din 1950 care este expresia studierii și încercării de depășire a filosofiei tradiționale.* Aceasta nu e deloc rejectată, precum se întâlnește la Heidegger, ca fiind o metafizică ce a uitat de problema ființei. Noica îi păstrează chiar și terminologia, fiind preocupat însă de depășirea ei conceptuală prin deschiderea spre nou, spre invenție, progres, devenire.

Primul moment al încercării sale în istoria filosofiei se găsește de fapt în Teza de doctorat publicată în 1940 sub titlul **Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou****, în care Aristotel e minimalizat în favoarea lui Platon și a dialecticii acestuia. Dar, atrage atenția Noica, în domeniul cunoașterii Platon nu invocă doar anamneza, ci și previziunea: Socrate aduce frecvent în prim-plan *manteia*, adică divinația, prin care viitorul e întrevăzut. Un alt popas important îl face autorul la Augustin, nu doar pentru faptul că acesta atrage atenția asupra subiectivității și timpului, ci, mai ales, pentru gândul său că „în noi e ceva mai adânc decât noi înșine”. Precum și pentru celebra sa formulare: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”. Din filosofia modernă e subliniat interesul pentru ordine și metodă în cercetarea lumii, proiectul lui Descartes, privitor la o *mathesis universalis*, și al lui Leibnitz, în legătură cu o limbă universală și o combinatorică a invenției. Interesul empirismului englez – Locke, Hume –

* Încercare asupra filosofiei tradiționale în Devenirea întru ființă, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

** Ed. Humanitas, București, 1995.

pentru caracteristicile general psihologice ale subiectului cunoscător, este și el reținut.

Comentariul din 1940 se oprește însă în fața lui Kant; deși, privirea autorului e constant ațintită asupra acestuia. Noica subliniază că din istoria filosofiei trecută de el în revistă, merită reținută nu atât ideea unei *philosophia perennis*, cât cea a unui *ingenium perenne*. Concept care ar trebui să asigure condiția de posibilitate a deschiderii spre nou, a instituirii a ceva nou. El scrie acum, ca un fel de concluzie:

„Din perspectiva ce ni se deschide, am fi ispitiți să susținem conturul unei filosofii care, găsind în realitate spiritul iar în spirit viața, atinge, cu o denumire ce nu ar trebui greșit înțeleasă, stadiul unei autentice filosofii a subiectului”.

Lucrarea din 1940 nu abordează încă, direct și explicit, o problematică ontologică. Dar, prin insistența cu care e susținută ideea posibilității noului, prin introducerea și comentarea sintagmei devenirii întru ființă, poziționarea în direcția ontologiei era larg deschisă.

Lucrarea **Încercare asupra filosofiei tradiționale**, ce e încheiată zece ani mai târziu, reflectă asimilarea semnificativă de către gândirea lui Noica a idealismului german. Principalii gânditori aduși în discuție sunt Kant și Hegel, cu intenția explicită de a depăși, prin reformulare, rezultatele la care aceștia au ajuns. Obiectul lucrării îl constituie acum problema ontologică, tema ființei. Dar –ni se precizează de la început –, nu o ființă gata făcută și perfectă, ipostaziată în sublim și perfecțiune (așa cum e ființa argumentului ontologic a lui Anselm sau ființa sferică și eternă a lui Parmenide), ci ființa care se face, se constituie, se realizează, se împlinește și apoi se revarsă. Pe scurt, nu atât ființa ca atare, cât ajungerea la ființă,

Noutatea în filosofie

Am fost de mai multe ori la Păltiniș și m-am plimbat cu Noica pe drumeagurile de acolo, povestind despre planurile sale educative fantastice, încercările de a dezvolta ideile din Ontologie și zăpăceala pelerinajelor ce au devenit la un moment dat grotești. Pe atunci nu am auzit pe nimeni discutând despre mersul în timp al ideilor în însăși gândirea filosofului și despre semnificația ontologiei în acest drum. De aceea, încerc să adun câteva citate și idei din lucrările sale anterioare. Voi începe cu teza de doctorat: **Schița pentru Istoria lui cum e cu puțință ceva nou** apărută în 1940. Notăm câteva fragmente din introducere, care arată preocuparea constituțională a lui Noica pentru „ce e nou”, pentru „ce devine”.

„Filosofia trăiește prin interesul pentru istoria ei... Numai purtând cu sine întreaga istorie, numai subiectivând (propria ei istorie), poate răspunde filosofia exigențelor de unitate, care comandă, la fel ca cele de „obiectivitate”, viața intelectuală... În timp ce istoria obișnuită e a unui trecut care s-a consumat, istoria filosofiei e a unui spirit ce trimite neîncetat către prezent, păstrând astfel, (a tot ce ține de prezent), o margine de nedeterminație. Dacă ar exista o întrebare la care toate filosofile să răspundă, istoria filosofiei ar fi una. Cum aceasta nu există, istoria filosofiei o caută pe cea care să o aproximeze cât mai mult. (O astfel de întrebare actuală) poate porni de la cea kantiană, năzuind să generalizeze pe „cum sînt cu puțință judecățile sintetice” Deci: „**Cum e cu puțință ceva nou...**” *cum face spiritul să nu fie tautologic... să aibă o desfășurare cu adevărat progresivă să dea socoteală de viața spiritului și să deschidă astfel porți spre orice doctrină filosofică... Nu recădem (astfel) în nostalgia acelei filosofii perenis (căci) ceea ce regăsim este un ingennium perenis care face cu puțință, subteran ori nu,*

toate filosofile. Singură, filosofia lui „ce este”, nu poate fi pe de-a-ntregul restituită istoriei lui ingenium perenes. Fiindcă în orizontul lui ceva nou, spiritul nu este „ci devine”.

Cu alte cuvinte, Noica pleda de pe atunci în sensul completării logicii întemeierii, cu o logică a descoperirii.

„în-ființarea”. Ființa care apare în devenire, devenirea într-o ființă.

Preocuparea Antichității față de ființă, cu presocraticii, cu Platon și Aristotel nu a putut obține acest înțeles. Abia modernitatea, l-a degajat odată cu aducerea în prim-plan a conștiinței și a spiritualității. Hegel a relevat devenirea istorică a celor două dimensiuni. Și, în ansamblu, principiul devenirii. Cele două mari perioade ale istoriei filosofiei, cea greacă a ființei și cea modernă a devenirii, se cer privite împreună, printr-o grilă a devenirii într-o ființă, în care transcendentul și transcendentalul coexistă.

Argumentul ontologic al lui Anselm („dacă poate fi gândită o ființă perfectă aceasta trebuie să aibă între atribuțiile sale și existența”), deși e refuzat în înțelesul său original, are, după Noica, totuși, meritul că impune o corelație între omul ce gândește și problematica ființei. Faptul că filosofia modernă a decantat progresiv interpretarea kantiană a lui „eu gândesc” ca „unitate sintetică originală” (a apercipției), are semnificație nu doar gnoseologică, ci și ontologică. Considerată ca ingenium, ea se cere înțeleasă nu doar ca asigurând posibilitatea experienței umane, ci, ca relevând și afirmând ființa, prin intermediul omului. Conștiința, înțeleasă (hegelian) ca rațiune ce depășește contrariile și relația subiect/obiect, nu doar dezvăluie ființa din lume. Ea potențează ființa, ca o condiție de posibilitate pentru apariția a ceva nou, sporește realul în mijlocul realului. Reformulat, argumentul ontologic va spune: „de îndată

ce apare pe lume un real înzestrat cu rațiune, se instituie și ființă, în măsura în care se înfăptuiește astfel o devenire rațională întru ființă”. Se pledează deci pentru o ontologie care acceptă grade de ființă, ființa autoproducându-se prin autodevenirea susținută de rațiune.

Noica trimite la un real înzestrat cu rațiune care se extinde și dincolo de lumea umană. Conceptul de lume este acceptat cu un dublu statut. El funcționează, pe de o parte, ca lume a omului, ca un corelat al ființei raționale a acestuia, acceptându-se astfel viziunea kantiano-heideggeriană a „existențialului a-fi-în-lume”. Pe de altă parte, lumea e asimilată generic „celor ce sunt” (*to ti esti* în greacă). Adică unei realități în sens larg, ce ar exista și în afară de om, independent de el, de conștiința sa. Lumea privită în ansamblul ei ar avea diverse grade de ființă, inclusiv nuclee de raționalitate. În plus, această lume extraumană nu e înțeleasă în sensul lui Hegel, ca un moment în desfășurarea unui Spirit absolut (care, în final, se întoarce la sine, încheind cercul devenirii).

Noica acceptă acum, în 1950, zone ale realului, cu concentrare de ființă crescută. Ele ar putea avea ca punct de plecare câmpurile fizice (electromagnetice), cu tensiunile și pulsațiile lor, ce conduc la unde. În instanțele extraumane de desfășurare a devenirii întru ființă, locul conștiinței e preluat de control. Tema va fi reluată mai detaliat ulterior în **Tratatul de ontologie**, unde e indicată și apariția vieții, cu diversele sale forme. În plus, încă de pe acum e avută în vedere posibilitatea unor alte ființe raționale în cosmos. Noica scrie în ultimele rânduri ale acestei lucrări:

„Dacă nu există rațiune dincolo de om, atunci el este ființa lumii. Dacă însă există devenire întru ființă (controlată și nu neapărat conștientă) dincolo de om, dacă așadar există ordine și legi în lume, atunci ființa este și ea dincolo de om, cu om cu tot”.

Sintagma *devenirii întru ființă*, care a fost deja menționată, e specifică gândirii lui Noica, marcând semnificativ contribuția sa la ontologie și la momentul de tranziție la care ajunsese cultura Occidentului. Ea este însă introdusă, acum, mai mult intuitiv, urmând a fi fundamentată în **Tratatul de ontologie** din 1981. Totuși Noica tentează să-și întemeieze cumva viziunea și expresia, care e într-un fel circulară. Cea mai mare parte a textului din 1950 e dedicată acestui demers.

Filosoful român propune de la început un mod de gândire speculativ ce trimite la cerc. Argumentarea sa e că filosofia greacă a văzut în mișcarea circulară o formă perfectă, care poate da socoteală și cu privire la timp. Pe de o parte, ca eternitate; pe de alta, ca măsură (odată cu formularea lui Aristotel privitoare la faptul că timpul este numărul mișcării, ca anterior și posterior). Cercul e, de asemenea, pentru Aristotel, simbolul mișcătorului nemișcat, ce mișcă restul lumii. Apoi, cercul poate fi sugestiv și pentru reflexivitatea conștiinței. El e prezent în formularea meditativă a lui Pascal: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”; precum și în viziunea care reia gândul privitor la cercul cu centrul peste tot și periferia nicăieri. Având un astfel de potențial sugestiv pentru filosofie, cercul ar putea fi invocat și pentru relația dintre ființă și devenire. Ființa este cea care intră în devenire și tot ea este capătul de drum al acesteia. Ceva nu poate deveni decât pentru că este; și nu poate deveni decât ceea ce este. Devenirea, sau căutarea de sine sau de altceva, nu e posibilă decât în măsura în care, într-un fel, deține dinainte ceea ce caută. Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l sugerează, implică și realitatea umană. Deoarece filosofia dă expresie (în cele din urmă) ființei lumii, cercul ființei se va reflecta peste tot în filosofie. Noica caută și regăsește un astfel de cerc în filosofia cunoașterii, în etică și estetică. (Interesant e că el nu comentează apelul evident pe care îl

face Heidegger la cercul hermeneutic, atunci când afirmă că prin gândire putem dezvolta doar ceea ce e dinainte dat; ne putem ocupa de problema ființei numai pentru că ea ne e dată în prealabil.) De fapt, filosoful român nu se referă în textul său la cercul hermeneutic care se impusese în științele spiritului; și care va fi dezvoltat în a doua jumătate a secolului XX de fenomenologia hermeneutică și de Eliade.

Noica analizează și reliefează un cerc similar cu cele deja invocate și în filosofia spiritului. El se oprește inițial la tabelul categoriilor lui Kant, pe care-l reformulează, în dialog tocmai cu devenirea întru ființă. Rațiunea, care implică tabelul categoriilor și unitatea sintetică a apercepției, constă în cele din urmă –formulează Noica –, tocmai în *devenirea întru ființă*. El trece apoi la dialectica lui Hegel pe care o acuză de un etos al neutralității. În consecință, o reformulează în direcția unui etos al orientării, tot prin invocarea cercului menționat. Mai precis, s-ar opera, la un moment dat, o tranziție de la tetic la tematic. Doar tematicul ar putea susține, consideră Noica, problematica ființei în devenirea ei întru împlinire, întru nou.

Se ajunge astfel la filosofia ființei, care e centrată pe *devenirea întru ființă*.

Textul studiului din 1950, **Încercare asupra filosofiei tradiționale**, a fost publicat, așa cum s-a menționat, abia în 1981, împreună cu **Tratatul de ontologie**. Confruntarea cu idealismul german, pe care lucrarea o oglindește, permite o remarcă valabilă pentru ansamblul operei sale. Noica nu reține de la Kant ceea ce s-a numit viziunea critică, „criticismul” acestuia, adică ideea limitării și specificării cunoașterii lumii prin categoriile apriorice ale eului conștient (și, implicit, ale persoanei). Idee ce l-a condus pe Heidegger spre acea analitică a Dasein-ului care pune în centrul ei existențialul faptului-de-a-fi-în-lume. Nu există la Noica, acum și ulterior, nicio dezbatere

Devenire și ființă în limba română

În anii '70 ai secolului trecut, după ce a ieșit din detenție, Noica a publicat mai multe cărți consacrate sensurilor deosebite și adânci ale unor cuvinte din limba română*. El reia și dezvoltă astfel o inițiativă a prietenului său Mircea Vulcănescu, mort în închisoare, care dedicase pe vremuri lui Emil Cioran o lucrare intitulată **Dimensiunea românească a ființei – schița fenomenologică****. Vulcănescu meditează în lucrarea sa, la fel ca și în alte scrieri, pe marginea precarității istorice a neamului românesc, comentând reflectarea problematicii ființei în expresiile românești. Planul lucrării are în vedere: Ființa ființei; Firea ființei; Urmările (Nu există neființă); Nu există imposibilitate absolută; Nu există alternativă; Nu există imperative; Nu există iremediabil; Urmările în fața vieții; Lipsa de teamă în fața morții.

Noica se întoarce, temeinic și cu un bogat aparat critic la câteva din aceste teme, pe care le expune în texte ce sunt fermecătoare și prin stilul lor.

El constată că singurul cuvânt românesc ce ar fi putut exprima devenirea pe care o conceptualizează Hegel prin „werden”, ar fi fost „petrecerea”. Dar acesta a fost părăsit în seama chefliilor. Astfel încât folosim un neologism ce nu se articulează în profunzime cu fondul limbii românești. Pe de altă parte, cuvântul românesc de „ființă”, de sorginte latină, nu derivă de la „esse” ci de la „fieri”, care înseamnă tocmai devenire. E adevărat că limba română a permis ca de la „a fi”

* Constantin Noica, **Rostirea filosofică românească**, Ed. Științifică București, 1970; **Creație și frumos în rostirea românească**. Ed. Eminescu București, 1973; **Sentimentul românesc al ființei**, Ed. Eminescu București, 1978.

** Mircea Vulcănescu, **Dimensiunea românească a existenței**, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991.

să derive „firea”, cu multiplele și frumoasele sale nuanțe ce exprimă existența, viața, adâncul caracteriologic al omului, averea chiar. Firea acoperă și mare parte din cele exprimate prin neologismul natură, cu valențe asemănătoare *fisis*-ului grecesc, mai puțin sensurile sale absolute. Semnificațiile firii se întind și peste înțelesul lumii; mai puțin în direcția „lumilor posibile”. Apoi, cuvântul „ființă” compune frumos în limba română, dând, de exemplu „în-ființare”. Dar, în mod ciudat și unic, de la a „fi” au derivat în limba română o serie de expresii modale prin compunerea cuvântului cu el însuși: n-a fost să fie; era să fie; va fi fiind; ar fi să fie; este să fie; a fost să fie.

Analiză semantic fenomenologică a lui Noica, ridică problema: în ce măsură originala sintagmă a *devenirii întru ființă*, nu este și o expresie a sensibilităților (precarităților?) specifice rostirii românești. Motiv pentru care, traducerea gândirii lui Noica în limbi cu tradiție filsofică majoră, așa cum ar fi germana, ar putea întâmpina un plus de dificultate.

privitoare la limitele validității lumii, pe care omul o are în vedere și pe care o comentează filosofic. Este ignorată atât problematica „lumii exterioare” cât și cea a validității cunoașterii logico-matematice și a cunoașterii în general. Pentru lumea ce se deschidea acum, astfel de probleme aveau, totuși, importanță, iar gândirea de tip filosofic a continuat să se concentreze asupra lor.

Totuși, demersul ontologic al lui Noica rămâne profund semnificativ pentru dezbateră contemporană a ontologiei.

5.3. *Tratatul de ontologie. Devenița și Unul cu o unică distribuție*

După 30 de ani de la redactarea **Încercării asupra filosofiei tradiționale**, Noica publică în 1981 un **Tratat de ontologie**^{*}, scris în spiritul acelorași idei care-l frământaseră de la început. El își păstrează convingerea că istoria filosofiei, cea antică „a ființei” și cea modernă „a spiritului”, a degajat teme ontologice fundamentale, care se cer însă regândite și reformulate în noua lume în care a intrat omenirea odată cu revoluția științifică actuală. Deci, o bună parte a ideilor lansate de presocratici, de Platon, Aristotel, Augustin, de Kant sau Hegel, își pot regăsi noi înțelesuri, păstrând deschis orizontul devenirii ființei. Orientarea sa explicită e spre viitor.

În **Tratatul** din 1981, problematica devenirii într-o ființă își găsește o expunere mult mai sistematică decât în sinteza din 1950. Dar Noica călătorește într-un teritoriu în care puțină lume mai umbla, majoritatea temelor fiind părăsite de peste un secol de gânditori^{**}. Devenirea lui Hegel, ce a explodat în evoluționism și istorism, își pierduse forța prin

* Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1981.

** În plan internațional mai e citată lucrarea lui A. N. Whitehead, **Process and Reality. An essay in cosmology**, the Free Press, New York, 1957 (prima ediție 1928). Lucrarea pune într-adevăr accent pe procesualitate și creație, dar structura ei ontologică e relativ rigidă, fără a comenta gradele de ființă și centrându-se pe literatura anglo-saxonă. În plus, cvasiaxiomatic este acceptată o instanță referențială a lui Dumnezeu, a entităților actuale și a entităților eterne. Lucrarea este citată frecvent și deoarece Whitehead este coautor cu Russel la **Principia matematica**.

însăși devalorizarea ideii de spirit absolut. Apoi, mai era neglijarea domeniului specific al ontologiei de către filosofia de școală. Singura încercare sistematică din secolului XX, cea a lui Hartman, era lipsită de îndrăzneală, de deschideri spre nou și spre devenire. Cât privește intuiția lui Bergson, din a sa **Evoluție creatoare**, aceasta era văduvită de o infrastructură temeinică din direcția istoriei filosofiei.

În sfârșit, marea tentativă ontologică pe care o încercase Heidegger, plecând în direcția căutării sensului ființei în afara raportării acesteia la ființări și la ființa sacrală, a terminat în tăcere și ascultare poetică.

O altă dificultate era, pentru Noica, aceea că a trebuit să-și elaboreze ontologia în afara unui mediu academic critic activ, a unei comunități filosofice structurată prin tradiție, în solitudinea gândirii și meditațiilor sale. Iar personajul filosofic central din România, în perioada formării sale, fusese Nae Ionescu, excelent în improvizație, care-și petrecea majoritatea timpului făcând gazetărie politică. Apoi, lumea, în care omenirea intrase, se afla în plină metamorfoză. Era limpede că o mare perioadă a culturii, științei și istoriei umanității se încheia. Dar, pe la mijlocul secolului XX nu se conturaseră încă, cât de cât clar, coordonatele lumii postmoderne, cu orientarea sa neoraționalistă, informațională și conjuncturală, în cadrul unui univers construit artificial și ancorat în modalitatea posibilului.

Toate cele menționate anterior fac ca textul ontologic al lui Noica, deși exprimă clar poziționarea sa tetică și tematică, să oscileze în formulări, cu repetate tatonări de abordare și de exprimare. În marginea Tratatului, el încearcă să-și expună ideile și în alte lucrări, cum ar fi: **Trei introduceri la devenirea într-o ființă***, **Șase maladii**

* Ed. Univers, București, 1984.

ale spiritului contemporan*, **Scrisori despre logica lui Hermes**** ș. a. m. d. De asemenea, Noica scrie eseuri și articole, acordând mult timp culturii și, mai ales, limbii române. Privind opera sa filosofică din perspectiva timpului ce s-a scurs de atunci, i se poate aplica și lui, observația pe care o făcuse în legătură cu exprimarea lui Heidegger (în **Jurnalul filosofic** din 1943). ***

„Am auzit pe Heidegger câte o oră la interval de doi ani. Spunea același lucru; sau lucruri pe care nu se poate să nu le fi spus încă de la prima lecție. Am întreat pe cei care-l ascultau de mai multă vreme: nu, nu se repetă, spuneau ei.”

Gândea, nu știu cum, în spirală descendentă. Nu numai liniar și progresiv se gândește valabil. Poate niciodată liniar, ci în spirală, în burghiu, ca într-un act de sondaj. Știi de la început un lucru, și îl spui de mai multe ori, îl spui neîncetat sub o altă formă – până se spune singur”.

În introducerea **Tratatului de ontologie** Noica scrie:

„După ce i s-a luat totul filosofiei ea a rămas cu o singură problemă de la început: ființa (în sens elaborat, dialectica). Dar cu aceasta poate recuceri totul”.

Tratatul de ontologie e scris cu o astfel de ambițioasă intenție. El se prezintă ca o elaborare sistematică care încearcă să configureze coordonatele unui model ontologic. Rezumativ vorbind, se au în vedere două nivele ale ființei: 1. ființa în lucruri; 2. ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.

* Ed. Univers, București, 1978.

** Ed. Cartea Românească, București, 1986.

*** Ed. Humanitas, București, 1990.

Ființa în lucruri

Noica se referă direct, fără comentarii argumentative, la „ființa în lucruri”, în „cele ce sunt”, în „realități”, fapt ce are ca presupuziție că „ceva” din instanța unei realități generice, a unei lumi, este deja dat. Problema kantiană a constituirii lumii ca totalitate a fenomenelor ce apar eului conștient – care „pune” existența ca obiect* – este, pur și simplu, ignorată. S-ar putea infera că Noica acceptă tacit lumea în sens heideggerian, ca prezență în „deschisul” existențialului aprioric fundamental a-fi-în-lume; și că, lăsând la o parte analitica acestuia, se apleacă asupra ființării din lume pe care le privește nu ca pe ustensile, ci desfășurându-se pe o scară a gradelor de ființă, unde pulsează epopeea devenirii întru ființă. Mai simplu ar fi însă să se considere că filosoful procedează după principiul truismelor lui Moor, acceptând, în conformitate cu simțul comun, propoziții ca: „Noica (Moore) are un corp ce a venit pe lume într-un moment bine determinat al trecutului”...; [...] este o ființă umană care a avut variate experiențe de diverse tipuri...; o mulțime de alte corpuri umane au aparținut unor oameni care au avut diferite experiențe...; [...] știe că există o mulțime de alți oameni care posedă experiențe identice; ...pământul există de mulți ani...” ș. am. d. Acceptând în esență kantianismul dar necomentând coordonatele apriorice ale subiectului care circumscriu lumea – și, deci, punctul de plecare al luării în considerare a ființării –, filosofia lui Noica are unele dificultăți de articulare cu acea ontologie care pleacă de la noua înțelegere a naturii și omului, pe care au dezvoltat-o științele în secolul XX. Ignorarea epistemologiei recente și a problematicii limbajului logico-matematic și conceptual al cunoașterii actuale a lumii este, până la un punct, o carență

* A se vedea Anexa IV.

a ontologiei sale. Originalitatea acesteia rezultă însă și din aceste libertăți care și le ia. De aceea, problema conectării și articulării devenirii nicasiene ce înglobează „metafizica tradițională” cu preocupările actuale ale filosofiei ce au în vedere o lume filtrată prin datele științei zilelor noastre, rămâne o sarcină deschisă (a se vedea încercarea lui I. Pârvu, în acest sens).

Ființa în lucruri (1) în „cele ce sunt”, în realități – e comentată și ea din două perspective complementare. Prima dintre ele prezintă fenomenologic etapele succesive ale constituirii unui model al ființei, pornind din direcția individualului: o deschidere (în direcția ființei din real) care se închide, constituindu-se ca un câmp pulsatoriu; o cuplare între: individual (I), general (G) și determinării (D) care, atunci când ajunge să depășească precaritățile articulării, realizează un model al ființei ce intră în devenire (întru ființă). A doua perspectivă are în vedere un „general concret”, „elementul”, ce constituie mediul în care devenirea întru ființă se petrece. Elementul are subsistență (nu existență), se distribuie fără să se împartă și e preluat, ca mediu intern, de ființa aflată în devenirea ei realizatoare. Când pierе, când „își dă sufletul”, ființa ce s-a împlinit se transferă în mediul elementului, ce are drept categorie specifică „Unu multiplu”. Elementele nu sunt nici ele eterne, devenirea aplicându-li-se și lor, reflexiv. Apare, astfel, un nou tip de element, devenința. Suntem transpuși acum în cel de al doilea nivel al ființei: ființa în ea însăși.

Ființa în ea însăși (2) se desfășoară într-un plan ideal. Dincolo de fenomenologie, prin analogie, s-ar putea avea acum în vedere, la acest nivel al ființei în ea însăși, o patronare a însăși deveninței (cu a sa categorie a Unului multiplu), de către o instanță (ființială) supraetajată. „Unu” de aceeași substanță cu ea, dar cu o unică distribuție indiviză.

Cu trimiterea la „Unu” sistemul se încheie.

Acesta ar fi rezumatul **Tratatului**. Deși în **Tratat** se fac constante trimiteri la exemple și la istoria cunoscută a filosofiei, Noica elaborează un discurs ce se desfășoară la un înalt nivel speculativ, comparabil cu marile texte ale filosofiei perene. În cele din urmă, **Tratatul de ontologie** se adresează filosofilor „de meserie” nefiind o lucrare de popularizare. Se va încerca totuși trecerea în revistă sumară a conținutului acestei lucrări, deoarece și autorul obișnuia, nu arareori, să-și povestească **Tratatul**.

Ființa în lucruri, așa cum o comentează Noica, ne introduce de la început într-un univers dinamic, procesual. Secvențele pe care autorul le înfățișează fenomenologic, într-un scenariu captivant, sunt:

Nimic din ce este nu exprimă ființa... ființa însă nu este, fără ultimul din lucrurile care sunt; aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva; dacă ființa e privită ca altundeva și incoruptibilă, ea nu este; se poate deci spune: „singură ființa nu este, tot restul are parte de ființă... în sensul deschiderii către ea”... Argumentele preliminare menționate sunt cele care deschid spectacolul. Acum intervine, în real, în lucruri, odată cu deschiderea către ființă, un „gol de ființă”, un nimic specific și orientat, care introduce o tensiune în direcția ființei. Pasul următorul este esențial, căci el va fi baza unui *semen entis*. E vorba de faptul că „deschiderea către ființă nu se face fără o închidere”. O astfel de „deschidere ontologică” e sugestiv indicată de prepoziția românească „întru”, „a fi întru ființă”. Închiderea e urmată de o nouă deschidere, pulsatorie. Închiderea ce se deschide, astfel circumscrisă, este considerată ca o situație ontologică originară. Se dau ca exemple: pentru lumea fizico-matematică închiderea ce se deschide a raportului în proporții; pentru lumea organică închiderea lanțului de carbon, care stă, cu deschiderea sa, la baza întregii varietăți

a substanțelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; pentru lumea spiritului și a *logos*-ului; – închiderea vorbirilor în reguli și deschiderea lor ca limbi. Se poate remarca de pe acum că Noica are în vedere câteva domenii de realitate, „ontic valide”: natura fizică, biologică, omul istoric și spiritualitatea umană.

În continuare, *Saga ființei în cele ce sunt* are mai multe secvențe, Închiderea ce se deschide implică: tensiune, distensiune, câmp. (Câmpul este un topos, un cuprins, pentru viitoarea ființare.) Nu e vorba deci de un substrat sau o „substanță” în sensul tradiției lui Aristotel și a scolasticii. Ci de un fel de situație, de o poziționare situațională,* în tensiune, a „ceva”; a câmpului. Tensiunii îi urmează distensiunea, care însă nu e de pierdere; căci prin ea se obține, pe de o parte, o „identitate”; pe de alta „măsura”, „pasul” ei determinat. Pornind de la tensiune și distensiune, începe pulsația ființei în lucruri. Pulsația o întâlnim în real, din zona fizicului până în cea a gândului. Pulsația se afirmă apoi ca prezent, ca pulsație temporală, ca timp lăutrinc ce dă măsura. Temporalitatea concretă este o formă de interacțiune cu lumea și o neîncetată acumulare de informații. Imaginea și schema temporalității sunt date apoi de orizonturile succesive, legate între ele. Spațialitatea s-ar institui ca urmă a conturului pulsațiilor închiderii ce se deschide. Fiind în joc pulsația a „ceva ce e limitat”, e vorba de granițe ce se pun din interior, nu din exterior. E în joc așadar o spațialitate concretă, nu abstractă. Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Ea are un centru, sau o bipolaritate; sau măcar o matcă. Apoi ea se răspândește, printr-o difuziune ce tinde să fie controlată, și în care, fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă

* A se vedea Anexa IV privitoare la sensurile ontologice ale conceptului „de a pune-poziție-opozivitate etc.”.

totuși întregul câmpului. Temporalitatea, spațialitatea și câmpul fac corp comun, deschizându-se spre informații și determinații, spre calitativ. Iar odată cu determinațiile calitative, închiderea ce se deschide va apărea ca o limitare ce nu limitează.

Primul pas pe drumul spre „în-ființare” este astfel realizat.

Abordând ființa în lucruri, în cele ce sunt, în lume, Noica avea de la început în vedere determinațiile, atât cele categoriale cât și cele calitative. Pornind de la Ființa/Unu, anticii s-au aplecat și asupra diversificării ființei prin multiplu, variat interpretabilă. Aristotel introduce în orizontul multiplului – atât în **Metafizică**, cât și în **Organon** – triada individual, determinații, general, care operează în raport cu substanța primă și secundă. Termenii triadei au fost amplu dezbătuți de-a lungul întregii istorii a filosofiei, de la scolastică până la Hegel. Iar Noica îi preia și îi valorifică original. Oprindu-se asupra determinațiilor, Noica face un popas special la tabloul categoriilor lui Kant în care, al doilea grupaj (cel privitor la calitate) are trei termeni: realitatea (existența) afirmată, negația și limitația. El comentează amplu poziția limitației, de obicei neglijată, propunând conceptul *de limitație ce nu limitează, ci înființează*. Prin triada individual (I), general (G) și determinații (D), primul contur al ființei în lucruri capătă consistență. Se profilează acum un model operativ, un cod al ființei.

Ne apropiem astfel de finalul primului aspect (sau primei perspective, a primei instante de abordare) a ființei în lucruri. Împlinirea codului ființei se realizează atunci când cele trei poziții – I, D, G, – se cuplează armonios între ele. Adică, determinațiile unui individual se cuplează cu cele ale unui general și se convertesc în el. Saturându-și modelul, ființa intră în devenirea într-o ființă, pentru a se

împlini. Situație care e modalitatea matură a realului. Cel mai des ne aflăm însă în fața unor precarități ontologice, unul dintre termeni fiind deficitar. Sunt identificate șase astfel de situații, rezultând din precaritatea celor trei termeni: precaritatea individualului ce-și dă determinații, dar cu o criză a generalului; precaritatea determinațiilor ce se ridică la general, dar cu criza individualului ș. a. m. d. , până la șase.

În cazurile în care codul ființei IDG e bine încheșat, intrarea în devenire – în devenirea într-o ființă – se petrece sub patronajul celei de a doua instanțe ce caracterizează structura ființei în lume, care e elementul.

Elementul e considerat ca fiind un „general (calitativ) concret” ce se prezintă ca un mediu în care se desfășoară devenirile într-o ființă din prima instanță, realizate prin saturarea modelului IDG. Ființările individuale devin și se împlinesc într-o elementul lor, interiorizând mediul acestuia, utilizându-l într-o proprie realizare creativă de sine. Iar când pier, își dau sufletul (duhul) tot în acest element, pe care, astfel, uneori, îl sporesc. Elementul, cu distribuția sa indiviză, nu are existență, ci subsistență. (Noica nu analizează nuanțat diferența menționată). Devenirea într-o ființă, pe care o realizează individualul sub oblăduirea elementului, poate suferi blocări, neîmpliniri. Se enumeră astfel: devenirea blocată în devenit; devenirea care decade; devenirea într-o devenire; buna și împlinitoarea devenire într-o ființă. E sugerat faptul că starea de ființă împlinită și semnificativă este destul de rară, dacă se iau în considerare toate blocările și eșecurile devenirii, toate „rebuturile” de ființă; la care s-ar putea adăuga un ipotetic haos originar.

Ca sugestii pentru element ni se propun câteva trimiteri, culese din istoria filosofiei: ideile lui Platon, substanța secundă la Aristotel, spiritul obiectiv la Hegel (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei lumi); dar și rațiunea stoică,

entitățile medievale (ca elemente denaturate), monada leibnitzeană, într-un sens transcendentul kantian, până și relațiile de producție din marxism. Generalul concret al elementului apare sub forma „unui mediu exterior ce devine mediu interior”. Noica sugerează o analogie cu „apele calde ale începuturilor” (vieții) care au trecut în interiorul organismului viu, devenind mediul său interior, ce-i susține existența. Sau, în universul culturii, o analogie cu limba, ce învăluie un individ uman în creștere; și care, interiorizată, devine mediul său interior. Mediu în care el se împlinește, realizându-și ființa.

Noica plasează instanța elementului înaintea – adică într-o poziție anterioară – polarizării individual/general, în care ea se poate desface. Nu elementul „se face” prin lucrările individualului și generalului, ci el se „desface” în acestea. Realitățile individuale, ca și legile, se nasc și pier, fiecare la scara lor. Ființa singură, acum ca element, persistă, dincolo de întruchipări individuale și de legi. Totuși, nici ființa elementului, nici elementele în care ea se specifică (ca viața în specii), nici elementul în sensurile sale generice cele mai largi, nu sunt veșnice (de exemplu viața în cosmos). Așadar la nivelul elementului, ființa nu persistă decât atâta vreme cât determinațiile pot constitui un mediu fecund pentru ființări ce se încheagă după modelul ființei. Când determinațiile „nu mai țin laolaltă” ca mediu și nu mai pot constitui individualuri și legi de ansamblu, „ființa secundă lasă loc haosului”.

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Deci, elementul se distribuie fără să se împartă... „În distribuție indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are o subsistență. Individuația apare doar în sânul elementelor”. Acest ultim citat indică progresia speculației lui Noica în

direcția categoriei elementului. Fiind o subsistență anumită dar fără consistență, elementul poate fi încă privit ca un întreg dar fără părți. E vorba de o unitate calitativă; și nu de unitatea unei pluralități sau a unei diversități. Unitatea elementului are caracterul Unului multiplu. Concept ce se cere distins atât de totalizarea menționată mai sus, cât și de sintagma „unu și multiplu”. Unu multiplu ar fi categoria unică și specifică a elementului.

Noica reamintește faptul că Unul multiplu, deși apare ca o problematică încă de la presocratici – și persistă, cel puțin ca aspirație, de-a lungul întregii istorii a filosofiei –, nu a devenit o categorie de realitate. Sintagma nu apare nici între cele cinci genuri supreme ale lui Platon, nici între cele zece categorii ale lui Aristotel, iar în tabelul categoriilor lui Kant, categoria cantității (unitate, pluralitate, totalitate) nu se referă la ceea ce e esențial în problematica Unului multiplu. Noica argumentează că faptul se datorează tocmai neînregistrării de către ontologie a instanței elementului. Unu multiplu, categorie specifică elementului, se caracterizează prin distribuție ființială indiviză, susținând nu doar multiplicitatea, ci și împlinirea calitativă. La o analiză atentă, Noica consideră că totuși, i s-ar putea alătura, într-un fel, ceva de tipul categoriilor kantiene reformulate: totalitatea deschisă, limitația ce nu limitează, comunitatea autonomă, real-possibil-necesar.

Odată istoria ființei în lucruri încheiată prin comentarea elementului și a categoriilor sale, se trece pragul spre ființa în ea însăși.

„*Acest nivel al ființei în ea însăși, scrie autorul, îl întemeiază pe primul*”. Procedând astfel, Noica ajunge, până la urmă, să dea dreptate și perspectivei „ființei sublime”, cea de la refuzul căreia a plecat la începutul drumului gândirii sale. Doar că, speculația asupra ființei în ea însăși vine după comentarea ființei în real, care

împletește ființa, cu devenirea într-o ființă, în mediul elementului. Până acum s-a urmărit fenomenologic cum, la nivelul său structural, ființa, ce prinde cu adevărat contur (prin saturația modelului IDG), intră în devenire și se realizează. Realizare care se petrece într-un element. Apare acum întrebarea: oare elementele nu devin și ele? Elementul e diferit de devenire, din toate punctele de vedere. Și totuși?... Ce ne-ar putea spune despre acest aspect speculația privitoare la ființa în ea însăși?

„Nu ar fi lipsit de sens (scrie acum Noica), să se aibă în vedere o devenire în însăși instanța elementelor”. Și aceasta, chiar dacă privim țintit spre nivelul elementelor originare: a energiei în fizică, a vieții, a rațiunii la om. Devenirea secundă nu se mai petrece într-o altceva, ci într-o sine. Ceea ce era până acum devenire într-un element, saltă acum pe o altă orbită. Ea ajunge să fie devenire a însăși instanței elementului, căpătând caracteristicile de distribuție indiviză pentru aceasta. Devenirea ce se afirmă și se exprimă la nivelul global al instanței elementului va fi numită „deveniță”. Devenița privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secundă pe care acesta o reprezintă, unde realul este una cu posibilul. De exemplu a vieții ca viață.

Noica scrie:

„Există și alte (variate) forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viață și altele de rațiune; dar și ele vor fi deveniță, adică în sporire continuă, a real-possibilului din ele, ca într-o devenire staționară.”

Speculația lui Noica introduce aici timpul, înțeles ca o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare. Dacă elementele erau instanțe secundă ale ființei (în lucruri), atunci elementul unic, deveniță, ar fi însăși

ființa; pe care, la acest nivel, timpul ar părea să o dezvăluie. Căci devenirea e o fațetă a timpului. Ca un fel de concluzie, Noica formulează:

„Elementele toate sunt modalități ale devenirii întru sine care e devenința. ” „Materia, viața, spiritul, înțelese ca elemente, sunt atât staționare (față de realități de sub ele sunt ca și un mișcător nemișcat”), cât și în prefacere, ca aflându-se în devenire, întru sine. Înțelegerea reflexivă a devenirii ca element, ca devenință, face ca și ea să se distribuie indiviz; și astfel, tot ansamblul ființei, e marcat de devenire”.

Devenirea întru ființă nu se desfășoară doar în real, întru ființa pe care o reprezintă generalul concret al elementului. Ea este o caracteristică intrinsecă a ființei ca ființă, ce devine întru sine.

Ființa ca ființă, înțeleasă ca devenință, care dublează devenirea întru ființă pe care o asigură saturația modelului IDG, oferă o imagine complexă sintagmei devenirii întru ființă, pe care Noica o intuia și cu care opera oareșcum pe dibuite, în 1950.

În planul speculativ al ființei în ea însăși la care ne aflăm acum, Noica formulează, în sfârșit, întrebarea: „*Este devenința ultima instanță a ființei*”? Răspunsul său este: nu. Speculativ, se poate avansa – dar nu fenomenologic, ci doar prin analogie – și spre o instanță mai înaltă. S-ar putea astfel concepe astfel un nivel al ființei dincolo de devenința care se distribuie în elemente. Dar care e de aceeași ființă cu devenința; și care are o unică distribuție, în elementul pe care aceasta îl reprezintă.

„Dacă devenința se distribuie în oricâte elemente iar elementele au și ele oricâte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decât ca având o singură distribuire; o singură replică. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să

se distribuie, căci este Unu diferind întru sine. (Noica atribuie această formulare lui Heraclit). Dar privilegiul ei, în instanța supremă, ar fi de a nu avea decât o singură distribuție care să nu difere de sine”.

„Dar atunci – scrie Noica – «Unul – unu» și «Multiplul-unu» sunt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesară o replică unică nu este adevărit și nici adevărat decât prin replică; la fel ființa nu e adevărită și adevărată decât prin devenință. Ontologia culminează, astfel, printr-un gând speculativ care face, până la un punct dreptate și ontologiilor trecute. Ființa absolută are sens, doar dacă se dezmințe ca absolută prin întrupare în devenință; dacă deci poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elemente posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea”.

Odată cu nivelul în care ființa e abordată speculativ „în ea însăși”, textul lui Noica face trimitere nu doar la tradiția neoplatoniceană curentă a Unului ce se distribuie indiviz, ci el sugerează și o trimitere la ontoteologia creștină, în care Dumnezeu unic are un unic fiu, pe care-l trimite să se întrupeze ca om, răspândind potențialul creativ al dumnezeirii în lume.* Noica scrie că accesul la ființă nu se poate realiza reducând întrebarea doar la întrebătorul asupra ființei (aluzie la Dasein-ul heideggerian). Ci întrebarea se cere pusă „întrebării permanente care este devenirea”. El scrie:

„De la lucruri, cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare), la devenire; de la devenire la element; de la element la devenință, ar putea fi o cale de acces la ființa în ea însăși. Că nu este ființa «însăși» pentru că s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus cum

* A se vedea Anexa III.

Devenirea întru ființă ca premisă

Terminologia și noțiunile pe care le utilizează Noica în *Tratat de ontologie* se cer înțelese în perspectiva sistemului său, propus ca model ontologic. E utilă în acest sens trimiterea la teza sa de licență. În aceasta, susținută în 1931*, Noica abordează problema lucrului în sine la Kant. În acord cu unii autori, mai ales cu Adickes, el susține că lucrul în sine are la Kant două semnificații. Dintr-o perspectivă, lucrul în sine este un element al sistemului pe care Kant îl elaborează. Un element central și constitutiv al sistemului, deci o premisă. Deci Kant „pleacă” de la lucrul în sine, îl „pune” la bazele doctrinei sale, ca o instanță corelativă fenomenului. Din această perspectivă metodologică, nu are sens nicio încercare de a-l căuta și a-l cunoaște, pentru că nu poate fi găsit ceea ce s-a presupus atunci când sistemul a fost elaborat. Dintr-o altă perspectivă, ontologică, se poate pune întrebarea în ce măsură lucrul în sine „este”; și care este sensul lui. Chiar atitudinea lui Kant e oscilantă, deoarece după ce l-a „pus” în sistemul ce l-a elaborat, ca un corelativ al „eului pur”, tot el, deși nu se îndoiește de realitatea sa, își pune problema căutării lucrului în sine și a imposibilității de a-l găsi. În concluzie, lucrul în sine e o premisă care face posibilă experiența; experiență care nu se poate întemeia prin ea însăși. De aceea, nu are sens a căuta lucrul în sine prin intermediul experienței de cunoaștere.

Abordarea cu care Noica își începuse cariera filosofică este valabilă, în sens lărgit, pentru propriul său sistem

* **Problema lucrului în sine la Kant, în *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibnitz și Kant*, Ed. Humanitas, București, 1995.**

ontologic. Sistem care pleacă de la conceptul „devenirii întru ființă” (considerat a se suprapune rațiunii; rațiune ce constă în sinteza apriorică originară a conștiinței, lărgită în sens hegelian). Devenirea întru ființă e deci pusă de la început. Ca o consecință, devenirea se extinde în toate zonele ființei, cuprinzând prin caracterul său reflexiv și instanța secundă a ființei în lucruri; adică instanța de generalitate concretă a elementului, ca devenință. Devenind astfel element al elementului, devenința are însă nevoie să „respire”. Motiv pentru care e pusă instanța „Unu cu o unică distribuție”; care, nu e propriu zis o alteritate ființială. Deoarece, de la începutul speculației filosofice, „Unu” a fost pus și separat de ființă, de exemplu în variantele lui Parmenide și Plotin; și chiar cuplul Unu/multiplu, în dialogul Parmenide a lui Platon.

s-ar afirmat că ființa supremă nu e supremă pentru că s-a făcut om”.*

Noica nu a dezvoltat mai amplu această temă în cursul vieții sale. Poate și datorită conjuncturii culturale în care a trăit. În textul **Ontologiei** mai putem, totuși, citi spre final, ca un fel de concluzie”.

„Sunt trei niveluri de ființă; întâi ființa lucrurilor, devenirea; apoi ființa elementelor, devenința; în final, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a nu avea ca atare existența, ci doar întruparea posibilă”.

* În **Jurnal de idei** (Ed. Humanitas, București, 1991) se pot citi printre notițele lui Noica: „Devenința e rădăcina comună a ontologicului și a logicului. E *Logos*-ul, fiul” (pag. 292); „Fiul unic – Unu distribuit ca unu și abia prin el multiplul/Așa e în mic filosofia. Ea cunoaște pe unul singur, și acesta transformă lumea” (pag. 293); „întruparea (*Logos*-ul) este centrul lumii noastre. Filosofia e christică” (pag. 336).

Ontologia lui Noica, ne trimite la început spre ființa din lucruri, spre realitate, concentrându-se nu pe substanțe, ci pe câmpuri pulsatile, procese și elemente. Și ne menține constant între parametrii marii meditații ontologice tradiționale. Ea nu ignoră nici tema Unului multiplu, nici problematica Unului ce se distribuie indiviz, și nici, cea ontoteologică a Unului cu o unică întrupare.

Și toate acestea, centrându-se chiar pe tema adusă în prim-plan de către modernitate, cea a devenirii, a istoriei, a evoluției.

Noica ne invită astfel să menținem treaz adâncul meditației ontologice tradiționale pe care ne-o relevă istoria filosofiei, în mijlocul problematicii postmoderne pe care o generează științele. Neuitând nici o clipă faptul că marea filosofie, ontologia mai ales, nu a neglijat niciodată orizontul ontoteologiei.

5.4. *Timpul devenirii stimulate*

La trei ani după apariția **Ontologiei** (1984), Noica publica eseu **Timpul devenirii stimulate***, în care comentează specificul epocii istorice contemporane. El considera că după anul 1800, deci după filosofia idealismului german, s-a produs o schimbare în istoria omenirii la fel de profundă ca cea din neolitic. Dacă atunci omul a început să controleze și să utilizeze focul, acum, prin mașinile pe care le produce, el modifica natura în mijlocul căreia trăiește. Adică, „sporește natura în mijlocul naturii”, potențând devenirea. Până la epoca menționată chiar și istoria umană stătea, în mare măsură, sub semnul unui timp rotitor, al cărui simbol cultural ar putea fi identificat în Goethe. Dar treptat, odată cu Hegel și după el, omul începe să pună capăt ciclurilor culturale închise. Și deci, manifestării „timpului rotitor” în spiritualitate, înlocuindu-l cu un „timp rostitor”, accelerat, al devenirii într-o ființă. Modelul seamănă cu viziunea lui Eliade a trecerii de la mitul eternei reîntoarceri la religia unidirecționată spre viitor.

Noica comentează astfel diferența dintre cele două timpuri. Timpul rotitor este timpul real, al devenirii într-o devenire, timp al ciclurilor naturii, al lui Cronos care-și devorează copiii, acel timp pe care îl comentează Aristotel ca „număr al mișcării după anterior (ce a fost) și posterior (ce va fi)”, imaginat după modelul mișcării în cerc. Timpul rostitor este timpul devenirii într-o ființă, timpul lui Jupiter, al deschiderilor problematizante, timp al succesiunii ce face și instituie ordine, timp al spunerii

* În *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*.

cu rost. Timp rostitor orientat spre viitor, al înlănțuirii întru ceva, al proceselor creative.

După Noica omenirea actuală a intrat într-o perioadă istorică nouă în care timpul rostitor se impune ca un nou fel de timp, particular și deformat în raport cu cel ritmic, tradițional. Un timp accelerat, în care devenirea e stimulată. Structura acestui nou timp rostitor s-ar evidenția odată cu analiza „timpului logic”, care stă la baza științelor ce au produs mașinile. Mașini cu care omul actual se îngemănează, la fel cum pe vremea centaurilor se prelungea în animalitate. Particularitățile timpului logic ar fi: – nu are prezent, având doar trecut și viitor; – poate fi comprimat sau destins oricât; – este direcționat dar nu ireversibil cum e timpul obișnuit; – poate fi reluat oricând. Aceste caracteristici, care se manifestă în cadrul rezolvării problemelor logico-științifice, s-ar reîntâlni în ființarea mașinilor autonome a căror naștere este patronată tocmai de noua logică. Mașinile (și calculatoarele) nu au prezent, nu au centru temporal, actual, real; deși conexiunile lor posedă o formă de trecut și de viitor. Ceea ce domină la mașini e pro-pulsivitatea și competența de a obține rezultate. Apoi, la fel ca timpul logic, mașina își poate comprima și extinde timpul de lucru oricât. Ea își poate relua oricând funcționarea, extrăgându-se timpului real, deci prezentului. În concluzie, mașinile automate obiectivează timpul logic.

Formulările lui Noica apar în primul moment șocante și paradoxale, deoarece derularea procesualității logice a fost tradițional considerată, în afara timpului. De fapt, demersul filosofului se cere avut în vedere, în primul rând, ca o provocare. Provocare pentru o problemă ce presupune o anumită înțelegere a logicii. Și a cărei soluție se desfășoară pe mai multe paliere. Vom comenta subiectul din perspectiva diferențierilor sugerate de

cei care în secolul XX s-au ocupat de ceea ce s-a numit „logica timpului”.*

E vorba în primul rând de distincția pe care o propune australianul N. A. Prior, considerat părintele acestei noi ramuri a logicii ce s-a dezvoltat după 1950, între timpul real („time” în engleză) și timpul gramatical („tense” în engleză). Căci limbajul introduce o serie de modalități temporale speciale prin care poate fi precizată condiția temporală a celor pe care le exprimă o narațiune, o expunere

Aspectul tipic îl întâlnim în narațiunile fictive. Astfel de exemplu este evidentă că dacă ne referim la un roman, trecutul și viitorul se pot desfășura variat în raport cu un moment de referință considerat de autor și cititor ca „prezent”; înainte și după aceasta, care e de obicei o întâmplare petrecută unui erou. În narațiunea fictivă viitorul, trecutul și chiar prezentul pot fi comprimate, extinse și ramificate oricât. Timpul narațiunii e de asemenea unidirecționat dar nu ireversibil, cum e timpul fenomenologic, trăit nemijlocit de un om. Toate caracteristicile timpului logic comentate de Noica le regăsim în timpul „gramatical” al narațiunilor.

Alta e situația timpului din trăirea nemijlocită de către un om a unui eveniment, a unei experiențe problematice pe care o rezolvă sub presiunea situației. Timpul e acum irversibil și imprevizibil, nu poate fi dilatat sau comprimat. În schimb, dacă subiectul relatează cuiva întâmplarea pe care a trăit-o, el poate utiliza timpurile gramaticale. Problema pe care cineva trebuie să o rezolve într-o împrejurare poate fi însă nu doar una practică, care-l privește, ci și una teoretică. Soluționarea unei probleme de matematică, de fizică, un experiment anume hotărâtor

* Constantin Grecu, **Elemente pentru o istorie a logicii timpului**, în Academia Română. Revista de filosofie, Tom XIV, Nr. 3, 1998.

și prelucrarea datelor obținute, se desfășoară în timpul real al unui eveniment trăit de oameni, care în relatările lor biografice se pot referi și la aceste secvențe. Totuși, rezolvarea problemelor științifice implică și alt strat al ontologiei umane. O astfel de problemă – de matematică, de fizică, de biologie, de medicină – poate persista timp îndelungat într-o comunitate științifică, ocazionând participarea mai multor cercetători, din diverse locuri și în variate monumente istorice, cu propunerea de soluție. Problema științifică se menține în tot acest timp ca „prezență” într-un „câmp al problemei”, plasat în instanța metareprezentățională a teoriilor științifice. Caracteristicile timpului gramatical, care funcționează cu evidență în narațiunile științifice, se manifestă, ne atrage atenția Noica, și în acest plan al logicii problemelor științifice. Pe scurt a logicii.

Privind din perspectiva menționată mai sus a timpului gramatical, timpul logic invocat de Noica nu mai apare atât de paradoxal. Faptul presupune însă acceptarea unei instanțe umane a „teoreticului”, în care să se articuleze specificul narativității cu specificul teoriilor științifice și al abstracției logico matematice. E o direcție deschisă pentru antropologia filosofică. După cum, tot deschisă rămâne corelația dintre temporalitate și problematica ordinii. Ordinea succesiunii – prin care Leibnitz caracteriza, pe urmele lui Aristotel, temporalitatea – pare a fi mai generală decât succesiunea temporală. Ea se manifestă și în cauzalitate, motivație, argumentare, procesualități (între generare și corupție), în derularea unei melodii, în consecința logică, în rezolvarea de probleme etc. S-ar putea ca toate aceste aspecte să nu se ceară derivate neapărat din temporalitate. Ci, dintr-un trunchi al unei structuri dinamice coordonate și contextualizate comun; din care desfășurându-se, ordinea succesiunii să se

exprime în diverse ipostaze. Simțind valențele deosebite ale problematicii ordinii, Noica observa cu această ocazie că: „*timpul rostitor este cel care pune în ordine, instituind o ordine nouă*”.

În eseul său Noica vorbește despre timpul logic, deoarece el ar sta la baza mașinilor pe care omenirea le-a dezvoltat începând cu secolul XIX. Mașini, instrumente și aparate, care domină acum lumea umană. Mașina este, după el, o abstracție logică concretizată, o realitate secundă ce materializează trecutul și viitorul ipotezelor logice. Și care, atunci când funcționează, evoluează în direcția unor soluții din care prezentul real e suspendat.

Noica evită să scrie că mașinile continuă de fapt un vast univers al uneltelor și instrumentelor ce a început cu folosirea animalelor pe care le-a domesticit și le-a inclus, de mii și mii de ani, în lumea sa firească și naturală. Animale-unelte care erau decupate din natură, având caracteristicile specifice *fisis*-ului viu. Și astfel, într-un fel, aveau prezent, timp real. După cum, pe post de unelte și instrumente au fost plasați – și parțial mai sunt – oamenii. Pe când mașinile noii epoci, cu toată aparenta lor autonomie, rămân abstracții logice fără prezent încorporat. Fără prezent (fenomenologic) afirmabil. În ele până și prezentul narativ e redus la scheme, simboluri și semnificații abstracte. Și odată cu calculatoarele, cu inteligențele artificiale care se profilau la orizont pe vremea în care Noica își scria **Ontologia** și **Logica**, însăși funcționalitatea creierului uman se obiectivează în astfel de mașini, lipsite de prezent real.

Noul statut al „uneltelor – mașină” devine, pentru Noica, un semn, un indice sau specificator al timpului nostru istoric. Timp în care omul a ajuns să trăiască într-o natură pe care a modificat-o și a completat-o cu artefacte, mutându-se din real în posibil. Posibil care nu

mai e însă unul al ficțiunii narative așa cum era lumea dominată de miturile sacrale. Ci un „posibil – real” efectiv. Comparația, pe care filosoful o face cu revoluția Antroposului din Neolitic, merită atenție. Noica simte și el – ca și Cioran și Eliade – că acum se petrece ceva excepțional cu omul. Că statutul său ontologic se modifică. Ideea unei accelerări a devenirii temporale se articulează în eseul său cu schimbarea produsă în conceptul de spațiu, odată cu geometria topologică. Trimiterea ar vrea parcă să semnaleze că în lumea actuală se reorganizează categoriile spațio-temporalității, care, la Kant, constituiau Estetica transcendențială. Și astfel, însăși „lumea” devine alta pentru om. Omul lucid al prezentului „deformează” conștient spațiul și timpul (la ultimul, accelerând devenirea și epurând prezentul real din existența mașinilor). Iar apoi operează cu un astfel de filtru ca și cu un organ propriu, în relaționarea sa la o lume dominată de artefacte și de posibil.

Și totuși, omul postmodern, adâncit în noua sa natură, a ajuns să ignore mai degrabă trecutul și viitorul decât prezentul, dar, lăsându-se furat de fascinația unui posibil prezent fără nucleu temporal ferm. Prezent al unui „posibil – real” de care rămâne, totuși, agățat cu încăpățănare.

Noica se afla, la limenul între două lumi, așa cum, de altfel, intuia. El aparținea însă, cu toată vigoarea și optimismul său deschidere spre viitor, – cu tot „optimismul său nebun” cum formula Cioran –, mai mult acelei lumi ce se afla în amurg.

Adică, pe ultimul limb al acesteia... ca Eliade... ca Cioran... ca Heidegger.

Dar, totuși, un limb care face legătura între două lumi?

5.5. Misterul deveninței

Devenința lui Noica este o idee profundă, plasată la intersecția dintre speculația filosofică tradițională și gândirea ce a propulsat științele pozitive actuale.

Între lucrarea din 1950, **Devenirea întru ființă**, și **Tratatul de ontologie** din 1981, Noica a mai publicat (în 1969) un text, scris în prima sa variantă în detenție, ce se referă la categorii **Douăzeci și șapte de trepte ale realului***. El reunește în această lucrare cele cinci genuri supreme comentate de Platon în **Sofistul**, cele zece categorii ale lui Aristotel și categoriile din tablele lui Kant, interpretându-le în ansamblu, ca și conceptele (predicatele) cele mai generale ale realității însăși. Ordinea în care cele trei grupaje au apărut în istoria filosofiei ar corespunde – susține Noica acum – cu ordinea evolutivă a lumii, la care se aplică. Și pe care o ilustrează: de la cea fizică la cea chimică, biologică și apoi umană. Dar deasupra tuturor categoriilor cumulate, ar trona spectrul Unului multiplu, patronând – sugera Noica pe atunci – inclusiv pulsația câmpului și difuzarea undelor electromagnetice.

Este problematica ce l-a preocupat pe Noica de la începutul meditațiilor sale. În 1942, îi apare un articol pe această temă în revista **Izvoare de filosofie****. Atunci, el diferențiază cinci sensuri ale temei, distingând între cea de unificare a multiplicității, cea de „unu și multiplu” și sintagma exprimată direct „unu multiplu”.

* Ed. Științifică, București, 1969.

** Constantin Noica, **Unu și Multiplu. Izvoare de filosofie. Dicționar metafizic**, 1943, pag. 233-241.

După aproape 40 ani, în **Tratatul de ontologie**, Unu multiplu e introdus ca și o categorie fundamentală a elementului. Adică a celei de a doua instanțe a ființei în lucruri, care se caracterizează, însă, nu prin existență, ci prin subsistență. Devenirea întru ființă se petrece întru elemente. Dar, elementele devin și ele. Și astfel, în poziția reflexivă de „element al elementelor” se impune devenința. Devenința care se dovedește a fi replica unică – sau „întruparea” – unui Unu transcendent, care le învăluie pe toate. Acest final speculativ al Ontologiei lui Noica ne plasează brusc într-o zonă de trans-realitate verticală.

Trimiterea pe care o face Noica la Unu cu o unică distribuție, redeschide un capitol al istoriei filosofiei care, într-un fel, fusese, de multă vreme, lăsat în uitare. Dacă tema Unului (mai mult sau mai puțin exprimată în relaționarea Unu multiplu) a fost adusă în discuție de presocratici din diverse perspective, ea este reluată și se impune prin **Parmenide** al lui Platon; astfel încât, ajunge la baza neoplatonismului inaugurat de Plotin. În primele secole de răspândire a creștinismului – când s-a desfășurat și neoplatonismul –, Unul, considerat ca plasat „dincolo de ființă și gândire”, patrona transcendent un univers ierarhic și emanenteist. Lui i se subordonau *nous*-ul și *psyché*-ul; urmate descendent de viață și lucruri. Dată fiind plasarea Unului dincolo de ființă, s-a ridicat și dezbătut pe atunci problema relației dintre aceste două instanțe. Integrarea neoplatonismului, pe diverse căi, în ontoteologia creștină, a schimbat parțial perspectiva. Pentru că, Dumnezeului absolut, ce tocmai se constituia în perioada secolului al XIII-lea, nu i se putea refuza (complet) determinația de ființă. În plus, acest Dumnezeu creștin crease lumea din nimic. Și realizase o replică a sa, de aceeași natură cu sine, care se întrupase și murise ca om, răstignit pe cruce. Mistica renană din vremea lui Albert cel Mare sintetizează tematica.

În plus, ea realizează, prin replierea spre viața beatifică, întru Dumnezeu, schița conceptelor de Sine și Eu. În jurul lor se va organiza conștiința subiectivă a modernității. Ulterior, gândirea speculativă a Europei – acea „filosofie a devenirii” în formularea lui Noica – a lăsat în plan secund această istorie conceptuală. Ideea emananteistă s-a infiltrat însă treptat în științe, prin conceptul de „câmp”, tinzând să înlocuiască „subiectul – substrat” al Antichității. Metafora câmpului va fi folosită și în științele umane în sens de „câmp al conștiinței”, „câmp al relațiilor interpersonale”, „câmp semantic”, „câmp logic”. Dar evoluționismul, ce s-a impus în științe și în filosofia științelor după Hegel, nu a mai avut acces teoretic la vechea idee a Unului ce subsistă (și nu există) dincolo de ființă. Pariind pe devenință, Noica redeschide dosarul.

Prin faptul că Invocă la nivelul suprem al ontologiei sale – cel al ființei ca ființă – Unu cu o unică distribuție (întrupare) în devenință, Noica provoacă gândirea speculativă în cel puțin două direcții. Pe de o parte, în cea a reactualizării meditației tradiționale asupra categoriilor sub cupola supracategoriei lui Unu. Pe de altă parte, în direcția interpretării filosofice a actualelor abordări științifice ale realității lumii, ce scot la iveală omniprezența devenirii. După moartea lui Noica, în prima direcție s-a afirmat filosofia pentadică a lui Alexandru Surdu, iar în cea de-a doua, studierea „arhitecturii existenței” de către Ilie Pârvu.

Logicianul Alexandru Surdu* elaborează un sistem categorial filosofic pentadic, pornind, ca și Noica la începutul carierei sale, de la rezultatele oferite de istoria

* Alexandru Surdu, **Sistemul filosofiei pentadice, în Cercetări logico filosofice**, Ed. Tehnică, București, 2008; **Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței**, Ed. Academiei Române București, Ed. Ardealul, Tg. Mureș, 2012.

filosofiei. Categoriile se plasează în această istorie la intersecția dintre ontologie și logică. Din sistemul lui Surdu, pentru încadrarea problematicii deveninței, s-ar putea decanta următoarele aspecte:

Nucleul e constituit din instanța Subsistenței, care reunește cinci supracategorii autologice și nerelaționale: Unu, Tot, Infinit, Eternitate, Absolut; Subsistența stă în spatele (sau dedesubtul) Existenței (ce include Ființa) prin care se exprimă. Exprimare ce implică de obicei și instanța Supersistenței (sacrale); Existența actuală se corelează cu ceea ce a precedat-o și cu ceea ce-i va urma (Protosistență și Episistență); iar Realitatea umană, dimensionată prin valori, construiește și o Realitate de ordinul doi; Supracategoriile, neavând referențial, la nivelul Subsistenței, se exclud polarizările de tipul Unu/multiplu, Infinit/finit, Tot/parte, Absolut/relativ; polarizări care se desfășoară doar la nivelul Existenței.

Instanța subsistenței din filosofia pentadică ar putea fi considerată ca o dezvoltare a Unului din **Ontologia** lui Noica. S-ar trece astfel de la simpla aluzie implicită la unul neoplatonic spre o instanță categorială mai consistent constituită prin istoria filosofiei occidentale. Unul ar fi atunci înțeles și ca Unu-Tot, ca alfa și omega, așa cum sugera gândirea lui Parmenide și a dezvoltat ontoteologia creștină. De asemenea, ar fi integrat Infinitul modernității, mai bogat decât cel al antichității, prin includerea posibilităților nemărginite a căror orizont l-a deschis asimilarea de către matematicile Europei a zeroului indian arab. Și, de asemenea, Unului i-ar fi proprie ideea de absolut necondiționat, pe care scolastica și mistica secolului XIII a prefigurat-o, pentru a o dezvolta apoi idealismul german, prinm Schelling și Hegel. Iar Eternitatea, ca oglindită în Subsistență a temporalității existenței, ar oferi un suport mai dens pentru replica Unului în devenință.

Sistemul categorial pentadic nu e însă centrat pe problematica ontologică, Ființă fiind comentată doar ca inclusă în Existența ce exprimă Substanța. Nu sunt dezbătute detaliat gradele de ființă – nimicul, neființa, vidul, – procesualitatea devenirii întru ființă, tranziția de la existență spre subsistență prin instanța de generalitate calitativă a elementului etc. Totuși, în ambele sisteme e prezentă o tranziție de la existență la subsistență. Și pentru Noica, Unu se află într-o poziție ce depășește nivelul cuplului Unu/multiplu – considerat ca și categorie specifică elementului – dincolo chiar de devenința considerată drept element al elementelor. Totuși, acest Unu nicasian e avut în vedere, împreună cu „întruparea” sa unică în devenință, ca făcând parte integrală din ființă. Din idealitatea ființei ca ființă. Problematika ființei nu e deci subordonată existenței, ca în filosofia pentadică.

În măsura în care instanța Subsistenței din filosofia pentadică ar fi acceptată ca o dezvoltare a Unului din **Ontologia** lui Noica, rămâne deschisă problema derivării deveninței, ca replică unică și de aceeași ființă cu Unul. Adică, s-ar cere comentat faptul cum Eternitatea, în calitatea sa de componentă a instanței Subsistenței, realizează un salt de întrupare în devenință, mutând nivelul categoriilor autologice, în temelia generatoare a condițiilor de posibilitate a ființării din real. În **Tratatul de Ontologie**, Noica indica legătura ontologiei cu timpul tocmai la acest nivel al deveninței. Și îi reproșea lui Heidegger că nu a insistat asupra temporalității, dintr-o astfel de perspectivă. În plus, Noica tatona posibilitatea de a atribui deveninței un statut temporal special: „Ființă–devenință” ar fi mai mult decât timp, în „real –posibilul” ei (poate ceva de tipul aev-eternității medievalilor), sugera filosoful de la Păltiniș.

Sugestiile filosofiei pentadice privitoare la Subsistență – care ar include și Unul nicasian – ar mai fi de reținut și

deoarece e vorba acum de un sistem filosofico-categorial. Or, statutul tradițional și definitoriu al categoriilor implică *logos*-ul (categoriile aristoteliene presupun și faptul că ele „se spun despre ființă”). Multiplele semnificații pe care le posedă *logos*-ul în filosofia greacă și tradițională ar fi astfel activate la acest nivel al Unului.

Cealaltă direcție spre care se deschide **Ontologia** lui Noica prin a sa devenință este noua poziție în care se recontextualizează filosofia tradițională în mijlocul și la fundamentul științelor actuale. Direcție în care e edificatoare cartea lui Ilie Pârvu, **Arhitectura existenței***, apărută la aproape un deceniu după **Ontologia** lui Noica.

Ilie Pârvu s-a afirmat inițial în direcția epistemologiei și logicii științei, domenii ce s-au dezvoltat amplu în perioada postkantiană. Intrarea sa în filosofie petrece deci nu din direcția istoriei acesteia, ci din cea a întemeierii cunoașterii științifice a realității, – și deci a lumii. Direcție pe care a dezvoltat-o în secolul XX pozitivismul logic, între Carnap și Quine; și până în zilele noastre. El a publicat studii pertinente privitoare la **Teoria științifică** (1984) și dezvoltarea recentă a epistemologiei (1984) evidențind cum viziunea standard a pozitivismului logic (privitoare la interpretarea ontologică a lumii prin filtrul teoriilor științifice) s-a nuanțat progresiv, odată cu dezbaterile privitoare la creșterea cunoașterii, a schimbării în timp a paradigmatelor științifice; și mai ales prin doctrina recentă a reconstrucției raționale a științei și dezvoltarea teoriilor abstracte structurale (Suppes, Stegmuller, Wetzacker). Tentativa ontologică din **Arhitectonica existenței** (1990) pleacă de la felul în care realitatea poate fi înțeleasă în

* Ed. Humanitas, București, 1990 (a se vedea de același autor: **Teoria științifică**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, **Introducere în epistemologie**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984).

contemporaneitate prin filtrul și cu aparatul matematizat al teoretizării generative, nivel la care distincția dintre posibil și real se estompează.

Perspectiva epistemologică din care I. Pârvu abordează ontologia ridică o problemă fundamentală, pe care Noica în mare măsură a neglijat-o: cea a conceptului de lume. În **Ontologia** sa, Noica pleacă de la „lucruri”, „realități”, „cele ce sunt”, dar ocolește conceptul de lume, pe care Heidegger l-a plasat în centrul analiticii Dasein-ului prin existențialul a-fi-în-lume (atât de frecvent utilizat de Eliade). Abordarea heideggeriană face însă trimitere explicită la Kant, pentru care lumea înseamnă, în **Critica rațiunii pure**, ansamblul tuturor fenomenelor. Conceptul de „lume” este, pentru Kant, acea Idee prin care e reprezentată a priori totalitatea absolută a obiectului accesibil cunoașterii finite. În calitate de Idee, lumea este transcendentă, trece dincolo de fenomene, rămânând totuși să se raporteze la ele în măsura în care ea este totalitatea lor. În concluzia analizei sale Heidegger este de părere că pentru Kant, prin idealul transcendental ce-l pune în joc, lumea definește cunoașterea omenească finită, având o semnificație cosmologică și existențială. Comentarea existențialului a-fi-în-lume este realizată însă de filosoful german doar din perspectiva unei fenomenologii care are în vedere viața cotidiană medie a omului contemporan, cu excluderea acelor aspecte și a celui înțeles al lumii pe care-l oferă cercetarea științifică. Noica, necomentând interpretarea transcendental kantiană (și heideggeriană) a conceptului de lucru, s-a referit însă constant pe parcursul Ontologiei sale la exemple rezultate din cercetarea științifică. Pe de altă parte epistemologii specializați în filosofia științei, au utilizat și ei conceptul de lume fără a acorda o atenție specială perspectivei totalizatoare deschisă de Kant. Însăși lucrarea princeps a lui Carnap – care pune bazele empirismului logic și care apare

în același timp cu Ființă și timp a lui Heidegger –deși se instituează **Construcția logică a lumii (Die logische Aufbau der Welt)**, nu se concentrează asupra implicațiilor totalizatoare ale conceptului de lume.

I. Pârvu cunoaște toate aceste aspecte și înțelege că lumea pe care o relevă științele este una parcellară, lipsită de o integrare totalizatoare. Iar ontologia nu se poate aborda decât din perspectiva existenței ca totalitate. El decide să ia în considerare, împreună, atât profilul și rezultatele științelor contemporane ce configurează o anumită imagine asupra lumii; cât și metodologia cercetării științifice ce susține aceste rezultate și menține deschis orizontul descoperirii unor noi teorii valide. Lumea, imaginea realității pe care o oferă științele de la sfârșitul secolului XX apare ca fiind constituită din sisteme autoconsistente, cu autocontrol și autogenerare, cuprinsă într-o procesualitate evolutivă creativă. Faptul nu se referă doar la universul biologic patronat de teoria evoluției, de evidențierea apariției și funcționării genelor autoreproductive ce susțin variabilitatea, și deci diversificarea adaptativă, complexificatoare a organismelor vii; și nici doar la societățile umane istorice în care structurile practicilor instituționalizate, orientate de norme și valori (practici ale muncii productive, educației, practici sacrale și teoretice etc.) conduc la o reproducție lărgită a socio-culturilor. Lumea, *fisis*-ul, cosmosul însăși, este înțeles și el ca un amplu proces evolutiv, de naștere, constituire, expansiune, echilibru matur, îmbătrânire și moarte. Iar analiza constantelor fizice universale aduce în față principiul antropocentric: cosmosul vizibil este așa cum e, deoarece doar astfel el a putut conduce la viețuitoarele inteligente care suntem noi, cei ce-l observăm. Adică este un cosmos care se cunoaște pe sine. La această panoramă se adaugă viziunea actuală asupra gramaticilor generative care,

susținând apariția mării varietăți a limbajelor umane, este în același timp o teorie sugestivă pentru procesul evolutiv din biologie, funcționarea genetică putând fi comparată cu ele. Iar pornind de la astfel de analogii, se ridică problema unor procese similare în autogenerativitate din zona fizicii cuantice și din cea a macrocosmosului.

I. Pârvenu insistă apoi asupra structurii teoriilor științifice, așa cum s-au dezvoltat ele în perioada postkantiană, și mai ales în secolul XX, când procesul teoretizării științifice a fost constant comentat de epistemologie. Modelul standard al teoriei științifice pe care l-a susținut inițial pozitivismul logic, între Carnap și Quine – și avea în vedere anumite reguli pentru referința sa ontologică – a făcut loc și altor programe, între care s-au evidențiat reconstrucția rațională a teoriilor și dezvoltarea unui nivel set-teoretic, matematizat, al teoriilor abstracte structural generative. În **Arhitectonica existenței** I. Pârvenu face referință, pentru configurarea unui „tablou al lumii” furnizat de științe, tocmai la ceea ce au în vedere cele mai elevate arii ale științei contemporane, aflate într-o fază postparadigmatică; adică la teorii abstracte structural generative ce au trecut printr-o reconstrucție logică. Dintre acestea sunt menționate, pentru exemplaritatea lor: logica abstractă (a modelelor), matematica structurală, fizica cuantică, teoria evoluției naturale, gramatica universală. Simpla privire exterioară asupra unui asemenea grupaj de teorii indică faptul că lumea pe care o relevă este plasată sub orizontul posibilului, matematizabil și generativ.

Pornind astfel cvasiinductiv, prin medierea unor teorii selectate și purificate, integrate într-o instanță de generativitate teoretică, „totalitatea lumii” este greu de configurat fără reperul unui principiu transcendentalo-transcendent ca cel invocat de Kant și analizat de Heidegger. Având totuși în vizor existența ca

totalitate și conștient de dificultate a atingerii inductive a acestui deziderat, I. Pârvu propune o soluție aparte. Adică, luarea în considerare în calitate de „pars pro toto”, a unui nivel semnificativ al acestei totalități, aflat destul de „profund” pentru a sesiza și caracteriza întreaga existență a lumii. Ținând cont de convergența imaginii lumii relevată de rezultatul teoretizării științifice actuale, se aduce în discuție o instanță funcțională, categorială, structural dinamică. Mai precis, invarianta structural generativă categorială, ce se profilează a se menține prezenta la orice nivel de abordare semnificativă a lumii. Aceasta trimite la ordine și devenire, la autogenerare și autoorganizare autoconsistentă. Se au astfel în vedere centre de nuclearitate, matrici categoriale organizaționale ale realului.

Nivelul „destul de profund și semnificativ” al lumii pe care I. Pârvu îl ia ca referențial pentru existența ca totalitate, precum și întreaga panoramă a lumii care ne e relevată de către teoriile științifice actuale de vârf, susțin în mod pregnant conceptul deveninței lui Noica. Trimiterea ontologică de bază a lui I. Pârvu e spre un domeniu categorial ierarhic. Conform sugestiilor sale la un prim nivel s-ar situa categoriile cu rol transcendentă, ce definesc condițiile de posibilitate și stilul întregii categorizări structurale: structură generativă, autoorganizare, ordine implicită etc. La al doilea nivel s-ar plasa categoriile generice ale Ființei și Devenirii: unu/multiplu, potențial/actual, infinit/finit. La nivelul următor s-ar întâlni categoriile determinative: spațiu/timp, cauzalitate, determinism, legitate etc. Această ierarhie ar include devenința, dar fără o trimitere explicită la Unu nicasian. Deși, un comentariu privitor la Unu există în **Arhitectonica existenței**. El se referă însă doar la faptul că unitatea lumii rezidă nu în forma unei substanțe sau element fundamental din care s-ar alcătui multiplicitatea aparentă a lumii, ci în forma

pattern-urilor fundamentale ce apar în transformarea tot mai adâncă și variată. Putem citi:

„Unul nu este o substanță... nici matrice spațio-temporală cutridimensională a lui Einstein, nici ecuația de undă a lui Schrodinger... ci un pattern ce transcende orice disciplină empirică și le cuprinde pe toate... pattern-ul schimbării ireversibile ce se manifestă în toate sistemele departe de echilibrul termodinamic... pattern-ul invariant al evoluției.

Totuși, relația pe care Noica o stabilește la nivelul ființei ca ființa între devenință și originarea sa în Unu cel absolut transcendent, rămâne destul de vaga în elaborările din **Arhitectonica existenței**. În 2004 I. Pârnu publică însă o carte intitulată **Posibilitatea experienței** în care încearcă să demonstreze că **Critica Rațiunii Pure** a lui Kant ar putea fi înțeleasă și ea ca o teorie abstractă, structural generativă și organizațională. De fapt că prototipul acestei modalități de teoretizare, care pleacă de la competențele pe care i le asigură rațiunii finite a omului, potențialul de autogenerativitate al transcendentalității. Acesta se organizează în primă instanță în categorii ale sensibilității, categorii matematice; și apoi, în categorii dinamice (ale fizicii), în direcția întemeierii, prin sinteza apriorică, a posibilității experimentarii lumii. Desigur, prin integrarea datelor sensibile ce vin dinspre „lucrurile în sine”. Dar, alături de aceasta, și prin construcții teoretice ale unor lumi posibile.

O astfel de abordare ce plasează problema lumii la nivelul condițiilor de posibilitate și al generării, trimite destul de transparent în direcția reactivării Unului neoplatonicean – plasat „dincolo de ființă și gândire” – de data aceasta prin parametrii filosofici ai modernității. Tranziția generativă dinspre posibil spre real este susținută

***O imagine structural generativă a universului în
conformitate cu supracategoria deveninței***

Universul la care astrofizica se referă la începutul secolului XXI pare a fi început prin explozia numită Bing Bang, în ale cărei prime secunde nu putea funcționa niciuna din legile și constantele fizicii cunoscute; de aceea momentul este indicat ca o „singularitate” cosmică. Probleme ontologice similare acesteia se întâlnesc și în cazul „găurilor negre” și al „vidului excitat” cuantic. Începându-și expansiunea, universul trece în faza timpurie printr-o perioadă de vertiginoasă inflație, pentru ca ulterior să se stabilizeze ritmul de expansiune spre creșterea entropiei. Structura pe care o cunoaștem acum, la aprox. 10 miliarde de ani de la Bing Bang. Materia cosmosului, formată din diverse particule, energie, unde, interacțiuni – între care distingem o viteză constantă a luminii – dar și materie neluminoasă – se autoorganizează în roiuri de galaxii, formate din stele și planete ce gravitează în jurul lor, interacționând gravitațional. Autoorganizarea materiei în stele urmează un ciclu între „naștere” și „moarte”. Materia condensându-se, nucleele de hidrogen și heliu, răspunzând diverselor forțe, interacționează, degajând căldură și lumină; și producând, la un nivel de maturitate, nuclee ale unor atomi mai grei ca cei de carbon, oxigen, siliciu; iar odată cu îmbătrânirea, înainte de moarte, nuclee de atomi mai grei ca fierul, aurul, plumbul, uraniul; apoi, steaua trece prin faza de „gigantă roșie”, explodează ca o supernovă și poate parcurge etapele de „pitică albă”, „stea neutrinică”, terminând într-o „gaură neagră”. Materia, răspândită în cosmos de explozia unei stele de primă generație, e folosită în formarea stelelor din a doua generație așa cum e soarele și sistemul nostru planetar. Doar acum, pe planete ca pământul (aflate la o anumită depărtare de stea) materia ce se autoorganizează

poate, pe baza carbonului, realiza sisteme de autogenerare reproductivă expandată; deci, prima formă de viață, în mediu acvatic. Faptul generează oxigen, care face posibil al doilea nivel de viață care, utilizând fierul (și profitând de o distanță adecvată față de soare) va produce organisme ce realizează fotosinteză, pe baza cărora apar organisme cu hemoglobină, ce vor declanșa autoexpandarea evolutivă (expresie a deveninței?) în direcția animalelor vertebrate, mamifere cu creier dezvoltat; și, deci, spre apariția omului – a viețuitorului rațional; care, după peste un milion de ani de evoluție, ajunge la descoperirea agriculturii și a zeilor, a scrisului; astfel încât în ultimii 2500 de ani dezvoltă filosofia și științele, iar în ultimii 100 de ani începe să înțeleagă această desfășurare a antropogenezei.

Întreg procesul ar fi imposibil fără supracategoria deveninței.

Astrofizica stabilește că, dacă actualele constante fizice ale universului, așa cum le înregistrăm noi, oamenii – cum ar fi forța gravitațională sau instanța forța electromagnetică –, ar fi doar puțin diferite, acest cosmos ce produce ființe inteligente care-l studiază (cosmosul ce se cunoaște pe sine) n-ar fi putut exista. Legile și constantele cosmosului sunt cele pe care le constatăm noi prin cercetarea noastră obiectivă. Dar, dacă ele nu ar fi fost astfel, noi nu am fi existat (=principiul antropic). Desigur, poate că există alte cosmosuri (cu care suntem în cine știe ce tip de legătură) care au produs altfel de ființe de tipul celor pe care noi le considerăm raționale. Ș. a. m. d.

de instanța categoriilor ma-tematicului; care ar putea fi sugestive astfel pentru zona de întretesere între subsistență și existență.

Provocarea lui I. Pârvu de reluare a dialogului dintre ceea ce s-a sedimentat în istoria filosofiei și configurările teoretice fondatoare pe care le promovează noile sinteze

științifice asupra lumii, atrag atenția asupra contribuției **Ontologiei** lui Noica la ontologia contemporana. Zonele cele mai adânc speculative ale acesteia, așa cum este instanța ființei ca ființă constituită ca unică întrupare a Unului transcendent, se arată a fi deschisă dezbaterilor filosofice viitoare.

Pentru aceasta ar fi însă nevoie ca Academia lui Platon și Lyceu-ul lui Aristotel să reînvie în noi instituții, descoperind forme inedite de dialog.

Dacă s-ar reîncarna, iar ursitoarele i-ar acorda și harul matematicii (după care a tânjit toată viața), Noica ar fi un excelent secretar al unei astfel de minunate instituții viitoare.

Secretar al unei școlii de gândire, după care filosoful de la Păltiniș a tânjit toată viața.

În zorii unei noi epoci a omenirii, care să reia la un alt nivel vremea descoperirii și controlului focului din neolitic.

6. Epilog

Ieri, 18 iunie 2016, am fost la Oradea unde am discutat cu tineri rezidenți despre ultima mea carte: **Psihopatologia psihozelor. Perspectivă evoluționist fenomenologică.** Toți acceptă spontan ideea că variate manifestări psihice s-au sedimentat în om deoarece erau adaptative: suspiciunea, gelozia, detectarea prin privire a intențiilor altora – inclusiv cea ostilă sau cea de a înșela –, operarea pragmatică pe modele posibile ale realității date, capacitatea omului de a se monta în stări euforic gregare de tip sărbătoresc ș. a. m. d. Și atunci, multe manifestări psihopatologice ar putea fi descifrate ca expresii decontextualizate și rigide ale unor disponibilități care, altfel, ar fi adaptative, utile, de dorit în împrejurări specifice. Ce sărbători ar fi acelea în care nimeni n-ar fi jovial și euforic, dezinhibat, cântând și dansând, transgresând convențiile, glumind și râzând. Or, maniacalul din psihopatologie, din tulburarea maniaco-depresivă, tocmai așa se poartă; dar în afara sărbătorilor. La fel, orice credincios e de acord că Dumnezeu îi poate cunoaște gândurile cele mai intime; și la fel, persoanele care-i sunt apropiate sufletește. Dar schizofrenul poate fi convins că extraterestrii sau orice om de pe stradă îi citesc și îi manipulează în permanență gândurile ș. a. m. d.

După întâlnire, am fost împreună cu G. C. , gazda mea, la un restaurant pescăresc și ne-am delectat cu un excelent crap prăjit. Era soare și plăcut, în jur plin de flori. Am discutat despre meciul de fotbal din seara trecută de la Campionatele europene, dintre România și Elveția. Echipa helvetă era formată aproape numai din africani și albanezi. Probabil – am comentat noi – Țara cantoanelor le va cere, odată cu acordarea cetățeniei, să treacă și la religia lui Calvin. În cele din urmă, intransigența de care dădea dovadă fanaticul teolog din Geneva, nu era foarte departe de unele fațete ale islamului. De fapt, odată cu masiva migrație ce a cuprins Europa în ultimii doi ani, tradiția creștină a Europei, a culturii sale, pare a trăi ultimul său val seismic, după disoluția începută în Iluminism. Oricum, se poate întrevedea că odată cu generațiile ce vor crește în următorii 30 de ani, peisajul urbanistic și spiritual al acestui colț de lume se va schimba, împânzindu-se cu moschei și cu altfel de ritualuri. Faptul nu prea era previzibil în urmă cu 30 de ani, pe când se finaliza epopeea celor trei români pomeniți în cartea ce sunt pe cale s-o închei.

Căci tocmai se împlinesc 29 de ani de la moartea lui Constantin Noica. Am participat, atunci, la înmormântare, sus, la schitul din Păltiniș. Și-mi amintesc de sicriul purtat pe umeri de câțiva intelectuali ai vremii. Cu un an înaintea acestui episod, povesteam încă cu Noica despre moartea și înmormântarea lui Eliade. Nu am știut însă, până de curând – mai precis până în luna mai a acestui an (când la întâlnirea de la Sibiu – Rășinari, Marin Diaconu mi-a arătat fotocopia unor manuscrise) că Cioran, derutat și anxios, i-a scris atunci lui Noica, în sensul să preia el rolul de lider spiritual al generației lor, de vreme ce Eliade a murit. Relațiile dintre cei trei au fost complexe, așa cum era și firesc între personalități puternic diferențiate. Tot printre acele manuscrise răsfoite în mai, la Sibiu, am citit o caracterizare

făcută de Cioran lui Noica, în care-l portretizează ca pe un inchișitor, care, de câte ori te întâlnește, nu te lasă în pace, chestionându-te: ce performanțe ai mai realizat pe parcurs? Întrebare insuportabilă pentru singuraticul de la Paris, care a scris toată viața elogiul lenei.

Seara trecută am petrecut-o la P. K. , cu care sunt prieten de zeci de ani, de când ne-am cunoscut în primul an de facultate. Cele două camere de bloc în care locuiește, la parter, în fața unei străzi supraaglomerate, se încălzesc vara până la 38°; căci soarele bate mai toată ziua direct în ele. Așa că și-a cumpărat un fel de aparat de aer condiționat portabil, care seamănă cu o ladă de rufe, și cu care speră să supraviețuiască în acest an.

Pe pereți și în dulapuri, cele două camere gem de tot felul de obiecte și cărți de pe vremuri – portrete de familie, statuete, vase, servicii de masa, platouri etc. – care te mută cu gândul în lumea amurgului aceluși hiperadministrat Imperiu Austro-Ungar, la începutul secolului XX. P. K. tocmai terminase de recitat **Muntele vrăjit** al lui Thomas Mann. Ne-am reamintit împreună de portretele excelent conturate ale unor personaje din crepusculul unei lumi care, o vreme, a crezut că va dăinui veșnic. „Știi, îmi spune P., acum mi-am dat seama că această carte are structura unei tragedii antice sau shakesperiene. În final toți mor sau pleacă spre moarte”.

Desigur, oamenii mor, se îndreaptă spre moarte, sunt „muritori”, așa cum repeta, fără încetare, Heidegger. Dar și vremurile, epocile mor. Există, apoi, și sfârșituri, amurguri, crepuscule, care sunt zorii unor alte lumi.

Pe drumul de întoarcere spre Timișoara, m-am uitat mult timp pe fereastra trenului spre Câmpia Panoniei, direcție în care se întinde Europa, numită pe vremuri „Trufașa citadelă”... iar spre capătul ei, Parisul. Apoi m-am uitat o vreme de cealaltă parte, spre ultimele valuri ale

Bilanț

Am urmărit cu o anumită curiozitate „starea lumii” în perioada în care autorul a redactat această carte (între vara lui 2015 și cea a lui 2016), deoarece în urmă cu 60 de ani, simțind și declarând că „am căzut” din Timpul Istoriei (și odată cu mine întreaga omenire), anunțam iminenta apariție a noilor barbari, cu noii lor zei (prin analogie cu perioada antichității când subtilitățile scepticismului au fost nivelate de ascensiunea creștinismului). Mă voi referi la Europa pe care generația noastră o considera centrul și etalonul lumii (chiar și Dinu Noica și-a încheiat cariera publicând **De dignitate Europae**).

Ei bine, se pare că lumea aceasta a Europei își continua prăbușirea clamată pe vremuri de Spengler. Anul trecut, când abia ieșise cumva din criza monedei Euro și se mai potolise conflictul din Ucraina început odată cu proiectul extinderii spre Est a UE (Dinu N. își notase în Jurnal că Europa nu se definește suficient fără America și Rusia) s-au și intensificat exponențial acțiunile spectaculoase ale Organizației Statului Islamic (zisă ISIS) și criza migrantilor, motivate parțial prin războiul din Siria și Irak pe care acesta l-a declanșat. Mă văd obligat să acord atenție unor astfel de evenimente politice, căci Istoria, vorba mea, nu prea arată un contur identificabil. Migrații ilegale au năvălit în Europa pe mare și prin Balcani, astfel încât numai în 2015 Germania s-a pricopsit cu peste 1. 000. 000. Cei din ISIS nu doar că taie capete cu cuțitul (și ard de vii oameni în cușca de fier), ci și înregistrează imaginile cu camera video și le difuzează pe internet. Astfel încât oricine le poate vedea pe telefonul său mobil, citind și mesajele de înregimentare în Jihad. Iar nu puțini tineri musulmani din Europa au luat această cale. Vin apoi la rând atentatele sinucigașe ce se țin lanț în Europa (și în Orientul Mijlociu sau alte părți ale lumii) în

care oamenii explodează sau sunt împușcați pentru simplul fapt că se aflau la un bar, la un spectacol, intrau în aeroport, vizitau un sit istoric sau priveau la jocurile de artificii de ziua națională a Franței. Iată încă câteva evenimente recente: Marea Britanie a decis prin referendum să iasă din Uniunea Europeană; iar în Turcia, după o mascaradă de lovitură de stat, pare a se instaura un regim dictatorial, surpând visul de acum un veac a lui Atatürk.

Deci, nu prea m-am lămurit cu ceea ce a urmat sfârșitului Timpului Istoriei. Mai ales că o Conferință mondială asupra mediului a demonstrat că natura e aproape de a fi intoxicată, iremediabil, pe tot globul. Pe vremea mea, în locul scepticismului antic, lumea era captivată de teatrul absurdului. Iar eu, am declarat sfârșitul Timpului istoric. Dar noii zei? Constat că cei din ISIS se pricep foarte bine la manipularea internetului, au brokeri care sparg toate codurile și sunt prezenți pe toate tabletele și telefoanele mobile.

În concluzie: eu mă întorc în eternitatea mea, fie ea și de gheață.

Și plec repede, până nu vine Dinu Noica să ne convingă, nu doar că trăim în cea mai bună din lumiile posibile ci că devenirea într-o ființă ne deschide minunate orizonturi, fapt pentru care ar trebui să fim nu doar mulțumiți, ci de-a dreptul fericiți.

Munților Zărandului, coborând din Apuseni..., iar dincolo de ei, Ardealul, la limita sa de sud, Sibiul, Rășinari-ul lui Cioran... Iar peste Carpați, Bucureștiul lui Eliade... mai spre sud, către Dunăre, Alexandria, de unde se trage Noica... Oameni ce s-au frământat în cursul vieții lor, gândind despre timp.

Vremea celor trei muschetari a trecut... A murit și ea... Într-un crepuscul...

O bravă lume nouă a reînceput complicatul ciclu al eternei reînțoarceri sub semnul ineluctabil al deveninței.

La 28 de ani, Cioran își încheia cea mai tensionată carte pe care a scris-o, **Lacrimi și sfinți**, cu cuvintele:

„Dar ca să ajungă la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori, pe culmile și limitele beatitudinii, dematerializat de raze și purificat de seninătăți, trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica lumii și întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a întâiului termen. Dar cine poate avea o iubire atât de mare?”

De atunci au trecut mai mult de trei sferturi de secol, timpul unei lungi vieți de om.

Dar cine mai are un suflet așa de mare pentru a cuprinde orizontul unor noi speranțe...

Anexa I
**Se mai dă, totuși, timp și ființă...
și... nimic**

Răsfoind un text de Cioran, am remarcat o observație acidă pe marginea unei idei a lui Hegel, și anume că omul va fi complet liber doar atunci când va trăi într-o lume construită de el în întregime. Acum, în secolul XXI, când ne aflăm în epoca telefoanelor celulare inteligente ce-ți pot oferi în orice clipă și oriunde orice informație de pe internet, din Wikipedia, eforturi speculative ale gândirii, ca cele ale lui Hegel par a fi, pentru majoritatea muritorilor, îndepărtate și obscure. Totuși, omul, care e în prezent tot mai interesat de fenomenologia apariției sale pe pământ, de antropogeneza ce s-a petrecut în peste 1.000.000 de ani – ultimii 150.000 fiind marcați de apariția limbajului articulat, a deciziei voluntare și a „creierului social” – acest om e unul ce nu și-a pierdut curiozitatea. El rămâne interesat de arheologia condiției sale actuale. Iar din acest muzeu arheologic face parte și perioada celor aproximativ 10.000 de ani de cultură, în care omul sedentar, agricultor și mănuitor al artelor focului, a dezvoltat scrisul, s-a afirmat prin venerarea zeilor, pe care-i cinstea cu obiecte de cult făurite din aur. Pe acest fundal, el descoperă, în urmă cu 2500 de ani, speculația critic filosofică despre ființă și temeii, dezvoltând științele, inclusiv pe cele matematice. Progresul acestora, punctat în Occidentul European de afirmarea religiei iudeo-creștine centrată pe istorie, ne-a condus la ultimii 500 de ani de civilizație modernă, în care, filosofia își află un nou moment de vârf, odată cu *devenirea* lui Hegel.

Heidegger susține în secolul XX, la sfârșitul „metafizicii occidentale”, că, prin Hegel, ceea ce a fost indicat ca filosofie și ontologie, a ajuns la capăt. Dintre cei trei români care au avut câte ceva de prezentat la concertul de adio al acestei culturi, Noica credea că, totuși, în ceea ce filosofia a lăsat ca moștenire vie, vocea lui Hegel cu a sa devenire, rămâne importantă.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, Marx*, hegelian „de stânga”, propune o analiză structurală a umanității istorice, considerând că noua civilizație a „Capitalului”, în care omenirea a intrat, reprezintă o mutație la fel de profundă ca cea a trecerii de la omul culegător și vânător la agricultură, la proprietatea funciară. El prezice iminența transformării agriculturii în producție industrială, astfel încât, munca salariată și standardele de performanță din industrie să se aplice și producerii în sfera naturii vii, vegetale și animale. Se pune astfel capăt lungii epoci ce a început în neolitic prin instituirea de către om a cultivării naturii vii.

Previziunea lui Marx a început să devină evidentă în a doua jumătate a secolului XX, când Heidegger se arată îngrijorat de faptul că muritorii, dominați de tehnologie – de puterea lui Gestell –, nu mai știu să construiască temeinic și să locuiască sub cer, atașați de „pământul mamă”, având grijă de el și cultivându-l cu devoțiune, atenți la semnele zeilor. Abordând problema din perspectiva unei posibile antropologii filosofice, Eliade urmărea și el pașii pe care omul i-a urmat în Europa postrenascentină, pentru a manipula o natura desacralizată, substituindu-se (pe urmele alchimiștilor) timpului ei specific, accelerând „timpul propriu al naturii”, dând astfel un anumit sens formulării lui Marx, care scria: „Filosofii de până acum nu au făcut decât să interpreteze natura, rostul nostru este de a o schimba”.

* **Bazele criticii economiei politice**, Ed. Politică, București, 1972.

Oricum, azi am ajuns, evident, să stăpânim și să manipulăm natura. Adică la acea producere după model industrial, a plantelor și a animalelor, pe care o prevedea Marx. Și încă, acestea ne sunt livrate la piață îmbunătățite genetic. Controlul asupra naturii, asupra lumii vii, se extinde însă în zilele noastre și la om, cu efecte benefice sau discutabile. Medicina tratează tot mai multe boli, prelungeste viața, realizează suplinirea multor funcții ce au ajuns deficitare și a avansat enorm în transplanturi și protezări. Cât privește maternitatea, o femeie poate oferi un ovul pentru a fi fecundat de un spermatozoid păstrat la congelator într-o bancă specializată, produsul putând fi preluat de o mamă purtătoare, care naște apoi un copil și-l predă, în final, mamei biologice. Care, pe parcurs, își poate satisface pulsionile erotice cu o lesbiană, beneficiind și de serviciile unui falus artificial performant.

Se pare că omenirea actuală nu prea înțelege la ce se referă Hegel, cu libertatea ce o prevedea.

Sau poate că libertatea funcționează, a venit deja – oare nu aserta Sartre că suntem condamnați la libertate? – doar că unii dintre noi nu-i înțelegem clar sensul și semnificația. Și nu o folosim cum trebuie.

Preistorie, istorie, postistorie

În **Bazele criticii economico politice**, Marx sugera că omenirea parcurge trei mari etape. Prima e cea a comunei primitive, a societăților tribal gentile sau neagricole, a omului culegător, pescar, vânător. A doua ar fi cea a societăților sedentar agrare, a economiei bazate pe cultura pământului, pe proprietatea funciară; societăți ce folosesc pământul ca „bază”, ca „laborator”. În acest al doilea stadiu istoric al omenirii apare și orașul, stabilindu-se un anumit raport între sat, oraș și centrul puterii lumești. Formele raportului sunt variate, Marx diferențiază între: a) Forma asiatică de proprietate bazată pe sclavia de stat, centralizarea puterii politice, sistem de comunicații și irigații dezvoltat, orașe administrative sau comerciale; b) Forma antică de proprietate, cu sclavii particulari și orașe ce înglobează și regiunile rurale înconjurătoare (culmea acesteia e atinsă de societatea greco-romană); c) Forma germanică de proprietate, fără sclavi dar cu șerbi, orașul având rol comercial meșteșugăresc.

Cea de a treia etapă ar fi cea pe care o realizează Europa în perioada statelor naționale și care e cea a „Capitalului”, caracterizată prin: acumulare de valori sub formă de bani în vederea circulației: munca salariată; piața mondială; hărnicie fără seamăn; tendința civilizatorie dezlănțuită; expansiune și reproducție lărgită (mai ales în ceea ce privește mijloacele de producție); transformarea integrală a naturii în obiecte utile pentru om; extinderea muncii salariale în domeniul agricol. În noua epocă a capitalismului, devine marfă nu omul individual (el era deja marfă pe vremea sclavagismului antic), ci umanul în general (orice e uman se poate vinde și cumpăra). Agricultură se transformă acum în producție de tip industrial.

Metamorfoza generală a umanității care se petrece la sfârșitul modernității și care apare ca fiind comparabilă

cu mutația produsă în neolitic prin trecerea omului la agricultură este sesizată de diverși autori din diverse perspective. Eliade remarcă în această perioadă descalizarea naturii; Noica expansiunea mașinilor; iar Cioran vorbește de sfârșitul istoriei și trecerea la postistorie. Cei trei constată și modificarea parametrilor temporalității umane (istorice) care se petrece în respectiva perioadă. Omul se substituie timpului naturii, accelerându-l, formulează Eliade. Este un timp rostitor, al devenirii stimulate, formulează Noica.

Doar Cioran susține că timpul istoriei s-a terminat. Că am căzut din acest timp. Că trebuie să vină altceva.

În urmă cu peste 30 de ani, când opera lui Eliade, Cioran și Noica ajungea la împlinire, întrebarea lui Heidegger, privitoare la relația între ființă și timp, avea, într-un fel, încă, sens. Lumea în care omenirea trăia – iar ideea existențialului a-fi-în-lume este incontestabil o contribuție a filosofului din Freiburg, la înțelegerea omului – această lume deci, putea fi încă circumscrisă prin cele trei ipostaze clasice ale timpului. Prezentul era resimțit cu intensitate – chiar sub semnul „teroarii istoriei”, cum formula Eliade, pentru că omenirea stătea sub sabia unui război atomic și a unei conflagrații universale, ce se întrevedeau prin opozitivitatea a două blocuri politico-militare. Trecutul era concentrat într-o istorie la care toată lumea făcea apel. Iar viitorul, pur și simplu, fura mințile umanității. Pentru unii, el se configura ca „viitor de aur” al unor utopii socio-politice. Pentru alții, se întrevedeau uriașele posibilități tehnologice ale științei, care urmau să amelioreze condiția umană și să-l transporte pe om fericit (?) în cosmos.

Într-un interval de timp foarte scurt s-a realizat cu accelerație acel deziderat hegelian ca omul să fie plasat într-o lume elaborată și construită de el aproape în exclusivitate. Lume a artefactelor. Și, în același timp, lume

virtuală, în care distincția între posibil și real nu mai e foarte clară, în care acceptăm și înțelegem lumea în care trăim, pe baza unor ipoteze matematizate. Ipoteze ce se impun prin conexiunea lor, în câteva locuri, cu observația, și prin unele realizări tehnice. Iar odată cu aceasta, coordonatele temporalității s-au diluat dintr-o dată. Trecutul este, desigur, accesibil în continuare, în manieră arhivală și muzeală. Dar, în primul rând, și mai ales, ca obiect al interesului privat, de curiozitate sau cercetare; fără a se articula organic, ca istorie, cu un prezent trăit. Apoi, viitorul – viitor care urma să dispară cu desăvârșire în postistoria lui Cioran – și-a pierdut orice valență meliorativă prin utopii istoriste. Încă de pe vremea lui Popper*, imediat după cel de-al doilea Război Mondial, se propunea în locul proiectelor utopice ale paradiselor terestre, o inginerie socio-politică de gestionare meliorativă a prezentului imediat. Cât despre prezent, acesta a devenit tot mai dificil de circumscris, atât pentru individ, cât și pentru colectivități sau umanitate. Desigur, prezentul există. Dar există concomitent, pentru același subiect sau entitate umană, multiple prezenturi, ce se întretaie și se suprapun. Căci prezentul vine pentru oamenii actuali dinspre variate trecuturi istorico-culturale, ce se reunesc în unisonul prezentului postmodernist, definit de calendarul pe care-l susține mass media. Iar în al doilea rând deoarece actualitatea prezentului durează tot mai puțin, dată fiind viteza cu care se schimbă cunoașterea prin perspectiva căreia interpretăm lumea; și la fel tehnologia prin care acționăm și ne definim intențiile.

Cât despre timpul narativității – care era, eminent în perioada mitico-sacrală și a continuat fără încetare să fie viu în toată epoca modernității prin romane, tragedii și

* **Societatea deschisă și dușmanii săi**, Ed. Humanitas, București, 1993.

chiar prin filmul incipient – acest timp ficțional deci, se diluează acum până la indescifrabil, în pluralitatea de reluări documentare, selectate, contrafăcute sau imaginate, pe care explozia mediilor actuale o promovează.

În astfel de împrejurări pare aproape de neimaginat că, la începutul secolului XXI cineva să repete performanța lui Heidegger de a căuta o relație între ființă și timp. Cel puțin în maniera în care aceasta era pusă în celebra sa carte ce poarta titlul respectiv

Si totuși, s-ar putea să nu-l părăsim pe Heidegger așa de repede, dacă păstrăm în minte o idee pe care el a repetat-o cu insistență în a doua jumătate a vieții sale: „Se dă (*Es gibt*) ființă și timp”.

Cum de „se dă?” Și de unde, de la cine sau de la ce se dă ființă? Se dă timp?

Iată câteva întrebări pe care gândirea ce urmează filosofiei nu le poate părăsi. Fie că va invoca ceva de ordinul *deveninței*, fie că va invoca altceva.

Devenința lui Noica este realmente unul din conceptele care lasă loc meditației pe marginea acestei întrebări heideggeriene. Căci, privind din perspectiva ontologiei sale, gândirea speculativă poate să se frământa în continuare nu doar în marginea cosmogenezei, care ar porni de la nimicul special ce a precedat Bing Bang-ul*. Și nici doar asupra principiului ce a patronat dinamismul ființial din interiorul evoluției universului, care a condus, în unele regiuni ale acestuia (în manieră similară, deci repetitivă?), la apariția unor ființe tot mai complexe, dotate cu autoreproductivitate expansivă, deci cu viață. Iar apoi, la ființa caracterizată prin autoreflexivitate rațională – așa cum sugerează principiul antropic. Ci gândirea speculativă nu-și va refuza nici întrebarea mai îndrăzneată și mai tulburătoare: Ce instanță ființială nouă și de complexitate

* A se vedea Chenarul 27.

superioară s-ar putea dezvolta deasupra unor viețuitoare raționale de tipul omului?

Tradiția speculativă de după Renaștere a comentat constant posibilitatea existenței unor entități de rang ființial superior celui al omului. Și nu doar în lumea transcendenței sacrale, unde, mai de mult, acestea erau personificate prin îngeri și arhangheli, ci și în cea fizică, pe corpurile astrale din universul infinit. Chiar și Kant a avut-o în vedere. Viziune care însă nu implica evoluția. După ce paradigma evoluționistă s-a impus în secolul XIX, doar naivul (după formularea lui Cioran) Nietzsche a mai vehiculat ideea supraomului. Ce va urma după om? Care este sensul supraomului? Adică a unei ființe de o complexitate evolutivă superioară față de cea a viețuitoarelor raționale pe care o sugerează „cosmosul ce se cunoaște pe sine” a principiului antropocentric? Toată problematica ființială evolutivă a deveninței, prin care în mod efectiv „se dă ființa și timp”, nu se poate limita la des-ocultarea unor potențialități, anulând îndrăznețea idee a creației din nimic. Ea sugerează mai degrabă o autocreație ce implică un nimic definitiv pentru însăși ființa ființării deja existente într-o de neoprit expansiune complexificatorie. Idee cu care începuseră să cocheteze deja evoluționiștii din secolul XX. Poate de aceea ar merita să se mediteze, în continuare, speculativ asupra Unului cu unică distribuție indiviză ce se întrupează în devenință, așa cum sugera Noica.

Invocarea lui Heidegger, Noica, Eliade și Cioran ne-a orientat, pentru o bucată de timp, spre trecut. Chiar dacă aplecarea asupra trecutului pare a fi în lumea actuală o îndeletnicire mai mult privată, ea rămâne, desigur, una posibilă și validă. Excursul asupra gândirii celor „trei muschetari” români de la sfârșitul culturii modernității s-a mișcat printr-o lume bogată în sensuri. Lume care – să nu

uităm – chiar dacă nu-i acordăm decât puțină atenție stă la baza fundamentelor lumii în care viețuim. Așa e și cu gândirea lui Heidegger, care a furnizat pretextul reunirii tematice a celor trei.

Să mai revenim deci, încă o dată, la Heidegger.

Privind retrospectiv, la prima vedere, am putea plasa gândirea filosofului din Freiburg în acea zonă a meditației occidentale care a pariat pe ceea ce Lovejoy* a numit *plenitudinea lumii*. Viziunea care a predominat în moștenirea filosofică a Greciei, începând cu ființa sferică a lui Parmenide și continuând cu continuumul ființial al lui Aristotel, care instituie „marele lanț al ființei” din care nu poate lipsi nicio verigă.

E drept că grecii au adus în discuție, odată cu gradele de ființă, și nimicul. Dar, mai mult ca o speculație a *logos*-ului. Căci, deși Platon aduce în dezbatere alături de *panteleos on* și pe *me on* (în dialogul Sofistul), pentru Aristotel e clar că, gradele de ființă se opresc la nivelul potenței. Înscriindu-se cu ele în această paradigmă a „plenitudinii lumii” – pe care Lovejoy o urmărește până târziu, în vremea romanticilor –, Heidegger își centrează viziunea ontologică pe relevarea adevărului ființei (*aletheia*), demers ce se poate realiza prin desocultare, prin scoaterea din ascundere, prin dezvăluire. Desigur, a unor nelimitate posibilități potențiale. Potențialitate care învăluie, de ce nu, și variante „potențiale” de nimic.

Demersul heideggerian pare că nu are cum să aibă ochi pentru noutatea propriu-zisă, paradoxala noutate ce se desfășoară deasupra unui nimic provocator în manieră prospectivă. Deci nu doar ca dezvoltare a unor potențialități/posibilități – ci ca un nou absolut, care se

* Arthur Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*. Ed. Humanitas, București, 1997.

Nimicul, originea și devenirea*

Cioran își nota în **Caiete**:

...revin mereu mai mult, mă retrag înspre nu știu ce, trec dintr-un început în altul. Poate că într-o zi voi reuși să ating originea însăși, pentru ca în sfârșit să mă odihnesc și să mă prăbușesc în ea”.

Iar în **Inconvenientul de a te fi născut** scrie:

...locul meu, patria mea este, ca pentru mistici, acel nimic care-l precede pe Dumnezeu...

Cele două notații trimit spre o vastă problematică. Tema originii e îngemănată cu cea a temeiului, a cauzalității ultime și a creației. Eliade constată în cele mai arhaice reprezentări ale sacralității afirmarea prestigiului originii, ca „timp tare, matricial” spre care oamenii se reîntorc mereu pentru a susține ontologic realitatea prezentă. Deși expresia de „timp al originii” poate fi invocată doar parțial, timpul luând și el naștere în toposul emergenței sau creației.

Problema originii se confruntă de la început cu cea a contextului și dinamismului. Căci, pentru a apărea „ceva”, se impune o instanță care-l precede și un dinamism care-l instaurează. Zeii au și ei o genealogie, o ordine a succesiunii, pe firul căreia ne putem întoarce spre origini, întâlnind amorful haosului; sau o transcendență ce nu mai poate fi gândită și exprimată. Speculativ, situația o întâlnim în neoplatonismul de la capătul filosofiei grecești, care trimite la un Arhé, la un Principiu (Unu, Bine) absolut transcendent, „dincolo de ființă și gândire”. Contextul aporetic respectiv a condus, în final, la tema neantului, inițial prin medierea negației. Pentru Proclus, arhé-ul este anterior chiar „faptului de a fi” (cu care-l identificase Porfir), apărând astfel ca negare a ființei. Principiul absolut e neființa care depășește

* Sunt comentate în acest chenar teme cioraniene

ființa și faptul de a fi, ca *meden*, ca „*ne-Unu*”. *Meden* e diferit chiar de nimicul ființial inferior al neantului, al „*ne-ființei*”, desemnat prin *meon*. Damascius radicalizează ideea unui nimic superior speculativ. „Dincolo de Unu este într-adevăr nimic, nimicul însăși, de care suntem atrași”. Nimicul superior, aflat dincolo de ființă și chiar de Unu, se plasează într-o zonă a „inefabilului”, care ne aspiră, astfel încât urmează să înaintăm în vid, pe drumul divinației.*

Într-un fel s-ar putea sugera ca pe o astfel de direcție se retrage Cioran, tinzând să „se prăbușească în însăși origine”.

Mai complicată e cealaltă temă cioraniană invocată, cea a „locului, a patriei care e nimicul ce l-a precedat pe Dumnezeu”. Formularea lui Cioran aduce din nou în discuție relativizarea și contextualizarea originii, a creației, chiar în cazul în care se raportează la nimic. Și astfel, imposibilitatea de a gândi nimicul pur, plasat și el „dincolo de ființă și gândire”. Față de care Cioran introduce șocanta și paradoxala formulare: „Dincolo de Dumnezeu”!!!

Marea problemă rămâne însă, inclusiv în vremea postmodernă a Bing Bang-ului și a principiului antropic, eventualitatea creativă a noului absolut, ce depășește orice formă de „scoatere din ascundere” și orice repetare de felul apariției prin evoluție a viețuitoarelor inteligente așa cum suntem noi (deci un nivel ontic deja împlinit) în diverse universuri sau multiversuri. Vorba lui Nietzsche: „ce va fi (evolutiv) dincolo de om”?

* Marinela Vlad, **Dincolo de ființă. Neopoliticul și aporiile originii inefabile**, Ed. ZETA, București, 2011

instituie evolutiv și complexificator. Nou, a „ceva cu totul nou” care nu a mai ființat în trecut – în timp – nici ca potență, nici ca efectivitate.

Totuși, replierea sa pe trecut și pledoaria pentru desocultare ar putea fi înțeleasă și ca o retragere strategică pentru reluarea întrebării cu privire la sensul ființei în

noi condiții și cu noi instrumente. Și de ce nu, pentru o regândire a paradigmei plenitudinii lumii. Altfel, de ce ar fi insistat el asupra formulării: „Se dă ființă și timp?”

Gândirea modernității Europei are însă la bază și o sursă de inspirație suplimentară în raport cu paradigma greacă a plenitudinii. Desprinzându-se din ontoteologia creștină, ea nu putea ignora nimicul originar din care a fost creată lumea de către Dumnezeu absolut al acesteia. Un nimic pe care creștinismul îl preia odată cu mitologia ebraică a creației. Însă Dumnezeu absolut al scolasticii și misticii renane integrase și o direcție a speculației filosofice antice, care s-a dezvoltat în paralel cu emergența religiei creștine, conducând la o meditație specială asupra nimicului. Neoplatonismul aflat „dincolo de ființă și gândire” – indicat de la Platon încocoace prin Unu – a ajuns să acorde, prin Proclus și Damascius, un statut special nimicului. Mai precis, nimicul a fost diferențiat în „neființă” – *meon* și neUnu – *meden*. Iar această negare a Unului dincolo de ființă aduce în joc un nimic special, bogat și potențial creator. Ontologia creștină a integrat în bună măsură, pe vremea scolasticii și a misticii renane, această viziune în edificarea Dumnezeului său absolut, astfel încât, modernitatea Europei avea în spate mai mult decât plenitudinea ființială aristoteliană. În plus, filosofia modernității, dezvoltându-se în parteneriat cu științele – care, înainte de Renaștere, asimilasera nimicul sau vidul indian matematizat ca zero – a primit și pe această cale o ofertă de a opera cu nimicul. De altfel, științele nu s-au sfiit acum să accepte vidul, temă ce l-a preocupat pe Pascal, patronând o direcție de studiu care duce până la vidul cuantic al zilelor noastre.

În ontologie, viziunea menționată se sedimentează până la un punct, în devenirea lui Hegel. Filosoful german preia însă, din ontoteologia dogmaticii creștine, și ideea absolutului, străină grecilor, dar dezvoltată după Kant,

odată cu idealismul german, mai ales de Schelling. În plus, el moștenește și contribuția lui Duns Scot, Ockham, Cusanus și Luther. Și astfel, Hegel, speculând filosofic în marginea creștinismului protestant, nu avea cum să nu facă loc noului nimic și noului infinit în Ontologia sa, pe care el o numește Logică. De altminteri, Hegel este explicit în viziunea sa. În **Mica Logică** din **Enciclopedia Științelor Filosofice**, el subliniază faptul că grecii nu puteau avea înțelegere suficientă asupra abstracției materiei, deoarece înțelegeau creația doar ca ordonarea haosului de către un Demiurg și nu ca o creație a lumii din nimic, de către adevăratul Dumnezeu*. Fascinat de devenirea istorică, Hegel nu mai acordă însă atenție problematicii speculative care i-a preocupat pe neoplatonicieni. Noica, lăsând la o parte povara absolutului, readuce în discuție marea temă a Unului, dublată de ideea întrupării și o proiectează în direcția unei deveniri autogenerative.

Este oare noul nimic al modernității complet absent din speculația lui Heidegger?

Cu Heidegger, lucrurile sunt complicate și misterioase. Din proiectul Dasein-ului, expus în **Ființă și timp**, este exclusă raportarea firească și cotidiană la Dumnezeu. Dar conceptul de lume, ce e propus prin existențialul de bază al acestuia, se constituie printr-o deschidere transcendentă așa de amplă încât – fapt ce se precizează în **Despre esența adevărului și Scrisoare despre umanism** – nu se pronunță, dar face loc posibil temei dumnezeirii (sacralității). Dacă deschiderea transcendentă a lumii este așa de mare, de ce ar fi ea cantonată la o unică formă de nimic? Privind astfel, „nimicnicirea” pe care o aduce în discuție orizontul morții (individuale) pare mai mult un demers metodologic de

* Hegel, **Enciclopedia științelor filosofice**, partea întâi, **Logica**, Ed. Academia Republicii Populare Române, București, 1962, pag. 242

introducere în problemă, decât o determinare exclusivă. Și, dacă se acceptă că în continuu „se dă ființă și timp”, de ce nu ar fi de acceptat și o devenire, supusă devenirii.

Misteriosul demers filosofic al lui Heidegger poate că nu se limitează la ceea ce a spus el efectiv. Căci, Heidegger nu invită la suspendarea gândirii, ci la continuarea meditației ontologice, pornind de la un nou început.

Și atunci, în acest „final-început” al meditației adânci, nu și-ar găsi oare locul și sugestiile sau deschiderile ce rezultă din opera celor trei români despre povestea cărora a fost vorba?

Cum se va metamorfoza lumea – înțelegerea și efectivitatea lumii umane cu tot nimicul ei corelativ – în următorii treizeci de ani?

Ce semnificații se vor acorda devenirii?

Heidegger, deși afirmă că e fascinat de interrelația dintre ființă și timp, nu suportă ideea devenirii istorice a lui Hegel, în care trecutul e integrat ierarhic în prezent. În prezentizarea actuală a ceea ce e nou. Și nu pare a fi fost dispus să-și aplece urechea și privirea, să mediteze asupra provocării conținute în titlul tezei de doctorat a lui Noica: Cum e posibil ceva nou?

Și totuși, „Se dă continuu ființă și timp”!

Poate de aceea, încercarea de sinteză a lui Noica, cu a sa devenință, flancată de resuscitarea problematicii neoplatonice a Unului, va rămâne stimulativă pentru gândire în această vreme „de dincolo de timp”.

De dincolo de timpul istoric, al prezenței omului în lume – pe acest pământ, în acest multivers.

Timp ce, de fapt, s-a încheiat.

Așa cum ne anunța Cioran.

Dar, oare, privind în cioburile oglinzii sparte a timpului tradițional, în ce alte universuri sau multiversuri nu e gata să plonjeze acest om?

Anexa II
**Dumnezeul absolut al creștinismului și
lumile multiple**

Cioran, referindu-se la Eliade în **Exerciții de admirație**, amintește de articolul „Omul fără destin” pe care acesta îl scrisese în tinerețe, în care îi făcea reproșuri pe tema că nu e în stare să se identifice cu nimic, că vrea să fie totul din neputința de a fi ceva, că este, pe scurt, *„incapabil de fanatism, de delir, de «profunzime», prin care înțelegeam facultatea de a te consacra unei manii și a persevera în ea... îi reproșam că nu-și limitează interesul la India; credeam că India poate, cu succes, să țină loc de orice”*.*

Dacă cineva ar relua, ca exercițiu, reproșul lui Cioran, ar putea fi nemulțumit, să zicem, de faptul că Eliade nu și-a consacrat toate energiile intelectuale unei singure teme din istoria religiilor, cum ar fi cea a monoteismului. Sau, și mai precis, a monoteismului creștin, a constituirii sale și a plenitudinii ontoteologice la care a ajuns în perioada scolastică și a misticii renane. Dar, pentru un astfel de proiect, ar fi fost nevoie de o strânsă colaborare între Eliade și Noica; precum și o participare asiduă a lui Cioran. Vom încerca să schițăm proiectul unui astfel de demers.

Finalul culturii occidentale, ce s-a consumat la sfârșitul secolului XX cu trecerea spre postmodernism (spre „postistorie” comentează Cioran), are în vedere ansamblul acestei culturi, care începe odată cu emergența filosofiei, științei și artei grecești. Husserl este cât se poate de explicit

* Ed. Humanitas, Bucuresti, 1993, pg. 120.

în această problemă, punând întreaga epocă sub semnul raționalismului.*

Privită astfel, perioada creștinismului Evului Mediu și al scolasticii ar fi o simplă întrerupere temporară și accidentală a unei direcții ce se stabilise deja. Se poate oare rămâne la o astfel de interpretare?

În primul rând trebuie să ne reîntoarcem la miracolul grecesc, cu filosofia sa în centru, care nu poate fi înțeles în afara descendenței sale dintr-o lume umană culturală care, la fel ca oricare alta din acea vreme, venera zeii. Îi venera prin ritualuri, aducându-le ofrande și reprezentându-și lumea și ființele lor, cuprinse în narațiuni mitice. Ceea ce s-a produs atunci, în vremea grecilor – argumentează Eliade – este trecerea în prim-plan a *logos*-ului narativ.

Logos-ul mitic – mitologia – pierde acum suportul de credință, și astfel valența transcendentă a zeilor din povestea ce-i purta. A zeilor, care condiționau realitatea. Explicațiile pentru ceea ce se întâmplă și controlul situațiilor, al evenimentelor lumii, sunt acum căutate rațional, la nivelul *fisis*-ului („ce crește și se dezvoltă din sine” formulează Heidegger); și a spontaneității psihismului uman, dotat cu *nous* și *logos*. Desinvestirea ontologică a supranaturalului sacral, și înlocuirea sa cu ceva ce ține de filosofie și științe, se încheie odată cu impunerea creștinismului. Creștinism care, în majoritatea coordonatelor sale, este similar cu orice religie tradițională. Ceea ce se petrece în Renaștere și după e repetarea procesului ce s-a realizat exemplar în perioada greco-romană. Adică, aceeași mutație dinspre investirea ontologică preeminentă a sacralității, cu toate valențele sale explicativ cauzale pe care un Dumnezeu

* Edmund Husserl susține acest punct de vedere atât în **Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă** (Ed. Humanitas, București, 2011) cât și în **Criza umanității europene și filosofia**, Ed. Paideia, București, 1997.

absolut le poate oferi, în favoarea finisului și umanului. Reluarea legăturii cu științele și artele antice, cu ceea ce se obținuse în Antichitate ca având statut de știință rațională și se manifestase ca artă (legătură ce nu a fost nicicând complet întreruptă), și-a avut și ea, desigur, rolul ei. Dar, nu trebuie ignorat faptul că, sacralitatea care e desinvestită în Renaștere, are și alte caracteristici decât cea din care se desprinsese cultura raționalistă a antichității, cu filosofia și științele ei. Monoteismul creștin se caracteriza printr-un statut ontoteologal aparte, aureolat fiind de caracteristica de absolut. Concept la care contribuise în mod substanțial însăși filosofia grecilor. Dar, care lipsea din vocabularul conceptual al acestora.

Dumnezeul creștin, considerat ca zeu unic suprem, are un caracter ființial transcendent ce coboară din Dumnezeul ebraic. Caracteristicile lui Iahve îl diferențiază deja de toți ceilalți zei*. Nu doar că e un zeu uranian și unic, care creează lumea din nimic, prin decrete divine. Dar e și un zeu care se implică în istorie. În istoria poporului pe care și l-a ales, cu care comunică nemijlocit, pe care-l pedepsește și îl răsplătește. Și, în plus, e un Dumnezeu în afara oricărei determinații ontologice precizabile. În afară de acea misterioasă formulare transmisă lui Moise: „sunt cel ce sunt”. Sinteza creștină adaugă profilului ebraic dogma trinității și situația întrupării în omul istoric Iisus din Nazaret. Întruparea deschide participarea omului la dumnezeire („trinitatea se află în străfundurile conștiinței fiecărui om”, va formula Augustin), deschizând dimensiunea subiectivității conștiinței. Pe lângă patronarea istoricității, Dumnezeul creștin întărește orientarea spre viitor a existenței umane, prin viziunea escatologică.

Transcendența trinității este și o idee profund speculativă ce poate fi asociată cu preocupările filosofiei

* A se vedea Chenarul 11.

grecești privitoare la relația între unu, multiplu și ființă. Creștinismul preia și transfigurează însă religios dogmatic și alte teme ale filosofiei grecești. *Pneuma* stoică alimentează acum Sfântul Duh, iar *logos-ul*, misteriosul *logos* ce a străbătut întreaga gândire filosofică greacă, este asimilat și el, prin apostolul Ioan, devenind una din ipostazele sau persoanele noului Dumnezeu.

O temă majoră a filosofiei grecești a fost cea a temeiului (*arhé*) și a determinațiilor ființei ființării. Cât privește *arhé*-ul Dumnezeului creștin, acesta este insondabil și nu poate fi conceput, el nederivând din nimic (nu are genealogie) și fiind cauza creatoare (din nimic) a tot ceea ce este (a fost și va fi). Determinația sa specifică ajunge să fie, însă, aceea de absolut.

Absolutul înseamnă: suprem, perfect, dar și prin sine (*kat auto*, sineitate). Absolutul absoarbe un anume pol extrem prin care fusese caracterizată ființa de filosofia greacă, însumând supracategoriile de infinit și de eternitate, dar și pe cele de unu și tot, reunite, de data aceasta, astfel încât învăluie începutul și sfârșitul. Dumnezeu creștin este alfa și omega. Fiind absolut, acestui Dumnezeu nu-i lipsește nimic (fapt ce a susținut argumentul ontologic a lui Anselm), nefiind însă caracterizabil prin categoriile ce pot fi rostite despre creaturi, așa cum sunt cele aristoteliene. Chiar și genurile supreme ale lui Platon nu-l pot caracteriza, fiind dincolo de *panteleos on*. Având o astfel de poziționare și fiind plasat în zona transcendentă a sacralității, determinația de ființă nu-i poate fi atribuită pur și simplu, ci doar printr-un exces paradoxal. Deci, fiind creator de ființă, Dumnezeu e o ființă supraființială, supraesențială, un întuneric supraluminos etc. Esențialul ontologiei antice este subordonat acestui Dumnezeu, identificat acum prin expresia medievalo-latină de absolut, care nu are echivalent în greacă. Și pentru care,

supracategorii ca cele de unu și eternitate, nu se confundă integral cu determinația de ființă, ci i se alătură. Astfel încât, la un moment dat, dimensiunea Dumnezeirii va integra și neantul.

Toate aspectele menționate se plasează ca un fundal, ca o zonă de referință sau ca un criteriu din umbră, pentru cine va încerca de acum încolo, adică începând din Renaștere, să speculeze ceva în domeniul filosofiei, inclusiv al ontologiei. Deasupra și în spatele a orice, stă acum Dumnezeu absolut, autodeterminat și liber, care nu poate fi înțeles după canoanele raționalității umane. Privind astfel, raționalitatea, pe care o dezvoltă modernitatea Europei, nu se află într-o simplă continuitate liniară cu cea a gândirii antice, așa cum opina Husserl. Chiar și pentru științe, epoca culturii spirituale a scolasticii și a misticii renane din secolului XIII nu poate fi ignorată sau „sărită”, ca și cum nu ar fi existat. Mai ales că, în același secol, cultura Europei a asimilat și matematica indiano-arabă, cu al său zero – necunoscut grecilor și latinității – care face posibile numerele negative, iraționale și imagine. Ontologia modernității Europei rămâne astfel definitiv marcată de acel răscolitor și zbuciumat spiritualicește secol al XIII, când s-au definitivat contururile Dumnezeului absolut. O exemplificare a acestei mutații în gândire, în care se plasează de acum încolo speculația filosofică, o poate reprezenta vechea temă a Unului multiplu, pe care o întâlnim, printre filosofi, încă la Heraclit.

În noul context al religiei creștine apare problema creării lumii din nimic. Fapt ce se articulează și cu crearea timpului. căci înainte ca lumea să fie creată – argumentează Augustin – nu exista nici timp. Încă de la începutul afirmării creștinismului, pe vremea în care încă înflorea neoplatonismul lui Plotin – care pune în vârful ierarhiei, dincolo de ființă, pe Unu – un coleg de-al acestuia la

școala lui Saccas, creștinul Origene*, a ridicat problema dacă Dumnezeu a creat o singură lume sau mai multe. El argumenta astfel:

„...este absurd să ne închipuim un Dumnezeu veșnic inactiv... Este adevărat că Facerea conferă lumii în care trăim un început... dar lumea noastră nu este nici prima, nici ultima. Înainte de ea au fost altele; și vor mai fi altele după distrugerea ei finală, și așa mai departe, la nesfârșit... Din fragmentele lumii noastre distruse, Dumnezeu va face alta, iar după aceasta va mai face altele, a căror istorie va depinde, pentru fiecare, de hotărârile libere ale ființelor raționale cuprinse în ele.”

Viziunea lui Origene este coerentă cu înțelegerea lui Dumnezeu ca absolut, creator și atotputernic. Dar ea e încă tributară viziunii filosofiei grecești care adoptase concepția circulară a mitului veșniciei reîntoarceri, comentată de Eliade; și care fusese încorporată de stoicism. Magnitudinea absolută a „Dumnezeului – Unu”, nu e aici contrazisă de multitudinea universurilor create. Dar din punct de vedere dogmatic creștin, apar, totuși, o serie de probleme legate de întrupare și mântuire. Motiv pentru care tema a fost părăsită, atât atunci, cât și mai târziu. Multă vreme s-a rămas la ideea creării unei singure lumi, cea a noastră.

Ideea multiplicității lumilor create de un Dumnezeu unic și atotputernic, reapare spre finalul perioadei în care Dumnezeul creștin se afirmă ca absolut, dominant în cultură, la capătul scolasticii, în preajma Renașterii. Acum, la cumpăna dintre secolele XIII-XIV, după ce problematica relației dintre Dumnezeu și ființă ajunsese în centrul dezbaterilor ontoteologice de exemplu prin Toma d'Aquino

* Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, București, 1995.

și Dietrich din Freiburg, apar două direcții ale spiritualității. Una din ele e centrată de mistică și se desfășoară sub patronajul lui Albert cel Mare, până la Meister Eckhart. Ea se va orienta spre problematica specifică Dumnezeului absolut, lăsând la o parte multiplicitatea lumilor. Cealaltă se îndreaptă, odată cu Ockham, tocmai spre această pluralitate a celor ce sunt, a creaturilor. Realități care se certifică prin evidență intuitivă și perceptivă, dar care îndreaptă și *logos*-ul uman spre speculații în domeniul multiplicității și diversității lumii. Reluarea gândirii rațional speculative, pe care o susține această ultimă orientare a spiritului, face ca problema multiplicității lumilor să reapară. Ea va dăinui peste 300 de ani, până la idealismul german.

Oricum, în scrierile lui Ockham putem găsi următoarele rânduri:*

„...fără a vorbi de eretici, dintre care unii au afirmat pluralitatea esențelor divine, ne putem întreba de ce nu ar exista și alte lumi, care să aibă, fiecare, propria sa cauză și prin urmare, propriul său Dumnezeu. Supoziția e cu atât mai firească cu cât, așa cum sunt de părere chiar teologii. Puterea divină nu s-a epuizat prin crearea unui univers, ea ar putea deci să creeze încă unul sau mai multe altele; putem deci concepe mai multe lumi, deci mai mulți Dumnezei... dar... e mai bine să afirmăm unitatea”.

În raționamentul lui Ockham, lumea e solidară cu Dumnezeul său. Atunci însă, odată cu multiplicitatea lumilor, ar urma mai multe întrupări de tipul celei a lui Iisus. Thomas Paine se întreba mai târziu: „Să presupunem (oare) că fiecare lume din creația fără margini are o Evă, un măr, un șarpe și un Mântuitor. Se încarnase oare a Doua Persoană a Trinității pe nenumărate planete, pe rând sau

* E. Gilson, *op. cit.*

numai în partea noastră de univers, agenți morali aveau nevoie de mântuire?” Astfel de controverse au existat cel puțin la începutul secolului al XVII-lea iar Canpanella se referă la ele în **Apologia pro Galileo**. Speculativ, nu era imposibil să se ajungă la ideea unui Dumnezeu matricial și absolut care să stea în spatele tuturor lumilor și al mântuirii lor; la fel cum speculația mistică a condus la ideea de Deitate, plasată deasupra Dumnezeului creației. Dar dogmatica începuse acum să se preocupe mai puțin de puterile acestui Dumnezeu, cât de problemele pe care le ridică însăși creația. De aceea, Ockham invită gânditorul să renunțe de a se aventura pe un astfel de drum. Ceea ce, din punct de vedere teologic, s-a și realizat. Fără a bloca însă speculația asupra multiplicității lumilor.

Pe măsură ce ne apropiem de Renaștere și intrăm în această răscolitoare epocă a culturii occidentale, plină de noutăți, tema multiplicității lumilor locuite de ființe raționale se amplifică. Ea se desfășoară într-o paradigmă ce acceptă crearea unei mulțimi de lumi și ființe raționale ordonate ierarhic, în funcție de gradul lor de perfecțiune ființială.

În secolul XVI putem citi în Cusanus*:

„...presupunem că există tot atâtea lumi parțiale care compun acest univers câte stele există, care sunt nenumărate... și că toate sunt locuite”

„...de vreme ce Dumnezeu produce naturi având grade diferite de existență, există locuitori în orice parte a cerului. Pământul e locuit probabil de ființe mai neînsemnate decât cele ce trăiesc pe alte planete... (totuși, aceeași natură generică) o au și locuitorii celorlalte stele, deși de o specie diferită...”

Opera lui Cusanus era una speculativă, ontoteologică, el nefiind un savant cercetător. Cel mai fervent propagator al ideii

* Levoji, **Mare lanț al ființei**, Ed. Humanitas, București, 1997

multiplicității lumilor locuite de ființe raționale a fost, în epocă, Giordano Bruno, care, alături de Palingenius, poate fi considerat principalul reprezentant al universului descentralizat, infinit și infinit populat. Merită să observăm că cei trei mari astronomi ai vremii – Tycho Braché, Kepller, Galilei – au respins, cel puțin în aparență, doctrina infinității și a pluralității lumilor. Dar ei au acceptat ipoteza pluralității planetelor locuite, în sistemul nostru solar, de către ființe cu grade diferite de perfecțiune. Atitudinea științific observațională e prezentă la aceștia. Astfel, Galilei se exprimă precaut.

„Când se pune întrebarea dacă, în cazul în care există locuitori pe lună, aceștia sunt la fel ca cei de pe pământ sau poate diferiți de ei... Nu avem nicio observație sigură ca să decidem asupra acestei chestiuni...”*

Citatele s-ar putea înmulți. Omul de pe lună și locuitorii similiumanii ai altor planete devin subiecte de discuție în saloanele mondene și eroi în schițele literare ale vremii.

Voltaire scrie **Micromegas** iar Fontanelle elaborează, spre deliciul doamnelor savante, „Discurs despre pluralitatea lumilor”. Tema devine un loc comun în mediile culte, astfel încât nu i se poate sustrage nici tânărul Imanuel Kant, pe vremea în care-și dezvoltă ideile cosmogonice. El scrie:*

„Natura omului ocupă într-un fel treapta de mijloc în Scala Ființei – la distanță egală de cele două extreme. Chiar dacă existența sublimelor clase de ființe raționale care locuiesc pe Jupiter și Saturn îi stârnesc invidia și îl umilesc dându-I sentimentul propriei inferiorități, el își poate regăsi mulțumirea și satisfacția întorcându-și privirea către acele ranguri inferioare care locuiesc pe planetele Venus și Mercur și sunt mult inferioare perfecțiunii naturii umane”.

* Levojoi, **op. cit.**

Faptul că, în fundalul filosofiei sale, Kant a avut în vedere, multitudinea posibilă a ființelor raționale, în variate lumi, face mai de înțeles de ce sintagma sa „valabil pentru orice ființă rațională finită posibilă”, se repetă aproape stereotip în **Critica Rațiunii Pure**. Totuși, pe vremea lui Kant tema lumilor multiple locuite de ființe raționale nu mai avea intensitatea din vremea lui Giordano Bruno. Ea diminuează în paralel cu treptata eclipsare a dimensiunii de absolut a Dumnezeuului creștin.

Lumile multiple și locuitorii lor simili umani au ieșit temporar din scenă în cultura europeană, odată cu idealismul german, cu Hegel, cu evoluționismul și cu istorismul optimist al secolului al XIX-lea. Din ecloziunea acestei idei, în vremea postrenascentistă, se depune însă, în aria filosofiei, o idee adâncă: prefigurarea logicii lumilor posibile a lui Leibnitz.

Ideile profunde se nasc greu și nu pier ușor. Astfel încât, în a doua jumătate a secolului XX, la sfârșitul culturii occidentale tradiționale, pe vremea lui Cioran, Eliade și Noica, apare nu doar moda vizitării pământului de către extraterestri, ci și teza astrofizicii privitoare la principiul antropic.

Suntem în fața unei mari probleme filosofice, pe care Noica a condensat-o în conceptul deveninței.

Anexa III

Ființă și Unu în mistica renană

În capitolul IV din cartea sa de tinerețe **Lacrimi și sfinți**, Cioran expune condiția tradițională a fuziunii mistice cu Dumnezeu, trăire de care el se simte frustrat. Prezentarea poate fi rezumată astfel:

Misticul se apropie treptat de Dumnezeu prin desprinderea progresivă de tot ceea ce e lumesc și vital, izolându-se – de obicei în mănăstire – și rugându-se fără încetare Dumnezeului pe care-l adoră. E invocat Sfântul Ioan al Crucii care vorbește despre „*apetitus de Dios*”. Ajungând tot mai aproape de Dumnezeu, misticul se topește în el, se pierde în infinitul și nediferențiatul dumnezeesc, devine una cu Dumnezeu, „*devine Dumnezeu*”. Sufletul, ajuns în extaz, e inundat de plenitudine ființială, de fericire și infinit. În izolarea sa el se află singur. Dar nu singur cu Dumnezeu, ci „singur în Dumnezeu”. Sfântul Ioan al Crucii denumește această stare: *soledad en Dios*. Ce se întâmplă în continuare nu putem ști. Vagile aluzii ale misticilor amintesc totuși despre pierderea în El ca de o anulare a individualității, trimițând spre vid și neant. Dar, în plină trăire pozitivă: o bucurie infinită.

Cioran aduce apoi în discuție o situație alternativă față de această clasică înfățișare a lui „*soledad en Dios*”. E vorba de condiția „*părăsirii în El*”. „*A te simți adică izolat, stingher prin Sahara divină*”, formulează Cioran. Ni se spune că astfel de singurătăți „*nasc în pasiunile mistice fără o aderență ultimă la Dumnezeu*”.

Apare, acum, și o problemă care nu există pentru cei care, după intrarea în Dumnezeu, „*se abandonează erotic acestui sfârșit triumfător*”. Și anume întrebarea: ce începe

după Dumnezeu? Singurele lucruri care sunt sugerate de Cioran ca răspuns la întrebare, țin acum de o „*alunecare din timp*”, însoțită de o senzație de iresponsabilitate intensă până la chin, ce te face indiferent nu doar la creatură ci și la creator. Comentariile destul de confuze, făcute în stil poetic, ne permit totuși să întrevădem pustiul glacial, pe care-l va descrie Cioran mai târziu, atunci când va aborda însăși „căderea sa din timp”, în cartea **Căderea în timp**.

Problema lui Cioran ne trimite înapoi, la perioada în care, spre sfârșitul scolasticii, ontoteologia creștină ajunge la apogeul prin mistica renană. Atunci s-a inițiat un vocabular esențial pentru caracterizarea în epoca modernității a psihismului uman ca eu conștient, ca sine subiectiv și intențional.

Mistica renană se constituie în secolului XIII în jurul personalității lui Albert cel Mare, care a fost, în același timp, maestrul lui Toma d'Aquino și al lui Meister Eckhart. Ea dezvoltă orientarea spre viața beatifică obținută prin replierea pe sine și prin orientarea contemplativă spre Dumnezeu, în interioritatea propriului suflet. O astfel de derulare a vieții psihice are o îndelungată tradiție în istoria religiilor și mai ales în creștinism. Dar, firește, atenția pentru interioritatea propriului psihism s-a manifestat și în istoria filosofiei.

Ideea replierii pe sine, pentru a adânci cunoașterea filosofică, se lansează odată cu sloganul lui Socrate „cunoaște-te pe tine însuși”; ea este prezentă în stoicismul târziu prin recomandarea „grijii față de sine”, ca sarcină a înțeleptului.*

Atitudinea capătă pregnanță în neoplatonism, atât prin structura doctrinei, cât și prin experiențele personale ale lui Plotin, care petrecea mult timp în stări de extaz.

* A se vedea: Michel Foucault, **Hermeneutica subiectului**, Ed. Polirom, Iași, 2004.

Neoplatonismul lui Plotin, care susține triada ierarhnică Unu – Nous (gândire, intelect, minte) – Psiché, îndeamnă oamenii să privească nu spre exterior, ci spre sinele lor lăuntric. Pentru a studia „nous-ul divin”, trebuie să studiem propriul nostru suflet, în care, îl putem sesiza într-un moment de inspirație. Plotin scrie în **Eneade**:

„Cei posedați și inspirați în chip divin știu într-un fel că în ei se află ceva ce-i depășește, dar nu pot spune ce e acel ceva... când ajungem la nous-ul nostru în stare pură, vedem miezul lăuntric al nous-ului divin, cel care zămislește Ființa și toate cele de acest ordin; dar totodată simțim că el este diferit de toate acestea, că este mult mai înalt și mai nobil decât tot ce cunoaștem ca Ființă, că este mai presus de cuvânt, înțelegere și simțire, izvorâte din el, dar cu care el nu se confundă”.*

Argumentele doctrinar creștine s-au conturat însă odată cu Augustin, prin formularea: Dacă omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a te cunoaște pe tine însuși, așa cum îndeamnă Socrate, înseamnă a te cunoaște prin amintirea acestui Dumnezeu trifianțial, ce se află în adâncul sufletului nostru, (*abdidum mentis*). Iar drumul spre acest adânc ni-l arată mintea (mens, intelectul) care e capul sufletului. În plus, Dumnezeu din adâncul sufletului nostru este, ca și Dumnezeul creștin cel adevărat, triontic, adică constituit din cele trei persoane ale sale, care comunică între ele și se iubesc fără încetare din eternitate, prin perihoreză. În viziunea lui Augustin, odată cu Dumnezeu, noi vom găsi, în adâncul sufletului nostru și iubirea creștină.

În secolul al XIII-lea, Albert cel Mare realizează o sinteză, în contextul întâlnirii dintre cele trei mari religii

* Citatul este după Bertrand Russel, **Istoria filosofiei occidentale**, Ed. Humanitas, București, 2005.

ale cărții (iudaism, creștinism, islamism) cu peripatetismul și neoplatonismul Unului, receptat atât direct cât și prin filieră creștină și arabă*. Acest proces nu poate fi urmărit în acest text astfel încât e amintită doar ambianța în care el s-a desfășurat. Pe linie directă se poate include și **Cartea despre cauze**; dar mai ales traduceri, recente în epocă, din Proclus. Prin arabul Avicena e asimilat atât peripatetismul, cu distincția dintre intelectul posibil (individualizat) și intelectul agent, cât și un anumit neoplatonism al ofertei, ce răspunde intenționalității și strădaniilor psihismului. Neoplatonismul creștin e asimilat prin Dionisie (Pseudo Dionisie Areopagitul) și, mai ales, prin Augustin, împreună cu întreg efortul de sinteză filosofică și teologică pe care le relevă acești doi piloni ai dogmaticii creștine.

Demersul de cunoaștere a lui Dumnezeu în adâncurile memoriei pe care-l invocă Augustin, este în primul rând un demers intelectual. Uniunea mistică e de ordin noetic „unitio intelectiva”.

În marginea acestei uniuni beatifice intelective se desfășoară întreaga mistică renană patronată de Albert cel Mare. Cu specificarea că Dumnezeu avut în vedere nu se suprapune cu ființa. Dimpotrivă, ființa fiind specifică în primul rând creaturii, relația lui Dumnezeu cu ființa devine o problemă.

În continuare vor fi invocați pe scurt trei din reprezentanții acestei mișcări**.

- Hugo Ripelinus din Strasbourg este cunoscut prin lucrarea sa **Compendium Teologica Veritas** compusă

* E. Gilson, *op. cit.*

** Alain de Ribera, *Mistica renană*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, Trimiterea la cei trei nu poate expune comprehesiv doctrina pe care o reprezintă, fiind menționate câteva idei 9 după autorul menționat) ce mi s-au părut utile în comentariul pe care îl desfășurăm.

între 1260 și 1268 și considerată un fel de sinteză a gândirii albertiene.

Dintre numele lui Dumnezeu sunt reținute doar două: Ființa, ce-l definește în sine însuși; și Binele, ce definește creația sa, prin emanații. Dumnezeu, ființa sa adevărată, e ființa desăvârșită, care este Unul și Totul, alfa și omega. Dumnezeu e singurul Unu, datorită simplității, imutabilității și singularității sale. Ființa adevărată a lui Dumnezeu nu conține nimic altceva decât pe sine însuși. El este el însuși, nu are cauză, este Sinele său (s. n.). Deci, nu este nici propria sa cauză (*causa sui*). Dar, în însăși unicitatea singurei Ființe, rezidă principiul productivității sale: „*Unul se zămislește pe sine însuși în sine însuși, și ca el însuși în care se continuă și revine la el... Dumnezeu tatăl naște din sine însuși un alt el însuși, care este asemănător cu el dar în același timp altul, pe Fiul, cum zice. Augustin*”.

În afara acestei nașteri prin care rămâne în sine însuși, prin lumina intelectului să divin, se ajunge la crearea lumii, pe calea emanațiilor. Primul lucru creat astfel este Principiu ca ființă (a lumii), temeiul tuturor lucrurilor.

În plan ființial, Dumnezeu este în întregime lăuntric; dar tot în întregime, El este și în afară. El e pretutindeni și nicăieri.

Înomenirea lui Christos este punctul care marchează încheierea emanației divine și a coborârii Sale în creatură; dar și începutul urcării creaturii către unirea beatifică.*

- Dietrich din Freiburg acordă o atenție deosebită intelectului, prin care omul se aseamănă cu Dumnezeu (care e în primul rând intelect și nu ființă). Gândirea interioară străluminează adâncurile tainice ale sufletului, mai profund decât nivelul memoriei (pe care-l invocase

* Se poate remarca cum Hugo Ripelius edifică Sinele la un nivel suprem și cum configurează replica unică a Unului, temă pe care o va relua Noica.

Augustin). Adică, până la un punct de maximă interioritate, unde poate intra în contact direct, nemijlocit cu Dumnezeu, cu Intellectul divin. Dietrich introduce noțiunea de „ființă concepțională”, care e, deopotrivă, subiect cunoscător și subiect cunoscut. El nu doar cunoaște, ci este la rândul său cunoscut. Este act de gândire și conținut de gândire. *Ființa concepțională nu se gândește pe sine în mod direct; ea se cunoaște pe sine prin gândirea altuia.* Adică prin gândirea celui pe care tocmai îl gândește, reîntorcându-se astfel asupra sa însăși și cunoscându-și principiul. *Ea se cunoaște pe sine transsubiectiv, avându-l ca referențial pe Dumnezeu, ca instanță absolută.* Intellectul lui Dietrich nu e doar o gândire a gândirii în sensul lui Aristotel ci o gândire a unei Gândirii din alt nivel ontologic. Intellectul agens al omului este imaginea lui Dumnezeu din străfundul sufletului; adică, într-un sens, conștiința ființei. Intellectul agens, purcede de la Dumnezeu și conține în extensia sa toate ființele în același fel ca rațiunea divină. Cunoscându-se pe sine, el nu trece de la el în lucru, la alții, întrucât el cunoaște toate ființele cunoscute Principiului printr-o unică intuiție, și, prin aceasta, purcede el în ființă.*

- Meister Eckhart. Ca toată școala mistică renană, Eckhart așază beatitudinea în cunoaștere. Intellectul caracterizează și omul, și divinitatea. Intellectul este templul lui Dumnezeu, în care Dumnezeu trăiește cu adevărat singur, în sine însuși, cunoscându-se pe sine. Prin intelect, Dumnezeu se autorevelează și se răspândește pe sine în toate lucrurile. Intellectul agens, la fel ca la Dietrich, este imaginea lui Dumnezeu și modelul tuturor ființelor. El cunoaște toate lucrurile în esența lor și se cunoaște pe sine.

* Dietrich din Freiburg abordează pe lângă numeroase teme de actualitate o speculație ce ar putea fi considerată ca punctul de plecare al intersubiectivității transcendente din fenomenologia lui Husserl, întemeiată însă strict aprioric.

Dumnezeul pe care Eckhart îl invocă este complex, El fiind indicat prin Deitate, Eu, Unu, dar și prin Neant și Străfund.

Format în Dumnezeu ca intelect, sufletul este o imagine a lui Dumnezeu. Dar nu o reprezentare a acestuia, ci un mod direct de a accesa cuvântul veșnic. Unit cu Ființa, străpuns de Duhul Sfânt, intelectul depășește orice mediație reprezentativă, cuprinzând Străfundul sufletului. Intelectul coboară până la origini, acolo unde Dumnezeu nu mai are nume. Sau, cum se exprimă el metaforic: coboară până la „măduva din care țâșnește gândirea”, „miez din care se revarsă gândurile”, „rădăcină prin care izvorăște Bunătatea”.

Viziunea beatifică e o absorbție în esența divină. Ea e posibilă deoarece imaginea lui Dumnezeu e însământată în ființa noastră, ajungându-se, prin har, la o adevărată asimilare. Omul nu contemplă esența divină în el însuși, *el este imagine divină, în sens ontologic*. Ajuns astfel, el nu mai are nimic de contemplat. E o uniune cu Dumnezeu în ființa și neantul imaginii sale. Sufletul e absorbit de Eul divin, se pierde în Dumnezeu. De acum încolo urmează o etapă specială a „morții sufletului, o moarte divină”, prin îngropare spirituală în „Dumnezeire”, Încercarea în oceanul fără de fund al Dumnezeirii, înseamnă o despărțire de Dumnezeul Dumnezeu. Această „zonă de dincolo de Dumnezeu” Eckhart o numește uneori Dumnezeire (Deitate), alteori Eu, Neant, Unu, Străfund. Omul cu suflet astfel pierdut, e numit de Eckhart „om sărac”. Dumnezeirea stă deasupra creației, a împrăștierii lui Unu în multiplicitatea efectelor create. Sărăcia omului sărac înseamnă o „străpungere” eliberatoare. El e eliberat de toate, capabil să primească în afara sinelui „propria sa ființă originară”. Atunci „eu sunt ca atunci când nu eram”.

Atingerea stării beatifice în mistica lui Eckhart se realizează prin unirea cu Dumnezeu în chiar ființa Dumnezeiască. Omul primește fericirea chiar acolo unde

Fiul a primit-o, în prima emanație. Locul unirii este, în exprimarea sa metaforic paradoxală, un „loc fără loc”, nici în lume, nici în afara ei, nici în timp, nici în veșnicie. Nu există nici un înăuntru sau în afară. Loc în care, pur și simplu, izvorăște însuși Dumnezeu.

Semnificația lui Eu nu este personală. Ea deschide spre o ontologie a ipseității. Numai Dumnezeu este, toate lucrurile sunt în Dumnezeu și prin el. „*Eu*” desemnează *ființa însăși a adevărului divin. Eu este marca locului unirii.* Precum și numele unității lui Dumnezeu cu tot ceea ce este El. Acest Eu impersonal este interioritatea închisă în fiecare ființă. Eu spune că nu există separație între Dumnezeu și lucruri, El fiind în toate lucrurile mai înainte ca acestea să fie în ele însele. Ca nume, Eu desemnează puritatea goală a ființei lui Dumnezeu în ea însăși. Conversiunea spirituală tinde să se cufunde în acest Eu, încreț și în neantul său nenumit.

În numeroase predici Eckhartt abandonează concepția intelectualistă despre beatitudine, lăsând să se întrevadă în acest proces „Unu ca suflet”. Orientarea neoplatoniciană ar putea fi pusă pe seama lucrărilor lui Proclus, tocmai traduse în latină la vremea sa. E adâncită acum ideea privitoare la „scânteia sufletului” și abisurile acestuia. Eckhartt vorbește despre o instanță specială, „ceva ca un mic castel întărit”. Acest ceva, care-l depășește deci și pe Dumnezeu întru Dumnezeire (Deitate), este ceva pe care nici intelectul nici voința nu-l pot scruta, ceva mai înalt decât cerul. Este „Străfundul”. „Unul mic” este fără mod și fără proprietăți, dincolo de toate numele posibile ale lui Dumnezeu și de cele trei persoane ale sale. Pe acest Unu, aflat deasupra luminii și a oricărei cunoașteri și înțelegeri, nimeni nu-l poate vedea. Lumina, care e în ea însăși, nu mai strălucește. Este Unul pur, în el însuși, la care nimic nu poate ajunge, desprins de orice asemănare. Unu în sine, care nu primește nimic din afară. Este Ființa pură.

Termenul Unu nu-l numește deci pe Dumnezeu, ci indică doar locul unității de necuprins în concept și de nenumit al lui Dumnezeu în Deitate. El nu dezvăluie ceva prezent. Ceea ce afirmă Unu este ne-antul lui Dumnezeu, ne-entitatea originii. Este „străfundul” necreat al sufletului. Unul din suflet este neantul din suflet, ceva deasupra întregii ființe create a sufletului. În Neant nu mai există niciun obiect, nici lumea, nici timp, nici loc. Dacă mai e intelect, el nu mai e în căutare, ci în nemișcare, cuprins de lumină strălucitoare. Adevărata lumină de nepătruns este într-o asemenea măsură ascunsă în ea însăși, încât nu mai poate fi exprimată.

Nicio prezență nu ni-l livrează pe Dumnezeu. Pătrunderea în Unu ne eliberează de prezență.*

Privită în ansamblu mistică renană dezvoltă o speculație ontoteologică care se organizează dincolo de relația dintre ființă și timp. Timpul e văzut ca fiind specific lumii ființelor create. Omul care ajunge la viața beatifică tocmai prin extragere din lumescul temporalității. Problema ființei nu dispare însă cu totul în contextul acestei cufundări a intelectului uman în intelectul divin din care provine; cu care e congeneric și care e prezent în el. În sine, Dumnezeu este și El, într-un fel, ființă. Dar nu numai ființă. Dumnezeu e resimțit în permanență și ca Unu. Unu original și emanteist. Și, de asemenea, El indică toposul Eului. Problematika de tip spațial se desfășoară acum mai preeminent decât cea de tip temporal, evenimential, care se estompează, dispărând. Ea se relevă și ca diferențiere între sine și alteritate, ca prezența lui Dumnezeu pretutindeni (în orice sine) și niciunde. Ghidajul luminii dispare în centrul acestei instanțe, din care izvorăște; și unde tronează un

* Eul se definește la nivelul Deității, deasupra chiar a Dumnezeului tradițional. Neantul Deității eckartiene ne apare ca cel spre care încerca să înainteze „în vid” Cioran.

„întuneric supraluminos”. Cauzalitatea și demiurgia unui Dumnezeu creator al lumii din nimic sunt depășite odată cu deitatea lui Eckhart, care se dimensionează și printr-un insondabil neant; și chiar „ne-unu”, *meden* în direcția speculațiilor lui Proclus și Damascius.

Se poate așadar spune că mistica renană, afirmată în momentul în care începea aventura filosofiei modernității europene – ce va paria pe matematizare și empirie în abordarea „științifică” a ființării – pune bazele conceptuale a ceea ce la Kant se va afirma ca instanță a „eul conștient”, dotat cu o capacitate de sinteză apriorică transcendențială. Heidegger, în reflecția sa asupra Dasein-ului, bazându-se în mare măsură pe fenomenologia lui Husserl dar despărțind ființa de ființări, aparent ignoră această moștenire speculativă. Totuși, el sfârșește prin a constata că ființa și timpul „se dau” (*Es gibt*) dintr-o sursă misterioasă. Noica, însă, deși pleacă în **Ontologia** sa de la ființările intramundane, o va invoca destul de transparent. Căci Unul cu unică distribuție indiviză, Unul întrupat, trimite tocmai în direcția speculativă menționată, invitând la reluarea și continuarea ei în noile condiții mundane ale omenirii actuale. Și poate că o astfel de speculație merită să nu fie uitată, mai ales în prezent, când suntem provocați de problematica Bing Bang-ului, a singularităților cosmice, a „vidului excitat cuantic”, plasat parcă dincolo de timpul cosmosului. Iar principiul antropic ne invită să regândim lumile multiple, a căror imaginare a fost stimulată tocmai de omnipotența Dumnezeului absolut al creștinismului.

Pășania lui Cioran, cu a sa **Cădere din timp**, poate că va fi plină de învățăminte.

Anexa IV

Provocarea limbajului

Constantin Noica și-a elaborat gândirea ontologică mizând, într-o importantă măsură, pe valențele unor expresii românești greu traductibile în alte limbi, așa cum ar fi prepoziția „întru”, expresiile modale: „n-a fost să fie”, „era să fie”, „a fost să fie”, sau cuvântul „rostire”. De asemenea, pentru a ilustra principala idee a sistemului său ontologic, el a propus un cuvânt nou: „devenița”, derivat din devenire. Heidegger, la rândul său, a intenționat să ridice la semnificații filosofice adânci cuvinte germane obscure, așa cum erau „Gestell” și „Ereignis”. În plus, a lăsat un mesaj important pentru „lumea postmodernă”: „limba este gazda ființei, iar omul păstorul său”.

În viziunea lui Heidegger întrucât metafizica occidentală a uitat de întrebarea privitoare la sensul ființei, ar fi necesară o destrucție metodică a ei, în sensul de regândire critică a acesteia, cu coborârea până la sursa greacă, presocratică a acestei întrebări. Etapele preconizate vizau analiza concepției despre timp la Kant, Descartes și Aristotel. Dar se aveau în vedere și alte aspecte ale istoriei filosofiei, cum ar fi modificarea de semnificații în ontologie ce s-a produs odată cu trecerea de la limba greacă la cea latină. Sau, particularitatea introdusă de gândirea europeană în abordarea ființei, odată cu impunerea, după Renaștere a polarității subiect/obiect.* Polaritate ce l-a condus, în cele din urmă, pe Kant, să interpreteze ființa ca „punere

* Martin Heidegger, *L'Epoque des „conceptions des mondes”*, în *Chemines qui ne menne nulles part*, Ed. Gallimard, Paris, 1962.

absolută”. Proiectul heideggerian se va confrunta cu unele dificultăți care țin chiar de mediul limbii, identificat de Heidegger drept gazdă a ființei.

Omul, odată ce a depășit perioada mitico-sacrală a devenirii sale și a început să dezvolte filosofia, punându-și întrebarea privitoare la sensul ființei, a gândit într-o limbă determinată, care a fost greaca. Limbă aflată într-o anumită fază a dezvoltării ei. Formulările grecești îi apar lui Heidegger ca un model ideal, la care visează și aspiră. Când propune programul „destrucției” metafizicii occidentale, filosoful din Freiburg pleacă din punctul final, de la momentul kantian al Dasein-ului. Care era înțeles ca eu conștient, ce se raportează perceptiv și aperceptiv la o lume-obiect, gândită ca totalitate a fenomenelor.

Sistemul kantian luat în considerare de Heidegger ca punct de plecare al analizei sale regresive, e redactat însă într-o terminologie negrească, derivată din latina scolastică și din limbile europene majore; acestora li se adaugă câteva noțiuni grecești reinterpretate: categorie, idee, fenomen. Conceptul de „eu” împreună cu sinele său, erau deja elaborate de mistică renană. Conștiința reflexivă și subiectivă se configuraseră însă pe parcurs, inspirate fiind de Reformă (Luther impune conceptul german de *Gewissen* iar Calvin pe cel de *conscience*). Ideea de conștiință e dezvoltată apoi de Locke („consciousness”) și de Descartes (ca orientare spre subiectivitate). Varianta lui Kant, *Bewusstsein*, implică și conceptualizarea, de către Leibnitz și Wolf, a noțiunilor de percepție, apercepție și aprioric. Se conturează astfel, pe acest parcurs postscolastic și postrenascentist, o polarizarea fundamentală. Pe de o parte, un subiect, cu interioritatea sa subiectivă și temporală comentată de Descartes. Pe de altă parte, un obiect al percepției caracterizat printr-o exterioritate spațială, corporal geometrică. Ca o concluzie, Kant indică

în comentariile sale din **Critica rațiunii pure**, drept sursă a sensibilității (a informațiilor din lumea exterioară pe care le receptează subiectul) ceea ce se obține intuitiv prin percepție. Prin perceperea obiectului „pus” (pus în față, o-pozitiv) ca exterior. Deci, de la pozitivitatea unei „puneri” absolute. Heidegger insistă asupra acestui aspect în **Problemele fundamentale ale fenomenologiei** (curs ținut în 1927, anul apariției cărții **Ființă și timp**). „A pune” este o expresie latină. Iar Heidegger atrage atenția, în comentariul său nu doar asupra conceptului ca atare, ci și asupra expresiei folosite în germană ca un neologism, „position” („Die Position eines Dinges”). Poziția nu e însă un cuvânt oareșcare, ea figurând de la început printre cele zece categorii ale lui Aristotel. Totuși, conceptul nu a fost printre categoriile aristoteliene amplu comentate, neputând concura de exemplu cu spațiul (unde este?), timpul (când este?), sau calitatea (ce este?). Odată cu analiza heideggeriană a interpretării kantiene a ființei ca „poziție absolută”, apare însă ideea că, pe parcursul dezvoltării speculațiilor filosofice ale modernității, această categorie a ieșit din relativa ei mignoranță și s-a deplasat – în formularea ei latină – în prim-plan, ca „poziție opozitivă” a raportării subiect/obiect. Totul se desfășoară însă, acum, dincolo de perioada aurorară a filosofiei, când presocraticii căutau sensul ființei. Mai precis într-o Europă dominată (pe atunci) de terminologia latină postscolastică. De aceea devine incitant să se aplice acestui concept metoda fenomenologico-semantică prin care însuși Heidegger a analizat concepte grecești ca *ousia*, *eidos* – *ideia*, *logos*, *fisis* etc. Într-un astfel de demers se poate include și perspectiva prin care Wittgenstein a luminat importanța „jocurilor lingvistice”.

Heidegger și interpretarea ființei ca „poziție absolută”

În **Probleme fundamentale ale fenomenologiei** Heidegger scrie:

„Filosofia e știința despre ființă. Toate științele nefilosofice au ca temă ființarea, și anume în așa fel, încât ea este dinainte dată ca punere. Ființarea e pusă în prealabil de către științe, ea este pentru ele un „positum”. Toate propozițiile științelor nefilosofice, chiar și cele ale matematicii, sunt propoziții pozitive, De aceea vom numi toate științele nefilosofice științe pozitive”. (pg. 39)

În continuare, Heidegger, analizând aserțiunea lui Kant, „ființă nu e un predicat real”, arată că pentru filosoful din Königsberg, ființa echivalează cu punerea, cu poziția a ceva în general. Pe când existența efectivă (care e simplu prezentă) constă într-o punere (poziție) absolută, care e echivalată cu percepția. Putem citi: *„Conceptul de poziție sau punere e cu desăvârșire simplu, având același sens cu cel de ființă... „ceva” poate fi pus numai în manieră relativă... Ființa în sensul de simplă poziție (a fi ceva) nu trebuie confundată cu ființa în sens de existență. Existența (efectivitatea) e o punere absolută. Prin poziție absolută, obiectul conceptului, adică ființarea efectivă ce corespunde conceptului este pus ca ceva efectiv, în relație cu conceptul doar gândit... Caracterul specific al poziției absolute așa cum îl definește Kant se dezvăluie ca percepție”...*

Analiza lui Heidegger se desfășoară pentru a interpreta insuficiența viziunii lui Kant în înțelegerea existenței prin prisma perceperii. Dar propriile analize ale Dasein-ului, întreprinse de Heidegger, se sprijină tot pe termenii latini, mai precis pe intenționalitate, transcendență, semnificabilitate, comprehensiune.

Expresia latină *positio* înseamnă (în română)*: punere; folosire; poziție; dispunere; dispoziție; teme; temă propusă. Expresia *pozitiv* înseamnă, pe de o parte: ceva pus – știința pozitivă; dar și: ceva cu sens bun, poziție favorabilă. Expresia *positio* combină amply în zona lingvisticii și a logicii: propoziție, prepoziție, compoziție, expoziție, supoziție, presupoziție, contrapoziție, opoziție. Dintre acestea, filosofia modernității s-a oprit în mod special asupra opoziției, ce susține obiectivitatea obiectelor lumii obiective. Obiectivitate ce se opune subiectivității lumii subiective. Importantă, e, apoi semnificația de dispoziție, atât în sensul dispunerii elementelor într-un sistem (ca ordine și orientare) creându-se astfel un dispozitiv, cât și ca dispoziție afectivă. După cum se știe, Heidegger mizează în mod esențial, în analitica Dasein-ului, pe dispoziția afectivă („*stimmung*” în germană) a angoasei, care-l plasează în centrul ființării, orientat spre neființă; și care stimulează redresarea în direcția conștiinței morale a „*clipei*”.

Pentru persoana conștientă stările dispoziționale (atitudinale) exprimă de fapt o vastă arie de modalități prin care se realizează raportarea la lume (dispoziție contemplativă, observațională, reflexiv analitică, prietenoasă, combativă, opozitivă etc.). Apoi, omul *pune* întrebări: altora, lui însuși sau lumii întregi. El poate *dispune* de cele pe care le posedă sau asupra cărora își exercită puterea, poate *da dispoziții* subalternilor. Oamenii pot *depune* bani la bancă sau mărturii în procese ș. a. m. d.

Poziția omului în societate, în sistemul social, este și ea variată. Despre poziția unui om concret se poate vorbi și în sens fizic, corporal. El poate sta în poziție verticală, bine înfipt în pământ, într-o atitudine combativă, opozitivă, de luptă. Sau poate sta într-o poziție îngenunchiată, de

* G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Etimologia conceptului de stare

Alexandru Surdu*, bun cunoscător al principalelor limbi filosofice (greaca, latina, germana, franceza, engleza), își construiește sistemul categorial pentadic, având ca principală categorie *subsistența*. Iată comentariul său asupra accepției originare a cuvântului.

„Subsistența” este un termen de origine latină, *subsistentia* > *sub*, *sisto*, *sistere*, *sisti*, *statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. , sub ceva, a sta la baza. *Sisto* provine din *sto*, *stare*, *steti*, *statum*, au aceleași semnificații ca și grecescul *histemi* (*histamai* și *histanai*)> *stasis* și *hypostasis* (*hipo* + *histemi* = a sta sub), tradutibil prin subsistare, dacă vrem să-l distingem de Subsistență, ca și de modernul hipostază (ipostază) și ipostas, care înseamnă stare sub care se găsește ceva sau cineva. Toate acestea provin din rădăcina indo europeană – *sta*> ca și românescul a sta, stare sau germanul *stehen*, *stand*, *gestanden* și *sistiren* (a sista). Este interesant faptul că verbul grecesc *keimi*, prin care se formează ceea ce s-ar putea numi subsistentul (pentru a-l distinge de Subsistență și subsistare), respectiv to *hypokeimenon* = cel care stă, se găsește, este plasat sau ascuns sub, adică stă la bază, deși provine din rădăcina indoeuropeană – *hei* –, are infinitivul compus din *kei* + *sta* –, în forma *keisthai*, ceea ce înseamnă etimologic o dublare a semnificației de statornicie, cum i-am putea zice pe românește.”

* Alexandru Surdu, **Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței**, Ed. Academiei Române București, Ed. Ardealul, Târgu Mureș, 2012

sumisiune sau rugăciune; precum și în poziția culcată a pacientului ce se supune unei examinări medicale, s. a. m. d. Astfel de poziții – care au fost sugerate încă de Aristotel, amintite de toți comentatorii categoriilor și menționate de Augustin, pentru a exemplifica categoria aristoteliană a poziției – evidențiază însă o mixare cu conceptul de stare. Mixare întâlnită, de altfel, și în conceptul de stare dispozițională.

Cuvântul *stare* nu figurează printre categoriile lui Aristotel la fel ca *poziția*. Opușă mișcării, starea (repausul) se regăsește însă printre cele cinci genuri supreme ale lui Platon. Noica, în scurta sa lucrare **Douăzeci și șapte trepte ale realului** reunește aceste genuri supreme cu categoriile lui Aristotel și cu cele ale lui Kant, considerându-le ca un continuum al predicatelor celor mai generale ale realității. De aceea merită aruncată o privire și asupra jocului lingvistic al conceptului de stare în universul limbii latine.

Starea se referă, desigur, la ceea ce este static, staționar, constant, stabil, stăruitor, statornic. Deci, ceea ce e opus mișcării și transformării, alterării, pieirii, sau simplei apariții efemere. Heidegger, în conferința sa târzie intitulată **Timp și ființă**, se arată de acord cu înțelegerea ființei ca „prezență statornică”. Ceea ce este statornic și persistă asigură identitatea și se opune alterității. Alteritate care constituie de asemenea una din cele cinci *megeistos genos* ale lui Platon. Pornind de la stare, știința europeană a ajuns să vorbească despre „stări de agregare ale materiei” (substanței): starea solidă, starea lichidă, starea gazoasă. Din altă perspectivă, în universul politico social, Europa a dat naștere statelor naționale, stărilor sociale, statutelor de funcționare a diverselor asociații și organisme sociale, statutului social pe care-l comentează, – împreună cu rolul social –, sociologia contemporană. Iar politicienii vorbesc în ultimul timp despre „starea națiunii”. Pe de altă

parte, epistemologii au introdus în vocabularul științei expresii ca „stare a lucrurilor”, „stare de fapt”, „stare a lumii” ș. a. m. d. Expresii derivate din cuvântul stare sunt multiple în viața cotidiană, de la stațiunile balneare la stațiile de tren și stațiile de emisie radio. Pentru filosofie contează însă mai ales cuvintele derivate din latinescul *sisto*.

O importantă expresie filosofică din această arie semantică care se articulează cu istoria ontologiei, este cea de *substanță*, termen prin care Tertulian a tradus *ousia* lui Aristotel. Alta este cea de *existență*, prin care s-a înțeles efectivitatea ființării actuale (realitatea în sensul german de „wirklichkeit”). Gama cuvintelor uzuale din această clasă este mare, de la subsistență la consistență, persistență, asistență ș. a. m. d. Important e și conceptul de situație/situare/și cel de constatare. E mereu nevoie de ceva stabil – așa cum este ceea ce e „pus” într-o poziție sau situare opozitivă stabilă -, care poate fi constatat, în spatele aparițiilor, mișcării și prefacerilor.

Comentariul de mai sus a fost făcut pornind de la ideea formulată de Heidegger cum că limba este gazda ființei; iar tranziția de la limba greacă la cea latină a îndepărtat gândirea esențială de la întrebarea privitoare la sensul ființei. E drept că *positio* – identificabilă între cele zece categorii ale lui Aristotel, – pleacă dinspre determinațiile ființei ca ființări. Pe când Heidegger voia să caute sensul ființei în afara relației sale cu ființările; atitudine ce îndepărtează de instanța determinațiilor. Dar cel puțin în acest sector al ontologiei, chiar dacă e considerată periferică, latina nu se dovedește o limbă ce menține gândirea pe loc. Situația lui *positum* la Kant – cea a punerii absolute, obiectivante – poate să îndepărteze de „punerea originară”, de către presocratici, a problemei sensului ființei. Dar, ea e solidară cu o problematică speculativă ce nu poate fi ignorată. Mai precis, cu cea a devenirii Antroposului, care-și pune fără

încetare probleme. De fapt, „punerea” funcționa, în filosofia din vremea lui Kant, într-un univers conceptual în care formularea latină nu mai are mare importanță. Varianta grecească a punerii, *thesis*, se impune și ea filosofic, imediat după Kant, plasându-se în inima dialecticii hegeliene, odată cu triada: teză, antiteză, sinteză.

Revenind la cuvintele lui Heidegger, „limba e gazda ființei, iar omul păstorul ei”, mai rămân câteva probleme, dintre care vom menționa două.

Prima, ridicată deja odată cu comentarea lui Heidegger, se referă la posibilitatea de a filosofa profund și adecvat în orice limbă, inclusiv într-un limbaj standardizat. Formulând astfel întrebarea, devine evident că o limbă este solidară cu o cultură, reprezentând o societate istorică într-o anumită fază a ei. Cultură care are o structură determinată și multiple fațete. Pentru om limba este „gazda” mai tuturor manifestărilor sale specifice, de la miturile sacrale până la ordinele cu care se operează în armată. De aceea, în afară de sugestivitatea formulării heideggeriene, ea se cere contextualizată și precizată. Întrebarea ce e acum în discuție e valabilă și pentru încercarea lui Noica de a elabora o ontologie. Cât de disponibilă e oare limba română actuală pentru o performanță majoră în această direcție? Când s-a comentat cazul Noica, a apărut și problema (ce rămâne deschisă): Ce fel de meditație de tip filosofic se poate dezvolta valid și semnificativ, într-o limbă standardizată și uzitată pentru comunicare internațională, fără o adâncă înrădăinare în istoria culturală a unei socio-culturi date?

A doua întrebare importantă ar fi: Ce s-ar putea înțelege prin limbă? Răspunsul ar putea fi prezentat (pentru condiția actuală) într-o sistematizare cât mai completă a funcțiilor limbajului uman. Dar se pot face și câteva considerații generale. Abordând problema limbii, omul are în vedere, desigur, în primul rând, limba sa

umană, pe baza căreia oamenii se înțeleg între ei, prin vorbire și scris. Limbă ce a susținut și susține miturile și poveștile, legendele și epopeile, discursurile și relatările – narativitatea în general –, istoriile și teoriile științifice. În al doilea rând, sensul limbii se lărgeste parcă prin limbajul matematic, prin instanța cunoașterii teoretice, științifice și speculative, pe care limba și limbajul, la fel ca și *logos*-ul grecesc, le face posibile. Arta însăși e mediată de limbă. La fel ca și categoriile și întreg Organonul lui Aristotel. Precum și întreaga logică ulterioară, de la stoici la scolastici și la logica matematică actuală. Fără să se identifice cu limba, cu vorbirea, *logos*-ul, intuit de Heraclit, își intersectează în profunzime semnificațiile și funcțiile. *Logos* care asigură sinteza ordinii ierarhice a celor „adunate împreună” – ca *legein* – pentru a fi „întinse în fața noastră” – ca *hipokeimenon* – într-o semnificare, fundamentare și îngrijire (cum specula undeva Heidegger).

Apoi, într-un fel și într-un sens ce se cere desigur precizat, limba și limbajul, – poate împreună cu conotația *logos*-ului –, nu se cantonează numai la om. Ci ea difuzează răspândindu-se în întreaga lume animală, în întreg Biosul, întrucât animalele și plantele au o disponibilitate firească pentru a comunica. Și mai departe, noi, cei de azi, putem articula limbajul cu zona comunicării în genere, ca parte a sistemelor de comunicare, într-o lume informațională. (În **Jurnalul de idei** a lui Noica putem citi meditația sa, în raport cu discuțiile din epocă, privitor la corelația dintre recenta preocupare pentru „teoria informației” și problematica „formeii” la greci, el înclinând să plaseze această temă în direcția determinațiilor calitative și a „elementului”). Revenind la biologie, în lumea actuală noi nu mai putem ignora funcționarea genelor, codul genetic ce operează ca un limbaj generativ ce transmite informații. Dar transmisia genetică nu e doar suportul reproductibilității

multiplicatoare, ci și cel al evoluției din biologie. Evoluție care se petrece întru variație, diferențiere, complexificare, autonomie. Și care, de la un moment dat, se încapățânează să se orienteze spontan într-un sens unidirecționat: spre teleencefalizare, spre apariția omului. Iar în continuarea doctrinei evoluționismului biologic, în deceniile de după Eliade, Cioran, Noica, savanții sugerează o extindere de principiu a modelului evolutiv și la nivelul omenirii culturale, unde ar funcționa „ceva” echivalent genelor autoreproductive și expandante din biologie. Instanță ce a fost numită, după sugestia lui Dawkins, a „memelor”. Și care ar sta la baza metamorfozelor diferențiatorie, specifice omului cultural, istoric. Reluând astfel pe alte bază perspectiva **Fenomenologiei spiritului** a lui Hegel. Poate, într-o direcție congruentă cu visul lui Eliade. Devenire umană care, absorbind „evoluția” universurilor de la Bing Bang la apariția planetelor locuite de ființe raționale, continuă apoi să expandeze nedefinit. Integrându-ne astfel în devenința universală închipuită de Noica.

De aceea, nu putem renunța ușor la întrebarea: care e sensul mai adânc al limbii și limbajului?

La ce s-a gândit Heidegger când a spus că limba e gazda ființei, și omul, păstorul ei?

Cum am putea plasa gândul a lui Heidegger într-un înțeles larg al tradiționalului *logos*. Și care să integreze sensurile de azi ale limbii și ale limbajului. Eventual, incluzând și o devenință convertită întru *logos*.

Și ce s-ar putea spune oare, despre relația dintre om, Dumnezeu și limbă, de vreme ce Biblia iudeo-creștină susține că lumea a fost creată prin decrete divine?!

Ce am putea gândi – speculativ, desigur – despre limbaj în mediul unei înaintări în vid, spre inefabilul de dincolo de ființă și gândire, în acea zonă a umanului pe care, cu ceva timp în urmă, Eckhart o numea Dumnezeire... ?...



Mircea Lăzărescu, n. 1939,
Profesor de Psihiatrie și autor al unor importante
lucrări de psihopatologie – *Ce e tulburarea men-
tală*, Ed. Polirom, 2012, *Bazele psihopatologiei
clinice*, Editura Academiei Române, 2010 și
Psihopatologia psihozelor, Ed. Academiei Româ-
ne, 2010. A publicat cărți de antropologie filoso-
fică: *Eseu despre ființele intermediare* Ed. De Vest,
1994, ce tratează ontologia eroilor de povestire,

Despre sărbători, grădini și logos, Ed. Brumar, 2004. A fost apropiat de
Constantin Noica între anii 1977–1987, participând la Simpozioanele
anuale dedicate filosofului de Academia Română, cu comunicări
publicate ulterior de către Academie. L-a cunoscut îndeaproape pe
Aurel Cioran – fratele lui Emil Cioran – și participă de asemenea cu
comunicări la Simpozioanele internaționale Cioran de la Rășinari –
Sibiu. În anul 2011, Ed. Brumar a publicat, privitor la Cioran cartea:
Chin, extaz și nebunie înaltă în sec. XX, lucrare ce beneficiază acum și
de o versiune în limba franceză. A participat și participă activ la viața
culturală și filosofică din România.

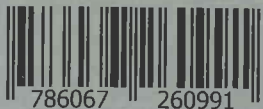
Între publicațiile autorului figurează și două cărți de memorialistică:
Culorile nostalgiei (1999) și *Odiseu fără Ithaca* (2009). Actuala carte are
și ea o tentă memorilistică, amintind de perioada în care eroii ei erau
încă în viață.



*În ultimii ani se țin întruniri periodice dedicate operei lui Cioran
și Noica. Am văzut, însă, foarte puțină lume care să participe la ambele
manifestări. La care, de altfel, nu se amintește niciodată nimic despre
colegul lor de generație și spiritualitate, Mircea Eliade. De aceea am
iscodit un pretext – care nu e doar un pretext – de a-i aduna pe cei trei,
alături de filosoful Martin Heidegger, înțeleptul din Freiburg, cu celebra
sa provocare privitoare la timp.*

*Fie ca această evocare, făcută în afara politicului, să scoată în
relief diferența între lumea ce am părăsit-o odată cu ei, și misterioasele
orizonturi ale lumii în care am intrat.*

ISBN 978-606-726-099-1



9 786067 260991