

Seria „Filosofie românească“ apare sub îngrijirea colectivului
format din D. GHIȘE (coordonator), N. GOGONEAȚA,
M. MĂCIU, R. PANTAZI, P. DAN

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

SERIA „FILOSOFIE ROMĂNEASCĂ”

CONSTANTIN
NOICA

DEVENIREA
ÎNTRU FIINȚA

VOL. I

Încercare asupra filosofiei
tradiționale

VOL. II

Tratat de ontologie

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

București, 1981

CUVINT ÎNAINTE

Sub titlul Devenirea întru ființă apar laolaltă două încercări: una din preajma anului 1950, alta din preajma lui 1980. Ceea ce au în comun lucrările este într-adevăr gândul devenirii întru ființă, prima dată ca desprinzându-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercînd să refacă știința ființei, ontologia.

Înăuntrul celor treizeci de ani dintre aceste lucrări, autorul a pus în joc pe mai multe planuri același gând: în cercetarea lui Goethe, în cazul căruia i s-a părut că descifrează o devenire întru ființă trăită, în opoziție cu devenirea întru devenire proclamată; în interpretarea Fenomenologiei spiritului a lui Hegel; în cercetarea cîtorva cuvinte și expresii românești, ca și în analiza sentimentului românesc al ființei.

E de la sine înțeles că vol. II, „Tratat de ontologie“, poate fi citit separat.

AUTORUL

București 1980

VOL. I

ÎNCERCARE ASUPRA
FILOSOFIEI TRADIȚIONALE

INTRODUCERE

Cine spune „devenire întru ființă“ admite mai mult decât că ființa nu contrazice devenirea; va trebui să admită că, în schimb, devenirea poate contrazice ființa, atunci când nu este întru ea, și că astfel se creează o contradicție unilaterală.

Cu această nouă modalitate a contradicției o conștiință contemporană ar trebui de mult să fie deprinsă. Că din două situații ce se contrazic se poate ca doar una s-o contrazică pe cealaltă, o arăta, de pildă, încă de câteva decenii, revoluția științifică legată de relativitate: doar mecanica lui Newton o contrazice pe cea relativistă, nu și aceasta pe cea dintâi. Era aci un izbitor exemplu de contradicție unilaterală. Trebuia însă oare așteptată revoluția științifică din veacul nostru, spre a surprinde o asemenea logică a contradicției unilaterale operînd îndărătul celei clasice, bilaterale?

Una din disciplinele cele mai sugestive pentru gîndirea filosofică — o disciplină ce n-a fost îndeajuns folosită de filosofia clasică și din care nici Hegel n-a făcut obiectul special al vreunei serii din celebrele sale *Prelegeri* — anume istoria matematicilor, arată că logica aceasta nouă putea fi surprinsă încă de mult. În timp ce în istoria altor științe exacte cunoștințele noi desmint pe cele vechi („flogistonul“, în istoria chimiei), în istoria matematicilor noul nu contrazice vechiul: îl integrează. În particular, în teoria numerelor, numărul rațional nu contrazice pe cel întreg; numărul real nu contrazice pe cel rațional; numerele complexe (cu imaginarul) nici ele pe cel real, ci de fiecare dată noul șir de numere integrează pe cel vechi drept un caz particular, în timp ce acesta contrazice, din așezarea sa, noul.

Dar, întorcîndu-te acum la istoria filosofiei, constăți cu surprindere că lecția aceasta s-a presimțit; și că, dinainte de-a gîndi în el însuși principiul contradicției de factură rigid logică, Grecii l-au intuit pe acesta nou, integrator, de factură dialectică. Ei nu știu să „integreze“, la propriu și figurat; dar ei dau, din instinctul acela unic al rațiunii pe care-l au, sugestia integrării pe bază de contradicție unilaterală. Pentru ei — chiar dacă nu întotdeauna în chip explicit — curbul, de

pildă, nu contrazice linia dreaptă, singură aceasta poate contrazice curbă, atunci cînd nu este înțeleasă drept un caz particular al lui. Lărgind, se poate spune că planul este un caz particular al sfericului (în limitele acestea o suprafață este plană) și doar planul poate contrazice sfericului, acesta nu pe cel dintîi. În general, la antici, forma nu contrazice materia, ci o „actualizează”; la rîndul său repausul nu contrazice mișcarea, o desăvîrșește; doar răul contrazice binele, nu și invers; doar posibilul, realul; doar neființa, ființa. Dacă anticii ar fi avut cu adevărat ideea modernă de infinitate, ei nu ar fi căzut așa de lesne în aporia finit-infinit, ci ar fi sugerat, poate, că finitul contrazice infinitul, dar nu și invers; așa cum multiplul contrazice unul, dar acesta nu pe primul.

De îndată însă ce au teoretizat logicul, cu Aristotel, anticii înșiși, în ciuda dialecticității lor înnăscute, aveau să fie prinși — ca și modernii, asupra cărora spiritul aristotelismului grevează mult, dincolo de scolastică — în plasa logicității ireductibile. Sfîrșeau și ei într-o contradicție de tip disjunctiv: sau-sau, fără de tertium. Dar nu se poate ieși din acest ireductibil? Căci dacă tertium non datur, încă s-ar putea găsi o modalitate terță înăuntrul termenilor chiar. Sau virtual, sau actual; sau *posse* sau *esse*, spune aristotelismul. Dar există și *fieri* — recunoscut, deși degradat în „geneză” de antici — care poate fi, cu *posse* din el, o deschidere către *esse*.

Lumea modernă și-a însușit din plin, pozitiv nu doar negativ ca antichitatea, pe *fieri*, devenirea. Dar din nou a căzut în disjunctivul contradicției: sau devenire, sau ființă; și a optat de astă dată pentru devenire (istorism, relativism, dialecticitate liniară), lăsînd-o să atîrne prea mult de partea posibilului. Dar după cum sînt două feluri de *posse*, sînt și două feluri de *fieri*. Așa cum există un *posse* care se refuză lui *esse*, dar există și unul care trimite ca virtualitate la el, la fel există un *fieri* care se refuză lui *esse*, dar și unul care se angajează în el: devenirea într-o ființă. Totul este să ieși din rigidă opoziție simplă a contradicției doar logice. Logicul însuși este în contradicție unilaterală cu ceva: cu dialecticul. Din clipa chiar cînd s-a gîndit dialecticul (deci, de la Hegel în lumea modernă, dar încă de la Platon în cea antică) putea deveni limpede că o nouă modalitate a con-

tradiției s-a făcut vădită, opoziția logic-dialectic, în care logicul contrazice dialecticul dar acesta nicidecum logicul.

Tema devenirii întru ființă este solidară cu dialecticul, în măsura în care prin ea se redefineste rațiunea. Vom sfârși într-adevăr prin a numi rațiune *conștiința* devenirii întru ființă. De aceea miezul lucrării de față îl va da cercetarea rațiunii și redefinirea ei. Iar deoarece contradicția unilaterală duce la cerc — contradictoriul se depărtează de termenul pe care-l contrazice, dar este preluat de acesta — mișcarea dialectică pe care o căpătăm este una în cerc.

Numai că nu va fi vorba de un cerc static, geometric, unul cu centru, nici de o circularitate fără de capăt; ci de un cerc care nici nu se odihnește în jurul unui centru, dar nici nu se desfășoară la nesfârșit într-o oarbă și vicioasă circularitate. Este mai degrabă un cerc de tip „vectorial“, în care există mișcare, căci actul negării și depărțării se petrece, dar există și oprire, în măsura în care mișcarea se petrece întru sine.

Întâlnirea statornică a unui asemenea cerc, în reflexiunea filosofică, va da astfel punctul de plecare al lucrării de față. Ea va trece de la cerc, care este deopotrivă o schemă de gândire și de realitate, la rațiune, care este la început numai principiu de gândire, iar prin om, la care conștiința devenirii întru ființă este devenire *conștientă* întru ființă, va reajunge la realitate și la ceea ce se poate numi ființă.

Capitolul I

CERCUL ÎN CONȘTIINȚA FILOSOFICĂ

Filosofia nu se îndeletnicește cu ființa pură și simplă, cum păreau a spune anticii, nici cu devenirea, cum par a spune modernii. Se îndeletnicește cu devenirea întru ființă.

Nici Grecii nu s-au putut lipsi de ideea devenirii, oricât de străină de obiectul contemplației lor le-ar fi apărut; și ei au trebuit să pună lumea în mișcare, adică în nedeșăvârșire și temporal. Dar au știut să deosebească între mișcări și să găsească una a desăvârșirii, salvând astfel aceea ce păreau să compromită.

În rotirea astrelor ei au văzut o mișcare ideală; în același timp mișcare și stare pe loc. Pe de altă parte orice mișcare era, pentru ei, o formă de nedeșăvârșire; singură mișcarea circulară era desăvârșită și putea ca atare conveni astrelor, ce le păreau incorruptibile. În sfârșit, orice mișcare este o formă a temporalității; singură mișcarea în cerc, revenirea la același punct, exprimă ceva din atemporal, fiind în același timp măsură — cosmică prin rotirea astrelor, mecanică mai târziu, cu ceasornicul — pentru timp. În felul acesta cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscut ori nu, al soluției posibile pentru aporiile filosofiei: împăcare a mișcării cu starea pe loc, desăvârșit în nedeșăvârșire, atemporal în temporalitate. Grecii sfârșeau prin a vedea în mișcarea circulară, cu întoarcerea ei asupra-și, o „reflecție“ care să amintească de noblețea reflecției intelectuale, să fie o imitație a ei, să aibă caracter de *sophia*. Era ceva în același timp sensibil și intelectual; ceva care să reprezinte „schema“ (intermedierea) visată de Kant.

Simbolul cercului așadar, iată perspectiva pe care o deschide, pentru problema devenirii întru ființă, gândirea antică. Pentru lumea greacă însă cercul este o simplă schemă a fizicii. Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gândirii însăși? Și nu ar putea fi privit cercul devenirii întru ființă ca o adevărată categorie originară, care să fundamenteze categoriile spiritului? Ca și categoriile în sens kantian, devenirea întru ființă poate fi în chip direct reprezentată printr-o schemă, iar dacă s-ar face din modul ei categoria originară a

spiritului, capitolul kantian al „schematismului concepțiilor pure“ ar putea fi regândit și unificat. În particular *timpul*, înlocuit acum prin cerc, și-ar pierde din rolul pe care-l joacă acolo, împutinînd astfel greutatea pe care le ridică, greutăți ce s-au complicat mult, în cugetarea modernă, odată cu reluarea timpului augustinian și cu ivirea celui heideggerian, spre a nu mai vorbi de cel istorist, care comandă gîndirea contemporană.

Numai că filosofia modernă e departe de a se gîndi la categorii a căror schemă să fie cercul. Ea este prinsă în schema unei cauzalități liniare și evoluționiste sau a unei deveniri liniare încă (dacă nu în spirală). Iar cînd încearcă uneori să iasă din lanțul determinismului cauzal sau din curentul devenirii neîntrerupte, gîndirea modernă întîlnește altă schemă decît cercul: este pendularea între doi poli, ținînd de categoria polarității. Cu această categorie voise un Vico să fixeze diversul istoriei; aceeași schemă va domina romanticismul filosofic german; iar semnificativ este că ea va fi schema principală a lui Goethe. Polaritatea este, pentru acesta, singurul mijloc de a capta într-un fel diversul natural sau uman (întuneric și lumină, sistolă și diastolă, atracție și repulsie, *hüben und drüben*, feminin și masculin etc.). Firește, filozofii moderni de seamă vor regăsi sau vor căuta unitatea. Dar pentru spiritul modern Goethe, nefilosoful, dă iarăși expresiunea: dacă există o ordine, ea ține mai ales de pendularea între doi termeni extremi. Cînd nu se pierde în devenirea fără de capăt, gîndirea modernă acceptă polaritatea.

De îndată însă ce se pune din nou problema ființei, schemele moderne se dovedesc insuficiente. Iar dacă e posibilă devenirea întru ființă, nici o altă schemă nu-i poate conveni decît cercul. Ființa este cea care intră în devenire și tot ea e capătul de drum al acesteia. Ceva nu poate deveni decît pentru că este și nu poate deveni decît ceea ce este. „*Werde was du bist*“. Dacă devenirea e căutare, de sine sau de altceva, căutarea în cadrul acestui tip nu e posibilă decît în măsura în care, într-un fel, deții dinainte aceea ce cauți. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ trebuie atunci să comande tot ce e angajat într-o asemenea devenire. Dar este așa cu adevărat în cazul conștiinței umane și al realului? Și

poate fi ridicat cercul la rangul de schemă fundamentală a lor?

Aci prin urmare nu duce tema devenirii întru ființă: la necesitatea de a regăsi cercul ei peste tot. Devenirea întru ființă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei. Această transpunere, însă, nu poate fi făcută decît prin *om*, fără de care devenirea ar rămîne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire. Omul, la rîndul său, capătă această virtute prin *cultură*. El nu este de la sine înzestrat cu înțelesul ființei, nu rînduiește lucrurile la locul lor și nici nu le duce la o împlinire, în chip obișnuit. Doar prin *cultură* capătă omul investirea de a deosebi în sînul realității și de a rîndui ceea ce a văzut. Iar așa cum Adam era pus să dea nume fiecărei viețuitoare și numele pe care-l dădea el îi rămînea, căci însemna o scoatere din haos și o calificare întru ființă, așa și de astă dată rînduiala care se dezvăluie prin om în lucruri este și a lor, nu numai a omului. *Cultura* însă nu are nici ea această virtute dacă nu e susținută de o *conștiință filosofică*. După cum omul se pierde, fără sprijinul culturii, în procesiunea firii sau în devenirea oarbă a vieții istorice, *cultura* se pierde și ea în diversul materialului sau al sensurilor ei, dacă nu capătă, printr-o *conștiință filosofică*, investirea de a ridica lucrurile la prototipurile sau ființa lor proprie. Istoria se pierde, dacă nu e susținută de o *conștiință filosofică*; la fel s-ar putea „pierde” cîmpuri întregi din cuprinsul culturii, fără de filosofie (nu e acesta riscul unora dintre științe, care pot stîrși atunci prin a rămîne simple tehnici?); așa cum se poate pierde *cultura* întreagă, într-un fel, devenind simplă *civilizație*, cum s-a spus.

Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l aduce, implică, deci, realitatea umană, care la rîndul ei presupune actul de *cultură* și ultimul, *conștiința filosofică*, *sophia*. Aceasta înseamnă că realul uman, *cultura* și *sophia* susțin metafizicește lumea: nu ar fi vorba numai de *cunoaștere* a ființei, ci omul, *cultura*, *sophia*, scot lumea din starea de simplă devenire, o desăvîrșesc ridicînd-o la treapta de ființă. *Conștiința filosofică* nu vine să se adauge lumii sau să fie *despre* lume, ci omul ar trebui să fie lumea, în așezarea ei ultimă, iar *conștiința filosofică*, respectiv rațiunea, să fie împlinirea de-

venirii acestei lumi. Căci omul nu e simplu om, simplu sine. De la început conștiința sa e într-o ceva, deci, dincolo de sine.

Dar dacă lucrurile stau așa, aceasta ar însemna și că pe toate treptele — om, cultură, *sophia* — se răsfrânge condiția de posibilitate a devenirii într-o ființă: cercul. Și existența umană, și faptul de cultură, și actul filosofic ar trebui să se petreacă în cerc. Dacă filosofia, în ultimă instanță, dă expresie ființei lumii, cercul ființei se va reflecta peste tot în filosofie. Dar așa este? În speță: actul logic, actul de cunoaștere, cel etic, cel estetic, laolaltă cu toată cultura pe care o fac posibilă, se desfășoară ele în cerc?

Prima garanție că devenirea într-o ființă are sens, este că actele acestea se desfășoară cu adevărat în cerc. Filosofia regăsește în materia ei aceea ce era condiție de principiu a ei: cercul.



Într-adevăr, orice conștiință filosofică este una *reflexivă*, la propriu, una în care întoarcerea asupra-și, reflexivitatea, hotărăște. Lucrurile pot fi spuse simplu de tot la început, cu deosebirea dintre *gînd* și *idee*. Gînduri au toți oamenii, poate au și alte viețuitoare, dar idei nu are decît cel care întoarce gîndul asupra gîndului. Așa cum s-a spus demult, conștiința filosofică este una în care spiritul se întoarce asupra spiritului. De aci, cunoașterea cunoașterii, de care vorbea încă Platon, dragostea pentru faptul dragostei, de care este pus Socrate să vorbească în *Lysis*, amintirea amintirii (și chiar a uitării) pe care o menționează Augustin în *Confesiuni*, ca și atîtea alte forme de reflexivitate pe care le va invoca filosofia. S-ar părea chiar că este o caracteristică a spiritului — și, deci, a științei lui, care e filosofia — să fie reflexiv; în alte domenii n-ar încăpea reflexivitate, căci nu poți vorbi de o gravitație a gravitației și de un triunghi al triunghiului.

Totuși în planul matematicilor și chiar al fizicii (probabil și al biologiei) au apărut cîteva stranii exemple de reflexivitate posibilă, sau chiar efectivă. Astfel, în matematici — dincolo de folosirea oarecum mecanică a ideii de „reflexivitate”, — au apărut funcții de funcții, concepute de mate-

maticieni, ba ies la iveală forme de reflexivitate lăsate în umbră de ei, cum ar fi cea a numărului. Căci înainte de a se face operații cu numărul, acesta în el însuși este o operație (ba chiar una superioară), ridicarea la putere, orice număr fiind stabilit pe baza puterilor unei baze, să spunem baza 10 sau 6, astfel încât toată știința aritmeticii și algebrei ar consta din operații pe bază de operații. Iar cel mai straniu exemplu, pentru o asemenea reflexivitate implicită, îl dă fizica însăși, dacă nu chiar natura, cu *undele*, care reprezintă „o mișcare a mișcării“, de vreme ce orice undă este expansiunea unei vibrații inițiale. Ceva de ordinul spiritului ar apărea și dincolo de domeniul lui, pînă la acel ultim domeniu de realitate care ar fi spectrul undelor electromagnetice.

Dacă lăsăm de o parte asemenea gînduri, care așteaptă poate să devină adevărate „idei“ ale timpului nostru, rămîne faptul că prin conștiința filosofică reflexivitatea își face intrarea sigură în cultura omului. Aceasta se vede nu numai din felul cum atacă o conștiință filosofică orice fapt de cultură, ci și din propriul ei exercițiu: toate demersurile ei, de ansamblu dar și constituite în discipline distincte, se desfășoară în cerc, vom spune acum.

Cel mai izbitor, și ca atare cel asupra căruia merită să se stăruie cel mai puțin, este *cercul logicii*. E drept, nici logicile tradiționale, cu atît mai puțin cele noi, care se vor doar operative („calcul logic“), nu se deschid cu punerea în lumină a cercului care le face posibile, anume reflexiunea asupra gîndirii (a „raționamentului“ în logica veche), sau, la moderni, *operația rațională asupra operativității raționale*. Dar logica nu este, mai puțin, însăși conștiința de sine a cercului, în puritatea lui speculativă. Mai neașteptată va fi prezența cercului în celelalte discipline.

Să luăm, astfel, actul de cunoaștere. Dincolo de amintita „cunoaștere a cunoașterii“, privit în el însuși, actul de cunoaștere se desfășoară în cerc.

A cunoaște înseamnă într-adevăr a gîndi — pentru sine cel puțin — ne mai gînditul. Cunoașterea trebuie să fie „progres“ și orice cunoaștere înfăptuită aduce, pe un plan ori altul, neașteptatul, în așa măsură încît s-a putut spune că filosofia — cunoașterea însăși, în sensul larg, pînă la contemplație — al antichității — începe cu uimirea. Numai că ris-căm aci să confundăm două lucruri: faptul ne mai gîndit, ne

mai întâlnit de gândire, și actul ne mai gândit, ne mai săvârșit de gândire. Uimirea despre care se vorbește obișnuit este cea în fața faptului nou, a faptului surprinzător. Dacă însă teoria cunoașterii va sfârși prin a se întreba: „cum e cu puțință ceva nou“, nu va fi vorba, de bună seamă, despre o nou-tate în ordinea faptelor, nici măcar despre una în ordinea gândului, despre producerea de gânduri noi (logică de invenție), ci se va urmări doar împrejurarea că înăuntrul oricărui gând care duce la cunoaștere este o legătură neașteptată, un proces sintetic, nu analitic. „Cum e cu puțință ceva nou“ dă expresie lui cum e cu puțință să cunoști prin gândire; cum e cu puțință să scoți gândirea din tautologie.

Sub ultima ei formă problema este, se știe, lărgirea „sintezelor“ kantiene, și fără îndoială că ea e centrală în teoria cunoașterii. „Cum sînt cu puțință judecățile sintetice a priori“ reprezintă pentru Kant încă mai mult, cheia întregii filosofii. Ni se pare totuși că termenii kantieni particularizează încă și că tema adîncă e tocmai acest „cum e cu puțință ceva nou“, care traduce pe „cum face spiritul să nu fie la infinit tautologic“; adică se interesează de *spirit*, în productivitatea lui, și nu de *produsele* spiritului, judecățile lui sintetice. În cazul restrîns de aci, problema este să obținem actul de cunoaștere; nu noutatea externă, ci aceea ce face ca actul de gândire să fie progres, adică cunoștință și nu stare pe loc. În sensul acesta, progresul de gândire al conștiinței cunoscătoare ar trebui să apară ca și o devenire liniară, o progresiune către un altceva niciodată încheiat.

Și cu toate acestea *actul de cunoaștere nu se desfășoară liniar*; dinamismul său nu e fără întoarcere. De la început cunoașterea își trădează o rezistență, iar teoria cunoașterii nu pare nici ea a se ivi — întocmai logicii — decît odată cu conștiința acestei rezistențe față de progresul liniar. Într-adevăr, ce înseamnă să cunoști ceva? se întreabă sofistii, — și cu ei teoria cunoașterii capătă o primă expresie în istorie. Cum cunoști ceva ce nu cunoști? *Sau* știi lucrul dinainte, și atunci nu poate fi vorba de necunoscut; *sau* nu-l știi de fel, și atunci nu încapă cunoaștere. Așa înfățișează lucrurile cei doi sofisti din *Euthydem*; iar gânditorii de totdeauna, dincolo de orice intenție sofistică, nu vor formula într-altfel problema. Iată de pildă impasul lui Platon în „Menon“. Cău-tînd să vadă dacă virtutea se predă ori nu, el pune pe

Socrate și Menon să constate că nu știu ce e virtutea, iar la îndemnul unuia de a căuta s-o afle, celălalt răspunde: cum poți căuta ceva ce nu cunoști? după ce semne vei recunoaște lucrul? (*Menon*, 80 d). Platon e conștient, o și spune, că problema e un adevărat subiect sofistic; dar aceasta nu-l împiedică s-o ia atât de în serios încât se vede nevoit să schițeze, aci în „*Menon*“, teoria reminiscentei. Abia așa, cu recursul la o cunoștință dinainte dobândită, poate el lămuri actul de cunoaștere prezent. Dar aceasta înseamnă limpede a întoarce gândirea, din mișcarea ei către altceva, înspre dinainte știutul. Cunoașterea nu e posibilă decât pentru că există *precunoaștere*; cu alte cuvinte mișcarea către altceva e în același timp întreruptă și făcută posibilă prin precunoaștere. Platon proclamă categoric caracterul activ al reminiscentei, spunând că ea singură îl scoate din teza sofistă, care interzice orice căutare, orice activitate a spiritului. Iată deci dintru început paradoxul în care cade conștiința cunoscătoare: gândirea trebuie să fie progres, dar *pentru a fi progres* trebuie să poată *regresa* în orice moment al desfășurării ei.

Poziția „*Menon*“-ului este concludentă în această privință, fără a fi izolată în gândirea platoniciană. Chiar dacă teoria reminiscentei nu mai apare, cel puțin sub o formă dezvoltată, decât în „*Phaidon*“ și „*Phaidros*“, paradoxul ei însețește întreaga filosofie platoniciană. S-ar putea releva cât de des recurge Platon la o anumită „anticipație profetică“, manteia, ori de câte ori discuția din câte un dialog pare a duce la un impas. De fiecare dată Socratele platonice, care conduce discuția, este pus să invoce și proclamă această manteia, care comandă, predetermină și în definitiv face posibilă soluția viitoare. Socrate, în ciuda aparențelor, *știe* încotro merge și dialogul său este întotdeauna *orientat*. Scuză lui Socrate că ar fi vorba de o simplă inspirație, care urmează a fi verificată, ține fără îndoială de un efect literar urmărit. Filosoficește, manteia este expresia, mai ștearsă decât reminiscenta, a aceleiași precunoașteri prin care devine posibil, dar e în același timp îngădit, procesul de cunoaștere.

Dacă, acum, ieșim din granițele platonismului, vom regăsi aceeași problematică paradoxală a cunoașterii ori de câte ori se încearcă o teoretizare a acesteia. Cunoașterea trebuie să fie gândire vie, gândire în act; fără dinamism de conștiință cunoașterea nu e posibilă. Dar în același timp ea trebuie să

săvârșească un proces *de întoarcere*. Chiar la un Aristotel, unde dinamismul este înlocuit printr-un simplu mecanism — jocul formă-materie — problema centrală a cunoașterii: cum cunoști ceva ce nu cunoști, trebuie să se pună, măcar incidental, iar soluția sa indică încă același cerc semnalat de sofisti. Într-adevăr, după Aristotel, cu teoria sa a actualității și virtualității, spiritul cunoaște actual ceva nou prin faptul că-i *deține* virtual cunoștința. — Cît de izbitor este, în schimb, dinamismul de conștiință la Augustin, unde totul e perplexitate și căutare. Iar de astă dată e cu atît mai izbitor și raptul întoarcerii spiritului către un „găsit“, tocmai spre a putea avea loc o căutare. Augustin ține întreg de pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Micul dialog *De magistro* vine să arate că soluția în problema aceasta a cunoașterii — devenită la Augustin: cum poți *învăța* ceva ce nu știi încă, cum se poate în genere învăța —, este: nu se poate învăța ceva decît prin învățătorul launtric. Noutatea de gîndire e posibilă prin regăsirea neîncetată a unui Christ launtric, străin de noutate ca fiind permanența însăși.

Nu e nevoie să mai căutăm mult în istorie spre a întîlni același cerc al cunoașterii, de îndată ce se pune hotărît problema posibilității ei: e marea dispută pe tema inneității ideilor, dispută latentă încă din antichitate și ieșită la lumină cu empirismul și raționalismul modern. Nu putem cunoaște decît prin idei înnăscute, vor spune raționaliștii, pe linia platoniciană pe care, conștient ori nu, se așază. Nu putem cunoaște decît prin ceea ce deținem dinainte. Dar în felul acesta, replică empiriștii în frunte cu Locke, activitatea gîndirii e suprimată; se încurajează lenea spiritului. Ba, răspund raționaliștii, numai așa se păstrează o activitate de gîndire. Și iată astfel solidare, pe tema nevoii de însuflețire a gîndirii, două orientări care păreau peste tot opuse. Numai că orientarea raționalistă dă, în felul ei, socoteală de faptul cunoașterii, sfîrșind însă prin a duce la un adevărat dogmatism, sau alteori la un matematism de cunoaștere; pe cînd empirismul — lipsit fiind tocmai de conștiința cercului, în timp ce dinamism are din plin — nu dă suficient socoteală de cunoaștere, așa încît nu poate evita să cadă, în cele din urmă, în scepticism (Hume). Doar pe alte linii se va salva empirismul de scepticism, de exemplu pe linia „sensualismului“ francez, cu un Condillac. Iar și de astă

dată, în măsura în care teoria cunoașterii justifică rezultate de gândire pozitive, cercul va reapărea. Nu e nevoie decât de memorie, după Condillac, spre a obține, pornind de la o singură impresie sensorială, întreaga lume de cunoștințe; și urmează exemplul statuii ce n-are decât simț olfactiv. Dar ce oare dă memoria, dacă nu persistența unui *același* în lumea lui altceva, care e gândirea cunosătoare? Ce este și aci cunoașterea decât rabaterea unui altceva asupra lui același?

Cu Kant, în sfârșit, acest „același“, factorul identic din cunoaștere, se precizează deschis. Este vorba de „unitatea sintetică originară de apercepție“, din care se desprinde și la care revine întreg câmpul transcendent, sortit să facă posibilă ordinea cunoașterii. De astă dată elementul de nouitate va fi dat exclusiv de intuiție (empirică sau pură), altminteri a gândi putînd fi și a gândi în gol, fără cunoaștere, dacă nu există diversul intuiției. E adevărat că, prin Fichte și Hegel, unitatea sintetică de apercepție, acum sub forma eului pur sau a spiritului absolut, va putea intra într-o desfășurare sortită s-o multiplice și pe ea, ca și s-o însuflețească; dar dinamismul acesta pur nu va fi nici un moment o desfășurare liniară, o pierdere în noutatea nesfârșită a devenirii proprii; ci chiar atunci cînd se va suprapune devenirii realului sau celei istorice, cum va fi la Hegel, dinamismul acesta va fi statornic întors asupra principiului său de viață. Cercul cunoașterii, înglobat acum în cercul conștiinței pe care o ia despre sine „absolutul“, se va lărgi, proiectîndu-se peste întreg realul ca și peste întreaga istorie umană — dar va rămîne cerc. Mai izbitor decât oriunde va fi cerc.

Ce este atunci această vastă mișcare de întoarcere pe care o descrie procesul de cunoaștere? de ce ține și aci coincidența paradoxală a mișcării cu starea pe loc? După cum în actul logic gândirea trădează o solidaritate între lege și cazul individual, (izbitoare în cazul „silogismului“), în cunoaștere gândirea manifestă o solidaritate între permanență și actualitate. Cunoaștere fiind, adică progres de conștiință, ea tinde neîncetat spre ceva nou, refuzînd sistematic orice gata făcut; dar ea nu este cunoaștere decât pentru că nu poate fi contemplare, așa cum Platon nu obținea cu „Sofistul“ dinamismul de conștiință decât pentru că nu putea rămîne în elea-

tism. În obârșia ei, cunoașterea este contemplare, adică năzuință către așa ceva.

Sau mai degrabă se manifestă peste tot, în actul cunoașterii, o dublă tendință: căutarea și adevărul. Nici o gândire vie n-ar accepta adevărul dacă el ar duce la „lenea spiritului“, dacă ar face imposibilă căutarea; dar nici una iarăși n-ar putea concepe o căutare care să nu aibă sorti să se odihnească într-un adevăr. Chiar înțeles ca temă infinită, ca X-ul nedeterminat al unui Natorp, încă obiectul căutării tinde, la limită, să se transforme în adevăr. De aceea, ni se pare că este ca și o dublă instabilitate în spirit: când cunoaște vrea să contemple, când contemplant tinde să recadă în cunoaștere. Nicăieri mai bine decât în Ideea platoniciană nu se întilnește dubla tendință de a cunoaște și contempla în același timp. De aceea i s-a și putut da dublul rol de a fi transcendentală și transcendentă.

Tot ce reprezintă, în procesul de cunoaștere, întoarcere din progresul lui liniar, ține de această nevoie de fixare și odihnă, care la rîndul ei face posibilă căutarea și neliniștea cunoașterii. Nu există căutare decât pentru călător, pentru cel care are de la început calea. Progresul de cunoaștere nu este atît mers către neștiut, necunoscut, cît către ne-recunoscut. În întregul său, procesul de cunoaștere înțeles ca o devenire către altceva, se rezolvă pînă la urmă într-o devenire ca și întru sine. Actul de cunoaștere are deci ceva din mitul lui Narcis, cu un accent invers: e o acțiune care nu poate fi îndeajuns contemplare, pe cînd la Narcis era o contemplare care nu putea fi îndeajuns acțiune. Iar cunoașterea apare ca un reflex al devenirii, în timp ce contemplarea este o nostalgie a ființei, într-o conștiință sortită să refacă cercul ori de cîte ori se manifestă.

•

Am văzut două din aceste manifestări: actul de gândire (în logică) și actul de cunoaștere. Conștiința filosofică numără și alte acte, care, de asemenea, ar trebui să se desfășoare sub semnul cercului. Este acesta cazul pentru *actul etic*?

Există fără îndoială o simetrie între actul de cunoaștere și cel etic. Multă vreme, sub semnul de „logică și etică“, modurile actelor acestora au acoperit ca și întreg cîmpul filo-

sofiei, care era astfel împărțit într-o jumătate teoretică și una practică. Dacă actul de cunoaștere e unul de gândire (fără ca ori ce act de gândire să fie și unul de cunoaștere), cel etic este de comportare, iar ce se întâmplă pe plan de gândire va avea loc și dincoace. Așa cum cunoașterea e o gândire a nemaigînditului, mers către nerecunoscut, comportarea etică este angajare într-o situație nemaitrăită, mers către nemaitrăit. Conștiința etică nu poate fi nici ea cea a unei identități cu sine. O conștiință care n-ar trăi decît o atitudine, care ar face un singur gest spiritual de-a lungul unei întregi existențe, ar fi tautologie practică pură. „Cum e cu puțință ceva nou“ va trebui deci să joace și aci, în același sens, lărgit, al sintezei kantiene. De astă dată însă este vorba de acțiune, nu de speculație, astfel că sinteza va fi între două comportări, iar nu între două momente de gândire. Cum reușim să împăcăm o comportare cu alta, *cum facem să introducem unitate în diversul comportărilor noastre*, aceasta este (aparent doar formal) problema conștiinței etice. Înainte de a da un conținut vieții spirituale active (de pildă orientarea spre bine), eticul dă o *consistență*, un stil, în sensul adînc al cuvîntului. O viață trăită etic are unitate, identitate cu sine.

Dar este aci doar un criteriu formal în joc? Nu este, în faptul acesta de a „ține“, al unei vieți individuale ori colective, etica însăși? Grecii, cel puțin, așa au părut să creadă, în epoca mare a filosofiei lor, adică pînă la Aristotel. Pentru ei, consistența pe care o căpăta, nu numai o viață spirituală umană dar orice desfășurare din sînul realului, era „binele“ propriu acelei vieți ori aceluia lucru. Binele însemna deci „împlinire“, iar virtutea era originar vîrtute, tărie, capacitate de închezare. Dacă deci atitudinile converg și țin laolaltă, dacă prind formă, atunci ele sînt bune. „Forma“ este cu adevărat binele. Numai că forma avea sens plin metafizic: ea era cea care dădea sau sporea *ființa* în lucruri. În felul acesta, etica antică se acoperea cu metafizica, pînă la a nu se mai constitui deosebit de ea. Forma este binele (identitatea cu sine), care e ființa. *Ens et bonum convertuntur*.

La capătul cestălalt al filosofiei, la Kant, forma încă este, prin ea însăși, creatoare de etic. Dar de astă dată etica e simplă etică, nu mai e metafizică, pentru că și forma e simplă formă, simplă posibilitate, iar nu realitate ca la

Greci. În speță, eticul se obține la Kant prin simplul exercițiu al imperativului, care instituie nu „trebuie“ *dincolo* de orice conținut moral. Nu conținutul imperativului interesează, ci faptul că este imperativ și universal, adică forma sa hotărăște de viața morală. Actul moral se săvârșește prin simplul respect către lege, care e singurul „respect moral“.

De o parte, cu Grecii, forma e capătul de drum, țelul; aci, cu Kant, forma e principiul de acțiune, mobilul. Între aceste extreme se va situa actul etic; plinătate de conținut și lipsă de orice conținut, formalism propriu-zis; libertate exterioară de atitudine și restrângere a oricărei libertăți exterioare, rigorism. Fă ce-ți place, cu condiția să obții o împlinire, pare a spune morala antică; fă ce trebuie, chiar dacă ar fi să nu te împlinești, spune morala kantiană. Actul etic trebuie să fie undeva între ce-ți place și ce trebuie!

Opoziția dintre viziunea greacă și cea kantiană e prea teoretică, prea plină de implicații principiale de tot felul. Fă ce-ți place, și fă ce trebuie se încorporează direct, în două tipuri de circulație universală; se lasă concretizate de aceste două tipuri umane, care reprezintă, mai mult decât orice sistem etic, extremele eticului însuși: sînt tipul fiului risipitor și al fratelui său. Desprinse de viziunea creștină, desprinse chiar de orice semnificație religioasă, tipurile acestea sînt încă valabile, prin substanța lor umană.

Fiul risipitor își trăiește viața cum vrea, pînă în ceasul „căinței“. Prin căință făptuitorul se întoarce asupra faptei și o reface. Lipsa de sens a întregului creează în făptuitor dispoziția de a relua faptă cu faptă și de a le reface pe plan ideal, de a se reface deci pe sine. „Așa ar fi trebuit, poate, să fac“, își spune el. Iar prin căință, adică prin întoarcere asupra faptei săvârșite, se ivește *conștiința etică*. Dacă fiul risipitor ar întîlni acum un „trebuie“ care să-l oblige, atunci ar simți că intră, dintr-o dată, din cîmpul libertății în cel al necesității. El însă nu întîlnește un trebuie de acțiune, ci căința îi dă doar unul de retrospectivitate: ar fi fost mai bine să... El întîlnește necesitatea numai în măsura în care nu-i umbrește libertatea, ci dimpotrivă, îi dă, pentru întîia dată, un conținut posibil. Acum știe că libertatea sa nu ține de „ce-i place“, de bunul său plac, ci de o rînduială. O știe însă doar pentru ceea ce a făcut, fiindcă se căiește. Dar cum s-o știe pentru ce are de făcut? Ce să facă de acum înainte?

Și atunci — se întoarce acasă: nu pentru că e nefericit, căci va fi avut și s-ar putea să mai aibă multe ceasuri bune; nici pentru că nu mai are ce face, căci a făcut și s-ar putea să găsească și ceva mai bun de făcut decât păzitul porcilor; se întoarce însă acasă pentru că înțelege acum, prin cântă, că aceea ce face trebuie făcut într-un anumit fel, iar el nu știe cum anume. Nu e destul să făptuiești, trebuie să făptuiești bine.

Paradoxul cunoașterii reapare aci: ca și gândirea, făptuirea trebuie să fie progres, mers către altceva; dar pentru a fi progres, fapta, ca și gândirea, trebuie să se dețină pe sine dintru început. Fiul risipitor, fiul acesta rătăcitor, se întoarce acasă, nu pentru a rămîne cu adevărat acolo ci pentru a învăța calea. El plecase în lume fără să aibă dinainte calea; nu era călător, era cu adevărat rătăcitor. Acum vrea să nu mai rătăcească, vrea să știe, să meargă drept. Fără aceasta, nu mai poate merge de fel. Se întoarce deci acasă pentru ca să ia lucrurile de la început, așa cum trebuie.

Acasă este fratele, care trăise „așa cum trebuie“. Viața sa se desfășura din ascultare în ascultare, iar în urma sa nu rămânea nimic de corectat. De aceea nici nu-și întorcea vreo dată privirile îndărăt, cum făcea celălalt, căindu-se; dar nici nu-și îndrepta privirile înainte, cum făcea tot celălalt, înainte de cântă. Privirea îi era ațintită asupra unui adevăr-călăuză, care-l făcea să meargă fără abateri înainte. Există ca și un *somnambulism al principiului*, iar fratele fiului risipitor pare a trăi starea aceasta. De aceea mersul său era dinainte știut, viața sa dinainte trăită. În contemplația principiului, așa cum se găsește, fratele nu mai este deschis pentru acțiune.

Că există și în el conștiință etică? Dar el e numai conștiință etică. Numai că este una funcționînd în gol. E o conștiință etică fără conținut, o dezbateră fără desfășurare concretă. El nu greșește, dar nici nu poate greși. Singura sa greșală e de a se pune în situația aceasta în care nu poate greși. De aci păcatul de a se crede nedreptățit, la întoarcerea rătăcitorului acasă. Era primul lucru pe care nu-l trăise dinainte: întîlnirea cu altceva decît dinainte știutul.

Din care conștiință etică va izvorî actul etic? Din amîndouă, întrunite. Actul etic nu e posibil decît ca faptă care

se întoarce neîncetat asupra principiului și ca principiu ce obligă la faptă. Există — ca și în cunoaștere — o dublă instabilitate în subiectul etic: când făptuiește vrea să dețină justificarea, iar când are sensul, vrea să-l ducă la împlinire. Formalismul kantian nu exprimă, poate, decît o jumătate de adevăr: instabilitatea sensului etic ca sens, trecerea obligatorie de la sens la act. Dar instabilitatea aceasta trebuie întregită cu cealaltă, care duce de la faptă la sens, refăcîndu-se cercul actului etic.

Actul de cunoaștere implica în același timp devenirea, din procesul de cunoaștere propriu-zisă, și sensul fixator al momentului de contemplație; actul etic implică deopotrivă ieșirea din orizontul dinainte-făcutului și păstrarea totuși într-un orizont al știutului. Și într-o parte și într-alta se reflectă astfel procesul unei deveniri întru ființă. Iar fiul risipitor apare ca o încorporare a devenirii, în timp ce frațele este una a ființei. Firește, unul este o simplă ironie a devenirii, celălalt o caricatură a ființei. Dar într-o oglindă deformatoare lucrurile se văd uneori mai bine.

*

Ceea ce e comun actelor filosofice cercetate pînă acum nu e numai faptul că se desfășoară în cerc; este și că, desfășurîndu-se în cerc, reprezintă de fiecare dată o intrare în ordine. În actul logic, universalul individual (Socrate cu socratitatea lui) tinde către universalul general (omul muritor), se odihnește în el; în actul de cunoaștere, cunoașterea propriu-zisă tindea către contemplație; în actul etic libertatea tinde către supunere. E peste tot ca și reîntîlnirea cu o ordine din care se ieșise, așa cum este, pe plan metafizic, revenirea devenirii la o ființă pe care o des-ființase. Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filosofia: convertirea rațiunii, primejduite de irațional, în rațiune statornică; intrarea în ordine. Cu fiecare act de-al ei, filosofia reazăază lumea în ceea ce trebuie să fie ea. Actul logic, cel de cunoaștere, cel etic pun lucrurile în ordine.

Răsrîngerea acestei ordini în planul sensibil constituie *actul estetic*, și cu el întîlnim ultimul act filosofic (tradițional) autonom. Dacă celelalte acte filosofice ridică la sensul ideal al ordinii, esteticul e sortit să redea imaginea ei sen-

sibilă. De aci solidaritatea actului estetic cu fiecare din celelalte trei discipline, în așa fel încît estetica a putut părea, în cursul istoriei filosofiei, să țină cînd de orientarea logic-rațională, cînd de cea de cunoaștere, cînd de cea etică.

S-a putut concepe astfel o estetică logică, una pe baze epistemologice și una cu temeuri etice. Actul estetic apărea, în primul caz, ca strîns legat de logicitate și matematicism (proporție). Nu este numai o inspirație pitagoreică, în perspectiva aceasta asupra frumosului (inspirație care revine în estetica timpului nostru, cu teoreticienii „numărului de aur“ de pildă), ci și înțelegerea în genere a frumosului ca măsură, armonie matematică, echilibru, proporție justă. Estetica rațională a secolului al XVIII-lea sau cea neo-clasică a timpului nostru, acest accent înțeleg să-l pună, desprinzînd astfel elementul logic în materialul estetic și făcînd din el cheia esteticului însuși.

Dar alteori s-a accentuat asupra caracterului epistemologic al actului estetic. S-a văzut în el tipul și modelul „intuiției intelectuale“ (Schelling) atît de stăruitor urmărită pe planul cunoașterii filosofice; sau s-a relevat în el un caracter contemplativ, care părea să răspundă nevoii cunoașterii de a sfîrși în contemplație. Și într-un caz și într-altul actul estetic apărea ca o cunoaștere de tip superior. În alte perspective, însă, el ținea mai degrabă de o cunoaștere „contuză“ (leibnizianism), de tip inferior, cunoaștere încă. Pentru Kant chiar, esteticul este, în ciuda „autonomiei“ lui, apropiat de modurile cunoașterii, de vreme ce reprezintă un joc al facultăților spiritului. Dar de orice tip ar fi „cunoașterea“ estetică, ea apare ca un fel de a pune un material în ordine; a pune în ordine materia sensibilă, în cazul modului inferior, sau a sugera cum e posibilă punerea într-o ordine ideală, în cazul intuiției intelectuale. Cum făcea logicul pe plan formal, epistemologicul tinde să reliefeze pe plan de conținut, în cîmpul estetic, aceea ce acesta deține de la început: reflexul ordinii.

Orientarea etică a esteticii, în sfîrșit, apare statornic de-a lungul istoriei esteticii, și nu numai sub inspirație platoniciană. Frumosul este sortit să înobileze, iar cultul artistic al frumosului educă pe om și îi sporește demnitatea. Pe treapta inferioară, frumosul are darul de a împlînzi ființa umană, disciplinînd-o. De la muzica lui Orfeu, care împlîn-

zea pînă și fiarele, trecînd prin ritmica și cîntul educației grecești, pînă la sensul elementar estetic al gimnasticii sau dansului (și jazzului) de azi, totul exprimă această virtute elementară a frumosului. Ființa umană e scoasă din haos-ul și dezordinea de care e stăpînită — atunci cînd iese din ordinea, riguroasă și ea dar inferioară, a biologicului —, și capătă un echilibru de sine. Ne aflăm însă astfel pe prima treaptă a eticului, iar esteticul pare sortit să obțină mai mult. „Purificarea” adusă de tragedia greacă exprimă din plin acest mai mult. Caracterul „dezinteresat” al exercițiului artistic desprinderea ființei umane de egoism, ridicarea ei la o lume de armonii, potriviri și fuziuni, ridică spiritul uman spre treapta desăvîșirii lui, care e o formă de superioară supunere. Ca și celelalte două modalități, eticul redă spiritului înțelesul unei ordini.

Sensul logic, epistemologic, etic al esteticului exprimă așadar de fiecare dată, cu o nuanță diferită, dependența esteticului de ordine. Dar numai prin reflectarea parțială a acestei ordini au fost posibile cele trei tipuri de estetică apărute de-a lungul istoriei filosofiei. Dacă însă fiecare din ele își are îndreptățirea, nici una nu poate da socoteală — cum s-a dovedit și în fapt — de estetic însuși. E adînc semnificativ că actul estetic a fost înțeles în lumina celorlalte trei, dar nu e mai mult decît semnificativ. Specificul său va trebui căutat în felul în care răsfrînge direct ordinea, iar nu în felul în care realizează ordinea din alt plan. Ca și celelalte acte filosofice, el obține rațiunea în forma *proprie sie*.

Cum arată deci în el însuși actul estetic? Și ce exprimă de pildă frumosul, valoarea privilegiată (în trecut cel puțin) a actului acestuia?

Intr-un prim moment, frumosul exprimă *normalul*. S-a încercat întotdeauna, științific sau nu, o canonizare a frumosului și, cu toate că nu există pentru nici o formă de frumos canoane riguroase, tendința n-a încetat să se manifeste. Eroul frumos al literaturii sau al cinematografului de azi este și el, prin ființa și gestul său, dătătorul de măsură, norma. Fiecare dintre noi se redescoperă în el, în măsura în care se trimite pe sine mai departe, pînă la o formă de desăvîșire. Și ce curios e frumosul acesta elementar: e un normal care de fiecare dată arată altfel, ca și cum fiecare chip real și-ar avea forma *lui* de desăvîșire!

Dar normalul afirmă prea puțin din stringența frumosului; el pare o simplă „mijlocie“, un nici-prea-mult-nici-prea-puțin, ca virtutea aristotelică. În fapt, însă, normalul nu e dătător de normă dacă nu ține de un adevărat *prototip*. Caracterul lui obligator de aci derivă; dar și seducția lui. În clipa când eros-ul apare ca o sete de echilibru și de intrare în ordine, ca o năzuință a lui ceea ce este spre ceea ce trebuie să fie, el își vedește din plin atracția către frumos, care e tocmai expresia lui ceea ce trebuie să fie. Așa au simțit Grecii frumosul, în caracterul lui de prototip spre care aspiră lucrurile, ca înspre „prietenu prim“ din „Lysis“.

Normalul păstra încă aderențe cu realul imediat, pe care părea doar să-l corecteze; prototipul în schimb nu mai pleacă de la acesta ci are subzistență proprie. Normalul e un atribut, prototipul poate fi un adevărat subiect. Dar nu mai e unul din ordinea imediat reală; și astfel apare o a treia ipostază a frumosului, după normă și prototip, cea de a fi *idealul*. Frumosul restituie lucrul unei lumi „de dincolo“; îl transfigurează. Prin frumusețe lucrurile devin străvezii. E paradoxul subtil al frumuseții — care pare sortită tocmai să dea consistență, greutate, valoare intrinsecă realului — de a face în fond transparent realul. Tocmai lucrul frumos, la care ești ispitit să te oprești, tocmai el te trimite mai departe. Un real a cărui consistență înseamnă opacitate, un real care oprește asupra-și și nu trimite mai departe, nu poate fi frumos. Nu este, firește, vorba de un sens mistic sau simbolic al realului; în joc e numai posibilitatea lui de a fi sau nu treaptă, de a se lăsa ori nu străvăzut. Nimeni mai bine decât Platon n-a arătat caracterul acesta al lucrului frumos de a nu reține, tocmai pentru că e frumos; de a fi treaptă către frumusețea „ideală“.

Idealul acesta, însă, nu poate fi pierdere a realului, ci doar potențarea lui, sau regăsirea lui pe un nivel superior. Normalul, prototipul, idealul, nu pot fi caractere ale frumosului decât în măsura în care acesta angajează realul într-un echilibru mai adânc. Și într-adevăr, frumusețea este ca și o reșezare în ființă, o revenire la *esență* a realului, iar acesta ne pare ultima ipostază a frumosului. Orice real devine într-un sens, prin frumusețe, un *ens realissimum*. De aceea caracterul de ideal al frumosului nu trebuie să însele: e o potențare și nu o pierdere a realității. Așa se întâmplă

în cazul frumosului natural, unde exemplarul reușit devine concretizarea speței respective; la fel e în cazul frumosului artistic. Pascal observa într-un rînd, cu destulă surprindere, că admiri în pictură aceea ce nici nu te ostenești a privi în realitate. Dar așa e și în literatură: situații pe care le ocotești, care-ți repugnă în planul realității, sînt acum urmărite cu neșat pe plan artistic. De ce? Care e prestigiul pe care-l capătă dintr-o dată lucrurile? E acela de a se esențializa, cum s-a spus. Fiecare lucru din sînul realului, chiar urîtul, are un mod de frumusețe și o noblețe proprie. Trebuie numai să ai îndrăzneala de a-l ridica pînă aci, — așa cum pe plan dialectic Parmenidele platonice îndeamnă pe Socrate, tînar încă, să aibă curajul de a ajunge pînă la *Ideea* noroiului, pînă la *Ideea* firului de păr. Transpunerea aceasta de pe un plan de realitate pe altul adîncit o săvîrșește, în felul său, actul estetic. Dacă acesta e orientat, atunci nu poate fi decît către ordinea esențelor, care sînt o față a ființei.

Ce exprimă deci frumosul? Exprimă, sau măcar aproximează, ordinea aceea pe care cu fiecare act filosofic o regăseam. Și o exprimă în chip direct. Știința frumosului, estetica, nu are deci nevoie să se subordoneze perspectivei logice, celei epistemologice sau celei etice spre a se constitui ca atare. Prin obiectul ei, care este (sau era) frumosul artistic — dacă nu și cel natural —, prin caracterul acestuia de a reprezenta normalul, prototipul, idealul și esențialul, estetica se angajează nemijlocit în ordinea pe care o găsește sau o încorporează artistul în materialul său sensibil.

Iar de astă dată, cu actul estetic, tocmai pentru că este în joc materialul sensibil, va apărea mai limpede decît oriunde *cercul*. În estetică se vorbește deschis despre acest cerc. Spre a-și putea apăra împotriva tăgădei frumosul, valoarea ei specifică — spune un estetician¹ — estetica are nevoie să fi pătruns în prealabil în esența frumosului, care însă trebuie scoasă tocmai din lucrurile *frumoase*. E tragicul oricărei *Wertwissenschaft*, va exclama același autor, de a cădea în cerc. — Nu poți scoate din materialul sensibil frumosul decît pentru că-l deții dinainte. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este actul estetic însuși. S-a putut

¹ M. Geiger, în *Systematische Philosophie*, cap. „Ästhetik“.

observa lesne că pentru a gusta cu adevărat o melodie trebuie s-o știi dinainte. În general muzica este caracteristică pentru acest fel de-a percepe frumosul, ea implicînd mai mult decît oricare altă artă reascultarea, regăsirea. Dar peste tot actul estetic descrie același cerc. Ordinea ce se resfrînge în materialul sensibil e înscrisă în conștiința care-i caută, în lumea sensibilă, încorporarea. De aceea și este ritmul, de orice fel, ritmul ca ordine prestabilită, una din tehnicile fundamentale ale frumosului: de la ritmul elementar, al primitivilor, și pînă la ritmica superioară, a unei armonii de culori sau idei, actul estetic se grefează pe ritm ca pe o ordine necesară, în marginea căreia e posibilă libertatea de creație. Tensiunea dintre libertate și necesitate, mai mult decît unitatea în divers, cum s-a spus despre actul estetic, pare a da măsura acestuia. E un echilibru neașteptat, echilibru încă; unul care se suprimă pe sine, dar știe permanent să se regăsească. Înăuntrul acestei ordini pe care o presupune actul estetic, toate libertățile, desfășurările, devenirile sînt cu puțință; și totuși fiecare din ele nu face, dușă fiind pînă la capăt, decît să realizeze ordinea dinainte dată. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este aci mai mult decît căutarea, în lucrurile frumoase, a frumosului deținut dinainte; este, pe linia frumosului, urmărirea în lumea devenirii sensibile a unei permanențe de ordinul ființei.

CERCUL ÎN FILOSOFIA SPIRITULUI

Cu „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, ca expresie a cercului de conștiință, trebuie să înceapă și să sfârșească orice conștiință filosofică. În fiecare din actele ei filosofia dă expresie acestei căutări paradoxale în cerc. Am văzut, în cazul disciplinelor filosofice, că ele nu se constituiau ca atare decât în clipa când deveneau conștiente de cercul lor. Iar pentru fiecare din ele cercul lua o formă specifică. În actul logic, cercul era limpede dat de silogism, cu mișcarea individualului către general și de la acesta către cel dintâi; în cel de cunoaștere, cercul era exprimat de dubla instabilitate, a cunoașterii propriu-zise și a contemplației; în cel etic, cercul apărea concretizat în convertirea libertății la supunere și năzuința supunerii spre libertate; în actul estetic, în sfârșit, sensibilul și ideea se întrepătrundeau. Sub forme variate, era peste tot o năzuință către o rațiune de tip superior, una a contrariilor, rațiunea secundă; particularul *este* universal, cunoașterea *este* contemplație, libertatea *este* supunere, sensibilul *este* idee. În patru atitudini fundamentale diferite se exprimă o aceeași modalitate: cercul.

Dar sînt cu adevărat patru atitudini diferite? Conștiința filosofică se supune numai în aparență intereselor fiecărei discipline. În realitate *conștiința filosofică este una*, așa cum filosofia, dincolo de spărtura ei în discipline, e una. „Spărtura“ apare mai ales în veacurile nefilosofice, sau necreatoare pe plan filosofic, ci doar sistematizatoare. De aceea într-o viziune creatoare nu se întîlnesc discipline distincte. Nici Platon, nici Hegel nu au așa ceva. În filosofia veche, abia cu Aristotel începe deosebirea în discipline filosofice; cu filosoful adică la care, — chiar dacă el ține încă de o tradiție mare — se găsesc principiile decăderii viitoare: sistemul ca învățămînt, și istoria filosofiei ca doxografie, colecție de opinii. Spărtura în discipline este însă din plin caracteristică secolului XIX, secol nefilosofic prin excelență, cel al lui Victor Cousin. Ea ține de imposibilitatea de a filosofa pînă la capăt în fiecare din discipline, deci de a ajunge la unitatea lor. În orice filosofie mare, însă, este vorba de un

singur lucră, cu sensul lui deplin. Pentru Greci, Bine, Frumos și Adevăr erau toate angajate în ființă și se împlineau într-o singură perspectivă, cea metafizică. Așa s-a împlinit însă orice filosofie mare, nu numai cea greacă: sub forma unei conștiințe filosofice unice. De aceea, dacă filosofia duce la conștiința cercului, nu poate fi vorba decât de *unul* divers reflectat. Iar el ni s-a părut a fi: cercul devenirii întru ființă.

Într-un fel ori într-altul, orice concepție filosofică, în întregul ei, sfârșește prin a „cădea în cerc” și, dacă e consecventă cu sine, se vede silită să consimtă acestuia, care va fi, după noi, direct sau indirect, cel al devenirii întru ființă. Într-adevăr există o obiecție-tip, care revine împotriva *tuturor* concepțiilor filosofice și pe care acestea sfârșesc prin a o accepta, încercînd astfel să-i anuleze caracterul distructiv. Este cercul lor fundamental și inevitabil. Scepticismul — s-a spus — nu este sceptic, cel puțin cu privire asupra scepticismului. Criticismul nu e critic asupra-și, ci dogmatic; sub forma lui kantiană, acceptă ca o presupuziție „unitatea sintetică originară de apercepție”, ba chiar lucrul în sine. În genere, idealismul nu este, undeva, idealist: sfârșește prin a proclama realitatea ideii sau a eului. Realismul, la rîndul său, în măsura în care reprezintă o doctrină *asupra* realului, devine într-un fel idealism. Poate fi monada monadologică? s-a obiectat. Dacă monada nu are ferestre și ține, într-un fel, de o cunoaștere nedesăvîrșită, atunci din perspectiva unei monade, cum ești situat, nu poți concepe o monadologie. Fiecare concepție filosofică „se contrazice”, căzînd în cerc.

De ce ține acest cerc? Cumva de faptul că — în măsura în care concepțiile amintite angajează cunoașterea — se ajunge obligatoriu la o cunoaștere a cunoașterii? Dacă e vorba de o cunoaștere anumită (sceptică, critică, monadologică) atunci firește și cunoașterea cunoașterii ar trebui să fie de același fel anumit*). Abstracție făcînd deci de faptul că o cunoaștere a cunoașterii poate deschide către un regres la infinit, situația în care se cade este că o concepție prin care se ajunge la cunoaștere n-ar putea ajunge și la cunoașterea ei înseși de-

*) Unele din „paradoxele” matematicii contemporane par a aminti de acest cerc.

cît ca neputîndu-se cunoaște (scepticismul care trebuie să se îndoiască și de sine); concepția explică totul dar nu și pe sine.

În fapt însă, în lumina cercului pe care l-am găsit în actul cunoașterii, ni se pare că nu de o cunoaștere a cunoașterii e vorba, ci de o *contemplare* a cunoașterii. Dacă spiritul, care de obicei trimite la altceva și e transitiv, trebuie acum să se întoarcă asupra-și, atunci el tinde către o conștiință de sine care să nu fie conștiință a ceea ce face, produce, devine el însuși, cît a ceea ce este el. Cunoașterea cunoașterii nu poate fi deci decît: *contemplare* de sine. Iar cercul — inevitabil — în care se cădea ne pare a fi conștiința surdă, din orice concepție filosofică, a cercului devenirii întru ființă, pe care l-am găsit reflectat în jocul dintre cunoaștere și contemplație.

Dealtfel, atunci cînd cîte o concepție filosofică e dusă pînă la capăt, cînd adică ea nu este o simplă concepție *despre* cunoașterea umană, cum erau doctrinele de mai sus, ci una metafizică, atunci cercul devenirii întru ființă se ivește sub o formă directă. Așa ni se pare că se întîmplă în concepția lui Heidegger, unde există un cerc și unde autorul însuși recunoaște existența unui cerc. El spune undeva (*Sein und Zeit*, ed. I, pag. 314) că lămurirea deplină a realului uman nu va veni decît de la limpezirea înțelesului ființei; dar pînă atunci, caută înțelesul ființei în realul uman. Dacă e un cerc, spune autorul, e unul pe care-l acceptă. Și ce altceva decît cercul nostru este cercul acesta al *ființei*, care face posibil realul uman, în orizontul temporal al cărui — în conștiința *devenirii* cărui — va fi de căutat ființa?

Conștiința filosofică este deci una, iar ea ne apare statornic a fi în fond: conștiința devenirii întru ființă.

Să admitem totuși că nu avem, pînă acum, nici o dovadă efectivă că această conștiință unică ar fi, la fel cu conștiințele la care duceau diferitele discipline filosofice, una a devenirii întru ființă. Să menținem numai, ceea ce ne pare asigurat, că este vorba de o conștiință unică. Toate filosofile adevărate, în fond recunosc conștiința filosofică drept unitară. Din această conștiință, privită acum drept una iar nu în actele ei, va trebui să desprindem pînă la urmă devenirea întru ființă, dacă aceasta are într-adevăr sens. Am văzut o *primă garanție* că devenirea întru ființă, cu cercul ei, are sens: faptul că toate actele filosofice fundamentale se

petrec în cerc. Acum trebuie să căutăm o *a doua garanție*: faptul că, unitară fiind, conștiința filosofică se desfășoară ea însăși în cerc, și anume în acesta al devenirii într-o ființă.

Dar ce este o asemenea conștiință unitară? Ea este, în fapt, unitate de conștiință. Și unde e de căutat unitatea de conștiință? Fără îndoială că în așa numita *filosofie a spiritului*, în idealismul filosofic german, înțeles tocmai drept conștiință a acestei unități. Nu e nevoie să „construim” o asemenea atitudine — cum s-ar putea părea că am făcut cu actele ei —, ea există: este filosofia lui Kant. Și nu e nevoie să-i arătăm presupuziția fundamentală, în speță unitatea de conștiință; ea este explicit formulată de Kant, odată cu „unitatea sintetică originară de apărcepție”. În sfârșit, nu e nevoie nici să arătăm exercițiul posibil al acestei unități: este — limpede consemnat de filosof însuși — *tabla categoriilor*. Dacă devenirea într-o ființă are sensul pe care i-l bănuim, ea trebuie să se reflecte aci și să confere categoriilor lui Kant aceea ce aveau de la început categoriile lui Aristotel: un sens ontologic.

A. CERCUL ÎN TABLA CATEGORIILOR

În această tablă a categoriilor, ca expresie a unității de conștiință, stă triumful filosofiei spiritului. De aci încolo se califică cu adevărat ea, cel puțin sub forma criticistă. Până aci, filosofia critică putea părea o simplă veleitate, o simplă atitudine filosofică — încă una — care dealtfel nici nu ar fi fost prea nouă, în măsura în care fusese propusă de Locke. Odată însă cu întemeierea, prin unitatea de conștiință, a categoriilor, criticismul kantian devine riguros și sistematic, pârînd a se confirma pe sine cu fiecare nou pas al sistemului. Oricine parcurge sistemul critic simte că de aci, cu tabla categoriilor, începe să devină grav jocul. Iar tot ce urmează va ține de această tablă: în *Critica Rațiunii Pure* în chip direct, cu *Analitica Principiilor* și apoi *Paralogismele rațiunii pure*, *Antinomiile* și *Idealul rațiunii pure*; în celelalte două *Critici*, în chip indirect. Doar cu *Critica Judecării* Kant ar părea să poată, și să trebuiască a ieși de aci; dar sistemul ca-

tegoriilor, sau spiritul lor juridic și legalist, va avea să-l rețină.

Nu numai că filosofia spiritului *începe* cu tabla categoriilor dar ea se și continuă printr-unele din aspectele acesteia. Aci, după o indicație notată de Kant în treacăt în *Critica Rațiunii Pure* (Ed. Cassirer, p. 101, obs. 2), își va fi găsit Fichte mișcarea de la o categorie la alta, pentru ca Hegel să dea apoi, după sistemul triadic, menționat încă de Kant (dar la împlinire, va spune Hegel), desfășurarea *dialectică* a spiritului.

Să alegem deci această tablă a categoriilor ca piatră de încercare a temei devenirii întru ființă. Conștiința filosofică prin care ține o asemenea tablă este nu numai unitară, dar e concepută ca unitatea însăși prin care sînt posibile toate celelalte sinteze unificatoare; ea e unitatea sintetică originară. Pe deasupra, o asemenea unitate este gândită numai din punctul de vedere al conștiinței, nu și al existenței. Sîntem deci la *antipodul* oricărei problematice a ființei (în sensul ei clasic, cu esență și existență) ca și a devenirii ei posibile. Presupuziția noastră, că unitatea de conștiință a filosofiei este în fond unitatea conștientă a „devenirii întru ființă”, va avea astfel să se confrunte cu cazul extrem, al unei unități de conștiință (respectiv al unei conștiințe filosofice unice) care se *refuză total ființei*. Dar dacă vom reuși să găsim chiar într-o asemenea conștiință reflexul devenirii întru ființă, atunci am obține nu numai verificarea presupunerii că orice conștiință filosofică unică este în ultimă instanță cea a devenirii întru ființă, ci și, poate, *rădăcina comună a filosofiei spiritului cu cea a ființei*. În orice caz am obține această situație nouă: filosofia spiritului poate fi înțeleasă prin problematica ființei; dacă nu cumva se va spune invers: problematica ființei este de înțeles prin unitatea de conștiință a spiritului; ceea ce ar putea fi tot una, ca exprimînd solidaritatea celor două filosofii, antagoniste în fapt și totuși doar aparent opuse, după temerurile mai adînci ale filosofiei. Să facem deci această încercare.

În locul kantian citat — de unde ni se părea că-și putea trage izvoarele procesul dialectic al lui Hegel—Kant spune că „orice diviziune a priori prin concepte trebuie să fie dichotomică”; dacă însă în tabla sa categoriile sînt așezate cîte trei, e pentru că cea de-a treia categorie izvorăște din sinteza

(*Verbindung*) primelor două. Nu putem face altfel, dacă vrem să urmărim pas cu pas construcția kantiană, decât să divizăm și noi la fel tema noastră; să punem (cum am și pus implicit în realitate) trei termeni: ființă, devenire și devenire întru ființă. E drept că devenirea întru ființă *nu* ne va apărea pînă la urmă drept o simplă *Verbindung*, o sinteză între ființă și devenire; sau mai precis, nu vom putea socoti că ființa e sorțită să intre cu adevărat în sinteză. Pe de altă parte, locul devenirii întru ființă ca „sinteză“ nu va fi în poziția a treia (ceea ce ne va determina, poate, să concepem altfel rînduită tabla categoriilor). Dar deocamdată e deajuns să rînduim, alături de categoriile kantiene, termenii noștri, spre a vedea dacă nu cumva li se potrivesc lor, în toate cele patru grupe sau „titluri“, cum le numește Kant: cantitate, calitate, relație, modalitate.

Vom începe, firește, cu *cantitatea*. Judecăților, ca expresie a funcțiunilor intelectului, și categoriilor corespunzătoare din tabla kantiană, par a li se potrivi într-astfel termenii noștri metafizici:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Generale	Unitate	Devenire întru ființă
Particulare	Pluralitate	Devenire
Singulare	Totalitate	Ființă

Devenirea întru ființă este, fără îndoială, *unitate*. Față de pierderea în multiplicitate a devenirii simple, ea aduce o regăsire, un mijloc de a readuna acele „dissecta membra“ ale prefacerii într-un întreg unitar. Nu este, firește, vorba de Unu, de un real unic și exclusiv; dar e vorba de o unitate, în sensul de posibilitate a unificării. Pe de altă parte, devenirea întru ființă are caracter de *generalitate*, corespunzînd astfel judecății generale. Ea, ca devenire întru „ființă“, nu lasă lucrurile în particularul lor dizident, ci le strînge laolaltă, punîndu-le tocmai sub o specie nouă (cum făcea istoricitatea cu istoria), specia genericului. Deci primul termen kantian o poate reflecta pe ea.

Că devenirea pură și simplă este din plin de partea *pluralității* și a judecății *particulare*, nu mai trebuie comentat. La fel, că ființa este *totalitate* a „singularului“, sau că ființa totală e *singulară*.

Correspondența în întregul ei pare deci obținută, — poate cu excepția „unității“, dacă aceasta e concepută ca simplă unitate aritmetică, de omogeni. Dar unitatea nu e concepută de Kant ca fiind exclusiv așa. Ea e și unitate a unui divers, o unitate „calitativă“ (unitatea unei drame de exemplu), va spune Kant, când încearcă să reducă pe Unum, Verum, Bonum din Scolastică la cele trei categorii ale cantității. Și apoi, cum ar putea corespunde unei judecăți *generale* unitatea, dacă n-ar fi unitate de tipul generalității, una care presupune diversul și pluralitatea — așa cum face devenirea (plurală) întru ființă (una)? Unitatea nu este Unu. Firește, aceasta mai înseamnă că ar fi trebuit să punem în fruntea categoriilor cantității pluralitatea și nu unitatea; spiritul ar începe cu judecăți particulare și cu pluralitate, spre a ajunge abia mai târziu la judecăți generale și unitate. Dar deocamdată ne e indiferentă așezarea categoriilor. Correspondența lor, singură, cu cei trei termeni este cea care ne interesează, iar ea ne pare neîndoielnică, la prima grupă.

Să trecem la a doua, a *calității*. Tabela ar da:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Afirmative	Realitate	Devenire întru ființă
Negative	Negație	Devenire
Infinite	Limitație	Ființă

Correspondența este aci și mai vădită, poate. Devenirea întru ființă are din plin sens de *realitate*. Am văzut că ea singură poate da caracter de „real“ lucrurilor și stărilor lumii. Devenirea obișnuită, de pierdere, dă realitatea evanescentă, care sfârșește prin a fi părelnicie. Singură devenirea întru ființă scoate lucrurile din curgerea lor oarbă, dându-le caracter de res (re-al), de lucruri subzistente. — Și fără îndoială că tot ea, devenirea întru ființă, va fi cu adevărat afirmativă, corespunzând judecății kantiene din frunte. Devenirea întru devenire este una întru moarte și pierdere, deci neîncetată negare de sine, promisiune, procreare, amânare de sine. Singură devenirea întru ființă instituie, edifică, afirmă.

Am și spus astfel că devenirea simplă corespunde *negației* și judecății negative. Devenirea este în fond posibilă (la Hegel de pildă) doar prin negație; negație de început, tăgăduire a ființei, și apoi prin negația de fiecare moment a lucrului

instabil, care se preface statornic pentru că *nu* poate fi un singur lucru, nu poate *fi* cu adevărat. În sfârșit, că ființa corespunde judecății infinite, ca fiind orizontul neîncetat deschis, este limpede dintru început.

Un singur lucru ar părea nepotrivit în corespondența cu tabla kantiană: categoria „limitației“ și deci caracterul de limitare pentru ființa. În primul rând, însă, trebuie subliniat că nepotrivirea aceasta figurează și în tabela kantiană și totuși autorul nu pare a fi fost incomodat de faptul că unei judecăți *infinite* îi corespunde categoria limitației (care sună aproape ca: finitudine). Apoi, nu este de trecut cu vederea faptul că ființa e reprezentată uneori, în cuprinsul gândirii filosofice, tocmai ca limitată (închisă, sferică, după Parmenide; ori individuală, după Aristotel). Sau, dacă ea are infinitate (Melissos, de exemplu), ea încă posedă caracterul de a-și fi suficientă sieși, de a fi pentru sine. În realitate, ființa este întotdeauna concepută drept avînd în *același timp* infinitate și finitate, ca fiind infinit în finit, (ca Ideea platoniciană, de pildă, care corespunde în chip sugestiv descrierii frumosului, „infinit în finit“, la Schelling). Prin urmare, împletirea dintre finitate și infinitate n-ar fi decît expresia tensiunii intime din ideea de ființă, deci un sens potrivit ei, în ciuda primei impresii.

Dar să vedem ce face pe Kant să folosească termenul de limitare pentru categoria corespunzătoare judecății infinite. Kant numește astfel o judecată al cărei predicat exprimă *negativ* o infinitate (cu exemplul său: „nemuritor“) și care e afirmat ca atare. Logica generală, spune el (pag. 92 D. Cassirer), nu se interesează de conținutul predicatului, ci doar dacă e afirmat ori nu despre subiect. Logica transcendentală însă, care nu face abstracție de orice conținut ci doar de cel empiric, trebuie să vadă și: care e valoarea judecății potrivit cu „conținutul unei afirmații logice făcută pe baza unui predicat negativ“. De exemplu, în judecata simplu afirmativă după logica generală: „sufletul e nemuritor“, predicatul de nemuritor conține o infinitate, căci nu s-a exclus din el decît ce e muritor, iar restul rămas este încă infinit. Asemenea judecăți infinite sînt limitative deci, rămînînd însă infinite. „Calitatea“ lor e de a fi în același timp afirmative în formă și negative — în sensul de restrictive — în conținutul predicatului, pe care-l lasă totuși infinit. Deci este în ele afirmarea

unei negații, care nu desființează însă. Doar infinitul se poate nega fără să se infirme, ba fiind încă susceptibil de afirmare ca atare, ca infinit.

Prin urmare „limitarea“ aceasta a infinitului (in-finit) e ceea ce face pe Kant să vorbească de o categorie a limitației. În realitate însă caracterul de limitare e secundar, de vreme ce infinitatea rămîne; sau în orice caz, ar trebui relevat prin numele categoriei că, în ciuda limitării, infinitatea persistă. Termenul de „limitație“ luat singur nu e deci întru totul adecvat, el exprimînd doar restricția, nu și persistența întregului, în ciuda ei. Ce-l determină pe Kant să-l adopte este poate, tendința (discutabilă, cum vom încerca să arătăm mai jos) de a-l face mai tîrziu, ca fiind al treilea termen, „sinteză“ între realitate și negație; așa cum desigur va fi ajuns la ideea judecării „infinite“ căutînd o judecată care să fie în același timp afirmativă și negativă, potrivit cu aceste două pe care le găsea în logica generală. Mai degrabă *nelimitație* (realitate care suportă negația fără să se desființeze), sau *limitație care nu limitează* ar părea potrivite.

Dealtfel și judecățile „infinite“ sînt impropriu denumite, căci sînt calificate după conținut nu după calitatea judecării. Mai propriu ar fi: indiferente (indiferența absolutului, la idealistii de mai tîrziu, sau a infinitului, care comportă semnul \pm al matematicienilor), sau în sfîrșit, judecări negativ afirmative (nemuritor). În orice caz este limpede — cum simte și Kant — că, dincolo de afirmație și negație, e loc pentru o a treia calitate a judecării și că această calitate pune în joc un fel de infinitate. Numai infinitul e dincolo de negație și afirmație, deci poate fi și negat și afirmat. El dă prin urmare a treia „calitate“.

Pe plan categorial, calitatea aceasta a judecării dă tipul realității care nu poate fi desființată prin negație (fiindcă poartă negația în ea, a „călcăt peste moarte“, începe de la negație). Iar acestei categorii îi corespunde ființa. Teologia negativă n-a făcut decît să emită astfel de judecări „infinite“: Dumnezeu e nemuritor, neîngrădit, netemporal etc. Iar filosofia ființei, cînd a fost doar a ființei (eleatism) și nu a devenirii întru ființă, n-a putut emite judecări de alt tip despre ființă decît: e nemișcată, incoruptibilă, atemporală etc., judecări corespunzînd categoriei limitației, respectiv a nelimitației. Ni se pare deci — oricîte rezerve am face asupra no-

menclaturii folosită la ultima categorie ca și la ultimul tip de judecată de la titlul calității, și chiar dacă am accepta, în lipsă de alt termen mai sugestiv, cel kantian de „limitație” — că termenul nostru de ființă corespunde noțiunii fundamentale concepute de Kant în acel loc.

Putem astfel trece la al treilea grup de judecăți și categorii, cel al relației. Tabelul este, de astă dată:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Categorice	Inherență (substanță și accident)	Devenire întru ființă
Ipotetice	Cauzalitate (cauză și efect)	Devenire
Disjunctive	Comunitate (acțiune reciprocă)	—

Pentru primii doi termeni kantieni, potrivirea cu termenii noștri este, și de astă dată, ca și evidentă. Devenirea întru ființă poate fi foarte bine înțeleasă ca *inherență*. Ea e o devenire în sînul ființei, una pe care „întru” (însemnînd și în și înspre) te face s-o privești și ca o desfășurare de accidente înlăuntru unei substanțe, a unei permanente: ființa. Firește, o filosofie a devenirii întru ființă nu va lua în mod obligator acest aspect substanțialist. Tot ce înțelegem să relevăm este că devenirea întru ființă include și momentul substanțialității. Și la fel, de bună seamă, va apărea ea ca fiind în acord cu judecata *categorică*. Devenirea întru ființă exprimă relația hotărîită (pozitivă sau negativă) dintre subiectul ce devine și predicatul în sînul căruia se petrece devenirea. Devenirea simplă nu încapă într-o judecată categorică: ea este și nu este, în același timp; are o realitate precară, de aproximație. De aceea în sînul ei lucrurile sînt ceea ce sînt, dar ar putea fi și altceva; vor *fi* pînă la urmă altceva. Categoricul este doar relația dinăuntru devenirii întru ființă.

În devenirea simplă — spre a trece la al doilea termen — relația dintre un termen și altul va fi tocmai cea de *cauzalitate* (sau, ca în primul caz, va putea fi înfățișată ca fiind și astfel). Lanțul causal, determinismul și liniaritatea causală reprezintă — după cum vedeam la începutul capitoului de față — schema acestei devenirii. Căci ea fiind devenire întru devenire, aduce inel după inel în lanțul lucrurilor; tri-

mite, întocmai unei cauze, spre un efect, care va fi la rîndul său cauză către un alt efect. Lanțul causal exprimă perfect „pierderea” acestui tip de devenire, amînarea sa neîncetată și iremediabilă. Iar, la fel cum categoria cauzalității se desprinde dintr-o judecată ipotetică, prima exprimînd relația ipotetică însăși (*dacă* pui cauza vei avea efectul), tot așa și devenirea simplă, cu instabilitatea și curgerea ei, este lanțul infinitei condiționări succesive a termenilor unii printr-altii, desfășurarea fără început și fără sfîrșit, în care fiecare termen e condiționat și totodată condiționează. Doar prin actul neîntrerupt al ipoteticului (hypothesis), de punere sub fiecare termen a unui altuia, de susținere prin cîrja altuia a fiecărui termen, poate avea sens devenirea aceasta, care nu „ține” cu adevărat, dar nu e totuși nici prăbușire, pentru că se „susține”. Fiecare termen e caduc, dar subzistă atît cît să-l susțină — ipotetic — pe cel următor.

Prin urmare, pentru primele două tipuri de judecăți și categorii din grupa relației, acoperirea cu termenii noștri funcționează. Ce se întîmplă cu a treia categorie? *Dacă ea este întocmai valabilă* înseamnă că „ființa” nu și-ar găsi corespondentul aci, în grupa relației; (respectiv, că ea n-ar intra în nici un fel de relație, ca ființa eleată). *Dar ea nu e valabilă*, și tocmai situația ființei e cea care ar putea obliga la revizuirea și în orice caz regîndirea categoriei kantiene a comunității; ea ne poate face să simțim că aci e un „gol”, cum a înregistrat și Charles Renouvier în veacul trecut. Este comunitatea cu adevărat o categorie?, exprimă ea o funcție originală, nederivată, a intelectului, cum vrea Kant pentru orice categorie? Merită ea să stea printre „predicamente”? sau doar printre conceptele pure derivate din primele, deci doar printre așa-numitele de Kant „praedicabilia”?

De vreme ce „firul conducător” al lui Kant sînt judecățile, să căutăm sensul categoriei comunității în rubrica judecăților. Ce înseamnă judecată „disjunctivă”? și cît este ea de originală ca funcție de gîndire? Ea ne apare pur și simplu o derivație din judecata ipotetică. *Disjunctivul este o simplă modalitate a ipoteticului*. Iată, de pildă, exemplul lui Kant de aci, pentru judecata disjunctivă: „Lumea există, fie printr-o întîmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă”. Aceste eventualități, precizează Kant, coexistă pe picior de egalitate, fac o „comunitate”. Dar ce reprezintă

exemplul său? În loc să spui printr-o judecată ipotetică: „Dacă există o cauză, lumea există și ea“, divizi protaza, pe „dacă există o cauză“ în diversele ei posibilități: cauza accidentală, necesară, externă. Sau, dacă termenul de „cauză“ supără aci (căci se opune faptului că prima ipoteză e cea a împlinirii, a lipsei de cauză) — judecata lui Kant încă poate fi pusă sub forma ipotetică: „Lumea decurge din ceva, are un antecedent“. Deci: *dacă* antecedentul ei există, ea există; iar antecedentul acesta e acum „disjuns“ în mai multe eventualități. Dar multiplicarea prin diviziune a ipotezei ar desființa oare caracterul ei de a fi ipoteză? Întregul ipotezei e spart, disjuns; de aceea se va și ajunge la „comunitatea“ membrilor; dar spargerea protazei ca întreg nu schimbă ipoteticul, și în orice caz este ea însăși un act derivat.

Dealtfel acest caracter derivat, această dependență a disjunctivului de ipotetic se oglindește perfect în categoriile corespunzătoare, cele de comunitate și cauzalitate. Ce este comunitatea în exemplul lui Kant? E *cauzalitate* în comun, adică o formă specială de cauzalitate și atîta tot. E adevărat, în dreptul categoriei comunității, Kant pune în paranteză: acțiune reciprocă. Din exemplul de judecată disjunctivă, însă, dat mai sus, nu rezultă de fel că e vorba de vreo acțiune reciprocă: membrii alternativei (cauza lumii e „internă“, cauza lumii e „externă“ . . .) sînt nu numai străini de orice reciprocitate dar se și exclud în chip expres. S-ar putea să fie aci unul din acele exemple kantiene nefericite, așa cum s-au mai relevat de către comentatori cîteva. Să acceptăm totuși sensul de acțiune reciprocă pentru comunitate; să-i găsim un exemplu posibil, de pildă: „Sau criticismul face posibilă filosofia, sau filosofia face posibil criticismul“, și să ne întrebăm ce relații de tip deosebit, ce „funcție originară“ și autonomă reprezintă comunitatea ca acțiune reciprocă? Nici o alta decît iarăși o modalitate a cauzalității! Cei doi termeni își sînt, succesiv (sau, spre a fi acțiune reciprocă desăvîrșită, simultan) cauză și efect unul altuia. Comunitatea așa înțeleasă nu e decît cauzalitate reciprocă. Categoria comunității revine, sub orice formă, la cea a cauzalității.

Prin urmare categoria a treia din grupa relației *nu e întocmai valabilă*. Comunitatea, sau acțiunea reciprocă, e o formă de cauzalitate, așa cum disjunctivul e o formă de ipotetic. (Chiar Kant va vedea mai jos înrudirea dintre ipotetic și

disjunctiv, atunci cînd va spune că cele două propozițiuni din judecata ipotetică și părțile alternativei din judecata disjunctivă pot fi toate date ca exemple de judecăți problematice.) În locul al treilea, atît la judecăți cît și la categorii, se află ca și un gol. Cum poate fi el umplut, dacă e adevărat, cum spune Kant, că trebuie să fie, pentru fiecare grupă, trei termeni și dacă cei trei termeni ontologici puși în joc de noi trebuie să corespundă la ceva și aci?

Ceea ce lipsește în locul acesta al treilea este un tip de „relație“, anume *cea a unui lucru cu sine* (cea a sinelui, am spune). Kant vorbise despre relația dintre predicat și subiect în primul caz, deci despre inherență; vorbise despre relația dintre temei și urmare (Grund und Folge) deci cauzalitate, pentru al doilea caz. Dacă cea de-a treia relație, a „membrilor unei diviziuni“, se reduce, cum am văzut, la relația de cauzalitate, rămîne încă loc pentru relația unui termen cu sine. Un termen poate fi în altul, primul caz; poate fi produs ori producător de altul (prin și pentru altul), al doilea caz; sau poate fi în sine și „prin și pentru“ sine.

Cum s-ar resfrînge această relație în cîmpul judecății? Ar da, fără îndoială, o *judecată absolută*, una „deslegată“, desprinsă de orice altceva; nu o afirmare „categorică“ a ceva ca fiind în altceva, cu atît mai puțin una „ipotetică“, în dependență de altceva, ci una în care subiectul ar fi și predicatul, temeiul ar fi și efectul. Că există asemenea judecăți, chiar dincolo de lumea „sinelui“ filosofic, ni se pare că o dovedesc din plin *judecățile impersonale*. (Ciudățenia e că tocmai ordinii sinelui, care e extrem-personalul, nu-i poate corespunde, în planul lumii obiective, decît impersonalul.) Iată de pildă judecata: „ploaie“, — căci judecata este. Subiectul ei este și predicatul ei (în sensul că predicatul este „intern“, cum se spune în gramatică): ploaia nu e decît faptul că ploaie și faptul că ploaie e ploaie. Nimic altceva nu e gîndit în relația cu ploaia decît ploaia însăși, ploaia desprinsă de orice inherență, de orice acțiune cauzală. Este ploaie, adică ploaie ploaie. În limba română există un exemplu frumos de judecată impersonală, cel conținut în zicala „vremea vremuiește“. Nu e un aspect izolat al manifestărilor naturii (ploaie, tunet) și nu poți scăpa de impersonal, cum se scapă de obicei, spunînd că „la început“ judecățile impersonale aveau un subiect totuși: de exemplu Zeus fulgeră și tună, Ouranos ploaie, dă ploaie etc.

Aci, în exemplul cu vremea, nu mai e scăpare: e impersonalul în sine, iar nu prin uitare, prin pierdere a subiectului. Căci nu este un aspect izolat al firii, ci e firea însăși, întregul însuși ca vreme care, manifestându-se, este. Ce înseamnă a vremui (luat, nu ca „face vreme rea“ ci cu sensul, atestat și el, de „curge vremea“)? E vremea. Dar ce e vremea? Vremuire. Nu e tautologie și totuși predicatul este subiectul. La fel se va putea spune: ființa este, ființa ființează.

Dacă însă chiar în lumea obiectului e posibilă o asemenea judecată absolută, cu atât mai mult va fi ea posibilă în cea a subiectului. Acesta și este adevăratul ei câmp (sinele). Judecata impersonală devine acum judecată personală la maximum, în aceasta constă caracterul ei absolut. Iar exemplul cel mai izbitor, unul din planul unde absolutul are cu adevărat sens, este de găsit în acea vorbă către profetul Moise: „Eu sunt cel ce sunt“. E surprinzător aci că nu se spune: „Eu sunt cel ce este“, sau „Sunt tot ce este“; ci: „Sunt cel ce sunt“. Așadar faptul existenței la persoana întâia este totul; nu se subordonează, nu participă la nici o altă ființă decât cea proprie. După acest caz limită, putem lesne închipui judecata absolută pe care e în stare s-o rostească despre sine un subiect; adică relația exclusivă în care va sta cu sine. Pentru o asemenea ordine de subiecte (pe care cugetul uman le gândește efectiv, chiar dacă ele n-ar „exista“ sub nici o formă, nici măcar ca principii filosofice, spre a nu mai invoca „absolutul religios“), pentru ea trebuie gândită, în tabla judecăților, aci la grupa relației, o judecată de tip absolut — numească-se așa ori nu —, după cea categorică și cea ipotetică, în locul celei disjunctive.

Ce „categorie“ va corespunde acestui tip de judecată, în locul „comunității“ kantiene, nu pare greu de văzut acum. Relația unui termen (subiect) cu sine, faptul că el își e cauza lui, nu mai poate duce la confuzie cu categoria cauzalității, cum nu duce nici la cea cu învenț. Această relație cu sine impune o categorie aparte, în care e vorba de independența, de autarkia termenului în joc. Categoria aceasta nu se poate intitula decât *autonomie*, ea venind să întregască tabloul deschis de învenț și cauzalitate. (Regăsim astfel, cu „autonomie“ ceva din categoria personalității, a lui Renouvier.) Nu mai poate fi vorba, în cazul ei, ca la Kant, de „acțiune reciprocă“ — de altfel care nu funcționa întotdeauna, cum am văzut-o —; acum avem cel mult de-a face cu o acțiune

reflexivă. Categoria autonomiei va avea astfel să umple golul pe care, în prima clipă, ne-a făcut să-l simțim inadecvata dintre comunitate și ființă.

Dar nu conceptul de ființă e cel care ne-a călăuzit, ci el doar a deschis cercetarea. Dacă ființa se va armoniza din plin, de astă dată, cu categoria autonomiei și cu judecata absolută, găsiindu-și astfel locul și în grupa a treia a tablei kantiene revizuite, lucrul ține — credem a o fi dovedit — de logica lăuntrică a tablei categoriale și nu de simpla nevoie a simetriilor. Nici un moment nu ne-am întrebat exclusiv: ce ar trebui să fie aci spre a corespunde *ființei*? ci mai ales: ce ar trebui să fie aci ca să întregească *tabloul relațiilor posibile* pentru gândire? adică: ce ar trebui spre a rotunji, ca și în celelalte grupe, primii doi termeni ai grupeii kantiene. De la natura *relației* am pornit iar nu de la ființă, care la un moment dat (cu eleatismul) a putut foarte bine părea că stă dincolo de orice relații. Dar ființa cea de dincoace de înghețul eleat știe acum să se regăsească și în lumea relațiilor: ca relație cu sine și ducând la o judecată „absolută”, prin care se încheie, trebuie să se încheie, câmpul relațiilor principal cu putință.

Sîntem acum la ultima grupă de categorii a criticismului, cele ținînd de „titlul” *modalității*. Kant ne va spune despre ea că exprimă o funcție cu totul particulară a judecăților. Grupele de pînă acum — al cantității, al calității și al relației — priveau conținutul judecăților și îl epuizau, bineînțeles sub raportul lui formal. (Fie cantitatea, fie calitatea, fie relația, doar una din acestea se exprimă prin actul în sine de a judeca). Dar actul acesta, spune Kant, mai poate fi privit și prin raport cu gândirea; valoarea pentru gândire a particulei de legătură „este”, modalitatea ei, va da astfel o nouă grupă de judecăți și categorii.

Tablelul acesta, întregit cu termenii noștri, ca și celelalte, este:

<i>Judecăți</i>	<i>Categorii</i>	
Problematică	Posibilitate	Devenire
Asertorică	Existență (Dasein)	Devenire întru ființă
Apodictică	Necesitate	Ființă

Mai are nevoie, de astă dată, corespondența dintre termeni de comentariu? Ea este aci mai direct evidentă decât în orice altă grupă, poate tocmai din motivul pe care-l găsim relevat de Kant: aci, în grupa modalităților, e în joc felul de a fi al lui „este”, felul cum e gândită existența, sau relația de existență. De astă dată ființa, devenirea și devenirea întru ființă sînt cu adevărat la ele acasă. Despre *ele* e vorba, ca diverse modalități de a fi. În celelalte grupe mai putea stărui impresia că termenii metafizici sînt arbitrar alăturați celor kantieni și că potrivirea ține de cine știe ce coincidență fericită. De astă dată, însă, termenii nu se armonizează doar ci se și acoperă, pînă la a se putea substitui unii altora. Ce e mai lămuritor, dealtfel, decât că însuși Kant simte nevoie să întrebuințeze un compus al lui Sein (Dasein), nemaiavînd cum să ocolească numele adevărat al conceptului cu care operează? Iar devenirea *este* efectiv posibilitate și numai posibilitate, în toată nedeterminarea și în tot problematicul acesteia. Devenirea întru ființă *este* existență, singura formă de existență valabilă în lumea de aci, sau cea care învestește orice formă de existență. Iar că ființa luată în ea însăși *este* necesitate și se exprimă apodictic, conștiința umană a spus-o și a resimțit-o întotdeauna.

În această grupă categorială a lui „cum este” ceva, problematica ființei iese din plin la lumină. Poate că și în celelalte grupe, a cantității, calității și relației, ea ar fi trebuit pusă direct în lumină. Dacă ultima grupă era expresia lui „cum este” ceva, primele trei ar putea fi cea a lui „ce este” ceva, deci și ele sînt un ecou al termenilor metafizici. Și ar fi atunci de văzut dacă sînt cu adevărat trei grupe independente — calitate, cantitate, relație — și nu o triadă solidară în cine știe ce mișcare dialectică, una a *ființei*.

Dar nu sîntem încă la mișcarea dialectică a categoriilor; sîntem la tabloul lor, la ultima grupă, și cu aceasta am putea încheia confruntarea categoriilor kantiene cu termenii ontologiei. Rămîne totuși un lucru izbitor, aci în ultima grupă, prin comparație cu celelalte. Categoria slabă și judecata slabă („posibilitate”—„problematic”) apar la locul 1, nu 2, ca de obicei, silindu-ne și pe noi să punem devenirea simplă în locul 1. În toate celelalte grupe devenirea cădea în poziția a doua, de vreme ce termenul slab (pluralitate-judecată particulară; negație-judecată negativă; cauzalitate-

judecată ipotetică) avea acest loc. Ce se întâmplă aci că simetria, atît de îndrăgită de Kant, nu mai funcționează? — Era *altă* simetrie care-l atrăgea, și atîta tot! O va spune în notă: „Ca și cum gîndirea ar fi în primul caz (în cazul posibilității n.n.) o funcțiune a *intelectului*, în al doilea caz a *judecării*, în al treilea, a *rațiunii*“. Simetria cu facultățile spiritului, așa cum le descrie Kant, ea este deci cea care-l face să așeze aci într-altfel decît de obicei categoriile.

Simetria — în treacăt fie spus — ar trebui să dea de gîndit. Căci dacă e adevărat că intelectul (Verstand) va duce, la Kant, la ordinea posibilului — respectiv va face experiența și „natura“ posibilă, va lega totul de principiul suprem al judecăților sintetice, care este „posibilitatea“ experienței, spre deosebire de principiul suprem al judecăților analitice, care era contradicția —, nu e de fel limpede că facultatea judecării va duce la existență și asertoric; cel puțin în *Critica Judecării*, unde vor fi în joc judecățile estetice și teleologice, va fi vorba cel mult despre o judecată de *apreciere* asupra existenței, nu de existență însăși. În orice caz, cu greu s-ar putea spune, pentru al treilea termen, că rațiunea dă la Kant necesitate. Așa va fi la Schelling și mai ales la Hegel (care deosebesc *pozitiv* între Verstand și Vernunft), dar nu la Kant. Și e tocmai ce reproșează statornic un Hegel lui Kant, faptul că n-a conceput rațiunea ca facultate a absolutului și că, în definitiv, s-a mărginit să dea o „filosofie a intelectului“ și nu una a rațiunii, deci a necesității. Pentru Kant, departe a fi sediul necesității, rațiunea e sediul aparenței transcendente (*des transzendentalen Scheins*) ducînd la paralogisme, antinomii sau la neîntemeiatul, pentru el, „argument ontologic“. Cel mult s-ar putea spune că rațiunea are, după Kant, *valeitatea* necesității. Cît despre sensul ei de „rațiune practică“ și necesitatea la care ar duce pe această cale ocolită, ele n-au putut satisface pe un Hegel și nici gîndirea filosofică însăși, care întotdeauna a năzuit să înfrîngă dualismul, și cu atît mai mult ar trebui s-o facă în clipa cînd îl vede divizînd în două cîmpuri rațiunea însăși. Iar rațiunea corespunde cu adevărat necesității — și simetria lui Kant este valabilă — numai dacă rațiunea reprezintă organul ființei.

Simetria lui Kant, cu facultățile spiritului nu ne pare deci a se justifica *decît* dacă este, în fond, simetria de aci: deve-

nire (posibilitate, câmpul facultății intelectului, al conceptului care încearcă să fixeze curgerea diversului); devenirea întru ființă (existență, câmpul judecării, locul unde se întâmplă ceva, locul inherenței sau al relațiilor durabile); ființă (necesitate, câmpul rațiunii).

Așa stînd lucrurile, va fi o întrebare dacă intervertirea de termeni făcută de Kant în ultima tabelă, din nevoie formală de simetrie cu facultățile spiritului, nu exprimă în fond o *situație reală* și nu doar una formală. E o întrebare, deci, dacă nu ar trebui făcut și în celelalte tabele la fel, adică să se înceapă cu termenul cel slab, nu cu cel mijlociu. Nu o vom încerca mai jos doar dintr-o nevoie *proprie* de simetrie, adică doar pentru a avea peste tot ordinea: 1. devenire 2. devenire întru ființă 3. ființă. O asemenea nevoie s-ar satisface mai ușor dacă am sugera o schimbare doar în ultima tabelă kantiană, punînd aci existența (și asertoricul) înaintea posibilității (și a problematicului), spre a obține astfel, ca în toate celelalte trei grupe, ordinea: 1. devenirea întru ființă 2. devenire 3. ființă. Situația din ultima tabelă a lui Kant ne îndeamnă însă la o revizuire a celorlalte, cu un scop mai îndepărtat: vom avea, pînă la urmă, *de pus în mișcare cei trei termeni*, așa cum face și Kant, iar pentru un proces dialectic ordinea nu este indiferentă; și tocmai argumentele pe care le-am avea ca să intervertim ordinea lui Kant s-ar putea să ne deschidă calea, mai tîrziu, către un fel, deosebit de Kant, de a pune în mișcare, categoriile.

Prin urmare: nu cumva ordinea din ultima tabelă este cea bună? Nu cumva peste tot termenul cel slab (care corespunde la noi devenirii) trebuie să fie primul?

Kant ia tabla judecării — care-i va da categoriile — așa cum o găsește în logicile timpului, în „logica generală”. Într-o logică obișnuită, însă, ordinea este de *expunere*: generalul va precede particularul, afirmativul precede negativul, categoricul precede ipoteticul. Aci, la Kant, ar trebui să fie o ordine de „deducție”. Numai că deducția transcendențială — o vom vedea — se limitează să „facă posibile” categoriile găsite prin firul conducător al tablei judecăților (prin așa-numita „deducție metafizică”) iar tabla judecăților e acceptată ca atare.

Dar, chiar dinainte de-a ajunge la o „deducție” (care să facă posibile și judecățile, nu doar categoriile) chiar așa,

avînd pur și simplu în față tabla aceasta de judecăți și categorii, nu e de încercat o redistribuire a lor, pe care deducția s-o justifice mai târziu? Căci iată de pildă pentru prima grupă, a cantității: dacă în ordinea „expunerii” e firesc ca generalul să preceadă particularul și deci unitatea pluralitatea, pe plan de gîndire nu pare așa, ci pluralitatea precede unitatea iar particularul generalul. Kant cel puțin așa ar trebui să gîndească. Nu spune el statornic că sinteza (unei pluralități) precede analiza (în unități)? nu e aceasta una din temele de bază ale filosofiei sale? Nu e unitatea *sintetică* de a percepție cheia întregului edificiu critic?

Sau, dacă acestea apar drept specioase (în măsura în care sinteza e totuși unitate), am putea simplifica, lăsînd de o parte pe Kant și spunînd: avem în față o tablă de categorii; nu știm încă ce deducție poate duce la ea; să vedem atunci după alte criterii cum se pot rîndui termenii de acolo. Fiind vorba de gîndire, nu avem nici un motiv să preferăm criteriul de expunere celui *genetic*, de pildă. Dar cum apar termenii în gîndire?

Este oare prima experiență de gîndire generalul, ca și unitatea? Nu, sînt particularul și pluralitatea. Cu *ele* începem și prin ele ne ridicăm la generalitate și unitate; generalizăm particularul — care deci e prealabil — și introducem unitate în plural, care deci și el precede. Așadar nimic nu ne împiedică — pînă la o deducție riguroasă — să punem pluralitatea în frunte.

Situația aceasta ar putea reieși mai bine din a doua grupă de categorii. Dacă e adevărat ce spune Kant, că sinteticul precede analiticul, atunci negația trebuie să preceadă „realitatea” și judecata negativă pe cea afirmativă. Într-adevăr sinteticul implică negația (termeni ce *nu* sînt tautologici, „altul” decît primul termen, *non-A* deci). Demersul negativ ne face posibil și cu sens afirmativul. Ca și în primul caz, unde aveam la început o indistinție cantitativă, care trecea în pluralitate și sfîrșea ca unitate și unități ale pluralului, aci avem o tautologie (*Ich denke*), *negată* la un moment dat, spre a reapărea ca afirmație. Dacă însă acum, la fel ca în primul caz, trecem dincolo de Kant și privim ordinea genetică a gîndirii, nu am putea, la fel, spune că în orice căutare întii negăm și pe urmă afirmăm? În orice caz afirmarea nu

e resimțită decît *după ce s-a căpătat conștiința negației*. Întîi lucrul „nu e asta, nici asta“, spre a fi apoi afirmat în ce este. Deci și aci termenul al doilea ar fi în măsură să treacă în locul întîi.

În sfîrșit, o argumentare similară ar putea aduce ipote-ticul înaintea categoricului și cauzalitatea înaintea inherenței. Întîi vedem lanțul cauzal în lucruri, pe urmă subzistența unora dintre ele sau a întregului. Întîi caracterul lor ipotetic, pe urmă cel categoric. Iar acum, tabla judecăților și a cate-goriilor ar avea de fiecare dată în frunte termenul cel slab, așa cum era la grupa a patra. Însă numai „deducția“ lor, dacă va fi vreo alta decît cea kantiană, va putea arăta în ce măsură este așa ori nu. Înainte de o asemenea deducție (cum sîntem) cele de mai sus cu privire la locul termenilor pot părea un simplu joc.

Oricum ar fi în ce privește ordinea, tabla categoriilor kantiene este pe deplin în corespondență cu triada metafizică pe care am pus-o în joc. Putem lăsa aranjamentul kantian inconsecvent cum este, de vreme ce la grupa a patra e o intervertire; sau îl putem face consecvent, schimbînd doar în ultima grupă; ori, în sfîrșit, putem face schimbarea în primele trei, — faptul rămîne: devenirea, devenirea întru ființă, ființa, au un ecou în categoriile kantiene.

Iată acum tabloul complet, schimbat așa cum sugeram:

<i>Cantitate</i>		<i>Calitate</i>		<i>Relație</i>		<i>Modalitate</i>		
<i>Jude- căți</i>	<i>Cate- gorii</i>	<i>Jude- căți</i>	<i>Cate- gorii</i>	<i>Jude- căți</i>	<i>Cate- gorii</i>	<i>Jude- căți</i>	<i>Cate- gorii</i>	
Parti- culare	Plura- litare	Nega- tive	Nega- ție	Ipote- tice	Cauza- litare	Proble- matice	Posibi- litare	.. <i>Deve- nire</i>
Gene- rale	Uni- tate	Afir- mative	Reali- tate	Cate- gorice	Inhe- rență	Aserto- rice	Exis- tență	.. <i>Deve- nire întru ființă</i>
Singu- lare	Tota- litare	Infir- nite	Limi- tație (care nu limi- tează)	Abso- lute	Auto- nomie (în loc de dis- junc- tive)	Apodic- tice	Necesi- tate	.. <i>Ființă</i>

De ce ține această corespondență a categoriilor cu cei trei termeni propuși? Simplă coincidență nu poate fi. Potrivire impusă, e greu să ni se impute: s-a văzut bine cu ce ușurință se rînduiește fiecare dintre termenii ontologici la locul „său”. Atunci să fie o confirmare a valabilității categoriilor kantiene, care s-ar aplica astfel peste tot, în orice cîmp de cunoaștere, chiar și cel ontologic? Dar cum se face că lucrurile țin atît de bine încît cei trei termeni ontologici par a fi o *altă* față a categoriilor și o nouă sistematizare a lor? Cum se face că nu categoriile se aplică asupra celor trei termeni, cît aceștia vin să învăluie și să „facă posibile” categoriile?

Kant spune într-un rînd (ibid., pag. 123): de ce avem categorii și de ce atîtea, nu putem ști; (la fel de puțin ca și cu privire la timp și spațiu). — Nu pretindem, firește, a fi schițat un răspuns la această problemă; dar problema pare a se fi deplasat acum: nu mai sînt 12 categorii ci 3 grupe (altele decît cele după titlurile: cantitate etc.); sau, dacă îndrăznim, sînt acum trei noi *funcții categoriale*. De ce există „categorii” și de ce atîtea? e o întrebare care rămîne deschisă. Dar termenii s-au redus de la 12 la 3. E ca și cum categoriile kantiene — predicamente, în opoziție cu derivatele lor, numite de el „praedicabilia” — ar deveni ele însele acum un soi de praedicabilia față de funcțiile categoriale mai adînci, mai unitare, pe care le-ar revela: devenirea, devenirea întru ființă, ființa.

Dar lucrul acesta nu poate fi acceptat, cel puțin la prima vedere, de un cunoscător al lui Kant. Cum să ridici un concept atît de „impur”, cum e cel de devenire, la rangul de categorie? ba încă să faci din el o supra-categorie? Categoriile — cel puțin în înțelesul kantian — reprezintă funcțiuni ale intelectului și țin exclusiv de spontaneitatea acestuia. Cum să crezi că devenirea ține doar de o asemenea spontaneitate, nu și de considerarea a „ceea ce devine”? Să fie devenirea proprie a spiritului în joc? Dar intelectul și produsul său, conceptul, tind tocmai — o vedeam — să fixeze devenirea, s-o anuleze, nicidecum s-o pună? Intelectul a fost întordeauna ce va fi la Bergson, călău al devenirii.

Și totuși faptul rămîne: termenii noștri se potrivesc categoriilor și, într-un sens, le înglobează. Chiar devenirea, pe care intelectul o desființează, sau o decupează în concepte

statice, moarte, chiar și ea se regăsește din plin aci, avînd categorii care să corespundă fluidității sau precarității ei. Ce e de făcut atunci — decît: *sau a reduce sub categorii cei trei termeni; sau a ne hotărî de-a binelea să reducem categoriile la ei?*

Să facem prima încercare, căutînd a vedea dacă cei trei termeni nu se dovedesc a fi simpli derivați din categorii. Să lăsăm de o parte „devenirea întru ființă”, menținînd cei doi termeni obișnuiți. Din ce categorie sau categorii ar putea deriva ei? În ce privește ființa, care corespundea ultimelor categorii kantiene (totalitate, limitatie ce nu limitează, autonomie, necesitate) ea n-ar putea fi „derivată”, căci învăluie toate categoriile, în măsura în care, după Kant însuși, ultima categorie din fiecare grupă va fi „sinteza” celorlalte două.

Poate totuși vreuna din categoriile *modalității* să genereze ființa ori măcar devenirea, fiind vorba în ele tocmai de felul „cum este” un lucru? Și într-adevăr, aci se întîmplă ceva curios pentru dezvoltarea noastră de idei: printre puținele exemple de praedicabilia, de concepte pure derivate din categorii, pe care Kant le indică, sînt, pentru modalitate (ibid., pag. 99): *Entstehen*, *Vergehen* și *Veränderung*. Dar ele sînt tocmai cele ce pot defini devenirea: facerea, desfacerea și prefacerea. Atunci n-ar însemna oare că „devenirea” e ceva derivat? Kant nu spune din care categorie anume a modalității (posibilitate, existență sau necesitate) derivă acestea. Spune în general: „categoriile modalității”. Dar oricare din ele ar fi, s-ar părea că devenirea, întocmai așa cum am descris-o mai sus, nu poate avea acum pretenția de a sta alături, necum în fruntea categoriilor. Și atunci se va spune: chiar dacă ființa este un concept care se plimbă peste întreg tabloul categorial (în definitiv „este” apare în orice judecată, potrivit logicii adoptate de Kant; toate categoriile pot fi deci privite ca determinări ale lui „este”: ceva este real, ceva este substanță etc.); chiar dacă pentru ființă este de admis că ea e gîndită tocmai ca fiind dincolo, înainte sau în toate celelalte judecări, ca determinarea cea mai generală, — nu se poate spune același lucru despre devenire. Căci iată, undeva, într-o notă însemnată în treacăt, Kant a știut s-o menționeze ca un simplu concept derivat, ca o simplă determinare a altei categorii, care singură este funcție originară

a intelectului nostru. Devenirea e un concept pe care, în prima ei fază, filosofia spiritului nu ar avea a-l lua în seamă.

Să lăsăm de o parte conceptul de ființă, deși orice filosofie valabilă pare a începe de la și ar trebui să sfârșească la ființă. (*Logica* lui Hegel nu pune nici ea alt punct de plecare decât acesta.) Conceptul de ființă, luat singur, nu poate înlocui tabla kantiană a categoriilor. O poate zdruncina în pretenția ei de ireductibilitate, dar nu i se poate substitui. El trebuie asociat cu cel de devenire, iar tocmai cu privire la acesta tabla kantiană pretinde a avea înfățișare. Să vedem deci *dacă devenirea nu poate fi scoasă din acest impas*; cel puțin devenirea așa cum am desprins-o mai sus.

Obiecția ar putea fi deci: dacă devenirea este facere, desfacere și prefacere, atunci ea e condamnată de Kant să fie un simplu praedicabilium, de vreme ce *Entstehen*, *Vergeben* și *Veränderung* sînt praedicabilia, doar. Dar mai întîi: praedicabilia ale cărui predicament, ale cărei categorii? Kant n-o spune, am văzut-o; spune doar în general: ale celor de modalitate. Să credem că *Entstehen*, „facerea”, corespunde posibilității, *Veränderung*, prefacerea, corespunde existenței și *Vergeben*, desfacerea, moartea, corespunde necesității — e o simetrie mai mult literară decât filosofică. Să spunem că toate țin de posibilitate (cum e ceva? are posibilitatea de a se naște, a se prefăce, a pieri, fiecare ca posibilitate); sau că toate țin de existență (ceva este în naștere, în prefacere, în moarte); sau toate de necesitate (totul se naște, se prefăce și piere cu necesitate, acestea sînt modalitățile concrete ale necesității, fatum-ului) — să atribuim deci tuturor categoriilor modalității *deopotrivă* virtutea de a da aceste praedicabilia? Dar atunci, fără să-și dea seama, Kant ar fi admis că *fiecare* din conceptele derivate *precede* în realitate conceptele pretins originare. Căci nu poți deriva din trei concepte, așa-zis originare, un același concept, decât dovedind astfel că acel concept unic comandă pe cele trei „originare”. În orice caz, dacă din toate trei obții același lucru, ar putea să însemne că toate sînt în acel lucru și că deci derivația e iluzorie. Iată deci că exemplul kantian nu este, iarăși, prea fericit și că nedeterminarea în care lasă el lucrurile ne-ar putea face să susținem contrariul celor ce ni se obiectează: tocmai pentru că devenirea „derivă” din *toate* cele trei cate-

gorii ale modalității, ea le precede sau măcar stă pe picior de egalitate cu ele. Dar, firește, nu o vom susține pînă la capăt de vreme ce, pentru noi, ea corespunde posibilității, și atîta tot. Menționăm însă problema, pentru că arată că subordonarea conceptului devenirii nu e ceva chiar atît de firesc cum putea să pară.

Să vedem acum în sine dacă devenirea noastră cade sub vreo „derivație“ kantiană. Conceptul de devenire pe care l-am pus în lumină nu este atît de impur cum pare la prima vedere. Dacă în primul moment l-am putea desprinde din substanța istoriei, cu sensul de naștere (*Entstehen*) și de moarte (*Vergehen*), ar fi tocmai pentru a elimina aceste sensuri, ca ținînd de neființă. Ele sînt caractere provizorii¹. Ar rămîne astfel o devenire mai la îndemîna rațiunii, ca organon al ființei, o devenire care poate fi mai departe denumită întru moarte doar pentru că este devenire întru devenire, o neîntreruptă desfășurare a unor stări și termeni, către alte stări și alți termeni. Dar ea este susceptibilă acum de a fi scoasă și din această cădere posibilă. Iar nașterea și moartea, dacă mai poate fi vorba de ele, sînt acum înăuntrul devenirii, soarta cîte unui termen luat izolat, în timp ce devenirea însăși tinde să fie o pură procesualitate a întregului². Îi rămîne sensul de „prefacere“, deci pînă la un punct riscă încă să fie conceptul derivat, de *Veränderung*, alloiosis. Dar năzuința acestei prefaceri, ca devenire, nu este oare tocmai să nu fie „pură și simplă“, ci prefacere care să țină, devenire care să se poată angaja în ființă, deci prefacere orientată, creștere, reflex al ființei? Iar dacă nu reușește să ajungă devenire întru ființă, dacă rămîne simplă devenire, ea nu poate avea decît un titlu de identitate: cel de *opus al ființei*, de termen ireductibil la ființă, unul în orice caz care tre-

¹ E curios că la Hegel rămîn caractere definitive. Vom arăta mai jos de ce.

² „Purificarea“ aceasta a conceptului de devenire, sau sensul ei pur față de unul aproape empiric, n-ar trebui să surprindă pe un kantian, care știe că în *Critica Rațiunii Pure* (ed. Cassirer, p. 128) se deosebește între o mișcare ca act subiectiv — de ex. tragerea unei linii în minte, act al sintezei diversului — și mișcarea obiectivă, care e empirică. Prima, spune Kant, nu revine doar geometriei, ci și filosofiei transcendente. Deci și mișcarea are sens de puritate, cu toate că fusese condamnată de Kant ca empirică, atunci cînd o găsisse printre cele zece categorii artistotelice (p. 99); cu atît mai mult îl poate avea devenirea.

buie să contrazică ființa pe toată întinderea ei. Ființa însă nu poate să fie redusă la un „titlu” anumit, nu poate fi aspect doar cantitativ, sau calitativ ș.a.m.d. Ea sparge câte un punct de vedere al categoriei — și la fel va trebui să facă și conceptul de devenire, dacă este sortit să fie deoptrivă și să echilibreze ființa.

Prefacere prin urmare nu va însemna simplă *Veränderung* în sens modal (în sensul lui: cum), simplă trecere într-altul, alloiosis; ci fiind aceasta va fi și: pluralitate, negație de sine și lanț causal, adică va străbate, cu înțelesul de devenire, toate cîmpurile categoriale. La fel cum trebuia o anumită puritate a noțiunii de devenire spre a o putea opune valabil celei de ființă (desprinderea devenirii de neființă), trebuie acum o anumită *cuprindere* a ei. Cuprinderea aceasta vine să ne arate că, întocmai ființei, devenirea nu poate fi închisă în câte un punct de vedere, cum vrea perspectiva categorială. De aceea nu va fi nici ea un simplu fel de a indica „cum este” un lucru, o simplă modalitate; ci va sta, alături și împotriva ființei, ca un termen originar care să deschidă dezbateră cu sine a rațiunii.

Mizeria categoriilor — și deci a intelectului, cum s-a arătat pe bună dreptate — este de a reprezenta simple „puncte de vedere”. *Între* aceste puncte de vedere și unitatea sa tautologică originară, Kant nu are nimic. Vom vedea îndată dacă și cum poate el trece de la o asemenea unitate la astfel de puncte de vedere. Dar ființa, și odată cu ea devenirea, nu se pot lăsa captate, cu atît mai puțin „derivate” din aceste puncte de vedere. *Cei trei termeni ontologici nu pot fi reduși sub categorii.*

Rămîne atunci să reducem categoriile la cei trei termeni, la devenire întru ființă, devenire, ființă.

Aci se deschide procesul pentru care Kant desfășurase atîta interes și care, într-un fel, trebuie să dea măsura criticismului, ca filosofie a lui „quid juris”: *deducția categoriilor*. Situația în care ne apar cei trei termeni pe care i-am juxta pus categoriilor ar putea duce — o spunem cu toată sfiala — la o revizuire a deducției transcendente; și în orice caz obligă la o regîndire a ei.

În ce constă această deducție, se știe: într-un prim moment al ei — pe care mai tîrziu Kant îl va califica, poate destul de impropriu, drept „deducție metafizică”, — problema este

de a folosi tabla judecăților aproape așa cum o dă logica obișnuită, spre a desprinde din funcțiunile intelectului, manifeste acolo, expresia lor categorială. După ce prin acest „fir conducător“ au fost determinate categoriile, „unitatea sintetică originară de a percepție“ vine să le arate îndreptățirea, dându-le ca și în principiu justificarea pe care n-o aveau decât în fapt, desprinse din judecăți cum erau. Este, spune Kant (ibid., p. 90), avantajul și obligația filosofiei transcendente de a-și căuta conceptele ei potrivit cu un principiu. Dar, pentru a avea aceste concepte în chip complet, trebuia o idee a întregului (Ibid., p. 88). O are Kant cu adevărat?

El consideră că orice concept ce se raportează a priori la obiecte este o simplă „acțiune a gândirii pure“, mai precis ține de o funcțiune dată de spontaneitatea gândirii și, întrucât doar prin judecată se gândește, adică doar în judecată „funcționează“ intelectul, e normal ca funcțiunile intelectului să fie căutate în actul judecării. Mai riguros kantian vorbind, dacă intelectul e facultatea regulilor (căci așa îi vor apărea conceptele, ca reguli) atunci judecata e facultatea subsumării sub reguli, iar regula, respectiv conceptul pur, va fi de găsit tocmăi în procesul de subsumare. Deci care e „ideea întregului“, în acest prim moment? Este ideea ansamblului funcțional al intelectului, ansamblu realizat în fapt de judecăți. Problema de drept, de la care plecase Kant, părea să cadă de la început într-una de fapt. Și într-adevăr: noi „găsim“ — spune Kant (ibid., p. 92) — că intelectul funcționează după tabloul de judecăți pe care-l dă logica generală. Cum „găsim“? În ce mai constă atunci deducția? Nu ar trebui ca și tipurile de judecată să fie deduse? Nu are logica transcendentală privilegii, respectiv răspunderi și față de judecăți? Nu trebuiesc și ele obținute dintr-o „idee“ a întregului?

Iată deci cum deducția pe care Kant o va numi mai jos (Ibid., p. 131) și doar în treacăt „metafizică“, nu este cu adevărat o deducție. Ea este operantă, în sensul că să un mijloc spre a se căuta „originea“ categoriilor, dar nu în drept ci în fapt. De aceea poate nici nu o va intitula cu adevărat Kant (decît ulterior) o deducție. În momentul cînd o folosește, ea îi apare ca un simplu „fir conducător“ pentru găsirea conceptelor. Deducția adevărată abia acum începe, cu capitolul special *Von der Deduktion der reinen Begriffe*; și ea va fi „transcendentală“.

Principiul acestei deducții este (Ibid., p. 111): categoriile sînt condițiuni a priori ale posibilității experienței. Aceasta înseamnă: condițiuni de unificare a diversului experienței. Dar unificarea, sinteza, nu e dată în primul moment de intelect propriu-zis, ci de imaginație. (Nici un psiholog n-a văzut rolul acesta al imaginației, spune Kant singur, în ediția I-a, pag. 120.) La rîndul ei sinteza implică o unitate, așa-numita unitate sintetică a diversului, iar abia aceasta din urmă califică intelectul în propriu. *Diversul* dat de sensibilitate (pură sau empirică); *sinteza* dată de imaginație; *unitatea* sintezei dată de intelect, iată „întregul” cunoașterii, întreg în lumina căruia se petrece deducția transcendentă a lui Kant.

Ce condiționează, în ultimă instanță, acest întreg? Este o unitate originară, așa-numita de Kant „unitate sintetică originară de a percepție. Iar această unitate este intelectul însuși! notează undeva Kant (nota de la pag. 116). Este anume acel *Ich denke*, care însoțește toate reprezentările noastre sensibile ori intelectuale, un soi de *cogito*, cu totul altfel obținut și valorificat decît cel cartesian. Un intelect care și-ar da singur diversul, spune Kant (Ibid., p. 118), n-ar avea nevoie de a percepție pură. Dar intelectul uman nu-și dă diversul, ci îl primește; judecata — exercițiul intelectului — este tocmai mijlocul de a reduce „cunoștințe” date sub unitatea obiectivă a a percepției. Iar funcțiunile judecării sînt categoriile. Din unitatea originară, deci prin obligația ei de a face posibilă experiența, se deduc categoriile. De ce anume le avem pe ele, în speță *aceste* funcțiuni ale intelectului, și de ce *atîtea*, nu putem ști (Ibid., p. 123). Dar deducția lor, aceasta este.

Să fie într-adevăr o „deducție”? Numai pînă la un punct. A recunoaște că nu se știe de ce spiritul are aceste categorii și de ce atîtea, înseamnă tocmai a nu duce pînă la capăt deducția. O deducție presupune un întreg, deci sistem, nu doar condiții de principiu. Kant admite că nu poate da sistem, ci că doar îl „găsește”. Dar problema de drept, sensul deducției, era tocmai de a arăta cum se obțin și de ce se obțin aceste „unități”. În speță, interesant și obligatoriu era să se arate cum din unitatea, tautologică în fond, a lui *Ich denke* se obțin *mai multe unități*; cum se face trecerea de la unitatea originară la pluralitatea categoriilor. (Într-un fel,

aci se va înscrie, poate, efortul principal al lui Fichte.) Și iată atunci deducția transcendentă deficitară și ea. Deducția metafizică era operantă, dădea categoriile, dar nu era deducție; cea transcendentă este, în intenția ei, deducție, dar nu e operantă, nu dă efectiv categoriile¹. *Ich denke* nu e suficient la Kant spre a produce categoriile. Mai trebuie facultatea imaginației, mai trebuie materialul sensibil (în „posibilitatea“ lui, firește) spre a obține ceva cu *Ich denke*. Apriori-ul kantian trebuie să fie „transcendental“, adică să trimită spre ceva...; altminteri nu ține. Că acesta, tocmai, este „întregul“: unitatea originară, plus recursul la experiența posibilă, plus tot ce e implicat între ele? Vom admite aceasta și vom recunoaște că, într-un sens, e tocmai meritul și noutatea apriori-ului kantian de a fi transcendentă, iar nu un apriori supra-instituit. Dar dacă nici cu această direcționare a lui *Ich denke* în spre experiența posibilă nu se obține sistemul categoriilor, dacă ele nu apar decât ca un inel necesar, și atîta tot, între o unitate originară și un divers dat, înseamnă că deducția transcendentă a indicat doar *locul* categoriilor, nu firea și numărul lor. Și e ceea ce recunoaște Kant însuși.

Se poate încerca mai mult? Idealismul post-kantian a făcut-o într-un sens, dar lăsînd apoi cu totul în urmă problema formală a categoriilor. Din perspectiva în care ne-am așezat aci, însă, sîntem siliți s-o încercăm, oricît de preumțioasă ar părea tentativa. Căci am pornit de la alternativa: cei trei termeni puși în joc și juxtapuși categoriilor sînt, fie reductibili sub categorii, fie capabili să le reducă pe acestea la trei funcțiuni, grupe, titluri — cum s-ar putea numi — mai riguroase decît ele. Dacă însă devenire întru ființă, devenire și ființă nu pot încăpea în „punctul de vedere“ al nici unei categorii, atunci ne rămîne să le deducem pe acestea din ei.

O vom face cu simplul titlu de încercare. Vom denumi rațiune reflectarea în spirit a devenirii întru ființă, așadar

¹ La fel va apărea în ed. I (p. 120) ca insuficientă. Unitatea de a percepție, spune Kant, e intelectul; deci (?) sînt în intelect cunoștințe pure, categoriile, ce conțin unitatea sintezei oricăror fenomene posibile. De unde consecința? te întrebi. Cum se face și aci trecerea de la unitate la unități?

conștiința devenirii întru ființă¹. Așa cum spune Kant despre unitatea sintetică originară cum că ar fi intelectul însuși — conștiința aceasta este rațiunea însăși. Nu avem în rațiunea hegeliană un asemenea model? Nu este rațiunea aceea procesualitate pură, desfășurare pură, o pură devenire întru sine? Nu are pretenția Hegel chiar de a face din ea absolutul, de a-i da caracter de ființă, deci de a o pune, ca fiind devenire întru sine, drept devenire întru ființă²? — Acum, o asemenea rațiune poate foarte bine fi privită din perspectiva intelectului, fie că am considera intelectul o altă facultate a spiritului, cum face Kant, fie că el ar fi un simplu moment în devenirea rațiunii care, deci, s-ar privi pe sine dintr-un moment anumit al ei. Iar intelectul e facultatea regulilor, cum spune Kant: adică a „punctelor de vedere”. Cum s-ar răsfrînge rațiunea în intelect? Această răsfrîngere ar putea fi deducțiunea căutată.

Într-adevăr, așezat în fața rațiunii înțeleasă drept „conștiință a devenirii întru ființă”, intelectul, *discriminativ* cum este, ar deosebi între conceptele: devenire, devenire întru ființă și ființă. Ar spune (din perspectiva sa însă, nu și a rațiunii): devenirea întru ființă este sinteza între o teză și o antiteză. Deci avem trei termeni. Ce dau acești trei termeni, răsfrînți și mai departe în perspectivele sau în clasele de puncte de vedere ale intelectului, respectiv în clasa cantității, a calității, a relației, a modalității? Devenirea simplă dă: pluralitate, negație etc. Devenirea întru ființă dă: unitate, afirmație etc. Ființa, în sfârșit, ar da, răsfrîntă astfel, totalitate, limită ce nu limitează etc. Adică: cele trei ar da efectiv categoriile. Iar dacă, mai departe, acestea sînt privite în *actul lor de gîndire*, în exercițiul lor, atunci cei trei termeni răsfrînți de intelect ar da *judecățile* respective.

Prin urmare: nu numai categoriile s-ar deduce, ci și judecățile; nu numai faptul lor este pus în lumină, ci și natura lor; nu numai pluralitatea lor, ci și numărul lor, ansamblul lor organizat, sistemul. Un singur lucru rămîne fără deducție — afară firește de ipoteza rațiunii și a intelectului,

¹ Un om „rațional” devine, în sensul unei legi. O situație rațională, la fel.

² „Adevărul este devenirea de sine, cercul”. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 20, ed. F. Meiner, 1937).

dacă ipoteze sînt — în viziunea aceasta deductivă: faptul că intelectul are patru clase și numai patru; respectiv trei (cantitate, calitate, relație) de o parte și una de alta. Dar, pe acestea, cel puțin pe primele trei, va avea să le justifice poate, în sistemul lor încheiat, dialectica rațiunii. În orice caz *acesta* singur ar rămîne fără răspuns, în perspectiva noastră, dintre toate ireductibilele pe care le lăsa în urmă-i Kant.

Deci ce sînt categoriile? *Sînt reflexul rațiunii în intelect* (al rațiunii secunde în rațiunea primă, cea care nu poate integra iraționalul, cum o vom vedea mai jos). Reflectîndu-se în intelect, rațiunea unitară — conștiința a devenirii întru ființă — se vede divizată după trei concepte: devenire, devenire întru ființă, ființă, care, primate sub cele patru perspective ale intelectului, dau cele 12 puncte de vedere, categoriile. Aceasta ne pare a fi deducția lor. Iar unitatea sintetică originară rămîne încă, în felul ei, izvorul de deducție, dar de astă dată împletirea unității cu un divers pur, faptul că ea este „unitate sintetică” se exprimă lămurit prin reflectarea devenirii întru ființă. *Unitatea sintetică este acum tocmai: devenirea întru ființă reflectată.*

Aceasta ni se pare a fi și deducția judecăților. Căci judecata este, în termeni kantieni, „facultatea de a subsuma sub reguli”, deci reprezintă categoriile *acestea*, în exercițiul lor determinat. Dar ce înseamnă exercițiul lor? Tot Kant o spune: judecata nu-i pare a fi „raportul între două noțiuni” (Ibid., pag. 120), ci felul de a aduce anumite cunoștințe date la unitatea obiectivă a apercepției, în judecată particula *este* tinzînd către această unificare obiectivă (spre deosebire de legarea subiectivă a reprezentărilor). Judecata este deci invocarea lui „este”; și chiar dacă o face din perspectiva *unui* punct de vedere, cel categorial, ea regăsește — spre deosebire de categorie — legătura cu ce e dincolo de punctul de vedere, adică cu obiectivitatea ființei. Regăsește ceea ce se pierduse, devenirea întru ființă (întru ce *este* ceva), deci calea spre rațiune. În sensul acesta, deducția categoriilor precede pe cea a judecăților (nu se face prin firul conducător al acestora, cum spunea Kant), iar intelectul, care făcuse dizidentă cu sine rațiunea, divizînd-o după cele trei concepte și apoi cele 12 puncte de vedere, trimite acum la o judecată care are sorti să regăsească rațiunea.

Este ca și cum rațiunea, răsfrîntă în intelect, ar tinde singură să se regăsească, prin facultatea judecării, ca rațiune. (De aceea poate, în criticism, *Critica Judecării* era cea care făcea ca filosofia aceasta „a intelectului” să iasă, parcă, din tiparele ei, — cum s-a observat de atâtea ori — presimțind rațiunea.) Iar dacă așa stau lucrurile, atunci schema facultăților spiritului va fi în cerc; totul se va desfășura ca printr-o mișcare dialectică — în cerc. Rațiunea este dezarticulată de intelect, dar tinde a se reface, prin puterea de judecată, ca rațiune.

În perspectiva acestei scheme, putem acum formula schematic și deducția pe care am dat-o mai sus pentru categorii. Ea ar suna astfel:

Rațiunea, reflectată în intelect după cantitate, calitate, relație, modalitate, dă înțeles devenirii (ca pluralitate, negație, cauzalitate, posibilitate), apoi *devenirii întru ființă* (ca unitate, realitate, inherență, existență) și în fine *ființei* (ca totalitate, limitare ce nu limitează, autonomie, necesitate), făcînd posibilă *judecata*, se tinde să regăsească *rațiunea*, termenul de la început.

Dar dacă am voi să includem în acest cerc și tabla judecăților, ca să putem schematiza astfel deducția în întregul ei, va trebui să facem cei trei termeni metafizici să funcționeze ca *acte de gândire*, ca judecăți. Judecățile posibile cu acești termeni nu sînt decît următoarele patru: 1. *Devenirea este devenire*; 2. *Ființa este devenire*; 3. *Devenirea este ființă*; 4. *Ființa este ființă*.

Prima judecată, însă, nu are decît formal consistență. În planul *conținutului*, afirmația de tipul: *devenirea este devenire*, echivalează cu un non-sens (cu încercarea de a gândi și pune neființa, dacă luăm conceptul devenirii izolat de ființă), anume echivalează cu: ce este disparent este disparent. Ea nu va da ca atare nici un tip de judecată (decît anecdotică) și va lăsa pe celelalte trei să alcătuiască singure o tablă a judecăților, de acord și ele, așa cum erau categoriile, cu cele patru perspective ale intelectului. Primul tip de judecăți — *ființa este devenire* — va da firesc judecățile: particulare, negative, ipotetice și problematice. Cel de-al doilea tip — *devenirea este ființă* — va fi prototipul jude-

căților valabile și va defini în propriu și pozitiv actul de a judeca. Vom avea astfel: judecățile generale, cele afirmative, cele categorice și cele asertorice. În ce privește ultimul tip de judecată, cel dat de prototipul: *ființa este ființă*, el nu va reprezenta nici un moment o tautologie de speța $A=A$, deci nu va reedita principiul steril al identității, ci va îndeplini o funcție precisă în câmpul judecății, cea de a exprima *regăsirea de sine a ființei*, sau regăsirea de sine (prin conștiință) a unui subiect spiritual. Iar pe calapodul ei se vor ivi judecățile: singulare, infinite, absolute și apodictice, din tabla tradițională, considerată mai sus.

Deducția categoriilor și a judecăților a căpătat astfel un chip sistematic. Întregul tablou pornește de la rațiune, înțelegească drept conștiință a devenirii întru ființă, și revine la ea. De aceea s-ar putea la fel de bine spune că nu categoriile sînt funcțiunile originare ale gândirii, ci nu există decît o funcțiune: *rațiunea însăși*. Putem numi faptul că ea este conștiință a devenirii întru ființă: „unitatea (ființă) sintetică (devenire) originară“, iar atunci deducția noastră izvorăște și ea din unitatea aceasta, întocmai ca la Kant; dar putem numi rațiunea, sau conștiința devenirii întru ființă, și: *categorie unică* (așa cum înțelegea Leibniz cînd spunea: *nisi intellectus ipse*), și atunci ni se va deschide calea către regîndirea altui capitol kantian, cel al *schematismului*.

Într-adevăr, nu vom mai întîlni întocmai problema aceea kantiană, la fel de spinoasă ca deducția, problema schematismului conceptelor pure; ci, în măsura în care schema rațiunii, ca devenire întru ființă, este *cercul* — care apărea dintru început, odată cu întoarcerea rațiunii, prin judecată, la sine — vom avea de aplicat categoriile prin schema cercului, iar nu prin cea, creatoare de atîtea greutăți, a timpului kantian. Numai că de astă dată categoriile nu se vor mai aplica izolat, căci nu ne mai apar acum ca puncte de vedere izolate și ireductibile; ci se vor îngloba cîte trei într-o *mişcare în cerc*, prin care singură se cufundă și se desprind ele din lumea conținuturilor reale. Totul vine deci, la capătul acestei confruntări cu tabla categoriilor, să ne trimită spre o dialectică a acestor categorii, adică spre *dialectică pur și simplu*.

B. CERCUL ÎN DIALECTICĂ

Am văzut așadar, în această primă confruntare a filosofiei spiritului cu termenii unei filosofii a ființei, că aceștia se regăsesc din plin și lămuritor în cea dintâi sub aspectul ei kantian. Filosofia spiritului, însă, abia începe de aci, de la tabla categoriilor, spre a fi în cele din urmă cu totul altceva decât începutul; spre a fi în speță o dialectică. Nu merită oare să încercăm o confruntare a problematicii filosofiei ființei și cu acest de-al doilea aspect al filosofiei spiritului? Ea e cu atât mai potrivită, aci, cu cât confruntarea cu primul aspect ne ducea tocmai la problema dialecticii, impunând parcă prin ea însăși confruntarea cea nouă. Era ca și cum nu numai filosofia spiritului ar ajunge în chip necesar la dialectică, ci filosofia ființei ea însăși. Și este un destin firesc pentru amândouă, în fond. Căci nici spiritul — conceput ca un *cogito*, ca o unitate originară — nu poate rămîne o simplă afirmare de sine, o simplă tautologie la infinit; nici ființa nu poate rămîne de-a binelea în tautologia eleată. Și unul și celălalt așadar vor duce, fiecare pe planul său, la o dialectică; pînă ce se va vedea poate, că dialectica lor era în realitate *una*.

Tot în tabla categoriilor — spuneam — ne pare de găsit mișcarea dialectică în obîrșia ei. Kant a regăsit mai mult prin „instinct“ triplicitatea, va spune Hegel (*Phänomenologie*, ed. cit., p. 4C). Dacă e însă un instinct, e unul sistematic. Reflectînd asupra tablei categoriilor așa cum a stabilit-o, Kant constata (ed. Cassirer, pag. 101, obs. 2) că, deși orice diviziune apriorică în concepte ar trebui să fie dichotomică, aci apar cîte trei termeni; și consideră că principiul diviziunii apriorice nu este decât aparent dezmințit, întruoît cel de-al treilea termen „izvorăște“ în realitate din legătura primilor doi. Este, s-a putut spune, sinteza lor. Și filosoful arată, în puține cuvinte, în ce constă de fiecare dată legătura:

— la cantitate: totalitatea, ultima categorie, este pluralitatea privită ca unitate;

— la calitate: limitația este realitate plus negație;

— la relație: comunitatea este cauzalitatea unei substanțe „în determinarea celorlalte în chip reciproc (mutual)“;

— la modalitate: necesitatea este existența care e dată prin însăși posibilitate.

Înainte de a cerceta fiecare din aceste „sinteze“ în ea însăși, este cazul să ne întrebăm dacă aci, într-o tablă a categoriilor, poate fi îngăduită derivația sintetică, și dacă derivație este. Kant arătase în chip hotărît că o categorie trebuie întotdeauna să exprime o „funcție originară“. De aceea el însuși se va grăbi să arate că „deducerea“ nu înseamnă de fel cum că a treia categorie e derivată; ea reprezintă tot o funcție originară. Într-adevăr trebuie, spune el, un „act special“ față de primele două spre a prinde pe cel de-al treilea termen. Trebuie un act, care desigur e mai mult decît cel de legare a lor, — deși spusese că nu e vorba decît de legarea (*Verbindung*) a două concepte pure dinainte găsite. Ca și primele două categorii din fiecare grupă, categoria a treia ar reprezenta un ireductibil de gîndire, și doar într-o perspectivă anumită a intelectului nostru ar putea fi privită ca o sinteză între cele două dintîi. Iar ca să ilustreze acest lucru, Kant dă un exemplu: conceptul de număr, spune el, care ține de totalitate, nu e întotdeauna posibil acolo unde ai conceptul de mulțime (*Menge*) și cel de unitate; de pildă „infinitatea“, *das Unendliche*, implică un act nou de gîndire.

Dar, te întrebi, este cu adevărat infinitatea de aci un concept care să țină de titlul „cantității“? Ea pare mai degrabă a ține de calitate, unde apar judecățile „infinite“ și unde e în joc categoria aceea a limității care nu limitează. S-ar putea ca și de astă dată — cum făcea în cazul unității — Kant să joace pe dublul aspect, cantitativ și calitativ, al cîte unei categorii din grupa cantității. Și, în al doilea rînd: dacă într-adevăr infinitatea aceasta, și în genere categoria a treia, implică un act nou de gîndire, atunci cum mai poate fi ea scoasă prin simpla *Verbindung* a primelor două? E drept, sinteza cere, într-un fel un act nou; de exemplu la Hegel ființa și neființa vor da în sinteză devenirea, care este gîndită printr-un act nou. Dar atunci orice sinteză între categorii ar putea duce la acte noi, la fel de „originare“, și numărul categoriilor nu ar mai fi atît de strict limitat.

Să fie poate, cum spuneam, sinteza categoriilor o simplă indicație către a treia? Atunci ar fi de văzut dacă nu cumva în orice grup de trei categorii legarea a câte două n-ar fi o indicație către cea rămasă; deci *fiecare* ar putea fi, la rîndul ei, sinteză, antiteză și teză. Și în orice caz: dacă sînt trei categorii distincte prin actele lor de gîndire, atunci pretenția de a nu dezminți procedeul oricărei *Einteilung a priori durch Begriffe*, procedeu care e dichotomic, ar cădea, și Kant are cu adevărat de dat socoteală cum există a priori o triplicitate și nu o simplă dualitate.

Mai consecvent cu acest principiu kantian va fi Hegel, care se mulțumește cu doi termeni (teză și antiteză), dacă nu cu unul singur, teza, și va ști să scoată de aci sinteza. Într-un cuvînt, dacă cea de-a treia categorie este simplă sinteză, atunci nu poate fi vorba de trei, ci de doi termeni. Chiar exemplul lui Kant cu infinitatea ar putea să arate că „numărul” se obține imediat ca sinteză între unitate și pluralitate, cu excepția a ce e *dincolo* de unitate și pluralitate (în fond și dincolo de „număr”) deci nu poate rezulta de fel din legarea lor: infinitatea. Și totuși, e limpede, *trei* termeni sînt necesari, iar Kant nu pare a putea explica, *principial*, mișcarea lor unul către altul.

Să vedem cum o explică în fapt. În toate grupele, Kant pune ca sinteză ultima categorie; deci procedează consecvent, făcînd din primele două respectiv o teză și o antiteză — spre a vorbi în alți termeni, dar nu inadecvați. Numai că termenii 1 și 2 sînt, de fiecare dată, mai slabi: ei au un cuprins mai mic (la cantitate), sau exprimă un minus de realitate (la calitate), sau o legătură mai laxă, mai puțin intimă (la relație), ori un fel de-a fi mai puțin peremptoriu (la modalitate). Și atunci este o întrebare, cum anume din doi termeni relativ slabi — care pe deasupra se și contrazic, deci se slăbesc și mai rău — va putea rezulta unul de o tărie absolută, așa cum pare a fi al treilea? De pildă, cum poate da „pluralitatea, privită ca unitate”, totalitatea? E adevărat, o pluralitate unitară este un fel de totalitate: o totalitate locală, regională. Dar atunci nu avem totalitate ci *totalități* (diverse pluralități făcute unitare) deci iarăși pluralitate! Și chiar dacă o asemenea categorie a totalității este și ea necesară spre a gîndi totalurile locale, cum oare se va putea trece de la ea la totalitatea — necesară de gîndit și ea —

care să corespundă cu adevărat judecății singulare? Căci poate doar aceasta e cu adevărat totalitate, cealaltă „categorie“ fiind simplă totalizare, ceea ce desigur e altceva.

În sfera calității, lucrurile par a sta și mai rău. Limitația, spune Kant, este realitate plus negație (nu mai spune: realitate *ca* negație, simetric cu sinteza din primul caz; deci schimbă oarecum modul de sintetizare). Numai că, realitate plus negație înseamnă o slăbire a realității, iar dacă rezultatul poate fi numit o „limitație“, nu este în nici un caz vorba de limitația aceea care nu limitează, limitație care e totodată și nelimitație, cum era a treia categorie a calității. Ai impresia că tocmai spre a putea obține „sinteza“ se mulțumește Kant, la a treia categorie, cu simplul termen de limitație, când în realitate va trebui, cum am văzut, ceva care să corespundă efectiv judecății *infinite*. Iar dacă se va spune că limitația care nu limitează (de exemplu „nemuritor“, care nu exclude decât pe muritor, avînd altminteri o sferă infinită) este tocmai o realitate infinită negată parțial (cum face Kant sinteza), atunci înseamnă că sub categoria realității nu e gîndită realitatea obișnuită, calitatea unui lucru de a fi real, ci calitatea unui *ens realissimum*, care singur poate fi negat și limitat fără să se desființeze, nici slăbească. Încă o dată va fi evident că din doi termeni slabi nu se poate obține unul tare, cu atît mai mult cu cît cei doi se și contrazic.

Sinteza pe care o efectuează Kant la grupa relației nu seamănă nici ea cu celelalte. Nu e vorba de cauzalitate *ca* substanță, nici de cauzalitate *plus* substanță, ci de cauzalitatea unei substanțe *in Bestimmung der andern wechselseitig*. Așa s-ar obține categoria comunității. Am văzut însă că nu această „categorie“ trebuie să figureze aci, ea nefiind originară, ci o alta, care firește se obține și mai puțin decât ea din simpla sintetizare a cauzalității cu inherența. Dar, chiar dacă am accepta în locul acesta comunitatea, nu e de fel lămurit cum rezultă ea din celelalte două. Sinteza ne pare laborioasă și pînă la urmă echivocă, dacă o înțelegem bine. Ar fi: cauzalitatea unei substanțe prin determinarea în chip reciproc a celorlalte; ar fi deci o cauzalitate în comun, așa cum arăta exemplul de judecată disjunctivă corespunzătoare dat de Kant. Dar cauzalitate în comun nu înseamnă acțiune reciprocă, așa cum vrea categoria comunității. Un lucru poate

fi privit ca avînd mai multe cauze (nu simultan ci printr-o judecată disjunctivă: fie una, fie alta); aceste cauze sau serii cauzale juxtapuse pot fi inherente unei singure substanțe; dar de nicăieri, și cel mai puțin din exemplul lui Kant, nu va reieși că fiind cauze în comun sînt și *wechselseitig*, reciproce, sînt doar *wechselseitig* în sensul de mutual, ca părțile alternativei create de o disjuncție. Și în definitiv tocmai aceasta arată judecata corespunzătoare, părțile. Ni se pare deci că sinteza, în cazul relației, nu funcționează de fel; menționînd în orice caz că a treia categorie din grupa relației trebuie pînă la urmă înlocuită, în tabla lui Kant.

Cît despre clasa modalității, este pur și simplu de neadmis ca din posibilitate și existență să iasă necesitate, oricum ar fi ele sintetizate. Dacă în sinteza *Existenz din durch die Möglichkeit selbst gegeben ist* Kant pune implicit în joc ceva de speța argumentului ontologic (repudiat de el!) cum bănuim, atunci necesitatea unei existențe reiese din simpla ei posibilitate doar pentru că a fost de la început pusă în aceasta; în posibilitatea unui lucru a fost gîndită ca necesară și existența. Altminteri, o existență doar posibilă e infinit mai slabă decît necesitatea; o posibilitate existentă este numai o materializare a posibilității, o existență de fapt. Cum să sintetizăm într-altfel posibilitate și existență?

Kant ar trebui poate înțeles astfel: necesitatea înseamnă ca din simpla posibilitate a unui lucru să-i scoți existența. Dar, *sau* e argumentul ontologic — pe care dealtfel Kant îl va combate statornic, deci după modelul căruia e greu de crezut că a putut înțelege necesitatea, căci atunci n-ar admite nici una sau ar admite și argumentul ontologic —, *sau* e un simplu fel de a vorbi (de a sintetiza categoriile) întru nimic mai potrivit și mai „necesar“ decît o altă sinteză, care ar da de astă dată „existența“: de pildă s-ar putea spune că existența este sinteza, ea fiind o *posibilitate* devenită *necesară*. Deci nu posibilitate și existență ar da necesitate, ci posibilitate și necesitate pot încă mai bine să dea existență. O simțim lămurit acum, la capătul acestei analize: *sau* categoriile kantiene au efectiv o mișcare univocă unele spre altele, o dialectică, sau e o simplă combinatorie de concepte — după perspectiva în care te așezi. Și: sau dialectica aceasta se desfășoară după un anumit tip, același în toate patru

cazurile, sau nu e „dialectică“ decît în sensul kantian de *Schein*, aparență.

Ni se pare însă că mișcare a conceptelor — dialectică ori nu, de un fel ori de altul — *este*, aci. Și e fără îndoială marele merit istoric al lui Kant de a fi ridicat și sugerat problema, chiar dacă n-a gîndit-o pînă la capăt, de vreme ce ea nu avea însemnătate în sistemul său. Cîtă însemnătate în schimb trebuia să aibă dincolo și prin acest sistem, o dovedește tot ce îi urmează istoricește. Intuim deci o *mișcare* a acestor concepte pure, iar ea ne va deschide, în cazul că o vom putea descrie, calea spre dialectica filosofiei.

Pornim de la constatarea că avem de-a face cu trei termeni, la fel de originari și ireductibili; că deci nu poate fi vorba, pînă la urmă, de o simplă sintetizare a doi termeni într-un al treilea, adică de procesul *teză-antiteză-sinteză*, proces pentru care sînt suficienți doi termeni, ba chiar unul singur care doar să se poată contrazice. Constatarea aceasta ne face de la început să bănuim că nici nu poate fi vorba de un proces liniar, de o dialectică liniară; ci, dacă se va obține totuși o mișcare dialectică, ea trebuie să fie de alt tip, avînd a include trei termeni dinainte dați. În al doilea rînd, din cercetarea termenilor în joc, reiese, cum am văzut, că cel de-al treilea este cel tare; că deci *el* trebuie sau ar trebui, într-un fel, să-i facă posibili pe ceilalți doi, de vreme ce el nu poate fi obținut prin simpla potențare a acestora, în măsura în care întovărășirea lor nu e potențare ci tocmai slăbire a lor. Așa fiind, el, termenul cel tare, trebuie să dea începutul mișcării, chiar dacă ar fi să-l regăsim la capătul ei. El pare într-adevăr a se nega, a se desființa ca atare, prin termenul cel slab, și a se reface apoi ca termen mijlociu (cu tendința de a reveni la tăria sa originală).

De pildă, în cazul clasei cantității, rînduită ca în tabloul nostru, cu termenul cel slab în frunte: pornind de la a treia categorie, de la totalitate, o putem gîndi ca desființată, negată de pluralitate și refăcîndu-se apoi ca unitate (= totalități, totalizarea kantiană), cu tendința de a se reface ca totalitate singulară. Sau în cazul calității: limitația care nu limitează (exemplul cu „nemuritor“) tăgăduită fiind de negație devine o limitație în sens negativ, adică dinafară, trece în limitație cu sens pozitiv, adică dinăuntru ca orice realitate, iar „realitatea“ va avea și ea tendința de a se afirma

pînă la nelimitație. Sau în cazul relației: autonomia, contrazisă prin cauzalitate (ca heteronomie) se preface în înherență (cauzalitate lăuntrică, de la substanță la accidente proprii), cu tendința de a se regăsi ca autonomie. În sfîrșit, la ultima grupă, existența necesară, înfruntată de existența doar posibilă, se reface ca existență de fapt (Dasein), cu tendința de a se regăsi ca existență necesară.

Deci nu cum spune Kant: totalitatea (categoria a treia) este unitatea unei pluralități; ci unitatea e totalitatea unei pluralități. Și — spre deosebire de Kant, care nu proceda la fel în rest, de pildă nu spunea: limitația e realitatea unei negații — vom spune *la fel, de fiecare dată*: realitatea e limitația (ce nu mai neagă ci acum afirmă) a unei negații; înherența (substanța) e forma de autonomie a cauzalității; existența e necesitatea posibilității.

Adică termenul doi (corespunzător devenirii întru ființă) a cel care ar da așa-zisa „sinteză”. Peste tot avem deci: $2 = 3 - 1$. Pe cînd la Kant era aparent: $3 = 2 + 1$, dar în realitate era $3 = 2 + (-1)$, de vreme ce primii doi termeni nu se puteau potența unul prin celălalt, ceea ce dealtfel se vede din „calitatea” termenului 1 de a fi negator, el apărînd chiar așa ca negație în grupul calității. Fără îndoială că nu aritmetica sau algebra decid în materie de filosofie, unde adesea $1 + 1$ dă tot 1. Dar nici nu e obligatoriu să le dezmințim la fiecare pas.

Avem deci, pentru tabla categoriilor, *un mijloc unitar* de a pune în mișcare conceptele din fiecare grupă. Este aci, oricum, — cel puțin după tehnica de lucru a criticismului și a filosofiei spiritului în genere, unde simetriile și „sistemul” dau măsura și cheia — o garanție de adevăr pentru dialectica pe care o întrezărim. Dar, odată cu descrierea acestui mijloc de a obține mișcarea categoriilor, ni se confirmă și pornirea de a le rîndui altfel decît în tabla kantiană. Ni se părea — din motive de simetrie la început, din implicațiile gândirii kantiene apoi, din considerarea geneticului în gândire în sfîrșit că locul categoriei celei slabe nu trebuie să fie în poziția 2 ci 1. Dacă se începea totuși cu o alta, explicația era, pentru noi, că în expunere nu poți începe și deschide calea cu un termen slab; îți trebuie, cît de cît, unul care să susțină edificiul. Acum vedem mai lămurit că termenul slab *trebuie* efectiv să stea în poziția întîi, pentru motivul, mai

adînc decît toate cele invocate la început, cum că doar în ordinea aceasta se poate desfășura mișcarea categoriilor, adică se pot înfățișa ele în solidaritatea lor reală. Iar acum termenul slab nu mai stă singur să deschidă procesul de mișcare, nu susține el, nu existența sa precară, edificiul dialectic, ci este *învăluit* de termenul cel tare, care reprezintă astfel nu numai capătul de drum ci și începutul lucrurilor, printr-o mișcare sortită să arate de la început ce înseamnă „generație” în viața adîncă a spiritului și cum poate fi ea fără de „corupție”.

Că așezarea aceasta a termenului slab (învăluit însă) în frunte și că întreaga mișcare — încă dinainte de a o justifica prin temeiul ei filosofic — răspund la ceva în sînul „realității”, o poate sugera (dar numai sugera) o încercare de a adînci perspectiva genetică pe care o invocam la un moment dat. Nu se desfășoară așa-numita „evoluție a umanității” și, ontogenetic, evoluție a omului, după acest triptic, cel puțin atunci cînd ele regăsesc categoriile? De pildă, în planul cantității, experiența umană pare a începe (cu copilul sau copilăria spiritului) de la totalitate și singular (totul există întîi, lumea apare ca un Unu, ca un bloc solidar), spre pluralitate, care e experiența amară a adolescenței, și apoi spre unitate, experiența de înțelepciune a maturității — cu tendința, la spiritele, respectiv epocile de cultură superioare, de a regăsi în unitate Unul. Și nu ne îndreptăm la fel, în planul „calității”, de la limitația nelimitată în fond, obscur infinită, la negația ca și ireductibilă și dușmănoasă, spre a ajunge abia apoi la realitatea cea bună și a năzui de aci spre nelimitație? Nu evoluăm, pe de altă parte, cu toții de la absolut și autonomie absolută la relativ și cauzal, spre a întîlni abia apoi substanța, inherență, și a tinde uneori cu ea din nou spre absolut? În sfîrșit, nu este acesta mersul oricărei conștiințe individual și colectiv umane: de la necesar la posibil (respectiv imposibil), spre a sfîrși la existent, ca o promisiune de nouă și de astă dată valabilă necesitate? — Este fără îndoială o scară, în această mișcare a categoriilor, o scară în care regăsești pe treptele de sus aceea ce, într-un fel, a constituit treapta de jos.

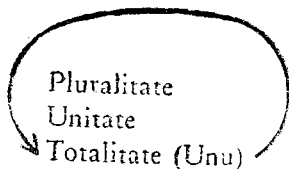
Dar nu geneticul sau evolutivul vor avea să legalizeze începutul de dialectică descris în cel de mai sus. Pe treapta

cel puțin pe care sîntem acum, cu desfășurarea noastră principială de idei, geneticul, ca și „evoluția umanității” ori a omului, pot fi la fel de puțin invocat ca aritmetica mai sus. Justificarea și constituirea organizată a acestei mișcări, găsită ca și de fapt aci, în tabla categoriilor, vor avea să fie făcute prin rațiunea filosofiei, nu prin rațiunile, ilegitime în comparație cu prima, din cîte un plan întîmplător al vieții și culturii.

Desfășurarea dinăuntru cîte unui grup categorial regăsea, în felul ei, desfășurarea „facultăților spiritului”, așa cum am stabilit-o în urma sugestiei kantiene în legătură cu categoriile modalității, încercînd apoi să facem din ea schema deducției categoriilor și a tablei judecăților. Într-adevăr, intelect, facultate de judecare, rațiune, se rînduiau, dar în așa fel încît rațiunea le învăluia pe celelalte. Schema era astfel:



Categoriile își vor schematiza mișcarea lor dialectică la fel: de pildă, pentru cantitate, punctul de plecare va fi în totalitate, și punctul de ajungere va fi (ideal) tot la ea. Vom avea:



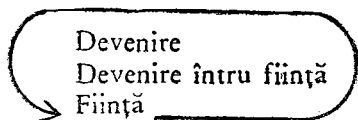
Ne putem opri — și ne oprim în fapt de cele mai multe ori — la unitate, ca la „sinteza” totalității cu pluralitatea; dar mișcarea dialectică indică o direcție, iar direcționarea dialecticii (și nu indiferența, neutralitatea sintezei) s-ar putea să fie la fel de hotărîtoare în stabilirea naturii ei. Dealtfel, nici în cazul facultăților spiritului judecata nu regăsește rațiunea, ci doar „intenționează” către ea. Sîntem deci, cu grupul cantității, în perfectă concordanță cu mișcarea facul-

tăților spiritului; și la fel va fi cu fiecare din celelalte grupuri. Înăuntrul fiecărui grup de categorii ale spiritului mișcarea are loc ca *în întregul spiritului*. Iată o primă justificare a mișcării dialectice bănuite.

La rîndul ei, mișcarea dialectică a facultăților spiritului de ce ținea? Ni s-a părut de la început că facultățile acestea sînt în simetrie cu cei trei termeni ontologici, devenire, devenire întru ființă, ființă. Rațiunea era în fond devenire întru ființă în unitatea *conștiință* a actului acestuia. Intellectul, abia, era cel care descompunea în cei trei termeni; și tocmai pentru că el vedea totul, pînă și rațiunea, în diversitate, el ne apărea drept corespunzător devenirii, în sensul că obiectul său era încercarea de a o „fixa” pe aceasta în unitățile ei posibile. În sfîrșit, judecata era începutul de refacere a unității raționale, prin cele trei tipuri de sinteze: ființa e devenire, devenirea este ființă, ființa este ființă; iar în sensul acesta judecata părea să corespundă momentului restrîns (izolat de către intelect), de devenire întru ființă în sînul rațiunii.

— Oricum ar sta însă lucrurile cu „simetriile” și corespondențele acestea, mișcarea facultăților spiritului va trebui să oglindească, sau să repete, pe cea a termenilor ontologiei, dacă aceștia sînt într-adevăr termenii originari. Am văzut cum conștiința devenirii întru ființă (ca rațiune însăși) este adevărata unitate sintetică originară a gîndirii. Nu e decît legitim să facem, acum, din mișcarea dinăuntrul ei *prototipul dialectic*. Asupra acestei triade, prin urmare, trebuie cercetată, în puritatea ei, mișcarea dialectică.

Cei trei termeni, așezați și ei cu începere de la cel mai slab, vor da astfel primul act dialectic, care va fi și *primul cerc dialectic*. Ființa se dezmente în devenire, dar se reface în devenirea întru ființă, care tinde să redevină ființă. (Este, hegelian vorbind, tendința rațiunii de a se desfășura pînă la capăt, de a lua deplină „conștiință de sine”, adică de a fi întreagă, de a fi cu adevărat.) Mișcarea ei este deci prototipul celei după care se desfășoară categoriile:



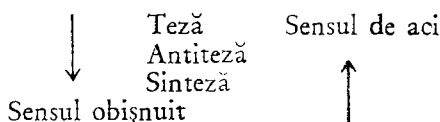
Analiza „dialecticului“, pe care o începem asupra acestei mișcări fundamentale, pune de la început problema: se poate vorbi aci de dialectică în sens obișnuit, adică hegelian? Până la un punct, doar. Dacă dialectica obișnuită e comandată de trei termeni cu funcțiune și așezare precisă: teză, antiteză, sinteză, (de fapt Hegel preferă alte denumiri, se știe) aci nu mai poate fi vorba nici de funcțiune, nici de așezare precisă în *acel* sens. Devenirea ar trebui să fie teza, în măsura în care merită să stea la locul întâi; dar în realitate ea e antiteza, fiindcă ființa e „înaintea“ ei, învăluind-o. Deci teza ar urma să fie ființa. Dar cum va face să fie tot ea și sinteză? Și ar însemna atunci că antiteza (devenirea) nu contrazice doar teza ci și sinteza. Iar complicația extremă o aduce termenul de la mijloc, care aparent, stînd la locul 2, ar trebui să fie antiteza; în fapt (dacă începi cu termenul 3) el devine sinteză (ca ajungînd în locul 3 și ca fiind, în fond, totodată devenire și ființă); dar care în realitate este adevărata teză!

Căci acesta e punctul ferm, de la care pornind trebuie să încercăm a ieși din haos-ul terminologic creat: devenirea întru ființă e teza, e ceea ce pune rațiunea, „poziția“ ei permanentă. Aceasta afirmă rațiunea, sau așa se afirmă ea pe sine: ca devenind întru ceea ce este și învăluind în această devenire a ei tot ce este, tot ce are deschidere către ființă. Prin urmare, devenirea întru ființă este teza. Dar, într-un sens material — ca fiind împletire a devenirii cu ființa, — ea este și adevărata sinteză. Numai că, formal vorbind, e sinteză între ce și ce? De astă dată nu mai poți spune între o teză (căci ea însăși e teză) și o antiteză, întrucît atunci recazi în haos-ul terminologic. Și dealtfel, ar fi chiar atît de potrivit spus că ființa e o simplă teză? Nu, ea apare pentru rațiune ca o temă. Ea este o temă de la care se pleacă și spre care — într-altfel firește — se tinde. Și atunci, devenirea întru ființă, ca teză, este totodată și o sinteză; dar nu între o teză și o antiteză, ci între o temă și o antitemă.

Ființa este pentru rațiune o temă, care își ridică împotriva-i o antitemă, devenirea, pentru a ieși abia din înfruntarea aceasta ca o adevărată teză, „devenirea întru ființă“. Ceea ce pui (teza) este la urmă, — iată cum apare dialectica de aci. Iar teza aceasta, afirmată acum la capăt ca și o sinteză, nu mai apare ca sinteza hegeliană, neutră între o

teză și o antiteză, aufgehoben amîndouă. Ci ea e orientată: lăsînd în urmă antitema, evitînd-o, așa cum binele-ființă al Grecilor refuză răul-neființă, sau așa cum cosmoticul lor refuza haoticul, ea se orientează către temă. Cînd a început să se constituie ca atare, devenirea întru ființă nu mai vrea să știe de devenire pură și simplă, de pluralitatea fără capăt, de negație, de simpla cauzalitate și simpla posibilitate; ea tinde către ființă, adică în spre necesitate.

Într-un sens deci, anume în sensul formal, ajungem la o dialectică răsturnată față de cea obișnuită. Aceasta era: teză, antiteză, sinteză, cu direcția de la prima la ultima; acum am avea direcția contrară, de la ultima la prima.



Numai că, am văzut, așezarea trebuie schimbată: trebuie să avem: antiteză, teză, sinteză. Și atunci mișcarea nu mai apare ca regresivă ci în cerc.



În fapt însă, nu putem menține, din termenii de „teză“, „antiteză“ și „sinteză“, *decît pe primul*, — căci altfel ajungem la haos terminologic. Și punînd, în loc de sinteză și antiteză, temă și antitemă; făcînd din teză afirmația propriuzisă, care poate doar *apărea* ca o sinteză, arătăm că în realitate procesul dialectic nu se odihnește în „sinteză“, nu se încheie acolo, ci, întrucît sinteza aparentă e adevărata teză, ea se orientează mai departe, către tema *înăuntrul căreia a fost ea însăși posibilă*. Deci: *temă-antitemă-teză-temă*.

Rațiunea hegeliană, pe care am luat-o ca ilustrare, sugerează astfel o altă dialectică decît cea a lui Hegel.

Înainte de a vedea funcționînd această dialectică — dincolo și în lumina prototipului ei — ca și perspectivele pe

care le-ar putea deschide — să încercăm, iarăși cu titlul de sugestie, a-i descrie, în planul imediatului de gândire, firea. Ce înseamnă că pui tema, o contrazici și din conflictul acesta scoți o teză, care tinde să revină la temă? Înseamnă, în fond, a descrie demersul acesta al gândirii filosofice — pe care poate că și gândirea obișnuită îl trăiește, dar îl înțelege pe dos — demersul de-a pune întâi întregul și de a căuta înăuntrul lui partea, ca una care te-ar putea duce la întreg. Nu începi prin a pune teza (aci partea), ci ajungi la ceva de natura ei. Întâi pui întregul, într-un sens banal, ținta cu tot drumul pînă la ea; și apoi te apropii de ea, parcurgînd acel întreg. Pui orizontul, și înăuntrul lui mergi, călătorești. Și mai banal: întâi îți propui ceva și pe urmă săvîrsești, adică pe urmă pui ceva înăuntrul acelei pro-puneri. Gîndirea noastră este *tematică*, nu e *thetică*. Deosebirea între gîndirea obișnuită și cea filosofică ar putea fi că ultima e *conștient* tematică.

Trebuie să accentuăm bine această deosebire între tematic și *thetic*, dacă vrem să facem, pe toate registrele, vădită calea cea nouă ce se deschide acum pentru dialectică. Teza, luată în înțelesul obișnuit, reprezintă o „poziție” sortită să fie *părăsită*; teza este simplu început de drum, stația de plecare. Îți vei aminti cîndva de ea, te vei întoarce asupra ei și-ți vei putea spune, în mijlocul altei lumi și încărcat de atîtea alte isprăvi, cum ești: iată de unde am plecat, iată ce a făcut posibilă toată călătoria aceasta. Uneori o vei menține în actualitate — așa cum nu-și repudiază, ba dimpotrivă își scoate eroul la lumină căminul modest al celor care l-au pus pe lume; — dar *nu te mai recunoști în ea și ea nu se mai recunoaște în tine*. Aceasta este condiția *theticului*, condiție pe care dialectica, așa cum ne-am obișnuit s-o concepem de la Hegel încoace, o arată din plin.

Thetic înseamnă deci consimțire la pierdere și angajare în nouitate; consimțire la pierdere în interesul noutății. De aceea, *theticul* e „istoric” — în înțelesul *obișnuit* de istoric. El se poate acoperi cu istoria, chiar sau mai ales înțeleasă ca devenire întru moarte. Nu spunem, o repetăm, că așa ar arăta cu adevărat filosofia dialectică a lui Hegel. Cum s-ar fi regăsit cu el rațiunea, dacă era doar pierdere? (Sau atunci poate că nu s-a regăsit cu adevărat — statul prusac! — și nu are la el

decît *sensul bun* al regăsirii.) Dar aceasta pare a fi metoda dialectică așa cum a fost înțeleasă prea des prin Hegel și după el. Și pretindem, în schimb, că nici la el nici după el filosofia propriu-zisă, de o parte, dialectica eficientă în istorie pe de alta, nu s-au desfășurat după acest model dialectic; ci proclamându-l deschis pe el, *au folosit în fapt celălalt model, dialectica tematică.*

Față de thetic, tematicul aduce prezența statornică a temei fundamentale în tot ce se face, comuniunea de fiecare moment între teză și temă. Desfășurarea spre nouitate este încă posibilă — ba într-un sens este abia acum posibilă, căci e nouitate înăuntrul căii; — dar tot ce se face se înscrie în orizontul temei. De aceea, tema se recunoaște permanent în teză și aceasta se oglindește la fel de statornic în temă.

Se va opri aci procesul dialectic? Este oare, în desfășurarea aceasta, — care acum nu mai are loc liniar ci în cerc, — o lume închisă și ajungem astfel la simple cercuri dialectice, la monade dialectice, care să nu poată alcătui o adevărată lume decît pe bază de coexistență? Atunci tocmai aceasta ar fi superioritatea și deci ar explica necesitatea dialecticii liniare, faptul că ea poate da socoteală de lume ca (istorie) în întreaga ei desfășurare, refăcînd-o printr-o traiectorie unică. — Dar dialectica cercurilor dialectice nu va renunța nici ea la această pretențiune. Vom spune, rămînînd încă la descrierea exterioară a firii ei, că ea poate, în felul ei, să răspundă și acestei exigențe. E adevărat, în cercul dialectic prototip, în momentul în care teza — devenirea întru ființă — ar obține ființa, mișcarea dialectică ar trebui să ia capăt. Dar acesta e poate cercul dialectic ultim, *înăuntrul căruia* se petrec toate celelalte, așa cum înăuntrul rațiunii hegeliene se petrecea întreaga desfășurare dialectică. Ființa este *tema prin excelență*, conceptul care nu poate fi teză, decît la capătul ideal de drum al desfășurării cunoașterii filosofice. A porni de la ființă ca de la o teză și nu ca de la temă, poate fi greșeala cea mare a filosofiei: căci teza e sortită pierderii, iar aceasta ar însemna că ființa s-ar pierde (cum s-a și întîmplat). Riscul hegelianismului (poate nu și al lui Hegel) în aceasta ne va părea că rezidă. În schimb aci, în tematic, ființa nu se pierde nici un moment, dar nici nu e obținută decît la capătul ideal al mișcării dialecticii.

În orice alt cerc dialectic, teza care tinde către temă nu se va odihni cu adevărat în aceasta; ci, în măsura în care a epuizat tema, se și află înăuntrul alteia. Când s-a ajuns la limita orizontului, s-a și trecut de el: s-a intrat într-alt orizont. S-a pus deci alt întreg, altă temă. Pe plan imediat: un lucru făcut, știut, este el *plus* ceva. El aduce „l'excès sur le tout“, despre care vorbea cândva Valéry. Teza aproximează deci tema; dar dacă devine temă, intră în orizontul altei teme; închizi orizontul epuizat în alt orizont. Și nu e nici un motiv să se creadă că trecerea aceasta de la o temă la alta (în realitate înglobarea unei teme în alta) e mai puțin riguroasă decât: trecerea de la sinteza din deducția liniară la altă triadă dialectică, prin prefacerea sintezei în teză generatoare de noi termeni. Rigoarea liniarității este aci înlocuită de rigoarea acestei succesiuni de cercuri concentrice ale orizonturilor prin care se desfășoară gândirea.

E ca și o mișcare ondulatorie, în definitiv, odată cu trecerea aceasta dintr-un cerc dialectic într-altul, și ni se pare că se poate foarte bine schița o mecanică ondulatorie a spiritului. Dar nu e oare surprinzător și poate sugestiv faptul că și aci mecanica aceasta ondulatorie conviețuiește cu una „corpusculară“, cu o desfășurare liniară, după seria, ca și determinist-cauzală, a lucrurilor? Căci tema, antitema și teza sînt în perfectă continuitate logică și creează din plin aceeași aparență de liniaritate ca în planul lumii corpusculare; pînă ce, ajuns la teză, spiritul realizează că ea e mai mult decât rezultat: că teza este sortită să se prelungească înspre altceva, care îi era în fond punctul ei de plecare. Atunci, dialectica aparent liniară se va transforma în cerc dialectic, care se cere dus pînă la capăt, în măsura în care teza este într-adevăr gîndită pînă la acea plinătate a ei care e tema. Iar odată cercul obținut pînă la capăt, el este și depășit. Iată astfel, în chip ca și firesc, conviețuind determinismul liniar cu desfășurarea în cerc.

Contradicția de care se îngrijorează omul de știință, ireductibilul la care a ajuns el, figura în realitate de totdeauna în viața intimă a spiritului. Și poate că omul de știință însuși nu găsește oglindită în afară o asemenea contradicție decât pentru că o poartă cu sine înăuntru; sau, pentru că „în afară“ și „înăuntru“ nu mai înseamnă aproape nimic pe treapta aceasta, unde e vorba de o rațiune care să fie „iden-

titate" între orice în afară și orice înăuntru. Dar, în perspectiva „intelectului“, în care e așezat, fără îndoială că omul de știință va înregistra o asemenea situație drept un paradox, sortit să constituie un scandal al rațiunii. Pe când în perspectiva rațiunii, în care trebuie să se așeze dintru început gândirea filosofică — spre a vorbi încă limbajul lui Hegel — o asemenea situație va exprima doar natura rațiunii însăși, iar exercițiul dialectic al rațiunii acesteia va fi dialectica propriu-zisă. Rațiunea ondulatorie este rațiune corpusculară, — arată dialectica aceasta.

Am mers însă mai departe decât ne e deocamdată îngăduit, cu promisiunea acestei dialectici. Avem încă de arătat — după ce am descris natura unei dialectici de cercuri — exercițiul ei *de fapt*, de o parte, *legitimitatea ei*, de alta.

Este ea la fel de universală și la fel de eficientă ca dialectica liniară? — Ceea ce poate surprinde de la început, în cazul dialecticii de aci, este că ea apare și în planuri unde dialectica obișnuită nu era la ea acasă. Să luăm de pildă chiar gândirea kantiană, de la care, în fond, am pornit tot timpul, în această confruntare a termenilor ontologici cu filosofia spiritului. Gândirea kantiană, care vrea să facă posibil actul de cunoaștere, are chiar ea o dialectică de care nu pare a fi conștientă; concepe actul de cunoaștere în trei timpi, prin trei termeni, pe care-i subliniază explicit: 1) intelectul, care e izvorul statornic de unitate; 2) sensibilitatea (pură sau empirică), izvorul la fel de statornic de diversitate; și 3) imaginația, reproductivă dar mai ales productivă, ca facultate de sintetizare a diversului și prin urmare de pregătire a lui pentru a primi tiparul unității intelectuale. Dacă acum vrem să înțelegem procesul kantian de cunoaștere ca petrecându-se dialectic — și într-un fel ori altul ar trebui s-o facem, căci cele trei momente nu stau distincte și nemișcate, ci converg, după Kant, spre a da actul de cunoaștere — atunci primul gând ar fi desigur să facem din intelect teza, din sensibilitate antiteza și din imaginație sinteza. Cu alte cuvinte, actul kantian de cunoaștere ar rezida abia în facultatea imaginației — cum s-a încercat uneori să se spună —, facultate care întrunește în sine condiția diversului sensibil și a unității intelectuale, fiind tocmai facultate de *sinteză*. Termenul al treilea, adică sinteza dintr-o dialectică obișnuită, este aci tocmai sinteza!

Nu numai formal am avea deci o sinteză, ci și în conținut. Am putea astfel spune: ce se întâmplă aci cu sinteza, în conținut și formă, trebuie să fie dătător de măsură pentru orice sinteză, de vreme ce însăși facultatea de sinteză e în joc.

Dar ce se întâmplă într-adevăr? Este facultatea imaginației sinteza simplă dintre sensibilitate și intelect? Este sinteza totodată și rezultatul căutat, cunoștința ultimă? Nicidecum; sau în orice caz nu încă: sinteza imaginației nu devine cunoștință decât *dacă pierde diversul sensibil și regăsește unitatea intelectului*. Așa-numita sinteză are o direcție, e orientată, tocmai, spre unul din termenii pe care urma să-i „desființeze” ca atare, mijlocind între ei. În fapt deci ea nu e echitabilă cu ambii termeni, cum ar trebui să fie ca sinteză a lor: tinde să piardă cât mai mult dintr-unul (sensibilitate) și să regăsească cât mai mult din celălalt. Firește, nu va pierde niciodată total diversul sensibilității; un divers tot îi trebuie, spre a fi cunoștință și nu gândire în gol. Dar Kant o concepe, la limită, ca o sinteză produsă de un „intelect intuitiv”, care și-ar da singur diversul, deci concepe intelectul ca putând da totul. În schimb, nici un moment nu concepe că sensibilitatea ar putea da (sau primi de la lucrul în sine) totul, adică diversul și unitatea lui totodată. El imaginează un intelect activ la extrem, creator; dar nu și unul pasiv la extrem, primitiv de forme (ca intelectul pasiv atribuit lui Aristotel de averroști). Aceasta înseamnă că lucrurile în sine niciodată nu vor putea fi cunoscute, după Kant, în *nici* o eventualitate: de intelectul nostru nu, căci el e îngrădit de sensibilitate; de intelectul intuitiv nu, căci nu vor mai fi „lucruri”, ci exercițiul unui intellectus ipse. Lucrul este sortit să piară ca lucru, să rămână simplu divers; în schimb intelectul nu e niciodată pierdut ca intelect.

Care e deci modul dialectic din actul de cunoaștere kantian? Este cel orientat, descris de noi. El se poate rezuma în cele trei hipostaze de aci ale sintezei: sinteza este întâi expresie a conținutului, sinteză a materialului sensibil, deci ar părea să încline spre *sensibilitate* și lucru în sine; sinteza e apoi formă, mediație între sensibilitate și intelect, deci ar părea să fie neutră între lucru în sine și unitatea originară; ea este în sfârșit, unitate *sintetică* originară, și acest moment hotărăște de ea: este, sau trebuie să fie, la limită, *intelect*.

Schema cunoașterii nu e deci:

intelect — sensibilitate — imaginație (sinteza)
 ci: intelect (temă)
 sensibilitate (antitemă)
 imaginație (teză), care tinde către:
 intelect (temă).

Că la rîndul său intelectul intră în orizontul tematic al rațiunii și conduce astfel la un nou cerc dialectic, este poate de la sine înțeles acum.

Am văzut astfel un prim exercițiu aplicativ al tipului nostru dialectic, într-un plan unde dialectica obișnuită nu se caută pe sine și, după cum o arătam, nici nu e de găsit cu adevărat. Să vedem acum cercul într-o temă la fel de centrală în viața spiritului ca *tema cunoașterii*, captată dialectic mai sus: în *tema eros-ului*. E ca și cum am voi să confruntăm, pentru început, dialectica noastră cu cele două mari teme umane, Logos-ul (dacă poate fi redus la cunoaștere) și Eros-ul. Ca și logos-ul cunoscător, eros-ul are și el, poate mai ales el, o desfășurare de viață de care modul dialectic ne pare a putea da socoteală. Mișcarea, instabilitatea, este de la început evidentă în el — spre deosebire de actul cunoașterii, care ar fi putut părea fixator, stabilizator; — dar ea e redată de obicei ca o simplă aspirație, ca o simplă sete de împlinire, iar nu ca o adevărată desfășurare dialectică. Dacă însă analizăm sensul ei intim de „simplă aspirație”, regăsim mecanismul dialectic; iar analiza aceasta este deja făcută în sinul filosofiei, doar că nu poartă explicit epitetul de analiză dialectică: e făcută de Platon în *Symposion* și, poate încă mai bine, în orice caz mai pur filosofic, în *Lysis*.

Mitul din *Symposion* aduce cei trei termeni necesari cercului dialectic: Poros și Penia, „părinții” Eros-ului, și acesta însuși, teza. Nimic nu putea corespunde mai bine, pe plan mitic, înrudirii și solidarității termenilor dinăuntrul unui cerc dialectic decât prezentarea lor ca alcătuind o „sfântă familie”. Întotdeauna într-un asemenea cerc dialectic cum e cel descris de noi, *tema* va apărea ca tatăl, care învăluie și pare a se pierde în antitemă, spre a renaște ca teză; *antitema* va fi principiul matern, care nu doar poartă ci și transformă pe măsura sa rodul tatălui; iar *teza* va fi fiul, prunc bun al amîndurora, dar sortit să lase în urmă cît mai mult din „pă-

mîntescul“ și condiția limitativă a principiului matern, spre a căuta să regăsească pe cît mai deplin cu putință natura, ca și ineputabilă, a tatălui. (Dar în mod normal, cînd nu e vorba de cercuri dialectice „ultime“, cum e și acesta al Eros-ului, natura tatălui se va epuiza, teza va deveni temă, spre a intra astfel în orizontul altei teme; adică fiul va trăi o viață *proprie* de ființă umană, nu doar viața tatălui.)

Mitul lui Platon transpune întocmai mișcarea aceasta întru sine a întregului familial. Penia este sărăcia, lipsa, nedeterminarea materiei, va spune mai târziu Plotin; Poros este abundența, izvorul nesecat de soluționare, de ieșire din încurcătura (aporia), plenitudine. Iar Poros, într-un moment de supremă abundență, beat de nectarul divin în grădinile lui Zeus, de ziua nașterii Afroditei, se lasă atras de chemarea Peniei (așa cum antitema invocă neîncetat tema, idealul ei de neatins pentru că prin natura ei îl contrazice), spre a pune pe lume pe Eros, care va fi mînat de sărăcie, tocmai de partea de sărăcie din el, să fugă de maica-sărăcie și să se refacă întru abundența părintelui. Deci exact ca în schema noastră.

Dar *Lysis*, spuneam, știe să dea expresie filosofică mișcării acesteia, și e o întrebare dacă pînă la urmă filosoficul nu e de preferat aci miticului. Tema, tatăl, e aci to proton philon, prietenul originar, termenul năzuinței oricărei philia. Binele însuși (nu simplă abundență nedeterminată, ca în *Symposion*, și nu simplu sens funcțional pentru abundență). Iar acest termen ultim se lasă invocat de lumea, aparent neutră, nici-bună-nici-rea, în realitate și-bună-și-rea, lumea dorinței, în care răul lăuntric, sub forma lipsei, a nedeterminării, haos-ului, face activ sensul către bine și duce — prin angajarea binelui în aspirația, pînă acum oarbă, a dorinței, adică prin conștiința că orice dorință de, prietenie pentru, dragoste de, este în realitate dorință și prietenie pentru prietenul ultim, că orice dragoste e în fond și pînă la urmă „dragoste de divin“ — duce la progenitură, la teza prieteniei, a Eros-ului devenit aci philia, care nu poate fi cu adevărat ce este decît dacă e orientată către temă. În cercul ei dialectic, philia aceasta platoniciană va angaja explicit — spre deosebire de Eros-ul din *Symposion* — binele și răul antic. De aceea ne și părea ea mai sugestivă. Dialectica antică s-ar putea să fie în principal una a binelui și a răului; un rău însă care nu e niciodată absolut la greci. Nici Penia, deși sărăcie, nu era un

rău absolut, ci păstra, în precaritatea ei, atracția către bine, sub chipul lui Poros; iar în *Lysis*, Platon va ști să arate că răul nu trebuie să fie radical, ci doar „bold” către bine. Iar dialectica aceasta a binelui și a răului (cît îl suportă lumea, acest rău, ca să nu înceteze să fie lume, adică să nu cadă în haos) este: dialectică a ființei și a ceea ce e amenințat să cadă în neființă (devenirea simplă). În orice ciclu dialectic ni se va părea să putem regăsi, în gândirea antică, prototipul nostru dialectic, dacă e adevărat că totul e comandat acolo de dialectica binelui și a răului. Iar cercul dialectic al Eros-ului va fi:

(antitemă)	Penia	sau:	Nici-bun-nici-rău
(teză)	Eros		(Și-bun-și-rău)
(temă)	Poros		Philia Prietenul original

cu tendința tezei deci, adică a Eros-ului, de a regăsi tema în plinătatea ei, sub forma Binelui.

Iată deci și cu Eros-ul tipul dialectic propus. Sîntem însă — o și arătam —, cu cercul Logos-ului sau cel al Eros-ului, prea aproape de „unda ultimă”, unda ființei, ca să putem vedea dialectica desfășurată mai mult decît într-un cerc dialectic. Eros-ul ne duce la tema Binelui, care se acoperă la Greci cu termenul ființei; iar unitatea intelectului, pe care o găseam ca temă în dialectica cunoașterii kantiene, este poate și ea expresia — logică de astă dată — a capătului de drum; este poate penultima sau antepenultima undă înainte de cercul rațiunii, dincolo de care nu mai rămîne decît „generalitatea” logică a ființei. De aceea exemplele dialectice date pot arăta cîmpul întins de aplicație al tipului nostru dialectic, dar nu și natura sa completă, de a nu fi simplu cerc ci *inglobare* de cercuri dialectice. Să căutăm deci un exemplu dintr-o ordine mai îndepărtată de cercul ultim al ființei; și să-l căutăm și de astă dată într-un plan unde dialectica obișnuită nu se preocupă — sau nu se simte în măsură — să se regăsească.

Ni se pare a găsi un asemenea plan în *cîmpul filosofiei existențialiste* și vom încerca să arătam că se poate perfect vorbi despre o dialectică existențială. În principiu, lucrul nu ar fi de natură să surprindă: „dialecticul” e tehnica prinderii viu-

lui; ar fi deci legitim să-l vedem manifestat în acest ocean de însuflețire adus de existențialism. Dar istoricește lucrurile nu stau așa. Filosofia existențialistă începătoare, sau ce poate fi denumit așa la Kierkegaard, s-a ridicat de la început împotriva logicismului hegelian, năzuind să exprime și altceva decât sensul rațional al ființei. Abia astăzi, cu constructivismul ei tot mai afirmat, poate regăsi filosofia existențialistă unele moduri dialectice. Și ar putea părea curios că tocmai fenomenologia, *descriptivă* cum era, a dus la filosofia lui Heidegger, care să fie *constructivă* și deci încadrabilă logic. Dar ni se pare că, în realitate, nu caracterul acesteia de a fi fenomenologică, ci cel de a fi transcendentă face posibilă regăsirea constructivului, care să ne ducă la „logicism“ dialectic.

Într-adevăr, e propriu atitudinii transcendente de a „face cu puțință“, de a fundamenta, de a arăta cum a fost posibil aceea ce este. În cazul lui Heidegger, realul uman așa cum este el, trebuia făcut cu puțință. De aceea asistăm la o instituire de planuri, care nu se vor etaja, nu se vor suprapune (ca și cum gândirea filosofică ar voi să escaladeze cu ele cerul, „transcendentul“); ci dimpotrivă, se vor sub-pune unul altuia, își vor da de fiecare dată o bază mai largă, un fundament mai sigur, pînă ce se va ajunge la orizontul în care sînt cu puțință, adică țin, toate aceste fundamentări succesive. Iar fiecare dintre fundamentări ne-ar putea apărea ca un orizont înăuntrul căruia se petrece, propriu vorbind, „facerea cu puțință“ a datului respectiv, un orizont ce, odată epuizat, se lasă înglobat de alt orizont, așa cum cercul dialectic descris mai sus, odată încheiat, se găsea el însuși cuprins într-un alt cerc. Transcendentalul este deci cel care, prin constructivism ar readuce „rațiunea“ în existențial.

Să vedem dacă, într-adevăr, și în ce sens se poate vorbi despre o asemenea dialectică existențialistă. Vom merge pe linia exemplului privilegiat în filosofia heideggeriană, cel al *Stimmung*-ului fundamental de *Angst*. Dar nu de la anxietate trebuie pornit în primul moment, ci de la punerea cu adevărat fundamentală a faptului „de a fi în lume“, fapt constituțional existentului uman. Regresiunea transcendentă, în sînul căreia va fi înglobată și dispoziția de *Angst*, se va face înăuntrul acestei „constituții fundamentale“ de a — fi în — lume. Așa cum Kant instituie un cîmp a priori

care să facă posibilă experiența reală, Heidegger instituie și el un *cîmp* care să facă posibil realul uman. Analitica realului uman nu va consta, după el, decît în interpretarea acestei constituții (*Sein und Zeit*, ed. I, p. 63). Iar ultima funcționează din plin ca un apriori sortit să fundamenteze. Ciudățenia însă este că „apriori-ul“ pentru înțelegerea realului uman constă tocmai în aceea că omul nu are un apriori, că e — în — lume. Datul esențial al omului e existența sa (în lume). De aci va veni teza — greșit înțeleasă uneori de interpreți — că existența precede esența. În realitate, o vedem bine: existența este propria ei esență și atîta tot.

Prin urmare transcendențialul heideggerian, în sînul căruia vom căuta regresiunea dialectică, este „esența omului de a fi în lume“, adică existența. Ce se întîmplă în acest cîmp transcendențial? Cum se mișcă aci înspre sine, spre a se fundamenta, conștiința umană? Care e desfășurarea filosofiei existențialiste ca atare? Spuneam poate greșit, mai sus, că urmărim o dialectică existențială; ne interesează în primul rînd dialectica *gîndirii* existențiale.

Avînd caracterul de a-fi-în-lume, realul uman apare înzestrat cu nota spațialității, fiind în măsură să-și deschidă singur spațiul. El este în lume, doar în sensul că el este lume, că are caracterul de lume în el ca un „existențial“ (termen corespunzînd categoriei kantiene, cum era și de așteptat în această filosofie transcendențială; dar deosebit, în sensul că este al realului uman, pe cînd categoria e și a existentului neuman; *Sein und Zeit*, p. 44). Deci realul uman este în lume în sensul că „lumea“ se articulează prin el. Astfel fiind, realul uman are caracterul de a face posibil spațiul. El nu este în spațiu ci este spațiul (*Ibid.*, p. 111); de aceea și poate apărea spațiul uneori ca un apriori, va spune autorul. Doar înăuntrul acestui orizont poate el percepe ceva, ca fiind în lume, în spațiu etc. Așa cum ni se va spune (*Ibid.*, p. 163) că realul uman aude pentru că înțelege, la fel este și acum: realul uman percepe un aci și un acolo, sau ceva în lume, pentru că-și deschide singur orizontul.

De pildă, doar prin dispoziția originară a fricii percepi lucrul înfricoșător. Iar frica este cu adevărat un exemplu privilegiat pentru existențialism, căci va duce la *Angst*. Există o spațialitate a fricii, așa cum s-ar putea spune că există o spațialitate a foamei (un orizont în care ea se poate satisface

și un bun determinat, măsurat — nu știe oare înfometatul cât îi trebuie? — prin care se va satisface). În orizontul fricii vezi acum lucrul amenințător ca apropiindu-se (*Ibid.*, p. 140). În el însuși, câmpul, regiunea, ceea ce ai în față (*Gegend*) nu e ceva înfricoșător; nici ce-ți „vine“ de acolo. Doar apropierea face ca amenințătorul să devină cu adevărat o amenințare. Și nu „constați“ pur și simplu, în actul fricii, apropierea a ceva, ci *dezvălui* lucrul în capacitatea lui de a fi amenințător. Temându-te, te temi de *ceva*. Faptul de a se teme, de a avea dispoziția temerii, e cel care te face să găsești în lume lucrul de temut.

Este ca și cum frica ar deschide un orizont (ar pune tema, vom spune), care încearcă să se neutralizeze singur ca fiind indiferent, ca fiind un simplu câmp înăuntrul căruia ți se pot ivi unele sau altele (antitema), și se regăsește drept unul în care ceea ce se ivește și apropie este lucrul înfricoșător (teza). Frica e frică de ceva al lumii, acesta e specificul ei. Iar lucrul înfricoșător apare ca întâlnirea între o dispoziție originară, frica însăși, și o lume de lucruri care ți s-ar putea deschide și altfel, dacă ai întâmpina-o altfel, dar care ți se deschide așa pentru că o întâmpini așa, cu „frica în sîn“.

Dar dacă frica e cea care pune pe lume lucrurile înfricoșătoare, nu cumva lucrurile înfricoșătoare vor trimite și ele mai departe, adică îndărăt, la frică? Nu se va închide și aci cercul dialectic, tinzându-se de la teză, care este lucrul înfricoșător, la epuizarea temei, care este frica? Tocmai aceasta ne pare a fi mișcarea gândirii existențiale. Cercul dialectic ar fi atunci:

(Temă)	Orizontul fricii
(Antitemă)	Orizontul neutru
(Teză)	Lucrul înfricoșător . . . care tinde spre:
(Temă)	Orizontul fricii

Frica e de ceva sau altceva; e de ceva din lume. Lucrul înfricoșător este, dus pînă la capăt, *lume* înfricoșătoare. Spre a suprima frica ar trebui să fie posibil un refugiu *din* lume.

Dar se suprimă cu adevărat frica, orice frică, în cazul omului? Ce frică este acum aceasta, care ne trimite totuși îndărăt *în* lume? Cum se face că realul uman fuge, tot din frică parcă, spre lumea în care nu întâlnea decît amenin-

țări? E ca și cum frica, epuizându-și conținutul ei în accepția de: frică de ceva determinat, se găsește în orizontul altei accepții: frică de nimic determinat. Iar acesta va fi sensul, fundamental după existențialism, al *anxietății*. O asemenea dispoziție originară e cea care face ca realul uman — privit ca *das Man*, în căderea lui, în impersonal — să se refugieze îndărăt în lume. Din orizontul fricii am intrat în cel al anxietății. Iar abia anxietatea face cu adevărat posibilă frica spune autorul (*Ibid.*, p. 186).

Cercul dialectic al fricii se lasă astfel cuprins de un alt cerc, cel al anxietății. Va fi și acesta cu adevărat cerc dialectic, adică va avea o desfășurare interioară? Atunci am obține, pentru o primă dată, o *înlănțuire* de cercuri dialectice și am putea vedea cum se face trecerea de la unul la altul. Să cercetăm deci care e mișcarea lăuntrică a conceptului de *Angst*, anxietate.

Anxietate este acum tema cea nouă. Frica pe care o dezvăluie ea în sînul realului uman este frică de nimic determinat. Aceasta înseamnă, prin chiar termenii definiției, că *antitema* acestei teme este: frica de ceva determinat, adică frica propriu-zisă. Anxietatea este tema, frica de la care pornisem a devenit antitemă. Deci *antitema temei noi este tema cea veche*. Iar teza? Ce oare va deveni: „nimic al lumii“ trecut prin filtrul lui „ceva din lume“? Va deveni: lumea aceasta însăși (nimic determinat din ea și totuși ea însăși în chip de ceva). *Teza* anxietății va trebui să fie: frica de lume ca atare. Iar aceasta și este cu adevărat direcția gândirii lui Heidegger (*Ibid.*, p. 187). El vede anxietatea drept frică de lume ca lume, sau teama de a-fi-în-lume. Firește, spune autorul, aceasta nu înseamnă să faci abstracție, prin reflexiune, de tot ce e în lume și să nu mai gîndești decît lumea; ci în anxietate abia ți se deschide mai întîi lumea ca lume, acel a-fi-în-lume. Iată deci teza, izvorîtă din tema anxietății și antitema fricii.

Dar teza nu va tinde și de astă dată către temă? Heidegger însuși descrie acest proces, arătînd ce înseamnă frica de a-fi-în-lume dacă e dusă pînă la capăt. Nu numai că te temi de faptul de a fi în lume, dar și *pentru* faptul acesta. În frică te temei de ceva din lume pentru propria ta ființă, care era primejduită de acel ceva. Aci faptul lui de-a-fi-în-lume e propria ta ființă, în posibilul ei, în libertatea ei de a se

alege și prinde (*ergreifen*) pe sine. Deci te temi ca și de tine, — iată situația privilegiată a anxietății pe plan existențial. Ești *solus ipse*, în plin solipsism; dar nu izolat ci singur — în fața ta, ca fiind-în-lume! N-ai nicăieri un refugiu, un acasă. Ai putea să recazi în lume, să regăsești frica cea bună, deschisă, frica de ceva anumit și pentru ceva anumit. Dar simți acum că ar fi o „cădere“ în inautentic. Teama de a-fi-în-lume trebuie readusă la anxietate, spre a epuiza în ea sensul de libertate proprie, iremediabilă, a realului uman.

Cercul dialectic de aci este atunci:

(Temă)	Anxietate
(Antitemă)	Frică
(Teză)	A-fi-în-lume ca atare care revine la:
(Temă)	Anxietate

ea la conștiința realului uman de a avea de ales între inautenticitate și autenticitate, de a fi ori nu liber. De la frica de nimic determinat, primul sens al anxietății, am ajuns la sensul plin, de aci, de libertate. Dar am și ieșit astfel din orizontul anxietății și am pătruns într-un altul, cel al *îngrijorării*.

Într-adevăr, anxietatea, înțeleasă ca teamă de a fi sau nu pe măsura libertății sale, este de învăluit sub faptul larg și activ al acestei libertăți, care e *Sorge*. *Angst* este încă, într-un fel, libertatea ca și teoretică, *conștiința* libertății; îngrijorarea începe să fie exercițiul ei. În *Angst* e teama de a ști *dacă* poți fi autentic sau nu; e grija pentru *cum* ești. Îngrijorarea e însă pentru *ce* ești, pentru *ce* poți să fii. De aceea anxietatea, se lasă învăluită de îngrijorare; iar aceasta va fi, într-un fel, contrazisă de anxietate. Îngrijorarea e acum tema, iar antitema va fi fosta temă, anxietatea. Îngrijorarea, ca exercițiu de fapt al libertății realului uman privit ca ființă autentică („*Freisein für das eigenste Seinkönnen*“, *Ibid.*, p. 191), e contrazisă acum de anxietate ca simplă conștiință a acestei libertăți. Tema exprimă acum îngrijorarea pentru *ce trebuie* să fii, pe când antitema e frica în fața libertății de a fi sau a nu fi. Care va fi teza? Faptul de a fi aceea ce nu ești încă; faptul de a fi permanent dincolo de sine, de a fi propria sa depășire (*Sich-vorweg-sein*). Așadar vom avea:

- (Tema) Îngrijorarea (pentru ceea ce trebuie să fii)
 (Antitema) Anxietatea (pentru libertatea de a fi sau a nu fi)
 (Teza) A fi dincolo de sine (ca: a fi ce nu ești încă) ce tinde spre:
 (Temă) Îngrijorare

A fi ce nu ești încă este în realitate, dacă e dus pînă la capăt, a fi ce ești: realul ce-nu-este-încă, permanentă depășire de sine. Teza va tinde și de astă dată să epuizeze tema. Iar dacă la început *Sorge* putea recădea în neautentic (putea fi *Besorgen* și *Fürsorge*, grijă în sensul obișnuit al lui *Man*, caracterul realului uman fiind, chiar și în această situație decăzută, cel de proiectare de sine, *Ibid.*, p. 193), acum, cînd teza regăsește tema, aceasta din urmă, *Sorge*, nu mai este un mod al existenței neautentice, ci tinde să exprime doar modul autenticității; de asemenea, tinde să nu mai dea socoteală doar de existența care este între un început și sfîrșit, de viața cea de toate zilele, ci să dea socoteală de existența întreagă, de la începutul pînă la sfîrșitul ei (*Ibid.*, p. 233). Iar așa, îngrijorarea se lasă cuprinsă și făcută ea însăși posibilă de un temel mai adînc, temporalitatea. Cercul dialectic al anxietății — vom spune — se încheie, lăsîndu-se înglobat de cel al *temporalității*.

Nu vom continua cu temporalitatea exercițiul acesta de aplicare a modului nostru dialectic la gîndirea existențialistă. Chiar și pînă acum încercarea de a pune în schemă lucrurile a putut părea laborioasă; cu atît mai laborioasă ar fi ea în cazul temporalității heideggeriene. Ne vom mulțumi cu cele *trei cercuri dialectice* puse în lumină și cu înlănțuirea lor. Nu este însă de prisos să reamintim că *nu* în ordinea acestei înlănțuiri concepe lucrurile existențialismul. Dimpotrivă, ca în orice filosofie transcendențială, de facere cu puțință a realului, lucrurile vor trebui să apară și aci, pînă la urmă, pe dos: temporalitatea va face posibilă îngrijorarea, care întemeiază anxietatea, prin decăderea căreia e posibilă frica. Iar Heidegger afirmă deschis această ordine atunci cînd spune, în mai multe rînduri, că abia de la înțelesul ființei se va căpăta înțelesul deplin al realului uman; deci înțelesul ființei va face posibilă temporalitatea, care face posibil restul.

Acum însă sîntem la ordinea de *expunere* a gîndirii existențialiste, iar aci lucrurile așa se desfășoară: pornind de la dispoziția fricii și pînă la temporalitate, de la orizontul celei dintîi la cel al ultimei. De aceea și cercurile noastre s-au desfășurat în acest sens. Cel mult vom spune: poate că nu e chiar simplă ordine de expunere, ordinea *gîndirii* existențialiste, ci e ordinea firească atunci cînd conștiința pătrunde, pas cu pas, din orizontul imediatului și al inautenticității ei, în orizontul ei de autenticitate. Și cine știe dacă nu cumva tocmai această filosofie de orizonturi succesive, cum ne-a apărut existențialismul, este cea care ne-a putut sugera o dialectică de cercuri! Dar nu sîntem siguri că astfel nu falsificăm întrucîtva existențialismul, pe de o parte; și că nu ne nedreptăm singuri, invocînd sugestia lui, pe de alta, în locul sugestiei pe care statornic ne-a dat-o „întru“.

Ne e de ajuns să reținem înlănțuirea dialectică obținută și mecanismul acestei înlănțuiri. Față de exemplele de aplicare date pînă aci, cîmpul existențial ne-a deschis o posibilitate nouă: cea de a lega cercurile dialectice între ele. Ne este îngăduit astfel să descriem un nou aspect esențial al acestei dialectici. Căci într-adevăr, ce ar fi o dialectică dacă n-ar duce la un *ansamblu* dialectic?

Legea de mișcare dialectică din fiecare cerc (temă — anti-temă — teză — temă) reapare și în acest plan. Greutatea cea nouă era de făcut trecerea de la un cerc la altul. Faptul că introduci un orizont în alt orizont, că învălui un cerc cu alt cerc, nu îngăduie oare prea multe libertăți? Nu există riscul — în afara celui material, de a cădea peste un cerc care doar să se întretaie cu primul, nu unul concentric și cu rază mai mare decît el — de a alege un cerc prea îndepărtat, sau dimpotrivă unul prea apropiat de cel de la care se pleacă? Dacă schema va fi de cercuri concentrice, de orizonturi ce se închid unul într-altul, ce siguranță și mai ales ce măsură, ce rigoare are trecerea aceasta de la o undă dialectică la alta? Ce-i dă amplitudinea?

În dialectica obișnuită, trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau *întreaga* triadă) devine teza celei de-a doua: deci ești sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcînd sinteza într-o nouă teză și contrazicînd-o spre a deschide o nouă triadă. Dar aici? *Aici există o normă încă*: tema primei triade devine antitemă

într-a doua. Deci nu poți alege *orice* cerc nou, respectiv orice temă nouă, ci una care va fi contrazisă de prima temă. Iar ciudățenia și noutatea dialectică e că prima temă va duce ea singură la a doua, care însă va sfârși prin a fi contrazisă de prima.

Atunci este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obține o nouă temă? Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă*, atunci când aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci când o rabați pe a doua peste ea (așa cum numărul real contrazice pe cel complex, la care a condus). — Deci există și în dialectica aceasta un procedeu riguros: se obține tema cea nouă în prelungirea celei vechi, care o va contrazice pe cea nouă.

Dar ce fel de dialectică e aceasta: din doi termeni ce se contrazic, doar unul îl contrazice pe celălalt, iar acesta, care-l contrazice, e și cel care-l face efectiv posibil, îl caută, aspiră către el. E cu putință așa ceva?

Vom vedea mai târziu, când vom justifica *în drept* dialectica noastră, cum este principial cu putință așa ceva. Dar acum putem arăta că *în fapt* așa stau lucrurile. Cele trei cercuri dialectice găsite în câmpul existențial o arată limpede.

Primul cerc

(Temă) Orizontul
fricii
(Anti-temă) Orizontul
neutru

Al doilea cerc

(Teză) Lucrul în-fricoșător
(Temă) Orizontul = (Antitemă) Orizont
fricii al fricii
(Teză) A-fi-în-lume

Al treilea cerc

(Temă) Îngrijorare

ce-l prinde în ceasul acela de pierdere de sine al somnului și beției, ceas în care „contrazicerea“ de sine devine cu puțință. Și atunci Poros se va contrazice efectiv, întinzând brațele el, belșugul, către sărăcie; în timp ce aceasta din urmă nu se va contrazice ci se va împlini pe sine. Dar dacă ea nu se contrazice pe sine, contrazice statornic, ca Sărăcie, Belșugul, dând pruncului lor natura aceea contradictorie.

Antitema duce la și contrazice tema. Așa se întâmplă, și mai larg, pe planul vieții. De aceea unii văd contradicție acolo unde alții *nu* văd contradicție ci creștere; și au dreptate și unii și alții. Ce scandalizat avea să fie Goethe de afirmația amicului său mai tânăr, dr. Hegel, profesorul de mai târziu, cum că fructul contrazice floarea așa cum floarea contrazice mugurul. Ce e gluma asta? scrie Goethe. (Scrisoare către Seebeck, din 28.XI.1812): „A tinde să desființezi eterna realitate a naturii printr-o glumă sofistică de prost gust!“ Și firește că monstrul acesta de bun simț, care era Goethe, nu putea vedea decât *die ewige Realität der Natur*, desfășurarea sigură, pozitivă, de la mugur la floare și de la floare la fruct. Pe când Hegel, acest monstru de spirit filosofic, simțea contradicția în însăși această creștere „organică“. Cel mult vom putea să spunem, în lumina celor de mai sus: nu floarea contrazice mugurul, cum vrea Hegel, ci invers; nu fructul contrazice floarea, ci invers; termenul cel slab va contrazice pe cel tare, antitema va contrazice statornic tema, pe când aceasta nu o contrazice ci o integrează pe cea dintâi.

Nu intrăm oare, cu exemplul hegelian citat în câmpul vieții însăși? Nu e dialectica de aci — poate mai mult decât este cea obișnuită — una a viului? Viul e un permanent *da*, o desfășurare de la un *da* mai slab la un *da* mai puternic. Progresul viului nu se face prin *nu*, adică obișnuit logic, prin opoziție de *da* și *nu*. Se face tematic printr-un *da* care devine *nu* doar la un moment dat (numărul irațional contrazice doar aparent pe cel rațional) și se reface ca un *da* mai plin (numărul irațional integrează pe cel rațional). „Nu“ este posibil doar înăuntrul vieții tematice a lui *da*, ca un moment al acestei vieți.

Dacă am întâlnit acum un mod dialectic în care *da* precumpănește asupra lui *nu*, este pentru că am plecat de la ființă ca temă, respectiv de la termenii ontologici de deve-

nire, devenire întru ființă, ființă. Iar așa cum dialectica obișnuită pretinde a face din gândirea „logică” un simplu mod, o simplă particularizare a ei, așa vom spune și de astă dată: logicul, lumea indiferenței formale a lui *da* și *nu*, este un simplu moment al desfășurării dialectice descrise mai sus. Înăuntrul vieții lui *da*, a succesiunii de *da-uri*, gândirea confruntă un *da* luat ca temă cu un termen anterior, readucînd pe primul la nivelul celui de al doilea și obținînd opoziția dintre o temă și antitema ei. Contradicția este unilaterală și va rămîne așa, dacă se rămîne în dialectic, adică în desfășurarea vie. Însă consfințirea acestei contradicții și bipolarizarea ei vor însemna trecerea în logic.

— Dar am mers iarăși prea departe, poate. Am voit să arătăm doar că în fapt dialectica noastră pe bază de contradicție unilaterală este posibilă; și am ajuns la o discuție de drept. În realitate, abia cînd vom arăta cum se justifică unilaterialitatea contradicției dialectice vor căpăta sens deplin și considerațiile întreprinse aci, mai ales cele asupra logicii formale. Acum sîntem încă, pentru cîteva momente, la ordinea de fapt. Am arătat ce este un cerc dialectic și cum se face o înlănțuire de cercuri. Ba chiar, înlănțuirea cercurilor, prin regula aceea care făcea ca tema unui cerc dialectic să devină antitema celui alt, ne atrăgea atenția asupra situației dinăuntrul fiecărui cerc, asupra relației care *nu* e de contradicție bilaterală, între temă și antitemă. Acum, după ce am descris un cerc dialectic; după ce am văzut cum se face o înlănțuire de cercuri dialectice, — nu e cazul să ne întrebăm cum va arăta, tot în fapt încă, ansamblul dialectic el însuși?

Dialectica obișnuită, cea liniară, de teză, antiteză și sinteză, poate lua principial două forme de ansamblu: una de a fi liniară în întregul ei, deci monolinară; plecînd de la o singură teză ar urma să desfășori pe o singură linie dialectică tot restul; sau ar putea fi arborescentă, adică să accepte mai multe planuri, în care de fiecare dată o altă teză ar duce dialectic la cîte o serie dialectică specifică. Angajarea dialecticii acesteia obișnuite în desfășurarea unică a istoriei ar părea să pledeze pentru monolinaritate; respectarea independenței mai multor planuri ar pleda pentru arborescență (ca în filosofia culturii, unde culturile sînt independente). Nu vom cerceta însă care din cele două posibilități se rea-

lizează în dialectica lui Hegel sau în cea a urmașilor săi, ci vom rămîne la constatarea că, pentru ansamblul dialectic obișnuit, există două posibilități și numai două. — Ce se întîmplă cu ansamblul de cercuri dialectice? Ni se pare că avem, în cazul lui, *trei* posibilități de principiu. Cercurile pot fi: sau concentrice toate, corespunzînd monoliniarității și crescînd unul dintr-altul, de la centru spre întreg sau de la circumferința întregului spre centru, potrivit cu modul de înălțare descris; pot fi grupate în diferite ansambluri, cuprinse *toate* sub cîteva ori un singur cerc; sau în sfîrșit pot fi grupate concentric în mai multe ansambluri fără a mai fi cuprinse sub un cerc, ci rămînînd în pură pluralitate, așa cum rămîneau seriile dialectice din prima dialectică.

Dintre aceste trei posibilități, însă, ultima pare că trebuie exclusă în fapt, în dialectica noastră. Prototipul după care am constituit-o a fost cercul devenirii întru ființă, iar prototipul acesta nu comandă numai formal ci și *real* (cum am văzut în cazul celor patru discipline filosofice) conștiința filosofică. Prin urmare, cercul *ființei*, „unda“ ei, va fi întotdeauna ultima, învăluind pe celelalte, iar aceasta nu numai în conștiința filosofică ci, prin ea, în orice conștiință culturală și, larg înțeles, umană. Ni s-a părut că, în tot ceea ce se face și este, se afirmă un orizont care se lărgeste spre unde noi, spre alte orizonturi, cu năzuința de a-l obține pe cel al ființei. De fiecare dată, e drept, orizontul slăbește, piere. E ca o succesiune de unde evanescente, din ce în ce mai largi, iar mai aproape sau mai departe, orizontul fiecărei conștiințe se curmă. Ființa e „conceptul“ cel mai general pentru că e unda cea mai depărtată, una pe care n-o obține decît, la limita ei ideală, conștiința filosofică. Dar faptul că, mai curînd sau mai tîrziu, undele se pierd, nu înseamnă că se pierde și *direcția* lor către ființă. Heidegger poate spune pe bună dreptate: „Ființa poate fi (de aceea) neconcepută, dar nu e niciodată pe deplin neînțeleasă“. (*Sein und Zeit*, p. 183). E ultima undă, implicată în toate celelalte; sau — transcendental, adică răsturnat — cea care le face cu putință pe toate celelalte. Poți pleca de oriunde, de la orice orizont (de la căderea oricărei pietre în apă); dar în orice caz, toate undele pe care le-ai trezit astfel la viață vor fi cuprinse în cercul devenirii întru ființă. Cel mult se va spune: cercurile acestea dialectice alcătuiesc fie o sin-

gură creștere întru ființă, fie mai multe cîmpuri dialectice, care însă toate pînă la urmă vor fi înglobate în cercul ființei.

Prin urmare vom reține doar succesiunea concentrică de cercuri, sau înglobarea cîmpurilor de cercuri dialectice în cercul sau cercurile ultime. Iar aceste două posibilități ale ansamblului de aci *nu* se acoperă întocmai cu cele două ale ansamblului dialectic obișnuit, monoliniaritatea și arborescența. Am văzut că arborescența corespunde cazului 3, exclus aci. Sîntem, cu dialectica aceasta comandată de cercul devenirii întru ființă, într-o lume mai riguroasă filosofic, unde lucrurile țin în orice caz de Unu. Toată problema ar putea fi, dacă filosofia are de dat socoteală de Unu și unitate (respectiv unitățile cercurilor concentrice, înțelese deci într-o multiplicitate relativă) sau de Unu și Multiplu, în sensul absolut nu numai pentru Unu ci și pentru Multiplu. Într-un înțeles de școală, problema s-ar traduce prin: dacă trebuie reluat *Parmenide-le* lui Platon de la punctul unde se încheiase; sau dacă, alături de Unu și Multiplu, trebuie gîndită și unitatea. Ni se pare că dialectica noastră deschide această perspectivă pentru regîndirea dialogului platonice, în timp ce dialectica obișnuită lasă lucrurile în ireductibilul lor de Unu și Multiplu, din care nici Platon nu putea să iasă.

Acceptînd așadar deocamdată că ansamblul dialectic poate lua fie înfățișarea de cercuri concentrice, fie pe cea de grupe concentrice înglobate în cele din urmă de un singur cerc, nu va fi greu să găsim sau să închipuim exemple pentru fiecare din cele două scheme. La primul caz, cel de cercuri dialectice concentrice, exemplul a și fost găsit: este tocmai cel dat pentru ilustrarea înlănțuirii cercurilor, seria „orizonturilor“ existențiale. Cercul sau orizontul fricii ne-a părut înglobat de cel al anxietății, care la rîndul lui era înglobat de cel al îngrijorării, pentru ca acesta să intre în cel al temporalității. Totul creștea aci — existențial — spre o undă finală, care desigur că nu va rămîne temporalitatea, ci va trebui să fie ființa. Cum putem închipui, acum, un exemplu pentru celălalt caz?

Cazul îngrijorării, deci al fricii, apăsarea de la început autorului drept privilegiat. Nu există oare și alte „dispoziții originare“, de la care se poate pleca — mai puțin direct, dar să se poată — spre același termen? Ni se pare că s-ar

putea invoca (dar constructiv, deci limitat, nu descriptiv, adică „deschis“, nelimitat, cum vrea un O. F. Bollnow, în *Das Wesen der Stimmungen*, 1941) trei dispoziții fundamentale ale realului uman, care de fiecare dată sînt împletite cu ființa organică a omului: nu numai cea de *frică*, dar și *foamea*, împreună cu *eros-ul*¹. Așa cum analiza fricii ducea la dispoziția fundamentală de anxietate (care în realitate „făcea posibilă“ frica), la fel acum foamea și eros-ul ne par a duce la dispoziții fundamentale care să urce spre esența umană. Și — lucru curios la prima vedere — trecerea se va face la fel ca în primul caz de la *frică* la *anxietate*. Frica era *frică* de ceva determinat, iar *anxietate* era *frică* de nimic determinat, deci de lume ca lume, de conștiința lui a-fi-în-lume, de sine însuși. Foamea e și ea foame de ceva determinat, în mod obișnuit; dar foamea de nimic determinat e foame încă; și este și ea foame de lume ca lume, deastă dată cu acceptarea lui a-fi-în-lume, cu acceptarea constituției sinelui. Ce „dispoziție“ e aceasta? În lipsă de altceva, o vom numi: *Drang* (impuls), văzînd în el ceva perfect simetric lui *Angst*. Ca și *Angst*, care dădea o anumită neașezare, un *Un-zuhause*, sentimentul că nu ești nicăieri acasă, *Drang-ul* acesta va fi și el instabilitate: nu ești nicăieri acasă, cauți permanent altceva, totul se surpă. Foamea nu se satură pentru că nu se poate satura, așa cum în *Angst* frica nu se curmă pentru că nu se poate curma. Cel mult o cobori la nivelul lumii, „decazi“, și atunci ea devine *frică* de ceva determinat, se obiectivează, se localizează: nu mi-a fost *frică* decît de asta. La fel și foamea, în ființa ce decade: devine foame de ceva (de bunurile lumii, de cuceriri, de putere); și atunci iarăși te liniștești, — nu mi-era foame decît de asta. În realitate, pe plan individual ca și pe plan colectiv, păstrezi conștiința că nu asta voiai, așa cum în cazul *Angst-ului* degradat în *frică* știi bine că nu de asta ți-era *frică*. Ți-e foame de tine și nu te obții. Acest *Drang* va fi o *căutare de sine*, o proiectare de sine, un *Sich-vorweg*, așa cum apărea dincolo îngrijorarea. O singură nuanță va deosebi pe „a fi dincolo de sine“, dintr-o parte și dintr-alta: pe linia lui *Angst* era vorba, pentru realul uman, de a fi ce

¹ Eros e luat în sensul minor, modern, nu în plinătatea Eros-ului antic, cel cu majusculă.

nu e încă; aci va fi în joc un fel de a nu fi încă ce ești. Iar acest *Sich-vorweg* al *Drang*-ului, ca proiectare a ce nu ești încă spre ce ești, va regăsi undeva pe *Sich-vorweg* ca proiectare spre ce nu ești încă: dacă nu-l va regăsi chiar în orizontul lui *Sorge*, o va face cu siguranță în cel al *temporalității*. Analitica existențială pornită de la foame ar duce la același rezultat ca și cea pornită de la frică.

Rămîne ca un termen intermediar, parcă, între dispoziția originară a fricii și cea de foame, erosul. Va avea și eros-ul o desfășurare similară? Eros-ul este și el, în mod obișnuit, eros de ceva. Dar, dus pînă la limită, el supraviețuiește: este eros încă, eros de nimic determinat. Iar așa cum frica de nimic determinat, de lume ca lume, de a fi în lume, deci de sine, era *Angst*; așa cum foamea de nimic determinat, de lume ca lume, de a-fi-în-lume, deci de sine, era *Drang*; eros-ul de nimic determinat este — *Sehnsucht*, să spunem dorul nostru românesc. *Angst*, *Drang* și *Sehnsucht* ar putea apărea, deci ca dispoziții fundamentale, egal îndreptățite într-o analitică existențială. *Sehnsucht* ne pare a sta între frica de sine din *Angst* și foamea de sine din *Drang*; e amestec de suferință și exaltare, năzuință spre ceva în același timp dureros și încîntător. Cu el nu ai un „acasă“, ca și cu celelalte dispoziții afective. În termeni existențialiști, nu vom întîlni oare și aci modul celorlalte două „dispoziții“ de a face realul uman să se proiecteze dincolo de sine, modul lui *Sich-vorweg-sein*? E de ajuns să-l numim, ca lucrul să fie vădit; la fel cum va fi vădit faptul că și pe linia eros-ului se ajunge la același orizont al temporalității, dacă întîlnirea nu se întîmplă și mai jos, la *Sorge*. Așadar: cercul fricii, al foamei și al eros-ului vor fi înglobate toate de un singur cerc, cel al temporalității.

Iată cum ar arăta un ansamblu de cercuri dialectice potrivit cu cea de-a doua schemă. Dar va fi de acest tip ansamblul dialectic la care duce dialectica noastră de cercuri? Nu se va putea ajunge la o dialectică unitară, de cercuri concentrice? — De astă dată va trebui să lăsăm problema deschisă, pînă la constituirea efectivă a unei dialectice corespunzătoare, adică a unei adevărate Logici dialectice.

Am arătat așadar, în cele de mai sus, care este exercițiul *de fapt* al dialecticii de cercuri, pornind de la exemplul

facultăților kantiene de cunoaștere și sfârșind la cercurile dialectice găsite, sau puse, în perspectiva existențialistă. Toate aceste dezvoltări de mai sus privesc numai exemplificarea posibilă a dialecticii propuse. Urmează, acum, să trecem la cercetarea *legitimității* acestei dialecticii. Vom sublinia mai înainte, doar, că exemplele date privesc toate un material asupra căruia în mod obișnuit dialectica liniară nu pare a se aplica și în orice caz nu este de regăsit, așa cum am putut s-o arătăm. Dialectica noastră, însă, va trebui să acopere deopotrivă câmpul în care se exercită cea liniară, iar aci o va face desigur cu și mai multă ușurință decât în exemplele propuse, de vreme ce e vorba de un câmp dinainte pregătit pentru un exercițiu dialectic.

Am văzut, dealtfel, că și dialectica aceasta de cercuri s-a ivit și s-a impus, în primul moment, tocmai în marginea tablei kantiene a categoriilor, de unde ni se părea că-și trage obârșia dialectica obișnuită. Exercițiul hotărâtor al dialecticii de cercuri ar fi tocmai în câmpul unde s-a constituit cealaltă, cu alte cuvinte ea ar tinde să acopere „Logica” hegeliană, cel puțin în ce privește materialul ei. Sîntem deci puși în fața sarcinii de a gândi: *cum este posibilă această Logică altfel decât printr-o dialectică liniară?* Poate părea prezumțios, chiar dacă nu va mai părea inutil: dar o perspectivă care se deschide, în urma tuturor considerațiilor de mai sus, ar fi de a regîndi „Logica” lui Hegel. E însă destul să *menționăm* această sarcină — și e tot ce facem aci — spre a curma jocul.

Deocamdată, să întreprindem un lucru ce poate părea mai apropiat de măsura gândului de aci: să încercăm a justifica *în drept* dialectica de cercuri propusă în locul celei liniare. Că ea e posibilă, ni s-a părut evident în fapt. Dar ce o susține în drept?

Dialectica pe care am conceput-o este în cerc. Aceasta înseamnă nu numai ce poate rezulta formal de aci: că termenul ultim este și primul. Mai înseamnă două lucruri, care nu sînt de scos din condiția formală a cercului și se cer acum justificate: 1) că termenul al doilea, care devine acum al treilea și poate apărea drept sinteză, este în realitate adevărata teză; și 2) că el nu e neutru, nu arbitrează indiferent,

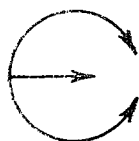
între temă și antitemă, ci tinde către ultimul (respectiv primul) termen, tema.

Un simplu cerc dialectic — potrivit cu expresia de „a cădea în cerc” — ar fi însemnat doar că ultimul termen regăsește pe primul: că îl regăsește întocmai, și atunci cercul devine în realitate *pendulare*; sau că îl regăsește pe o treaptă mai sus, *aufgehoben*, și atunci s-ar putea ajunge la o spirală dialectică, un fel aproape mecanic de-a împăca o anumită circularitate cu o anumită liniaritate. Cu asemenea forme însă, calificate obișnuit drept „cerc” al gândirii, se cade de fapt în modul vicios al cercului de-a fi o mișcare ce nu mai poate fi oprită, — pendulare la infinit sau desfășurare în spirală, ascendentă ori descendentă, la infinit. E ceva de mecanism stricat în aceste forme, un automatism pe care filosofia întotdeauna l-a evitat, ca pe necuratul ei: este în speță — spre a nu vorbi decît de spirală, căci viciul pendulării e evident prin el însuși — teama de „regresul la infinit” în cazul spiralei descendente, teama de viciul care a fost de atîtea ori în istorie imputat cîte unei filosofii. În aceste înțelesuri, prin urmare, cercul nostru ar fi dinainte condamnat.

El însă ne pare a ieși din condiția mișcării la nesfîrșit. Și iese de aci, tocmai pentru că are proprietatea că în el teza e orientată. Într-un sens nu este numai cerc: este în el și o mișcare liniară. De aceea ne și puteam întoarce cu gândul, prin el, la contradicția din fizica modernă între ondulatoriu și corpuscular. Poate că o anumită coexistență a liniarității cu cercul este permanent necesară, spre a scoate cercul din „circularitate”, din condiția de semn la fel de bun, sau de puțin bun, ca cel obișnuit (∞), al infinitului. Cu liniaritatea lui, revenirea la temă se face, nu în același punct care e și cel de plecare, ci în cel situat pe diametrul cercului, la celălalt capăt. Tema e aceeași, firește, dar acum la urmă e maturizată, împlinită. S-a obținut tot ce se putea obține din ea. S-a plecat de la o margine a orizontului și s-a ajuns la cealaltă margine a lui. E același „orizont” dar la *alt* ceas al lui, la ceasul deplinătății lui. *Das Wahre ist das Ganze*, spune Hegel (*Phänomenologie*, ed. Meiner, p. 21). „Dar întregul este doar esența ce se desăvîrșește prin desfășurarea ei.”

Schema la care am ajuns nu poate fi redusă — lucrul e de toată însemnătatea — la una simplu liniară, ca și cum desfășurarea dialectică s-ar petrece pe linia diametrului, doar.

Ar însemna să se pretindă că tema de la început e totuși altceva decât cea de la urmă. Nu se poate face această renunțare la cerc, pentru că e aceeași temă, e *revenire* la temă. Tema (ca esența lui Hegel) se mișcă deci, întru sine. Ea trebuie să se miște, spre a ajunge de la momentul ei inițial la cel final dar se mișcă numai întru sine, deci în cerc. Și în timp ce ea se mișcă de-a lungul *cercului* ei, învâluie anti-tema și teza, ce se mișcă de-a lungul *liniei* lor, atrase și puse în mișcare de o temă pe care o lăsasera într-un fel în urmă. Tema nu este deci un mișcător nemișcat; e un mișcător el însuși mișcat, *unul întru sine mișcat*. Dar mișcarea temei întru sine nu se face într-un singur fel ci în două (pe linia cercului și pe linia diametrului), astfel că la punctul de regăsire al celor două mișcări va fi de astă dată oprire, nu mișcare în cerc interminabilă. De aceea tema putea *apărea* ca un mișcător „nemișcat“, care atrage spre sine teza. În realitate cele două arcuri de cerc, orientate, ale temei atrag după ele permanent axul tezei (fiecărui moment de pe *linia* antitemă-teză îi corespunde un dublu punct pe *cercul* temei), făcându-l să tindă într-o singură direcție, spre punctul regășirii de sine al temei. Schema cercului dialectic sfârșește astfel într-o pură expresie vectorială:



(tema regăsită)

— Tot acest joc de mai sus nu aduce încă nici o justificare de drept, firește; este simplă descriere formală și reducere la schemă. Dar ne servește spre a pune în lumină ce *anume* trebuie justificat în drept, într-o asemenea dialectică de cercuri, și ce *anume* este specific în cercul dialectic. Acum, mai ales cu ultima schemă, care s-a redus la vectorialitate, se poate vedea specificul acestei dialectice: *nu există indifeerență în ea*; Totul e orientat într-o direcție, totul tinde către „locul său propriu“, așa cum închipuiau anticii că tinde flacăra către un loc în care să fie repaus și pentru ea. În speță, totul e orientat către temă, chiar și tema.

Dacă o asemenea schemă ar putea fi o soluție pentru gândire, nimic nu ne-ar împiedica să spunem: iată soluția pentru

o Theodicee, iată felul cum poate conviețui Demiurgul cu lumea, fără să se confunde cu răul și materia ei. Așa cum face aci tema, Demiurgul își desfășoară eternitatea sa de-a lungul *cercului* prin care „se contemplă“ pe sine; dar în actul acesta el învăluie lumea. Nici un moment cercul său nu vine în atingere cu *linia*, cu procesul devenirii lumii; iar în unele momente (momentul material, limitativ, al antite-meii) cercul demiurgului e mai depărtat sau în curs de depărtare, pe cînd în alt moment (cel al tezei), cu promisiunea de regăsire a temeii, cercul este mai apropiat sau în curs de apropiere. Dar dacă cercul demiurgului nu se atinge nicăieri cu linia, cu „istoria“ lumii acesteia, el însoțește permanent, mai de departe sau mai de aproape, mersul lumii; este o permanentă coprezență. *Înăuntrul lui*, doar, e posibilă desfășurarea lumii; fără el și totuși odată cu el. Iar marea lui concesiie față de lume, suprema lui „participație“, este de-a călători, dar pe itinerarul *său*, odată cu lumea. Numai că, în timp ce lumea tinde spre el, el nu tinde decît către sine. Lumea e lume și Demiurgul, demiurg. Lumea își are mizeria ei, creatorul slava sa; lumea e devenire pe linia ei, Demiurgul ființare pe cercul său. Dar Demiurgul e la începutul lumii și la sfîrșitul ei. „Eternitatea“ sa poate conviețui, ba încă mai mult, face posibilă (este fundalul pe care se măsoară) temporalitatea lumii; incoruptibilitatea sa coexistă cu coruptibilul făpturii, fără a se dezminți; ființa sa se desfășoară odată cu cea a lumii — o susține, o trage după sine, o atrage permanent — dar el nu „devine“ ca lumea, ci este. El însuși poartă totul și se poartă pe sine — înspre el; așa cum tema poartă totul și se poartă pe sine, înspre ea.

Dacă nu am ocolit exemplul acesta major, la care ne ducea specificul dialecticii noastre de a fi *orientată*, este pentru că, oricît de grandilocvent ar fi, el este lămuritor aci: vine să arate cît de mult este gîndirea — fie cea speculativă de orice fel, fie chiar cea comună, căci toate sînt în joc, într-un asemenea exemplu — orientată. Nu vei avea dreptul să concepi decît o *dialectică orientată*, una în care teza tinde către temă, dacă într-adevăr gîndirea umană este constituțional orientată.

Dar aceasta va fi justificarea de drept a dialecticii propuse. Dialectica este așa pentru că rațiunea este așa. Căci, înainte de a fi o metodă, un fel de-a merge organizat — cum

vroia Platon, cum vroia Hegel — către captarea esențialului în lumea aceasta a realului, dialectica trebuie să fie o transcriere a dezbaterii rațiunii cu sine. Ea nu poate fi „metoda“ decît pentru că duce mai departe și organizează demersul fundamental al rațiunii.

În rațiune însăși, prin urmare, trebuie să rezide principiul de orientare pe care l-am găsit în exercițiul ei dialectic. *Rațiunea trebuie să nu fie neutră* — aceasta e cheia dialecticii noastre. Împotriva felului cum e înțeleasă și înfățișată rațiunea uneori de gîndirea modernă (străină în fond de rațiune, rămasă doar la intelect, cum s-a spus), împotriva unei rațiuni privită ca indiferență absolută, ca imparțialitate rece, ca instanță supremă de arbitraj, ca justiție legată la ochi; împotriva „sănătății“ acesteia logice — care ar putea fi, dimpotrivă, viciul intim, cancerul adevărat al conștiinței umane — rațiunea ne apare acum ca trebuind să fie scoasă din neutralitate.

Dar n-a fost ea așa, adică dincolo de neutralitate, *orientată*, atunci cînd s-a ivit mai întîi, cum ne place tuturor să spunem, cu Grecii? Este marea lecție pe care avem s-o primim de la ei, una care, de obicei, nu e totuși luată în seamă. Filosofia ființei, pe care oricine o poate întîlni acolo și o poate invoca în *termenii ei* — iar timpul nostru, cu îndemnul lui spre „metafizic“, face o adevărată risipă cu recursul acesta la autoritățile filosofice grecești — nu înseamnă aproape nimic dacă nu duce la alt concept de rațiune, potrivit celui antic. Nu există cu adevărat *filosofie* a ființei dacă ea nu duce la altă înțelegere a rațiunii. *Măsura pentru înțelegerea problemei ființei ne pare a sta tocmai în regîndirea conceptului de rațiune*, încît a te întoarce spre Greci și spre așa-numita filosofie a ființei înseamnă tocmai a face filosofia spiritului.

Firește, grecii *n-o* făceau — și acesta este plus-ul nostru față de ei. Lor le părea *firesc* ca rațiunea să fie așa, în speță orientată; pentru ei rațiunea era în chip evident instrumentul ființei; dialectica însemna de la sine o ieșire din orice neutralitate și intrarea într-un proces de ascendență; așa cum în genere filosofia era pentru ei, în chip *imediat*, trecerea din planul a ceea ce este în cel al lui ceea ce trebuie să fie. Noi însă, trebuie să învățăm toate acestea, dezvățînd ca atare o mulțime de alte lucruri. E desigur, aci, un minus de spon-

taneitate; dar este și perspectiva de-a ști lucrurile altfel, în temeiurile, în „transcendentalul“ lor. Și dacă, poate, pe planul creativității filosofice nu este un câștig, este în schimb un plus de *conștiință* filosofică; astfel că, în ultimă instanță, s-ar putea, în măsura în care filosofia este tocmai expresia unui plus de conștiință, ca omul modern să fie totuși mai filosof decît cel antic.

Ce arată filosofia greacă a ființei, cercetată din perspectiva, restrînsă acum dar adîncită, a spiritului? Arată că rațiunea și exercițiul ei dialectic sînt fundamentale „orientate“. Arată că nu există nicăieri în ele neutralitate. În orice act dialectic se vedește în gîndirea greacă, cum o aminteam din Introducere, o preferință; în orice opoziție de termeni unul este „mai bun“ decît celălalt, de orice fel ar fi opoziția fizică, geometrică, etică, metafizică, ba chiar logică. Cu alte exemple: caldul are ca opus recele, dar este mai bun decît el, uscatul e mai bun decît umedul, plinul decît golul, starea pe loc decît mișcarea; curbul e mai bun decît ascuțitul, măsurabilul decît nemăsurabilul, justul decît injustul (firește), iar ființa decît neființa, firește iarăși. Dar ca să existe și pe plan *logic* o preferință, aceasta nu mai e firesc pentru un modern — care vede logica doar ca un exercițiu formal —, ci un adevărat scandal. Totuși, iată, pentru Greci identicul e mai bun decît contradictoriul! Este destul să privim tabloul acesta, alcătuit ca schiță numai, spre a vedea de la început de ce ține preferința, *unde* anume apare ea ca evidentă: în planul „moral“, în planul adică unde „mai bun“ este la el acasă, și în planul metafizic, adică în opoziția dintre ființă și neființă.

Într-adevăr, dacă există pentru Greci un mai bun și mai rău în *orice* opoziție, respectiv în orice exercițiu dialectic, aceasta înseamnă că orice dialectică este, în realitate, una a Binelui și a Răului, în măsura în care acești doi termeni se pot substitui, sau pot „formaliza“ orice alți opuși; ba am văzut că pot formaliza termenii formali ei înșiși, pe cei logici de identitate și contradicție, aceștia încă fiind reductibili la opoziția bine-rău. Opoziția din urmă e deci fundamentală în gîndirea și dialectica greacă. Ea susține restul și iese mai mult sau mai puțin limpede la iveală în orice desfășurare dialectică (așa cum se poate vedea de pildă în cazul dialogului *Lysis*, unde opoziția este la început între prieten și

dușman; se formalizează, devenind între asemănător și ne-
 asemănător; apoi e dusă la extremul formal: identic și con-
 tradictoriu, spre a sfârși la opoziția bine-rău).

Dar nici un moment opoziția dintre bine și rău nu va
 avea un sens „moral”. Este elementar, dar util de reamintit
 cu orice prilej, că în opoziția dintre bine și rău nu joacă o
 asemenea opoziție — decît firește prin restrîngerea binelui
 și răului la planul moral. Binele grec — oricîte complicații
 ar aduce, mai ales sub forma lui platoniciană — însemna în
 orice caz împlinire; deci plus de ființă, angajare în ființă.
 Opoziția dintre bine și rău este aci, fără îndoială, una meta-
 fizică. Nu se poate deci spune: faptul că gîndirea greacă
 găsea, într-o opoziție de termeni, pe unul mai bun decît
 pe celălalt, constituie o judecată de apreciere morală (ca și
 cum filosoful s-ar situa din perspectiva Demiurgului și ar
 voi să vadă ce este mai potrivit ori nu cu „scopurile” sale
 ultime). Să spunem oare că, nefiind o judecată de apreciere
 morală, este totuși una de apreciere, o așa-numită *judecată
 de valoare*? Să recunoaștem atunci că dialectica greacă se
 constituia normal, printr-o opoziție de termeni, dar că adu-
 cea *pe deasupra* și o judecată de valoare, un criteriu de apre-
 ciere? Numai că, dialectica *nu ar funcționa* în conștiința
 greacă dacă termenii n-ar fi de la început încărcăți cu „va-
 loare”; deci nu se poate spune: există o dialectică a terme-
 nilor neutri și o alta de termeni orientați. Dialectica greacă
 e posibilă tocmai pentru că termenii sînt orientați (tocmai
 pentru că Penia, de pildă, năzuia spre Poros și pentru că
 Eros, fiul lor nu va fi decît năzuința spre Poros; din Să-
 răcie și Bogăție, lăsate în indiferența lor, n-ar ieși nimic,
 pentru un grec). Prin urmare e fals să se spună că preferința
 pentru unul din cei doi opuși apare ca o judecată de
 valoare *asupra* unor termeni dialectici: *îi face* dialectici,
 aceasta e tot ce s-ar putea spune.

Dar, în al doilea rînd, este cu adevărat în joc o „judecată
 de valoare”, sau ceea ce numim noi modernii așa? O jude-
 cată de valoare se opune judecării de existență sau de con-
 statare. Aci însă faptul că un termen e mai bun înseamnă
 că e mai angajat în ființă. Prin urmare judecata de valoare,
 aci, *ar fi tocmai una de existență*. În speță, ar fi o judecată
 de constatare a unui plus sau minus de existență. Nu se poate
 deci vorbi de o apreciere, căci aprecierea rezidă tocmai în

constatare. Dialectica greacă — cea a binelui și răului, sfârșind într-una a ființei și neființei — nu este un joc formal, pentru că nici rațiunea nu e o facultate formală; dialectica este scoasă din indiferență și orientată, pentru că și rațiunea, al cărei exercițiu este ea, e de la început ieșită din indiferență și neutralitate.

Valoarea este, obișnuit, un semn pus *peste lucruri*. Aci lucrurile nu sînt altceva decît semnul lor. În ceea ce sînt, sînt semn: semnul *că* sînt și *cît* sînt. Realul este în orientare și rațiunea nu vede decît în orientare: se orientează în orientat. Așa cum se spune despre un indicator de drum că felul lui de-a fi este indicația și atîta tot, așa și aci cu ființa: ea e indicativă, semnificativă. Iar rațiunea e instrumentul ființei, deci al unui sens (în dublul sens al sensului: de a fi și înțeles și direcție) în speță al sensului unic, în opoziție cu nonsensul.

Că rațiunea greacă este de la început „de partea” ființei, că nu înțeleg decît ființa, se poate vedea nu numai din faptul că mai ales din felul cum își pune peste tot problema răului și, în prelungirea acesteia, a neființei. Am amintit, cu prilejul cercului dialectic al Eros-ului, că răul antic nu era înțeles ca fiind absolut: nu putea fi gîndit așa, căci atunci lumea risca să nu *fie* (să fie destrămare, haos total) și rațiunea să nu funcționeze. În timp ce binele era conceput la limită ca absolut — ba tocmai acest bine în absolutul său părea să pună totul în mișcare — răul rămînea un „mai mult sau mai puțin”. Tocmai fiindcă sfîrșea prin a fi o dialectică a binelui și răului, cea antică își trăda de la început orientarea; căci binele și răul sînt semne, orientări, iar conștiința greacă voia să arate astfel că totul este în orientare. Și spunînd „bine și rău”, ea nu făcea doar un fel de algebră, cu + și —, în care să se afirme preferința pentru ordinea pozitivului și un fel de-a nota, de-a pune note realului: aci e plus, aci e minus. Dacă binele și răul s-ar ține în cumpănă — cum se țin în lumea formală a algebrei ordinea pozitivului și cea a negativului, ajungînd pînă la + infinit și — infinit, atunci ele ar putea fi semne ale realului, dar nu *realul ca semn*. Ele însă nu se țin în cumpănă, la Greci. Lumea atîrnă mai mult de partea binelui, ea nu poate fi iremediabil rea. Poate fi oricît de rea, și este în fapt nespus de rea (conștiința tragică de ce altceva ar ține?), dar nu e ire-

vocabil în rea. Există undeva un drept de apel către bine. Iar odată gândit, binele poate fi gândit pînă la capăt, și cumpăna cade. Binele devine „cel spre care năzuiește tot ce este“ (Plotin I, 8, 2). Iar deosebirea supremă între bine și rău, e că primul poate fi conceput izolat — desprins, dezlegat, „absolut“ — pe cînd celălalt nu (ou monon esti). El este prins cu necesitate în lanțurile binelui, întocmai unui sclav, va spune Plotin, legat în lanțuri de aur.

Chiar răul este deci încă împletit cu binele și îngăduie orientarea către el. Materia, pentru Greci, e tocmai izvor posibil al răului; dar nu există materie indiferentă, de o parte, bine și rău de alta; nu există în viziunea aceasta *trei* termeni, ci doi. Atunci cînd nu e determinată, materia este „rea“. Ea e de fapt nedeterminare, lipsă de formă, lipsă de calitate. Cum poate fi rea, lipsită fiind de calitate? Dar e rea tocmai în măsura în care n-are calitate, spune Plotin (Enneade, cartea I, 8, 10). E rea pentru că e „indiferentă“.

Toate acestea ne întorc, în ultimă instanță, la problema ființei și neființei, la felul cum se pune problema neființei în gândirea greacă. Anticii nu pot gândi neființa, ci doar neființarea. Rațiunea greacă nu poate, nu vrea să gîndească vidul, absența de orice, neantul cel prea des invocat astăzi. Neființa este, pentru grec, lipsa oricărui fel de-a fi (neființare), nu lipsa faptului de-a fi. De aceea rațiunea greacă nu voia să gîndească „devenirea“, în măsura în care aceasta era una a nașterii și a pierderii în nimic. Răul nu poate fi rău absolut, neființa nu poate fi nici ea neființă absolută. Iar rațiunea nu are de arbitrat între rău și bine, respectiv între neființă și ființă, ci vede ceea ce este așa cum este: ca atîrnînd mai mult spre bine și ca preferînd permanent ființa.

În acest sens deci dialectica antică este una a binelui și răului. Faptul că în orice opoziție ea vede un termen „mai bun“ decît altul nu e un fel de-a prefera, decît pentru că totul e conceput ca fiind în preferință. Rațiunea nu preferă caldul recei decît pentru că totul preferă caldul, totul inclusiv recele. A spune rău și bine, împreună cu gândirea greacă, înseamnă a slăbi răul și a face să atîrne balanța spre bine. Cînd „egalezi“ răul și binele s-a terminat cu răul: el nu mai poate ține în cumpănă binele.

— Toate acestea se știu, în definitiv, și sînt de mult spuse, în exegeza gândirii antice. De ce însă nu sînt duse mai de-

parte, spre consecințele lor firești? Iar consecințele acestea interesează *rațiunea*, mai degrabă decît ființa.

Prima consecință este una istorică: Grecii au dispoziția înnăscută a dialecticii, au dialecticitatea. Tocmai prin faptul că rațiunea lor era de la început ieșită din condiția de *neutralitate*, tocmai prin parțialitatea ei, gîndirea greacă avea, ca și preformată în sînul ei, dialectica. În fapt, ei nu au ajuns decît cu Platon la o dialectică recunoscută și afirmată; și chiar atunci dialectica lor nu devenea o adevărată „logică”, adică o desfășurare organizată de concepte pure. Dar aceasta se poate lesne explica prin faptul că ei nu aveau clasificări „termenii” dialectici, conceptele; nu gîndiseră logicul pur. (Ce deosebită ar fi fost poate filosofia dacă — absurd istoricește cum este gîndul acesta — Platon s-ar fi putut ivi *după* Aristotel!.) Noi, în schimb, modernii, avem din plin pregătiți termenii dialectici, dar nu avem întotdeauna o dialectică. Am avut-o, într-un fel, cu Hegel, dar și atunci poate, ea a apărut unora mai mult drept o instituire, ca și nefirească, aproape silnică, asupra realului. Pentru Greci, sensul dialectic al realului obișnuit era firesc. Totul, și nu numai conceptele abstracte, era susceptibil să se organizeze, și să ducă undeva, către ființă.

Dar aceasta ne poartă către o a doua consecință, care nu e numai de ordine istorică: dialecticul nu are sens și nu e cu adevărat posibil fără orientare. Mișcarea dialectică trebuie să fie mișcare *către* ceva. S-a făcut mult caz, în filosofia contemporană, de caracterul de „intenționalitate” al conștiinței. Reluat de Husserl și fenomenologie după Brentano (deși putea fi foarte bine găsit și la Hegel), caracterul acesta exprimă faptul că orice conștiință e conștiința *a* ceva, *de* ceva. De ce nu se spune însă, la fel, că orice mers dialectic e mers „încotrova”? Nu există mișcare fără direcție și *nu poate exista dialectică fără orientare*. Absurditatea unei direcții a conștiinței moderne — și în genere a istorismului modern — este uneori de a vedea peste tot o curgere fără a ști, ba chiar interzicînd a se ști încotro se desfășoară lucrurile. Conștiința modernă se angaja astfel într-o călătorie fără cale, într-o oarbă și absolută desfășurare a relativului.

Rațiunea nu ar duce mai departe ceea ce cunoaște, dacă nu ar avea înțelesul și direcția ducerii mai departe; ar sta ca un simplu intelect în fața realului, spre a-l înregistra sau

a-l face posibil, cum vrea Kant, în orice caz a-l reduce la o unitate conceptuală. Ar privi lucrul pînă la a face „străveziu” în el conceptul, și atîta tot. Rațiunea vine însă să preia de la intelect aceea ce era de la început al ei și să restituie conceptul ansamblului organizat și direcționat din care face parte. Ea nu poate fi neutră decît cu sacrificiul exercițiului ei. Ori de cîte ori a fost neutră rațiunea s-a pierdut ca rațiune, rămînînd simplu intelect.

Ce inexplicabil ne va părea astfel — dacă degradarea rațiunii în simplu intelect nu ar fi o explicație îndestulătoare — faptul că modernii au considerat uneori dialectica drept o confruntare *impărtială* de termeni contradictorii. În conștiința oricărui gînditor, aproape, care operează cu ea, dialectica obișnuită, cea liniară, e sortită să facă din sinteză o poziție „indiferentă” între teză și antiteză. Nu e totuși atît de greu de văzut că ei nu obțin cu-adevărat un moment dialectic decît tocmai în măsura în care părăsesc o asemenea atitudine de neutralitate. Chiar cei care invocă dialectica hegeliană, concepută în neutralitatea ei, chiar aceștia se mișcă în realitate după alt tip dialectic. Și poate tocmai aceasta este explicația căderii culturale, atît de frecvente, de la filosofie la nefilosofie: degradarea rațiunii în intelect și invocarea „indiferenței” raționale. Așa a fost, în orice caz, în ultimul veac, și de aceea el ne apare astăzi ca nefilosofic prin excelență. Rămîne de văzut ce forme ia în acest caz rațiunea și la ce manifestări duce ea.

Ethosul neutralității

Într-adevăr, ceea ce domină în veacul al XIX-lea (și uneori astăzi încă) este un anumit ethos al neutralității. Rațiunea apare mai mult ca facultate de deliberare. Între ceva și altceva, ea ar interveni spre a decide. Ea cîntărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor. Nu știe nimic dinainte și nu vrea nimic; nu este nimic. Pune ordine în lucruri (idealism), sau găsește ordine în ele (realism), dar ea însăși nu este ordine, cu atît mai puțin ordinea. Așa e rațiunea științifică. Și ce e curios, este că la fel a apărut uneori și rațiunea filosofică — pe cît mai poate fi ea numită rațiune.

Este însă filosofia altceva decît o „coincidență a contrariilor“? Întotdeauna filosofia a pornit de la sau a dus la o asemenea coincidență și ni se pare că în chip evident, cu orice filosofie, se deschide o prăpastie de contrarietate, care urmează a fi depășită. De ce altceva s-ar trece de la modul științific la cel filosofic, dacă nu pentru că mersul progresiv, insensibila continuitate a științei, nu poate la un moment dat explica discontinuitatea ce apare fie în real fie în spirit?

Dar în ultimă instanță, formalizînd lucrurile, orice contrarietate filosofică se reduce la cea dintre particular și universal. Cu alte cuvinte orice filosofie spune, în felul ei: particularul este universalul (realul este apă, este foc, este cugget, este Idee, este formă, este Voință etc.). — Să presupunem acum, iar presupunerea noastră s-a înfăptuit și se înfăptuiește adesea, cu pretenția de a se numi „filosofie“, că o gîndire nu vrea să iasă din această dualitate; că e neutră între particular și universal, spunînd: „Nu e adevărat că particularul este, în fond, universalul, ci particularul este ce este și universalul este ce este; ele stau față în față, într-o ireductibilă dualitate“. Iar așa a spus aproape întreaga gîndire modernă. De aci toate dualitățile în care s-a aflat prinsă gîndirea veacului al XIX-lea: finit-infinit, corp-suflet, relativ-absolut, știință-filosofie etc.

Ca și în dualitatea particular-universal, de care țin toate în fond, în fiecare din acestea este în joc un termen mai slab față de unul mai tare; căci oriocît am voi să „egalăm“ termenii, spre a-i face contradictorii și ireductibili unul la altul, în realitate nu-i putem pune în cumpănă decît privindu-i sub un unghi anumit (la un moment dat al desfășurării lor). Egalizarea lor nu e posibilă decît tocmai prin dispoziția aceasta de neutralitate, de imparțialitate, a rațiunii. Dar acum apare limpede că neutralitatea este, cel puțin aci, o renunțare. Renunțarea, e drept, poate merge adînc de tot pînă, de pildă, la „indiferența“ absolutului lui Schelling. Dar, de o parte lăsînd acest caz, care ar trebui totuși cercetat, căci închide în el mai multe semnificații, suflul de renunțare adus de ethosul neutralității autoriză o adevărată renunțare la filosofie. Cu dualitățile de mai sus, rațiunea încetează să fie filosofică, de vreme ce pentru a fi cu adevărat așa ar trebui să iasă din dualități, în speță să caute

de fiecare dată cum e posibil ca particularul să fie totuși universal.

Iar calea aceasta valabilă a filosofiei o știm acum: este recunoașterea că particularul duce la universal, că antitema invocă tema, pe care o va contrazice, dar care nu o va contrazice pe ea. Este recunoașterea faptului că, în fond, înăuntrul rațiunii filosofice nu există decît contradicție unilaterală.

Contradicția unilaterală devine bilaterală și duce la bipolaritate doar prin abstracțiune (de faptul că unul din termeni e mai slab decît celălalt). Așa se ajunge la modul „logic”, iar pe acesta, cîntăritor, cumpănit or cum este, îl va invoca în chip firesc o rațiune neutră, una pe bază de indiferență și echilibru a termenilor opuși. Rațiunea dualismelor este, fără îndoială perfect „logică”. Dar tocmai în măsura în care nu e decît logică (în sensul restrîns al cuvîntului), ea încetează să fie filosofică, încetează să obțină coincidența particularului cu universalul. În acest sens vom putea spune, fără șovăire acum, că filosofia e posibilă doar ca o ieșire din logic, adică din bipolaritate, și ca o intrare în dialectic, adică în contradicția unilaterală. *Filosofia nu are sens prin logică; are doar de la dialectică înainte.*

Așa se face că rațiunea modernă a putut pierde prea des filosofia. Cu neutralitatea logică, filosofia nu se mai poate înțelege pe sine, iar o rațiune neutră devine un simplu intelect, incapabil de a ieși din dualitate și în stare doar de-a dubla lumea reală cu o lume de concepte, legi, sisteme locale (științele), care să apară în fond conștiinței la fel de haotice, în pluralitatea lor dizidentă, ca lumea reală. Cel mult se ajunge la principii din ce în ce mai generale, la o lege sau la o idee în care lumea reală nu se mai recunoaște și care în nici un caz nu se recunoaște ea în lumea reală. Legea aceasta generală și ideea aceasta fantomatică nu vor putea alcătui un adevărat principiu filosofic, căci este în esența oricărui principiu adevărat să se poată reflecta pe sine, și să aibă în unitatea sa bogăția lumii. Aci lumea s-a rarefiat; e „noaptea” de care vorbea Hegel, lumea în care totul e cenușiu, pentru că totul a fost privit cu indiferență.

Cercetarea gîndirii moderne poate fi deci instructivă, în măsura în care arată unde duce ethosul neutralității. Răspunzător pentru el în lumea modernă, este, printre primii,

Goethe¹. Ar trebui făcut procesul acestei *Weltanschauung*, expresia cea mai artistică și mai cuceritoare a nefilosofiei. Dacă Goethe are dreptate, filosofia nu mai are drept la viață. Iar dreptatea lui Goethe, cea proslăvită de el, este ca *totul să aibă dreptate*, tot ce e viu — fire, lume subumană, om, idee — totul să aibă egală îndreptățire și să crească, să urce, să aspire la împlinire, într-o oarbă „demonie“, în sînul căreia rațiunea să nu fie decît unul din eroii cuprinși de „beția bachică“, sau atunci să fie ochiul minții care vede totul și încuviințează totul, fără părtinire.

Procesul acesta e posibil de intentat lui Goethe, în măsura în care tipul lui spiritual se dezvăluie în toată candoarea artistului. Ar fi greu de încercat același lucru asupra cazului complex, de filosof, al lui Nietzsche; — și, cu toate acestea, Nietzsche poate apărea drept celălalt mare vinovat pentru încetățenirea ethosului neutralității în conștiința modernă. Nietzsche l-a înțeles și l-a iertat pe nefilosoful Goethe. L-a înțeles din aceeași pornire de-a capta lumea — de astă dată nu cea a firii simple, ci lumea devenirii spirituale — în „nevinovăția“ ei. L-a înțeles, sau s-a înțeles cu el, în aceeași pornire către un dincolo de bine și de rău, către o oarbă, ineluctabilă, la el patetică devenire. Nietzsche este Marele Neutru, într-un sens Marele Sănătos al lumii noastre. „Sănătatea“ aceasta a rațiunii e cea care ne pare hotărîtoare la Goethe ca și la el, iar în ființa și creația lor sănătatea a luat cele două forme extreme: cea de armonie la Goethe, cea de paroxism al normalului, la Nietzsche. Unul încorporează tipul sănătos al Sănătății, celălalt tipul ei patologic. Amîndoi însă, în felul lor, sînt monștri de sănătate, iar neutralitatea echilibrată a unuia și cea pasională, aproape mistică a celuilalt, sînt în fond una și aceeași neutralitate².

Între ei stă Hegel. Cu el nu se poate sfîrși; într-un sens, din perspectiva în care ne-am așezat, nu se poate decît începe cu el, iar abia după ce se va fi refăcut itinerariul lui

¹ De tendința „neutralității“ ni se pare că ține și încercarea antropologiei contemporane de-a întregi existențialismul, gîndind alături de dispozițiile „depresive“ unele „exaltatoare“. Omul ar fi și una și alta: și tristețe și bucurie.

² „Un bolnav cu instincte de om sănătos“ a fost descris psihologiceste de Nietzsche. Dar spiritualicește el este tocmai pe dos: sănătatea dusă la exasperarea ei absolută.

ar putea fi de hotărât dacă este sau nu ceva *dincolo* de el. În definitiv am gândit tot timpul în marginea lui; de la el am putut lua înțelesul rațiunii dincolo de intelect și cu el însuși am putut de câteva ori ilustra întemeierea exercițiului dialectic, altul decât al lui. Și totuși, de pe acum, din momentul chiar în care sarcina filosofiei ne pare de-a regândi hegelianismul (în particular Logica, despre care Hegel spunea că ar fi trebuit s-o rescrie), *ceva* poate și trebuie să fie spus asupra-i, dacă n-ar fi decât ca o indicație asupra unghiului sub care va trebui încercată înfruntarea lui.

Trebuie spus, anume, că undeva răzbate și în hegelianism (dar numai în Logică, nu și în rest) ethosul neutralității. Ceea ce a apărut unora drept „monstruos“ în Logica lui Hegel nu poate fi construcția însăși; e *indiferența* ei. Lumea aceasta rece, de forme neutre, o lume însuflețită în felul ei și totuși moartă, aidoma lumii de cranii și oase din viziunea fantastică a profetului Ezechiel, nu poate convinge cu adevărat că reușește să capteze viața. Nu formalul ei e sortit s-o înstrăineze de lucruri, ci neutralitatea formalului ei. În dialectica ei liniară termenii, care trimit unul la altul, dar în același timp nu trimit de fiecare dată și la întregul de care țin; care deci nu au dintru început și în chip evident *orientare* către el, par mai mult concepte intelectuale, concepte pur și simplu, decât momente ale rațiunii ce se desfășoară. Iar în „indiferența“ ei formală dialectica hegeliană pare a constitui un exercițiu logic, o vastă *Kunst der Fuge* a filosofiei, prin care te poți coborî în și ridica din real (poți face dialectică ascendentă sau descendentă), dar pe care tocmai libertatea de mișcare o menține în starea de simplu exercițiu. Filosofia a mai cunoscut o asemenea operă, adevărată *Kunst der Fuge* și ea. Este *Parmenide-le* lui Platon, capodopera dialecticii antice, cum numea Hegel însuși dialogul acesta (*Phänomenologie*, p. 57). Dar dacă *Parmenide* nu e decât un exercițiu negativ, un moment sceptic, care să dea *die negative Seite des Absoluten*, cum spune într-un alt loc Hegel (*Vom Verhältnis des Skeptizismus zur Phil.*, ed Glöckner, vol. III, p. 230); dacă exercițiul lui Platon, neutru și el, este inconcludent și neafirmativ, față de Logica lui Hegel afirmativă și constructivă, totuși ce dramatică și neîmpăcată e neutralitatea afișată aci, impus parcă,

de filosoful antic, față de neutralitatea împăcată, armonioasă, a toate egal cuprinzătoare, din construcția lui Hegel.

În timp ce rațiunea acestuia privește și favorizează, cu o nepărtinire maternă, desfășurarea spre viață a tuturor momentelor dialecticii, rațiunea pe care-o pune în joc Platon își impune, ca și împotriva pornirii ei firești, acceptarea cu drepturi egale a unui Multiplu alături de Unul parmenidian, iar dacă exercițiul dialectic ce se constituie astfel sfârșește atît la aporiile multiplului cît și la ale Unului, este totuși permanent, în tot ce se întîmplă acolo, o evidentă supremație a Unului, prin care singur pot ține lucrurile, dacă țin cu adevărat. Tocmai pentru că Platon *nu* are ethosul neutralității, exercițiul său, impus neutru, apare atît de izbitor, și tocmai de aceea, poate, el rămîne voit exercițiu, cu rezultat voit sceptic, — ca și cum Platon ar înțelege să arate că o gîndire indiferentă între Unu și Multiplu nu mai poate gîndi lumea. Pe cînd la Hegel, ethosul neutralității face dreptate întregii lumi conceptuale, ba chiar — supremă concesiune, suprem act de neutralitate logică — conceptului de neființă.

Poate că de aceasta se leagă, filosoficește, în ultimă instanță, ethosul neutralității: de acceptarea neființei. Așa cum ethosul unei rațiuni orientate ar fi, pînă la urmă, cel al ființei, ethosul rațiunii indiferente ar putea fi ethos al neființei. Orientarea ar însemna orientare către ființă; lipsa de orientare, pendulare între ființă și neființă, acceptarea că aceea ce este e împletit cu ce nu este. Firește „în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă“, cum spune Platon; adică orice lucru este ceva și *nu* este o mulțime de alte lucruri. Dar aci e vorba de neființare, nu de neființă, iar „Sofistul“ lui Platon a arătat că *doar în acest înțeles* poate fi acceptată, împotriva „părintelui“ Parmenide, neființa. În schimb lumea modernă vrea să gîndească neființa în ea însăși; ba mai mult, să deschidă către lume — către ceea ce este! — considerînd cu un ochi nepărtinitor și pe ce este și pe ce nu este *de fel*. Așa își începe și Hegel *Logica*¹.

¹ Sîntem siliți, pentru claritatea expunerii, să spunem „neființă“ în loc de „nimic“ pentru prima triadă a *Logicii*, cu riscul de a face provizoriu o nedreptate gîndirii hegeliene.

Nu vom pretinde că prima triadă dialectică a lui Hegel, ființă-neființă-devenire, comandă întreaga sa dialectică; s-a putut arăta, pe drept cuvânt, că ea nu e prima decât în ordinea expunerii. Dar *spiritul* ei de neutralitate e cel care ne pare semnificativ; dispoziția aceasta de imparțialitate și „indiferență”, ea s-ar putea să comande întreaga dialectică hegeliană de aci, iar în această măsură am putea efectiv afirma că peste tot plutește în Logică ethosul neființei.

Toate acestea, spuse așa, pe dinafara lucrurilor, nu vor putea convinge, de bună seamă; și de altfel nici nu vor să convingă, dacă rezultatul ar fi o discreditare a singurei filosofii *tradiționale* care rămîne astăzi în picioare, alături de cea platoniciană, filosofia lui Hegel. Ele sînt însă spuse pentru a lămuri cadrul de idei al dezbaterii ce propunem, regulile jocului în care ni se pare că trebuie să se angajeze gîndirea filosofică. Iar regulile principale sînt: 1) Gîndirea filosofică trebuie să fie dialectică iar nu logic-formală; 2) ca atare trebuie să fie orientată, nu neutră; 3) ea nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe neființa, căci atunci degradează devenirea, ființa și dialecticul.

Toate aceste trei momente țin laolaltă în definitiv și sînt implicate de ethosul neutralității, momentul de mijloc, care pe de o parte duce la logic pur, pe de alta duce la ethosul neființei, cel al morții. Dacă am face filosofia culturii, am putea arăta astfel cum se întîmplă să coexiste, în cultura noastră de azi, o logică de o neutralitate perfectă, cum e logica, și o sensibilitate a deznădejzii și a morții, de speța filosofiei lui Chestov ori altora. Și am arăta atunci că ele nu doar coexistă, adică nu sînt doar juxtapuse istoric, ci și coincid în fond, prin același ethos al neființei (respectiv al neutralității) care le însuflește, logicismul unora fiind expresia indiferenței pe care o aduce conceptul de neființă, tragismul celorlalți fiind expresia ecoului acestei indiferențe într-o conștiință înspăimîntată de a se ști vidată de orice preferință.

Ispita lumii contemporane a fost de a gîndi neființa; de a nu crede pe păstrătorii misterului filosofic, în frunte cu Parmenide, cum că neființa nu trebuie gîndită. Formal cel puțin, Hegel s-a așezat pe această linie (dar numai în Logică) și a favorizat, în felul său, pornirea către o neutralitate, pe care *în fapt* o desființa statornic. Reușita aparentă,

de a gândi neființa în ciuda interdicției străvechi, performanța aceasta pe care se străduia s-o realizeze gândirea modernă, avea să fie scump plătită. Nu numai că pe planul existenței umane se ajungea la absurditatea ca omul să fie neutru între ființă și neființă, adică între sine, între singurul său sine posibil și altceva; dar exista în felul acesta riscul de a se rămâne de-a binelea în logic, pentru că se pierdea singurul sens al filosofiei, care e cel de a fi dialectic.

Această (a treia) consecință a acceptării neființei ne va apărea acum drept hotărâtoare. Greșeala dialecticii moderne (nemarxiste) e de a fi neutră, deci de a nu duce cu adevărat la o dialectică. Așa s-ar putea explica pentru ce Logica a fost privită ca o simplă „logică”, așadar ca o țesătură de păianjen aruncată peste lume, și de ce ea nu a putut convinge, nici nu a putut rodi, rămânând un exemplar unic — cel mai înrudit cu „Parmenidele” platonician — în muzeul gândirii omenești. Dialecticul nu mai era de regăsit decât în restul operii, sau în *spiritul* ei.

Căci în momentul chiar în care pretindem a concepe o altă dialectică decât cea a lui Hegel, e limpede că o facem prin el și cu el. Împotriva aparențelor, Hegel însuși gândește *tematic*, așa cum voiam mai sus, și nu *thetic*. Obsesia lui permanentă de a pleca de la întreg (în An-sich-ul, și generalitatea lui) spre a-l regăsi cu adevărat ca întreg (în An-und-für-sich-ul lui) odată cu deplina sa desfășurare concretă, se acoperă cu viziunea noastră dialectică, în așa măsură încât a putut foarte bine s-o sugereze. Sintem astfel siliți să fim hegelieni împotriva lui Hegel și a hegelianismului. Iar sarcina ce s-ar deschide aci ar fi, sistematic, de a concepe o nouă dialectică; dar istoricește ea s-ar reduce la a regândi pe cea veche prin *spiritul* și nu prin litera ei; deci de a vedea cum poate fi înțeleasă Logica lui Hegel printr-o altă mișcare dialectică decât cea proclamată de el.

În ce ar consta în definitiv deosebirea dintre o mișcare dialectică și alta? Faptul că una este liniară și cealaltă se desfășoară în cerc, nu reprezintă decât descrierea exterioară a lucrurilor. Faptul că într-una sinteza nu e decât sinteză, adică termen de odihnă, capăt de drum, în timp ce în cealaltă este cu adevărat teză, adică trimitere mai departe, nu poate fi nici el, prin el însuși, hotărâtor. În sfârșit, faptul că în dialectica de cercuri teza e orientată, și anume către

temă, abia el aduce un început de specificitate, explicînd în același timp cercul și instabilitatea constituțională a sintezei-teză. Dar prin faptul orientării mișcarea dialectică e lămurită în întregul ei ca mișcare, nu și în mecanismul termenilor ei. Cu *aceștia*, doar, deosebirea dintre o dialectică și alta va putea fi desăvîrșită. Iar deosebirea de Hegel, în această din urmă privință, va fi: un termen se contrazice doar prin afirmație, nu prin negație.

Într-adevăr vedeam bine că termenul de la care se pleca în fapt (antitema, în timp ce tema era doar începutul de drept, recunoașterea antitemei că ea nu e nimic fără de temă) ducea la un alt termen, pe care avea să-l contrazică, neputînd fi pe măsura lui¹. Antitema nu se contrazicea, dar contrazicea. Cu atît mai puțin avea să închidă în ea o contradicție tema, spre care creștea totul. Lumea apare, în această perspectivă, ca o creștere, o *succesiune de da-uri*. Obține mai mult decît spera, obține pe altceva. Lumea nu e dată dintru început, ci scoate din sine ce nu era, ce nu părea să poată scoate. Afirmîndu-se pe sine, iar nu negîndu-se, un termen deschide către altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescînd, nu descrescînd. Dialectica de cercuri exprimă, în acest sens, actul de viață în bogăția iui, creșterea. Și la ce ar servi o dialectică dacă nu ar da tocmai lumea creșterii?

În dialectica cealaltă, însă, un termen se contrazice singur, deci descreește. Oricît ar spune Hegel că termenii se „îmbogățesc“ cu o negație, adică o determinare în plus, este totuși o descreeștere în dialectica sa, în măsura în care se trece statornic de la substanță la *subiect*. Dar, independent de Hegel, ethosul neutralității aduce principiul de descreeștere al termenilor: sub aparența că îi definește, îi face să nu fie *decît atît*, să rămîna undeva, la mijloc între ei înșiși și contrarii lor. Pentru acest tip de „dialectică“ un exemplu izbitor — și în fond steril — l-a dat, cu mult încă înainte de a se constitui ea, capitolul „virtuților“ din *Etica* lui Aristotel, unde

¹ În principiu: tema cea nouă (de ex. numărul irațional) pare a contrazice („ne-rațional“) tema veche; dar în fapt numai aceasta din urmă, devenită antitemă, contrazice tema nouă (numai numărul rațional pe cel real, irațional).

fiecare virtute e „mijlocie“ între ceva și contrariul ei (de ex. curajul, între lașitate și îndrăzneala nebunească etc.). Iar sterilitatea acestei viziuni aristotelice în câmpul etic, banalitatea ei filosofică de nici-prea-prea-nici-foarte-foarte, ar trebui să dea de gîndit și în ce privește câmpul dialectic, dacă ni s-ar propune cu el din nou mijlocia, sub chipul „sin-tezei“.

Lumea trebuie înțeleasă în afirmativul ei, în ce este, se instituie și crește în ea. Negăția nu poate fi decît un moment din această creștere, și tocmai nu momentul de creștere. Ea este fixarea dialecticului în logic; și firește, negarea negăției va putea fi revenirea logicului la dialectic, dar esențialul este să gîndim în principiu dialecticul — așa cum vrea cercul dialectic al logicului — înainte de logic, sau în logic, ca învăluindu-l. Deci esențialul e să gîndim pe *da* ca mai cuprinzător decît *nu* și ca termen generator al acestuia. În ultimă instanță, vom putea spune: deosebirea între mișcarea noastră dialectică și cealaltă este că „nu“ reprezintă o simplă față a lui „da“. Lumea nu e în cumpănă între *da* și *ba*, nu spune odată *da* și în același timp *ba* (a se vedea sensul românesc al lui „Ba da“¹). Așa cum în mitologia antică totul era purtat de Eros, iar Anteros era doar momentul logic, necesitatea de principiu ca Erosul, care făcea ca toate să tindă spre contrapartea lor, să fie el însuși gîndit ca avînd o contra-parte, la fel și acum, cu *da*-ul dialectic și *nu*-ul logic. Iar *da*-ul dialectic include *nu*-ul logic și se reface ca teză filosofică, sortită să fie *da* dialectic, la limită, fără întoarcere spre *nu*; undă finală, cerc al ființei.

Gîndirea neutră însă înseamnă tocmai această întoarcere din drum, pendularea logică între *da* și *ba*. Prototipul ei negativ ar putea fi antinomiile kantiene. Prototipul ei pozitiv îl vedeau virtuțile aristotelice, la fel cu dialectica liniară. Dar nu e destul să faci să rodească o contradicție, cum făcea, împotriva lui Kant, dialectica modernă. Nu e destul să o suprimi (*aufheben*) în conținutul ei; trebuie să o suprimi și în caracterul ei formal de contradicție bilaterală. Dialectica e, pentru noi, știința contradicției ca nefiind contradicție, ci doar *contrazicere*. Așa cum neființa nu putea fi decît ne-

¹ În *Magnum Etymologicum* al lui Hasdeu apare toată bogăția lui „ba“.

ființare, contradicția nu poate fi acum decît contrazicere. Rațiunea poate și trebuie să spună nu; dar nefiind neutră, nu spune decît un da care să devină un moment: nu. Iar rațiunea speculativă, cea a filosofiei — o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui — este cea a afirmării unei teme, nu a menținerii unei contradicții. Pentru că e afirmare, gândirea poate fi la un moment dat negare și contrazicere de sine. Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră. A rămîne la momentul de neutralitate al rațiunii înseamnă a nu înțelege neutralitatea în-săși.

Ethosul orientării

Împotriva acestui ethos al neutralității, pe care l-am descris mai sus în aspectele lui din gândirea modernă, trebuie instituit așadar un ethos al orientării. Din cauza neutralității s-a putut ajunge la un concept atît de sărac al rațiunii cum este cel de astăzi. Istoriceste, de pildă, vom putea susține că numai „indiferența“, aparentă sau nu, a rațiunii hegeliene din *Logică* a putut îngădui apariția unui Kierkegaard alături și împotriva lui Hegel. Sau, dacă lucrurile prezentate așa par nedrepte și față de unul și față de celălalt dintre gânditori, să le transpunem în ordinea contemporaneității și vom spune atunci: numai pentru că gândirea modernă are un concept atît de sărac despre rațiunea umană poate vedea antropologia de astăzi în existențialism o contribuție la înțelegerea omului drept ființă mai mult decît „rațională“.

Într-adevăr, se face caz în antropologie de faptul că definiția omului ca „animal rațional“ e insuficientă și că specificul uman trebuie lărgit mult dincolo de rațiune. În acest sens, existențialismul ar fi venit să arate aspecte esențiale noi (de pildă, pe a-fi-în-lume, căderea în *Man*, „dispozițiile“, libertatea, temporalitatea realului uman), care toate s-ar înscrie *alături* de raționalitate. Dar, pe lîngă faptul că existențialismul este altceva decît o antropologie, și anume e o adevărată încercare constructiv filosofică, nu una descriptivă, cum arătam, este o întrebare dacă un Heidegger ar accepta o asemenea convertire și semnificare a filosofiei sale. În orice caz, din perspectiva noastră de aci, încercarea antro-

pologiei nu ține, iar pretinsa ieșire din rațional nu e decît o dovadă a sărăciei conceptului de rațiune cu care operează antropologia, și atîta tot. Căci dacă înțelegi rațiunea ca fiind orientată, atunci ea se regăsește într-o bogăție capabilă s-o facă a defini *singură* ființa umană, adică a reda sens definiției omului ca ființă rațională.

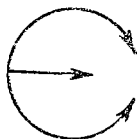
Și într-adevăr înțelegea drept conștiință a devenirii întru ființă, adică orientată către ființă, cum facem aci, rațiunea exprimă realul uman de-a lungul întregului său destin, inclusiv cel „existențialist“.

Ce este de pildă anxietatea, în perspectiva de aci? Este rațiunea încă. Este anxietatea devenirii de a nu fi și întru ființă; conștiința devenirii întru ființă (adică rațiunea) că ar putea fi și devenire întru devenire, dacă nu și-ar urmări cu adevărat orientarea către ființă. Sau ce este căderea în modul impersonal, în *das Man*? Este, cu adevărat, căderea omului în devenirea întru devenire; felul uman de a fi simplă fire, automatismul omului, gata făcutul, în locul aspirației către ființă. Sau ce este libertatea? Ea nu poate fi libertate de alegere, în sensul indiferenței de alegere, cum a părut că face existențialismul cînd, după impresia noastră, a fost greșit înțeles; este libertatea, pe care numai rațiunea o poate conferi realului uman, de a fi ce trebuie să fie, dacă firește — iar aci existențialismul a știut să aducă o analiză a căderii omului liber — ea nu abdică de la această șansă a ei. Cît despre temporalitate, unde oare poate fi ea cu adevărat acasă decît în conștiința *devenirii* întru ființă? Numai o ființă rațională poate trăi sub semnul temporalității, al îngrijorării și al libertății.

Este deci absurd să spunem: omul e și altceva decît o ființă rațională. Fiind ceva rațional, el este tot ce este, chiar și ce, aparent, va fi el dincolo de rațiune. Omul e rațional chiar în absurdul său, chiar în exces. De aceea și e absurd (se poate sinucide de pildă), pentru că e rațional. Cele ale firii nu sînt absurde, nu cunosc nici o formă de-a absurdului nostru uman. Împotriva „descriptivului“ modern, împotriva antropologismului acestuia care doar cu numele mai este filosofic; împotriva tendinței, caracteristice lumii de astăzi, suficientă în modestia ei, de a pretinde că nu știe o mulțime de lucruri, și în primul rînd că omul îi este „ființă necunoscută“, filosofia trebuie să aducă înțelegerea deplină

a ceea ce se știa sau se presimțea demult, de vreme ce s-a spus cu exactitate încă demult. Iar așa cum Heidegger găsește în legenda antică privitoare la Cura o confirmare pre-ontologică a existențialismului său, la fel trebuie să facă filosofia de astăzi, în măsura în care sarcina ei este cu adevărat de a regîdi conceptul de rațiune: să găsească în definiția omului ca animal rațional confirmarea sensului plin al rațiunii. Numai o rațiune orientată poate restitui omului deplinătatea și demnitatea sa. După cum numai prin înțelegerea *orientării* rațiunii ne pare filosofia în stare să regăsească unitatea dintre spirit și ființă, restituind filosofia spiritului unei filosofii a ființei și recăpătînd astfel, odată cu unitatea de sine, poziția ei centrală în sînul culturii.

De aceea, schema ultimă pe care o găseam pentru mișcarea dialectică, schemă ce se reducea la pură vectorialitate



este și cea mai potrivită nu numai pentru cercul dialectic dar, prin acesta, pentru rațiune însăși. Soluția pe care o aduceam, în ce privește tabla kantiană a categoriilor, pentru deducția acestora și a judecăților corespunzătoare, lua o simplă formă provizorie cu cercul, înăuntrul căruia se desfășurau toate momentele, regăsindu-se toate în sînul aceleiași rațiuni de unde purseseră. „Cercul“ rațiunii ne apare acum, după ce am cercetat mișcarea ei dialectică și sensul ei de orientare obligatorie, drept o expresie mult prea statică. Schematizînd din nou lucrurile, vom reprezenta soluția noastră, pentru deducția kantiană, într-astfel:

$$\text{Rațiune} \rightarrow \frac{\text{Tabla}}{\text{categ.}} \rightarrow \frac{\text{Tabla}}{\text{jud.}} \rightarrow \text{Rațiune}$$

indicînd că totul este orientat spre rațiune, inclusiv rațiunea însăși.

Schema aceasta vectorială unifică acum momentul inițial al filosofiei spiritului, pe care-l găseam concretizat în tabla categoriilor, cu momentul ei final, care este dialectica hegeliană. Și încă mai mult: schema exprimă, odată cu aspectul

kantian și cel hegelian al filosofiei spiritului, sensul rațiunii care, dincolo de formalismul ei (momentul kantian) ca și de mecanismul ei (momentul dialectic), este viața specifică ființei umane, cu categorii dar și cu „existențialii“ (cum voia Heidegger), cu mișcare dialectică dar și cu „eșec existențial“. Dacă o conștiință filosofică se învecinează întotdeauna istoricește cu o conștiință tragică, e pentru că filosofia și tragicul sînt cele două fețe ale lucidității raționale.

Iar totul ține, după cîte ni s-au vădit, de caracterul esențial de orientare al rațiunii. Ni se pare de aceea că primul lucru de făcut este, pentru a redeschide astăzi calea filosofiei, de a combate ethosul neutralității, care comandă sensibilitatea filosofică modernă și duce la atîtea forme de înțelegere vecine cu nefilosofia. Ar trebui deci instituit un ethos al orientării.

Dar *trebuie* el instituit? Nu se exprimă el permanent, dincolo de sterilitatea neutralității, în tot ce este fecund — uneori însă și primejdios — în opera rațiunii? Căci ori de cîte ori este rațiunea în joc (iar în cazul ființei umane, ea este întotdeauna în joc, numai că prea des fără conștiință de sine, deci fără conștiință filosofică) orientarea rațiunii poate fi făcută evidentă. Grecii spuneau că orice formă de viață e o formă de intenționare, pe care ei o numeau Eros; totul aspiră către ceva, determinat sau nu, fiecare ființă își are daimon-ul ei. Iar în termenii — dar nu și cu nepăsarea filosofică a lui Goethe — s-ar putea spune: este peste tot în lume o formă ori alta de demonie. Socotim însă acum, la capătul confruntării rațiunii filosofice cu rațiunea filosofiei spiritului, că demonia aceasta ca și universală ține încă de rațiune, și anume de caracterul rațiunii de a fi orientată. Rațiunea trebuie înțeleasă în chip viu, ca o formă de trimitere către, nu de înregistrare și filtrare a ceva. Așa fiind, rațiunea e partizană. E sectară, fanatică, exclusivistă. Dar e sectară și fanatică pentru ființă. E partizană (de la parte, părtinitoare) pentru întreg, pentru ea însăși.

De aici pînă și eșecul rațional, în mizeria noastră infraumană. Căci mizeria omului ține prea adesea tocmai de faptul că el este ființă rațională și că, neajungînd la rațiunea deplină, el păstrează totuși sensul de orientare și deci fanatismul rațiunii. Oriunde e o jumătate de rațiune în joc e fanatismul ei întreg. Formele noastre individuale de nebunie

— și fiecare viață apare celorlalți ca o formă de insanitate — țin și ele, în realitate, de rațiune. De ce să-i înțelegem adesea pe ceilalți ca ființe absurde, sau teratologice, și să nu vedem ce și cât este rațiune în ei? Am putea surprinde atunci că principiul motor, nu numai general dar și individual uman, se dovedește a fi ordinea rațiunii, a acelei rațiuni care e întotdeauna fanatică pentru ea însăși, chiar când nu e cu adevărat ea însăși.

Filosofia nu are, atunci, să arate că rațiunea e orientată, dacă într-adevăr ființa umană așa o pune în joc, sau așa este ea însăși pusă în joc de rațiune întotdeauna, iar ethosul orientării nu ar avea nici el să fie instituit, ci doar înțeles pînă la capăt. Poate că, în ciuda neutralității, ființa umană trăiește permanent sub acest ethos, chiar atunci când manifestă ethosul neutralității. Căci neutralitatea e în definitiv și ea o formă de fanatism, cel al lipsei de fanatism, sau măcar o orientare, cea de a refuza permanent orice orientare. Misiunea filosofiei nu este deci de a arăta că rațiunea este orientată; ci, desprinzînd orientarea ei de fapt, de a arăta *cum* trebuie să fie ea orientată. Filosofia e sortită, ca fiind conștiința a rațiunii orientate, să arate către ce este cu adevărat orientată rațiunea. Ea singură duce pînă la capăt mișcarea rațiunii, făcînd-o să nu rămînă simplu impuls rațional și simplu fanatism al consecvenței, ci luminînd întreaga ei desfășurare către împlinirea întregului ei rost. În sensul acesta, nu numai regii ar trebui să fie filosofi, cum s-a spus, dar fiecare ființă umană, purtătoare de rațiune cum este, nu se poate împlini decît prin „filosofare“.

În această din urmă privință, timpul nostru pare să aducă semne favorabile. Revenirea gîndirii filosofice la problematica ontologică; interesul apropiat, nu numai spectacular, pentru filosofia greacă; pe de altă parte actualitatea, prin și chiar dincolo de marxism, a hegelianismului; într-un cuvînt năzuința de a împlini problematica rațiunii cu cea a ființei, — iată tot atîtea trepte către o intrare în ordine. Și chiar atunci când aceste tendințe lipsesc, în totul sau în parte, rămîne, în conștiința timpului nostru, un indiciu care ne pare prin el însuși în stare să manifeste năzuința de regăsire a modului propriu al filosofiei: este conștiința că filosofia poartă răspunderea pentru tot ce se întîmplă sau nu se întîmplă în lumea omului, și deci pe lume. Fie că e

vorba de sensul moral-politic al rînduieilor noastre omenești, fie că e vorba de cunoașterea științifică și de orizontul ei teoretic, ca și de înțelesul și uneori primejdiile aplicării ei; fie că e în joc omul desfătării artistice sau al frămîntării religioase —, pentru conștiința contemporană a devenit tot mai limpede că în *modalitatea filosofiei* se întemeiază și se împlinesc toate acestea. În toate este vorba de un „sens“, care se cere dus pînă la capăt, adică transpus pe registrul filosofiei. Lucrurile astea au sau nu au sens, rațiunea este totul sau atunci nu este nimic, ceva răspunde pe deplin sau atunci nimic nu răspunde de lumea aceasta.

Conștiința acestei răspunderi a filosofiei apare măcar negativ, printr-o critică de tip aproape rousseau-ist adusă ideilor filosofice. Ideile, se spune, sînt vinovate de haosul în care ne aflăm; ele ne-au scos din echilibrul nostru firesc și ele otrăvesc permanent o lume, care și-ar găsi o așezare dacă rațiunea umană, cîtă este, n-ar fi în permanent neastîmpăr. Dar aceasta e critica nefilosofului la adresa filosofiei; fața negativă a răspunderii filosofiei. O asemenea critică e poate departe de a fi precumpănitoare astăzi, dar chiar ea dovedește gravitatea jocului filosofic. Filosofia nu mai apare și în orice caz nu mai e resimțită ca o simplă chestiune de specialitate.

Este ca și cum peste tot, sub o formă negativă sau pozitivă, pe niveluri inferioare sau adecvate, s-ar face în sfîrșit resimțită, în conștiința contemporană, aspirația către ființă. Sentimentul răspunderii pe care o poartă filosofia, către ordinea ființei trimitea. De aceea și puteam privi conștiința nefilosofică a acestei răspunderi drept un indiciu, alături de celelalte indicii strict filosofice, de revenire la problematica ființei. Laolaltă, urmărirea problematicii ființei și sentimentul de răspundere pe care-l poartă filosofia pentru ce se cunoaște și cît se cunoaște readuc gîndirea filosofică de azi la tema platoniciană a urmărilor pe care le are, pentru întregul vieții — și pentru celelalte vieți —, filosofarea noastră.

Dar *ființa nu este un imediat*. Totul ne pare a ține, în filosofie, de această așezare a noastră față de ființă. Filosofia spiritului, în întregul ei, poate acum apărea drept expresie a acestei distanțări a noastră față de ființă, adică a noastră ca și de noi înșine. Într-un sens *sîntem* ființă, dar în sensul deplin nu facem decît să urmărim — prin cunoaș-

tere și desfășurare de viață spirituală — a o fi. Cu alte cuvinte, sîntem tot timpul ca și întru ființă. Iar filosofia spiritului a arătat că aceasta e condiția dialecticului tematic: de a pune tema la începutul și la sfîrșitul desfășurării dialectice.

Dacă ființa nu e un imediat, adică este temă prin excelență, înseamnă că rațiunea noastră, înăuntrul ființei și ea, va fi statornic orientată către aceasta. Printr-o asemenea orientare a rațiunii se legitimează dialectica de cercuri. Cercul ființei, înăuntrul căreia se desfășoară existența noastră spirituală, este astfel cel care îndreptățește o dialectică de cercuri. Așa cum cercul devenirii întru ființă se răsfrîngea, cu ecouri mai puternice sau mai stinse, în fiecare din disciplinele fundamentale ale filosofiei, la fel și acum filosofia spiritului, ca expresie a unității de conștiință, regăsește în ea însăși, dacă e dusă pînă la capăt, cercul ontologic.

Ce sens va mai putea avea acum să gîndim spiritul *impotriva* ființei, fără de ea? Spiritul ne este dat tocmai pentru că, ieșiți ca ființe umane din condiția firii, năzuim către plinătatea și trăinicia ființei. Spiritul este această distensio, acest Eros, această procesualitate, cu alte cuvinte această mijlocire — pe care doar filosofia o face organizat, — spre ceea ce nu ne e dat în chip nemijlocit. Filosofia spiritului se deschide astfel către filosofia ființei.

Capitolul III

CERCUL ÎN FILOSOFIA FIINȚEI

DEVENIRE ȘI FIINȚĂ

Avem astfel o a doua garanție că devenirea întru ființă are sens. Într-adevăr de aci am pornit: de la necesitatea de a găsi cercul devenirii întru ființă reflectat peste tot în filosofie. Formal, filosofia se dovedea a nu fi posibilă decât în cerc; material ea nu era posibilă decât în măsura și acolo unde percepea devenirea întru ființă. Aceste două condiții se întruneau de la sine: devenirea întru ființă implica prin ea însăși schema cercului. Ca atare, condiția deplină de posibilitate a filosofiei ne apărea a fi: cercul devenirii întru ființă. Ca o primă garanție că așa stau lucrurile, desprindeam, în fiecare din cele patru discipline filosofice principale, ecoul devenirii întru ființă. În ordinea fundamentării, am putea spune: faptul acesta este o garanție de valabilitate pentru disciplinele filosofiei. În ordinea expunerii, eram siliți să spunem: faptul e o garanție cum că devenirea întru ființă are sens.

Cu filosofia *spiritului* am căpătat o a doua garanție. De astă dată nu actele conștiinței filosofice erau în joc ci conștiința aceasta însăși, în unitatea ei; iar și de astă dată devenirea întru ființă era activă. În timp ce, însă, în filosofia generală cercul devenirii întru ființă putea fi relevat fără prea multă greutate, chiar dacă nu se ivea decât sub forma unui ecou, în filosofia spiritului prezența lui putea părea cu atât mai discutabilă cu cât era tocmai vorba de o filosofie în care se elimina de la început orice problematică a ființei. De aceea regăsirea cercului ontologic avea să fie acum mai laborioasă. În primul moment, cu tabla categoriilor, ea putea apărea mai degrabă o fericită potrivire de termeni; după aceea, cu mișcarea dialectică, regăsirea cercului metafizic putea încă apărea drept dublarea tipului dialectic obișnuit cu un alt tip dialectic, unul în cerc; și aceasta cu atât mai mult cu cât exemplele de cercuri dialectice erau luate din alte planuri decât cele ale dialecticii obișnuite; — pînă ce, cu legitimarea dialecticii de cercuri, devenea vădit că rațiunea nu îngăduie două mișcări dialectice ci impune una singură, care dealtfel, cu o cercetare chiar sumară, se găsea

de la început îndărătul celei aparente în hegelianism. În felul acesta, ceea ce putea părea surprinzător în primul moment, pretenția de a regăsi cercul ontologic în filosofia spiritului, sfârșea prin a fi o explicație pentru această filosofie însăși.

În definitiv, ceea ce aduce filosofia spiritului este, după primul moment, oarecum static, al kantianismului, o afirmare din ce în ce mai accentuată a devenirii spiritului (și cu ea a realului). Dar afirmarea era ea aci cu adevărat întemeiată? Nu era mai mult o exigență? Nu era, la Fichte, un act deliberat pe plan filosofic, acela de a pune în mișcare spiritul spre a obține categoriile kantiene, care-i apăreau supărătoare în gata făcutul lor? Nu ajungea Hegel, tot voit, la scoaterea antinomiilor din fixitatea echilibrului și convertirea lor în dialectic? Ce oare obligă la viață spiritul și, cu el, realul?

Hegel va răspunde: contradicția. Dar iată, tocmai aceeași contradicție ducea la o înfundătură în criticism, deci prin ea însăși nu e izvor de viață; poate fi și izvor de curmare a vieții. Principiul motor nu este, prin ea însăși, contradicția ci, așa cum ne-a apărut, *orientarea*. Contradicția e doar un moment al orientării, tocmai momentul în care orientarea riscă să se piardă și să cadă în formalul logic. *Da-ul* este viața, cascada aceasta de *da-uri* pe care o desfășoară spiritul și realul, de-a lungul devenirii către ființă. Dar *da*, cu nu-urile pe care el abia le face posibile, este expresia orientării.

Cît de limpede devine filosofia spiritului, prin acceptarea acestei orientări. În loc ca însuflețirea să fie o exigență filosofică, ea capătă acum o întemeiere. Conceptul hegelian, cel care face posibilă, cu viața lui, întreaga *Logică*, de ce altceva ar fi în mișcare? Conștiința devenirii întru ființă explică viața conceptuală, pe care hegelianismul doar o pune sau o presupune. Distanța de ființă ne-a apărut ca fiind spiritul însuși, *distensio*. În această perspectivă, viața e mai mult decît firească: e datul spiritului, spiritul însuși. În schimb eul absolut al lui Fichte sau Spiritul lui Hegel ies doar pro-causa din echilibrul lor. „În sinele“ hegelian nu ar avea nevoie, în principiu, să treacă prin „pentru sine“ spre a da acel „în și pentru sine“ (sinteza), căci tocmai acest lucru denumește filosofia prin „în sine“: ceea ce are echilibru,

ceea ce se odihnește întru sine, ceea ce nu are nevoie de altceva, fiindu-și suficient sieși.

Singură *orientarea*, cu fundalul ei, devenirea întru ființă, ne par a putea să explice de ce totuși logicul hegelian este viață și nu îngheț. Așa cum tot ele ne fac să înțelegem neîncetat reluata afirmație că nu e valabil decât întregul, ținta cu întreg drumul parcurs. Căci într-adevăr ce sens are (decît de exigență filosofică) o asemenea afirmație, altundeva decît în tematic? Numai o gândire tematică, nu și una thetică, deci numai o gândire care recunoaște deschis orientarea și, în ultimă instanță, necesitatea cercului metafizic, poate susține această supremă exigență a hegelianismului.

Conștiința devenirii întru ființă nu vine deci numai să se juxtapună, cu temele și mișcările ei, unei filosofii a spiritului. Ea este filosofia spiritului, în nemărturisitul ei. Acum vom putea cu adevărat spune: nu faptul că peste tot filosofia arată urmele devenirii întru ființă o justifică pe aceasta, ci devenirea întru ființă, cu conștiința ei — care ne pare a fi rațiunea însăși — justifică filosofia.

Dar ce devine astfel filosofia? Întrucît pe o asemenea conștiință se sprijină cu adevărat cultura și ființa umană însăși, conștiința devenirii întru ființă se dovedește a fi măsura omenescului. Ea este, restrîns înțeles, cheia filosofiei, rațiunea; dar fiind cheia filosofiei, ea este, larg înțeles, principiul adînc al omului de cultură și al ființei umane. Și e firesc să fie atît de mult, de vreme ce doar prin ea omul își dă seama că ar putea scoate sau vedea scoasă firea din starea ei de fire și a o înțelege în starea de ființă. Devenirea întru ființă exprimă tocmai această năzuință de ieșire din devenire întru devenire și intrarea în condiția ființei.

Ce este deci filosofia? Fără îndoială că ea ne apare drept exercițiu al rațiunii (pentru noi conștiința a devenirii întru ființă). Dar fiind așa, este ea altceva decît un simplu îndemn, năzuința către o împlinire ideală?

Ajunși în punctul acesta, ne pare limpede că va trebui o *a treia garanție* pentru faptul devenirii întru ființă. În definitiv am vorbit tot timpul despre *conștiința* devenirii întru ființă. Dar devenirea întru ființă ce este? Dacă nu ajungem pînă la această întrebare, am putea înțelege strîmb lucrurile. Am putea fi ispitiți să găsim unul din sensurile clasice dar vinovate ale filosofiei, cel mai curent dintre sensurile ei,

anume cel de „mîngiere“ adusă de ea. „Nu vă lăsați ispitiți de cele trecătoare, ar părea să spună, odată cu Boețiu, filosofia, din perspectiva devenirii întru ființă în care se așază. Nu vă angajați în cele ce se nasc și pier, nici în cunoașterea lor zadarnică sau proslăvirea lor prin artă, la fel de zadarnică. Scoateți lumea, prin cultură, din condiția ei precară și proiectați-o în absolutul ființei“. — E ca și cum rolul filosofiei s-ar reduce la misiunea de a deosebi între două deveniri, una bună și alta rea, iar odată făcută această deosebire, filosofia ar veni să îndemne conștiința umană către devenirea cea bună, sau s-o consoleze cînd s-a lăsat, odată cu restul lumii, captată de cea rea. Filosofia ar mîngîia ființa umană, ca pe Boețiu în închisoarea unde l-au aruncat ispitele și deșertăciunile lumii. Acesta să fie sensul filosofiei, unul exhortativ și consolator?

Avertismentul lui Hegel e de o permanentă actualitate: „Filosofia trebuie să se ferească a fi consolatoare“. Nu pentru a alina sau înfrumuseța cît de cît spectacolul lumii s-a ivit filosofia. Ea ar fi astfel străină de lume, ceva *față de* lume, despre ea, cînd în realitate ea este, sau trebuie să fie, rînduiala ei regăsită. Iar aci se ivește problema în fața căreia a trebuit, într-un fel ori altul, să se așeze orice gîndire filosofică: ce face omul prin cultură și filosofie, contemplă lumea, sau o „transformă“, cum s-a spus, o împlinește în cel privește și îi regăsește împlinirea? Ce face — în termenii noștri — filosofia: vorbește *despre* devenirea întru ființă, sau aduce ea însăși devenire întru ființă?

Aci apare necesitatea filosofiei, a oricărei filosofii, de a sfîrși prin a fi una a ființei. În felul acesta vom putea căpăta *cea de a treia garanție*. În cazul de față într-adevăr, dacă oprim desfășurarea de idei în punctul acesta, dacă așadar ne mulțumim a fi dovedit că orice conștiință filosofică este una a devenirii întru ființă, nu vom fi reușit a dovedi decît că filosofia e o exigență nobilă a ființei umane, o exigență care în subsidiar explică lucrurile *ca și cum* ar reflecta o devenire întru ființă — și atîta tot.

Este destul să ducem pînă la un asemenea înțeles extrem lucrurile spre a vedea că *nu* acesta este în realitate sensul filosofiei. Să fie ea un simplu joc care reușește? o simplă explicație artificială, fiindcă făcută dintr-o perspectivă artificială, suprainstituită? E adevărat că filosofia aduce con-

știința unui „trebuie“, deci ar putea părea că se înscrie de partea idealului. Numai că acest trebuie nu funcționează de dincolo de lume, într-un topos noetos, ci este lumea, în speță lumea umană însăși, în posibilitatea ei de a fi, respectiv de a nu fi. De aceea orice filosofie face, ca la Hegel, trecerea de la „conștiința despre ceva“ care ar trebui să fie adevărul și ordinea, la „conștiința de sine“ care să fie adevărul și ordinea. Aminteam mai sus cum știe Platon să desprindă răspunderea în care se angajează astfel ființa umană, iar conștiința acestei răspunderi, pe care o poartă actul filosofic, era aproape tot atît de largă cît conștiința filosofică. Orice conștiință filosofică, deci, va trebui în ultimă instanță să facă trecerea de la conștiința *despre* ce este la conștiința a ce este ea însăși. Conștiința despre devenirea într-o ființă ar trebui să fie devenire într-o ființă.

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă, în primul rînd, o ieșire din condiția firii, care n-are conștiința devenirii ei, cu atît mai puțin a devenirii într-o ființă. Dar aceasta e prea puțin, de vreme ce simpla conștiință poate fi și conștiință teoretică, conștiință despre. Trebuie să însemne, în al doilea rînd, tocmai ieșirea din modul teoretic. Și într-adevăr, am arătat (în lucrarea inedită *Introducere la devenirea într-o ființă*) că, față de știință și în genere de cultura științifică a omului modern, care tind să-l închidă într-un univers *teoretic*, filosofia apare astăzi — fiindcă a fost așa întotdeauna — ca o ieșire din teoretic, cu alte cuvinte ca o angajare a subiectului de filosofare într-o lume a ființării, în orice caz una extra-teoretică. Conștiința aceasta de sine — o vedeam — lua trei forme: conștiința existenței omului (a sinelui), cea a îngrădirii sinelui și cea a posibilității de depășire a îngrădirii sinelui. Acum, în lumina devenirii într-o ființă, putem înțelege mai bine aceste trei momente. Primul ar corespunde tocmai trezirii rațiunii în om; al doilea moment, îngrădirea, ar corespunde rațiunii în versiunea spiritului fără ființă; pe cînd al treilea, reprezintă ecoul viu, în conștiința umană, al ființei.

Dar conștiința de sine ca atare, ieșită din condiția teoreticului, e doar un moment *de început* al filosofării. Odată asigurată, odată stăpîină pe certitudinile ei, filosofia vrea mai mult: nu doar să scoată din teoretic, ci să se angajeze în ordine, în speță în ființă. De unde deci, la început, primul

tip de certitudine, cel al existenței sinelui, era hotărâtor, ultimul dînd doar „certitudini de ideal“, acum certitudinile date de posibilitatea de a ieși din îngrădire sînt cele care ne vor părea să califice în propriu actul filosofic. Devenit posibil, actul de cunoaștere filosofică vrea să fie de instituire în sînul lumii. Vrea să ducă dincolo de îngrădire, la ființă. Deci nu simplă conștiință; nu conștiință de sine; ci afirmare a ființei.

Acum abia regăsim sensul plin al actului filosofic. Actul acesta se petrece în cerc; el nu e posibil decît ca un cerc de cunoaștere. Dar fiind cerc — și dovedindu-se material, cu devenirea întru ființă, un cerc valabil — el este mai mult decît un act de cunoaștere. Dacă teza a doua a lui Gorgias, cum că nu putem cunoaște ființa, este înfrîntă, atunci și teza întâia, cum că „nu există nimic“, va cădea. Cunoașterea filosofică vine permanent să arate că există ceva: ceea ce se cunoaște și atît cît se cunoaște. Spusa noastră românească, „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, este perfect adevărată în planul gîndirii filosofice. Dacă nu ar exista ordine și ființă, nu s-ar putea închea o poveste în jurul lor. De vreme ce se povestește despre ele înseamnă că sînt. Iar într-un fel, tot ce se povestește despre ele este.

Dar atunci tot ce desfășoară filosofia, cu narațiunile ei, este cu adevărat? Toate basmele acestea ale istoriei filosofiei sînt de luat drept ceea ce se dau, ca exprimînd și realul? Într-un sens, oricît de straniu ar părea lucrul, așa va trebui să fie; iar Hegel a arătat bine, în *Prelegerile* sale, că toate aceste viziuni sistematice țin laolaltă, într-o istorie a spiritului. Într-adevăr, chiar din perspectiva noastră, toate ne-au apărut că istorisesc, în ultima instanță, același lucru, felul cum particularul este universal; firește „toate“, în măsura în care vor să se ridice pînă la rangul de filosofie și nu rămîn dualisme de pildă, adică simple „concepții despre lume“. Pentru idealismul german, de asemenea, în orice gîndire speculativă autentică se manifestă un același lucru, identitatea dintre rațiune și ființă. Prin urmare nu e chiar atît de scandalos de spus în materie de filosofie: dacă n-ar fi nu s-ar povesti, — de vreme ce e vorba peste tot despre aceeași poveste.

Reluînd însă, pe registrul filosofic pur, pe „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, regăsim modalitatea permanentă a filosofiei

ființei, care este *argumentul ontologic*. Cercul din filosofia ființei este, în felul său, însuși argumentul ontologic. Oricît de compromis ar apărea acest argument, în ultimă instanță cu critica atît de categorică a lui Kant, va trebui să spunem — de astă dată iarăși împreună cu Hegel — că pe el trebuie să se sprijine, pînă la urmă, gîndirea filosofică.

Argumentul ontologic afirmă că, dintre toate conceptele, cel de ființă (de ființă desăvîrșită, se spune din primul moment) este cel care implică neapărat și ființarea. Natura ființei ar face ca ființa să fie; în înțelesul ei este cuprinsă nota ființării. Nu poți avea conceptul de om fără a avea în chip necesar nota raționalității; omul poate să nu existe, dar dacă este, așa este el, rațional. Nu poți avea conceptul de zeitate fără să ai în el nota nemuririi; în fapt, zeitățile nu ființează; dar dacă ar fi, așa ar trebui să fie, nemuritoare. Conceptul de ființă, la rîndul său, implică ființarea. Nu poți avea conceptul de ființă fără ca el să fie ființator. („Eu sînt cel ce sînt, sînt cel ce sînt ființator“, era locul cunoscut de care aminteam mai sus ca exprimînd judecata absolută și categoria autonomiei.) Dintre toate înțelesurile sau conceptele gîndirii, el e singurul care, de vreme ce este gîndit, are ființa. Nu poți spune ca la zeitate: dacă ar fi. Ci așa este ființa, ca ființînd. Felul ei de a fi gîndită e de a fi realizată. Toate celelalte concepte sînt ceva și au *în plus* ființarea, cînd o au. Ființa, însă, nu este fără de ființare. Dacă nu e ființătoare înseamnă că nu ai conceptul corect de ființă, că nu o gîndești așa cum este. E ca și cum ai gîndi omul fără raționalitate, sau zeitatea fără nemurire: nu le gîndești pe acestea, în fapt. Deci: dacă n-ar fi nu s-ar povesti, — acesta este argumentul ontologic. De vreme ce se povestește, este. De vreme ce ai conceptul de ființă, ea este.

Numai că — iar aci gîndirea filosofică de astăzi poate veni să facă într-adevăr utilizabil argumentul ontologic —, ceea ce gîndești nu trebuie să fie conceptul de ființă desăvîrșită, cum vrea argumentul clasic, ci cel de ființă (sau echivalentul lui) cum vom vedea îndată. Gîndirea teologică, în sînul căreia apărea întîi argumentul ontologic, nu-și pune problema ființei ca ființă, în puritatea ei, ci privea ființarea doar ca un atribut al divinității, voind să arate că divinitatea ființează. Argumentul ontologic suna astfel:

în conceptul de „ființă” desăvârșită (dar unde *nu* ființa interesa, de vreme ce putea fi alt termen de ordinul generalității ei, de pildă „realitate desăvârșită”) intră ca o notă de desăvârșire și faptul de a fi. Deci *desăvârșirea* o interesa. Dacă concepem ceva ca desăvârșit, spune argumentul ontologic, ca avînd toate „calitățile”, trebuie s-o aibă și pe cea de a fi. Aceasta înseamnă: 1) că gîndim în chip exhaustiv realitatea desăvârșită; și 2) că ființa — respectiv atributul ei esențial, ființarea — nu poate lipsi din acest ansamblu. Nu e gîndită în ea însăși ca necesară, dar e „întîlnită” cu necesitate, de vreme ce pui întreg ansamblul calităților din care ființarea face și ea parte.

Sub forma aceasta, deci, argumentul ontologic nu ni se pare utilizabil; și el nu este cu adevărat „ontologic”, în al doilea rînd.

Într-adevăr, argumentul acesta presupune că mintea are un concept, cel de desăvârșire, ba încă cel de desăvârșire în sensul comprehensiv, care cuprinde toate notele desăvârșirii deci și ființarea. În fapt, cugetul nostru nu poate avea un asemenea concept; acesta e un simplu ideal, o năzuință de cunoaștere și atîta tot. Întreaga teologie negativă vine să arate tocmai că inteligența umană nu are înțelesul desăvârșirii. Cît despre înțelesul unei desăvârșiri de comprehensiune, prin enumerarea tuturor desăvârșirilor, intelectul nostru îl are tot atît de puțin pe cît are conceptul pozitiv al unui infinit de comprehensiune. Iar o a treia dovadă că nu putem avea conceptul realității desăvârșite, cum vrea argumentul ontologic clasic, o poate da tocmai nota ființării; argumentul ontologic obișnuit enumeră printre desăvârșirile pe care trebuie să le aibă divinitatea și faptul de a ființa. Dar ce este ființarea, pentru intelectul uman? Este cu adevărat o stare de desăvârșire? Putem noi concepe ființarea în desăvârșirea ei? Nu o socotim tocmai ca o formă inferioară, ca o nedesăvârșire, „cădere în lume”, fiind o adevărată problemă deschisă, pentru cugetul nostru, să închipuie cum poate ființa absolutul fără să se degradeze?

Prin urmare argumentul ontologic nu e utilizabil în formă clasică, pentru că implică un concept de desăvârșire pe care nu-l putem avea în chip pozitiv. Și dealtfel, — iar aci trecem la al doilea punct — este el cu adevărat argument *ontologic*, în forma aceasta? El se preocupă de divinitate și atri-

butele ei, nu de ființă, găsind, cum am văzut, ființarea ca o simplă notă în comprehensiunea conceptului de divinitate. Un adevărat argument ontologic, însă, ar trebui să se oprească în chip exclusiv asupra ființei. Firește, cel medieval era argument pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu; deci nu se putea cere altceva decât face. Dar semnificația filosofică pe care o desprinde gândirea ulterioară prin acest argument face ca centrul lui de greutate să se deplaseze: el nu mai trebuie să fie argument pentru conceptul de divinitate, ci pentru cel de ființă. Să fie argument ontologic pur, nu teologic ontologic.

Părăsind deci argumentul ontologic în forma lui clasică, să luăm conceptul de ființă în el însuși, nu cel de ființă desăvârșită. Un autentic argument ontologic ar căuta să stabilească necesitatea ființării prin simpla gândire a conceptului de ființă. Ființa *este* cu necesitate. De vreme ce e gândită, ea este. Dar aceasta este tocmai gândirea eleată. Argumentul ontologic, sub forma lui pură, a fost folosit cu mult înainte de a lua haina teologală. — Dacă însă recunoaștem argumentul ontologic în gândirea eleată, atunci din nou îi dăm o formă care să-l facă inutilizabil. În speță, sfârșim la un impas similar cu cel la care ne ducea forma lui teologală. Într-adevăr, deși de astă dată, cu gândirea eleată, nu mai este în joc ființa perfectă, ca divinitate, ci ființa pur și simplu, pînă la urmă ființa aceasta se va dovedi și ea perfectă, chiar dacă nu va mai purta numele divinității. Ființa prin ea însăși este desăvârșire, — aci duce eleatismul. Nu mai e de astă dată o desăvârșire comprehensivă, o totalizare de desăvârșiri; dar prin ea însăși e sortită să aibă atribute absolute; să fie fără început și fără de încetare, deci să fie veșnică; să fie fără posibilitate de corupere, deci incoruptibilă; să fie fără pluralitate, deci una. La ce ducea un asemenea concept de ființă? S-a arătat pe drept cuvînt: la un alt fel de teologie negativă. Argumentul ontologic al eleatismului „reușea” atît de bine încît făcea ființa să fie dincolo de măsura înțelegerii omenești. Nu se putea face astfel decât: fie slăvire a ființei inefabile, fie simplă proclamare tautologică a ei: Unul este, sau Unule, Unule... în felul eleatalui pe care îl menționează o anecdotă a istoriei.

Așadar nici sub forma sa pură argumentul ontologic nu pare cu adevărat utilizabil. Ceea ce complică lucrurile și

aci este caracterul desăvârșirii. Este fără îndoială, în conceptul de ființă, o tendință specifică de a fi dușă pînă la capăt, pînă la desăvârșire. De aceea se și putea căuta desăvârșirea ființei în divinitate. Ființa apare de la început ca o calitate (cum e și la Hegel); ea este, într-un sens, la Greci cel puțin, calitatea prin excelență, binele. A fi un lucru bun, o vedeam, însemna a avea un plus de ființă. Așa fiind, ea alunecă în chip firesc spre idealizare. Dar ispita aceasta este legitimă doar la *capătul* filosofiei. Nu se poate începe, nici gândi cu ea. Un argument ontologic care proiectează de la început ființa în absolutul ei, nu mai este argument, adică desfășurare de idei: este hipostazare ontologică. Ființa nu poate fi gândită în desăvârșirea ei. Dacă doar divinitatea este cu necesitate, sau doar ființa desăvârșită, atunci lumii nu-i rămîne decît să nu fie; să fie părelnicie, ca la Parmenide.

Și totuși, pentru și în lumea aceasta se pune problema ființei. De aceea argumentul ontologic, spre a sluji într-adevăr gîndirea filosofică, trebuie readus la nivelul *acestei* lumi. Dincolo de forma lui clasică, teologizantă, și de cea eleată, riguros dar inefficient filosofică, argumentul ontologic trebuie să ia o a treia formă, care să facă din el un progres de gîndire și nu o nobilă interdicție a ei. Iar în lumina celor de mai sus, ni se pare că el poate lua această de *a treia formă*. Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gîndirea noastră, că este numai o *temă*, și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. Nu gîndim ființa, ci doar devenirea întru ființă. *Este*, deci, tot ce are devenirea întru ființă. Căci ființa nu este un dat, cu atît mai puțin unul desăvârșit, ci tocmai o *temă*. O gîndim înăuntrul tematicului și o realizăm prin modul tematicului. Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă.

Dar — și aci e toată problema — cum se poate face trecerea de la conștiința unui lucru la existența lui? În argumentul ontologic obișnuit, trecerea aceasta părea posibilă în măsura în care, în esența gîndită a ceva era cuprinsă în chip necesar nota existenței. Ceva exista deci cu necesitate „logică”. Dar o asemenea esență nu putea fi gîndită în chip pozitiv, de vreme ce și într-un caz și într-altul se ajungea la

ceva desăvârșit. Acum însă nu mai e vorba de ceva desăvârșit; nu mai e vorba nici măcar de un lucru determinat care să existe cu necesitate, ci de o stare; în sfârșit, nu mai e vorba nici chiar de simplă gândire, concept, ci de *conștiința* unei stări. Iar sorții de existență sînt atunci alții. Dacă gîndești un lucru, dacă concepi ceva anumit, critica lui Kant cu o sută de taleri gîndiți care nu sînt și o sută de taleri reali ar putea, deși destul de grosolană, să fie nimerită. Dar devenirea întru ființă nu e un lucru ci o stare; și nu e gîndită ca o esență conceptuală, ci e cel mult esențializare a devenirii. De ce, chiar sub această formă, ea să existe în chip necesar. De ce nu s-ar putea să fie conștiința a „devenirii întru ființă” întîmplată undeva, într-un Olimp oarecare? De ce să nu fie conștiința despre?

Pentru că e cu adevărat conștiință și nu simplă cunoștință, luare de act; pentru că e conștiință a devenirii, iar nu conștiință a devenitului în altă parte. Conștiința devenirii întru ființă (rațiunea) este devenire conștientă întru ființă; rațiunea, o dată obținută înființează. E destul să știi binele ca să-l faci, spuneau anticii. E *destul să apară rațiunea ca ființa să se ivească*.

Să rînduim, pe cît putem, lucrurile, spre a vedea cum se face intrarea aceasta în ființă, așadar cum se va adevăra argumentul ontologic. Treptele care duc de la fire la ființă, respectiv de la devenire întru devenire la devenirea întru ființă, ar putea fi cele ce urmează.

DEVENIREA ÎNTRU DEVENIRE

1. *Devenirea întru devenire lipsită de conștiință*. Este firea propriu-zisă, procesiunea oarbă a firii, cu devenirea de la organism individual, prin maturizare, la roadă, apoi la rod și sămînță, spre a duce la alt organism, care să rodească mai departe. Doar într-un sens larg poate fi cuprinsă în această devenire fără de conștiință și natura anorganică, privită fiind drept o corupțiune neîncetată, o lentă schimbare și alterare fără de capăt. Numai că natura anorganică este în devenire odată pentru totdeauna, într-o devenire blocată,

iar nu în devenire întru devenire propriu-zisă; e generație și corupție, cum voia gândirea antică, printr-un *singur* act de naștere, iar nu, ca la natura organică, prin încheierea unui ciclu de viață și redeschiderea lui cu altă naștere.

Deasupra acestei deveniri fără de conștiință este de pus:

2. *Devenirea întru devenire cu conștiință subiectivă.* Este treapta pe care o atinge viața animală și de la care pleacă ființa umană. Caracteristic, pe treapta aceasta, stă poate faptul că, pe planul inferior pe care sînt încă lucrurile, conștiința e confundată cu cunoștința. Întotdeauna cunoștința este dublată de conștiință, așa cum conștiința de ceva e dublată la om de conștiința (surdă ori nu) de sine. Nu poți cunoaște fără conștiința că cunoști, și în ultimă instanță conștiința de ceva va fi una de sine. Conștiința de sine e confundată însă, pe treapta pe care sîntem, cu cunoștința. Totul se petrece înăuntrul unei subiectivități care raportează la sine, ca un termen favorabil sau dăunător, tot ce „știe“ cu privire la altceva decît sine. Acest altceva nu are existență proprie: e amalgamat cu sinele subiectivității elementare.

3. *Devenirea întru devenire însoțită de conștiința obiectivă.* Acum intrăm, propriu vorbind, în împărăția omului. De astă dată cunoștința, deși încă dublată de conștiință, este cunoștința a lucrurilor ele însele. Caracteristic este deci că acum cunoștința se deosebește de conștiință și deosebește lucrurile. Conștiința de ceva poate să nu fie cu adevărat cunoștință deplină a acelui lucru, dar ea nu se va mai împleti de la început cu conștiința de sine. Eu sînt eu și lumea e lume. Ba chiar lumea este într-atît de mult ea însăși — obiectivitatea este atît de departe dusă — încît pînă la urmă, pe această treaptă, chiar conștiința de sine devine conștiința *obiectivă* de sine. Ea își apare singură ca ivindu-se înăuntrul devenirii lumii, produsă fiind ea însăși la un moment dat al acestei deveniri. Este, de pildă, conștiința devenirii istorice în care se așează ființa umană, conștiința omului că e o simplă individualitate înăuntrul unui ansamblu obiectiv care-l face să fie ce este. Cu o asemenea conștiință obiectivă, devenirea întru devenire atinge treapta ei de sus. Totul este înăuntrul ei. Totul, chiar și conștiința, este devenit al ei.

Aceasta este poate, din perspectiva strictă a devenirii, caracteristica celor trei momente schițate pînă acum: înăuntrul devenirii întru devenire nu există conștiință a devenirii, ci

doar a *devenitului*. Faptul e de la sine înțeles pentru prima devenire, cea a firii, unde neexistînd devenire însoțită de conștiință, orice luare de cunoștință din afară asupra devenirii va fi asupra devenitului înăuntrul firii. Dar la fel este și pe celelalte două trepte. Conștiința subiectivă ce poate însoți devenirea este conștiința a devenitului înăuntrul unei subiectivități: e de pildă foamea proprie de care iei conștiință; (iar pe această treaptă se poate la fel de bine spune: de care iei conștiință); sau frica, sau eros-ul. Procesul devenirii a avut loc, iar conștiința la care te ridici acum este conștiința procesului acestuia desfășurat, încheiat într-un fel și ajuns el singur la o „expresie de conștiință“. La fel se întîmplă și în momentul al treilea: conștiința obiectivă a devenirii întru devenire e conștiința celor devenite înăuntrul acestei desfășurări. Datorită conștiinței obiective iei acum cunoștință — ca un act distinct — de procesul devenirii care a avut loc în sînul lumii din afară; și tocmai pentru că această lume apare ca una din afară, ea nu poate oferi decît devenituri, pentru o conștiință ce are pe deplin înțelesul distanței dintre subiect și ce se întîmplă în lumea obiectului.

Peste tot este deci vorba de devenituri și de cunoștințe, de luarea de act asupra lor. Chiar dacă devenitul intră mai departe în devenire, cunoștința pe care o ai, pe fiecare din aceste trei trepte, este a unui dat; un dat căruia i se poate adăuga ceva, dar un întreg, nu ceva ce abia acum se întregeste. Iar expresia superioară a devenitului — și în felul acesta a devenirii întru devenire — ne-a apărut a fi cunoștința de sine pe care o ia, în chip obiectiv, conștiința de sine, care sfîrșește prin a se înregistra și pe ea însăși ca un devenit în sînul devenirii, al celei cosmice, organice, istorice. Ființa umană, cu rațiunea ei cu tot, își apare ca un produs între produse, avînd cel mult cunoașterea productivității, nu însă și conștiința consubstanțialității cu ea.

Nu e posibil mai mult decît atît? nu îi e dat ființei umane și altceva decît o conștiință a devenitului? Dar conștiința *devenirii*, adică a procesualității iar nu doar a procesului întîmplat, s-ar putea să fie tocmai măsura omenescului: conștiința temporalității, ca a împlinirii în timp, a ieșirii din necesitate și a intrării în cîmpul libertății, conștiința desfășurării de sine, organizate, a rațiunii. Dacă omul este om, trebuie să existe și o conștiință a devenirii.

De ce tip ar apărea ea? Opoziția ei față de conștiința devenitului se reflectează cel mai bine în cele două conștiințe ale infinității pe care le are gândirea noastră. Prima — și aceasta corespunde conștiinței devenitului — e conștiința unui finit ce se neagă neîntreput și se reface neîntreput; deci este mai mult conștiința finitului care totuși nu poate rămâne finit. Finitul și devenitul trimit dincolo de ele — către alt finit și devenit, dacă nu către propria lor disoluție. Infinitatea e aci imposibilitatea de ultimă instanță a finitului de a rămâne finit. Dar pînă atunci el este finit. Conștiința infinitului (ca și a devenitului) nu transfigurează întregul real; doar undeva, la granița lui, îi aduce o instabilitate, care-l va desființa ca finit, dar nu-l va reface de astă dată ca infinit.

Alături de acest infinit al gândirii finitiste trebuie gândit infinitul care este infinit în întregul lui, adică oriunde și de fiecare dată. Adevărata acțiune a infinității e cea care se manifestă peste tot (așa cum devenirea trebuie să se păstreze peste tot). Deosebirea dintre cele două infinituri este, în ultimă instanță: la primul, finitul e afirmativ, infinitatea e negativă; la al doilea — și el e infinitul propriu-zis — finitul e negație, iar infinitatea e cu adevărat afirmație. (Infinitul intelectului și cel al rațiunii, le numea Hegel. În schimb un Goethe nu-l va înregistra decît pe primu¹.)

La fel ne apare acum devenirea; și poate că cele două infinituri sînt solidare cu cele două deveniri. Devenirea era de devenituri, în fiecare din cele trei tipuri ale devenirii întru devenire: devenitul putea intra din nou în devenire, adică putea fi dus mai departe și el, dar era înregistrat ca devenit de fiecare dată. Nu vom avea atunci nicăieri conștiința *devenirii*? Și nu trebuie să trecem dincolo de devenirea întru devenire spre a o avea? — Așa ajungem la o nouă treaptă a realității, cea mai ridicată a ei: devenirea întru ființă.

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Ființa este cea care face ca devenirea să fie cu adevărat devenire, în fiecare moment al ei. Întru ființă fiind, deveni-

¹ Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh ins Endliche nach allen Seiten. („Vrei să pășești în infinit? Mergi în finit, în toate părțile.”)

rea nu e niciodată încheiată, nu e pe nici o treaptă devenit, ci e deschidere statornică. Infinitul era coprezent în fiecare din momentele lui, în cazul celui de-al doilea tip. Așa este acum ființa, cu cercul ei, coprezentă fiecărui moment de pe linia devenirii.

Singură ființa reușește să dea sens deplin devenirii. Numai conștiința ființei poate da o adevărată conștiință a devenirii; și numai un existent care are această conștiință a ființei e în stare s-o aibă și pe ce-a de-a doua. Dacă deci omul este, ființa este; nu în sensul că omul mărturisește de realitatea prestabilită, imuabilă a ființei, ci în sensul că, prin conștiința ființei pe care o are, se realizează o conștiință a devenirii, care trece în devenire conștientă. Așa putem deci spune: conștiința devenirii întru ființă este devenire conștientă întru ființă.

Conștiința subiectivă reducea totul la sinele imediat, sinele acela dinainte de deosebirea sa de lume, și de obiect, unificând orice cunoștință cu o conștiință. Conștiința obiectivă, în schimb, deosebea între un plan al subiectului și unul al obiectului, în așa fel încît nu mai putea găsi unitatea lor, ci în cel mai bun caz primatul unui plan, cel al obiectivității; iar în perspectiva unei asemenea conștiințe obiective, conștiința propriu-zisă devenea altceva decît cunoștință. Acum, cu devenirea întru ființă, conștiința absolută reunește cele două planuri. Nu mai sînt în joc un subiect și un obiect, ci e un singur termen, cum spune astăzi chiar știința, un subiect-obiect. Iar cunoștința este iarăși conștiință; nu însă pe planul indistinției subiective, ci cu maturitatea unei conștiințe care „s-a pierdut în lume” și reușește după aceea să se regăsească *purtînd cu ea lumea*.

Așa s-a vroit „unitatea sintetică originară” a lui Kant, și de aceea cu ea se deschide un mare capitol al filosofiei, filosofia spiritului, sortită să regăsească filosofia în plinătatea ei. „Eu gîndesc” (unitatea sintetică) nu este numai conștiință subiectivă; este și condiție de posibilitate a obiectului; este, cum s-a exprimat Kant în ediția a I-a a *Criticii Rațiunii Pure*, momentul de „afinitate” al lucrurilor. Prin el se realizează un subiect-obiect de tip exemplar, a cărui adîncire va însemna idealismul german însuși. Pe modelul lui va fi permanent gîndită o conștiință absolută, care fiind de sine este în același timp și a lumii: este ansamblul de forme, structuri și legi posibile ale lumii.

Cu devenirea întru ființă am ajuns, pe alte căi decât ale idealismului, la treapta sinelui care este. Dar acum știm ce înseamnă „este”: nu înseamnă Dumnezeu este, lumea este, ceva este; nici măcar totul este; ci înseamnă o subiectivitate (sinea) înțeleasă ca obiectivitate. Aceasta nu vrea să spună, firește, că numai omul are parte de ființă; dar omul are poziția privilegiată a celui care poate dialoga cu tot ce „este”. Orice ar fi: alt om, altă realitate cu sens, altă ordine decât a omului, acestuia îi e dat să poată înțelege ceea ce este pe modelul său de a fi, prin realizarea de sine a rațiunii. Tot ce *este* înseamnă o concentrație rațională, în act; un nucleu de raționalitate care e și de realitate.

Acesta ne pare a fi „corectat”, argumentul ontologic. Corectarea a trebuit să fie făcută în trei privințe, schimbându-se total înfățișarea dar nu și natura argumentului ontologic. Nu mai era vorba de conceput ceva desăvârșit, de vreme ce desăvârșirea nu poate fi concepută; nici ceva determinat, de vreme ce, determinat fiind, ceva este doar el însuși; iar în al treilea rînd, conceptul despre ceva trebuie să facă loc (în cazul omului) conștiinței a ceva, sau cunoștința să redevină conștiință de sine. Singură conștiința devenirii întru ființă, cu exercițiul ei, răspunde acestor trei condițiuni ale argumentului ontologic. Ea nu pune de-a dreptul ideea unei ființe desăvârșite, dar pune totuși tema ființei sub forma devenirii întru ea; nu instituie ceva determinat, căci este în joc un simplu proces, care tinde să se închege întru ființă; și nu obiectivează acest proces într-un produs inteligibil, ci îl subiectivează într-o concentrare de sine, care la om e conștiința rațională. Dar așa fiind, argumentul ontologic funcționează și mai departe; ba poate doar acum funcționează cu adevărat. El spune: prin simplul fapt că ai conștiința (dincolo de om ar putea fi: controlul) devenirii întru ființă te angajezi (conștient la om) în această devenire. În momentul în care apare pe lume un „real” cum e cel uman, care să aibă conștiința devenirii întru ființă, atunci apare și ființa. Conștiința devenirii celei bune *este* devenire bună. Omul nu e pur și simplu aruncat-în-lume (iarăși un fel greșit de a înțelege existențialismul, adică de a nu ști ce este un „existențial”, o categorie); la fel de bine s-ar putea spune că lumea e aruncată în om. Sau atunci, omul e aruncat într-o lume, a firii, și

aduce o a doua, a ființei. El nu apare deci ca un străin care ar putea foarte bine lipsi lumii acesteia.

Însemnătatea — aproape gravitatea metafizică — a argumentului ontologic, ceea ce face din el o piesă de neînlocuit a gândirii filosofice, rezidă tocmai în sudura pe care o face între om și lume, legînd necesar cunoașterea sau conștiința umană de ființarea lumii. Prin acest argument, în primul rînd, încetează filosofia să fie o încercare despre... Ea nu e *despre* cercul ființei, ci e cercul ființei însași, înțeleasă ca sophia; ea nu e iarăși un simplu fel de a privi realul, o simplă atitudine față de real (de viață, de împrejurări, destin) ci e o modalitate superioară a realului însuși. Raționalul este realul, — de astă dată în sensul că rațiunea este cu adevărat.

Căci într-adevăr, ce este conștiința devenirii întru ființă, prin care se întemeiază filosofia? De cîteva ori mai sus i-am și dat numele adevărat: rațiune. Este prea puțin să definești rațiunea, cum se face de obicei, ca facultate de a gândi unitatea în pluralitate. O asemenea definiție are în primul rînd neajunsul că nu desprinde rațiunea de intelect; și în al doilea rînd, că este supărător de formală. Chiar așa fiind, ea încă este cuprinsă în definiția noastră: conștiința devenirii întru ființă este din plin conștiință a pluralității devenirii în unitatea ființei. Dar definiția e insuficientă și de aceea filosofia a căutat statornic mai mult. Este însă iarăși prea puțin, poate, să definești rațiunea cum face uneori Hegel (*Die philosophische Propädeutik*, ed. Glockner, vol. III, p. 111, Zweiter Kursus), drept: „Suprema unire dintre conștiință și conștiință de sine, sau dintre știința despre un obiect și știința despre sine“. Conștiința devenirii întru ființă o include și pe ea, cum am văzut; căci pe treapta ultimă, unde apărea în sfîrșit conștiința devenirii întru ființă, conștiința de sine trebuie să se confunde din nou cu cunoștința de altceva, dar acum nu înăuntrul unei subiectivități de conștiință, ci în sensul unității conștiinței cu lumea; adică așa cum vrea Hegel. Numai că el definește astfel rațiunea printr-un aspect *însoțitor* al ei.

Ni s-a părut și aci firesc ca devenirea întru ființă să ducă la o conștiință „absolută“ și să se lase permanent însoțită de o asemenea conștiință. Rațiunea însă este mai mult decît identitatea dintre conștiință și conștiința de sine; așa cum, îm-

potriva definiției curente, ea ne apărea ca fiind mai mult decît o facultate formală, o putem privi acum drept mai mult decît o facultate infra-umană și în orice caz infra-conștiințială. Avantajul definiției ce sugerăm pentru rațiune este astfel de a fi mai puțin o transcriere a ce se întîmplă în conștiință, cît a ceea ce are loc *prin* ea. Conștiința (ca și orice concentrare rațională, la lucruri) apare acum ca avînd o față ontologică. *Cu* ea, lumea nu are un simplu fel de a se reflecta, ci posedă un mijloc de a se potența în ființa ei. Rațiunea face să fie ființă dar și mai multă ființă pe lume. Ea înființează în sînul lumii.

Într-adevăr, înțelegea drept conștiință a devenirii întru ființă la om, rațiunea te face să devii conștient întru ființă, adică să trăiești „rațional”. Ce spune astfel argumentul ontologic? *Că de îndată ce apare pe lume un real înzestrat cu rațiune, se instituie și ființa, în măsura în care se înfăptuiește astfel o devenire rațională întru ființă.*¹ Rațiunea trimite necesar la „realizare”. Ea nu lasă lumea în pace, nu te lasă în pace. Conștiința devenirii este o conștiință organizată iar organizarea devenirii înseamnă tocmai angajarea ei în ființă. Comandamentul rațiunii nu e: lasă ca lucrurile să fie, reflectă-le, primește în perfectă neutralitate înțelesul lor; ci este: *fă astfel* încît lucrurile să fie. Ființa este în facere și este ea însăși facere. Dar facere prin rațiune, adică fără desfacere.

Ajunși aci, la înțelegerea conștiinței devenirii întru ființă ca rațiune și la punerea devenirii conștiente întru ființă ca desfășurare rațională, sîntem acum în măsură să ilustrăm devenirea întru ființă prin modurile ei caracteristice, care ar putea fi socotite tot atîtea trepte ale ei, cum era în cazul devenirii întru devenire. Ni se va părea că regăsim aci subiectivul (de astă dată doar uman), obiectivul și absolutul filosofiei germane; dar acum, nu împărțite între devenire întru devenire, de o parte, și devenire întru ființă de alta, ci înăuntrul ultimei modalități doar. Iar întru cît aceasta are un caracter absolut, e ca și cum ar exista un subiectiv uman al absolutului, un obiectiv uman al lui, ba chiar — nu ne vom teme să folosim o expresie pe care filosofia germană a folo-

¹ Înainte de apariția ființei raționale, realitatea era blocată; existența era neîmplinită. Nu era „ființă”.

sit-o — un absolut uman al absolutului. O a patra treaptă, dincolo de uman, va întregi înțelesul ființei.

1. *Există o treaptă subiectivă a devenirii întru ființă și deci, întrucît conștiința acesteia este rațiunea, există o formă subiectivă de a duce prin rațiune la ființă. Umanitatea cunoaște în fiecare ceas și poate cu fiecare ins al ei — dar fără rezultat, decît de excepție — o asemenea strădanie, orice viață de om nefiind decît această năzuință către ființă prin rațiune, pe măsura acelei vieți. Fiecare ins vrea să trăiască „rațional”. Sinele imediat tinde, chiar fără a se ridica la conștiința unui sine mai adînc, să se desfășoare organizat pe sine, în așa fel încît să subziste întru ființă: să fie, nu doar să devină.*

Exemplul prototip al acestei forme subiective de devenire întru ființă, ce solicită pe orice om (chiar atunci cînd acesta trăiește în modurile lui *das Man*) l-a dat, fără îndoială, *Goethe*. În felul său, *Goethe* este omul însuși; de aceea și este el atît de apropiat oricui, exprimînd cu adevărat pe oricine, pînă și ideile și sentimentele lui *das Man*. Dar el este omul însuși în sinele lui particular, în nerepetabilul ființei lui. El este cu adevărat rațiunea în forma ei subiectivă, conștiința absolută sub specia ei particulară. Cu alte cuvinte este încă persoana-umană, *personalitate*.

Caracteristica persoanei este că încorporează rațiunea, dar nu o gîndește cu adevărat. Dacă ar gîndi-o, dacă ar avea conștiința ei filosofică, atunci n-ar rămîne la simpla treaptă de personalitate, ci s-ar găsi, ca persoană, angajată într-un sine mai adînc decît cel propriu, subiectiv. Dar așa, ea rămîne la sine și se modelează rațional doar pe sine, ca sine imediat. Iar acesta este *Goethe*. El recunoaște deschis că nu are „organul filosofiei” — și lucrul este izbitor de adevărat, oricît vor unii comentatori să-l salveze. O recunoaștere nu cu mai multă amărăciune decît ironie. El nu are organul devenirii întru ființă, adică nu înțelege lumea prin rațiune; o vede prin ochi și o gîndește doar prin intelect. Dar intelectul este numai pe măsura devenirii. Categoriile intelectului, și în ultimă instanță cea a polarității, sînt cele care îl vor ajuta să capteze devenirea; iar gîndirea sa va rămîne la simplă devenire, la firea aceea etern născătoare și pieritoare, care nicăieri nu pare a se închea cu adevărat în ființă; — la fel cum gîndește și umanitatea obișnuită.

Dar neavînd organul devenirii întru ființă, el este totuși în devenire întru ființă. Nu gîndește rațiunea, dar o încorporează. Și iată-l atunci devenind întru sine, în tot ce face. Iată-l desfășurîndu-și viața din ce în ce mai sigur pe sine, asimilînd tot ce are în jurul său, transformînd rațional tot imediatul său, luînd de la toți și nedîndu-se decît pe sine — așa cum a făcut în chip izbitor cu prietenul său Schiller, — iar pînă la urmă refăcîndu-și viața, refăcîndu-se pe sine întru sine, din propria sa substanță, atunci cînd, la distanță de cîteva decenii, își reia, în jurnale de călătorie, în romane sau chiar în autobiografie, propria sa viață și o descrie, ideal, „poetizat“ și totuși așa cum a fost. Căci așa a fost ea: idealitate. Conștiința devenirii întru ființă este aci mai puțin o devenire conștientă întru ființă cît una trăită așa. Lumea nu este, ea devine; dar eu sînt. Iar Goethe *este*, — cu atîta transfigurare întru ființă a persoanei sale încît reușește să se idealizeze pînă și în ființa sa fizică. Prezența sa simplă devenise o formă de armonie, care pătrunsese atît de adînc în învelișul său pămîntean încît Eckermann nu simțea nimic macabru în contemplarea trupului său mort, ci putea exclama: era frumos încă! — Devenirea întru ființă, în modul ei subiectiv, nu va obține decît această cucerire, prin viață rațională, a frumuseții pămîntești, în care se oglindește ființa.

2. Există însă o *treaptă obiectivă a devenirii întru ființă*. Rațiunea depășește acum planul sinelui subiectiv și încearcă să obțină mai mult decît persoana individuală. Ea crede că poate obține sinele adînc, comunitar, în sînul căruia să fie posibile persoanele ele însele înțelese de astă dată cu genericul lor. Într-o privință, din perspectiva umană cel puțin, individualizarea ar putea reprezenta un triumf; dar unul care nu poate fi dus pînă la forme singulare de idealitate, căci atunci calea către unitatea ființei se pierde. Și tocmai aceasta este imputarea dreaptă care se aduce devenirii întru ființă de tip subiectiv: ea obține o lume valabilă, în ea însăși frumoasă, dar închisă. Rațiunea vine să redeschidă calea către ființă și să transforme mersul ca și orb al fiecărei vieți individuale în mers organizat comunitar. Devenirea întru ființă, tocmai pentru că e întru ființă unitară, tre-

buie să creeze o comunitate de destîn „a persoanelor“. Iar expresia rațională a acestei comunități este — comunitatea istorică, astăzi statul.

Nu ne vom șfii să-l numim aci, la modul obiectiv al devenirii întru ființă. Politicul a fost întotdeauna un moment grav al filosofiei (Platon, Hegel) și el dealtfel nu are sens decît în filosofic. Regii trebuie să fie filosofi, e o afirmație de stringență: inginerii trebuie să fie matematicieni. Rațiunea se străduie acum, pe această treaptă obiectivă a ei, să în-ființeze atît oameni cît și creații umane care să exprime sinele unei comunități; care să *fie*. Pe plan individual, rațiunea modela o singură existență, pînă la a o ridica la treapta personalității, deci la treapta de prototip, acum ea modelează o întregă lume de existențe, spre a obține treapta adevărului istoric. Prin rațiune orice comunitate istorică vrea să se adevărească, să *fie* într-astfel încît umanitatea să se oglindească și eventual să se acopere cu ea. Pentru aceasta și trebuie o devenire conștientă — chiar dacă acum conștiința nu mai e în fiecare ci doar în legislator — adică e prefacere organizată întru ființa istorică.

Istoria este deci o adevărată „paideia“, cum voiau anticii: modelare de ființe umane întru ființa lor istorică. Prin istorie rațiunea nu lasă lumea să fie, ci o *face* să fie. Chiar idealul gol al libertății avea, în fond, această presuposiție, cum că „lăsată să fie“ în așa-zisa libertate a ei, lumea umană reușea să ducă la o împlinire, să se facă pe sine, printr-o rațiune aceeași, activă în fiecare ins al unei comunități. Dar tot antichitatea a știut că o asemenea formă de guvernare, care purta pe atunci numele restrîns de democrație, este — cum spuneau Platon și Aristotel aproape în aceiași termeni — cea mai puțin proastă dintre formele proaste de guvernare. Guvernarea ideală era cea care își însușea de la început rațiunea, făcînd iar nu lăsînd lumea să fie; dîndu-i o formă potrivită cu o idee asupra omului și comunității.

În urmărirea acestei idei, cum este, istoria nu va lăsa nici un moment în pace ființa umană, pînă ce nu o va angaja pe calea firii ei adevărate. Iar întrucît conștiința istorică crede a *ști* de la început care anume este direcția ființei istorice, existențele pe care va avea să le modeleze vor trăi într-o lume ca și dinainte dată, în sînul căreia, de la un moment încolo, totul va părea că este repetiție. Și într-adevăr, totul

ține atunci de „organizare“, viitorul este preștiut, ceea ce se întâmplă este simplă încorporare a regulii. Conștiința individuală se revoltă adesea împotriva acestei rigori. Dar orice devenire *obiectivă* întru ființă înseamnă constrângerea rațională a subiectivului de a se pierde ca atare, spre a se regăsi sporit în ființa proprie.

3. Există însă o *treaptă absolută a devenirii întru ființă*, unde nu mai încap constrângere a subiectivului de către obiectiv, căci de astă dată ele vor fi una. Orice conștiință a devenirii întru ființă ne apăsă ca „absolută“, în sensul că una conștiința de sine cu conștiința de altceva; adică realiza acel aspect al rațiunii prin care un Hegel definea rațiunea însăși. Dar în timp ce rațiunea, cu caracterul ei absolut, se realiza din nou pe o treaptă subiectivă, în cazul conștiinței individuale, ea ajungea la una obiectivă în cazul celei istorice. Nu se va realiza și acum o identificare a subiectivului cu obiectivul? Absolutul rațiunii poate fi la rîndul său realizat în chip absolut; nu înăuntrul unei singure existențe individuale, nici înăuntrul unei comunități istorice, ci înăuntrul umanului însuși: și este modalitatea religiei, în trecut, astăzi *conștiința solidarității planetare*.

Prin cîte o religie în trecut, rațiunea, devenită acum logos, modela și tindea să „salveze“, nu o singură ființă, nu o singură comunitate, ci umanul. Tindea să scoată umanul din condiția lui de înstrăinare față de ființă. Dacă devenirea întru ființă era izbitoare undeva, pe plan uman, atunci fără îndoială că era în acea comportare. „Setea de absolut“, atît de frecventă și universală încît apare — poate și mai limpede — chiar la omul prealfabetic, nu exprimă altă nevoie spirituală a ființei umane decît: devenirea întru ființă, care e în definitiv nevoia hotărîtoare, miezul ființei umane. O asemenea nevoie răzbate adesea atît de nestăvilit — fără stavila culturii, a educației raționale — încît pare să ia forme antiraționale, ba uneori chiar — își afirmă ostilitatea față de rațiune. De aci opoziția dintre credință și rațiune, pe care oamenii credinței o proclamă doar uneori și cei ce se închipuie a fi ai rațiunii o afirmă întotdeauna. Ce este atunci omul: ființă care crede? sau ființă înzestrată cu rațiune?

În realitate, opoziția dintre credință și rațiune se petrece doar pe un nivel inferior, acolo unde se proclamă și mențin

atâtea alte opoziții, caduce totuși. *Tocmai* pentru că omul e ființă rațională el avea pe atunci credință. *Tocmai* pentru că este definit prin „conștiința devenirii întru ființă”, omul avea, în trecut, această sete religioasă de absolut, care nu era decît setea devenirii întru ființă. Rațiunea este omul însuși, în posibilitatea lui de a realiza și de a încorpora valori; iar omul credinței nu făcea în ultimă instanță nici el altceva. S-a mers pînă la excesul de a spune că omul credinței ar fi mai „rațional” decît omul de știință, de pildă. Căci pentru acesta din urmă, rațiunea se reduce la cunoaștere și rămîne deci simplu intelect, pe cînd omul credinței trebuie să trăiască în același timp sub cunoaștere și conștiință de sine, fiind într-o devenire conștientă, *rațională*. Rațiunea nu se poate reduce la un fel de a pune ordine în lucruri, cum o aminteam; ea vrea și trebuie să fie un fel de a se pune pe sine, ca purtător al lucrurilor, în ordine.

Iar de astă dată este în joc nu sinele subiectiv, nu cel obiectiv, ci sinele absolut. (Rațiunea, cu caracterul ei absolut, se exercită acum în planul absolutului uman.) O singură ființă „rațională” poate redresa, cu devenirea ei rațională întru ființă, tot restul. Un singur om putea „salva”, sau ajuta să se salveze, pe toți ceilalți. Goethe nu putea să se împlinească decît pe sine; și împlinirea sa e *frumoasă* tocmai pentru că e nerepetabilă, neimitabilă, limitată în fond (frumosul fiind „infinitatea în finit”). Comunitatea istorică tindea să ducă la împlinire, adică să modeleze în sensul ființei istorice, existențele din cuprinsul ei; și doar printr-o lărgire ideală de sine putea ea aspira să cuprindă întregul uman. În adevărul rațiunii-credință, însă, omul vrea să fie de la început umanul însuși. Unul singur poate plăti pentru toți și tot.

S-a ridicat astfel cu adevărat la altă treaptă umanitatea? s-a angajat ea într-astfel în ființă încît totul să fie dinainte făcut? Credința nu poate spune aceasta. Atunci este totul de luat de la început? Nu, căci ea pretinde a fi dat omului *calea* angajării în ființă (Tao, la chinezi). Iar atunci credința (în fond, rațiunea ce se ignoră) va deveni o refacere a căii și o modelare a umanului de-a lungul acestei căi, care va fi uneori o „imitație” a prototipului. Această „imitație”, care ține de esența credinciosului, s-a ritualizat, așa cum afirmările logos-ului au devenit dogmă, materie de credință, stînd acum ca un dat în fața conștiinței credinciosului. Ce

este „rațional“ aci? se întrebă, cu libertățile lui, omul modern. Nu este nimic rațional, firește, din perspectiva conștiinței individuale, atîta vreme cît e vorba de simplă imitație; de simplă refacere a unui gest dinainte săvîrșit. Nici înăuntrul comunității politice insului nu-i putea apărea raționale o mulțime de comandamente, pînă ce nu se ridica la conștiința obiectivă a legislatorului. De astă dată însă doar înăuntrul conștiinței absolute a umanității va putea fi cu adevărat rațiune. Iar sarcina pe care și-o ia o asemenea credință, de a angaja în ființă întreaga umanitate, tema aceasta a unei universale devenirii întru ființă, ar putea ea singură arăta că nu despre rațiunea cea de toate zilele este acum vorba, ci despre o rațiune de ordin superior, pe care astăzi umanitatea o caută la nivelul conștiinței planetare.

În cazul logos-ului religios, dificultatea lui de a păstra o asemănare cu rațiunea curentă, din care de obicei facem criteriul „raționalității“, sporește cu atît mai mult cu cît logos-ul acela tindea nu numai să dea întregii umanități calea către ființă dar să salveze în felul acesta și natura. Este, cel puțin, interpretarea după care firea ar fi decăzut și ea din condiția ei, odată cu „căderea“ omului; iar acum urmează să se refacă, pe planul ei, odată cu refacerea lui. Din perspectiva în care ne-am așezat aci, aceasta înseamnă că nu doar devenirea întru ființă ar face obiectul credinței, ci și devenirea întru devenire, adică întreaga natură. Și orice am crede despre rațiunea travestită religios, nu-i putem refuza pathosul universalității precum și meritul de-a fi reflectat, fie și negativ, toată însemnătatea și unitatea lumii materiale, de la lumină pînă la lutul uman, cu transfigurarea lor rațională. Aceasta însă ne duce la un *al patrulea* tip de devenire întru ființă.

Este mai mult decît poate fi gîndit? Dar așa vrea, pînă la urmă, gîndirea filosofică însăși. Prin modalitatea ei, rațiunea, conștiința filosofică era în fond activă peste tot, în fiecare din cele trei trepte de devenire întru ființă descrise mai sus. Dar ceea ce le poate imputa tuturor conștiința filosofică, desprinsă acum de ele, este că descriu o devenire întru ființă care nu este decît lotul *omului*. Atît împlinirea de tip individual cît și cea de tip comunitar politic sau, în sfîrșit, cea de tip religios, privesc toate, în principal, omul. Doar în subsidiar ele pot angaja în devenirea lor întru ființă și fi-

rea. Un Goethe afirmă că omul — *der schöne Mensch* — este încoronarea firii; și dacă în viziunea sa artistică încoronarea aceasta va fi făcută prin eternul feminin (lucru explicabil, de vreme ce el nu teoretizează decît devenirea întru devenire), în schimb în afirmarea de sine pe care o reprezintă personalitatea sa, adică acolo unde este în joc o adevărată devenire întru ființă, firea proprie va fi încă purtată către o împlinire. — Pe de altă parte în adevărarea istorică a unei comunități firea este și ea în joc; ea dă condițiunile de afirmare întru ființă a comunității umane, iar în concepțiile politice duse pînă la capăt, natura însăși are de primit acțiunea modelatoare a rațiunii; ea însăși, cum arătam, trebuie transformată în așa fel încît să favorizeze împlinirea comunității. Credința, în sfîrșit, vedeam că-și pune explicit, printr-unele interpretări, problema firii, și poate că în orice viziune lumea aceasta trebuie dusă spre ființă și cu altceva decît cu umanitatea din ea. — Dar dacă firea apare și în cazul celorlalte deveniri întru ființă, ea e doar *indirect* sau ca și de la sine pusă în joc. Prin simplul fapt că se împlinește omul, s-ar împlini, odată cu el, și firea.

Filosofia este și ea, în felul ei, o știință asupra omului și omenescului. Dar nu devenirea întru ființă a omului ca om va fi obiectul ei: nu simpla personalitate, nu simpla realitate istorică, nu simpla salvare a omenescului. Filosofia urmărește devenirea întru ființă, nu simpla devenire *umană* întru ființă. Ea începe cu omul doar pentru că devenirea întru ființă se ivește prin el, „începe“ ea însăși cu el. Dar, dacă prin filosofie omul dezvăluie ființa pe lume, el o dezvăluie pentru tot ce este. Rațiunea filosofiei, deci, nu dă doar dreptate pretenției absolute a credinței; o extinde dincolo de absolutul uman.

În momentul cînd apare pe lume o ființă înzestrată cu rațiune, iese la lumină și ființa, — puteam astfel spune. Dar ce înseamnă „în momentul cînd apare“ ceva? Își e omul un dat în filosofie, așa cum apare ca un dat conștiinței individuale, celei istorice și celei religioase? Filosofia nu poate pleca pur și simplu de la om; trebuie să ajungă și la o *Geneză* a omului, una care să nu mai prejudece asupra lui, așa cum face cea a religiei, și care să nu mai fie o „istorisire“ a ce s-a întîmplat, ci o construcție a ceea ce trebuie să fie. Prin om filosofia gîndește umanul dincolo de el. Conștiința

devenirii întru ființă, rațiunea, trebuie cu alte cuvinte să dea omului posibilitatea de a concepe o devenire întru ființă care să fie solidară și cu cea umană. Vom căpăta astfel ultima treaptă:

4. *Devenirea întru ființă a rațiunii absolute*, a rațiunii desprinse de înțelesul ei uman.

Este aceasta o exigență gratuită? Dar o asemenea devenire întru ființă e cea pe care a urmărit-o întotdeauna gândirea filosofică. Aceasta a voit să fie statornic o regăsire organizată a ceea ce este, iar în clipa când a ajuns la deplinul înțeles al naturii ei, filosofia s-a numit singură: dialectică. Acesta e cîmpul ei propriu. Pînă acum doar *conștiința* devenirii întru ființă (activă în ins, în cazul comunității sau într-al umanului) era cîmpul ei, așadar rațiunea umană. Acum e în joc *conștiința devenirii întru ființă*, adică dialectica. În acest sens puteam spune că filosofia nu e *decît* dialectică; cea dialectică însă în care categoriile omului sînt și ale lumii.

Înțeleasă ca devenire întru ființă prin excelență, unde subiectivul, obiectivul și absolutul uman nu mai sînt în joc, căci acum rațiunea este căutată în ordinea lumii, dincolo de granițele umanului, — dialectica nu pare a fi alta decît este la Hegel; și totuși *nu poate rămîne la ceea ce este pentru el*. Ea ar putea mai degrabă să se desfășoare după așezarea categoriilor kantiene: de la *cantitate* la *calitate* și apoi la *relație*. Într-o primă schiță, „lumea“ ar începe cu nediferențierea și omogenul cantității, desfășurîndu-se tematic după cercul dialectic al *totalității-pluralității-unității-totalității*. Totalitatea cantitativă, tema de aci din grupa întîia, închide însă în ea în același timp *infinitatea* și *negația* oricărei diferențieri; deci se poate lăsa înglobată de cea de a doua temă, cea a *calității*: „infinitatea ce nu poate fi limitată“ (sau limitația ce nu limitează), care este peste tot negată și rămîne totuși infinitate. — Față de ea, la fel ca în ansamblurile dialectice descrise mai sus, prima temă va deveni adevărata antitemă: ea va fi „negația“ (lipsa diferențierii). Căci, din perspectiva calității, totalitatea cantitativă este negația: aci *nu e nimic*; este ceva, dar nu e nicăieri nimic determinat, e cantitate goală. Cu negația, tocmai se deschide triada celui de al doilea cerc dialectic, desfășurat tematic în întregul său, după cum se știe, ca: ne-limitație, negație, afirmație, ne-li-

mitație. În felul acesta se va putea face trecerea de la lumea omogenului la afirmația *eterogenului*. — La rîndul ei nelimitația, această infinitate de tip calitativ, întrucît e infinitate de eterogenitate, de diferențiere, exprimă fie o formă de coexistență, fie un lanț de infinită condiționare a momentului dinăuntru ei; deci poate duce la relație și, ca heteronomie, se poate lăsa înglobată de categoria autonomiei, tema din grupa relației. Iar față de această temă, ea va funcționa ca o antitemă (heteronomie, lanț causal infinit); va deveni cauzalitatea care deschide cel de al treilea cerc dialectic: autonomie-cauzalitate-inherență-autonomie.

Începutul dialectic ar putea fi deci (cu o justificare, bineînțeles, a „începutului“, la fel cum era dator să facă Hegel în *Logica* sa):

Cercul întâi

Temă: Totalitate
Antitemă: Pluralitate

Cercul al doilea

Teză: Unitate Temă: Ne-limitație
Temă: Totalitate = Antitemă: Negație
cantitativă

Cercul al treilea

Teză: Afirmație Temă: Autonomie
Temă: Ne-limitație = Anti- Cauzalitate
calitativă temă: (lanț causal)
Teză: Inherență
Temă: *Autonomie*

Abia acum, ajunsă la autonomie, dialectica ar întâlni relația cu sine, conștiința de sine, sinele, adică *ființa umană* în primul rînd. Ea ar fi astfel în măsură să dea — și nu face orice gîndire filosofică așa? — o adevărată geneză a omului. De astă dată omul nu mai este un dat, iar rațiunea nu are sensul ontologic de a duce la împlinire doar umanul, ci *tot ce este*, înăuntru cărui se împlinește și umanul.

„În momentul în care apare pe lume o ființă înzestrată cu rațiune“ înseamnă deci cu adevărat un moment (cel de autonomie), înăuntru unei desfășurări care face posibil și acest moment. De aci încolo *poate* începe altceva: o logică „subiectivă“, cum o numește Hegel; dar logica subiectivă este ea însăși împlîntată în logica rațiunii absolute, care nu mai

vrea acum să știe de subiectiv, obiectiv sau absolut doar uman. Filosofia se face astfel posibilă ca filosofie; ființa rațională gândește o rațiune care s-o întemeieze și pe ea ca ființă rațională. Omul scrie și își scrie Geneza, care este devenirea către ființa *lui* a lumii în devenire.

Ceea ce ne previne, în chip special, împotriva dialecticii hegeliene, a acestei clasice filosofii a *devenirii*, este sărăcia conceptului de devenire ca fiind sinteza între ființă și ne-ființă. Cum se poate explica, înțelege, pune devenirea spiritului absolut, printr-un concept care nu închide în el decît *Entstehen* și *Vergehen*, generație și corupție, tocmai cele condamnate de antici? Cum se poate afirma, în termenii noștri, o devenire întru ființă, de vreme ce caracterul devenirii este, aci, de a fi întru ne-ființă, de a ține permanent de ne-ființă? Cu conceptul său de devenire, ni se pare că Hegel nu poate explica devenirea pînă la om și dincolo de om. Ne aflăm în fața celei mai organizate și grandioase filosofii a devenirii; sîntem cu ea în măsură să înțelegem și să dăm socoteală de tot ce devine, afară de devenire însăși!

Dar dintr-o asemenea perspectivă devine îndreptățită o ultimă rezervă față de dialectica hegeliană: nesocotirea „categoriei” relației. Tocmai într-o asemenea filosofie în care relația cu sine, autonomia, joacă un rol atît de mare, tocmai în ea ni se pare — ca și în cazul devenirii — că nu se capătă, pentru conceptul de relație, o întemeiere îndeajuns de adîncă. Ni se pare în speță că Hegel, care știe în atîtea alte rînduri să iasă de sub tutela lui Kant, rămîne aci la litera criticismului: relația înțeală prin: *inherentă*, *cauzalitate* și *comunitate* (acțiune reciprocă). Acceptarea comunității ca „sinteză”, drept ultima expresie a relației, o face pe aceasta din urmă inaptă să-și îndeplinească funcțiunea ei dialectică.

Dacă însă — cum am încercat în cele de mai sus — comunitatea este înțeală drept o simplă formă de *cauzalitate* în comun, iar locul rămas liber este umplut de categoria autonomiei, a relației absolute cu sine, atunci relația devine o „temă” fundamentală, sortită să rezolve antinomia dintre cantitate și calitate (fără recursul la Maass, care nu e decît un fel de relație, cum recunoaște Hegel singur) și să deschidă calea, de la lumea oarbă a cantității goale, la lumea persoanei și a istoriei, iar odată cu ele la ceea ce e dincolo de ele.

Dialectica va fi astfel ultima treaptă a devenirii întru ființă, cea în care rațiunea umană tinde să obțină calea către rațiune însăși. Prin filosofie, ființa umană vrea să-și deschidă acea rațiune care, făcînd-o posibilă pe ea ca ființă rațională, să se acopere de aci înainte cu rațiunea ei. Filosofia este „locul” în care rațiunea umană obține racordul cu rațiunea însăși. Dar în felul acesta filosofia nu e altceva, pe toată întinderea ei, decît argument ontologic: în momentul în care îți deschizi rațiunea, ce poartă întregul lumii spre ființă, îți deschizi ființa.

Atunci, ce este ființa?

Dintre termenii filosofiei, cel de ființă, are, probabil, cei mai mulți opuși. Principalele opoziții sînt: ființă și ne-ființă, ființă și conștiință, ființă și aparență, ființă și posibilitate, ființă și manifestare, ființă și fire, ființă și temporalitate, ființă și devenire. Fiecare opoziție ar putea da cîte o trăsătură a ființei.

Ființă și ne-ființă	dau caracterul de — prezență
Ființă și conștiință	— prezență materializată
Ființă și aparență	— adevăr
Ființă și posibilitate	— realitate în act
Ființă și manifestare	— principiu, teme
Ființă și fire	— unitate în diversitate
Ființă și temporalitate	— permanență
Ființă și devenire	— (toate caracterele laolaltă)

Devenirea înglobează, într-adevăr, toți termenii opuși ființei, ea fiind: temporalitate, fire, manifestare, posibilitate, aparență, ne-ființă chiar, toate acestea pentru o conștiință.

„Ființă” ar putea însemna deci: *prezență*, mai stinsă ori mai afirmată; o prezență deopotrivă *materială*, nu de gîndire numai; cu o existență controlabil *adevărată*, nu iluzorie, și anume ca o existență *în act*, actuală, operînd ca un *teme* al lucrurilor și ca o *unitate* în miezul lor, sub un regim de *permanență*.

Dacă acesta este, în linii mari, sensul clasic al ființei, urmează să ne întrebăm, cum poate fi identificată ea. — Va fi limpede că ființa nu e un lucru de primă, ci unul de ultimă instanță, întrucît tocmai ceea ce apare în imediat *nu* reprezintă ființa. Atunci ființa, deși prezentă, este retrasă.

Aceasta și dă tensiunea interioară a ideii de ființă: e o prezență fără prezent. Cu cât au loc mai multe manifestări în imediat, cu atât ființa pare a se retrage mai mult. Chiar obiectiv, nu numai pentru o conștiință ce înregistrează lucrurile, pe măsură ce ființa se manifestă, ea trebuie să îmbrace tot mai multe învelișuri. Atunci identificarea ei înseamnă, într-o primă accepțiune, înlăturarea învelișurilor, spre a obține ființa însăși.

Dar așa făcînd, sîntem pe urmele unei ființe ce se retrage tot mai mult din manifestările ei, (așa cum s-a întîmplat și în explorarea lumii atomului). A capta o asemenea ființă reprezintă unul din idealurile cunoașterii — dar nu e totul. Ceea ce căuta gîndirea era ființa în manifestări, nu atât ființa fără ele. Ne vom afla în fața unei ființe embrionare, înfășurate, un „An sich“ hegelian, căruia îi trebuie, spre a se adevăra, desfășurarea ca un „Für sich“, ba chiar trecerea într-un „An und für sich“. Dacă, în orice caz, gîndim sub semnul dialecticii, trebuie să admitem că ființa poate însemna mai degrabă întregul decît un moment începător al lui. Dealtfel, independent de limbajul hegelian și chiar de cel dialectic, nu devine oare limpede că întîlnim prin dezvăluire numai *ființa care generează*, una care, de aceea, explică poate la fel de puțin lucrurile în act, pe cât explică faptul procreației făpturile în act? Iar dacă totuși le explică, ea nu le face să „țină“, ba dimpotrivă, autoriză asemenea valori de ființă încît, la nivelul omului, din nou trebuie să se trezească „sinele înnebunit“, de care vorbește gîndirea indiană.

Atunci un al doilea sens al ființei, ca o a doua specie a ei, se ridică înaintea noastră. Dacă trebuie gîndită și captată o ființă pentru manifestări, atunci alături de ființa care generează se ivește *ființa care integrează*. Poate pînă la urmă ele nu vor fi două, ci vor închide, întîlnindu-se, bucla ființei; dar, la treapta de acum, ele apar încă drept două.

Ființa se retrăgea de manifestările ei și se concentra tot mai mult în jurul adevărului propriu. Ființa cea nouă este, dimpotrivă, în expansiune. Ea se difuzează tot mai mult, odată cu manifestările ei. Prima era unitate în diversitate; a doua e unitate ca diversitate. Prima era tautologică, a doua e heterologică. Ea face să țină lucrurile, nu pentru că le oprește în loc sau pentru că ar da un schelet întruchipărilor lor variate, ci pentru că le totalizează neîncetat; pentru că

e „totalitatea lor de fiecare clipă“. — Că acest sens specific, al ființei de integrare, poate totuși deveni unul generic (așa cum a și devenit în gândirea modernă, căreia pentru adevăruri de integrare i-ar trebui o ființă de integrare) o dovedește confruntarea sa cu tabloul caracterelor ființei clasice. Ființa de integrare ar fi:

o prezență, ba chiar omniprezență ca fiind totalitate; cu o existență materializată pretutindeni; poartă în ea adevărul celor aparente, căci întregul e adevărul părții; este actuală și nu virtuală; reprezintă principiul constitutiv al lucrurilor, în măsura în care totul precede și întemeiază partea; le dă singura lor unitate, cea de totalitate, și singura justificare, de-a se fi integrat unei forme de permanență.

Ne aflăm deci în fața a două sensuri ale ființei, la fel de bine legitimate de titlurile clasice ale ființei. De ce două? Și sînt numai două?

Că nusiînt mai mult de două, se poate arăta doar printr-o probă negativă: ori ce alt sens, fie nu acoperă toate trăsăturile ființei, fie dacă o face, le implică în realitate pe acestea două. De pildă — spre a lua un exemplu extrem — în setea ei de ființă, gândirea i-a căutat chipul absolut, cel de ființă stabilă, divinul. Dar divinul însuși afirmă *dublul* sens al ființei, în speță creația și integrația (aci „mîntuirea“). Alături de Tată trebuie să apară Fiul. Din acest echivoc, cu implicațiile lui, nici o Theodicee n-a putut scoate divinul; căci de ce creează el o lume atît de proastă încît să trebuiască apoi s-o mîntuie?

Cît despre faptul că ființa, una prin excelență, trebuie gândită în două feluri, el ține, nu de spărtura ființei, ci de spărtura gândirii în intelect și rațiune. Intelectul analizează, abstrage și fixează: va urmări deci, potrivit naturii sale logice, concentrația ființei. Rațiunea unește, integrează și desfășoară; cu natura ei dialectică, va întîlni peste tot ființa în expansiune. Așa reflectăm în gândire ființa, în două feluri. Dar dacă înțelegi gândirea drept conștiința de sine luată de real la treapta omului, atunci poți spune că așa este ființa, concentrație de o parte, expansiune de alta. Nu e o spărtură în ființă, ci însăși pulsația ființei, poate.

Într-un sens, deci, e preferabil să spui: nu există ființă, există regresivitate către ființă și progresivitate către ea. Printre

realitățile date, unele au o mai mare *capacitate de ființă* (regresivă ori progresivă), atîta tot. De aceea și putem vorbi de „ființă“ în mic, la nivelul lucrurilor, în loc să înfruntăm de fiecare dată imensitatea ființei.

Intelectul a identificat, prin știință, ceva de ordinul ființei, ca o ultimă formă de existență a materiei, cîmpurile. Rațiunea identifică și ea, prin filosofie, ființa de integrare — în speță, sfera umană. E absurd, de sigur, să vezi în simple cîmpuri electro-magnetice pe de-o parte, în sfera umană pe de alta, ființa însăși a lumii; dar nu e de fel absurd să vezi aci: *realurile cu cea mai mare capacitate de ființă* în sînul lumii date.

Iată omul (exemplarul superior cerebralizat singur cunoscut nouă), din făptura căruia, la o numărătoare mai strînsă, nu lipsește poate nici o substanță, nici un proces de pînă la el. Omul acesta, care integrează în fapt firea, nu e totodată și ființa cea mai deschisă spre integrări viitoare? — Pe linia firii de sub el, ca și pe linii proprii, omul absoarbe în el lumea tot timpul. Actele fundamentale bios-ului, respirația sau nutriția, sînt a *-similari*, identificări, reducere la sine a altui element. Dorința și plăcerea uniunii, la acest nivel, sînt dealtfel solidare cu dorința și plăcerea omului la orice nivel. Sentimentul nu e altceva decît uniune, anulare a barierelor dintre subiect și lume. La rîndul ei, voința omului unifică rezolutiv aceea ce nu se unifică de la sine. O superioară formă de uniune cu lumea, a ființei izolate, a obținut natura prin conștiință; o adîncire, ca și neverosimilă, prin memorie. Limba însăși unește cu ceilalți; cunoașterea unește și cu lucrurile într-un fel, în speță cu principiul lor de existență. Iar faptul că omul și le-a „însușit“, îl dovedește capacitatea lui de-a le reface, practica.

Viața, conștiința, cunoașterea, practica, apar deci ca tot atîtea „soluții ale naturii“ de a-și spori sortii de uniune. Erosul cosmogonic, de care vorbeau anticii, exprimă în fond tocmai sensul de integrare al ființei; numai că anticii treceau asupra pasivității *lucrurilor*, aceea ce apare drept activ abia în cazul omului. Capacitatea de ființă a omului trimite, chiar, spre forme „absolute“, astăzi: astfel s-a și deschis perspectiva ca omul să supraviețuiască în cosmos unui Pămînt pulverizat, a cărui substanță quintesențiată s-ar prelungi și păstra

în el, om. Gîndul, oarecum fără înțeles, al profetului de altă dată:

„Pămîntul acesta va trece, dar vorbele mele nu vor trece“, capătă un sens pentru om ca atare. Dacă termenul de „ființă“ înseamnă ceva, acesta e ultimul înțeles ce i se poate conferi, pentru lumea Pămîntului, iar sfera umană ar fi atunci ființa ei cu adevărat. Dar e mai potrivit să spunem că omul este ființa de integrare, în sînul lui, iar în acest înțeles, orice homunculus pe care-l produce și rabdă Pămîntul are o mai mare apropiere de „ființă“ decît globul însuși.

Termenii de ființă, ființă care integrează, capacitate de ființă, au deschis astfel singuri către devenirea întru ființă a omului. Ceea ce aduce omul în lumea universalei deveniri, prin capacitatea sa de integrare, este devenirea întru ființă. Părtaș și protagonist al devenirii întru devenire, el are totodată virtutea celeilalte deveniri; ba mai mult, *conștiința* ei, care e rațiunea și care transformă devenirea întru ființă în devenire *conștientă* întru ființă.

Dar în jurul omului pivotează totul. 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.

INCHEIERE

Problema filosofiei este, în ultimă instanță, ființa; dar felul cum s-a pus tema ființei a riscat să fie sfârșitul filosofiei. Atîta vreme cît ființa este *opusă* devenirii, gîndirea rămîne în impas. Dacă totuși filosofia trecută nu păstrează un simplu caracter muzeal, este, într-o largă măsură, pentru că nu a opus întotdeauna ființei devenirea; iar Platon și Hegel reapar în calea oricărei conștiințe filosofice tocmai pentru că, deliberat ori nu, au dat prin dialectica lor expresie devenirii întru ființă.

Devenirea *slujește* ființa, nu i se opune — aceasta spune cartea de față. Se obține astfel un termen ontologic nou, în afară de ființă și devenire: cel de devenire întru ființă. Cu acești trei termeni, procesul dialectic se naște ca și de la sine: dar nu în înțelesul comun, cum că devenirea întru ființă ar fi „sinteză” între devenire și ființă; ci într-un înțeles nou, vădit limpede abia cu această triadă, că ultimul termen este pus înăuntrul celor doi, ca tinzînd de la unul la altul. De aceea, devenirea întru ființă se dovedea a fi o teză, nu o sinteză exterioară, iar termenul spre care năzuia el, ființa, era o adevărată *temă*. Așa ajungeam la dialectica orientată, care e totodată în cerc: *temă-antitemă-teză-temă*, unde tema e contrazisă de antitemă și se reface ca teză. Termenul cel nou, devenirea întru ființă, declanșa un mecanism dialectic nou.

Dar este el un simplu termen nou? Nu denuște el umarul în ce are el valabil, în ce-l scoate din devenirea întru devenire a firii? E ca și cum, concretizînd, cercul format de ființă, devenire și devenire întru ființă ar da, în termenii clasici și ai lui Hegel: absolut, natură, om. Absolutul s-ar tăgădui prin natură și s-ar preface prin om; așa cum, formal, tema se tăgăduiește prin antitemă și se reface prin teză. Natura are un sens negativ, e antitemă: acest lucru îl vede filosofia și nu-l vede știința; dar ea are totodată un sens pozitiv, ducînd la teză și prin ea readucînd la temă: aceasta vede filosofia și nu vede religia. E datoria filosofiei să rea-

biliteze natura — depășind-o. E datoria filosofiei să integreze devenirea întru devenire în devenirea întru ființă.

Devenirea întru devenire este devenirea întru ființă aproximată, nerealizată; („natura tinde către om“). Ce este ființa la modul ei? E devenire întru ființă reușită. Ajungem astfel la constatarea că devenirea întru ființă, termenul aparent construit, artificial, *el* este miezul realului. Pe plan *formal* — ontologic am putut găsi trei termeni: ființă, devenire, devenire întru ființă; pe plan *material-ontologic* doar doi; devenire (natură) și devenire întru ființă (om), cel de al treilea, ființa absolută, fiind doar un ideal; pe plan *funcțional-ontologic*, găsim un singur termen: devenirea întru ființă. Totul este devenire întru ființă — floarea este așa, absolutul este așa. Numai că floarea este devenire întru ființă neobținută, absolutul o denumește pe cea reușită. A înțelege pînă la capăt firea înseamnă a o privi din perspectiva devenirii întru ființă; iar a înțelege ființa înseamnă a o privi ca devenire întru ființă încă.

Dacă devenirea întru ființă este, cel puțin funcțional, totul, ce reprezintă ea în fapt? E de prisos desigur să reamintim că ea nu se poate acoperi cu omul și nu vrea să fie o nouă definiție a lui; natura umană doar poate *deschide* către devenire întru ființă, dar în rest este ea însăși devenire întru devenire, fire. Atunci ce este devenirea întru ființă? Prin ea le înțelegem pe celelalte; dar cum este de înțeles ea însăși?

De vreme ce ea dă înțelesul celorlalte, conștiința ei cu privire la ea va fi o formă de rațiune. Nu cumva *conștiința* devenirii întru ființă (nu simpla devenire întru ființă) este însăși rațiunea? — Aceasta este ipoteza pe care și-o îngăduie, sau *noua definiție pentru rațiune pe care o propune cartea de față*. Iar confruntarea, laborioasă dar inevitabilă, cu tabla kantiană a categoriilor, reducerea lor la cei trei termeni și apoi la unul singur, din care se deduc, nu vor să arate decît că într-adevăr conștiința devenirii întru ființă este rațiunea însăși, de vreme ce ea singură dă cheia (deducția transcendentă) filosofiei clasice a rațiunii, după cum dă cheia („tematicul“) pentru filosofia clasică a dialecticii.

Dar ne-am rătăcit astfel printre scheme? Nu, căci rațiunea nu e simplu joc formal, ci trimite spre realizare de sine. Conștiința devenirii întru ființă se convertește în devenire

conștientă întru ființă; rațiunea trimite spre propria ei încorporare. Și iată atunci apărînd, ca expresii concrete ale devenirii întru ființă: persoana, comunitatea istorică, umanitatea ca întreg și logos-ul dialecticii. Rațiunea este în toate, ea în-ființează toate aceste trepte de realitate: dar pe primele trei trepte ea se încorporează în materia uman-individuală, uman-istorică și uman-absolută, pe cînd pe ultima treaptă ea este propriul ei obiect.

Atunci aci să fie de căutat ființa? aceasta e tot ce este? Nu, nici măcar aceasta, căci fiecare din modalitățile de pe aceste patru trepte unice ale realității are o existență precară. Nici persoana, nici comunitatea, nici umanitatea ca întreg nici chiar logos-ul proclamat de filosofie n-au răzbătut vreodată pînă la ființă, *în fapt*. Persoana n-are „nemurire“, comunitatea istorică nu se împlinește supraistoric, umanitatea nu e asigurată ca întreg, iar logos-ul (sau materia înzestrată dialectic) nu s-a decriptat. Dar ce importă? Așa cum realitul crede că materia sau ceva *este*, chiar dacă tot ce îi apare ca fiind materie se dizolvă în relații, concepte, abstracțiuni, — peste tot ființa este și totul stă sub legea ei, chiar cînd o dezmente.

Sub o *asemenea* lege este de înțeles și trebuie permanent căutat realul. El este, pe toată întinderea sa, excepție față de ființă, dar nu are sens decît în lumina ființei; la fel era finitul excepție față de infinit, dar nu avea echilibru decît în el; sau la fel, devenirea se transformă în simplu devenit dacă nu era înțeleasă înăuntrul ființei, pe care totuși o contrazicea. Și ce sînt toate acestea, decît expresii ale antiteimei, ce nu e de înțeles decît în lumina temei, pe care o contrazice, totuși? Este un paradox, desigur, a vorbi despre „o lege față de care nu există decît excepții“, cum se rostea întîmplător Goethe. Dar cercul dialectic *explică* acest paradox și-l desființează pînă la urmă, arătînd că nu există decît contradicție unilaterală, în sînul realității. Sîntem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea.

VOL. II

TRATAT DE ONTOLOGIE

INTRODUCERE

După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *ființa* (în sens elaborat, *dialectica*). Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul.

Că i s-a luat tot filosofiei, este limpede. Simplul fapt că științele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate, a deposedat-o de ele. Despre timp și spațiu s-au aflat lucruri de o subtilitate care a pus în minorat gândirea filosofică; despre obiect, întreg și parte, relație, sistem, cauzalitate, la fel. Ea nu a fost în măsură să conceapă această extraordinară idee de „funcție“ a culturii științifice moderne, întârziind la modesta deosebire dintre substanță și atribute. Infinitul filosofic păleşte pe lângă cele ale teoriei mulțimilor; ideea de cosmos, fie finit fie infinit, apare grosolană în comparație cu ideea unui univers elastic sau în expansiune, a științei. Principiul filosofic al identității este naiv, față de cel al substanței cu mai mulți izotopi (un fel de Unu multiplu, care l-ar fi făcut pe Platon să-și rescrie *Parmenide*-le). Dacă filosofia a păstrat oarecare stăpânire asupra „valorilor“, atunci și acestea, în frunte cu binele, frumosul și chiar adevărul, sînt pe cale să fie replantate în alt sol, spre a nu mai vorbi de: suflet, individ, societate.

Nici măcar imaginație speculativă, așadar, n-a dovedit să aibă gândirea filosofică. Ea nu pare să posede, în rezervele ei încă nefolosite, nici un fel de concepte și viziuni utilizabile, pentru noutățile ce au și apărut dar nu-și găsesc încă nume. Cît despre *limbaj*, nespus mai mult folosește ea, reflexiunea filosofică, de la invențiile lexicale din matematici, fizică și biologie, decît restul culturii de la torturatele vocabule filosofice, adesea fără acoperire.

De un singur concept nu s-a putut apropia cultura științifică, de conceptul *ființei*. Căci *ființa* nu poate fi redusă la *lege* și nu poate fi făcută străvezie legii, nici asimilată, mîncată la propriu — după vorba lui Fichte — cum s-a dovedit că face cunoașterea, ce știe să reducă totul la rapoarte, simboluri și structuri. Așa cum orice materie hrănitoare se transformă, pînă la urmă, într-una din cele patru substanțe fun-

damentale ce pătrund în sânge, la fel obiectul cunoașterii trece, reconvertit, în sângele spiritului, astfel că peste tot, cu orice ființă regională, cunoașterea practică „ontofagia“. Dar pentru ființa însăși, cunoașterea nu are organ de asimilare.

Dacă este limpede că filosofiei i s-a luat tot, afară de conceptul ființei, este ceva mai puțin limpede, la prima vedere, felul cum ar regăsi totul filosofia cu acest singur concept. S-ar putea spune, firește, că în timp ce științele conduc la cunoștințe, filosofia duce la *înțelesuri*; s-ar putea deci admite, la rigoare și nu fără indulgență, că înțelesurile învăluie și pun în ordine, sau măcar într-o ordine, cunoștințele, odată acestea obținute, și că astfel filosofia regăsește oarecum, cu înțelesurile ei libere și cu concepțiile ei despre lume, tot ce pierduse pe linia cunoștințelor. Dar cum să se admită că orice „înțeles“ ține, pînă la urmă, sau oglindește pe *cel al ființei*?

Acest lucru încercăm să-l dovedim; dacă nu, să-l arătăm, sau măcar să-l sugerăm. Și primul fel de a-l arăta este de a spune că lucrul nu conține în el nici o noutate: așa a sugerat întotdeauna filosofia, chiar pe vremea cînd se străduia sau se vedea obligată (în lipsa științelor) să dea și cunoștințe. Nu numai că o știință a ființei, ontologia să-i spunem în continuare, susține tot ce este disciplină filosofică — de la cea mai formală, logica, pînă la cea mai legată de conținut, hermeneutica — dar tot ontologia, sau cel puțin limbajul ființei, dă „înțeles“ oricărui domeniu de realitate sau de idealitate, ca și cunoștințelor corespunzătoare.

Nu este însă vorba de ființa monolitică a lui Parmenide sau de cea — oricît de mlădiată — a ontologiei declarate de totdeauna, inclusiv ființa invocată de Heidegger, o ființă care la Parmenide tace de la început și care la Heidegger sfîrșește la tăcere. Este în joc ființa ontologiei *nedeclarate* și active în sînul oricărei filosofii. Ființa aceasta nu este monolitică, ci — spre a denumi de la început caracterul ei — este trinitară. Deși Hegel abia i-a dat în felul său expresie, cu triplicitatea sa (relevîndu-i urmele și căutarea în *toată* istoria filosofiei), conceptul acesta al ființei se afirmase într-altă speculație decît cea a filosofiei de școală, de pildă în cea mitică. Aici apăsarea uneori în puritatea ei, travestită însă istoric, ființa întreită, ca general, individual și determinație, toate inerente ființei, care e una totuși.

Hegel a înțeles că așa este, făcînd mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci cînd și-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea: *Allgemeinheit*, *Besonderheit* (care reprezintă determinațiile) și *Einzelheit*. Totul la el este în fond, adică în ființă, desfășurarea acestei triplicități (defectuos prezentată de obicei ca: teză, antiteză, sinteză). Dar este la Hegel o *desfășurare* și nu o *înfășurare*, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfășurării rămîne la el ceva: spiritul. Poți spune că „ființa“ este aici tocmai desfășurarea (întîiul concept real este în fapt „devenirea“, declară Hegel singur la începutul *Logicii*) sau, dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul. În amîndouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el: ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot“, deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decît ca „moment“, neputînd fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie, sau cînd se încheie se reia.

Singura ființă *înfășurată* ne pare a da modelul ființei, prezent și activ în tot ce este realitate. Că acest model ar avea și o subzistență în el însuși, a fost un simplu adevăr de credință. Că însă el operează pretutîndeni, este adevărul filosofiei, vom spune. Din acest adevăr au trăit toate filosofii. Unele au plecat de la *general*, altele de la *individual*, altele de la *determinații* (fenomene, manifestări); căci există epoci sau situații de gîndire ce reclamă să se pună în lumină fie un termen, fie un altul. Cîteva filosofii au refăcut *întreg* modelul (dar într-un singur fel, ca Hegel însuși, cu ordinea: general-determinații-individual); alte filosofii au rămas descoperite, prin carența cîte unui termen, dar tocmai de aceea deschise și stimulatoare. Dacă saturația modelului duce, nu la ființa statuară ci la acea ființă împlinită, pe care o vom înțelege drept „devenire întru ființă“ și de unde, abia ni se pare că începe desfășurarea dialectică, în schimb *tendința* către saturație este fermentul lumii și resortul vieții spirituale ea însăși. De aceea vom îndrăzni să spunem că ontologia nu întemeiază numai toate disciplinele filosofice, cu cei trei ter-

meni ai ei și cu exercițiul lor, ci exprimă în fondul ei viața spirituală, cu înțeleșurile acesteia oricum manifestate (în cunoaștere, în artă, în comportare), semnificând, direct sau indirect, tot ce este procesualitate reală ori ideală.

Dar acestea sînt simple alegații, în clipa de față. Una singură se cere acceptată de pe acum, chiar dacă și ea sub beneficiu de inventar, anume că tema de început a filosofiei este ființa. S-a spus: filosofia nu are o tematică unitară, în numele ei fiecare vorbind despre altceva și luînd lucrurile de la început. Numai a doua jumătate a întîmpinării este adevărată, cum că fiecare ia totul de la început. Pentru prima jumătate, cum că filosofia n-ar avea o tematică unitară, răspunsul e simplu: nu numai că are una, în fond, dar are chiar o unică temă de început, *atunci cînd este filosofie*. În schimb, *accesul* la această temă este diferit, neexistînd cale regală pentru a ajunge la ființă, așa cum există — în ciuda vorbei celebre — cale regală în geometrie. Calea rațiunii matematice este una pentru orice ființă rațională și de aceea se poate numi cale regală, iar aceeași rațiune de cunoaștere este calea regală și în orice știință. În schimb, căile rațiunii filosofice sînt, în comparație cu această cale, simple poteci, greu croite de fiecare, cînd nu sînt căi ce se înfundă, „Holzwege“, cum spunea Heidegger. Capătul de drum este totuși unul singur: ființa.

Vorbim despre tot felul de lucruri, în filosofie, dar nu mai vorbim deschis despre ființă; și există tot felul de tratate, în filosofia modernă, dar cîte unul singur de ontologie: ca al autorului de definiții Wolff. Ființa pare de obicei ceva de la sine înțeles, sau dincolo de înțeles și de noi, ceva unic și masiv, prins într-o mișcătoare sau nemișcătoare veșnicie. Dar ființa aceasta unică și sacră nu explică nimic din ce *este*. Strivește totul, în schimb, și îl degradează. Așa cum este, ființa ontologiei tradiționale *s-ar putea lipsi de lume* — la această situație se ajunge. Și atunci, lumea însăși a sfîrșit prin a se lipsi de tematica ființei. La fel, toată cultura se lipsește, din păcate, de ceea ce ar susține-o cu adevărat, de ontologie.

De ce se întîmplă așa? Poate pentru că nu s-a văzut în sînul realității altceva, în trecut, decît *substanțe*, cu manifestările lor, iar în timpurile noi *funcțiuni*, cu relațiile și structurile lor. (E semnificativă în acest sens lucrarea mai

veche a lui E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.) Totuși, între substanțe — fie și unele generale, cum vrea Aristotel — ce reprezintă o realitate prea densă, și funcțiuni, care au o realitate prea rarefiată, există altceva, anume *elementele*, iar o teorie a conceptului de element (de realitate mai vastă, ca speciile, ca Ideile, sau ca spiritul obiectiv al lui Hegel, dar generalizate toate) ar merita să se regîndească problemele ontologiei.

Ființa ea însăși trebuie, atunci, regîndită — și în fapt este regîndită, dar numai în chip implicit. În orice caz ea trebuie secularizată. Ontologia tradițională a făcut, poate, aceea ce i s-a imputat pe nedrept lui Platon: a dublat lumea cu una incoruptibilă. Ființa nu mai poate fi una de tip parmenidian, una a destinderii și păcii, dar nici una în sensul heracliteian, a conflictului gol. Este în schimb una a *tensiunii*, datorită termenilor ei, care sînt în act și în precumpănire sau slăbire. Ea e arborescentă, orchestrată și polifonică. Cultura poate să n-o invoce, filosofii ele însele pot s-o ascundă, totuși ființa, cu articulațiile și acțiunea ei, este cea care *cuprinde* totul (de la *comprehendere*). Numim filosofie această cuprindere, respectiv comprehensiune a lumii. Iar dacă, regîndită filosofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că „este” — în măsura în care este — atunci filosofia ar merita să dispară din lume.

*

De vreme ce „ființa” are două înțelesuri: ființa în genere dar și ființa fiecărui lucru, ontologia de față are două părți: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gînd); în a doua, se cercetează ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.

Partea I

FIINȚA ÎN CELE CE SÎNT

1. NIMIC DIN CE ESTE NU EXPRIMĂ FIINȚA

Ontologia s-a deschis de cîteva ori cu teza: ființa nu e așa, nici așa; nu e asta, nici asta. Ar trebui încercată teza răsturnată: nici asta, nici asta nu e ființa.

Un asemenea început de jos în sus are îndreptățiri istorice. În afara viziunii mitic-filosofice a gândirii indiene („neti-neti“, spune fiecare realitate celui ce caută pe Brahma); în afara viziunii din Cartea lui Iov („nu e la mine — nici la mine“, spune fiecare realitate despre înțelepciune), stă începutul filosofic propriu-zis, prin „îndoiala metodică“, asupra lucrurilor, cu vorba lui Descartes, sau prin „reducția fenomenologică“, cu vorba de mai târziu. Așa cum ființele vii nu exprimă viața însăși, sau limbile vorbirea însăși, lucrurile ce sînt nu exprimă ființa însăși.

Investigația despre ființă se află de la început în fața unei reducții fenomenologice totale. Nu mai e nevoie ca reducția s-o întreprindă o conștiință investigatoare: lucrurile singure se recuză în fața ființei și se așază în paranteză. Bucata de ceară, a lui Descartes, este peste tot. „Îndoiala metodică“ spune chiar prea puțin în comparație cu în-doiala sau în-doirea reală a lucrurilor, în rîndul cărora nimic nu rămîne ce este, și pînă la urmă pierе.

Dar trebuie dată crezare lucrurilor și astfel căutată o ființă de *dincolo* de ele? Ontologia trecută le-a dat crezare, nesocotindu-le ca atare pentru investigația asupra ființei. I s-a părut că ființa este altceva și trebuie căutată altundeva. Din clipa aceea filosofia a căzut în *genul sublim*.

Ontologia trecută plutește cel mai adesea în sublim („ființa este eternă și neschimbătoare“), așa cum logica, mai ales cea nouă, se desfășoară în sublim (respectiv în sublimul exactității). Spre a putea rămîne acolo, logica a decretat că nu mai trebuie vorbit despre nici o înlănțuire reală, nici despre vreuna de gândire, de vreme ce ele pot să nu aibă rigoarea ultimă. Ontologia, la rîndul ei, și-a întors privirile de la tot ce este coruptibil. „Logica arată cît de prost sînt făcute

limbile", a spus un logician contemporan. Ontologia — ar putea spune la fel cineva — arată cât de prost sînt făcute lucrurile.

Încă de la Presocratici se poate urmări trecerea aceasta de la principii ontologice în *real* la principii în *sublim*. Apa lui Thales, aerul, focul, puteau fi sacre, ele nu erau încă sublime, ca ființa lui Parmenide, numărul lui Pitagora, sau mai târziu, Ideea de Bine a lui Platon (nu și Ideile), Mișcătorul nemișcat al lui Aristotel, pînă la Unul lui Plotin. Spiritul religios a confirmat această viziune a ontologiei; dar, cu sau fără spirit religios, s-a rămas în sublim. Părea că nu se poate de fel căuta ființa în lucruri, care n-o revendică pentru ele; dar nu se putea căuta nici în simbolurile, structurile și legile științei, care nu redau ființa ci doar spectrul cognitiv al realităților. Atunci nu s-a mai făcut ontologie, sau, cînd s-a făcut, ființa a fost mai departe proiectată în absolut.

Poate fi lăsată ontologia în sublim? Dacă logica, cu sublimul ei de exactitate (prin care a pus în discuție pînă și fundamentele matematicilor) încă mai are o justificare, anume aplicațiile ei, ontologia în schimb nu are nici una. Ea nu poate spune: lucrurile sînt prost făcute, să facem altele, cum a spus logica încă de la Leibniz: limbile sînt prost făcute, să facem o alta, universală. Poate că și logicienilor, la o mai atentă reflexiune, filosofia ar trebui să le spună, răsturnat: limbile, la rîndul lor, arată cât de prost îngust, rigid și exterior este făcută logica. În orice caz, ontologiei lucrurile vin statornic să-i arate cât de prost este ea făcută dacă în-tîrzie în sublim.

La aceasta se răspunde că nu încapе ieșire: *sau* trebuie să numim ființa doar existența lucrurilor acestora individuale, restul fiind nume (nominalism), *sau* ființa este totuși alt-undeva decît în ele (cum afirmă ontologia tradițională). — Dar ontologia trebuie să înceapă tocmai de la înfrîngerea acestei alternative, arătînd că *se poate* ieși din ea.

În fond, în orice versiune a ei ontologia are în față-i, la început, nimicul. Dar totul este cu ce fel de nimic începi; căci nimicul este întotdeauna specific, fiind nimicul a *ceva*. Cînd se pleacă de sus, de la ființă, spunîndu-se „ființa nu este asta, nici asta“, se ajunge îndată la afirmația lui Hegel

că ființa este trecere permanentă în nimic, și că ea este nimic, respectiv *un vid de lucruri*. Când se pleacă de jos, de la lucruri, atunci faptul de a spune că ele nu sînt ființa duce tot la vid, dar la *un vid de ființă*. Este vidul de lucruri tot una cu vidul de ființă?

Vidul de lucruri este „logic“; și într-adevăr pe Hegel îl duce în chip mărturisit la primul „concept“, care este cel de devenire (procesualitate, de fapt), ontologia trecînd dintr-o dată în logică. Vidul de ființă însă este *ontologic*, iar dacă și el conduce la devenire, o va face abia la capăt și păstrînd un sens ontologic.

Cînd se spune că ființa nu e asta, nici asta, ființa se trage tot mai mult în neînțelesul ei. Dacă în schimb spui: nici asta, nici asta nu e ființa, un orizont al ei sau măcar o întrebare asupra ei au devenit cu puțință.

Ființa nu e asta nici asta — este un răspuns. Nici asta nici asta nu e ființa — este o întrebare.

2. FIINȚĂ ÎNSĂ NU ESTE, FĂRĂ ULTIMUL DINTRE LUCRURILE CE SÎNT

Dacă nimic din ce este, deși „este“ într-un fel, nu exprimă ființa, înseamnă că ființa ca atare este o absență din lucruri. Dar nu este o absență oarecare, ci una *în* ele. Alte absențe sînt *în jurul* lucrului, nu *în* el („în jurul oricărei întruchipări este o imensitate de neființă“, spune Platon în *Sofistul*, 256 d), fiindu-i exterior lucrului faptul că el nu este și altceva, de pildă că arborele nu este și rîu. În schimb absența ființei este *în* lucru. Nu e destulă ființă *în* el, sau nu e ființă cu adevărat.

Ființa a făcut astfel din lucru nu „loc posibil“ al ei. S-a distribuit peste tot — dar n-a apărut ca atare nicăieri. Fiecare lucru este o monadă care *ar fi putut* să reflecte toată ființa.

Același existent care arată că el nu este ființa poate adăuga: „dar ființa nu este fără mine“. Realul poate desmînti

ființa, și o desminte de fapt, dar nu e străin de ea. Mîna omului nu e omul, dar omul este mîna, cum este ochiul, vocea, trupul — cu un exemplu doar organicist. Gîndirea indiană a dat expresie acestei situații, spunînd: „Dacă cineva slăvește pe Brahma ca deosebit de sine, atunci se înșeală”. Filosofia s-a înșelat de cîteva ori: a slăvit ființa ca deosebită de cele reale și a căutat-o fără ele. Dar ființa nu poate fi desprinsă de lucruri, dacă fiecare existent este un punct în cîmpul ei; nu poate fi decît într-alt fel decît cele existente, întocmai cîmpului.

Atunci codul ființei ar putea să figureze în lucrurile reale, dar să fie neîmplinit; sau termenii codului să existe în ele, dar să nu fie puși în ordinea unui adevărat cod. Dacă lucrurile desmint ființa, în timp ce aceasta nu le desminte pe ele, înseamnă că ființa investeste lucrurile.

Ideea de ființă a avut totuși destinul contrar: în loc să investească lucrurile, le-a destituit sau degradat, în oricare dintre versiunile ei mari. Ființa a nimic-nicit realul.

*

Dar *aceasta* arată și lucrurile, cum că ele sînt nimic, un nimic de ființă. Numai că, nimicul de ființă poate fi mai *adevărat* decît invocarea ei nemijlocită. În timp ce invocarea ei nemijlocită aduce un răspuns care-și riscă neadevărul, neasumarea ființei lasă loc întrebării ei. Nu se poate hotărî de la început că lucrurile acestea nu sînt, în felul lor, ființa, chiar dacă ele nu o exprimă și nu și-o asumă. Nu se poate trece peste ele sub cuvînt că sînt degradate. Lucrurile pot fi mai bune decît șar. Iar conștiința *universalei* neîmpliniri ontologice ar putea fi o *treaptă* către ființă.

Interogația despre ființă își schimbă atunci sensul și orientarea: ființa nu e înscrisă în realități privilegiate, ci (fie și negativ) peste tot. Accesul la ea nu va fi nici el privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obțină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întrebă despre ființă. Interogația despre ființă s-a redus la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni. Mai potrivită este întrebarea pusă realităților, *tuturor*, de către gîndirea indiană.

(„neti“) sau în Cartea lui Iov, decît interogarea omului singur. Iar Heidegger a văzut el însuși, mai tîrziu, că există realități mai expresive ontologic decît omul, cum ar fi limba, ea însăși fiind o întrebare despre ființă, al cărei „lăcaș“ este, după el.

Lucrurile nu sînt ființa; nici toate la un loc nu sînt ființa. Toate la un loc sînt în paranteză, ca *nefiind* ființa. Ar părea să rămînă „îndoiala“ că ele sînt ființa; dar îndoiala este a unei conștiințe cugetătoare care ea însăși stă sub îndoială, fiind și ea o bucată de ceară. Cel care a întrebat trebuie să stea în paranteză și el. N-a făcut decît să vadă îndoiala, în-doirea. Lucrurile sînt cele care se în-doiesc, cu el cu tot.

În schimb se poate spune despre lucruri: dubitant, ergo duplicantur. Ele sînt ce sînt, de o parte, sînt un gol, de alta. Că arborele nu este și munte, și om, aceasta nu spune nimic deosebit; dar că arborele nu este ființa, spune ceva intim lui. În intimitatea fiecărui lucru este un gol.

Iar un gol poate avea un sens pozitiv, ca deschizător către altceva decît neantul lucrului. Independent de exemplele pentru goluri pozitive ale cunoașterii științifice — de pildă în matematici sensul *pozitiv* al numărului real, definit ca o „tăietură“ în continuul numeric; sau funcția golului în cazul functorilor logici; sau și mai limpede, „golurile“ din jurul unui verb, într-o anumită viziune a gramaticii — argumentarea ontologică poate începe cu nimicul de ființă, respectiv cu golul ei. Argumentul ontologic medieval pretindea ca o ființă anumită, cea plener desăvîrșită (și nu orice realitate, ca insula desăvîrșită imaginată de Gaunilo, opozantul lui Anselm) să aibă și împlinirea existenței. La fel, nu orice gol are ontologic sens pozitiv, ci acela al ființei.

Simplul fapt de a fi pus lucrurilor întrebarea, sau de-a fi citit în ele întrebarea dacă nu sînt cumva ființa, le-a aruncat în paranteză pe toate, dar le-a și redresat. Întrebarea potrivită însănătoșește întotdeauna lumea; iar de rîndul acesta întrebarea poartă asupra golului din sînul fiecărei realități, restituind-o demnității ei de realitate. „Mirari omnia, etiam tritissima“, spunea naturalistul Linné; „chiar și pe cele mai de rînd“. Ele toate pot contrazice ființa, dar ființa nu le contrazice pe ele.

În acest sens, ontologia poate într-adevăr începe, așa cum începea în tratatul lui Wolff, cu principiul contradicției. Dar nu cu principiul clasic al contradicției, de o vană solemnitate și îngustime („dacă judecăm că ceva este, nu putem judeca totodată că nu este“), ci cu principiul contradicției unilaterale.

3. ACEASTA ÎNSEAMNĂ CĂ FIINȚA NU POATE FI CĂUTATĂ ALTUNDEVA

Lucrurile nu sînt ființa, dar ființa nu e fără lucruri. Este ea și *altundeva*, sau doar *altfel* decît ele?

Ființa nu e altundeva. „Altundeva“ înseamnă alt-undeva, un alt undeva, așadar același fel de-a fi undeva. Ființa ar fi în condiția lumii și ca atare, o a doua lume, separată de prima. Dar dacă este o lume *ca* prima, atunci (cum au spus anticii) ar trebui o a treia lume care să le întemeieze pe primele două. Prin urmare ea nu poate fi o lume *ca* prima, trebuie să fie *altfel* decît ea. Problema ființei nu e de-a fi altundeva, este în fond de-a fi altfel. În lucruri, ea ar putea apărea ca un mediu al tuturor, sau ca un mediu intern al fiecăruia.

Ontologia lumilor scindate („altundeva“) a făcut cu nepuțință, în cîteva rînduri, ontologia însăși. O a doua lume nu poate decît să dubleze lumea existentă, reclamînd ea însăși o explicație, în loc de-a explica pe aceasta. Cînd a vroit să compromită platonismul, Aristotel a arătat că dublează realitățile cu Idei, încercînd să le explice, și că deci ridică noi probleme. Ideea de om trebuie să aibă ceva comun cu omul real, și ca atare e necesar un al treilea om (cu obiecția pe care Platon și-o adusese singur în *Parmenide*) spre a înțelege pe primii doi. El însuși, Aristotel, nu a lăsat ca formele substanțiale să fie subsistente și astfel independente de materie; iar cînd „Intelectul agens“, conceput de el, a fost gîndit *separat*, filosofarea lui despre „suflet“ a adus o descumpănire a gîndului ce s-a repercutat pînă în Evul Mediu.

De la „separație“ începe degradarea speculației în nefilosofie adusă de simțul comun. Problema separației suflet-corp a fost un blestem al gândirii. Speculația antică s-a blocat în opoziția aci-dincolo (cu Plotin), după ce supraviețuise cu greu sciziunii dintre coruptibil și incoruptibil. Gândirea modernă nu s-a regăsit niciodată, speculativ, din opozițiile: subiect-obiect, relativ-absolut, gând și lume, eu și celălalt, individ și societate, conștiință și existență, dar mai ales ființă-devenire, — când le-a menținut ca opoziții.

Separația ce se menține este neadevărul însuși: separația ca opoziție duce tocmai la un maximum de încheștare, deci de neseparație, cum se vede cu dușmănia la om și cu procesul dialectic la om și lucruri. Ar rămâne separația *indiferentă* a lucrurilor și în particular cea a ființei de real. Dar astfel, ca indiferență, nu numai că dublarea lumii reale cu una a ființei ar deveni inoperantă, ci s-ar desminți atît sensul ontologic al lucrurilor de-a fi un vid anumit, cel de ființă, cît și sensul ființei de-a avea un „loc posibil“ în lucruri.

Separația reală — iar nu cea logică, obținută cu tăișul gândului — se petrece de fapt înăuntrul inseparabilului. Ceva se desprinde din mediul în care este prins, dar cu el cu tot; sau se întoarce împotriva mediului în care a fost prins și se prinde mai adînc în el. Singura „separație“ posibilă va fi cea care preia mediul exterior și îl transformă în mediu interior sau activ *din* interior, așa cum s-a sugerat că — indiferent dacă gândul rămîne valabil științific ori nu — organismul viu a închis în el mările calde ale vieții sub chipul sîngelui. Eul individual care se desprinde de sinele lărgit devine el însuși sine lărgit, sau altminteri se atrofiază. Iar în chip concret: desprinderea omului de Terra și separația lui de ea, dacă se va petrece efectiv cum se prevede, se va face de către un om care va fi preluat Terra cu el drept mediu interior. Dar mediul, în măsura în care e mediu, nu e cu-adevărat undeva, în interior, ci doar acționează *din* interior.

Ființa nu poate fi altundeva, nici undeva anume. Dacă ea trece din condiția de mediu exterior care învăluie lucrurile în cea de mediu interior al acestora, ea este, ca mediu, permanent dincolo de lucruri. De vreme ce intimitatea lor este golul de ființă, de pe acum s-ar putea spune că prin absența ei — de alt ordin decît neființa obișnuită din jurul lucrurilor — ființa va fi mediul acționînd din interior al realităților.

Fiind diferită, ființa nu e deci de înțeles ca o *lume* diferită. Acest *altfel* al ființei a recăzut însă în altundeva, atunci când a fost înțeles drept „cu totul altfel”, cum s-a spus despre divin, anume ca incoruptibilitate față de coruptibilul existențelor reale. În măsura în care lumea incoruptibilă ar fi fost doar *concepută*, ea ar fi avut un simplu sens de idealitate. Dar ea n-a fost concepută, a fost *văzută* de antici: ei ridicau ochii spre cerul înstelat și credeau că-l văd de fiecare dată același, cu bolta lui, ba chiar cu cele șapte bolți care purtau planetele soarele și luna. Incoruptibilul părea să existe la propriu, substanțial, pentru ei, după cum urma să existe și o materie a incoruptibilului, al cincilea element, eterul. Iar aștrii își aveau fiecare „sufletul” lor, incoruptibil și el. Chiar dacă existau îndoieli — și prima îndoială o putea aduce faptul că în centrul unei lumi astrale incoruptibile stătea tot ce putea fi mai coruptibil, pământul — grecii antici au avut nefericirea speculativă de-a trebui să țină seama de o lume incoruptibilă de altundeva.

Perplexitatea întâlnirii cu incoruptibilul a avut-o și lumea modernă, pe alt plan însă, unul funcțional, nu substanțial ca Grecii. Modernii nu au mai „văzut” incoruptibilul, de la luneta lui Galilei încoace, dar l-au înregistrat undeva, anume în matematici. Când acestea au sfârșit prin a se impune, atunci chiar fără ca numerele și formele să aibă prestigiul pitagoreic, care era în fond de ordinul substanței, ele au adus prestigiul funcției și al operației, incoruptibile și ele. Lumea de astăzi a incoruptibilului este a matematicilor. Iar cu toate că în matematici nu se pune problema ființei, cum nu se pune problema adevărului și a legii (căci fiecare propoziție ar fi un adevăr și o lege), prestigiul incoruptibilului face din matematici știința suverană.

Unde e totuși ființa, în cazul acestui incoruptibil modern? Ea era întreagă de partea incoruptibilului antic; nu mai este nicăieri, în chip declarat, în incoruptibilul matematic. Dar în timp ce matematicile se refuză ființei, cultura de tip matematic le rabate asupra ei, sau caută să prindă ființa realului în schemele, structurile și expresiile formale de tip matematic. Incoruptibilul modern oferă și el „altă lume” pentru înțelegerea, de rîndul acesta mai adevărată, a lumii

de aci. Căci incoruptibilitatea nu mai este a unei substanțe, ca la antici, este a funcțiunii. Ar rămîne deci ca ființa să fie des-substanțializată total și ca tot ce e ființă să fie redus la lege și configurație simbolică. În timp ce incoruptibilul antic conferea ființei o plinătate care degrada tot ce e real, cel modern face ființa să fie spectrală. Dar spectrul nu este nici el aci; este altundeva, pe o bandă, una ideală. Incoruptibilul antic era de-a dreptul ființa, cel modern este la capăt; este „epură“ a ființei, cum s-a spus.

Cu îndoita tentativă, antică și modernă, de a da un răspuns ontologic prin incoruptibil, a ieșit astfel în evidență opoziția substanță-funcțiune. Prin ea s-a făcut confruntarea între antic și modern (lucrarea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* a lui Ernst Cassirer este adînc semnificativă în acest sens) și aceeași dualitate riscă să se impună ca o alternativă ontologică: ființa e sau substanță (incoruptibilă), sau funcțiune (iarăși incoruptibilă).

Totul însă, în încercarea de față, va conduce nu numai la ieșirea din incoruptibil, ci și din această alternativă, care formulează în termeni categorici impasul ontologiei. Trebuie gîndită (și înregistrată, dacă nu văzută, ca incoruptibilul antic) o a treia modalitate între substanță și funcțiune, iar ființa va trebui să fie deopotrivă substanțială și funcțională. Universală neașezare a lucrurilor, de sigur, este cea care a dus la ideea de așezare ultimă în ființă. Dar ființa ar putea fi înțeleasă, nu atît ca așezare și în așezare, cît în reșezarea ei; nu atît ca formă de echilibru opus dezechilibrului, cît un echilibru în refacere sau în reechilibrare; nu atît ca ființă opusă devenirii, cît ființă în sensul devenirii, în speță devenire întru ființă. Iar devenirea întru ființă nu are nevoie de altă lume.

Dacă ființa nu e altundeva ci doar altfel, propria istorie a ontologiei sugerează că ea este deopotrivă o formă de substanțialitate și una de funcționalitate, fără o consistență substanțială dar și fără o disparență funcțională; că așadar ar putea fi de ordinul unui mediu învăluitor pentru realități, trecut într-un mediu interior al lor. Ea ar putea fi acel altceva față de care toate lucrurile sînt în abătere, dar fără de care ele nu sînt.

4. DACĂ FIINȚA E PRIVITĂ CA ALTUNDEVA ȘI INCORUPTIBILĂ, EA NU ESTE

Realitățile tăgăduiesc ființa care le infirmă, dar o proclamă pe cea care le investește. Ființa incoruptibilă fizic, ființa incoruptibilă formal, ca și orice ființă perfectă, infirmă lumea. Dar și lumea o infirmă pe ea.

Gîndirea modernă a acceptat tăgada de către realități a ființei care le infirmă pe ele. (Dar n-a înțeles să accepte și a doua jumătate a propoziției, cum că aceleași realități proclamă ființa care le investește.)

Intr-adevăr ființa incoruptibilă fizic a dispărut, prin cunoașterea efectivă a naturii și cerului. A apărut ființa incoruptibilă formal, a matematicilor, dar ea nu se înfățișează cu-adevărat ca ființă ci doar ca funcțiune; rămînea ființa „inteligibilă”, incoruptibilă și ea, iar pe această linie s-au înscris viziunile mai recente despre ființă, ale cărei caractere erau, după prezentarea unui gînditor contemporan (Blondel): unitate, permanență, autonomie, substanțialitate, perfecțiune, cauzalitate eficientă, cauzalitate finală.

Fie că asemenea caractere ale ființei reveneau unui Creator, fie că reveneau unei ființe absolute concepute laic, ele ridicau fiecare noi probleme: unitatea nu poate fi fără distribuire de sine și multiplu; permanența nu poate fi doar eternitate ci și „aeviternitate” (eternitate în veac, cum se spunea în Evul Mediu); autonomia nu poate fi însingurare; substanțialitatea nu este fără funcționalitate; perfecțiunea se refuză creației imperfecte, în timp ce cauzalitatea, eficientă sau finală, reclamă un temel pentru exercițiul ei. Singura reprezentare speculativă a ființei desăvîrșite o încercase Aristotel, cu tema „mișcătorului nemișcat” (respectiv creatorul necreat, creatorul de lumi nedesăvîrșite el însuși desăvîrșit); dar mai mult decît nume n-a putut da nici el.

Oricum ar fi fost concepută ființa perfectă ca fiind „altfel”, demnitatea ei a fost proclamată cu prețul nedemnității realului. În fapt, ființa perfectă n-a putut fi mai mult decît o *compensație* pentru lumea reală coruptibilă. Dar așa fiind, nu numai că n-a compensat și cumpănit lumea, pe care tre-

buia s-o explice: a descumpănit-o de-a binelea, prefăcînd-o în aparență, lume tranzitorie, lume evanescentă, amăgire chiar. Ceea ce vroiai să cunoști nu mai merită să fie cunoscut. Cum să înțelegi în lumina ființei aceea ce n-are din principiu drept la ființă adevărată? Dacă o ființă perfectă este, ea este pentru ea însăși, nu pentru cele ce sînt.

Ființa perfectă s-a lipsit atît de mult de lume încît, în cele din urmă, lumea s-a lipsit de ea. Dar lumea nu se putea lipsi și de un înțeles al ființei în lucruri sau *cu* lucruri cu tot. Dacă ființa perfectă a murit, trebuia oare să moară și ontologia?

Realitățile caută ființa, nu perfecțiunea ei. Ele caută *accesul* la o ființă mai bine înzestrată decît cea de dincolo și incoruptibilă, anume la una care să le preia și pe ele. Din perspectiva realităților, ființa absolută adică (desprinsă de ele) nu este; dar ea nici nu e relativă la ele, adică relativă; *ele* sînt relative la ea. Ființa ontologiei trecute, nu numai că uneori a desfigurat realul; a mers pînă la a-l des-ființa ea tocmai. Toată problema ființei este totuși să înființeze, sau să arate ce este cu-adevărat, în tot ce ființează. Așa fiind, problema ființei amintește de cea a lui Platon: cum se poate ca lucrurile să fie și ceea ce le investește să nu fie?

Dar este ființa perfectă? este imperfectă? Problema perfecțiunii nu se mai pune, dacă înființarea se petrece dinăuntru, nu din afară. Dezastrul în ontologie, a venit poate din faptul că *s-a descris o interioritate în termeni de exterioritate*. Am vroit să arătăm care este universalul concret din lucruri (ființa) și am rămas cu universalul de o parte, cu lucrurile de alta, ba pînă la urmă cu un universal abstract (Idee, divin, ființă), față de lucrurile concrete. În particular, ontologia a consimțit separației, silită fiind sau să admită caracterul abstract al ființei separate, sau dimpotrivă, să treacă de partea acesteia tot concretul *ca* separată și s-o absolutizeze, într-o concrețiune strivitoare pentru realitate.

O asemenea ființă, care ar vorbi doar despre sine, este firește „perfectă” și reprezintă un Preaplin, ca la Plotin, unul față de care tot restul ar fi cu adevărat un rest; lumea s-ar face din revărsarea și emanația acestui Preaplin. Dar atunci creația ar avea loc printr-o ontologică nepăsare (non-pensare, etimologic). Nimic nu mai înseamnă nimic, într-o

asemenea lume, sau ea devine o cădere pe care nici o lege internă nu ar opri-o de la prăbușirea în neant.

Ființa preaplinului nu este, tocmai sub perfecțiunea ei. În schimb s-ar putea vorbi despre ființă, împotriva lui Plotin, ca despre un Preagol, cel puțin dacă este în joc ființa din lucruri. Dintr-o dată lumea, care era desfigurată și strivită de ființa absolută, se deschide către ființă. Căci dacă ființa incoruptibilă nu este și nu preia ea răspunderea ontologică a realului, atunci lumea este degrevată, de o parte, și scoasă din mutilare, iar pe de altă parte este încărcată de răspundere ontologică.

Respingînd ființa care le respinge, lucrurile caută un acces la acea ființă care să fie „altfel” *cu* ele cu tot. Dealtfel chiar dacă ființa „cu totul alta” ar avea sens pînă la urmă, ea nu scutește de investigația ființei din lucruri. Refuzul de a căuta ce poate fi înțeles al ființei în lucruri apare ca o evaziune din real și nu se poate închipui o ființă extra-mundana fără a fi cîntărit totuși sortii ființei mundane.

Ființa este ca Ideea: revine în propriu fiecărui lucru și este totuși ceva universal. Chiar cuvîntul ființei — ca al „firii”, al naturii, al esenței — exprimă și genericul și specificul, (ființa în genere și ființa anumită) atestînd o speculație infuză a vorbirii. Firea este „firea toată”, dar și firea fiecărui lucru; la fel natura, la fel esența, care poate fi și „esență intimă” a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern. În termeni românești „a fi în” (a fi în sînul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru”. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume și nu în afara ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru.

Că mediul intern al fiecărui lucru exprimă, ca mediu, o modalitate universală, o poate arăta tocmai cazul în care o situație, aceeași în fiecare lucru, nefiind mediu *nu* exprimă ceva universal. Așa se întîmplă cu situația de capăt pe care o numim moarte. Fiecare lucru sfîrșește, după măsura sa lăuntrică sau uneori sub împrejurări întîmplătoare; la fel, fiecare ființă moare. Dar moartea nu este ceva comun în sensul de universal; este a fiecăruia (ca în povestea românească „Tinerete fără bătrînețe”). Pentru că se întîmplă fiecăruia se întîmplă și tuturor doar exterior, prin însumarea

cazurilor. Interior ea nu exprimă o situație universală, ci doar încetarea integrării într-o situație universală, cum ar fi viața, natura, ființa.

De aceea, pentru că moartea nu este un universal, ea a putut și a trebuit să fie personificată. În timp ce nici ființa, nici firea, nici viața n-au fost personificate, moartea a fost închipuită ca un schelet uman cu coasa în mână. Dar totul este forțat aci, chiar și felul personificării. (Moartea ar fi trebuit să aibă în mână, nu o coasă — de vreme ce ființele nu mor *laolaltă* decât prin întâmplare — ci o lance, să spunem, sfârșitul fiind al fiecăruia; și n-ar fi trebuit să fie un schelet uman, ci cel mult o mână, de vreme ce nu omul aduce moartea pe lume și printre lucruri, ci acestea sfârșesc singure.) Toată literatura filosofică asupra morții a fost poate literatură, nu filosofie; sau vroia să fie, nemărturisit, o vorbire despre ființă.

Moartea este ceva intim lucrurilor, dar nu este un *mediu* intim. Drept un asemenea mediu însă, cu stratul său mai adânc decât toate, trebuie căutată ființa în lume. Dacă ea e concepută ca altundeva și incorruptibilă, atunci poate fi și personificată, întocmai morții; ea nu este un universal, și nu este.

5. SE POATE DECI SPUNE: SINGURĂ FIINȚA NU ESTE, TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ

Pentru ființa din lucruri, vorba cunoscută a lui Pascal, cum că lumea e ca o sferă infinită al cărei centru e peste tot și circonferință nicăieri, trebuie răsturnată: periferia ființei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură ființa centrală nu este, restul are parte de ființă.

Prin lipsa centrului, lumea nu e des-centrată. Ea își află echilibrul prin ceva care nu „este”, sau este într-altfel în ea.

Dispariția centrului (a condensării luminoase, a soarelui central) înseamnă:

1) dispariția plinătății ființei; ea este, în lucruri cel puțin, un gol;

2) dispariția fixității ființei; ea nu reprezintă odihnă ci acțiune peste tot;

3) dispariția permanenței ca ființă: ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul;

4) dispariția simplității ființei: ea are o structură.

În lucruri ființa ar putea fi, la orice nivel, un model și modelatoare. Prin raport la modelul ei, toate lucrurile ar sta atunci sub judecata: sînt — sau nu și-au împlinit sorții lor de a fi.

Omul dă nume răspunsului pe care-l țintește și pe urmă crede că poate găsi altceva îndărătul numelui. A spus „suflet“ pentru ceea ce face ca trupurile să țină laolaltă (pentru antici chiar organismul vegetal avea suflet), dar ce oare altceva a găsit el pentru „suflet“ îndărătul unității întîlnite și denumite? A spus „timp“ pentru ordinea de succesiune a lucrurilor, dar n-a mai știut bine, dincolo de aceasta, ce este timpul. La fel, omul a spus „ființă“ pentru ceea ce face ca orice realitate, inclusiv sufletul și timpul, să țină. Îi rămînea să vadă ce este ființa și în ce măsură lumea este locul de împlinire al ființei, sau cimitirul ei.

1) Dacă ființa centrală nu este iar ființa din lucruri apare ca un gol, ultima este, spre deosebire de Preaplinul unui Plotin, un Preagol înscris în acestea. Iar așa cum preaplinul este un plin ce se revarsă, preagolul este un gol ce se restringe în sine.

Ființa ar putea fi, anume, acel gol pe care l-au întîlnit în meditația lor ontologică mai toate cugetele superior speculative. L-a întîlnit Kant în felul său, atunci cînd a părăsit pentru o clipă tematica de cunoaștere și cînd, în prelungirea ei, a vorbit despre patru feluri de „nimic“: ens intelligibile, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum. Ca preagol exterior, ființa a putut apărea — în teologia negativă, sau chiar în filosofia eleată comparată cu prima — drept un nihil (= totum) negativum. Alteori, cu sens pozitiv, a apărut ca un ens imaginarium. Dar ca gol lăuntric ființa se înscrie de la început în lucruri drept un „nihil privativum“ — ea fiind o absență din toate lucrurile, așa cum ne și apărea — și în orice caz este un „nimic“ kantian în calitate de ens intelligibile, unul înscris în toate lucrurile și, în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurant.

Același vid ca ființă este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nedeterminatul sau neantul ontologiei Vedelor (la început nu era „nici ființă, nici neființă“), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii. Dar cel mai lămurit, ca neant structurant înscris în lucruri, apare ființa în viziunea lui Pascal, atunci când se lasă de o parte tematica religioasă. Dacă într-adevăr, pentru el, „tout ce qui est arrivé a quelque chose d'admirable“ (*Pensées*, frgm. 212), el slăvind astfel periferia și adăugînd ca explicație: „parce que la volonté de Dieu y est incorporée“, atunci este de ajuns să transpui explicația în „parce que l'empreinte de l'être y est marquée“, spre a regăsi golul ființei. Ea nu este decît la periferia ei, ca un ens inteligibile în fiecare lucru.

2) Acum, cînd golul nu e doar în conștiința care-l caută ci și în lucruri, el devine activ tocmai pe linia căutării de către lucruri a unui acces la ființă. Aceasta din urmă încetează să fie neantul leneș, invocat de ontologii, și pentru însuflețirea sau transformarea căruia în cosmos erau necesare intervenția și decizia *altei ființe*, ci trece ea singură ca ens inteligibile, sau ca model arhetipal, în neant structurant. Ca ființă centrală, ar fi în odihnă și destindere; însă ca fel de-a fi distribuită peste tot, ea generează și regenerează statornic realul. Ființa trebuie să fie văzută în lucruri și la lucru, în loc să fie lăsată în inerția ei. Așa cum vidul la propriu, atît material cît și spiritual, a fost pus la lucru de fizicienii și metafizicienii moderni — dar nu fusese pus la lucru vidul, ca inexistență, de către Platon însuși, în *Sofistul*? — tot astfel ființa în ansamblul ei, ca gol inițial în lucruri, este de văzut în act.

Că ființa, cu modelul ei, este activă peste tot, nu mai e ceva de dovedit: este de arătat. Dar lucrul nu se vede întotdeauna pentru că trăim sub „uitare de ființă“. Iar uitarea nu este, poate, cea denunțată de Heidegger, a ființei ca ființă, dacă prin aceasta ar trebui înțeles iarăși ceva de ordinul ființei centrale, ci este uitarea ființei a cărei periferie e peste tot și centrul nicăieri; a ființei umile, precare, ființa din sînul realului. Tocmai Heidegger — dacă este literal înțeles — și tocmai ontologia ce regăsește majestatea ființei ar putea abate de la ființă, consacînd atunci indirect prin abandonul realului situația de astăzi, anume cea în care

realul a rămas ca și total la dispoziția matematicilor sau a formalismelor, pentru că nimic de ordinul ființei nu mai este activ în el.

Spre deosebire așadar de neantul invocat drept ființă de unele concepții speculative, golul invocat aci este activ prin el însuși. Ce *nu* este umple de fapt lumea, sub chipul lui ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce stă să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi. Toate acestea, înmănușiate în golul de ființă, modelează lucrurile.

3) Dar golul este *dinăuntru* activ. El reprezintă o formă de intimitate, iar nu o prezență și existență permanentă, adică o co-prezență eternă. Întâiul sentiment pe care-l trezește ființa a părut adesea să fie prezența. Dar dacă prezența este luată ca prezent atunci nedreptatea ei ontologică față de ceea ce a fost se întoarce asupra ei, în măsura în care prezentul, ce vroia să fie totul, alunecă în trecut; iar dacă prezența este luată ca eternitate și ființa ar fi o statornică prezență însoțind tot ce se ivește și trece, atunci ea devine o exterioritate care trebuie să lucreze *asupra* lucrului și nu în el. Ființa însă nu este obligator o permanență, cel puțin în sens de prezență: ceea ce „este“ în lucruri și le face să fie poate fi trecător, la fel cum sufletul nu e cu necesitate nemuritor spre a se exercita ca suflet.

Ființa ca permanență și neschimbare, ființa care confiscă pentru ea pe „este“, era paradoxală (așa cum este paradoxal simțul comun dus pînă la capăt): ea tindea să redea ce este ființător în real prin contrariul acestuia din urmă. Este ca și cum, întrebîndu-ne ce e viața în ființele vii, am spune că este moartea. Dacă ființa trebuie să investească și să susțină realul, ea nu-l poate desminți: trebuie să fie după chipul și asemănarea lui, sau să fie alt chip al lui.

Toate atributele ce s-au acordat ființei ca desprinse de real (unitate, permanență etc.) sînt sortite să cadă, cel puțin în perspectiva ființei din lucruri. Trebuie acceptat în schimb un atribut ce i-a fost statornic refuzat: *connaturalitatea* cu realul. Cum a putut apărea gîndul ființei „de altă natură“ decît realul, ar fi greu de înțeles, dacă simțul comun (prelungit uneori în speculația oricît de înaltă), n-ar avea tendința să *separe* acolo unde nu poate uni. Dar lucrurile nu țin laolaltă și nu au „suflet“ dacă sînt lipsite dinăuntru de

suportul ființei. În loc să părăsim lumea reală, sub cuvînt că nu are subsistența asigurată, în favoarea unei lumi care ar avea-o dar n-ar păstra nimic decît subsistența goală, trebuie să numim ființa tocmai ceea ce face ca lucrurile să fie — în măsura în care ele sînt.

4) Căci ființa, cu golul ei de la început, nu este numai intimitatea formativă a lucrurilor: este și măsura lor. Dacă nu totul este pînă la capăt, sau nici un lucru nu e cu-adevărat ființa, deși nimic din cele ce se ivesc nu e străin de ființă, atunci ontologia devine — dincolo de dubla ei analiză, a ființei în lucruri și a ființei în sine — o „critică“ în sensul propriu al cuvîntului grec: o judecată asupra celor ce sînt. Vorba lui Protagoras, cum că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt“ era poate rostită cu sensul ei plin: omul ce gîndește asupra ființei (nu omul în subiectivitatea sa, cum e înțeleasă de obicei vorba) hotărăște asupra a ce este în real, ca și asupra a ce nu este părăind doar să fie.

Dar judecata se face în numele unui *înțeles* al ființei. Poate fi el înțelesul unei ființe simple (în limba greacă simplu însemnînd și absolut)? Nici ontologiile din trecut care proclamau ființa absolută nu se puteau împiedica să vorbească de „grade“ de ființă sau de manifestări diferite (fenomen, aparență, apariție, arătare) ale ființei. Dar ontologia care pleacă de la real în sus poate aduce un spor de înțelegere și nuanțare. În cazul ființei absolute, simple și unitare, deosebirile izvorau doar din gradele și *intensitățile* ființei, pe cînd într-o ontologie desprinsă din real criteriile de judecată pot ține de o adevărată *structură* a ființei și de măsura în care structura s-a realizat. Poate exista neîmplinire de ființă, dar pot apărea și precarități ale ei, variate calitativ și nu doar pe bază de simplă intensitate de manifestare; pot fi împliniri parțiale durabile, sau alteleori împliniri totale trecătoare, după cum și precaritățile sînt sortite uneori să accelereze și activeze realul, alteleori să-l ducă la destrămare și extincțiune.

La om, în care ființa este mai intim activă decît oriunde, de vreme ce el are și spirit, deci un plus de receptivitate ontologică, precaritățile ființei sînt de înregistrat cel mai bine ca „maladii spirituale“, care îi dau sau îi refuză afir-

marea ontologică. Însă cu sau fără problematica umană, ontologia trebuie să fie o medicină entis, unde nimic nu se vindecă dar totul se judecă — întocmai ca în vorba lui Protagoras.

6. TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ, ÎN SENSUL DESCHIDERII CĂTRE EA

Că ființa în lucruri poate fi un gol; că poate fi un gol activ; că reprezintă astfel o acțiune trecătoare, ca și lucrul, dar în același timp un criteriu și o măsură a lucrurilor — toate ar avea sens dacă ființa în lucruri are sens. Dar, spre deosebire de ființa separată și veșnică, aci se ridică problema: ce sens are să invoci ființa, și încă o ființă unitară, într-o lume coruptibilă?

Este simplu să respingi ființa absolută, cum facem aci, mai simplu chiar decât s-o institui. Dar, rămasă fără acoperirea ei, realitatea aceasta haotică și dizidentă, chiar dacă ar avea ființa distribuită în ea, așadar dacă ar fi una de „ființe“ la plural, nu pare la început să aibă și o ființă unitară.

Așa stînd lucrurile la prima vedere, cel care se refuză filosofării este dispus să simplifice totul și să fie reductionist. Întrebat ce gîndește asupra ființei din lucruri, va trebui să admită că pentru el, „în ultimă instanță“, realul se reduce la un element originar, să spunem hidrogenul sau fotonul de lumină (în cazul bineînțeleș că nu invocă un demiurg). Iar întrucît este lipsit de sens să afirmi că ființa lucrurilor — a unei făpturi organice de pildă, sau a uneia spirituale — este hidrogenul sau lumina condensată, se renunță de bună voie la orice problematică a ființei iar ontologia este trecută în muzeul culturii. Aceasta este părerea obișnuită, sau a omului de știință în genere.

La capătul celălalt, ontologia ființei absolute, vroidnd să fie efectiv ontologie, o deformează totuși. Prin simplul fapt că presupune, instituie ori inferează o ființă absolută, ea pune în joc mai degrabă o problematică a cunoașterii ori

accesului la ființă decît problematica ființei. Întrebarea principală a ontologiei ar trebui totuși să fie, nu atît accesul nostru la ființă cît accesul acesteia la o afirmare unitară. Sau, de vreme ce prin ontologie trebuie identificată ființa, înregistrarea ei de către o conștiință cunoscătoare arată totodată felul cum se „identifică”, adică își capătă o identitate ființa lumii.

În acest sens, tocmai înlăturarea ființei absolute și a oricărei presupoziii ontologice privitoare la conținut devine condiția constituirii unei ontologii. Trebuie consimțit, aci, vidului total. În orice altă știință există totuși presupoziii și se deține ceva în prealabil: se știe măcar domeniul circumscris în care urmează a se exercita cunoașterea și a se afla legi. Aci, în ontologie, nu se poate presupune nimic. Este rațiunea goală în fața golului de ființă.

Așadar ființa ne apare, în primul moment, ca un *nume*, dat pentru înțelesuri ce nu au încă un conținut determinat, așa cum s-a întîmplat cu numele de: suflet, timp, destin, divinitate. Însă pe cînd celelalte nume spun ce este sau ce pare a fi, „ființa” poate spune ce nu este, denumind o absență din real. În orice lucru real lipsește ceva. Iar aceasta n-o spune cuvîntul, o spun lucrurile ele însele, care se deschid către „ceva”.

În termeni românești s-ar putea spune mai limpede: rostirea numelui de ființă vorbește despre așezarea în rost, despre rostirea realului însuși. Simplul fapt că procesele oarbe ale realității dau pînă la urmă *întruchipări* aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (pînă la „codul” lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat și în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de ființare al oricărui, el este, mai degrabă decît cuvînt, adevărata lor cuvîntare.

Ce „spun” așadar lucrurile despre ființă? Ele spun, cu golul lor, că *deschiderea* către ființă, ca în spre rostul lor, este întîiul indiciu al ființei. În primul moment ființa este deschidere, iar ceea ce nu se deschide mai departe nu este, sau nu mai este. La început a fost deschiderea. Numim atunci ființă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă și să rămîna, chiar împlinit și pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere.

De vreme ce ființa se ivește ca deschidere, ea devine un criteriu de apreciere a realității și situațiilor de realitate: sînt deschise ori nu. Și atunci se ridică o a doua problemă: dacă realul rămîne în deschidere, de o parte, dacă orice deschidere este bună, de alta.

Într-adevăr, sensul de deschidere al ființei nu persistă pretutindeni în real. Este limpede din această perspectivă — chiar sau tocmai pentru că ființa nu mai înseamnă plinătate, echilibru ultim, permanență și omogenitate — că, odată constituit într-o întruchipare, realul nu ar trebui să se închidă asupra-și ca materia moartă. În fapt, totuși, se închide adesea și rămîne în cea mai largă măsură la închiderea asupra-și. Realul poate efectiv să nu conducă spre alte forme de organizare decît cele obținute, și atunci va rămîne la nivelul atins, cel de cîmpuri materiale, de substanțe, de substanțe organice, de fapte chiar vii dar stagnante, de oameni și societăți fără deschidere mai departe. Omul arată în nenumărate feluri cum se pot pierde sortii ființei, atunci cînd el rămîne la un tipar al societății și nu se deschide mai departe către omenesc. Nu se poate aci vorbi de neființă — sau cel mult la figurat, de o neființă secundă —, dar blocare de ființă este, acolo unde nu mai încap deschidere.

Pe de altă parte, nici orice deschidere nu este bună. Așa cum la om nu orice dăruire de sine este neapărat și sporitoare, pentru el și lumea lui, la fel nu deschiderea goală și simpla expansiune au în ele investirea ființei. Descartes dădea, pentru o situație asemănătoare, exemplul familiar al slugii proaste care, în zelul ei de a sluji bine, pleacă să-și îndeplinească sarcina înainte de a înțelege despre ce e vorba. Inteligența și voința omului fac adesea așa, pornind către investigație și faptă înainte de-a fi lămurit bine ce trebuie căutat și făcut. Iar realul însuși ar putea fi socotit, sub multe aspecte, deficitar ontologic (cu „naivitatea naturii“ despre care vorbea Hegel) atunci cînd, întocmai ca sluga lui Descartes, umple lumea cu procesele și precipitățile lui iremediabil haotice. Să spunem, iarăși, că este neființă, în haosul secund ce se creează astfel în lume? Este doar blocare de ființă; este „ființă fără rost“ și în orice caz fără rost propriu, realitate cu rost doar statistic. Undeva, firește, partea de ființă activă din lume preia în procesiunea ei partea

de ființă stinsă din ea; dar extincțiunea de ființă se produce, și nu în cenușa ființei se pot citi înțeleșurile ei.

— Atunci se naște, cu privire la ființa din lucruri, între-barea dacă are vreun sens să se vorbească de ființa a ceea ce *nu* e prezent. De vreme ce extincțiunea ontologică apare chiar în realul prezentului, trebuie să fie cu atât mai multă extincțiune în cenușa trecutului sau în neființa din golul viitorului. Ce sens are, de pildă, să vorbim de „ființă“ pentru ceea ce s-a săvârșit? Cumva sensul — care s-a încercat uneori — de-a se afirma că numai ceea ce *a fost* s-a ridicat la esență (*Wesen, gewesen* în germană, sau „a fost să fie“ în română), în timp ce prezentul ar avea peste tot o subzistență nesigură? Dar atunci problema n-a făcut decât să se răstoarne în sensul că trecutul este „esențial“, prezentul insențial, ele rămânînd mai departe să nu aibă o *aceeași* ființă.

Fără un statut de ființă *de același* ordin cu cel al prezentului chiar pentru cele trecute ori viitoare, ființa ar urma să redevină un „prezent veșnic“ și am recădea, sau peste ceva etern, sau peste veșnica surpare a lucrurilor. Ontologia însă nu poate privi trecutul cu nepăsarea religiei creștine (deschisă mai degrabă către viitor), care și-a pus o clipă problema dacă se „mîntuiesc“, adică intră în ordinea ființei, și oamenii de altă dată care nu au cunoscut creștinismul — spre a uita apoi de problemă și a vorbi despre judecata întregii umanități fără întreaga umanitate. Omul prezent din orice ceas nu are dreptul, în cazul că vede un sens de ființă pentru persoana proprie sau comunitatea sa istorică, să arunce în neființă pe cei trecuți. Dacă el are o umbră de investire din partea ființei, atunci trebuie s-o aibă și cei din trecut.

Dealtfel, în cazul că *este* nu cuprinde și pe „a fost“ și „va fi“, atunci cel mai precar statut ontologic îl are spiritul, iar nu materia. Aceasta ar putea din plin fi eternă, pe cînd spiritul este necesar împlîntat în efemer. Nu s-ar putea atunci vorbi de ființă cu privire la nimic din lumea spiritului, nici cu privire la marile creații și nici la state, civilizații sau destine personale, toate trecătoare și necesar trecătoare. Dacă totuși supraviețuiesc unele *opere* ale spiritului, ar rămîne de înțeles, dincolo de supraviețuirea lor materială, limitată și ea, ce anume le face să fie. Și cum „este“ un cîntec, sau o propoziție adevărată obținută de cuget?

Pînă și în cele de *sub* om, lucrurile nu au neapărat un mai bun statut de ființă pentru că durează mai mult. Despre amoebă nu se poate susține că are un plus de ființă pentru că subzistă ca atare de mai multe milioane de ani decît alte specii, nici despre hidrogen, sub cuvînt că este mai vechi decît toate celelalte elemente. Nici o durată nu înseamnă nimic față de eternitate; iar dacă eternitatea este și ea un cuvînt gol, atunci ce oare trebuie înțeles prin *a fi* pentru lucrurile care durează? Căci în definitiv pentru lucrurile trecătoare s-a pus problema ființei, nu pentru cele presupuse a fi în eternitate.

Verbul *a fi* are o particularitate: este singurul verb al cărui prezent nu e doar prezent (de o parte lăsînd „prezentul istoric“). În cîteva limbi culte, principalele, el a dispărut ca prezent într-o folosință a lui, devenind cuvînt de legătură, copulă. Aceasta înseamnă că s-a golit de sensul său. Dar Hegel spunea: în propoziția „pomul este verde“, oricine se gîndește la pom sau se gîndește la verde; filosoful trebuie să reflecteze la ce înseamnă aci „este“. Verbul *a fi* s-a golit de sens; s-a golit chiar într-atît încît în unele limbi mari (ca rusa) nu se mai folosește aproape deloc. Și totuși în golul acesta există un sens, tocmai sensul de gol al ființei, pe care-l invocam mai sus.

Dacă ființa în lucruri ar fi o plinătate, atunci „este“ n-ar putea exprima decît ființa prezentului. Dar însăși ființa prezentului este o permanentă disparență. Ființa este un gol, iar unitatea ei, în lucruri cel puțin, o dă sensul pozitiv al golului, care poate fi gol al prezentului, cum poate fi gol al trecutului și al viitorului. S-ar putea vorbi, cel mult, despre trei aspecte temporale ale golului, dacă n-ar fi mai potrivit să se spună că prezentul este întîlnirea a două goluri de ființă, trecutul și viitorul, care-l videază de substanță și pe el. Cel mai bine o arată iarăși omul, al cărui prezent, de îndată ce tinde să capete plinătate, este golit de „prezența“ și acțiunea trecutului, așa cum e golit de prezența și acțiunea viitorului asupra-i.

Dar golul înseamnă aci: deschidere. Ce e comun tuturor, fie că s-au împlinit ori nu, este deschiderea lor către ființă. Iar ce este comun celor ce s-au împlinit ontologic, atît prezente cît și trecute, este faptul că deschiderea a rămas mai departe deschisă. Într-un fel ori altul, printr-o interdepen-

dentă ori alta, lucrurile sînt deschise, atunci cînd sînt. Iar după cum nu orice lucru prezent „este“, nici orice lucru trecut nu a fost cu adevărat (istoricul și istoricul naturii o știu), după cum nu orice lucru viitor „va fi“ (ceretătorul viitorului încearcă s-o știe). Dar tot ce este — în sensul lărgit al lui „este“, pînă la a fi în general, așa cum se întîmplă în particulă de legătură — a intrat și a rămas în deschidere.

Cele trecute, atunci, nu s-au îngropat cu deschiderea lor cu tot. Dacă deschiderea a fost „rostitoare“ (iar în limba română se poate face opoziția dintre punerea în rost, rostirea, și simpla rotire a lucrurilor), atunci ea s-a făcut sub ceva de ordin general, ca o devenire ce integrează ipostazele timpului, devenirea trecută fiind una cu devenirea prezentă, în deschiderea lor către cea viitoare.

7. DAR DESCHIDEREA CĂTRE FIINȚĂ NU SE FACE FĂRĂ O ÎNCHIDERE

S-ar putea deci spune că, la nivelul lucrurilor, ființa este deschidere pură, așa cum s-a spus în Evul Mediu că ființa divină este act pur. Dar caracterul ființei de a fi sau de a aduce în lucruri deschidere este mult prea sumar: reprezintă doar sensul ei *aparent* în cele ce sînt și condiția necesară spre a fi, nu și suficientă, de vreme ce tocmai deschiderea simplă poate fi o pierdere de sine și de ființă.

Deschiderea către ființă nu poate avea loc fără o închidere, așa cum realul nu intră într-o bună expansiune fără o concentrație sau omul într-o bună dăruire și depășire de sine fără a se fi centrat în jurul unui nucleu spiritual. Ființa se anunță în lucruri ca o închidere ce se deschide. (De aceea, obiectele tehnice, de pildă, nu au parte de ființă: ele sînt, invers, o deschidere ce se *închide* și rămîne închisă ca atare.)

Ca închidere ce se deschide — și care permanent rămîne în deschidere, deci permanent se reface din închiderea ei — ființa se anunță în lucruri drept o *pulsație*. Cea mai generală și abstractă pulsație a lucrurilor, ca și a cugetului, ne va părea a fi *numărul*. El a dat, cu Pitagora, și pare unora încă să redea intimitatea ființei. În orice caz dă spectrul ei.

Ceea ce nu se deschide pierde sortii de a fi, rămânând în neîmplinirea ființei; dar fără o măsură a deschiderii întruchipările realului pot intra, prin aceasta, în soluție. Ca o ultimă întruchipare a realului ce „este”, omul poate oferi exemplul cel mai instructiv: oînd, în experiența spirituală a lumii orientale, omul se deschide către Marele Tot, atunci deschiderea, care ar trebui să fie o integrare cu păstrarea și potențarea omului, se transformă într-o dezintegrare a lui, cum se vede uneori în experiențele spirituale indiene. Fără o măsură lăuntrică a lucrurilor, ființa din ele intră în entropia ființei unice. Principiu de viață (de ființă) dar și de moarte, deschiderea aduce, cu echivocul ei, echivocul realului însuși, care peste tot tinde să reziste descompunerii, pînă ce-și află acea concentrație care abia ea să-i confere buna deschidere. Dacă deci ființa nu se ivește fără deschidere, este la fel de limpede că ea nu se poate lipsi nici de închidere.

La fel însă cum deschiderea — întîiul indiciu al ființei ca și al ființării — nu poate rămîne simplă, nici închiderea nu va fi simplă. Închisă asupra ei și rămasă așa, realitatea stagnează, ca materia ei moartă. Atît natura în expansiune goală cît și natura în contracțiune goală dau materia nedeterminată (neîntruchipată), neființa anticilor. Dar în sînul realităților acestora care, chiar dacă nu sînt neființa nu exprimă nici ființa, unele se desprind deopotrivă de închiderea simplă ca și de deschiderea simplă, făcînd atunci să apară ceva nou, o deschidere ce se menține; vom spune o promisiune de ființă ca o *închidere ce se deschide*. Numai cuplarea închiderii cu o deschidere, sau mai degrabă unitatea lor (o contracție ce intră în expansiune) trimite realul mai departe și oferă acel început de organizare pe linia căruia să poată fi urmărită ființa în lucruri.

Nu este nici o clipă vorba de o închidere și o deschidere. Atunci s-ar putea lesne înțelege greșit că totul este, în fond, un fel de închidere și de deschidere, ceea ce n-ar spune nimic: închidere ar fi intrarea într-un orizont, deschidere ieșirea din el; închidere asimilarea, deschidere eliminarea; la om, închidere intrarea în locuință, deschidere ieșirea din ea. Dar nu *relația* dintre închidere și deschidere este acum în joc, ci unitatea lor: tocmai închiderea este cea care se des-

chide, ca închidere și rămânând închidere. Un punct material intră în vibrație și nu mai iese din ea; dar *cu* vibrația sa el intră în expansiunea undei. Ceva intră într-un orizont și nu mai iese din el; dar cu orizontul său cu tot se deschide mai departe. Când omul primitiv și-a făcut o locuință, el n-a mai „ieșit” din ea; dar cu locuință cu tot și prin ea el s-a deschis către așezări sătești, către așezări orașenești, și astfel către ființa istoriei. Popoarele „deschise”, nomade, nu au istorie și nu fac state; abia când se închid la propriu într-un spațiu și când se închid tot la propriu în forme comunitare, începând cu familia, pot ele să aibă acces la ființa istorică. La fel, când vorbirea intră într-un sistem de reguli care va duce la o gramatică, ea nu mai iese din acel sistem; dar cu sistem cu tot și prin el se deschide către rostire, trecând din stadiul de vorbire în cel de limbă.

Așadar tocmai pentru că se închide, o realitate de orice fel poate căpăta o deschidere cu sens ontologic. O închidere simplă *plus* o deschidere simplă ar fi negarea unei închideri ce se deschide și n-ar putea constitui laolaltă, cu pura lor neînchegare, o promisiune de ființă. Cât despre situația inversă, o deschidere ce se închide (ca mașina), ea ar putea fi privită pe drept ca anti-ființă. Într-adevăr, într-o mașină se închide o energie, care era pură deschidere în natură; se închide un mecanism și se obține un rezultat în care mașina se îngroapă; dacă nu se obține acel rezultat, atunci mașina este „fier mort”. Însă față de ființă ea era de la început așa. Doar indirect, în alianță cu ființa omului sau a naturii, mașina ar putea interesa ontologia, și doar când dă iluzia că se deschide și ea (ca în cazul mașinilor automate ce „învață”) poate deveni o problemă — și o amenințare — pentru ființa realului.

Închiderea nu este, pe de altă parte, doar la început și nu generează deschiderea ca și cum ar fi o cauză eficientă a ei, sortită să rămână în urmă, ci este prezentă în fiecare etapă a deschiderii, așa cum închiderea într-un sistem de reguli gramaticale este prezentă și activă în orice rostire a unei limbi, sau așa cum un raport ce s-a deschis în proporții este prezent în fiecare proporție. Cu fiecare proporție se poate vorbi despre o pulsație a raportului (numărătorul și numitorul se schimbă în $\frac{6}{3} = \frac{10}{5} = \frac{18}{9} = \frac{82}{41}$, dar raportul 2

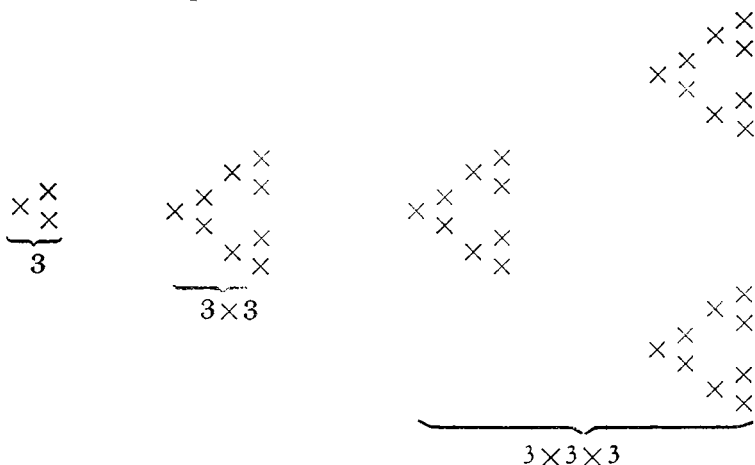
a rămas același). În vorbirea obținută ca limbă, regulile gramaticale se repetă, pulsează; în variatele forme de viață, câte un cod pulsează. Situația ontologică privilegiată, respectiv una care făgăduiește să deschidă calea către ființa lucrurilor, este *pulsația*. Am spus mai sus: la început a fost deschiderea. Acum vom putea spune: a fost închiderea ce se deschide, sau mai bine: a fost pulsația. Ritmurile cosmice, bioritmurile ca și ritmurile spiritului pot apărea, acum, ca tot atâtea pulsații fundamentale în real.

Dar de pe acum pot fi puse în lumină două feluri de închideri ce se deschid sau de pulsații: unele ce intră în repetiție, altele ce intră în evoluție. Întii sînt pulsațiile propriu-zise și înregistrate ca atare: undele de tot felul, tactul cosmic, ritmul circadian, rotațiile, spirala aminoacizilor și tacturile vieții, bioritmurile, inima, înotatul, zborul, pasul, glasul, pînă la bătăile gîndului. Ele oferă însă doar o promisiune elementară de ființă, căci sînt tot atâtea reluări, deopotrivă ale închiderii și deschiderii, pe temeiul cărora lucrurile par a prinde ființă. Dacă există, în plus, pulsații care să iasă din oarba repetiție și care să crească, să se desfășoare și transfigureze, atunci sortii de a identifica o ființă mai complexă în lucruri sporesc și ei. În orice caz numai pe linia unei asemenea pulsații crescătoare, ca aducînd noi deschideri și eventual o arborescență a deschiderilor, merită să fie urmărită ființa în lucruri.

Înainte de a pune în lumină cîteva pulsații crescătoare esențiale lumii și în care ființa ar putea să-și dea măsura ei mai plină, trebuie invocată acea pură pulsație crescătoare — „pură” pentru că se petrece doar în ordinea imediată a creșterii, anume în cantitativ — care este *numărul*.

Într-adevăr numărul, care îngăduie tot felul de operații, este în realitate o operație el însuși. *Inchis* într-o bază care este și structura sa (baza 10, baza 6 la babilonieni, baza 2 în cibernetică), numărul se *deschide* și crește sub forma de puteri succesive ale aceleiași baze, așadar ca o reluare a închiderii inițiale. El se constituie astfel printr-o operație: ridicarea la putere. Este simplu de arătat că într-o bază

oarecare, să spunem baza 3, numărul arată ca o închidere ce se deschide, în perfectă pulsație:



Fiecare unitate din cele 3 se întreiește. Dacă ne place să numim „triunghiulară“ structura numărului cu baza 3, atunci e vădit că structura se păstrează, în propria ei pulsație.

Așa arată numărul în orice bază. Este, în orice caz, o gândire leneșă și prost pedagogică aceea care prezintă numărul drept gata făcut și îl folosește apoi pentru adunări și înmulțiri, spre a vorbi abia la urmă despre ridicarea la putere ca de un simplu caz particular al înmulțirii. Dacă numărul este într-adevăr fundamental chiar dincolo de matematici, într-un domeniu ori altul (cu atât mai mult în *toate*, cum a spus pitagoreismul), atunci trebuie limpede pus în lumină faptul că numărul ca atare este o ridicare la putere și că *această* operație apare în primul rând, în timp ce înmulțirea nu este decît o ridicare la putere degradată iar adunarea o înmulțire degradată. Totul începe deci răsturnat, în aritmetica numărului „natural“ — care stă la baza oricărei aritmetici — anume *de la complex la simplu*, respectiv de la situația complexă a unei închideri ce se deschide și care se desfășoară ca pulsație *crescătoare* a acestei închideri ce se deschide.

Așa înțeles, numărul a putut fi, dacă nu cheia, cel puțin spectrul ființei. Realul ar rămîne în stagnare, sau cel mult

în oarbă repetiție, ca ritmurile cosmice, dacă ceva de tăria numărului nu ar veni să-i dea *altă* consistență, una urcătoare. Chiar dacă, în fapt, ființa nu ține ea însăși numai de consistența cantității și a structurii cantitative, numărul poate măcar servi drept o „introducere la ființă“, căci este prin el însuși epura închiderii ce se deschide în statornică pulsație. Fără închidere nu se putea deschide universul numeric. Tot fără închidere nu se poate deschide lumea ce tinde să fie.

8. CE ÎNSEAMNĂ O ÎNCHIDERE ONTOLOGICĂ

Înainte de a trece la alte exemple de închidere ce se deschide și la cariera ontologică a acestei situații originare, se poate vedea mai limpede ce înseamnă o „închidere“ recurgând la universul vorbirii. În definitiv la universul acesta a recurs și logica, atunci când a înțeles să se înnoiască. Există, după logica modernă, unele particule logice ale limbii, și ele sînt în principal conjuncții: „și“, „sau“, „dacă... atunci“. Vom spune la fel: există particule *ontologice*, și ele sînt prepozițiile, sau principalele dintre ele.

Dacă logica se restrînge, fără explicații, la cîteva conjuncții, ontologia ar putea invoca aproape toate prepozițiile, și ar face-o cu o explicație: ele reprezintă — vom spune — închideri originare.

De obicei, prepozițiile sînt definite ca particule ce leagă creînd raporturi de dependență între felurite părți ale propoziției. Nu se vede însă întotdeauna ceva semnificativ în faptul că raporturile puse în joc sînt precumpănitor *spatiale*. Totuși, un Jakob Grimm invocase de la început, pentru prepozițiile limbii germane, caracterul de-a indica relații spațiale, iar prepozițiile limbii române au, ca și *toate*, drept sens fundamental unul spațial, care ar fi: direcția și suprafața de contact („asupra“), direcția și apropierea („cătred“), asocierea („cu“), separarea sau apropierea („de“), desprinderea din interior („din“), posterioritatea („după“), interiorul unui spațiu („în“), spațiul („pînă“), străbaterea unui spațiu („prin“), spațiul situat dedesubt („sub“). (Toate indicațiile sînt după *Gramatica limbii române*, vol. I).

Ce exprimă așadar prepoziția, ca relație în primul rînd spațială? Exprimă, în chip felurit, „poziția“, cum o sugerează cuvîntul, oricît a părut el de nesatisfăcător lingviștilor moderni. Iar relațiile spațiale, dincolo de spațiu și de obiectele din spațiu, capătă autonomie sau pot fi privite liber, ca fiind *situații*. Există o situație a lui „asupra“, sau a fi asupra, a lui a fi *cu*, a fi *fără*, a desprinderii *din*, a trecerii *prin*, a lui a fi *în jurul*, a fi *printre*, a fi *lîngă* sau a fi *sub*. S-a vorbit de „Stimmung“-uri pentru înregistrarea de către om a ființei, așadar de dispoziții și afecte superioare, ale spiritului mai degrabă decît al sufletului. Pozițiile denumite de prepoziții pot fi tot atîtea dispoziții. Dacă însă termenul de „situație“ cuprinde deopotrivă poziția și dispoziția, atunci prepoziționalitatea creează de fiecare dată situații-ultime, situații-limită, stări metafizice, cum li s-a spus. „A fi în“ nu mai este, în viața spirituală a omului, o simplă experiență trecătoare, ci poate fi o Stimmung care să dea timbrul unei întregi existențe. Cît de bogată și chiar stimuloare este situația lui „fără“ — a fi fără ceva, a fi permanent lipsit de ceva, care totuși nu e ceva anumit — o arată nu numai experiența de exil sau de „cădere“, din Stimmung-ul religios, dar pînă și experiența de cunoaștere, care, neputînd fi intuitivă și directă, și-a creat atîtea căi raționale indirecte. Pentru prepoziția „lîngă“ dă mărturie strania dispoziție (și nu simplă idiosincrazie) a lui Pascal care, după o relație asupra-i, ar fi trăit ani de zile ca și cum ar fi avut o prăpastie lîngă el. Dispoziția lui „a fi printre“, oricît ar părea rezultatul experienței infantile și apoi sociale a omului, rămîne una fundamentală, și poate nu numai a omului.

Căci, în afara dispozițiilor „afective“ ale omului, pozițiile pot duce și în lucruri la dispoziții (dispuneri), sau măcar la înclinări diferite. De ce n-am vorbi de situații ale lor, situații pe care tot lumea prepozițiilor să le comande, într-o largă măsură? „A fi în“ este o dispoziție a oricărei realități materiale, în interdependența generală sau sub legea cine știe cărei atracții, în timp ce „a fi fără“ ar ține, de rîndul acesta, de repulsia a ceva iar nu de lipsa lucrului. Cum să nu fie în joc în lumea lucrurilor, permanent și nu accidental, deci ca situație și nu ca eveniment, „a fi pe“, „a fi sub“, sau desprinderea „din“, situația lui „cu“ precum și a lui „pînă“, limită extremă? Cîte o locuțiune prepozițio-

nală, ca „în jurul“, ar exprima însăși starea sau procesualitatea situației ideale pe care o pot atinge lucrurile, cea de înscriere pe o orbită. Iar pînă și matematicile, străine de ontologie cum sînt, cad totuși uneori peste situațiile originare redată prin prepoziții, așa cum în axiomatica sa geometrică Hilbert a invocat drept fundamentală situația de „a fi între“, a se afla între ceva și altceva.

Însă ceea ce interesează acum, cu prepozițiile înțelese ca particule ontologice, este mai puțin faptul că ele indică, prin pozițiile lor, dispoziții, cît faptul că indică *închideri*. Relațiile lor spațiale sînt tot atîtea închideri posibile. Firește, închiderea tipică este *în* ceva; dar tot închidere poate fi și pe o orbită, *în jurul* a ceva, pe o direcție, *spre* ceva, într-o asocieră *cu* ceva, sau într-o îndepărtare *de* ceva. Raportul de dependență sugerat de prepoziție creează o situație de închidere și de fixație în orice cîmp, fie că este unul fizic, moral sau de gîndire, cu spațialitatea lor fiecare.

Cînd așadar vorbim de o închidere cu semnificație ontologică, trebuie să înțelegem, în dezlegarea oricărui cîmp, o formă de legare, așa cum în configurația fundamentală a numărului apărea o legare, sau cum se poate vorbi de „variabile legate“. Raport de dependență, pentru prepoziții, spune chiar prea mult; simpla intrare în raport înseamnă o legare, respectiv o intrare în dependență și închidere.

Prepozițiile închid. Ele reușesc atît de bine să aducă închideri originare încît, cu ajutorul lor, s-ar putea descrie în orice plan întregi sisteme de închidere. Relațiile — la origină spațiale — aduse de prepoziții au pus în joc spațialitatea spre a o restrînge la cîteva determinări fundamentale în ea. Dacă ontologia s-ar formaliza vreodată, întocmai logicii, atunci ar putea s-o facă prin transcrierea cu simboluri a prepozițiilor, așa cum a făcut logica simbolizînd cîteva conjuncții.

Ontologia are însă ca obiect ființa, iar nu formule, raporturi sau închideri simple. Dacă prepozițiile *leagă*, tot ele ar trebui să și *deslege*; sau dacă, în general, vorbirea *leagă*, tot ea *desleagă*. Acest lucru îl spunea cîndva Heidegger, vorbind despre limbă, care pentru el este „lăcaș al ființei“: calea ei este „das entbindende Band“ (în *Unterwegs zur Sprache*, ed. 4, 1971, p. 262), legarea ce *desleagă*. Fiecare limbă își află formule de expresie care fixează experiența de gîndire

și în același timp o lărgesc; iar în particular pentru prepoziții limbile *ar trebui* să aflu expresia care să le scoată pe acestea din închidere. Dar nu toate reușesc.

În limba română ceea ce scoate prepozițiile din închidere *este iarăși o prepoziție*, anume „întru”. Uimitor în această prepoziție este faptul că exprimă o spațialitate care să nu fie și fixație; și că, așa fiind, ea poate prelua în ea, ca într-o matrice, aproape toate celelalte prepoziții, cu spațialitatea lor. În „întru” nu este prins numai „în”; încap deopotrivă: „de la”, „din”, „spre”, „sub” și „peste”, „cu” și „fără”, „lângă”, „în jurul” și „prin”. Ceea ce sînt silite să exprime indirect alte limbi, pentru prepoziționalitate, se exprimă aci direct, cu o prepoziție care preia în ea toate închiderile celorlalte, spre a le trece în deschidere. „Întru” este astfel paradigma închiderii ce se deschide. Particulele ontologice, cum sînt prepozițiile, converg într-un *operator ontologic*, care e „întru”.

9. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE ESTE SITUAȚIA ORIGINARĂ: UN „SEMEN ENTIS“

Demersurile de pînă acum se pot rezuma. Am înlăturat gîndul unei ființe absolute și incorruptibile, în investigația asupra ființei. Am rămas cu lucrurile (lumea, realul, realitățile) și, în această primă parte a lucrării s-a ridicat întrebarea: ce se poate numi ființă în lucruri? Ele nu exprimă ființa, sînt chiar un gol de ființă. Dar: golul de ființă poate fi o *deschidere* către ea, care trebuie înțeleasă ca o *închidere ce se deschide*, ducînd în real la o *pulsație*, ce poate apărea drept o promisiune de ființă, cînd este o *pulsație sporitoare*.

Atunci trebuie văzut cît de vast este exercițiul închiderii ce se deschide și în ce măsură este ea de gîndit ca o promisiune de ființă, ca un „*semen entis*”.

Investigația asupra ființei caută un acces la ea care, — spre deosebire de cel al cunoașterii științifice pe planul ei — nu este nici uniform, nici asigurat. Accesul religios la ființă ori cel pe căile artei nu-i pot reveni. Filosofia caută unul rațio-

naî, iar dacă ființa este într-adevăr tema ei principală, filosofia reprezintă tocmai: accesul rațional la ființă.

Dar ce poate fi rațional într-o investigație care cu fiecare filosofie s-a dovedit a fi alta? Rațională în investigația filosofică este, întâi, *înlănțuirea* („ces longues chaînes de raison“, Descartes): în dezlegarea lucrurilor și a gândurilor, apare o „situație“ care leagă atît lucrurile, în stările și procesele lor, cît și gândurile asupra-le. Rațională este *deschiderea*, respectiv faptul că atît realul cît și investigația asupra-i poartă mai departe, neblo_cînd astfel accesul la ființă. Rațional este *cercul*, așadar întoarcerea fiecărui moment al unei înlănțuiri asupra momentelor anterioare, spre a le investi ca lucruri și lămuri mai bine ca gânduri. Rațională înfine este *integrarea*, de astă dată numai în ce privește gândurile, în speță capacitatea unei investigații asupra ființei de a da socoteală de celelalte investigații.

Drept o asemenea situație, privilegiată atît pentru real cît și pentru gândirea asupra-i, ni se propune aci închiderea ce se deschide. Nu totul este o închidere ce se deschide (există și închideri simple, sau deschideri simple, cum am văzut), dar, cu înțelesul mai strict de închidere ce rămînînd închidere se deschide și duce la o pulsație sporitoare, ni s-a părut că prin ea se poate urmări ceea ce *este*. O asemenea închidere duce la o conexiune, ce ar urca — în chip legat, deschis și în cerc — de la lucruri la ființa lor și de aci la ființa însăși, cu sorți de a integra alte forme de explicare a accesului la ființă. În acest sens revendicăm pentru închiderea ce se deschide și desfășurarea legată ce urmează, caracterul de a fi raționale.

Vastitatea exercițiului închiderii ce se deschide nu este tot una cu vastitatea *gîndului* ei. Așa, s-ar putea prea lesne susține că toate filosofii în definitiv, au pus-o în joc drept situație ontologică; la Presocratici ar fi închiderea într-un „principiu“ și deschiderea prin manifestările lui; la Platon ar apărea închiderea în Idee și deschiderea prin „participația“ la ea; la Aristotel închiderea are loc prin întipărirea formei în materie iar deschiderea prin substanța astfel căpătată; la Spinoza ar fi închiderea în substanța unică și deschiderea prin atributele și modurile ei; la Kant, închiderea adusă de cîmpul aprioric, cu numai 14 forme, și deschiderea prin exercițiul lor variat. — Însă de fapt în toate acestea operează

o *singură* închidere ce se deschide: închiderea într-o idee și deschiderea ei hermeneutică. Cu un asemenea sens *funcțional* vrem să urmărim acum închiderea ce se deschide, iar pentru el, mai degrabă decât filosofii amintiți, Pascal este cel care dă, fără s-o intenționeze, cuvântul cheie cu: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Lucrurile nu s-ar deschide dacă nu s-ar fi închis.

Este vorba deci de mecanismul închiderii ce se deschide, sau, mai bine, de *articulația* ei, făgăduind să pună în lumină felul cum se articulează ființa în lucruri. În exemplele ce urmează, dintre care unele sînt științifice deci provizorii, nu atît exactitatea exemplului interesează cît ilustrarea posibilă a mecanismului închiderii ce se deschide. Am văzut că numărul, ca închidere într-o bază și deschidere prin puterile ei, a dat ca și epura realului. Dar mecanismul pulsației spontane în real trece dincolo de pulsația numărului, implicînd-o și pe ea. O închidere ce se deschide pulsează în lumea anorganică, organică, în societate și în om, cu ritmul lor fundamental.

Astfel există: închiderea într-o vibrație, deschiderea vibrației prin *undă*; închiderea ca repetiție simplă, deschiderea repetiției ca *simetrie*; închiderea ca raport, deschiderea ca egalitate de rapoarte, respectiv *proporție*; închiderea electronilor în jurul unui nucleu, deschiderea ca atom de *substanță*; închiderea ca structură, deschiderea ca *sistem*; închiderea lanțului de carboni (după hexagonul lui Kékulé), deschiderea ca *substanță organică*; închiderea în cod, deschiderea codului ca *viață*; închiderea vieții în organism, deschiderea prin *sistemul nervos*; închiderea sistemului nervos prin concentrație cerebrală, deschiderea prin *reflex, instinct și gînd*; închiderea gîndului vorbit într-un sistem gramatical de reguli, deschiderea prin *limbă*; închiderea gîndului asupra-și ca idee, deschiderea prin *spirit*; închiderea spiritului asupra-și, deschiderea prin *creație și cultură*; închiderea oamenilor în comunități, deschiderea prin *istorie*; închiderea omului în sine ca persoană, deschiderea prin *uman*.

Chiar dacă nu toate exemplele sînt asigurate, ele lasă loc multor alte exemple similare, ce exprimă toate un același procedeu. Al cui este procedeu? Vom spune că este al ființei în lucruri, sau vom vedea în el promisiunea de afirmare în lucruri a ființei lor.

Aci s-ar putea obiecta: o asemenea închidere ce se deschide este, eventual, în măsură să indice un procedeu universal; dar este ea oare altceva decât un nume sau, în cel mai bun caz, descrierea unui procedeu care, oricât de universal, rămîne un procedeu? Lumea nu se reflectă într-un procedeu. În speță, totul poate începe cu o închidere ce se deschide, dar cu aceasta nu spunem mai mult decât: „totul este ceva *anumit*, care se manifestă în afară“.

Dacă nu s-ar face raportarea la ființă, atunci firește că închiderea ce se deschide ar rămîne un procedeu aproape mecanic, (de ordinul resortului, fie și unul în neîncetată refacere). Dar acum este în joc *acea* închidere a realului ce se deschide spre ființă; deci o anumită închidere, cea ontologică. Prin ei însuși, procedeul închiderii ce se deschide este lipsit de investire, iar așa cum o deschidere simplă și o închidere simplă nu erau bune ontologic, nici simpla închidere ce se deschide nu are titluri ontologice pline, ea putînd rămîne o situație al cărei exercițiu, chiar crescător și sporitor, să se petreacă într-un gol de ființă. Așa se întîmplă în universul tehnicii; cu toate că mașina apărea ca răsturnatul ființei, anume o închidere ce rămîne închisă, ea totuși poate trece, cu mașinile ce învață și capătă o devenire, în condiția închiderii ce se deschide. Numai că, dacă ele vor reuși, asemenea mașini vor cădea probabil sub deschiderea infinitului rău: se vor deschide către *orice*, pierzînd astfel măsura închiderii și pulsația sigură. Mașinile se vor preface, dintr-o antimorfoză ontologică, într-o pseudomorfoză ontologică. — Închiderea ce se deschide a realului are alt orizont; iar cu *ea* se poate începe cartea ființei, în fapt ca și în drept.

În haosul originar, nu este nevoie de noūs-ul lui Anaxagora, nici de vreun demiurg, spre a face să se nască o lume: situația închiderii ce se deschide ajunge. Ea apare aci drept o adevărată rațiune de a fi, o ratio essendi, care va deveni la om o ratio cognoscendi. Nici simplu mecanism universal, nici „fenomen originar“ în sensul goethean, închiderea ce se deschide este *situația* originară, ca generînd posibilitatea ființei, care este lotul comun al lucrurilor. Dacă închiderea ce se deschide putea fi privită la început ca o simplă schemă, ea reprezintă, în fapt, mai mult chiar decât o structură; este o structură în act, cum se vedea la număr, și un sistem „in nuce“. Sistemele cibernetice de astăzi, ca și

sistemele organice și spirituale de totdeauna, sînt ilustrări posibile pentru această situație inițială. Dar dinainte de ele era numărul.

Ontologia nu poate pleca de la „principii“, materiale ori spirituale (ca principiul Spiritului la Hegel), cu atît mai puțin de la principii logice, cum făcea Wolff, invocînd la început principiul contradicției și al rațiunii suficiente. Nu poate pleca nici de la categorii; căci principiile și categoriile sînt ele însele desprinse dintr-o „situație“. *La început a fost situația*. Timpul se ivește dintr-o situație, laolaltă cu spațiul, așa cum se ivește, cu închiderea ce se deschide, conectivitatea, din care se vor desprinde: identitatea, cauzalitatea, substanțialitatea, sistemul și contradicția, ca tot atîtea forme de conectivitate (a se vedea *Le principe de la connexion nécessaire*, în „Revue Roumaine des sciences sociales“, tome 14, nr. 2, 1970). Ca atare ontologia este în primul rînd o fenomenologie în sens hegelian, anume una a ființei.

Ființa *apare* și ea, chiar dacă nu se „naște“ decît în ce privește realul în care apare. Trecută din sfera ei în real, ființa se reface cu fiecare existent nou: îl face pe acesta să fie și să subziste după măsura lui. Ea doar apare prin realitate, și s-ar putea astfel spune că *tocmai ființa este aparență*, dacă ea ar putea fi raportată la alt substrat care să apară decît ea însăși.

Felul de apariție al ființei, cu închiderea ce se deschide, va deveni chiar un model arhetipal care se poate realiza dincolo de ontologia propriu-zisă. Tot ce se descrie în fenomenologia ființei se va reflecta în restul culturii filosofice: în logică, în epistemologie, în etică sau în estetică. O situație originară, cum este cea ontologică, își va avea corespondentul în „cercul“ logic, în cercul activ în cunoaștere, în cel al faptei morale și în cel al creației de artă. Dar aci vom rămîne la închiderea ce se deschide de tip ontologic.

Calificînd într-adevăr închiderea ce se deschide din real drept ontologică, nu spunem deocamdată mai mult decît că o asemenea situație poate fi un germen de ființă, un semen entis. O primă îndreptățire de a vedea în închiderea ce se deschide din real, o promisiune de ființă o dădea, cu același mecanism interior, numărul, care a fost statornic trimis, mărturisit ori nu, pînă la ființa realului și care poate fi luat drept o paradigmă a germinalității ființei. O a doua îndrep-

tățire o poate constitui tabloul ilustrărilor aduse mai sus situației ontologice (ca și ori câte alte exemple posibile), din care ar merita să reținem cel puțin câteva: pentru lumea fizică, închiderea ce se deschide a raportului în proporții, de vreme ce majoritatea legilor începătoare din fizică sînt pe bază de mărimi proporționale; pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care dă cu deschiderea și toată varietatea 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 vorbirii în reguli și deschiderea lor ca limbă. — Dar a treia îndreptățire de-a califica închiderea ce se deschide drept un *semen entis* este cariera ei, ce se pregătește acum.

Nu sîntem decît la treapta întîi a ființei în lucruri, iar „ce este ființa“ va rămîne mai departe o problemă, atît în lucruri cît și în ea însăși. De aceea și vorbim despre o simplă grăunță de ființă din care va trebui să se desprindă totul. Iar așa cum, în tehnicile spirituale din Orient, ucenicului i se punea înainte un bob de grîu real și altul perfect asemănător dar artificial, cerîndu-i-se să vadă ce anume deosebește pe primul de al doilea, deși nimic nu le deosebea vederii, la fel în închiderea ce se deschide, înțeleasă acum ca un „*semen entis*“, trebuie să citim ceva ce nu stă scris, fiind totuși încifrat acolo.

10. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE IMPLICĂ: TENSIUNE, DISTENSIUNE, CÎMP

Să luăm drept primă „urmă“ a ființei în lucruri închiderea ce se deschide. Nu vom încerca a „reconstitui“ ființa dintr-un fragment sau o urmă a ei; dar vom încerca descrierea manifestărilor legate ale ființei în lucruri, așadar felul cum se arată ea, fenomenele ei. Această fenomenologie a ființei (adică o descriere legată, în esența lor, a fenomenelor) este solidară cu înființarea lucrurilor. Același „*semen entis*“ pe care-l așezăm la începutul ontologiei trebuie să fie, oricît de spectral, „geneza“ lucrurilor. Ontologia nu se poate constitui fără a descrie însăși constituirea și constituția realului.

Orice altă știință practică „ontofagia“, reducînd lucrurile la legi; le descrie pe acestea spre a des-ființa cu ele lucrurile. Ontologia în schimb nu reduce lucrurile la altceva: le arată cum sînt și cum s-au în-ființat.

Dacă închiderea ce se deschide este prima urmă a ființei în lume, atunci implicațiile ei, decodînd ființa din lucruri, pot deschide ontologia.

1) Întîia implicație a închiderii ce se deschide este *tensiunea*. Totul începe de la o situație contradictorie, care însă nu este și o contradicție logică. O „situație ontologică“ este anterioară contradicției, ca și identității, cum este dincoace de temporalitate, spațialitate sau de categorii, făcîndu-le posibile pe toate abia ea.

2) Dar de vreme ce tensiunea de aci nu este și blocare, închiderea ce se deschide va fi totodată o *distensiune*, ca o desfășurare de sine a identicului. În timp ce tensiunea contradictorie conducea la alt sens al contradicției decît cel acreditat, distensiunea va pune în joc alt sens al identității.

3) La rîndul ei, deschiderea distensiunii nu poate fi de pierdere. Ca avînd loc sub un demers ce se păstrează identic, ea trebuie să aibă sau să-și facă un adevărat „loc“, respectiv cuprins; trebuie să alcătuiască un *cîmp*.

*

Înainte de a cerea implicațiile acestea ale închiderii ce se deschide, să arătăm că ea este invocată, implicit, și de alte ontologii.

Cînd ontologia nu începe cu un răspuns (de pildă cu Ființa cea mare, sau cu o teză ca: „singură ființa este“, a lui Parmenide), ea urmează să se deschidă cu o întrebare asupra ființei. Dar *cui* trebuie pusă întrebarea?

Heidegger a crezut potrivit să pună întrebarea tocmai existentului ce se întrebă, în speță omului. În întrebător el a găsit momentul originar al „fricii“ care trece, la om, din frică anumită în frică de nimic determinat, apoi în anxietate, apoi în „Sorge“ și, cu aceasta, în temporalitate, unde ar fi urmat să se dezvăluie ființa. Dar în chip recunoscut nu i s-a dezvăluit. I s-a reproșat (însuși Husserl a făcut-o, pe marginea lui *Sein und Zeit*) că rămîne la antropologie. Chiar dacă întîmpinarea nu e dreaptă, de vreme ce Heidegger

caută în om înțelesul ființei, nu al omului ca atare, este totuși un adevăr că temporalitatea la care se ajunge rămâne blocată în „istoricitate”, pe modelul invocat al lui Dilthey, iar istoricitatea nu regăsește pe deplin timpul. Existential ce se întreabă, omul, n-a răspuns nici măcar de ființa lucrurilor, necum de ființa însăși, cum vroia gânditorul.

Ni s-a părut că întrebarea despre ființă trebuie pusă, nu unui existent privilegiat, ci tuturor. În toate se întîlnește, ca moment originar, închiderea ce se deschide, ducînd la o pulsație de repetiție sau sporitoare*.

Dar să rămînem o clipă la Heidegger: nu pleacă oare și el de la închiderea ce se deschide, dar una *anumită*? În tot ce are viață, frica înseamnă o închidere a existentului asupra-și, o închidere ce rămîne închisă. Numai la om închiderea aceasta se deschide — și de aceea poate l-a reținut pe gânditor. Frica obișnuită, care este de ceva determinat, fixează; dar frica de nimic determinat, cu tot negativul ei, scoate existentul din fixație, în timp ce anxietatea și apoi grija, cu libertatea și răspunderea ei, ca și conștiința de a fi întru moarte și în timp, reprezintă însăși deschiderea omului, pe măsura căreia el poate fi ori nu. Dar, ca orice adevărată închidere ce se deschide, frica = închidere *se păstrează* ca frică, în fiecare din pulsațiile ce dau deschiderile omenescului, în anxietate, grijă, Temporalitate finită.

Nimic deci mai potrivit nu ne stă la dispoziție, pentru ilustrarea concretă a închiderii ce se deschide, decît începutul lui Heidegger; dar spunînd așa, trebuie să condamnăm *îngustimea* demersului său. Oricît de expresiv ar fi existentul uman pentru investigația ontologică, aceasta nu se poate înrădăcina numai în el. Iar dacă nu găsești în om decît o închidere ce se deschide semnificativă, atunci merită să fie începută cartea ontologiei cu însăși semnificația închiderii ce se deschide, nu cu un caz particular al ei. Ea se propune, cu deschiderea ei, ca o interogație a fiecărui lucru: poartă cu el ființă? Și în loc ca întrebarea despre ființă să fie pusă întrebătorului, ca la Heidegger, ea trebuie pusă asupra aces-

* Urmărind ființa din lucruri pe linia pulsației crescătoare, lăsăm de o parte ispita de a sublinia discontinuitatea pulsației, ca și cum ființa s-ar manifesta în lucruri sub forma unor cvante de ființă. Ar fi, dealtfel, la fel de potrivit să vorbim de „orizonturi” ale ființei în lucruri.

tei întrebări neformulate ea însăși, care este închiderea ce se deschide. Să vedem deci care sînt implicațiile acestuia.

1) Cu închiderea ce se deschide își face apariția o *tensiune* în deslegarea generală. Realul stă sub o tensiune, care poate reprezenta primul ecou al ființei în lucruri. Haosul, în schimb, are drept caracteristică lipsa de orice tensiune, fie că este unul de nediferențiere totală, fie unul de diferențiere totală („dissecta membra”); și așa este el nu numai de închipuit ca haos originar, dar și de întîlnit în reapariția lui statornică, drept haos de dinaintea oricărei înființări, cum ar fi haosul de dinaintea gândului creator, la om, sau cel de dinaintea simplei decizii. Tot ce „prinde ființă” intră în tensiune, ca o concentrație care ea singură devine expansiune. Sămînța, îngropată în codul și pămîntul ei, răsare. Nu se poate numi ființă ceea ce nu dă afirmare de sine lucrului, dar nici ceea ce lasă lucrul să rămîna la afirmarea de sine.

În fața acestei situații originare contradictorii, limbajul nostru, în particular cel logic — care în fond vorbește de situații doar derivate — rămîne mut. Ontologic contradicția se dovedește a fi o *geneză*, în timp ce logic contradicția înseamnă anulare. În acest sens s-ar putea spune că totul începe sub o contradicție, una înființătoare, și sfîrșește la o contradicție, una desființătoare. Este însă una din infirmitățile cele mai grave ale logicii de totdeauna de a nu putea invoca decît contradicția ce anulează, cu acel modern „p și cu minus-p dau zero”, care în fapt anulează și anihilează logica însăși, făcînd-o să nu poată însoți nici un proces de realitate, ci doar pe cele stinse („exprimate”) ale gândirii. Ea nu poate reda, cu principiul ei al contradicției, nici măcar o a doua formă de contradicție, cea prin blocarea termenilor, așa cum tot ce este inert reprezintă în fond un ansamblu de contradicții în echilibru (ceea ce s-a spus sugestiv despre „boltă”, unde blocurile de piatră se cumpănesc, împotrivindu-se căderii tocmai prin tendința lor comună de a cădea); și cu atît mai puțin va putea reda o a treia formă de contradicție cea prin punerea în act a termenilor contradictorii, ca la tot ce e viu. În cazul contradicției „logice” nu există nici o tensiune, ba se produce contrariul ei, moartea; în al doilea caz, al blocării, apare o tensiune, dar una staționară, echilibrată; abia în al treilea caz — care este cel al închiderii ce se deschide — tensiunea este în dezechilibru activ

sau în reechilibrare permanentă. O contradicție *reală* (dar trebuind să fie și ea exprimată formal) este una de așa natură încît să se iasă din ea, cu ea cu tot. Dacă închiderea ce se deschide este ecoul ființei în lucruri, atunci ființa însăși va fi: tensiune.

2) Dar ființa aduce în lucruri deopotrivă *distensiunea*, iar tensiunea contradictorie era, în puritatea începutului, tocmai între tensiune și distensiune. Unei închideri ce rămîne închisă, sporind astfel noaptea haosului, i se opune acum închiderea ce se deschide. Pentru că însă poartă închiderea în miezul ei, deschiderea nu mai este una de soluție. Ca deschidere stăpînită și controlată, ea devine, cu tensiunea ei refăcută, propria ei răspîndire: numărul avea o pulsație sigură, așa cum și unda își deține efectiv răspîndirea ei, precum frica invocată de Heidegger reapărea în orice orizont superior, sau așa cum un destin uman, determinat întru sine, intră în ordinea unei deveniri asigurate.

Pe această linie poate fi căutată „identitatea“, ecou și ea al ființei în tot ce este real. Că $A=A$, principiul logic al identității, nu spune nimic și că numai geniul speculativ al lui Fichte și cel al lui Schelling l-au putut invoca o clipă în litera lui, spre a-l desminți îndată apoi, sînt lucruri demult constatate. Dar ca și la o undă fizică — reprezentînd imaginea cea mai pură, pentru lumea materială, a identității cu sine — o „invariantă“ există totuși, în distensiunea și desfășurarea lucrului.

Dealtfel, principiul logic al identității nu mai trebuie repudiat: și-a dezvăluit de la sine naivitatea, din clipa cînd s-a pus în lumină fenomenul izotopiei. Faptul că orice substanță reală are izotopi și că astfel nici un A nu e A simplu, a spulberat speculația clasică asupra identității. — Ciudățenia este că $A=A$ are totuși sens pentru ceva: pentru haos. Logica ar reflecta, în ciuda pretenției ei de a nu reflecta nimic și de a fi strict formală, tocmai haosul. Aci în haos, dacă el este unul de diferențiere totală, un A rămîne întotdeauna A și — ca în viziunea anticului despre haosul originar — un picior nu e decît picior și o mîna doar mîna, disjecta membra. Ființa este vecină cu neființa, atunci cînd toate sînt distincte, și relaxat distincte.

Ca și tensiunea contradictorie ontologică, o identitate ontologică, manifestă în distensiunea închiderii ce se deschide,

precede identitatea logică și ar trebui să se reflecte în formalul acesteia. Ontologia ar putea deci începe, cum vroia Wolff, cu principiul contradicției și cel al rațiunii suficiente, dar în înțelesul că începe cu situația contradictorie originară și cu rațiunea suficientă pentru care contradicția se rezolvă într-o desfășurare a identicului.

3) Distensiunea închiderii ce se deschide nu ducea la o deschidere de pierdere, de vreme ce deschiderea se petrece sub controlul închiderii inițiale. Distensiunea deci, departe de a spori haosul cu lipsa lui de orice tensiune, reușește tocmai ieșirea din condiția de haos; dar nu cu oarbe desfășurări sau înfășurări ca vârtejurile lui Descartes, ci cu măsura ei, cu „pasul“ ei, acum determinat. Așa este pasul luminii, dacă vrem să vedem în ea, cu înțelepciunea tradițională, în-ființarea lumii.

Ceea ce prinde ființă acum este un *cîmp*, ca o ultimă implicație a închiderii ce se deschide și ca un nou ecou al ființei în lucruri. Ideea de *cîmp*, despre care s-a spus că este cea mai mare cucerire a gândirii moderne, exprimă ceva la fel de originar ca tensiunea și distensiunea, cu care *cîmpul* este solidar. Există *cîmpuri* în realitatea materială, la fel cum există în cea spirituală. Înainte de a se întruchipa, orice făptură este un *cîmp*, iar după întruchipare se deschide ea însăși drept *cîmp*. Filosofia tradițională, care vorbea de substanțe și atribute, n-a avut curajul să spună că substanța este *cîmpul* atributelor ei; dar cea modernă s-a apropiat de ideea de *cîmp* pe multe planuri, iar Heidegger cu închiderea sa ce se deschide, întâlnește în chip firesc *cîmpurile*, pe care le traduce prin „orizonturi“ ale existentului uman. Poate că ideea de *cîmp* este totuși mai potrivită decât orizontul, ca descriind un *cuprins* ce nu are doar contur, fie și mișcător, ca orizontul, ci are și un conținut, specific și în fiecare punct bine determinat.

Că ecoul ființei în lucruri n-ar putea fi limitația unui *cîmp*, este o prejudecată în spiritul sublimului ființei infinite. Dacă se admite, împotriva reflexiunii logice acreditate, că fenomenologia ființei se poate deschide cu o tensiune contradictorie și o distensiune a identicului, trebuie deopotrivă să se admită că exercițiul acestora în real impune ideea de *cîmp* fie și limitat. Sau atunci, dacă într-adevăr ființa

nu primește și granițele realului, va trebui regîndită ideea de limitare. O dată cu o contradicție ce nu duce la extincție sau blocare și o dată cu o identitate ce nu duce la fixare, reflexiunea logică sau prelogică va trebui să facă deosebirea, ca și în cazul închiderii, între o limitare ce limitează și una ce nu limitează.

11. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA TENSIUNE: PULSAȚIA FIINȚEI ÎN LUCRURI

De la prima ei apariție, drept închidere ce se deschide, ființa din lucruri desminte imaginea ei clasică. Ea nu aduce destindere și repaus. O dată cu intrarea în ordinea ființei, lucrurile trec într-o altă formă de neodihnă.

Imaginea deosebită a ființei, la un prim nivel, o dă pulsația. Tot ce este pulsează.

Nu poate încăpea, cu închiderea ce se deschide, repaus și nici fagăduința, pentru lucruri ca și pentru oameni, de a-și obține ființa ca odihnă. Vorba lui Pascal, laicizată, „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, spune aceasta despre tot ce poartă cu sine ființa, sau mai degrabă este purtat de ea. Ființa aduce căutare și este, în lucruri cel puțin, principiul de neodihnă. În cuvintele aceluiași gânditor se va putea spune că „toate vor fi în agonie“ (în neodihnă și tensiune) pînă la capăt.

Tensiunea nu este, așadar, numai pulsația inițială generatoare. Cînd o limbă se constituie, și anume prin închiderea vorbirii într-un sistem de reguli, atunci de-a lungul întregii ei deschideri, care este ca și nesfîrșită, limba va sta sub tensiunea la care o supun regulile ei; și chiar dacă s-ar închipi o rostire universală, încă ea ar sta sub o asemenea încordare, altminteri nefiind o adevărată limbă, ci o deschidere a logos-ului ce s-ar pierde în răspîndirea ei. Cînd lanțul de carboni s-a închis în natură, s-a ivit lumea organică, a cărei evoluție este neodihna însăși. Cînd omul s-a închis în așezări umane, el a trecut în neodihna ființei istorice, ale cărei neliniști vor putea acoperi, cu noosfera lui Teilhard de Chardin, întreg globul terestru.

Situația ontologică de început, care este închiderea ce se deschide, nu se retrage din lucruri ca o cauză din efectele ei. S-a vorbit despre „zeii leneși“, acele divinități de început care s-ar fi retras, potrivit credințelor religioase, în cerul lor, după ce au săvârșit actul de creație, lăsând loc unor zei minori, mai apropiați lumii. Cu marile principii logice tradiționale s-a întâmplat la fel, în primul rînd cu principiul identității și cel al contradicției; căci principiile acestea au devenit oțioase pentru gîndire, după ce și-au făcut, împotriva sofisticii sau a scepticismului, datoria de a pune gîndirea în ordinea identității cu sine a non-contradicției și a vorbirii cu rost, ne mai fiind apoi în măsură să poarte cugetele către noi înțelesuri, nici să însoțească înțelesurile nou găsite.

Ființa însă nu se retrage din lucruri, dacă închiderea ce se deschide dă cu adevărat primul capitol al fenomenalității ei, adică al manifestărilor ei în real. Așa cum numărul, chiar dacă nu redă intimitatea lor ontologică, însoțește permanent lucrurile și le „numără“ sau încearcă să le dea, la orice nivel, configurații numerice, ființa lor începătoare este și ființa lor însoțitoare, solicitîndu-le cu tensiunea permanentă la care le supune. O ființă mai tînără decît cea a începuturilor trebuie gîndită. Este o ființă străină de indiferență, una a încordărilor și diferențelor.

Departate așadar de-a apărea ca o punere în odihnă, ființa se manifestă în lucruri ca pulsație. Pulsația era una regulată la realitățile elementare și în ființele inferioare, iar pulsația regulată este cea care dă realului ritmurile lui fundamentale. Dar, la niveluri superioare, pulsația se liberează de tact, ieșind din regularitatea mecanică. Ființa vieții bate un tact regulat, în timp ce ființa spiritului, cu un fel de tact al ei încă, bate liber. Astfel ființa gîndului pulsează, cu deschiderea ce-și regăsește statornic închiderea ei drept constrîngere rațională, dar pulsația ei nu are ritm, sau trimite la altă ritmică. Ideea lui Platon apare și ea ca o pulsație în lucrurile ce o aproximează: își încearcă împlinirea cu fiecare demers al lor, într-o ritmică neștiută, dar pe care dialectica platoniciană încearcă totuși să o pună în ordine, de fiecare dată. Iar poetul nostru spune: „În fiecare om o lume își face încercarea“, invocînd pulsația ființei sociale în același timp necesară și liberă, cu altă ritmică și ea. Închisă într-un om,

lumea încearcă să se deschidă de fiecare dată, iar acolo unde nu se percepe obișnuit ritmica ființei, gândirea poetică a intuit-o.

Cu fiecare închidere ce se deschide ființa își face încercarea. Este surprinzător că s-a căutat atât de des ființa sub aproape toate imaginile ordinii statice, uneori și ale celei dinamice (rotația, ca mișcare perfectă la antici), în schimb atât de rar sub chipul pulsației cu ritm liber. Sub un ritm regulat se percep astăzi „mesaje“ felurite din cosmos, ale unor concentrări materiale ce pulsează (ale unor închideri ce se deschid pulsatoare); dar mesajul unor existențe superioare ar pulsa desigur sub ritmuri libere. Față de armonia sferelor pe care o invocau pitagoricienii, se poate concepe o armonie care ar fi doar în aparență mai discordantă, cea a pulsațiilor.

Bătăile ființei sînt peste tot. Pulsații de repetiție și regulate, pulsații de repetiție dar neregulate, pulsații de creștere iarăși regulate, ca la număr, pulsații de creștere dar neregulate, unele libere, sporitoare, lărgitoare, întemeietoare — pe toate le descrie, în felul ei, situația ontologică originară pe care limba română o poate traduce prin „a fi întru“. Poate că expresia greacă pentru ființă, infinitivul „to einai“ (faptul de-a fi) nu redă îndeajuns de potrivit ființa celor ce sînt. Ar trebui un termen care, în afara faptului de-a fi să denumească și dreptul lor de-a fi, cu titlurile pe care le reclamă pentru el acest drept. Cu „a fi întru“, iată o situație mai originară decît faptul simplu de a fi; una în care regăsirea neîncetată a condiției de-a fi întru conferă, cu pulsația ei, dreptul la ființă, de la ființa mai joasă a pulsațiilor regulate, acolo unde a fi întru se degradează de fapt într-o formă de a fi în, pînă la pulsația sporitoare și întemeietoare, cînd cuprinsul lui a fi întru lărgeste și modelează cuprinzătorul în care este.

Dealtfel, dovada cea mai sigură că a fi întru este solidar cu ființa, într-o primă manifestare a ei, o dă faptul că el însuși a putut fi înțeles, în chip greșit și unilateral, ca odihnă („întru Tine“), întocmai ființei — atât de grăbit este gândul obișnuit al ontologiei de-a sfîrși cu lucrurile, în loc de-a începe de la ele și de la pulsațiile lor.

12. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA PULSAȚIE TEMPORALĂ

Pulsația pură, fără urmă nici contur, este temporalitatea. Fiecare închidere ce se deschide era o promisiune de ființă. La fel fiecare este o promisiune de temporalitate.

Temporalitatea este o neîncetată închidere în prezent, ce reprezintă totodată o deschidere ca prezent: reluarea de sine a unei închideri ce se deschide, cu pulsația ei. Este o tipică tensiune ce se rezolvă în distensiune.

Însă distensiunea temporală a închiderii ce se deschide nu este a unui timp general și unic. Temporalitatea revine oricărei închideri ce se deschide ca pulsație proprie. Trebuie deci vorbit, în cazul de față, de temporalitate, nu de timp. Abia la alt nivel decât cel al ființei în lucruri ar putea apărea problema timpului „unic”. Dar poate de aceea timpul a părut expresia ultimă a ființei, pentru că pînă și în imaginea lui unică el este pură închidere ce se deschide, întocmai germenului de ființă.

S-a făcut observația că nu lucrurile sînt în timp, ci timpul sau un fel de timp este în lucruri, anume în distensiunea fiecăreia ca temporalitate proprie. Pentru Augustin, timpul însuși era o „distensio animi”. Dar distensiunea nu revine numai temporalității omului, cu prezentul lui închis dar și deschis, ci revine oricărui semen entis. Și ea trebuie numită temporalitate.

Temporalitatea exprimă în esență altceva decât timpul, indicînd o distensiune concretă și mai bine structurată decât el. Amîndouă înseamnă „măsură”; dar pe cînd timpul aduce măsura exterioară, așadar măsurătoarea („numărul mișcării după antecedent și consecvent”, definește Aristotel timpul), temporalitatea înseamnă măsură interioară. Apoi timpul măsoară din nemăsuratul său, pe cînd temporalitatea este însăși măsura ca limită. Timpul în sfîrșit are întotdeauna măsura ca tact, temporalitatea poate fi măsură fără tact.

Înțeles ca măsură doar exterioară, timpul nu modelează, nu sporește și nu împlinește prin el însuși lucrurile, respectiv închiderile ce se deschid sortite să dea lucrurile. Este indiferența însăși: tot ce e mai tare dar și tot ce e mai slab, spunea

Hegel despre el. Dar ca fiind timp specific și măsură interioară, ca fiind deci temporalitate, el aduce acumulări și o dată cu ele ireversibilitatea. S-au trecut asupra timpului în genere caracterele care de fapt reveneau temporalității; și este semnificativ că mai ales în cultura modernă, unde timpul s-a relativizat și spart în timpuri locale, descrierea lui este în realitate una a temporalității.

Timpul unic nu ar scăpa de blestemul lui Kronos de a desființa aceea ce înființează. Temporalitatea însă, ca timp lăuntric și specific, are măsură și este măsură. Cu această măsură în ea, închiderea ce se deschide își face desfășurarea ei în lume. Iar pentru că desfășurarea este într-o lume, în interacțiune cu ea, închiderea ce se deschide acumulează cu fiecare pulsație date noi și devine modelatoare. Singure pulsațiile de repetiție, cele regulat ritmice, ca pulsațiile cosmice ori biologice, ale închiderii ce se deschide nu au un caracter sporitor; de aceea și pot ele servi pentru desemnarea timpului-măsură, timp al indiferenței. Temporalitatea concretă, în schimb, este, ca și timpul relativ al modernilor, o formă de interacțiune cu lumea și o neîncetată acumulare de informații, ea putând fi definită, nespus mai bine decât s-a încercat pentru timp, drept „succesiunea informațiilor primite“. Cu fiecare pulsație, închiderea ce se deschide își amplifică posibilitățile, se modelează, sporește și eventual se împlinește, astfel încât temporalitatea ei este creatoare și ireversibil creatoare. Chiar simpla și pura pulsație sporitoare a numărului, așa cum îl descriam, poartă cu ea temporalitatea ireversibil sporitoare; căci structura „triunghiulară“ a lui *trei* de pildă, intrată în interacțiune cu universul cantității, acumulează informații în cantitativ, s-ar putea spune, și se afirmă pe sine amplificat, cu acumulări cu tot, ca puterile lui *trei*.

De aceea, temporalitatea nu este simplă succesiune și ordine de succesiune a lucrurilor (aci a închiderilor ce se deschid), cum definea timpul Leibniz, ci se desfășoară ca *orizonturi* temporale, înăuntrul cărora se ivește și succesiunea. E adevărat, unele orizonturi sînt mai puternice decât altele (criteriul temporal al vieții este mai puternic decât cel al materiei moarte), făcînd ca intrarea în alt orizont să aducă și o schimbare a temporalității și a timpilor; este adevărat însă că se poate „măsura“ prin cîte un orizont exterior lucru-

rilor, cum ar fi temporalitatea solară, cea selenară, cea atomică sau cea a dezagregărilor lente; dar temporalitatea rămîne măsura *interioară* a închiderilor ce se deschid. Ele își au pulsația lor, care nu bate sub un același tact în toate. Căci alături de temporalitatea pulsațiilor ritmice specifice, există temporalitatea pulsațiilor neritmice, una care la om devine compresibilă și extensibilă, cu accelerările și decelerările ce i se pot aduce, așadar o temporalitate ce poate fi stimulată sau încetinită. Într-adevăr, cum să numești altfel decît „temporalitate“ distensiunea pură, fără urme și conture, a unui proces? Nu încapе instantaneitate în el, cum nu încapе în dezagregarea anorganică, în creșterea organică, în corelațiile sau în procesele spiritului. Iar dacă toate acestea nu mai sînt simple închideri ce se deschid, ele reprezintă totuși posteritatea acestora și pot da, cu temporalitatea lor, măsura temporalității închiderii ce se deschide în ea însăși.

Faptul că temporalitatea este altceva, mai concret decît distensiunea timpului gol, îl poate arăta nepotrivirea, pentru cazul celei dintîi, a schemelor folosite în cazul timpului. Pentru timp, prima imagine a fost cea a simțului comun, linearitatea care, cu caracterul ei fără abatere „linear“, însemnînd și simplu sau naiv, trădează cît de naivă ca schemă este linia dreaptă (și de altfel cît de neavenită în natură și organic, unde mișcarea helicoidală este cea care comandă, linia dreaptă fiind un caz limită al ei): naivă fie dacă se curmă — de ce s-ar curma? —, fie dacă se prelungește în neștiut la infinit. A doua imagine și schemă pentru timp este una mai elaborată: mișcarea circulară, revenirea la același punct, ca reînceput, sau regăsirea lui la o treaptă superioară, cu spirala. Dar temporalitatea închiderii ce se deschide, oricît de elementară, ar putea spune lucruri ceva mai subtile decît schemele acestea, care nu descriu decît monotonia timpului gol.

Temporalitatea nu poate fi lineară, căci se întoarce permanent asupra închiderii, pulsînd; dar nu este nici ciclică, de vreme ce închiderea nu este regăsită simplu ci prin acumulări (dacă n-ar fi decît de extensiune, ca la undă ori la număr). Ambele imagini au un viciu lăuntric: regularitatea de repetiție. În perspectiva lor, nu se poate concepe temporalitatea neritmică amintită, cea cu pulsații neregulate, care

în definitiv face gloria creației la toate nivelurile (chiar la cel material și organic), spre a nu mai vorbi de creațiile spiritului, închideri ce se deschid și ele. Imaginea și schema temporalității o dau mai degrabă orizonturile succesive și legate, de care aminteam, sau poate o formă de arborescență. Temporalitatea este ramificată și răspîndită, dar *legată* în răspîndirea ei.

Dacă închiderea ce se deschide este prin ea însăși un germe de ființă, atunci ființa, cel puțin cum apare în lucruri, este măsurată launtric, cu toate că nu și numărată, de temporalitatea ei. Ca atare ea nu va fi în nelimitare, ca timpul. Așa cum sufletul trupului, deși îi este intimitatea ultimă, se stinge și el, ființa lucrului are măsura temporală a acestuia. Făpturile de o clipă nu pot fi și ele? Făpturile istorice, natura însăși ca istorie naturală, dar mai ales împlinirile insului și comunităților, să nu aibă ele parte de un statut ontologic pozitiv?

Nu numai că ființa ar putea avea sens în cele trecătoare, dar poate mai ales trecătorul dezvăluie înțelesurile și procedeele ființei. Spre a căpăta un înțeles al ființei, mult mai mult decît veșnicia lor în timp ne pot spune felurile lor de-a se stinge în temporalitate. Cum încetează ele să fie? Cum se stinge un arbore, un popor, un gând? Cum mor zeii? Cînd unele se sting pentru că sensul lor general se curmă, altele pentru că închegarea lor individuală se curmă, iar altele în sfîrșit pentru că nici sensul general nici întruchiparea individuală nu mai pot aduce determinații noi, atunci se face vădit că aceste trei feluri de a muri erau de fapt trei dimensiuni ale ființei, care se pot regăsi la nivelul simplei închideri ce se deschide, unde sub orizonturile succesive ale temporalității se poate bloca deschiderea, se poate pierde închiderea sau se pot curma pulsațiile.

O temporalitate de orizonturi succesive, cum apare aci, nu mai lasă loc pentru eternitate. Aceasta din urmă poate fi o problemă pentru timpul unic; pentru temporalitate, în schimb, ea nu spune nimic, sau, cu vana ei repetiție, spune tocmai ceva potrivit sensului creator și împlinitor al procesualității. „Plinirea timpurilor“ este împlinirea temporalității din lucruri; iar împlinirea interesează, nu durata.

13. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA DISTENSIUNE SPAȚIALĂ

Temporalitatea era pulsația pură, fără urmă și contur, a închiderii ce se deschide; spațialitatea ar putea fi urma și conturul pulsațiilor. Întocmai unui univers în expansiune, închiderea ce se deschide își face, în mic, o expansiune și o spațialitate proprie. Lucrurile nu erau în timp, ci temporalitatea în ele; la fel este și spațialitatea în ele.

Aceeași distensiune care genera temporalitatea generează și spațialitatea, făcînd ca prima să fie izomorfa celeilalte și transcriptibilă prin ea. Căci, printr-o aceeași distensiune, temporalitatea apare ca o *deschidere* ce se închide în prezent spre a se redeschide; spațialitatea, dimpotrivă, ca o *închidere* într-un orizont, ce se deschide spre a se reînchide.

Solidaritatea temporalității cu spațialitatea (care în versiunea modernă va fi a spațiului cu timpul) a fost întotdeauna resimțită de limbă dar desmintită de gîndire, ca și cum cele două entități n-ar fi avut o rădăcină comună în ceva de ordinul închiderii ce se deschide. În măsura în care aceasta din urmă reprezintă primul indiciu al ființei în lucruri, solidaritatea temporalității cu spațialitatea este și primul aspect neașteptat al ființei: uniunea contrariilor. Ființa face din contrarii fețele deosebite ale aceleiași situații originare.

Concepute gata date, cum sînt concepute timpul și spațiul de obicei, temporalitatea și spațialitatea ar fi exterioare una alteia, după cum ar fi exterioare și lucrurilor, iar raportarea lor între ele ar reprezenta mult condamnată „spațializare a timpului“ (de la Zenon pînă la Bergson). Concepute însă ca orizonturi succesive, ele sînt solidare, avînd doar ceva răsturnat în ele: dinamismul temporal se opune în chip evident staticismului spațial. Ființa însă unește dinamicul cu staticul, aducînd în lucruri temporalitatea spațială. Acumulările timpului sînt sedimentările spațiului. Iar la fel cum aduce solidar temporalitatea și spațialitatea, ființa unește continuul cu discretul și intensiunea cu extensiunea. Limba știe aceasta, îngăduind unor termeni ca „distensiune“ să califice deopotrivă desfășurarea dinamică a temporalității și cea statică

a spațialității. Contrariile s-au ivit sub aceeași închidere ce se deschide, făcînd ca spațialitatea să fie urma temporalității.

Ca și temporalitatea care trebuia deosebită de timp, spațialitatea trebuie deosebită de spațiu. În felul cum a fost conceput în vastitatea sa, spațiul este inert; spațialitatea în schimb pulsează. În al doilea rînd, spațiul, conceput ca unic întocmai timpului, reprezintă vidul; spațialitatea exprimă dimpotrivă plinul. În sfîrșit, spațiul, iarăși ca și timpul, pune granițe dinafară, pe cînd spațialitatea le pune dinăuntru. Granițele ei ca limității dinăuntru duc la împliniri, și de aceea ele pot să nu rămînă limității ce doar limitează; dar limității fiind, se opun infinității goale, pe care au impus-o, pe linia simțului comun dus pînă la aporie, ideea de timp fizic și cea de spațiu fizic.

Cu o temporalitate și spațialitate prinse în concret și dînd primele forme de manifestare ale ființei în lucruri, se va putea spune că orice închidere ce se deschide, la cel mai neînsemnat nivel material, organic sau spiritual, își creează spațio-temporalitatea proprie, chiar dacă una învaluită de spațio-temporalitatea mai puternică a lumii în care se ivește. Deosebite de nesfîrșitul timp și necuprinsul spațiu care sînt precumpănitor fizice, temporalitatea și spațialitatea vor putea reveni oricărui domeniu de realitate. Se vorbește pe drept de o temporalitate organică, istorică, psihologică, de creație și gestație, se poate vorbi și de una logică pentru conexiunile mecanice ori de gîndire între operații sau procese logice; la fel s-a vorbit de spațialitate dincolo de sensul ei fizic, în cadrul oricărui tip de închidere ce se deschide. În primul moment pare o vorbire figurată aceea care invocă o spațialitate cromatică, cu trei culori-dimensiuni din care se face tot universul culorilor, sau una sonoră, ca și o spațialitate semantică sau una logică, așa cum ar fi spațiul pentadimensional al vocilor lui Porfir sau cel decadimensional al categoriilor lui Aristotel, prin care de fiecare dată se poate determina precis „locul“ unei realități individuale. (Nu se face și „definiția“, cu genul ei proxim și diferența specifică, printr-o spațialitate bidimensională?) Dar dacă spațiul denumeste o realitate, spațialitatea denumeste, ca și temporalitatea, o situație, iar ultima poate fi spusă, la propriu și nu la figurat, despre orice distensiune a unei închideri ce se deschide.

Gîndirea filosofică a pus în joc încă de mult cel puțin un exemplu, și unul strălucit, de spațialitate nefizică, o dată cu „locul inteligibil“ al lui Platon, acel „topos noetos“ în care el așeza Ideile. Nefericirea culturii europene și în particular a ontologiei a făcut ca spațiul în care subzistau Ideile lui Platon să fie înțeles, dacă nu chiar ca fizic, în orice caz pe modelul fizic, ca fiind „altundeva“; și de aci toate distorsiunile pe care a trebuit să le sufere teoria platoniciană a Ideilor, cu cearta „universalilor“ din Evul-Mediu sau astăzi cu calificarea drept „platoniciană“ a oricărei doctrine, fie și de ordin matematic, ce ar proclama subzistența teoriilor și adevărilor științifice¹.

Dar nu e mai puțin adevărat că Ideea platoniciană trimite, ca toate desăvîșirile la Greci, către o „spațialitate“ incoruptibilă. Cu închiderea ce se deschide — la orice nivel — se creează în schimb o spațialitate concretă, fără nici un caracter incoruptibil, ca un *cuprins* al distensiunii din fiecare plan. O limbă își are un cuprins și o spațialitate proprie, transcrisă de orizonturile succesive ale afirmării limbii, așa cum realitatea organică are o spațialitate proprie, dincolo chiar de faptul de-a fi localizată în spațiul pămîntesc. Vom privi spațialitatea aceasta concretă ca o nouă manifestare a ființei, ce pulsează, prin deschidere temporală și închidere spațială, în lucrurile reale.

Spațiul abstract și gol, ca și timpul abstract și gol, ar suscita de la început problema finitului și a infinității; dar cu temporalitatea și spațialitatea, ideea de infinit poate fi ocolită, cu riscurile ei. Ființa este sau poate fi în limitația lucrurilor și în limitație ea însăși. De o temporalitate și spațialitate limitate, însă, ființa nelimitată n-ar putea răspunde. Ea are dealtfel încă mai puțin sens de-a fi nelimitată spațial decît de-a fi așa temporal. Numai că exemplul anticului Parmenide, care vorbea despre o ființă limitată, nu a mai fost urmat de gîndirea tradițională.

¹ Wilamowitz-Moellendorff declara (în *Plato*, 1918, ed. V Berlin 1959, p. 369) că i se pare de neînțeles cum s-a ajuns la expresia de „amor platonice“. La fel este de neînțeles și regretabil sensul „platonismului“ în filosofia anglo-saxonă de astăzi, după ce Platon a fost cunoscut și adîncit atît de bine.

Firește, ființa este pretutindeni: în fiecare existent apărea promisiunea ei și de la oricare se poate primi o lecție de ontologie. Dar infinitatea de răspîndire nu înseamnă și infinitate spațială. Pe de altă parte pretutindeni, așa cum pulsează ființa, ea exprimă natura măsurată a lucrurilor. Dacă însă teama de limită și limitare o inspiră ideea îngrădirii dinafară — iar ființa nu ar putea fi îngrădită de nimic dinafară, ca și spațiul ori timpul în principiu, căci orice le-ar îngrădi ar fi încă ființă, spațiu și timp — atunci nedreptatea ce se face ființei necăutînd-o în cele limitate nu este față de ființă însăși, ci față de ideea de limitare. Aristotel a știut bine să spună că limitările pot veni dinafară, dar vin cu adevărat dinăuntru. Asemenea limitării vor fi desăvîrșirea lucrului, care-și dă contur tocmai spre a fi, ca o insulă.

Nicăieri mai bine decît în școala eleată antică nu apare acest dublu sens al limitării. Pentru că desigur vedea în limitare ceva impus dinafară, eleatul Melissos a considerat că ființa este infinită. Dar Parmenide socotea dimpotrivă, că este finită și sferică. Despre primul, Aristotel spune cum că avea o gîndire grosolană. Și totuși la fel de grosolană ar putea apărea ideea lui Parmenide, cu imaginea ființei ca un uriaș bolovan, fie el și perfect. Numai că, dincolo de rafinamentul sau lipsa de rafinament a viziunii, apare pendularea gîndirii eleate între nelimitat și limitat.

Din pendularea aceasta nu s-ar ieși, dacă nu s-ar invoca un alt principiu al contradicției, cel amintit al contradicției unilaterale: numai limitarea (nu limita, căci trebuie deosebit între limită și limitare) poate contrazice nelimitarea, nu și aceasta pe cea dintîi. Dar dincolo de principiile logice, situația aceasta apare și pe plan ontologic. Ne-o amintește istoria religiilor, unde se întîlnesc atîtea intuiții cu adînc sens speculativ. În sînul ei, imaginea ființei este insula, care se ivește din adîncul oceanului și sporește realitatea lumii.

Este imaginea însăși a spațialității. Ontologia nu are o imagine materială mai bună decît insula. Are însă, poate, un *înțeles* mai bun decît cel din istoria religiilor, și anume al insulei cu contur pulsator și crescător.

14. TEMPORALITATE, SPAȚIALITATE, CÎMP. FIINȚA DIN LUCRURI ESTE ETEROGENĂ.

Cu pulsațiile temporale și orizonturile spațiale, ființa din lucruri apare, sub o a treia înfățișare, drept cîmp. Coexistența spațio-temporală trece în existență. Prin cîmp, spațio-temporalitatea închiderii ce se deschide se specifică, devenind organizată și orientată. Un semen entis s-a dezvoltat pînă la a fi temporalitate, spațialitate, cîmp.

Ceea ce se poate numi ființă, în primul moment, sînt aceste trei aspecte laolaltă. Ființa din lucruri se înfățișează drept eterogenă.

Aceeași închidere ce se deschide care, cu temporalitatea și spațialitatea, aducea genericul realului, aduce cu cîmpul și specificul lui, așa cum „ființă“ înseamnă și ceva general și ființa acestui lucru anume (respectiv substanță secundă și substanță primă, în termenii aristotelici). Închiderea ce se deschide își arată acum felul ei anumit de-a fi. Germenul de ființă sfîrșește prin a-și da determinații și conținuturi, iar cîmpul este ansamblul lor.

Simpla spațialitate nu este prin ea însăși cîmp. Spațialitatea reprezintă un cuprins lax, dezlegat, pe cînd cîmpul este unul organizat. Pe de altă parte spațialitatea se definește prin limita ei, fie și mișcătoare; cîmpul, prin conținutul său și liniile lui de forță. Împletită cu temporalitatea, spațialitatea nu capătă decît o orientare *posibilă*, pe cînd cîmpul are, sub temporalitatea sa, o orientare determinată.

Prin cîmp închiderea ce se deschide iese din indiferență. Acum un centru, sau o bipolaritate, sau măcar o matcă, se răspîndesc, într-o difuziune ce tinde să fie controlată și în cadrul căreia fiecare punct, deși avînd o valoare diferită, reflectă totuși întregul cîmpului. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru; și în fiecare lucru ființa își face încercarea, cu modelul ei complet.

Într-adevăr, cine caută ființa în lucruri găsește temporalitate, spațialitate, cîmp. Sînt trei nume? Sînt trei funcții a ceea ce putem numi ființă? Înainte de-a vedea, de-a lungul încercării de față, ce reprezintă și cum se articulează aceste trei momente ale ființei, trebuie înregistrat faptul că ființa nu e unitară ci diversă, aci trinitară.

După cum nu este în destindere, ființa nu este nici omogenă, cum vrea ontologia tradițională. În cazul că ea ar fi omogenă, orice făptură materială și spirituală a realității care ar atinge treapta ființei s-ar dizolva în omogenitatea acesteia, în loc să se împlinescă. Nu deci despre diversitatea lumii și legătura dintre ființa unitară și lumea diversă este vorba acum, ci de diversitatea lăuntrică a ființei. *Cel puțin* ființa din lucruri, manifestată ca temporalitate, spațialitate, câmp, are o natură mai complexă decît poate spune „faptul de-a fi” sau decît spune gîndul parmenidian cum că „ființa este”.

Care e natura lui „a fi”? Pe cînd toate entitățile — spre a nu mai vorbi de lucruri — au din plin o alcătuire, o natură complexă, o țesătură lăuntrică și în definitiv o structură, ființa ar fi omogenă și simplă în masivitatea ei, dacă trebuie crezută o bună parte din ontologia trecută. Timpul, spațiul, viața, logos-ul nu sînt simple, avînd fiecare o alcătuire. Numai despre alcătuirea lăuntrică a ființei nu se face nici o mențiune.

Într-atît de asigurată pare omogenitatea ființei încît „intrarea în ființă” a putut fi descrisă efectiv ca o soluție finală, adică într-o stare de unitate nediferențiată, de către viziunea folclorică, de cea științifică sau prea adesea și de cea filosofică. În folclorul românesc, de pildă, ființa lumii paradisiace ar desființa orice diferențiere: nu va mai fi nimic determinat atunci, nici măcar grai sau gînd, ci „totul va fi o zi”. Dar s-ar putea spune că la fel este în viziunea științifică a unui de Broglie, după care totul s-a născut din lumină și va reveni la ea. În filosofie, gîndirea indiană vorbește deschis despre soluția în Marele Tot, în timp ce gîndirea europeană, la capătul ei chiar cu un Heidegger, acordă ființei toate privilegiile, în primul rînd pe cel al unei simplități care nu lasă loc nici unui sens articulat pentru ea. Dealtfel nu se vorbește în ontologii mai degrabă de accesul la ființă decît de natura ei?

La treapta de început a închiderii ce se deschide, unde sîntem, asemenea probleme ultime nu se pot pune încă. Dar de pe acum se poate spune ceva despre natura lui „a fi”: este o natură complexă. Va rămîne oare una complexă și dincolo de lucruri, la nivelul ființei înseși? Ceea ce presupune investigația de aci este tocmai puțința de-a obține un

înțeles al ființei înseși pornind de la cea dintâi, deci sorții ca imaginea ființei din lucruri să conducă la imaginea ființei în ea înseși. În principiu, complexitatea ființei „marcate”, cea din lucruri, s-ar putea reduce în simplitatea unui înțeles ultim al ființei; dar la fel de bine este de conceput că structura ființei rămîne aceeași în lucruri și în sine, așadar că ființa neunitară lăuntric prefigurează instanța ei superioară.

Cu împletirea între temporalitate, spațialitate și cîmp, însă, ființa din lucruri abia își începe cariera. „Ce este ființa” se explicitează mai departe. Dar se explicitează ca înțeles, sau ca ființă? Diversitatea oare este în înțelesul despre ființă, sau însăși ființa este diversă?

„Ce este ființa” ar putea într-adevăr însemna „care este înțelesul ființei”, dar înseamnă și: „care este ființa ființei” (felul ei de-a fi, natura, estimea ei). Încercarea din urmă este cea pe care o facem, cu închiderea ce se deschide, lăsînd ca prin ea să vorbească lucrul, nu gîndul despre el. Dacă termenul de fenomenologie are un sens, este acesta de-a încerca să descrie manifestările înlănțuite ale lucrului, iar nu înlănțuirile gîndului despre el. Închiderea ce se deschide nu era un înțeles *despre* lucruri, cît manifestarea, sau spectrul manifestării lor originare. La fel, temporalitatea, spațialitatea și cîmpul, ce s-au ivit în distensiunea închiderii ce se deschide, vor să arate ființa lucrurilor chiar. La nivelul acesta, cele trei aspecte sînt descrieri, iar la fel cum s-ar descrie (și nu s-ar construi ori deduce) viața pe baza a ceea ce e viu, s-a descris aci ființa, pe o primă treaptă, pe baza a ceea ce prinde să fie.

Dacă însă nu am vorbit despre „înțelesul” ființei ci am descris prima ivire a ființei în lucruri, am descris-o în *toate* lucrurile fără nici o privilegiere. Aceasta ar însemna, la prima vedere, că n-a fost în joc, sub numele de „ființă”, o realitate ci o idealitate ontologică. Numai că, aceea ce pare idealitate este în fapt *funcția* ființei în lucruri, cu felul ei de-a fi în ele. S-a dezvăluit deci, dacă dezvăluire este, felul de-a fi al ființei, nu ființa însăși. Poți căuta, cu Platon, felul de-a fi al frumosului, al prieteniei, al adevărului („ce este” fiecare, quidditatea lor) și atunci vei spune deopotrivă: caut ființa frumosului, ființa prieteniei, ființa adevărului — cum și spune limba noastră. La fel căutăm

felul de-a fi al ființei. Dar vom spune de pe acum că în timp ce felul de-a fi al frumosului, de pildă, epuizează frumosul și este frumosul însuși (dacă mai rămîne ceva pentru frumos este tocmai ființa, și în acest sens s-ar putea spune că toate Ideile se reduc la una, Ideea de ființă), în schimb felul de-a fi al ființei nu este una cu ființa, cum o va arăta a doua parte.

Felul de-a fi al ființei, comun lucrurilor, nu este tot una nici cu felul de-a fi al lucrurilor, propriu fiecăruia. În schimb, felul de-a fi al lucrului este felul de-a fi al ființei; sau e pe modelul acestuia și după modelul lui arhetipal. Nu vom spune deci: ființa este timp, spațiu, câmp. Dar temporalitatea, spațialitatea și câmpul din fiecare lucru exprimă ființa la o primă treaptă a ei.

Heraclit a vorbit despre „Unul diferind întru sine“. Aproape niciodată ontologia de mai târziu nu a înțeles să vadă în ființă confruntarea unor termeni care-i fac diversitatea lăuntrică; statornic a înțeles-o pe linia lui Parmenide, ca destinsă și omogenă. Dar cel puțin ca model în lume și în toate cioburile lumii, ființa este un Unu diferind întru sine.

15. FIINȚA DIN LUCRURI ESTE O LIMITAȚIE, DAR UNA CE NU LIMITEAZĂ

Așa cum se manifestă în lucruri, ființa nu este numai eterogenă; temporalitatea, spațialitatea și câmpul fac totodată din ea o formă de limităție. Într-adevăr temporalitatea nu înseamnă timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, câmpul reprezintă prin el însuși o limităție. Dacă deci numim ființă înstructurarea acestor trei distensiuni limitate ale închiderii ce se deschide, atunci ființa este, cu limitățiile ei, pe măsura lucrurilor și ar părea să rămână la această măsură.

Era firesc, de vreme ce am căutat ființa în lucruri, ca ea să fie pe măsura lor. Dar nu este firesc să și rămână la măsura lor. Situația închiderii ce se deschide ni s-a propus, în definitiv, ca una lămuritoare pînă la urmă pentru ființă însăși, după cum pretindem, să fie integratoare pentru alte vițiuni despre ființă. Cum să vezi însă ființa în genere sau să trimiți către ea cu o simplă spațio-temporalitate trecută în câmp, la care a condus închiderea ce se deschide? Într-un sin-

gur fel: dacă limitația la care s-a ajuns este una care nu limitează.

Am putea anticipa, spunînd că simpla spațio-temporalitate trecută în cîmp va duce la modelul ontologic, cu *individual-general-determinații*; că satisfacerea modelului va trimite la *devenire*; că devenirea se va dovedi a fi posibilă doar prin *element*, care în ultimă instanță este sau are ceea ce va trebui numit *devenință*; și că abia la acest nivel se va putea vorbi despre ființa plină. Dar de pe acum, cu o primă apariție a ființei, aceasta trebuie în orice caz să trădeze un caracter deosebit, dacă pretinde o carieră deosebită, iar caracterul ei deosebit este de-a fi o limitație care nu limitează.

Nicidecum destinsă ci stînd sub o tensiune, străină de veșnicie și nelimitație înțelese ca infinitate în timp și spațiu, nicidecum omogenă ci eterogenă, ființa apare, în prezentarea aceasta, ca degradată la treapta unui simplu existent: un cîmp, cu spațio-temporalitatea sa. Nimic din gloria ei (de-a fi una, transcendentă și neschimbătoare) nu a mai rămas. Dar un singur titlu, și el încă la o altă scară decît cea absolută, va ajunge ființei spre a-i da sensul de excepție față de real, sau de excepție care ar trebui să fie regula realului: limitația ce nu limitează.

În chip surprinzător, Parmenide a vorbit despre o ființă în limitație. Dar limitația sferică a ființei sale era însoțită de toate desăvîșirile, fiind ea însăși înțeleasă poate, pe măsura greacă, drept o desăvîșire. În schimb în spirit modern nu mai poate fi înlăturată infinitudinea; dar ea nu e luată drept desăvîșire, ci drept un procedeu de integrare în matematică și un orizont de înțelegere, în rest.

Între infinit, infinitate, înfinire, nelimitat, nemărginit și infinitudine, va trebui să alegem pe ultima, pentru că este singura expresie ce redă calitativul, nu cantitativul, respectiv nemăsuratul, cum ar face denumirile celelalte. Ființa aduce calitativul; îl aduce ca densitate a realului, ca intensitate a deschiderii lui și — cu un termen ce s-a folosit, părăindu-ne deosebit de sugestiv — ca „infinite de compenetrație“. Dacă ea pune margini, cu spațio-temporalitatea trecută în cîmp, sînt în joc margini ce totodată sînt „nemargini“, cu vorba lui Eminescu. În lumea celor mărginite se întîmplă să apară nelimitarea (nu și nelimitatul). Este semnul ființei, sau al substitutelor ei.

Un gânditor de la care se putea spera cel mai puțin să facă metafizică, Bertrand Russell, spunea în autobiografia sa că numai situațiile și lucrurile omenești care au în ele infinitudinea sînt bune și răscumpără realul. Releva astfel și el, pozitivistul, infinitudinea în situațiile finite și exprima, pe planul experienței morale, condiția ființei de-a aduce, sub forma „binelui“, deschiderea totală. La rîndul ei, infinitudinea în finit pe care au obținut-o matematicile cu calculul lor infinitezimal, exprimă formal *densitatea* ființei în substanța, mărginită de o suprafață și ca spațiu dat, a realului. Dar calculul acesta se obține omogenizînd diferențialele, în timp ce densitatea ființei reclamă eterogeneitatea lor, făcînd ca „diferențialele“ să-și merite numele.

Natura nu încetează să pună pe lume aceeași viață, cu infinitudinea ei în finit, ceea ce înseamnă că viața *este*. Rațiunea, la rîndul ei, pune sensuri la nesfîrșit în limbi, sau chiar cîte o limbă poate reda oricîte nuanțe de gîndire, ceea ce înseamnă că rațiunea și limbile *sînt*, în domeniul lor de ființare. Experiențele omului, în sfîrșit, pot avea și ele densitatea ființei, adică infinitudinea ei.

Să spunem oare că valorile nu „sînt“? că, de pildă, frumusețea unei întruchipări nu este, pentru că e trecătoare? Într-un fel, o spun *Sonetele* lui Shakespeare, dar tot ele o desmînt, dacă n-ar fi decît pentru că acordă acelei frumuseți sensul de arhetip și pentru că ar vroi-o la nesfîrșit modulată și diferențiată, în urmașii ființei admirate. Ceva din problematica „ființei“ apare aci, a acelei ființe care nu e veșnică și cu atît mai puțin poate înveșnici lucrurile trecătoare, dar care face să apară infinitudinea, de astă dată fără suportul veșniciei, adică al nelimitării în timp. În fapt, cu fiecare realitate materială, morală ori spirituală, ființa își face încercarea de-a însemînta în lume infinitudinea. Iar acolo unde infinitudinea își face loc, ființa și-a făcut și ea apariția.

Dintr-odată, cu infinitudinea, se ivește în lume neobișnuitul, sub chipul structurilor ce se înlănțuie, al speciilor ce evoluează, al rudimentelor de materie nervoasă ce se concentrează și tind către un maximum de cerebralizare — după viziunea fantastică dar semnificativă ontologic a lui Teilhard de Chardin —, sub chipul valorilor, al creației ce „sporește natura în sînul naturii“, sau al înțelepciunii, la om. Neobișnuitul acesta al ființei poate fi perceput, înregistrat

și înțeles de spirit la orice treaptă de realitate, dar nu poate fi cu adevărat gândit și întemeiat dacă nu se invocă, prin rațiunea filosofiei, ființa și termenii ei.

În realitatea naturală și umană, pe care o deplînge meditația religioasă așa cum o învăluie în tristețea ei marea poezie, se înscrie totuși infinitudinea ființei. Ea nu are nevoie de alt timp și alt spațiu, de alte substanțe („eterul”) și de alte determinatii („incoruptibilitatea”) spre a se ivi. I s-a părut lui Platon că ființa și substitutele ei, în primul rînd la el valorile, amintesc de ființa și valorile de „altundeva”. Dar era și acesta un fel de-a spune că „altundeva” poate fi aci, sau că neobișnuitul se ivește în trecătoarele lucruri obișnuite. Dealtfel, puține gânduri sînt mai regretabile decît acela cum că „totul e trecător”. Firește că e trecător; dar întrebarea este cum trece: cu o împlinire, sau fără?

Dar atunci ce statut ontologic au lucrurile ce nu poartă infinitudinea în ele? Sînt neîmpliniri de ființă, trebuind totuși a fi înțelese în regim de ființă și ele; așa cum tot în regim de ființă, ca trecere posibilă a lucrului într-o limitatie ce nu limitează, va trebui să fie înțeleasă și ființa celor ce au fost. Limitația ce nu limitează este, în neadevărul lumii, adevărul ființei.

Excurs despre limitația ce nu limitează

Deoarece categoria limitației ce nu limitează este centrală pentru desfășurarea gândurilor de aci, întrerupem o clipă expunerea pe puncte, spre a încerca să punem mai bine în relief categoria invocată.

Materia anorganică stă sub limitații: vreo sută de elemente de o natură anumită, din care se face probabil substanța întregii lumi. Viața stă și ea sub limitații: vreo douăzeci de aminoacizi, din care natura face aproape tot ce este substanță organică. Gîndirea, la rîndul ei, stă sub limitații: adevărurile ei, integrări ale altora anterioare, sînt integrabile ele însele și chiar își reclamă noi integrări.

În primele două exemple, limitația era ca și cantitativă, în ultimul, al „adevărurilor”, este calitativă. În fapt limitația în cantitate (doar atîtea elemente) este una în calitate (doar cu asemenea elemente) și limitația, cum se va vedea

îndată, este o categorie a calității iar nu a cantității. De aceea nu va fi vorba de „limitarea a ceva prin altceva“, de delimitație, nici de măsură în spațiu și în număr, cu atât mai puțin de „limită“ și problema limitelor ca experiență spirituală a omului.

Limitația este privită aci funcțional, drept o categorie. Se numește într-adevăr categorie un predicat universal: ceva care poate fi spus despre orice. De pildă, unitatea este o categorie, ca și cauzalitatea, căci orice lucru este o unitate și oricare devine o cauză, în interdependența generală. La fel, totul este în limitație.

Dar categoriile își pot schimba funcția, păstrându-și numele: necesitatea este *una* pentru fatalist, alta pentru omul de știință; cauza însemna ceva în determinism, altceva după indeterminism.

Există limitații ce limitează și limitații ce nu limitează. Dogma sau „adevărurile absolute“ sînt în fond limitații ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoașterii de astăzi sînt limitații ce nu limitează. Cunoașterea în genere tinde să transforme limitațiile ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri și legi, care sînt cel puțin limitații *de ordin superior*. Condiția morală înfrînge răul, care întotdeauna a fost înțeles ca limitație, și pune în loc binele, ca limitație ce nu limitează. Frumosul însuși e o limitație în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitațiile ce limitează într-unele ce nu limitează.

Există însă vreun concept specific în acest sens?

El poate fi găsit: figurează în tabla categoriilor kantiene, sub numele de „limitație“ chiar. El însă nu a căpătat la Kant o semnificație plină și nu s-a bucurat de o carieră deosebită, ci a rămas un fel de Cenușăreasă printre categorii. Kant însuși l-a introdus cu o anumită sfială, mulți comentatori nici nu-i acordă drept de existență printre categorii, iar astăzi conceptul de limitație este ca și uitat. Cum să-l pui alături de categoriile majore, de cauzalitate ori necesitate, de pildă? Și totuși vom spune: limitația nu e numai o categorie, este, poate, categoria categoriilor. Fără conceptul acesta, gîndirea s-ar dovedi inoperantă, așa cum realul fără limitații nu ar avea ființă.

Aşa cum se ştie, tabla kantiană a categoriilor este:

După cantitate

Unitate

Pluralitate

Totalitate

După calitate

Real (existență)

Negație (inexistență)

Limitație

După relație

Substanță

Cauzalitate

Comunitate

După modalitate

Posibilitate

Realitate

Necesitate

Categoria limitației apare, aşadar, ca ultima din grupa calității. Kant a dedus categoriile, ca unități pure, din funcțiile gândirii pe care le exprimă judecățile, funcții înfățișate limpede de tabla tradițională a judecăților. Pentru categoriile calității, Kant ia ca bază judecățile afirmative și negative. Judecăților afirmative le va corespunde, ca unitate de gândire, categoria realului, adică afirmația de existență; celor negative le va corespunde categoria negației, expresie de inexistență. Kant vede însă aci o lacună în tabloul tradițional al judecăților: lipsește un tip de judecată care în același timp să afirme și să nege, în speța să afirme o negație care nu desființează. Asemenea judecăți se rostesc, spune el, și trebuie validate logic; sînt judecățile cu predicat negativ, dar pozitive în fapt, de speța: sufletul e nemuritor.* Ele trebuie numite „judecăți infinite“, căci, așa cum termenul de infinit este în aparență negativ, dar în fond numai pozitivitate, judecățile acestea cu predicat negativ „nemuritor“ lasă loc unei infinități de determinări.

S-a obiectat: Kant introduce doar dintr-o nevoie formală, de simetrie, judecățile infinite, spre a obține și la calitate trei tipuri de judecăți, ca peste tot. În judecățile infinite ar fi vorba de o simplă negare a negației (muritor, termen cu sens negativ, care e negat), iar logica formală știe bine că negarea unei negații duce la o afirmație: suprimă o limită, desființează o negație. Logica formală ar avea deci dreptate,

* S-ar putea da exemple mai puțin sublime: „E un netrebnic“; „Ideea aceasta e nefastă“.

se spune, atunci cînd rămîne la două tipuri de judecăți de calitate, cele afirmatiye și cele negative. — La acestea, Kant răspunde cu anticipație, arătînd că există o necesitate de gîndire de a face o afirmație tocmai printr-o negație și că abia așa gîndirea pune în lumină infinitatea de determinări, iar pentru o asemenea funcție de gîndire trebuie un tip de judecăți specifice.

Oricum ar sta lucrurile cu judecata, ce reiese de aci pentru categorii? Reiese că trebuie gîndită o a treia categorie, alături de real și negație (sau de existență și inexistență), o categorie care să exprime pozitivul negativului. Se știe că Spinoza releva negativul pozitivului, spunînd: „*omnis determinatio est negatio*“. Kant relevă ceva răsturnat: negația ce nu neagă, ci înființează. El numește o asemenea categorie „limitație“, dar subînțelege că este o limitație ce nu limitează.

Ar exista, așadar, limitații de tip obișnuit, limitații ce limitează, iar dincolo de ele Kant autoriză să se vorbească de limitații cu totul neobișnuite în aparență, contradictorii în termeni, încărcate de o specială tensiune în orice caz, limitații ce nu limitează. Și el se oprește aci.

Cum s-a întîmplat în cîteva ori în istoria culturii, un concept, steril altădată, poate căpăta dintr-o dată sens plin. Să urmărim cariera limitației pe diverse planuri.

1. Unde se ivește nevoia de a introduce un concept atît de straniu? În reflexiunea asupra *calității*. De aci trebuie deci să înceapă tentativa de justificare a conceptului de limitație ce nu limitează. Afirmația și negația, primele două momente ale calității, nu spun totul despre ea, spun chiar prea puțin: afirmația arată că o calitate poate însemna prezență, negația cum că poate fi și privațiune. Calitatea însă poartă în ea mai mult decît prezență ori absență, aduce pe lume ceva anumit, este deci mai complexă decît o arată faptul brut de a fi ori a nu fi. Orice calitate aduce un *qualis* al ei, adică un fel propriu de a fi, diferențiindu-se prin aceasta nu doar drept calitate, ci și printre calități. Limitarea ei într-o natură specifică îi este caracter definitoriu și deci limitația trebuie să revină măcar uneia din categoriile calității, ca o notă a ei.

Tocmai de aceea calitatea poate fi cunoscută, nu doar înregistrată sensibil: ea are o măsură. Există, după știință, o

„greutate specifică“ prin care elementele materiei se diferențiază calitativ, așadar o limitare: sau există o lege a „proporțiilor definite“, după cum există structuri, numere, forme constitutive, aproape cum spuneau pitagoreicii — limitării toate. Până și în calitățile de ordin spiritual, ca frumosul și binele, omul a căutat să identifice limitarea: statuia lui Venus a fost măsurată spre a se vedea proporțiile juste ale frumosului, limitarea lui, iar pentru Aristotel virtutea este o măsură justă, o limitare între un exces în plus și unul în minus. Se poate deci vorbi deopotrivă de o limitare de ordin cantitativ, care ar da calitatea, ca și de o limitare calitativă propriu-zisă, faptul ireductibil de a fi așa și nu într-alt fel.

Dacă însă limitarea este în natura calității, ea nu va fi suficientă ca atare spre a da socoteală de aceasta. Calitatea devine una adevărată și bună abia *cînd se pierde*, cu specificul ei, în favoarea lucrului pe care-l exprimă. Într-un albastru trebuie să poți vedea culoarea, nu albastrul ca atare, și în culoare însuși realul ce se manifestă. În proporțiile juste ale statuii lui Venus și se relevă armonia fapturii feminine, iar aci frumusețea ființei umane și în definitiv frumusețea pur și simplu. Nuanța albastrului, ca și proporțiile juste ale trupului feminin, reprezintă o limitare, dar una care poate să nu limiteze. Afrodita are ochii verzi — e o limitare. Dar este una în nelimitarea frumuseții.

Tot ce e ființă, la urma urmelor, are un fel de a fi și se exprimă, ca atare, printr-o calitate. Cum poate calitatea să ascundă, sub limitarea ei, adîncul din care porcede? Limitarea ce doar limitează va fi tocmai dovada nedesăvîrșirii, în cazul calității. Pe măsură ce este mai „bună“, calitatea devine mai expresivă pentru „altceva“, așa încît, spre a vorbi corect, nu poți spune decît: în măsura în care calitatea este, ea dispăre. Prin ea se spun mai multe decît afirmă ea.

Abia deci în categoria a treia din tabla lui Kant, în categoria limitărilor ce nu limitează, calitatea își arată natura ei adevărată. Dealtfel și la cantitate se petreceau așa lucrurile: abia a treia categorie (totalitatea, care este unitatea în pluralitate, după Kant) îi exprima natura; căci unitatea simplă nu e cantitate, cum nu ar fi nici pluralitatea simplă, neunificată. Singură sinteza dintre unitate și pluralitate face cu-adevărat cantitatea. La fel, sinteza dintre afirmație și negație face calitatea. Despre un om spui că

„are calități“ (în sensul de calități distincte și izolate), doar atunci cînd acestea nu s-au contopit în unitatea lui de om adevărat, cînd așadar nu-și îndeplinesc funcția lor de calități ale unui întreg uman. Abia în discreția ei existențială își capătă calitatea împlinirea. A devenit atunci o limităție ce nu limitează.

Categoria limităției, prin urmare, nu numai că își justifică prezența în rîndul categoriilor calității, dar se dovedește singura în măsură să transpună pe registrul logic ireductibilul aparent al calității. După ce a cîștigat dreptul de a fi una dintre categorii, limităția ce nu limitează ridică, prin caracterul ei paradoxal și prin tensiunea ei interioară, problema: cum stă ea față de celelalte categorii? Ea nu pare a face parte din familia celorlalte, care sînt concepte bine cunoscute și cu veche tradiție în istoria gîndirii. Solicitat astfel să întîrzie asupra-i, cugetul constată că limităția este semnificativă mai mult decît pentru lumea calității, este chiar pentru categorii în general. Toate categoriile vor apărea, în felul lor, drept limității ce nu limitează, iar în măsura în care această semnificație va fi definitorie pentru ele, modesta limităție de la început se va transforma într-o categorie a categoriilor.

2. Într-adevăr, ce înseamnă *categorie*? S-a spus că ea denumește conceptele cele mai generale folosite în gîndire; dar calificarea aceasta vagă nu poate constitui o definiție. Se extinde de altfel, în filosofia contemporană, denumirea de categorie peste tot felul de concepte de ordin mai general. Aristotel nu și-a îngăduit să invoce decît zece categorii, chiar dacă nu le justifică logic numărul; Kant — douăsprezece, riguros deduse de rîndul acesta. Categoria nu poate denumi decît ceva precis: un *predicat* universal. Și așa este limităția.

Dar tocmai prin limităție înțelegi mai bine celelalte categorii. Într-adevăr, orice concept are limităția conținutului său, și chiar dacă are infinit de multe aplicații, nu poate fi predicat universal. Conceptul de cal cuprinde cail prezente, trecuți, viitori, cail reali și imaginari, ai lui Ahile, ca și cei de pe pereți, deci oricît de mulți și variați, totuși limități calitativ într-un fel. (Nu poți denumi cal decît cail.) Limităția calului îi limitează și „infinitatea“; poate fi infinitate cantitativ, dar nu e nelimităție, care este calitativă. Chiar

dacă treci de la conceptele reale la cele abstracte și convenționale — care mai degrabă ar trebui denumite noțiuni decât concepte —, încă dai peste o „infinitate” în limitatie. Noțiunea de bunăvoință, de pildă, sau cea de divizibilitate au o deschidere infinită și totodată în limitatie. În sensul acesta se poate spune că orice concept reprezintă, printr-o unitate de gândire, o limitatie ce limitează.

Și totuși există printre concepte câteva a căror limitatie nu le limitează capacitatea de a fi predicate: sînt tocmai categoriile, deși limitate prin conținutul lor, ca orice concept. Față de conceptul de cal ori de divizibilitate, unitatea de exemplu nu are doar o generalitate mai mare ci o predicabilitate mai mare. Nu se poate spune despre orice că este cal sau că e divizibil, dar se poate spune că este o unitate; chiar despre pluralitate și diversitate se va putea spune așa. Atunci categoriile se pot defini și recunoaște în chip sigur: sînt *numai acele concepte a căror limitatie de predicare nu limitează*.

(Rămîn aci nedezlegate, firește, marile probleme suscite de categorii: de ce natură sînt unitățile acestea de gândire care, fără a fi concepte ale realului, nu sînt nici abstracte sau convenționale; cum poate fi concepută o „deducție” a lor și cîte anume sînt, dacă nu cumva tabloul lor este deschis. Se capătă totuși un criteriu definitoriu pentru ele, iar categoria „limitației”, care îl dă, poate fi privită, în acest sens, drept categoria care face cu puțință categoriile.)

3. Iată deci o a doua funcție pe care o îndeplinește limitația ce nu limitează și, cu aceasta, o intrare a ei în zonele superioare ale logicului. Aci începe presimțirea *dialecticului*, iar limitația va avea ceva de spus asupra-i. În tabla categoriilor, chiar, după cum se știe, își are obîrșia dialectică modernă, spre deosebire de cea antică, născută sub sugestia dialogului viu. Categoriile au intrat în mișcare încă din interpretarea dată lor de Kant, s-au înlănțuit cîte trei și au generat procesualitatea aceea care, cu Fichte și apoi cu Hegel, a venit să pună totul în fluiditate. Dar fluiditate nu înseamnă aci soluție a gândirii și a termenilor ei. Dimpotrivă, tocmai mișcarea dialectică reușește să pună în relief termenii de gândire, deosebiți cu ultima claritate prin contradicția în care stau, sau deopotrivă nu stau. De fiecare dată gîndirea crede a se putea opri la termenii obținuți în chip atît

de definit; i se pare firesc să încheie și să rămână în limitele adevărului cucerit. (Dialectica nu reprezintă un exercițiu întreprins de bună voie, o înșiruire ordonată de gânduri, urmărită pentru ea însăși. Contradicția este o surpriză pentru cuget, luând chipul unei dezbinări a gândirii cu ea însăși.) Fiecare termen tinde să se încleșteze și să se fixeze, în cazul gândirii — așa cum se încleștează și în ordinea realului — în limitația sa. Ce se întâmplă că este scos de aici? Se întâmplă că își produce singur contradictoriul și deci depășirea. Se numește dialectică transformarea în simplu „moment“ a unui capăt de drum și în limitație ce nu limitează a unei limitații ce tindea să limiteze.

Fără un concept adâncit al limitației, dialectica nu are înțeles și nu ar putea ieși din condiția de scandal al rațiunii. Totuși cugetul nu înțelege să renunțe la limitația închisă, în chip obișnuit, și de aceea filosofia modernă a simțit nevoia să deosebească între rațiune și intelect, ultimul fiind rațiunea ce limitează, ce desparte și fixează, înregistrând devenitul, prima fiind rațiunea propriu-zisă, care unește, desfășoară și surprinde devenirea. O asemenea rațiune se trezește târziu la viață, în seara gândului, ca o expresie de maturitate și luciditate. Ea arată că aceea ce părea definitiv era, în realitate, provizoriu chiar pe plan logic.

Când citești pe Platon sau pe Hegel ai, cu fiecare întemeiere, sentimentul că se poate concluda: dar pagina următoare va veni să infirme adevărul obținut. Atunci era un neadevăr? Nu, așa ceva poate spune doar intelectul, în care operează orbește terțul exclus: ori e adevăr, ori nu e adevăr. Rațiunea nu spune că era un neadevăr, ci doar că era un moment al adevărului. Dar momentul se încarcă de toată bogăția unei limitații ce poartă în ea nelimitarea. (Cît de puțin spune, de pildă, ideea de familie, în limitația ei obișnuită ce limitează, față de limitația ce nu limitează, pe care i-o dezvăluie procesul dialectic, în capitolul despre bărbat și femeie, sau cel despre Antigona, al *Fenomenologiei* lui Hegel!)

4. Dacă termenii dialectici nu pot fi înțeleși pe deplin decât ca limitații ce nu limitează, înseamnă că ni se dezvăluie, odată cu această categorie, ceva din *actul de a gândi*. Și, într-adevăr, dincolo de dialectică sau înainte de organizarea într-o desfășurare dialectică, gândirea își întreprinde exercițiul ei sub aceeași schemă, în fond. Ce faci când gîndești

decît să ridici limitațiile, în lucruri, trimițîndu-le pe acestea la legi, care sînt firește limitații și ele, dar mai deschise? Începem a gîndi sub o mirare întotdeauna; dar mirarea este de a vedea căzînd masca lucrurilor și de a întrezări celălalt chip în ele. „Asta era deci altceva“ — e începutul meditației. Pe plan logic, lucrul va însemna: înțelegerea individualului prin general, trecerea de la condiția de fapt la lege. Dintr-o dată granițele se deschid și cîmpul infinitei căutări își apare înaintea. Pentru cel care nu gîndește, granițele stărilor de fapt înseamnă bariere de netrecut, adevărate limitații ce doar limitează. Pentru cel care gîndește, ele sînt limitații încă, dar deschise. Iar gîndirea vine să le dea, cu funcția cea nouă, un plus de îndreptățire, și nu o dezmințire ca limitații, cum s-ar părea.

Este, într-adevăr, total neîndreptățită acuzația ce se aduce deseori, cum că adîncirea în gîndire, adică în substanța generalului, ar duce la părăsirea individualului, a stărilor de fapt și a limitelor prin care se definesc lucrurile. Așa face doar gîndirea necoaptă. Cea matură, departe de a aluneca peste realități, își trage puterile din ele. Schiller făcea observația că, pe măsură ce îmbătrînești, te interesează mai mult faptele decît teoriile. Dar de ce te interesează mai mult faptele? Tocmai pentru că sînt mai încărcate de teorie decît teoriile pure și simple. Ceea ce ți-a adus maturizarea a fost capacitatea de a vedea generalul încorporat, în locul celui plutind, ca duhul peste ape, de la începuturi. Și nu numai că individualul a devenit o mărturie pentru general, încorporîndu-l, dar el reprezintă o sursă de noi generalizări și teoretizări posibile. Teoretizezi mai mult cu faptele decît cu teoriile de la un moment dat. O teorie nu spune decît ce spune, pe cînd un fapt poate iradia, cu virtualitățile lui, pe o arie teoretică nespus mai întinsă.

De aceea, de îndată ce gîndirea a învățat să citească în Cartea faptelor, ea lasă deoparte celelalte cărți, așa cum făcea Descartes, preferînd să citească, spunea el, în cartea sinelui și a naturii. Nici el însă, dar mai ales lumea modernă toată, care părăsea ca și el cărțile scolasticii în favoarea experienței, n-au părăsit totdeodată teoria și generalitatea. Dimpotrivă, natura, experiența și pămîntescul din om purtau gîndirea modernă către nelimitatul ideii, în timp ce cărțile „ideii“ îngropau gîndirea în cîte una singură, dacă nu o vidau de idee

chiar. La rîndul ei, gîndirea singură face dreptate faptelor. În limitație se arată puterea de gîndire și în slujba realului se rînduiește întreg posibilul acesteia. Evaziunea din real se dovedește vinovată față de gîndire înainte de a fi față de real.

5. Este firesc astfel să trecem de la actul de a gîndi la *cultură*, în sensul ei de „îngrijire”, modelare, apoi de cunoaștere, și să vedem cum se ivește un nou fel de a pune în joc limitația ce nu limitează. Cultura are în ea ceva paradoxal, cu încercarea ei de a modela și da universalitate cîte unei fapături *istorice*, nedezipite de particularul ei. Dar cultura îi arată fața generală. Astfel, orice subiect de cultură, om sau comunitate se lasă educat prin intermediul unei limbi: dar limba, cu spiritul ei, cu structura ei și posibilitățile ei lexicale, reprezintă o îngrădire, care poate lesne să se transforme într-o limitație ce limitează. Subiectul de cultură, pe de altă parte, aparține unei lumi determinate, precum și unui ceas istoric anumit, cu tradiția, moravurile, profilul lor spiritual. În plus, ca ființe vii comunitatea sau însul își au complexul de înclinări și rezistențe proprii. Din toate aceste limitații, fără a strivi nimic în ele, ci mai degrabă potențîndu-le, cultura înțelege să obțină universalul, modelînd în timp oameni, ca și în afară de timp, sau ridicînd exemplele umane și comunitățile pînă la marile confruntări în sînul umanului.

Dacă te apleci acum asupra formelor particulare pe care le adoptă cultura, nu te poți împiedica să fii izbit de dublul caracter al fiecăreia din ele, sau dublul cult, atît al limitației cît și al nelimitării. Astfel arta, pe de o parte, îți pune în față realuri de tot soiul, uneori dintre cele mai umile, iar în epoca modernă din ce în ce mai umile (subiectele picturii, temele muzicii, destinele umane din literatură sînt parcă într-adins alese să afirme primatul realului, al oricărui, asupra idealizărilor); pe de altă parte însă, într-un asemenea real, de puținătatea căruia și realitatea s-ar rușina, artistul contemplă și te face să contempli esența.

Cît despre știință, ea reprezintă, fără nici o dezmințire, o adevărată școală a umilității de gîndire, atît în sensul că disciplinează gîndirea, cît și prin faptul că își alege drept obiect de cercetare realul, oricare. Știința modernă n-a început, ca tratatele antice despre natură, cu cerurile și marile

„principii originare“ ale lucrurilor, ci: cu piatra care cade (Galileu), sau cu picătura de noroi ce se desprinde de pe o roată în mers. Întrebarea provocatoare a lui Platon, dacă există o Idee a firului de păr sau una a noroiului, a primit un răspuns cuprinzător, organizat și semnificativ abia în ultimele veacuri. Întreaga știință s-a dezvoltat în jurul imediatului, în interesul imediatului adesea.

Dar orizontul ei nu era cel al imediatului. Nu numai că piatra ori mărunțul care cad au dus la legea gravitației universale, sau picătura de noroi ce se desprinde, la problema tangentelor, așadar nu numai că imediatul a dus la depărtat, dar dintru început nevoia de cunoaștere a lucrurilor din orizontul înconjurător aducea după ea teoreticul, cu nelimitația lui. Cunoști științific, adică identifici, în limitația unor fapte, nelimitatul sau limitația mai largă a unei legi. Poți greși, în limbajul de cunoaștere pe care-l folosești, asupra naturii adevărate a legii, dar nu greșești cu privire la orizontul lărgit în care pătrunzi.

La capătul ei, câte o perioadă istorică de creație culturală și științifică își supraviețuiește pe două planuri: prin valori muzeale și prin valori de civilizație. De o parte stau expuse privirilor oricui creațiile de preț ale trecutului, devenite cu timpul, simple piese de muzeu ce nu mai fertilizează, adevărate limitații care limitează la împlinirea lor trecută; de altă parte stau acumulate produsele civilizației. Nu sînt mai ales valorile civilizației limitații ce doar limitează?

6. Cu *civilizația materială* s-ar părea că nu se mai poate vorbi de limitație ce nu limitează. Am văzut funcția necesară a categoriei acesteia în toată varietatea ei: cu justificarea ultimă a calității, a categorialului, a dialecticului, cu actul de a gândi, ca și cu cultura în general. Dar cu civilizația? Acum te-ai întors de la valori ideale la lucruri, la limitații; iubești limitatul pentru el însuși nu pentru ceva mai adînc din el. Nici nu mai poți vedea ceva adînc, ni se spune: civilizația (după un Spengler, și nu numai el) ar fi cu adevărat capătul unei perioade istorice creatoare, un sfîrșit de cultură. S-a stins ideea care însuflețise lumea ta și o făcuse creatoare pe toate planurile; s-a ajuns la cunoștințe exacte și seci, care se traduc în valori de civilizație utilitare.

Orice s-ar înțelege prin civilizație materială, fie că se înțelege bunurile ca atare, fie spiritul în care sînt folosite este

împede că incriminarea ei poartă asupra limitației ce limitează, în sînul ei. Pentru o bună parte din gîndirea indiană, materia este răul; prin ea se împiedică refacerea unității lumii, de vreme ce materia aduce și menține individuația. Tehnicile spirituale practicate de om vor trebui, atunci, să domine și să anuleze efectele naturii lui trupești, așa cum întreaga orientare spirituală a omului va trebui să-l ducă la detașare de valori materiale și chiar de acțiune în sînul lumii.

Dar totul, în viziunea aceasta, izvorăște din considerarea materiei drept limitatie și principiu al limitării. Dacă însă materia este privită ca o limitatie ce nu limitează? Atunci întreg tabloul va fi altul — și acesta este, sau ar putea fi, cazul pentru experiența de viață și gîndire a omului european.

Satisfacția doar în imediat, cu limitarea ei la valorificarea utilitară a mijloacelor materiale, este vinovată în primul rînd față de aceste mijloace, a căror nelimitatie n-o vede și n-o favorizează. Omul european, în versiunea sa bună, încearcă să intre în alianță cu mijloacele materiale, respectiv cu mașina, spre a-și *spori* omenescul, nicidecum spre a-l trimite la limitatie. Așa cum omul antic vedea uneori ca posibilă împlîntarea omului în animalitate (centaurul, sfinxul) drept un mijloc de suplimentare a umanului iar nu drept o scădere a lui, la fel omul civilizației materiale visează să aducă un spor condiției umane prin alianța cu instrumente și analizori artificiali tot mai rafinați.

Cîndva asemenea organe artificiale și analizori ar putea să intre în alianță atît de intimă cu omul încît să se vorbească de împlîntarea lui în mașinitate ca de antica împlîntare în animalitate. Civilizația materială se va fi dovedit astfel capabilă să pună în joc limitații ce nu limitează.

7. Dealtfel, ce este omul subiect al civilizației dacă nu limitația ce nu limitează prin excelență? Cu el se poate încheia efectiv descrierea carierei pe care o face, printre concepte și realități, strania categorie a limitației. Toate exemplele de mai sus erau, în fapt, gîndurile și experiențele omului, ființa prin care nelimitatul materiei se deschide unor noi nelimitări. Încă de la ființa lui trupească apare nelimitarea în limitatie: făptură ca și celelalte superior organizate, omul dezvoltă un sistem nervos central a cărui traiectorie iese, s-a spus, de pe linia evoluției și trece pe aceea a autoevoluției; așa cum, legat prin toate fibrele sale de pămînt, el își rezervă dreptul

cine știe căror recalificări în cosmos. Dacă uneori pare nesigur și îngrijorat, în contrast cu masiva siguranță a restului firii, el dezvoltă *conștiința*, știința lucrurilor absente și depărtate, prototip al limitației ce nu limitează. Devine lucid, așadar capătă un alt văz, în mijlocul orbirii generale, ba își dezvoltă încă mai mult decât văzul, rațiunea — organ al nelimitației — prin care își face străvezii lucrurile. Totul vine să-l consacre drept ființa cu orizont, acel orizont care, prin conturul lui mișcător, oferă schema ideală pentru limitația ce nu limitează.

Astfel înzestrat cu limitația cea bună, omul pornește în largul existenței, unde îl pîndește, sub toate formele, limitația cea rea. Se numesc nevoi ale omului limitațiile ce limitează, iar libertăți cele ce nu limitează. Munca îi apare omului drept blestem cînd e săvîrșită exclusiv sub prima ipostază; îi devine binefacere și sens de viață cînd se înapătuiește sub a doua. Toate se distribuie, la om, în cîte două: el trăiește în două feluri de timp, unul care macină, altul care edifică; are două experiențe ale infinității, interminabilul ei și plinătatea ei; două feluri de răgaz, două feluri de a învăța — unul care-ți încarcă mintea, altul care ți-o descarcă, s-a spus; două feluri de a îmbătrîni și sfîrși, două tipuri de înfrîngere; două supuneri, una care strivește, alta care confirmă. Cu omul se poate astfel vedea cît adevăr concret este într-o categorie abstractă. Un același conținut de viață, omul îl poate semnifica după o limitație ori alta. Ești aici, ești acum, ești așa — limitații. Întotdeauna te afli prins în ele oricare ar fi strălucirea așezării tale, poți resimți dureros, ca o îngrădire ireparabilă, condiția de ființă limitată, sau, dimpotrivă, poți vedea în orice așezare toate promisiunile. Marea poezie a fost adesea expresia tristeții umane în fața limitației ce limitează, dar nu numai marea poezie, ci și nebulia cîtorva privilegiați. Neputința de a fi altceva, altundeva dezesperă. Shakespeare descrie pe fiul lui Henric al IV-lea, viitor rege el însuși, care nu-și mai acceptă limitația principiară și se face hoț de drumul mare, spre a vedea cum este în altă condiție umană. Alteori, limitația n-o resimte cel ce o trăiește decât în clipa cînd îi este dezvăluită de către ceilalți. Un nobil cere sfaturi lui Rousseau. Acesta își începe scrisoarea de răspuns spunînd: „Si j'avais le malheur d'être né prince...”; ceea ce, înainte de a fi o impertinență, ex-

primă tulburătorul adevăr că o categorie umană care s-a complăcut să trăiască într-o limitare ce limitează nu mai poate avea acces la nelimitatul omenescului.

Există, în sfârșit, un ideal în care culminează exercitiul categoriei de limitare în sînul experienței umane. Este idealul de libertate. Libertatea apare drept exigența unei totale lipse de limitare, dar ea însăși vine să aducă nesfârșite limitări cînd nu și-a obținut maturitatea. Sub chipul libertății de a poseda a fost un nesfârșit izvor de limitări și mutilări. Sub chipul libertății de a fi, ea e nelimitarea oarbă, nestăpînită. Poate singură libertatea de a face are în ea și măsura, și nemăsuratul. Iar sub chipul creației, ea e ultima limitare ce nu limitează a omului.

16. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A GENERALITĂȚII

Cine caută ființa în lucruri găsește așadar: temporalitate, spațialitate, cîmp. Dacă te întrebi care este ființa unui arbore, ceea ce apare drept definitiv pentru ea este îmbinarea într-un cîmp a unei temporalități cu o spațialitate. Dar așa fiind, este ființa unui arbore? sau este a *arborelui*?

Înregistrarea felului cum apare ființa va fi, întâi, a unui aspect de *generalitate* din natura ei. Oricît s-ar fi ivit temporalitatea, spațialitatea și cîmpul dintr-o închidere ce se deschide anumită, ființa (sau gîndul ființei) o arată pe aceasta drept „altceva”. Fiecare lucru apare drept altceva, cînd îl gîndește ca „fiind”. Și el nu este altceva extensiv, în sensul că reprezintă o realitate între realități (un arbore între arbori), ci apare ca altceva în el însuși. Este în el ceva mai adînc decît el. De îndată ce s-a constituit ca atare, un lucru este mai mult decît arată.

Faptul că un lucru poate fi altceva îl știe în felul ei — spunea Hegel — întreaga natură vie, dovedindu-l atunci cînd practică allotrofia, cînd adică se hrănește cu alte lucruri. Gînditorul afirmă astfel (în *Enciclopedia*, partea I, paragr. 131), în legătură cu esența, că lumea este aparență nu numai pentru conștiință ci în ea însăși. Iar el adăuga: „Am pieri

de foame, trupește și spiritual, dacă lucrurile n-ar fi aparență". Dacă un fruct ar fi efectiv doar ceea ce arată și nu o sevă hrănitoare concentrată în aparența fructului, atunci cum ne-am hrăni cu el? Iar gândul lui Hegel pune dintr-odată în altă lumină lucrurile reale, alăturându-le celor spirituale. Căci lumea spiritului este tocmai cea în care toate devin altceva; altminteri am muri de foame spirituală, cum spune Hegel.

Dar lucrul este altceva în și prin ființa sa. Sub limitările temporalității, spațialității și cîmpului, un lucru a prins ființă. Iar pentru că s-a întruchipat, el are chip, „eidos". Aristotel spunea că eidos-ul este distinct de materia lucrului și că acesta din urmă este doar în clipa în care eidos-ul se împlinește în materie, cînd o in-formează, îi dă o formă. Dar lucrul își face forma singur, cînd a prins ființă ca lucru. Are o lege și este în legea lui. Expresia românească „a fi în legea lui" vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce apare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui. Legea îl leagă; dar ca orice lege este și dezlegare, generalitate, fiind mai cuprinzătoare decît lucrul.

Astfel, pentru că a prins să fie, lucrul a căpătat o *identitate*. Dar ce este identitatea decît generalitatea proprie? În distensiunea necurmată a închiderii ce se deschide și în varietatea acumulărilor aduse în cîmpul ei de pulsațiile temporale și cele spațiale, statutul atins de lucru spre a fi ce este se păstrează, oricît îmbogățit. Identitatea reduce la generalitatea ei situațiile particulare ale lucrului care a prins ființă. Fără îndoială că, într-un sens, identitatea este o limitare, căci dă un statut specific lucrului; dar este o limitare care nu limitează. Ea educă lucrul, îl e-ducă, scoțîndu-l din el și făcîndu-l sau lăsîndu-l să se prefacă oricît, pentru că îl ține sub controlul ei. Ceea ce este stă sub școala generalității proprii, reprezentate de identitate.

Însă nu numai identitatea reprezintă aspectul de generalitate, în lucrul care a prins ființă, ci și *înlănțuirea*. Ceea ce este poate părea un simplu ansamblu de întîmplări; în fond, însă, este un sistem de legături. Ce anume este un lucru se citește în desfășurarea legată a temporalității lui, în desfășurarea și înfășurarea deopotrivă legate ale spațialității lui, ca și în liniile de forță ale cîmpului ce s-a creat astfel. Din nou ceva de ordin general, ca un sistem de legături de astă dată, apare ca mai adînc în lucru decît ceea ce arată el a

fi. Ceea ce se află în dezlegare nu este; dar orice sistem de legături are o idealitate în el.

Idealitatea ființei în realitatea lucrului este chiar mai mult decît un sistem de legături: este o organizație, care face cu-adevărat ca lucrul să fie lucru. Ca și curba întîmplătoare din traiectoriile realului sau curba trasată de mîna omului, care și ea are, oricum ar fi, o ecuație — cum spunea Leibniz — la fel orice lucru care a prins ființă trebuie să aibă undeva o ecuație de cîmp. Nu i se poate reda matematic, dar în perspectiva ființei ea are o expresie, ce vine cu generalitatea ei să întregască celelalte două aspecte de generalitate în lucrul real.

A vedea că lucrul este înseamnă deci — în prim rînd — a surprinde identitatea, înlănțuirea și organizația lui, iar acestea laolaltă dau aspectul de generalitate din ființa lucrurilor, reprezentînd, înaintea oricărei alteia, generalitatea lui internă. Într-o primă înțelegere mai adîncită, așadar, a lucrului, ființa lui este definită prin generalitatea proprie, ea destrămîndu-se prin moarte într-o generalitate inferioară (a plantei, de pildă, într-a mineralului), cînd nu este asimilată de o generalitate superioară (a plantei de a animalului).

Generalitatea internă reprezintă, atunci, un moment ontologic. Să numim orice generalitate ontologică „general“ pur și simplu. Mulți gînditori au refuzat să accepte prezența și acțiunea generalului în lume, sub cuvînt că nu există decît ce se vede, respectiv ce se înregistrează cu simțurile. Anticii în schimb spuneau că totuși specia, care denumea la ei un general, se vede (așa cum se vede că o făptură e cal, că ține de specia cal). S-ar putea spune mai mult, că și genul se vede (văd ceva însuflețit și spun că este animal, chiar dacă nu-i identific specia). Dar, admițînd că genul și nici măcar specia — care aci sînt generaluri ontologice, iar nicidecum logice — nu s-ar vedea, așa cum nu se vede cu ochiul obișnuit spiritul unei limbi sau cel al unui popor, încă nu se poate tăgădui acțiunea lor în lumea celor văzute. Numai că acțiunea lor este în cadrul ființei din lucruri și nu ca generaluri autonome.

Nevăzute cum sînt și inerte cum par, generalurile acestea sînt de fapt un principiu de viață al lumii. Dar înainte de a ne ridica, prin ele, la realități mai vaste, față de care lucrurile, deosebite între ele, nu se deosebesc (cum nu se deosebește de viață o făptură vie), să ne întoarcem la generalitatea inter-

nă a lucrurilor fiecare în parte, care de asemenea este principiu de viață al ființei lor. E ca și cum, platonician, fiecare lucru ar fi prin Ideea lui, și la această treaptă numai a lui. Fiecare lucru cu legea *lui*, spune de mult limba noastră, înainte ca un gânditor ca Georg Simmel să vorbească despre „das individuelle Gesetz“.

Oricine, chiar nominaliștii, acceptă generalul abstract, cel logic, dar nu oricine îl acceptă pe cel cu sens ontologic, cum nu acceptă ideea de generalitate proprie. Dacă putem vorbi de perioade filosofice ale culturii, cum vorbim astăzi de una științifică — și în câteva momente ale istoriei perioade filosofice au părut că există, cu Platon de pildă, sau cu Hegel — atunci cultura ar ridica la Idee, la spirit obiectiv, adică la concretul lărgit al generalului. Oricum ar fi însă, chiar științifică numai, cultura ridică la general. Nimic nu rămîne așa cum este, din perspectiva generalurilor, abstracte sau concrete, pe care le identifică cultura. Firul de praf nu cade la întîmplare pe un perete: electricitatea negativă a unuia și cea pozitivă a celuilalt fac posibilă atracția. Natura este o neîncetată confruntare de „generaluri”: sevele, fluizii, energiile, activează tot ce este, la fel ca formele, structurile, codurile, populînd lumea cu aparențe de realitate, ce se rezolvă în generalitatea lor. Iar cu omul generalurile sînt atît de active încît s-a putut spune că el așează lumea „pe cap“.

Omul vrea în chip conștient să pună ființa pe lume, dar nu are răbdarea și suplețea ființei, de-a nu introduce direct în materia realului generalul, ci de a-l lăsa să se constituie singur. Cel puțin ca homo tehnicus pentru lucruri și ca homo politicus pentru semeni, omul și-a luat răspunderea și libertatea să întreprindă manevrarea generalului. Dar făcînd astfel, el a pus pe lume de prea multe ori, în societate, neființă istorică în loc de ființă, iar cu produsele sale tehnice, unde de asemenea el încorporează direct abstractul, riscă să aducă neființă, ba chiar o neființă agresivă. În fond, tocmai celor care pretind că nu identifică nicăieri generalurile — cum sînt empiriștii și nominaliștii — li se poate imputa că, invocînd drept real singur individualul, nu au de a face în fapt decît cu cea mai proastă speță de generaluri, anume generalurile goale.

Dar, de orice natură ar fi generalul, chiar de ordinul gene-

ralității *interne* care este acum în joc, el nu are subzistență proprie și nu e decît un aspect al ființei. Nu este bine, pentru ființă, ca generalul să rămînă singur. De la început generalul nu se dovedea apt să redea singur ființa lumii. Căci dacă este un înțeles în legenda biblică după care Creatorul a văzut că omul-bărbat era bun, în felul lui, dar că „nu este bine ca omul să rămînă singur“, atunci ar putea fi înțelesul acesta ontologic al omului (care ca om-bărbat poartă în el mai degrabă o natură generală abstractă) de a trebui să-și asocieze generalul concret al naturii feminine, așadar ceva care să fie mai apropiat de individual și individualitate. Calea către ființă o deschide generalul. Dar el singur nu dă ființa.

17. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A INDIVIDUALITĂȚII

Generalul singur nu dă ființa lucrului, în sensul ființei anumite; el nu arată ce este aci, acum și așa. Dar aceleași distensiuni ale închiderii ce se deschide, temporalitatea, spațialitatea și cîmpul care ofereau aspectul de generalitate al ființei în lucruri, cu identitatea și organizația acestora, vor da și aspectul de individualitate. În definitiv, dacă spațiul și timpul, cele generale, au putut fi socotite „principii ale individualității“, ele dînd, în același timp cu generalitatea lor, pe hic et nunc, cu atît mai mult spațialitatea și temporalitatea concrete vor arăta ce este aci și acum, după cum cîmpul va da pe: așa. Uniunea de contrarii din sînul temporalității și spațialității, în speță uniunea dintre general și individual — sugerate poate mai bine decît orice de cuvîntul românesc „sinea“, care se poate referi și la sinea lumii întregi, și la sinea fiecărui lucru — exprimă tensiunea internă a ideii de ființă.

Că generalul singur nu ar putea da măsura deplină a ființei și nici măcar chipul ei (eidos-ul, forma substanțială aristotelică), o arată cele două mari școli ale generalului, matematicile pentru generalul abstract și religia pentru generalul concret.

În puritatea lui, cum apare în matematici, generalul nu face nici o trimitere spre ființă, iar în matematicile moderne nici nu se mai pleacă de la vreo intuiție în real care să fie transformată în „axiomă“. Totul este simbol sau structură abstractă, relație sau sistem formal, lipsit de orice substanțialitate. Singurele aluzii la ființă apar, în matematici, în termeni de neființă, ca „punctul de acumulare“ de pildă, ce are în vecinătatea lui o infinitate de puncte, dar el însuși nu există ca atare, sau ca numărul irațional menționat mai sus, care o simplă „tăietură“ fiind, organizează totuși continuul numeric. Nu cumva îl organizează ridicându-i neîncetat limitele? Atunci „ființa“ matematică ar putea fi, pe acest plan, continuul numeric, care însă nu mai poate fi privit ca o generalitate abstractă, ci este mai degrabă ceva individual, așa cum „toți oamenii la un loc“ sau „universul vorbirii“ reprezintă deopotrivă ceva individual. Chiar în matematici sau în logică, așadar, acea generalitate care s-ar apropia de ființă s-ar împleni totodată cu un sens individual.

Dar în orice caz așa se întâmplă cu generalitatea pură și simplă în religii: divinul își conferă o investire ontologică abia când se individualizează. Și nu numai divinul suprem, ci orice treaptă de divin stă sub exigența individualizării. Pentru lumea îngerilor, de pildă, s-a conceput, în disperare de cauză, că ei sînt *fiecare* o specie, spre a nu se vorbi de „cete“ îngerești. Așadar îngerii sînt sau neindividualizați și nu au ființă decît prin clasa lor, sau sînt atît de individualizați încît devin exemplare unice. Cît despre rest, adică lumea toată, ea nu are „ființă adevărată“ în ea însăși, după viziunea religioasă.

În viziunea, cosmică și nereligioasă, dar tot axată pe general, a „Luceafărului“ eminescian, ceea ce apare izbitor nu este retragerea generalului față de real (retragerea sa pare chiar o înfrîngere și o revenire la condiția de a fi „nemuritor și rece“), ci dorința lui de a căpăta o individualizare. Dacă poemul este înțeles în opoziția frustră dintre nemuritor și muritor, atunci el ar fi platitudinea însăși. Dar interpretat ca ieșirea generalului din nediferențierea și nelimitația „nemuririi“, ca năzuință către individualitate și limitare (iar Demiurgul va ști să arate Luceafărului că intrarea în limitare este posibilă pentru un general, dar într-o limitare care

nu limitează, cum sînt cele cîteva pe care i le enumeră) poemul devine unul al angajării și nu al detașării, așa cum este unul al ființei cu individuație cu tot, iar nu al veșniciei reci, de care are parte generalul lăsat singur. „În cercul vostru strîmt“, cum spune „Luceafărul“, ar vroi să intre și el; iar dacă ar putea-o face, atunci „*norocul* vă petrece“ ar cădea, înlocuit fiind cu o formă de necesitate ce ar lărgi cercul. Prin coborîrea generalului într-un individual potrivit, *ființa s-ar împlini*. Dar legenda era a neîmplinirii, și poetul a redat-o ca atare.

Din perspectiva ființei, deci, „nu este bine ca generalul să rămînă singur“. El reprezintă doar o față a ființei, cea care poate ridica limitările. De aceea generalul este bun atunci cînd aduce nelimitația *cu* limitării cu tot. Limitările pe care le suprimă generalul sînt doar cele ce fixează, nicidecum cele ce definesc. Și de fapt abia după ce generalul s-a manifestat, individualul își află adevăratele sale limitări: sînt cele pe care și le poate pune *dinăuntru* și pe care nu le mai încearcă drept interdicții, ci drept împliniri. În prezența generalului, care părea să-l desființeze, individualul își poate da acum contururi sigure. El aduce configurări și întruchipări nu numai pentru sine, dealtfel, ci și pentru un general care, la rîndul lui, ar risca să se piardă în fluiditatea și vaporozitatea proprie. În definitiv el, individualul, este cel care salvează generalul de destrămarea proprie. Căci destrămarea aparentă pe care o aduce acesta individualului, ridicîndu-i orice limitări, se întoarce împotriva-i. Ființa nu se pierde în evanescența generalului numai datorită individualului care readuce la limitare.

Individualul este apolinic, iar ființa are un aspect apolinic și ea. Apolinicul era, spre a folosi limbajul nietzschean, cel care salva și dionisiacul, căci abia prin cel dintîi corul cel orb devine tragedie luminată. Opoziția dintre apolinic și dionisiac are în ea înțelesul bun al unei contradicții care nu este și blocare; unul dintre termeni (cel puțin la Greci) trebuie să ia înfîietate. Este unul din triumfurile pămîntescului dar și ale apolinicului asupra cerului și a dionisiacului, acesta de a pune la dispoziție individualul. Lumea omului iese din beția generalului, ca tragedia din delirul bachic, prin virtutea individualului de a pune neîncetat măsură nelimitărilor generalului. Cît despre pretenția modernilor, după

Spengler, că au adus infinitatea („fausticul“) față de finitudinea și apolinicul grec, ea se întoarce împotriva lor. Dacă e vorba de aspirația spre infinitate cu turnurile catedralelor, spre a nu mai vorbi despre cea a zgârie-norilor, sau de pierderea în infinitul muzical și de numeralele „transfinite“ ale matematicienilor, atunci infinitatea modernă a rămas descoperită, căci a pierdut ființa. Grecii știau s-o păstreze bine ferecată, cu infinitatea ei, în limitele individualului apolinic.

Dar dacă individualul este atât de hotărâtor pentru ființă, atunci ce anume se poate numi „individual“, fie el ins sau situație individuală? O realitate cu limitare simplă nu poate fi un individual, căci orice lucru, proces ori aspect al realului are o limitare din afară și este o unitate, privit fiind tot din afară. O piatră are și ea unitate, în această perspectivă. Dar piatra n-are unitate lăuntrică. Vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limitare* în tensiune, o unitate în afară și o alta înăuntru. E drept și un mecanism are o dublă unitate, una în afară și o alta înăuntru; toate obiectele tehnicii sau produsele omului sînt așa: o casă are unitate și în afară și înăuntru. Numai că, toate acestea nu stau sub o tensiune lăuntrică (pot fi „fier mort“, zid mort); au stat doar sub tensiunea omului producător. Fără o asemenea tensiune, tehnica întreagă reprezintă o realitate fără de ființă, ba chiar produsele artei devin așa. Ele se prefac în rebut de ființă (piese de muzeu).

Individualul cel mai pregnant și care a fascinat întotdeauna pe filosofi, cu promisiunea de ființă din el, a părut să fie *organismul*. Aci într-adevăr se ivește nu numai dubla limitare sau unitate, înăuntru ca și în afară, dar deopotrivă tensiunea unității interne, o unitate care știe să se păstreze, la organism, schimbîndu-se, adică suprimîndu-și permanent limitările. Numai că, oricît de exemplar ar părea, ontologic, organismul el nu obține de la sine sensul plin al ființei, cu limitarea ei ce nu limitează, deoarece poate cădea, și de fapt cade statornic (pînă și la organismele de tip spiritual) în repetiție de sine: unitatea organică și limitarea pe care și-o pune organismul dinăuntru, deci pozitiv, pot să se închidă asupra lor și să se reia, ca ritmurile biologice sau ca marea ritmicitate a reproducerii unui „aceluiasi“ organism în sînul speciei. Atunci, deși nespus mai angajat în ființă, deci mai indivi-

dualizate decît un mecanism ori un artefact, organismele pot și ele, dintr-o perspectivă, apărea drept o neîmplinire de ființă.

Ba omul însuși cade în lotul neîmplinirii de ființă, dacă individualul său n-a obținut unitatea lăuntrică deschisă spre general, ci doar una de repetiție în sînul generalurilor date, ale societății și speciei. Realitatea toată, inclusiv cea umană, nu este numai prilejul ci și cimitirul ființei. Dacă însă în cimitirele oamenilor mormintele poartă nume, este pentru că — pînă și fără credința în supraviețuirea personală — individualul trebuie salvat într-o ultimă formă de deschidere a sa către ființă, în speță prin *nume*. În numele omului se condensează astfel, în chip deznădăjduit s-ar putea spune, atît individualul gol („aci zace acesta“) cît și cel cu un ultim sens și acces posibil la general („totul e trecător“).

Dar, din perspectiva ființei tocmai, faptul că se dă sau se păstrează un nume pentru pulbere ori cenușe este adînc semnificativ. Reintegrarea ființei umane săvîrșite din viață în generalitatea elementelor materiale nu este deajuns spre a păstra ființa; *generalul* elementelor el însuși (pulgerea) fără individual nu „este“. El trebuie cuplat cu ceva individual — fie și cu un simplu nume, în eternitate.

18. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A DETERMINAȚIILOR

Cuplarea generalului cu individualul nu redă ființa din lucruri, încă. Mai trebuie ceva pentru ca ființa să apară, și anume determinațiile cîmpului.

În definitiv generalul și individualul sînt întotdeauna cuplate, dacă nu e vorba de generalitatea logică (singura opusă individualului), ci de aspectul sau momentul ontologic al generalității, adică de generalul propriu-zis. Temporalitatea și spațialitatea aduceau în același timp generalitate și individualitate, în închiderea ce se deschide, dînd nu numai măsură, ca tact și orizont, dar și măsură ca punere de granițe dinăuntru, așadar ca împlinire. Cînd lucrul a prins ființă sub o închidere ce se deschide, el are întotdeauna o față de individualitate și una de generalitate proprie. S-ar putea chiar spune

că generalul apare în lucru mai degrabă sub regimul temporalității (identitatea cere timp spre a se afirma în prefacere, în-lănțuirile care duc la „organizația“ lucrului se desfășoară necesar în timp și ele), pe cînd individualul apare sub regimul spațialității, care statornic închide, pînă la urmă, și fixează. Este semnificativ în acest sens că anticii aveau un zeu, pe Kronos, pentru timp (ca temporalitate generală), pe cînd pentru spațialitatea *generală* n-au avut nici o zeitare, spațiul fiind întotdeauna anumit, de la Gea, pămîntul originar cel vast, pînă la nimfele locului.

Dar în afară de individual și general, cuplate cum sînt, ființa nu apare în lucruri fără determinații ale acestora. Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sînt aduse de cîmp, cu specificările și polarizările lui, sau cu diversificarea lui simplă în puncte care, deși cu valori diferite, reflectă de fiecare dată întreg cîmpul. S-ar putea astfel spune că, laolaltă, generalul, individualul și determinațiile redau ființa. Și într-adevăr aceștia trei sînt termenii pe care îi invocă, implicit ori explicit, orice filosofie, cu ei încercîndu-se o descriere în esență a lumii: unii gînditori au plecat de la general, spre a da socoteală de fenomene și de realitățile individuale; alții de la individual, alții de la manifestări, fenomene, determinații. Iar o dovadă că în *esență* termenii ontologici sînt aceștia, o dă dialectica și faptul că n-au existat în linii mari decît trei dialectici: una, cea platoniciană, pornind de la realitățile imediate, de la individual, și urcînd prin determinații spre general, spre Idee; alta, cea hegeliană, pornind de la general și ajungînd organizat, prin determinații, la individual (mersul de la substanță la subiect, cum spune Hegel) și a treia, cea modernă, care pleacă de la determinații, de pildă forțe de producție, și trecînd prin general, relații de producție, dă socoteală de realul și individualul istoriei.

Generalul, individualul și determinațiile reprezintă cu adevărat eterogenitatea ființei (apărută la început și provizoriu ca temporalitate, spațialitate, cîmp), iar ele, în triplicitatea lor, ar exprima ființa din lucruri. Și totuși n-o exprimă de la sine *nici măcar ele laolaltă*. Căci într-adevăr, ce sînt determinațiile, care au apărut ca manifestări ale lucrului ce prinde ființa? Ale cui sînt ele: ale generalului? ale individualului? Și cînd sînt ele determinații ale ființei? Să

răspundem de pe acum că, deși cuplate, generalul și individualul își au fiecare determinațiile lor și că toată problema ființei va fi: buna întâlnire dintre determinațiile individualului și cele ale generalului.

Generalitatea „proprie“ a lucrului, înțeleasă ca identitate, în-lănțuire și organizare internă, nu era singurul general din lucru. Orice deschidere se petrece în lume, sau este un a-fi-în-lume, așa cum arată deschiderea Dasein-ului heideggerian, în cazul că avem dreptate să vedem în analiza lui existențială desfășurarea unei închideri ce se deschide anumite. Generalitatea proprie s-a obținut de fapt din confruntarea cu generalurile lumii, astfel încât generalul stă, cu bogăția lui sporită, în relație cu puținătatea individualului.

Dar oricare ar fi puținătatea individualului, acesta este, ca și generalul, un nesfârșit izvor de determinații. Un ins vorbitor poate exprima orice; la rîndul ei o limbă, ca generalitate o rostirii, poartă în ea toate exprimările posibile. Dar deosebirea este că determinațiile individualului sînt contingente și țin de real, pe cînd cele generale sînt necesare și ale idealității. Totuși idealitatea poate intra în rezonanță cu realitatea fără de necesitate, și atunci ființa lucrurilor se împlinește, în timp ce individualul lăsat singur și generalul singur sînt în carență. Individualul poate, firește, obține structuri și configurații proprii, dar sub alte generaluri decît cele care-l împlinesc; generalul poate avea determinații (ca structurile libere, să spunem speciile sau proprietățile care n-au pătruns în real), dar ele rămîn în idealitatea lor.

În fapt, nimic în real nu este în așa fel contingent încît să nu aibă o tensiune *necesară*, ca acele curbe trasate la împlinire ce-și aveau totuși traducerea într-o ecuație a geometriei analitice. Orice determinații libere sau chiar anarhice și-ar da individualul, ansamblul lor stă sub o necesitate (așa cum toate libertățile omului cad sub statistică). Aceasta înseamnă că, de fapt, există două necesități și numai ele: una ne semnificativă ontologic în chip direct, chiar dacă este și ea configurativă, alta nu numai configurativă dar semnificativă ontologic de-a dreptul.

Prin el însuși individualul este ne semnificativ ontologic. Închiderea prin care s-a ivit îi conferă variate posibilități de deschidere, și el are o infinitate nestăpînită de determinații. Generalul în schimb are una stăpînită, controlată.

Infinitatea stă acum în fața înfinității. Sau mai degrabă: un infinit rău, al individualului („încă o determinare și încă una”) stă în fața unuia bun, al generalului („și această determinare, și cealaltă”). Așa stau, de pildă, față în față, dacă ne ridicăm la lumea omului, de o parte determinările pe care și le dă sau aspiră să și le dea insul pentru împlinirea sa — pentru „eudaimonia” sa, cum spuneau grecii — și de altă parte determinațiile, nesfârșite și ele, pe care le oferă insului cîte o ideologie, care pretinde să îndrumeze prin ele individul în chip controlat, uneori chiar împotriva voinței lui, în imediat, spre eudaimonia proprie. Numai că, un șir de determinații poate rămîne străin de celălalt, ele desfășurîndu-se paralel, cîteodată în indiferența lor, alteori în confruntarea lor, deformatoare atît pentru individual cît și pentru general. Necesitatea ne semnificativă a individualului, oarbă de ființă cum este, căci se vede lipsită de sens general și se îndrumează singură către un rebut de ființă, se transformă pînă la urmă într-un expedient de „generalitate”, inertă și frustă („o viață de om”, ca atîtea altele de pildă), cum ar fi materia luată ca realitate primă și *ultimă*, pentru lucruri, sau cum ar fi destinul cel orb, ca sens ori non-sens ultim, în lumea spiritului. Cele două șiruri de determinații nu s-au acoperit, sau n-au intrat în rezonanță.

Cînd cele două șiruri de determinații se acoperă, ele încă poartă două nume. Ca fiind ale individualului, determinațiile au numele contingenței lor în real; dar aceleași determinații, din perspectiva generalului, au numele idealității lor necesare, — așa cum o plantă are *un* nume în folclor sau în vorbirea obișnuită și un altul în botanică. Determinațiile pe care și le dă insul în societate poartă un nume și ele, față de numele diferit pe care-l au din perspectiva generalului istoric. Dar chiar și în acest caz, al acoperirii determinațiilor, deosebirea nu rămîne doar una de nume, în realitatea prinsă în devenire și istorie, ci determinațiile de *realitate* ale individualului sînt la orice nivel — și mai ales la nivel uman, cum o sublinia, dar în chip prea exclusiv, existențialismul — o neîncetată provocare pentru determinațiile de *idealitate* ale generalului, pe care-l obligă să-și lărgească necesitatea spre a le cuprinde și pe ele, adică spre a le putea da și lor numele idealității și necesității. Adevărurile „se educă” și ele.

Căci în sînul realității, cele două șiruri de determinații nu sînt niciodată total descoperite, nici în așa fel acoperite încît să obțină un echilibru ontologic *stabil*. Idealitatea determinațiilor generalului trasează permanent, în realul contingent, linii directoare; dar și invers, realitatea determinațiilor individualului poate invada și lărgi idealitatea. Așa cum niște pendule, ce s-ar mișca la întîmplare în primul moment, sfîrșesc prin a-și sincroniza oscilațiile, la fel apare, în haosul determinațiilor neacordate încă între ele, un început de ordine și sincronizare, conducînd la determinații comune atît de ordonate încît să poată fi înregistrate statornic și apoi să creeze o ritmicitate rațională. Determinațiile își pot astfel „inventa” generalurile (pot fi „întru” ceva încă nedeterminat) care, odată ivite, să se lărgească și educe. Dar deopotrivă cu determinațiile individualului care își „creează” generalul, determinațiile acestuia pot să creeze neîncetat, cu concentrările lor, individualuri care să se păstreze ca atare. În universul vast al determinațiilor, o sistolă și o diastolă, o concentrare și o expansiune, o atracție și o repulsie, cum vedea Goethe peste tot, ar părea să fie statornic active. Sub un asemenea raport, individualul și generalul ar reprezenta polaritatea fundamentală.

Dar, din perspectiva ontologiei schițate aci, fie că determinațiile ar fi privite ca manifestări ale individualului ori generalului, fie că ar apărea *ele*, ca determinații solidare, creatoare de poluri opuse, de general și individual, ni se pare că trebuie vorbit despre altceva decît de polarități și unități distincte (ca individualul și generalul), sau despre o pluralitate monadologică de tipul celei a lui Leibniz, unde fiecare individual, ca monadă, este dintru început un general. Trebuie dimpotrivă subliniat faptul că determinațiile alcătuiesc împreună cu individualul și generalul ansamblul trinitar al ființei și odată cu ea, în plinătatea sau precaritatea ei, întreg conținutul realității.

Dacă ființa se reflectă în om mai mult decît în orice altă realitate, atunci în el aceste trei momente ale ființei trebuie să apară încă mai accentuat. Și într-adevăr, în om *individualul* este afirmat pînă la excesul desprinderii lui ca ins de orice încadrare și apartenență; *determinațiile*, de asemenea, sînt la el mai variate decît ale oricărui alt existent, fiind manifestările activității lui eliberate de inerția materiei, de

fixația vegetală și de îngrădirile animale; iar *generalul*, la om, nu este doar impus, din afară ori dinăuntru, ci este și căutat, într-o proliferare ce face din om un adevărat izvor de generaluri și un organ al lor. Cei trei termeni ontologici pot sta la om, ca și la restul realului, în tensiune ori în relaxare, dar cu precădere la om determinațiile individualului tind să se sincronizeze cu cele ale generalului.

Buna întâlnire dintre determinații, sau intrarea determinațiilor individualului în matca celor ale generalului, va da ființa, care-și va păstra statornic structura ei trinitară. Dar din perspectiva ființei totul se răstoarnă: mai degrabă generalul-tată și individualul purced din determinații decît acestea din primul sau din amîndoi. Lumea este un cuprins de determinații ce poartă în ele sau eliberează individualul și generalul. Dacă unul din termenii ființei ar putea s-o reprezinte singur, cu o aparență de autonomie, atunci nu ar săvîrși-o generalul ideal, cu atît mai puțin individualul real, cît determinațiile, anume cele în care realitatea și idealitatea s-au acoperit.

Din această perspectivă, vorba lui Hegel cum că „tot ce e real e rațional“ rămîne fără acoperire. Nu tot ce e real e rațional, fiindcă nu oricînd și oriunde determinațiile individualului se armonizează cu cele ale generalului. Ființa, chiar și ființa lucrurilor, este făcută dintr-un metal mai rar: doar „tot ce e real și rațional este“.

19. MODELUL ONTOLOGIC: UN INDIVIDUAL ALE CĂRUI DETERMINAȚII SE CONVERTESC ÎN CELE ALE GENERALULUI

„Ființă“ se spune în zece feluri, declară Aristotel. Nu: trebuie cutezat a declara că „ființă“ se spune într-un singur fel. În alt loc decît în *Tratatul despre cele zece categorii*, Aristotel deosebea între: 1) ființă în sens obișnuit; 2) ființa categoriilor; 3) adevăr-falsitate; 4) posibil și real. (*Metafizica*, V, 7). Dar și aci sensul dat de categorii era precumpănitor. În general anticul afirmă că „ființă“ e un

termen echivoc, spunându-se în mai multe feluri. Și este adevărat, în limbajul obișnuit, de la care pleacă în fapt Aristotel, pot fi mai multe sensuri pentru ființă; însă în limbajul ontologiei nu poate fi decât unul.

Medievalii vorbeau despre o *ratio essendi*, prin „*ratio*“ trebuind să înțelegem temei și întemeiere. Temeiul ființei trebuie să fie același, oriunde ar apărea ea și în ea însăși. Trebuie să existe un cifru al ființei, sau un cod al ei; dar cel mai potrivit este să spunem: un *model*, înțeles ca un procedeu arhetipal. Iar „*procedeu*“ ar exprima clar faptul că ființa nu este un gata-împlinit, ci că, în afara diversității ei launtrice, are și un proces al acestei diversități. Mai mult decât de ființă dinainte dată, se poate vorbi de „*intrare în ființă*“. De ce prinde ceva ființă în loc să rămână în haos? cum prinde ființă? și cum este ființa, ca să prindă și cuprindă lucrurile?

Ființa nu este simplă, e triplă. Cu un triplet se face peste tot ființa lucrurilor. Și ea *se face* — sau nu se face, spre deosebire de acel „*tot ce e real e rațional*“, sau de sugestia platoniciană din *Parmenides* cum că tot ce există, chiar firul de păr, chiar noroiul, trebuie să aibă o Idee. Este adevărat că modelul ființei se va dovedi și el activ peste tot; dar nu va fi împlinit peste tot. Dacă într-adevăr cu trei litere, ce dau codul ființei, lumea *este*, nu e mai puțin adevărat că existentul din sînul realității poate pune în joc numai două, sub condiția însă de a se deschide către a treia.

Dar cum pot fi trei lucruri una? Problema s-a mai pus în istoria culturii noastre, la un nivel ultim. Independent însă de alte răspunsuri aduse, se poate spune că ființa se definește tocmai prin aceea că în cadrul ei *trei lucruri sînt una*. Cine nu acceptă condiția aceasta de Unu divers, practică arianismul. O bună parte din ontologia tradițională este ariană.

La prima vedere, codul ființei poate apărea prea sumar; în fapt, dat fiind caracterul absolut, încă mai sumar, al ființei tradiționale, modelul de aci este prea bogat. Cu ideea unei ființe absolute și unitare s-a făcut pustiu nu numai în lume dar și în ființă. Dacă acum ideea de ființă apare ca implicînd o diversitate, și încă una activă, este pentru că numai astfel ea redă acel Unu divers (un Unu neîncetat diferind întru sine, cum spunea Heraclit), pe care totul îl

reclamă. Căci într-adevăr, cei trei termeni ai ființei au fost întotdeauna întâlniți de gândirea speculativă. Ei apar — ca fiind trei și numai ei — în orice filosofie, cu o cuceritoare desfășurare „clasică” a lor (prescurtînd: de la I prin D la G) în filosofia platoniciană. Ei sînt, pe de altă parte, limpede puși în lumină de speculația teologică, și încă mai limpede, căci de astă dată numiți întocmai, de speculația hegeliană.

A trebuit să recunoaștem de la început că modelul trinitar al ființei, schițat aci, reprezintă însăși acea bună orientare din trecut pe temeiul căreia metafizica nu este simplă metafizică. A trebuit de asemenea să admitem că dialectica hegeliană se întreprinde, nu pe o linie logică și falsificatoare, cu teză-antiteză-sinteză (pe care Hegel însuși le menționează extrem de rar, dar care s-au acreditat pînă la totală obnubilare asupra mersului dialectic), ci pe linie ontologică: general, determinării, individual, sau, cu termenii lui Hegel: Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Dacă totul la el, spirit, divin, natură, om, se lasă prins în această triplicitate este pentru că sub numele de dialectică Hegel face de fapt ontologie.

Dar a trebuit la fel de bine să obiectăm că modelul este la Hegel *desfășurat* sau numai în desfășurare (slăbindu-și caracterul ontologic și devenind doar unul dialectic-istoric), în loc ca termenii ontologici să apară înfășurați în structura lor și să dea modelul arhetipal, care *nu* este împlinit pretutindeni, cum era silit să fie în desfășurarea hegeliană. Iar o a doua obiecție ce trebuie adusă hegelianismului este că, în desfășurarea modelului chiar, el pune în joc o *singură* modalitate posibilă, cea de la general prin determinării la individual, pe cînd în fapt trebuie vorbit despre trei desfășurări dialectice, la fel de active în gândirea filosofică. Una din ele era, dealtfel, declarată și manifestă, anume cea platoniciană. Dacă Hegel ar fi reținut de la ea mai mult decît numele, înțelegînd-o în articulația și nu doar în litera ei, atunci ar fi văzut că, într-un sens, dialectica sa, pornind de la general, are mai degrabă un caracter „romantic”, față de cel clasic al dialecticii antice. Însă în oricare dintre versiunile ei dialectica *presupune* modelul ontologic. Se leagă și desfășoară legat numai ceea ce „este”.

Atunci, care este modelul, manifestat în lucruri ca și în om, și lăsînd apoi deschisă întrebarea dacă nu cumva se

manifestă în el însuși, dincolo de lucruri și om? Este cel alcătuit de un general, un individual, o dublă serie de determinări și o conversiune. Schematic poate fi redat astfel:

Individualul	{	își dă oricâte <i>determinații</i> libere sau contingente	dar	aceleași <i>determinații</i> pot ține de controlată de o diversitate	}	General
--------------	---	---	-----	--	---	---------

Ceea ce trebuie subliniat în acest model este, întâi, faptul că nu dă un tablou static, ci are un dinamism interior: conversiunea unor determinări într-altele; iar în al doilea rând, faptul că o asemenea conversiune *se poate* produce ori nu. Dacă numim „anastrofie” conversiunea, atunci trebuie spus că modelul autoriză deopotrivă să se vorbească de catastrofă ontologică, ba chiar arată cât de mult deșeu ontologic poate fi în lucruri. În schimb anastrofa ontologică este legea lor, oricât desmintită. Prin procesul anastrofiei se obține nu numai rebotezarea lucrurilor, ceea ce le face să capete altă identitate, dar și o îmbogățire a lor, acum una controlată. Individualul își putea spori determinările cu încă una și încă una, pe modelul infinitului prost; acum și le sporește cu infinitatea bună a generalului.

Dar la rîndul său generalul se educă și transformă prin individual (cum a văzut existențialismul francez numai în cazul omenescului). Determinările acestuia pot dezmiți generalul la început, obligîndu-l să se lărgească și redefinească apoi. Nici individualul care-și obține determinări noi, nici generalul care se redefinește sub determinări noi, nici determinările care-și schimbă caracterul contingent într-unul necesar, *nu au stabilitate* în modelul ontologic. Există o neliniște a ființei, pe care gânditorii medievali au intuit-o atunci cînd spuneau că ființa este esențialmente „act”. Dar poate că totul e deosebit de actul acelora, în neliniștea ontologică pusă în lumină acum.

Trei răspunsuri pentru istoria filosofiei apar ca posibile din perspectiva modelului propus mai sus: 1) de ce a afirmat Aristotel că ființa se spune în zece feluri; 2) în ce măsură se poate susține că așa-numita *ratio essendi* este și o *ratio cognoscendi*; 3) ce înseamnă, în perspectivă ontologică,

silogismul aristotelic și cum rezistă el astfel pretensei lui integrării de către formalismele logicii noi.

1) Aristotel are mai multe versiuni cu privire la ființă. Să lăsăm deoparte teza, „teologică“ după vorba sa chiar, a ființei absolute înțelese ca „mișcător nemișcat“; să nu încercăm nici valorificarea — posibilă totuși — în sensul modelului ontologic a substanței obținute prin împlântarea „formei substanțiale“ în materie; și să analizăm doar tabloul celor zece Categorii.

Ce exprimă ele? Exprimă *individualul* ca substanță primă, *generalul* ca substanță secundă (specia și genul), care laolaltă dau prima categorie, cea a substanței și *determinațiile* cu celelalte nouă categorii, anume determinațiile universale pe care le primește substanța. Ființa „se spune“ în zece feluri, atunci, pentru că poate fi înțeleasă ca substanță (unde individualul și generalul sînt întotdeauna cuplate), sau poate fi înțeleasă printr-*una* din determinațiile universale. Cît de adevărat este — în termeni — acest fel înzecit de a descrie ființa, s-a văzut în chip izbitor după Aristotel, mai mult chiar decît în timpul lui. Căci ființa lucrurilor a fost redusă, de un anumit scientism, la *cantitate*; a fost redusă alteori la *calitate* (a atomilor, a greutăților specifice, a compunerilor, sau de Hegel însuși a fost trecută, ca ființă determinată, sub titlul „calității“); a fost redusă de întreaga știință nouă la *relație*; poate fi înțeleasă prin *timp* și temporalitate, *spațiu* și spațialitate, ca și prin modesta categorie a *poziției*, redresată și trimisă pînă la „situație“ ontologică; ființa este uneori de înțeles ca *acțiune* („act pur“, pentru ființa ultimă chiar), ca *înriurire*, efect, patimire sau reacție, pentru ființa lucrurilor cel puțin; ba chiar ultima categorie, nesigur aristotelică, aceea de *posesiune*, ar putea fi „spusă“ despre ființa mundană. Dar toate acestea sînt feluri de-a denumi ființa, sau ce „se spune“ despre ea. În ea însăși, dar ca ființă a lucrurilor deocamdată, ființa trădează, încă din înzecirea ei categorială, *întreirea* ei fundamentală. Astfel, tocmai tabloul categoriilor ar putea fi înfățișat drept una din cele mai bune ilustrări ale triplicității ființei.

2) Privind această triplicitate în act drept ratio essendi, iarăși tabla categoriilor autoriză să vorbim totodată de o ratio cognoscendi; căci într-adevăr, *între* ontologie și logică,

așa cum au fost întotdeauna înregistrate (sau deopotrivă ca ontologice și logice), categoriile au funcționat — iar cu transcendentul kantian au făcut-o în chip explicit — ca forme de *cunoaștere*. Termenii modelului ontologic, și în chip expres conversiunea din sînul lui, sînt condiția necesară și suficientă a cunoașterii, putîndu-se spune că modelul este cel care, în fapt, explică actul de cunoaștere. Căci într-adevăr, orice problemă de cunoaștere și de ridicare la lege impune convertirea datelor privitoare la un lucru ori proces într-o expresie a legii lor. O substanță poate fi descrisă cu proprietățile ei și reacțiile ei nesfîrșite; ea nu este totuși o substanță chimică decît în măsura în care proprietățile și reacțiile ei sînt prinse într-o lege sau, mai larg, sub o structură logică. Rațiunea de cunoaștere este peste tot anastrofa pe care o pune în joc modelul împlinit; dar, ca și acolo, se poate petrece în cunoaștere o catastrofă, și dealtfel, în măsura în care procesul de anastrofie nu este niciodată desăvîrșit, cunoașterea înregistrează mari catastrofe și se corectează permanent anastrofic, cu integrările ei succesive, care, din perspectiva de aci, sînt tot atîtea recalificări ale datelor particulare prin conversiunea lor în determinații ale generalului. În plus, *ratio cognoscendi* trimite, cu omul, și la o adevărată *ratio faciendi* sau *creandi*, după același proces ontologic fundamental, pe care îl refac atît cunoașterea cît și creația.

3) Că haosul de determinații ale unei situații individuale se convertește în determinațiile generalului cosmic, sau că procesul acesta e refăcut atît de cunoaștere cît și de creație, ar părea să nu spună nimic nou — ceea ce în definitiv nu e de fel nepotrivit pentru un model ontologic. Totuși unele aplicații ale lui pot fi noi, în particular cea asupra silogismului. În măsura în care modelul reprezintă și o *ratio cognoscendi*, el trebuie să explice silogismul, de vreme ce Aristotel reducea la el orice demonstrație și, în fond, cunoaștere. Și într-adevăr, scoțînd silogismul de sub travestirea lui în trei propoziții, și cu atît mai mult de sub maledicția modernă de a fi o singură propoziție, una condițională („Dacă toți oamenii sînt muritori și toți grecii sînt oameni, grecii sînt muritori“), îl putem privi drept *schema* modelului ontologic. În felul acesta vom regăsi un aspect-cheie al silogismului, funcția termenului mediu, de care modernii nu vor să știe nimic.

În „toți oamenii sînt muritori“, primul termen este un general (omul ca atare) iar al doilea o determinație a lui; în „toți grecii sînt oameni“ primul termen, oricît s-ar vroi un universal („toți“), reprezintă în fapt o realitate istorică și individuală, căci și colectivul poate fi privit ca un individual, în timp ce termenul al doilea este generalul din prima propoziție, căruia realitatea individuală îi revine; iar în „toți grecii sînt muritori“, unui individual îi este atribuită o determinație esențială.

Ce este deci, sub acest raport, silogismul? Este o mediere înăuntrul modelului, iar cînd medierea este făcută de *general*, concluzia va fi că individualul are o determinație esențială. În definitiv acesta și este actul tipic de judecată cunoscătoare; și cum el se obține în figura I, la care se reduc celelalte două figuri silogistice, s-ar putea spune că orice silogism arată felul cum (prin ce general anume) poate fi dovedit că o determinație revine unui individual. Dacă vream să păstrăm ca atare și celelalte două figuri, atunci s-ar putea arăta că în figura a doua medierea o face determinația, iar într-a treia individualul, de fiecare dată ajungîndu-se la relația tipică între I, D și G. Dar trebuie admis că relația ideală este între individual și determinație prin mijlocirea generalului.

Firește, nu aceste trei răspunsuri sau soluții posibile dau măsura modelului ontologic. El nu reprezintă, deocamdată, decît capătul de drum al închiderii ce se deschide, și la rîndul său trebuie să se deschidă mai departe, către înțelesul adîncit al ființei în lucruri și apoi în ea însăși.

20. ABATERILE DE LA MODELUL ONTOLOGIC SÎNT REGULA REALULUI

Înainte de a vedea la ce anume conduce împlinirea modelului, să vedem ce înseamnă neîmplinirea lui. Poate că neîmplinirea este în întregime lotul lucrurilor și într-o largă măsură al omului. Dar ea încă are un sens ontologic, și modelul ne va da explicația ei în formele variate pe care le ia.

Toată gândirea filosofică vine să spună că lumea e aparentă, fenomen, arătare, vâl Maia chiar, amăgire, când nu spune că este „căzută”. Dar ce înseamnă aceasta? Cum se poate arunca un vâl indistinct peste tot realul?

Problema este: în ce constă slăbiciunea ontologică a lumii. Poate că între a fi și a nu fi sînt grade; sau poate că „a fi” el însuși este modulată, așa cum se modulează în limba română, dînd el însuși, ca verb al realului, formele posibilului. Se vorbește de modalități logice: real, posibil, contingent, necesar, imposibil. Dar acestea sînt întii modalități ontologice, feluri de-a fi, iar aceasta o arată limba română cu ciudatele compuneri de sine ale verbului a fi.

Acum însă, cu modelul ontologic, se poate mai clar citi și *distinge* în slăbiciunea ontologică a realului. Nu este destul să spui că realul reprezintă o ființă slăbită. Trebuie să poată fi nuanțat: în ce sens este el ființă slăbită și în cîte sensuri? Precaritățile ontologice care vor urma sînt astfel încercarea de a da nume și relief unei condiții care a fost gândită indistinct. Sînt o încercare de a diagnostica slăbiciunile realului, într-o ontologie înțeleasă, față de real, ca o medicina entis. Reflectate în om, precaritățile acestea sînt maladiile constituționale ale spiritului. Dar privite ca atare, cu om și dincolo ori dincoace de om, ele vin să arate partea de sănătate, de normal, de ființă a realului, tocmai în abaterile lui. Dacă ontologia nu este, cu vorba lui Aristotel și în sens laic, „teologie”, ea trebuie să descifreze și condiția de neîmplinire a ființei în lume, solidară poate cu condiția de împlinire a ființei în ea însăși.

Tot lucrul tinde către binele său, spunea anticul; către *ființa* sa, vom putea spune acum. Dar nu tot lucrul își obține ființa.

Nu numai omul este făptura precară din univers, ci totul stă sub o precaritate ontologică. Din perspectiva ființei, lumea este mai mult în abatere decît în ordine. Acum însă putem da nume abaterii, de o parte, și vedea în ea, de altă parte, un *stimul* ontologic, în locul unei decăderi sau anomalii.

Precaritatea realului constă în aceea că unul din termeni poate fi impropriu (la om poate fi chiar repudiat), după

cum poate fi în precumpănire ori slăbire. Atît generalul, cu inadecvarea sa, cît și individualul și determinațiile cu inadecvarea lor, creează precaritatea realului.

Cu un singur termen ontologic în real, ființa sau năzuința către ființă nu se ivesc. Tot ce are parte de ființă începe cu doi termeni, așadar prin cuplarea lor.

Doi termeni cuplați și deschiderea către al treilea dau accesul către ființă.

În tot ce este real operează modelul ființei. Dar în timp ce, în mîna omului sau în natură, un model este o schemă de realizare ce nu poate suferi abateri, modelul ontologic le suferă. Un mecanism nu funcționează dacă nu e făcut conform cu indicațiile schemei sale. La rîndul lor, păsările nu se nasc fără aripi. Orice lucru trebuie să fie întreg, altminteri e mutilat. (Printre conceptele din cartea *Delta a Metafizicii* aristotelice figurează și cel de „mutilat“.) Ființa, în schimb, poate să fie parțială, fără totuși a fi mutilată. Ea e parțială cu deschiderea către întregire, în timp ce un lucru mutilat nu se mai întregeste de la sine. Pentru ființa în real, se poate așadar vorbi de maladie, dar nu în sens de morbiditate; sau se poate vorbi de carență, dar nu în sens de lipsă, ci de stimul ontologic.

Abaterile de la model sînt solicitările ontologice ale realului. Dacă se pot identifica aceste solicitări — așa cum ni se pare că o îngăduie tabloul celor trei termeni puși în joc de ființă — atunci în jungla prefacerilor realului va apărea un început de ordine. O adevărată *medicina mundi* nu poate deveni ontologia, chiar dacă ea trebuie să accepte abateri și „maladii“; dar ea poate fi arta de a determina care sînt carențele ontologice ale realului și de a le fixa prin denumire.

Precaritatea lumii a putut trezi deznădejdea Ecleziastului, a poetului sau a misticului, și aceasta cu atît mai mult cu cît lumea nu era privită cu bunătate ontologică, ci dimpotrivă, se opunea prea repede realului o ființă absolută, „cu totul alta“ („das ganz Andere“, al lui Rudolf Otto), cînd nu i se propunea neființa. Dar bunătatea ființei (*ens et bonum convertuntur*) este de a coborî pînă la realitățile cele mai umile, iar tăria ei este de a le prelua și pe acestea în lucrarea ei. Ea este „legea față de care nu există decît ex-

cepții“, dar este lege, și ca atare lumea se face și se prefăce prin raport la ea. Modelul ontologic nu este o structură în care tot ce este real tinde să înghețe; este una prin care trebuie să se califice și adeverească în prefacerea lui.

Este astfel o prejudecată obișnuită a omului asupra-și, ca ființă superioară, cum că el nu se găsește în ordine, în timp ce toate celelalte realități ar fi în adecvație cu ele însele și cu restul lumii. Dar, din perspectiva ființei și a modelului ei, restul lumii se află într-o dezordine încă mai gravă decât omul, numai că nu este conștient de ea; căci fapăturile celelalte nu au, ca omul, organul generalului și puțința de a se deschide către el, așa încât rămân sub dezordinea determinațiilor lor necontrolate, sau se lasă strivite de câte un general comun, care domină totul în ele ca în cazul materiei moarte, pînă la desființarea individualului lor. Totuși, atît la precaritățile ce stau sub om cît și la om, dezordinea este de natură ontologică și ține, fie de nepotrivire a unuia dintre termenii ontologici, fie de puținătatea sau excesul lui. Într-un sens, aparența de dezordine sporită a omului se datorează excesului pe care-l aduce libertatea de care dispune, omul potențînd peste măsură cîte unul din termeni, pe măsura cărora nu este — dacă dezordinea nu e adusă de refuzul unuia din termeni.

În fapt, deci, lumea este mai mult în abatere decât în ordine. Însă departe de a trebui să se îndrepte compensatoriu către o ființă desăvîrșită, ontologia e datoare să exploreze nedesăvîrșirea reală, căutîndu-i înțelesurile. Ea este o Theodicee care, în loc să încerce a da socoteală de felul cum o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul, respectiv carențele lumii fac cu puțință afirmarea unei ființe bune și sînt, într-un fel, bunătatea ei. Căci ființa însănătoșește realul, nu-l condamnă.

Spre deosebire de gîndirea indiană, care spune că abaterea cea mare (și poate unică) a lumii este individuația, gîndirea respectivă reclamînd astfel pentru lucruri și om revenirea la marea Unitate, ontologia vede, între alte abateri, deopotrivă primatul excesiv al acestei Unități, care nu mai lasă loc individualului, fie în om fie în marile blocări cosmice (în definitiv se poate socoti o precaritate a materiei, în spațiul cel vast, faptul de a nu mai putea uroa pînă la Viață), după cum ontologia vede o abatere în excesul sau alteori în ca-

rența determinațiilor. Dar în loc să instituie o Ființă — cum face aproape toată gândirea tradițională sau chiar un Hegel, care pleacă și el de la o ființă superior validă, incoruptibilă, dar din fericire susceptibilă de a se desfășura: Spiritul — ontologia trebuie s-o caute în precaritățile realului.

Numai plecînd de la o ființă slăbită poți vedea ce e ființa. Iar formele slăbite ale ființei pot fi, după cele de mai sus, denumite potrivit celor trei termeni ontologici, identificați și în realitate prezenți în toate filosofiiile. Din perspectiva unei asemenea ființe slăbite, carențele realului constau din *nesaturarea modelului ontologic*, astfel încît apetența către ființă în varietatea a tot ce este reprezintă tendința de saturație a acestui model. Tot lucrul tinde către ființa sa: cînd stă sub o lege prea puternică, să-și afirme individualul; cînd este în rătăcire cu individualul său, să-și caute legea; cînd își află ca individual legea, să-și dea determinațiile potrivite.

Nu se poate însă vorbi de ființă adevărată în versiunea *uneia singure* dintre ipostazele ei. Individualul gol este în chip limpede o formă de morbiditate ontologică; nu numai gândirea indiană l-a condamnat, ci din toate perspectivele el a apărut drept o zădărnice ontologică și, la om, una spirituală. Cînd astăzi știința biologiei dezvăluie fenomenul vieții, cu un Monod în „*Hasard et nécessité*“, drept o individualizare accidentală pe Terra, iar umanitatea în întregul ei drept „un nomad“ rătăcind în cosmos, ea nu face decît să dea expresie, cu argumente pozitivist științifice și cu tonul categoric corespunzător, neputinței de a descrie ființa vieții printr-o singură ipostază a ei, individualul în cazul de față.

Dar nici generalul gol, cu tot prestigiul său posibil, nu este în măsură să exprime ființa. Starea de ființă nu se obține fără cei trei termeni laolaltă și fără articularea lor. Numai că, sub chipul divinului de pildă, generalul s-a vroit afirmat prea adesea fără o natură individuală, în principiu, ba chiar fără nici un fel de determinații. Atunci simțul ontologic al omului a intuit că modelul ființei este lezat și a căutat, în cîteva rînduri, să dea acelei ordine generale, cînd un contur individual fără determinații (un astru, lumina, ori un simplu meteorit), cînd determinații simple și stricte (ca „Zeu geometrizează“ al lui Platon), pînă ce s-a ivit religia în care modelul a căpătat saturație: individualul, sub ipostaza întrupării, a căpătat concrețiune istorică, ba chiar, cu determi-

națiile sale umane, o semnificație ontologică deplină. Căci ființa divină realizează și ea modelul, ca ființă, sau este ea însăși modelul, cel puțin pentru credincioșii ei.

Mai mult decît individualul gol sau generalul gol, determinațiile goale ar aduce în real, sau chiar aduc, dezordine ontologică. Omul are astăzi, cu demiurgia sa tehnică, imaginea a ceea ce ar însemna o lume a determinațiilor fără concentrarea în individual de o parte, fără controlul sensului general de alta: ar fi o dispersiune de pseudo-obiecte, într-o pseudo-lume, în același timp indiferentă și agresivă. Ar fi nevinovăția perfectă, jocul superior al omului, care poate trece brusc (cum există astăzi temerea față de mașinile automate) în intoleranță față de orice altă formă de existență decît cea a obiectului creat artificial.

Dar lumea nu este, de fapt, în abaterea *exclusivității* unui termen ontologic; doar cîte o viziune religioasă, excesivă în ce privește generalul, cîte o înțelegere deznădăjduit pozitivă pentru individual, ori un exces al reușitei tehnice prin determinații necontrolate, pot aduce morbiditatea ontologică. Prezaritățile ființei în real nu sînt morbide, căci de fiecare dată ele cupleză doi termeni și pot deschide către un al treilea. De pe acum, așadar, ființa se arată drept o împletire. Ea își anunță apariția prin numărul doi, cu tendința de a se echilibra printr-un al treilea termen.

Căci dacă nu există în real echilibru al Unității (ar fi simplă fixație, pe care nimic n-o îngăduie), nu există nici dyadă simplă, fie chiar sub forma dualității pe care au invocat-o atîtea doctrine. Echilibrul dualității ar fi, cum este blocarea în contradicție, un neadevăr la fel de mare ca „anularea” prin contradicție. Echilibrul îl aduce întreprerea, așa cum a intuit întotdeauna gîndirea filosofică. (În cea antică, numărul efectiv începea de la 3). Este, în această întreprere, *pasul* lucrurilor, cel în trei timpi, care pleacă de la unitate, intră în dezbinare cu sine și se reface apoi ca unitate la alt nivel — dacă vrem să vorbim hegelian. Sau este modelul ontologic, unde oricare dintre termeni poate fi unitatea inițială, oricare dintre ceilalți doi poate aduce tensiunea, în timp ce al treilea aduce (sau nu aduce) echilibrul și intrarea în ordine.

Nici omul nici lucrurile nu sînt în ordine, ci în tensiunea lor ontologică, exterioară sau la om lăuntrică. Dar sînt în

pasul lor, pe calea lor, care este către ființă. Pe șase căi, care vor fi cele șase precarități descrise mai jos, se petrece, potrivit termenilor ontologici și cuplării lor, deschiderea către ființă; dar rațional organizate, ca dialectici, nu s-au ivit în istorie, cum aminteam, decât trei — potrivit cu „termenul” de la care se pleacă —, celelalte trei căi putând fi privite ca simple variante ale lor. În speță: sau ascensiunea dialectică începe cu individualul, ca în dialectica platoniciană, sau începe cu generalul, ca în cea hegeliană, sau cu determinațiile, ca în dialectica nouă.

Dialecticile vin să arate și prin istorie aceea ce abia termenii modelului ontologic ne par a putea pune în lumină: varietatea căilor de acces la ființă. Nu numai așadar că ontologia este datorare să preia — cum nu a făcut de obicei — și să semnifice aceste trei dialectici apărute în istorie, dar ea singură poate depăși relativismul filosofiei culturii (care ar spune: fiecare cultură își are tipul ei de dialectică), arătând de ce au fost doar trei.

Eie vor rămâne trei, iar de astă dată *solidare*, în viziunea ființei însăși, dincolo de ființa realului. În clipa când ființa însăși ne va apărea drept devenire întru ființă, toate trei vor fi posibile și adevărate. Bunul simț se poate întreba: care dintre cele trei procese dialectice descrie adevărul? Filosofia răspunde, prin disciplina ei fundamentală, ontologia, că *toate* cele trei forme organizate de ridicare la ființă sînt laolaltă adevărate.

21. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE-ȘI DĂ DETERMINAȚII. CRIZA GENERALULUI*

Într-o lume cu realități și fapte individuale (așadar în altă lume decât cea a începuturilor) precaritatea ontologică cea mai frecventă este cea legată de criza generalului. Tot

* În *Șase maladii ale spiritului contemporan* am numit această precaritate, în cazul omului, „catholită”, ca fiind de criza generalului.

ce se întâmplă poate să nu aibă „sens“. Individualul își dă sau capătă determinații care ar trebui să se articuleze cu cele ale generalului, dar articularea poate să nu aibă loc sau să se petreacă prin raport la un general inadecvat. Atunci apare „anecdoticul“ ontologic, pe care — dincolo de împlinirile neașteptate, ca viața în viziunea unor biologi, sau altele neidentificate ca împliniri — îl stăpânește totuși ceva de ordin general, semnificativ ontologic: statisticul.

Pentru ca o realitate să se ivească în *existență* (spre deosebire de intrarea în ființă) este suficient ca doi din cei trei termeni ontologici să apară în cuplajul lor. Prin aceasta, desigur că realul nu satisface modelul; totuși nici atunci nu rămâne străin de el, iar aceasta ar putea fi îndreptățirea ultimă a modelului: faptul că dă un statut ontologic pentru tot ce *apare* în existență, nu numai pentru ce *este* cu adevărat.

Prima cuplare, ce pare chiar să constituie bogăția realității naturale și umane, este cea dintre individual și determinatii *fără* asigurarea generalului. Într-adevăr, spectacolul cel mai frecvent al unei lumi date este acela al manifestărilor care nu duc la nimic subzistent, uneori nici măcar la prelungirea lor însele în altceva: sînt expresia unor realități individuale care-și dau determinații în gol, sau în catastrofă. Faptul că determinațiile apar *fără* subsumarea lor anastrotică la cele ale generalului dă realității astfel existente un caracter de improvizație permanentă și de exuberanță. Latura pozitivă a unei asemenea neacoperiri între determinații o dă pluralitatea liberă. Proliferarea manifestărilor din sînul realului poate apărea chiar ceva feeric, în existența naturii și cea a omului.

Dar neacoperirea dintre determinații își arată degrabă fața ei negativă. Toată bogăția determinațiilor, ca și liber improvizate, lasă în urma ei vidul ontologic. Sub o asemenea precaritate, existența devine anecdotică. Anecdoticul (anecdotic) poate însemna, în cazul de față, că lucrului nu e „dat“, el nestînd sub un control și stăpîn. Și totuși acest aspect precar al existenței, ieșit la iveală sub criza generalului, îl face pe cel din urmă să apară, cu un sens ontologic plin, într-una din practicile științifice, modeste la culme s-ar spune, ale culturii și societății: în statistică.

Semnificația ontologică a statisticii este excepțională, sub raport speculativ. Statistica vine, ca și în numele modelului ființei, să arate limitele oricăror determinații „libere“, punând în joc generalul și aducând astfel ordinea în dezordine. În cea mai necontrolată și oarbă libertate a lor, determinațiile se dovedesc stăpânite de regularități și legi. Folosința practică a statisticii a fost cerută (fără justificări explicite, ca tot ce ține de substratul ontologic în cultura omului) de nevoia implicită de a înfrînge precaritatea individualului ce-și dă determinații neasigurate de general și de a-i restitui sensul ei de abatere, deschisă dar nu și potrivnică ființei. Poate că nu orice statistică este în „ființă“, deși oricare e semnificativă prin raportarea ei la o ordine; dar în orice caz statistica probabilitară, cea care arată cazurile favorabile într-un ansamblu de cazuri aparent libere, este agentul a ceva de ordinul ființei. Determinațiile încep să penduleze între posibilitate goală și caz favorabil, sau mai degrabă să se transforme din caz liber în probabilitate.

Desigur, ființa probabilă este mai „slabă“ decît ființa reală ori atinsă; în schimb, cine este mai slab în sînul celei probabile: cazul sortit să *nu* se realizeze, sau cel sortit să se realizeze? Primul ar părea mai slab, de vreme ce nu se realizează; și totuși el ar trebui să fie socotit mai tare, tocmai pentru că a înfrînt regula (așa cum numim în gramatică „tari“ tocmai verbele neregulate). Dar ceea ce știm limpede acum, cu statistica, este că, de la pluralitate, exuberanță și anecdotic, cazurile trec în nesiguranța (la om în neînștiințarea) de a fi sau a nu fi în ordine, ca în neastîmpărul pufului de păpădie și al polenului de a se răspîndi în toate părțile. Statistica aceasta a cazurilor probabile pune în ordine chiar și ceea ce a rămas în dezordine, cazurile nefavorabile, iar la om „frica de Domnul“, adică de ordinea legii, s-ar putea preface, ca ființă conștientă, în frica de a cădea în statistică, tocmai: uneori în sensul că *nu* ești alesul, nu ești cazul favorabil, alteori în sensul că ești, fără să știi bine cum, ales de un sens general, prin care te trezești înființat obiectiv dar desființat subiectiv în libertatea ta. (Care sinucigaș, de pildă, știind că începe în statistică — *atîtea* sinucideri la atîția locuitori, într-un ceas al istoriei — așadar știind că intră

prin statistică sub necesitatea celui mai ordinar general, și-ar mai da determinația „liberă“ a sinuciderii?). Iar atunci când omul înțelege că este înființat, chiar fără voia sa, de către un sens general pe care i-l arată statistica, are reacția de a vroi să nu „cadă în statistică“ și de a se deschide, cu determinațiile sale, către un general superior și propriu.

Precaritatea individualului ce-și dă determinații poate totuși institui, în afară de realitățile libere (în măsura în care sînt libere) și de cele cu necesitate statistică, realități care să imite statutul ființei. Există realități care nu rămîn la nivelul ontologic elementar al statisticii, altele nu ajung nici la niveluri mai ridicate (așa cum omul poate să nu identifice generalul care-l pune în ordine, chiar atunci când l-ar întîlni) și care-și dau în continuare determinații noi. Asemenea realități, împlinite într-un fel, dar pe care demonia determinării de sine le scoate statornic din împlinirea lor, sînt evidente în cazul omului, și totuși nu numai într-al lui.

Pot apărea de pildă, și apar efectiv, multe dereglări în legile ce comandă lumea, așa cum s-au constatat dereglări în codul genetic. Dar deși în dezordine, codul își trimite mai departe comenzile sale, iar organismul respectiv dă la iveală manifestări ce par aberante. Totuși, la cel mai neînsemnat nivel, asemenea manifestări și determinații au un perfect sens ontologic. Va părea o clipă ridicul să se invoce, într-un tratat de ontologie, cazul firului de păr care crește într-un loc nepotrivit pe corpul omenesc și stăruie să crească acolo; dar dacă-ți amintești de întrebarea lui Platon — „nu există o Idee și a firului de păr“? — vei îndrăzni să spui că se produce și aci o manifestare a ființei, dar în precaritatea ei (nu ca Idee), anume aceea de a da determinații în continuare, chiar atunci când acestea cad alături de ordinea întregului. Există un sens ontologic al neîmplinirii sau al relei împliniri; un sens încă în ceea ce s-a numit „risipa de mijloace“ pusă în joc de natură; după cum există un asemenea sens în absurdul uman, făcînd ca acel „nimic nu înseamnă nimic“ să însemne totuși ceva, din perspectiva modelului ontologic și a abaterilor de la el. Totul are o consistență sau măcar o întemeiere, în ordinea ca și în dezordinea realului, iar ontologia, departe de a repudia lumea reală sub ideea unei

ființe detașate de mizeria lumii, vine acum să preia totul și să găsească pînă și în mizerie sau în puținătate înțelesul.

Dealtfel nu numai dereglările legilor îngăduie tot felul de determinatii „fără sens“, dar simpla demonie a determinării de sine (înțelegînd prin demonie: nestăpînire, proiectare în real a tuturor posibilelor laolaltă) conduce la existențe și realități ce-și ies din matcă. Creația nu pare niciodată „încheiată“, ci pe fiecare plan se ivește cîte un exces, chiar după eventuala împlinire de sine, care nu este fixatoare. În particular omul, cu neastîmpărul său de ființă rațională, se complace în precaritatea naturii sale individuale de a-și da în continuare determinatii, ajungînd la acea situație spirituală pe care a descris-o existențialismul contemporan prin neîncetata „proiectare de sine“ a insului. Iar omul „revoltat“ al lui Camus nu spune nici el altceva, decît că pentru acela căruia nu-i e dată (sau care nu identifică) împlinirea posibilă îi stau la dispoziție, prin revoltă, căile imposibile.

Precaritatea individualului ce-și dă determinatii în catastrofă poate însă, în unele cazuri, institui realități vrednice de numit „mirabile“. În cîte un colț al lumii se ivește uneori o neprevăzută împlinire. Oamenilor de știință le-a plăcut să vorbească de „accidentul“ ivirii vieții. Dar îndărătul acestei contingente este împlinirea modelului ființei, prin ridicarea realului la o nouă treaptă a sa de generalitate. Că aceste mirabile produse ale determinațiilor libere rămîn mai departe determinatii deschise ale realului, ține de faptul că o anumită treaptă de împlinire nu reprezintă și capătul ei. Pe de o parte excepția este aci regula, din perspectiva ontologică, iar pe de altă parte regula reintră în dezordine și își caută „excepția“, în fapt o regulă de ordin superior. La om, de pildă, este limpede că el are „o lege“, dar nu e limpede care anume. Poate că el însuși rămîne o surprinzătoare împlinire a determinațiilor lumii; căci el este deopotrivă mai bine așezat decît orice realitate în modelul ființei, de al cărui general singur știe, dar în același timp el se poate abate și cel mai mult de la ființă, strivind generalurile statistice de sub el și din el, spre a căuta deasupra-i un altul, căruia de cele mai multe ori nu știe nici măcar să-i dea nume.

22. PRECARITATEA DETERMINAȚIILOR CE SE RIDICĂ LA GENERAL. CRIZA INDIVIDUALULUI¹

Cînd determinațiile se prind sub un general, fără împlințarea în individual sau cu pierderea acestuia, se creează o nouă precaritate în sînul realului. Modelul ființei nu este satisfăcut, iar ființa realului se află în nesiguranță și de astă dată; dar ea nu se închide, păstrîndu-și mai departe întemeierea și promisiunea ontologică.

O asemenea situație revine mai ales lumilor începutului, așadar lumilor tinere ale naturii și omului. În acel ceas primează asupra realului, atît la una cît și la celălalt, o anumită *idealitate*, creînd o lume preinstituită, ce dealtfel poate să nu se instituie niciodată.

Dar deopotrivă situația apare în lumile mature, reîntințite sau mai degrabă resimplificată de refacerea realului prin *laboratorul* realității. În fapt, laboratorul nu încetează să fie activ niciodată: un depozit ideal stă permanent la dispoziția lumii, ca una supra-instituită. Iar ființa este astfel mai mult decît suportul realității manifestate sau al celei în curs și în așteptare de a se manifesta. Ea dă suportul și pentru ceea ce nu este, dar încapă între a fi și a nu fi. În termenii românești, prima precaritate era un „n-a fost să fie” căci i-a lipsit generalul. Cu precaritatea de acum apare un „era să fie”, dar nu s-a ivit în individualul potrivit.

O lume ca aceasta a generalizantei, în care determinațiile se prind în ceva general dar n-ar mai avea în ea individualul potrivit sau controlul lui, se dovedește la fel de precară ca una în care lipsea generalul. Amîndouă sînt însă lotul realității și al omului. Căci într-adevăr determinațiile — în sens larg fenomenele și manifestările felurite — puteau, la prima precaritate, să ignore generalul, sau alteori să se deschidă

¹ Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin criza individualului, „todetita” (de la *tode ti* = individualul acesta).

către el fără să-l afle, în timp ce de astă dată ele îl află intrînd astfel în ordine, dar cu riscul să piardă pămîntul, respectiv individualul. Se întîmplă chiar ca înseși determinațiile puse în joc de o realitate individuală să se elibereze ele singure de aceasta și să treacă total de partea generalului, așa cum atîtea citorii și creații, în definitiv tot ce este „adoptat“ de umanitate sau de natură drept procedeu bun și creație bună, își pierd adesea suportul individual și trec în generalitatea lumii.

Ceva rămîne atunci suspendat și valabil doar „în principiu“, sau doar funcțional, dar fără funcție efectivă, ca un procedeu al naturii care, deși utilizabil în sine, nu și-ar mai găsi aplicație reală. Determinațiile preluate de general și rămase în patrimoniul lui pot fi așadar reținute de-a binelea de el, în timp ce alte determinații, cu angajare efectivă în individualul realului (în conjunctura naturală sau istorică dată) vin să le ia locul. O bună parte din civilizația tehnică poate fi privită și astfel, ca angajîndu-se într-un univers coerent, dar pierzîndu-și suportul în nevoile reale ale societății, așa cum se întîmplă și cu creațiile de artă trecute. Toate acestea încap atunci sub precaritate ontologică, desprinse cum sînt de realitățile individuale, devenind teoretice și cel mult muzeale. Ele pot pur și simplu să nu mai coteze la bursa valorilor ontologice și atunci ființa lor, parțială cum era, riscă să se curme. De aceea ele își caută neîncetat suportul individual, respectiv subiectul care să le încorporeze sau care să le reflecte și reinterpreteze.

În acest sens, precaritatea ivită sub criza individualului poate fi, ca și cea ivită sub criza generalului în același timp o binefacere și o amenințare. Tot ce nu este „în ființă“ nu este în ordine. Prima precaritate nu arăta care general anume și dacă vreunul venea să pună în ordine lucrurile; acum criza individualului lasă neștiut care anume este individualul ce ar urma să aducă întregirea și echilibrul. S-ar putea așadar spune că un asemenea univers de valori, sensuri și chiar obiectivări inoperante, în sînul unui univers operant, reprezintă o amenințare pentru bunul echilibru al lumii. Dar ființa, chiar și parțială, nu primejduiește prin ea însăși lumea; o

fac doar parțialitățile care nu se recunosc drept parțialități și nu-și caută întregirea.

Dacă trebuie căutat un ceas privilegiat pentru precaritatea legată de criza individualului este desigur cel al începutului, pe orice plan. Este probabil că în fazele ei începătoare (iar „începuturi“ relative se petrec neconținut și peste tot) natura pune în joc stări și procese libere, care se pot ridica la naturi generale — materii în sînul materiei, viață, raționalitate — fără să se încorporeze însă în și ca realități individuale. Sînt ca duhuri plutind peste ape, nori sau cîmpuri libere. Unități mai vaste decît cele individuale, medii, fluizi sau roiuri pot umple de-a binelea lumea, în timp ce schițele de exemplare individuale sînt spectrale, ca o concentrație trecătoare de umbre.

Există astfel o lume pre-instituită, una suspendată în ordinea generalului, și care totuși ține de lumea reală, într-o bună parte a acesteia. Nu se poate vorbi filosofic despre natură, poate nici științific, fără a se face mențiune și a se încerca investigația, cu orice mijloace de experiment, în natură ori în laborator, privitor la ceea ce poate fi pre-instituit, cu titlul de generalitate concretă. În orice caz ontologia, fără alte mijloace decît cele speculative dar astăzi cu plusul de sugestii pe care-l dă cunoașterea științifică a naturii și presupus științifică a omului, este pusă în fața unor regiuni și regimuri de existență care au putut face să se vorbească de „ontologie regională“. Dacă însă prin ontologie regională s-ar înțelege varietatea *situațiilor* ontologice pe care le prezintă realul, atunci termenul ar putea spune ceva, într-o disciplină fundamentală ca ontologia, care prea des nu vorbea decît despre natura generală a obiectului ei. Precaritățile arată situații ale ființei în real, pe care limba română le-a descris prin formulări ca: n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind...

Precaritatea descrisă acum — ca toate dealtfel — reapare la om, unde există indivizi cu determinațiile, manifestările și pătimirile lor, dar „există“ deopotrivă întâmplări suspendate, rînduieli, legi, ideologii, probleme sau geometrii perfect organizate, care nu ancorează totuși în nici o realitate individuală. Este ceva care *prisosește* în sînul întregii realități.

Inventivitatea realului, în definitiv, se dovedește a fi mai vastă decît ceea ce poate efectiv să prindă trup în sînul ei; ba s-ar putea spune că inerția realului împiedică să capete și consistență tot ce a prins în el subsistență.

Ceva de ordinul *idealității* apare astfel, odată cu determinațiile ce se prind într-un general. În măsura în care ontologia trebuie să dea socoteală de realitate, ea va avea să ia în considerare și idealitatea ce o însoțește și dublează pe aceasta: are și idealitatea un statut de ființă. Cînd individualul își dădea determinații ce nu reușeau să se subsumeze unui sens general, atunci el aducea fapte și configurații ce prisoseau de-a dreptul în *real*. Cînd însă determinațiile reușesc să se subsumeze unui general dar pierd sau nu găsesc pămîntul realității imediate, ele aduc, mai degrabă decît configurații și fapte anumite, stări sau modalități ce prisosesc în *idealitatea lumii*, chiar dacă una concretă. În condiția aceasta de idealitate în exces se află nu numai lumea spiritului, în sînul căreia „cunoașterea“ va dezvălui tot felul de idealități, ca geometriile și demonstrațiile încă nedesfășurate, ci se află și universul material, de pildă cu formele sale, bine atestate astăzi, de *izotopie*.

S-a înregistrat limpede acum că fiecare element și substanță materială își organizează într-un chip diversificat natura sa intimă. Apa este o substanță unică, laolaltă totuși cu izotopii ei. Fiecare element și substanță se „idealizează“ deci, în măsura în care lasă posibilul să primeze asupra realului său.

Nu era decît firesc ca această „instabilitate“ a substanțelor, totuși stabile, să opereze într-o mai largă măsură la începuturi, cînd lucrurile abia ieșite din haos își caută identitatea. Dar chiar într-o lume maturizată, tîrzie, realitatea apare ca dublată de idealitate. Exuberanța realului, ce se făcea vădită în cazul primei precarități ontologice, atunci cînd se iveau pe lume în chip accidental manifestări neprevăzute parcă în planul general al naturii și omului, trădează acum existența unor *proiecte de realitate*, respectiv a unor determinații bine prinse într-o matrice generală și care nu așteaptă decît prilejul să genereze individualul. Este suficient ca un dezechilibru natural sau unul uman (o revoluție) să se producă, pentru ca nenumărate *alte* forme de viață să

țîșnească la realitate, trădînd din punctul de vedere al individualului o bogăție creatoare ce nu părea să țină de nici o necesitate și care se dovedește totuși riguros și complet structurată. Dacă totul ar fi contingentă și dezordine, cum oare ar izbucni dintr-o dată ordinea cea nouă în lumea reală? Și unde preexistă ea? În ce zonă ontologică?

Realitatea are ca și un depozit ideal, de care poate dispune. Dumnezeu lui Leibniz avea la dispoziția sa multe alte lumi *posibile*, adică alte sisteme de organizare a determinațiilor unui cosmos. Cine știe ce rînduieli și structuri bine configurate ale naturii au rămas deoparte pînă acum, așa cum în cunoașterea omului cu privire la natură fenomenul electricității, adică organizarea de *acest* tip a lumii materiale, a rămas ne semnificativ, de la Thales pînă în veacul trecut, izbucnind apoi în realitate cu o atîta organizată forță încît a venit să schimbe totul în cunoașterea naturii, și la fel în viața societății, ba poate chiar în existența Planetei.

Față de lumea primei precarități, care era a purei și oarbei experiențe, în natură, iar la om a experienței ca aventură, lumea de acum a generalităților concrete reprezintă organizarea și punerea în ordine, a unui laborator. Ființa realului, ca parțială și precară cum este și de astă dată, ca neancorînd în ceva individual, are totuși un statut ontologic asigurat, ea reprezentînd laboratorul realității. Existențelor sau manifestărilor întîmplătoare de la prima precaritate, li se opune acum lumea sigură sau în curs de asigurare a laboratorului, cu proiecte și prospecte de realitate la dispoziția „demiurgului“.

Plutesc mai multe rînduieli deasupra lumii, decît cele din cuprinsul ei. Există mai multe adevăruri în „cărți“, adică în depozitele realului, decît în real, — s-ar putea replica vorbei lui Shakespeare. În natură, la om ca și în ordinea presupusă a divinului, *teoria* este uneori mai puternică decît o practică limitat înțeleasă; sau tocmai practica este cea care dezvăluie toată bogăția teoreticului. În acest sens, nu numai omul este ființă teoretică, ci tot realul teoretizează, dacă firește se invocă o altă ordine teoretică decît cea abstractă. În orice caz, un lucru rămîne sigur și simplu de rostit: tot realul *elaborează* mai mult decît edifică.

23. PRECARITATEA GENERALULUI CE SE ÎNTRUPEAZĂ ÎN INDIVIDUAL. CRIZA DETERMINAȚIILOR*

Din laboratorul realului se pot încorpora în exemplare individuale legi, structuri, sisteme sau sensuri care, deși se „realizează“ prin individualizare, nu obțin totdeauna ființa plină. Pot fi în carență determinațiile individualului astfel dominat de general. Ceea ce stătea pe primul plan, în prima precaritate, era individualul care-și dădea determinații; într-a doua erau determinațiile care-și obțineau generalul. Aci pe primul plan stă generalul, care se înstăpânește asupra individualului. El creează o lume care „va fi fiind“, dar care nu-și află, cînd rămîne precaritate, determinațiile potrivite.

Înstăpînirea directă a generalului asupra individualului, fără mijlocirea determinațiilor ultimului convertite într-ale primului, poate duce la paralizarea sau blocarea determinațiilor, în cazul anorganicului, la eșecul sau la căderea în automatism, în cazul organicului.

La om, o asemenea situație ontologică ia toate formele: paralizare și blocare prin presiunea generalului; eșec ontologic; automatism al determinațiilor; sau dimpotrivă și în chip semnificativ, dereglarea lor.

Dar și aceasta ca orice altă precaritate, poate fi un stimul ontologic, conducînd la o plină afirmare a ființei, de pildă, pe plan uman; cu geniul, care stă sub semnul ei.

A putut lipsi generalul potrivit în primul caz; a fost așa cu individualul, într-al doilea; acum sînt în carență determinațiile. Orice precaritate ontologică este, într-un sens, o deformare *din* perspectiva modelului, dar este deopotrivă o transformare și formare a realului *în* perspectiva modelului.

Deformarea care se ivește acum este adusă de ordinea generalului. Ca lege ori simplu sens general, ordinea poate să se impună în așa fel încît să nu mai lase nici o margine de libertate individualului (sau, la om, să-i exarcerbeze liber-

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin dereglarea determinațiilor, „horetita“.

tatea). Ca într-un stat în care orice individ este silit să făptuiască de-a dreptul în spiritul generalității statului — fără ca el să se fi ridicat singur, cu determinațiile sale firești, la acel spirit și fără ca aspirațiile lui să se acopere cu răspunderile ce i se propun și impun — realitățile individuale pot fi grevate cu *închiderea* sub un general pe măsura căruia ele nu sînt. Poate că renumitul „stat“ al lui Platon ar fi fost așa. Determinațiile individualului nu mai sînt ale sale, aceasta este dezordinea, ceea ce din perspectiva generalului este tocmai ordine.

Căci de astă dată generalul primează, cu lucrările și tăria lui, în timp ce în prima precaritate lucrările individualului populau lumea cu realități, iar la a doua lucrările și tăria determinațiilor. Generalul poate apărea „tiranic“, în acest caz, dacă în realitate el n-ar trăda, în om și societate cel puțin, o nerăbdare de a se „realiza“, sau în cazul firii o precipitare ontologică de natură să-l pună pe el însuși în precaritate. Modelul ontologic trebuie să indice nu numai prezența și acțiunea comună a celor trei termeni, nu numai „conversiunea“ determinațiilor individualului către general, deci acoperirea lor cu cele ale generalului, dar și — ceea ce cu siguranță că o simplă schemă nu poate face — măsura și armonia termenilor puși în joc. Nici unul nu poate lua înțietate, în aplicațiile modelului, ceea ce înseamnă în tot cuprinsul realității, fără a risca să compromită sortii ființei pline și să se compromită singur. Doar în cazuri privilegiate, cînd excesul unuia dintre termeni intensifică și nu dereglează lucrările celorlalți doi, așadar cînd excesul reface regula și anume *la un nivel superior* (ca în cazul geniului la om), abaterea de la modelul ființei devine o confirmare și o afirmare a acestuia.

Ceea ce compromite în mod obișnuit realizarea directă a generalului este punerea în subordine a individualului și a determinațiilor lui, în locul punerii lor în ordine. Mijlocirea determinațiilor între un individual și general a dispărut, iar încă mai dăunător pentru echilibrul ființei este că uneori *noi* determinații nu apar, sau dacă o fac sînt nefirești și inadecvate. Pentru paralizarea sau blocarea determinațiilor individualului se întîlnesc — pînă la experiența spirituală a omului, atît de expresivă pentru situațiile ființei — unele ilustrări posibile chiar în anorganic și organic.

Astfel natura anorganică, în particular cea minerală în toată masivitatea ei, ar putea fi identificată, dintr-o perspectivă ontologică, drept opera vastă a presiunii generalului. Tot ce este inert stă în realitate așa sub o lege, iar legea este atât de bine determinată în sine și de stăpîna pe lucruri încît acestora nu le mai rămîne decît o singură determinare: descompunerea (ca uranium-ul care se dezagregă și el, dar în milioane de ani). Poate că metalele, în chip eminent, ilustrează situația ontologică potrivit căreia generalul paralizază și blochează orice determinatii individuale. De ce să vedem în metale o treaptă și o împlinire de realitate, în locul unei blocări a ei? Un univers fluid, în continuă procesualitate, în afara celui mineral și „metalic” în care trăim, un univers cu altă consistență decît cea minerală, poate fi perfect conceput, cu aceleași legi dar nu cu înghețul de sub ele. Dealtfel în același univers metalic al nostru ni s-a părut că putem detecta, tot în anorganic, nenumărate realități instituite care-și calcă generalul sau alteori legi și structuri atinse care nu-și află individualul. Precaritatea de acum vine doar alături de ele, aducînd realitățile ei înghețate.

Ea le aduce și în organic cîteodată. Paralizarea și blocarea individualului sub general (sub unul simplificat) apare în cîte o existență ca amoeba, despre care se știe că este cea mai veche structură organică vie și că a rămas aceeași de milioane de ani. Amoebitatea, ar spune medievalii, a făcut imposibile orice noi determinatii ale amoebii. Dar în organic mai frecvente sînt alte modalități ale acestei precarități, eșecul în primul rînd. Există specii, adică generaluri, întrupate în exemplare individuale ce nu și-au mai putut da determinatii potrivite pentru a supraviețui; așa a fost — și probabil au existat multe alte cazuri similare — specia sau genul saurienilor, care nu s-au mai putut adapta și de la început dădeau replica, în real, a unui cod, respectiv tipar general, ce nu îngăduia exemplarelor determinatii noi. Pe de altă parte există sisteme sau generaluri mai vaste decît speciile, care nici ele nu-și obțin „realizarea” decît cu prețul a numeroase eșecuri. Viața, spun biologii, a încercat să urce către forme superioare pe linia insectelor, dar a sfîrșit prin a se bloca; generalitatea ei se dovedea prea puternică pentru existențele acelea individuale, ce nu și-au mai găsit determinatii potrivite nivelului mai ridicat reclamat de viață.

Atunci i-a rămas acesteia să încerce pe linia mamiferelor aceea ce rămânea blocat pe linia insectelor.

Dar deopotrivă cu eșecul generalurilor de a institui existențe și realități pe măsura lor, se poate vorbi despre un eșec ontologic și atunci când ele reușesc, în cazul că rămân la nivelul lor de reușită. Tot o situație ontologică în care generalul are toate inițiativele este în joc și în cazul speciilor bine definite sub genul complex, nu simplu ca al amoebei, unde exemplarele stau sub o singură comandă și, cu toate că-și dau determinații variate, nu reușesc să iasă din stereotipia și automatismul determinațiilor comandate. La niveluri mai ridicate ale vieții, cu furnicarul sau stupul de albine, generalul prescrie totul, chiar și dispariția la momentul potrivit a exemplarelor individuale. Că o asemenea reușită a putut face admirația omului, este de înțeles; dar că a putut face și obiectul invidiei lui, ar fi ceva inexplicabil, dacă alte situații ontologice decât carența determinațiilor nu i-ar crea și ele suferințe, adesea incurabile.

Dar cea mai inexplicabilă ar fi, în cazul omului, invidierea reușitei pe planul naturilor superioare, pe care el singur a închipuit-o, anume cea a îngerilor. Aci presiunea generalului atinge cu adevărat o culme. Natura nu cunoaște pînă la capăt întruparea legii în cîte un exemplar unic. Dacă s-a putut închipui, în Evul Mediu, că îngerii, ca exemplare individuale, reprezintă fiecare cîte o adevărată specie, atunci presiunea generalului devine absolută: el ar fi atît de puternic încît ar reuși să se incorporeze într-un singur individ și să-l copleșească pe acesta cu masivitatea lui, pînă la vană plutire, fără determinații, peste lume.

Omului îi e dat să înregistreze altfel, adică în toate felurile, precaritatea aceasta. În clipa cînd natura ajunge să se „cerebralizeze” — dacă împlinirea aceasta este sensul general al vieții — și cînd astfel generalul se realizează în exemplare individuale cu determinații infinit adaptabile; în clipa așadar cînd, cu genul uman, modelul ontologic s-a satisfăcut la nivel biologic, el poate redeveni *parțial* satisfăcut doar, la nivelul superior, al spiritului. Omul poate cădea sub tiranii specifice lui. Un sens de viață, de pildă, un gînd organizat și exclusiv, un zeu, un comandament, îl pot alege și investi cu revendicările lor, pe măsura cărora, totuși, el să nu-și poată da determinații. Societăți întregi, luate ca mari reali-

tăți individuale, au putut fi coplesite așa, prăbușindu-se sub povara generalului, după cum simpli indivizi au putut fi striviți, fie de presiunea generalului impus dinafară, fie chiar sub fenomenul auto-tiranzării prin câte un general acceptat de ei.

Fiecare subiect uman, singular sau colectiv, apare în definitiv și se desfășoară sub tensiunea la care îl supun generalurile — în chip obișnuit, cele elementare dindărătul lui, neidentificate clar de el, dacă nu cele de ordin superior — subiectul făgăduind o clipă să le „realizeze” în subiectivitatea sa, care este și prima realitate în domeniul spiritului. Dar sub impactul sensului general, în clipa când acesta nu mai îngăduie indivizilor liberul joc al determinațiilor și căutarea de sine prin ele, subiectele se transformă în *obiecte* de tip spiritual. Ființa lor devine și de astă dată precară căci fără afirmarea determinațiilor proprii nu poate exista nici plinătatea generalului și astfel a ființei. Precaritatea apare în chip strident în cazul omului-obiect al statelor cu sensuri generale prea categorice (ca statul lui Platon, sau cel spartan, sau atâtea ale istoriei trecute ori apropiate), unde modelarea individului uman, care se vrea formatoare, se dovedește deformatoare; aceeași precaritate, cu trecerea omului în obiect, a apărut în cazul unor societăți tiranizate de câte o idee religioasă. În lumea omului se regăsesc deci toate deformările aduse de această precaritate în natură: pasivitatea și paralizarea ființei spirituale, blocarea oricăror determinații înnoitoare; eșecul existenței individuale sau colective, atunci când determinațiile sînt inadecvate (cîte religii n-au rămas inoperante în istorie?), sau intrarea determinațiilor în automatism (oameni-robot, societăți-tip) în clipa când generalul reușește atît de bine încît își compromite propria sa reușită. La fel și-o compromite gîndul creator (la artist de pildă) care este adesea mai puternic decît încorporarea lui, iar creatorii de orice fel, cu generalul lor direct primit și căruia ar trebui să-i afle determinații infinit adecvate, sînt înfrinți de propria lor idee.

Cînd în schimb, exemplarul individual are tăria de a suporta generalul și de-a da, prin acesta tocmai, determinații pe măsura lui, atunci o nouitate de ordinul ființei împlinite se ivește pe lume. S-a numit *geniu* această capacitate de a „prescrie legi”, în realitate de a da, prin legea pe care o în-

corporează de-a dreptul el, determinații noi, valabile sau cu înțeles și pentru ceilalți. În geniu se reface, pe plan spiritual, modelul ontologic, pornind de la precaritatea adusă de presiunea generalului și însănătoșind ființa realului, prin determinațiile neașteptate dar adevărate pe care le dă.

24. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE SE INTEGREAZĂ ÎN GENERAL. SUSPENDAREA DETERMINAȚIILOR¹

Cele trei precarități de pînă acum se răstoarnă iar răsturnatele lor apar în real alături de primele: nu numai individualul își dă determinații, ci va fi și invers; nu numai determinațiile își obțin generalul, ci și invers. Acum apare răsturnata precarității precedente: în locul generalului care se înstăpînește asupra unui individual, individualul își aproximează integrarea într-un general. Formularea românească pentru o asemenea aproximare este: „ar fi să fie“.

Nu este totuși ca un lucru să fie integrat de către un general și ca el să-și caute un general integrator. Blocare sub general poate fi și într-un caz și într-altul, dar cu sens diferit, iar cînd nu este blocare și cînd precaritatea respectivă are sens bun, atunci deosebirea reiese limpede: în cazul cînd primează generalul, determinațiile, care lipseau la început, apar ca o îmbogățire a *individualului*, pe cînd prin ridicarea individualului la general determinațiile vor îmbogăți *generalul*.

Într-adevăr ridicarea de la caz individual la lege este ca și o inducție, la orice nivel de realitate. Dar ridicarea nu se petrece acum mijlocit, prin desfășurarea determinațiilor individualului care să se acopere cu cele ale generalului, ci nemijlocit (cum se petrecea împlîntarea generalului în individual), de la individual direct la general. Determinațiile sînt suspendate, îngrădite sau pot fi chiar refuzate la om (asceză); iar atunci cînd — în cazul completei regăsiri a termenilor ontologici — determinațiile vor apărea, ele vor modela generalul, chiar dacă sînt ale individualului.

¹ Ca maladie spirituală a omului îi corespunde prin inaptitudinea pentru determinații sau la om refuzul lor deliberat, „ahoretia“.

Prin aceasta, integranta devine o școală a generalurilor. Toată realitatea se educă sau se poate educa sub această precaritate ontologică, inclusiv omul. Iar la om conștiința educării generalurilor este viziunea integratoare a culturii, aceasta devenind limpede una de „integrări succesive“.

Precaritățile ontologice se iveau prin cuplarea a doi termeni, ca deschiderea posibilă către al treilea. Dacă deschiderea nu se producea sau nu reușea, precaritatea rămânea simplă precaritate, cu tabloul ei critic sau, la om, clinic; dacă deschiderea se producea, precaritatea devenea stimul ontologic, cu ecoul ei în uman (geniu, de exemplu, sau cunoaștere). Însă felul de cuplare a termenilor nu este indiferent. Așa cum dialectica platoniciană, clasică, de la individual prin determinatii la general, deci simbolic I—D—G, nu este aceeași cu cea hegeliană, G—D—I, care este răsturnata ei totală, și nici cea hegeliană cu dialectica nouă, de pildă cea marxistă, D—G—I, răsturnata ei parțială, la fel orice cuplu, deci orice precaritate, ține de așezarea termenilor (cel inițial avînd și inițiativa ontologică), ceea ce face că se ivesc șase și nu doar trei precarități. Deși I, D și G nu sînt aci decît simboluri de prescurtare, nimic nu interzice să se vorbească de „litere“ ale ființei și un „cod“ al ei, amintind de codul biologic.

În orice caz, totul ne apare ca și cum în limbajul ființei mutarea unei litere ar schimba realul el însuși. Nu este totuna să cobori de la general sau să urci la el, așa cum nu e totuna aspectul metalic al realului cu cel de fuziune al lui, și cum nu sînt totuna la om dogma (sau decretul) cu demersul viziunii integratoare*.

La rîndul ei întregirea uneia din precarități prin determinatii, potrivite sau nu, este diferită de a celeilalte, chiar dacă modelul ființei se satisface, în cazul cel bun. Ontologia ar trebui să poată spune, ori de cîte ori identifică ființa în lume,

* În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga a descris în termeni de decret procesul de cunoaștere al lumii moderne, care de fapt are loc în termeni de integrări succesive. De aceea, poate, o lucrare atît de remarcabilă nu și-a găsit locul în cultura europeană. Am sugerat în altă parte că eonul „dogmatic“ trebuie înțeles ca unul „axiomatic“, cum îl înțelege de fapt autorul însuși. Axiomele integrează, nu supun.

pe ce cale anume a fost împlinit modelul. Iar întrucît riscul precarităților este de a rămîne ori recădea în propria lor precaritate, ontologia ar trebui să arate că accesul la ființă este și calea recesiunii ei, dovedind efectiv cum devine ființa recesivă, așadar prin ce tip de cuplare închisă se retrage ea în cite o precaritate a ei.

Cuplarea generalului cu individualul duce prin urmare la realități deosebite după felul cum are loc, chiar atunci cînd, și într-un caz și într-altul, determinațiile sînt blocate. Cu atît mai mult apare deosebirea cînd deschiderea prin determinării se petrece: dacă generalul ia inițiativa, totul este ce se întîmplă cu individualul; dacă însă, ca acum în integrare, individualul are inițiativa, atunci ceea ce se întîmplă privește generalul. În cazul dint i, generalul riscă să fie strivitor pentru individual, îl poate paraliza, cum am văzut, îl poate deforma p nă la eșecul realizării de sine prin el, sau îl poate preface în automat al legii, c nd nu-i dă, la om, exacerbarea determinațiilor, resimțită sub maladia spirituală a „horetitei“. În cazul al doilea, generalul nu mai e apăsător ci odihnitor. Aci el apare ca o adevărată dezlegare; sau încă, lucrurile își caută legarea ca și dezlegarea lor prin ceva de ordin general, care este acum solicitat în loc să se impună. Solicitarea se reflectă perfect în libertatea de alegere a conștiinței cunoscătoare, respectiv de alegere axiomatică. Dacă avem dreptul să solidarizăm demersul cunoașterii cu unele demersuri din real, pe temeiul universalei acțiuni a modelului ontologic, atunci ne apare izbitor faptul că generalurile se pot modifica, așă cum se modifică sistemele de axiome. Firește că la om libertatea de a alege axiomele, respectiv generalul, a putut să se ridice p nă la arbitrar. Dar în fapt generalul este întotdeauna ales sub o necesitate (ceea ce pare arbitrar axiomatic se petrece în realitate înăuntrul unui *orizont* axiomatic, acesta necesar) și tot ce face conștiința cunoscătoare, cu libertatea ei, este să mute generalul dintr-o formă de așezare într-alta, scoțîndu-l din stabilitate și dogmatism.

Solicitarea generalului de către individual, sau de către mari realități individuale, nu mai îngăduie celui dint i să fie tiranic și rigid, ca în cazul impunerii generalului. El se mlădiează după tendințele inerente individualului, care este prins în această in-ducție către general. Unui univers metalic și mineral, în care nu este posibilă dec t fisiunea, i se substi-

tuie acum unul de fuziune; sau unuia de generaluri date i se substituie unul de generaluri approximate. Este drept că, din perspectiva individualului lucrurile apar ca un „rapt“ al acestuia de către un sens general așa cum ar fi în natură raptul unui corp astral și prefacerea lui în satelit. Dar încă mai adevărat pare că ordinea generală (sistemul planetar) nu preexistă raptului ci ea se face odată cu el. Integrarea individualului a modificat, dacă nu a generat chiar, generalul însuși.

Poate că și evoluționismul clasic vine să arate că exemplarul *individual*, prin lupta pentru existență și selecțiune naturală, impune speciei, adică generalului, să evolueze. O doctrină larg acceptată, ca evoluționismul, ar arăta astfel că există o cale către ființă, sau către un nivel de ființă, cu totul deosebită prin ridicarea directă a individualului la general, care-și va da apoi determinații sigure.

Toate precaritățile ontologice, înțelese drept căi de acces la ființă, îi revin în chip propriu omului, ca existență superior și diversificat precară, dar precaritatea integrării are un titlu ce lipsește celorlalte: întâlnirea directă și căutată de om, iar nu suferită de el, în pasivitate, cu generalul. Integrările omului, de la căutările și angajările lui, dincolo de generalurile care îi sînt date (familie, tradiție, societate, spre a nu mai vorbi de sensurile speciei) și care urmăreau să facă din el obiectul lor, toate deschiderile pînă la cine știe ce extaz ultim, unul estetic, de exemplu, și de pierdere de sine în general, reprezintă însăși afirmarea sa de om. Față de primele trei precarități pe care le-am descris, cele răsturnate, și care încep cu integrarea, au un caracter deliberat, în experiența spirituală a omului. Poți trăi „la întîmplare“ și fără de general, sau poți fi trăit de altceva, de o ordine generală, fără să știi, dar nu poți aspira către un *alt* general decît sub deliberare proprie.

Integrarea exprimă într-atît de bine aspirația de afirmare superioară a omului încît ea se ivește uneori, în chip sugestiv, tocmai în exasperarea lui de-a nu se putea afirma și integra. Față de infinitatea determinațiilor ne semnificative pe care ți le dai singur sau ți le prilejuiește viața, eul omenesc sfîrșește uneori în condiția „sinelui înnebunit“, al gîndirii indiene, înnebunit de atîtea încarnări, după ea. El caută ordinea generală („Marele Tot“) și o face lucid. Are în

speță luciditatea de a se vedea pe sine stînd sub generaluri care se cer realizate prin el, dar pe care el le respinge, din clipa cînd înțelege că ele nu-i împlinesc la nivel superior omenescul. Caută *altceva* și este gata să adopte acel sens general care i-ar da măsura proprie. Atunci se deschide înaintea sa dubla posibilitate pe care o pune în joc experiența integrantei: sensul general căutat îi este lesne de identificat și integrarea în el se face pe nesimțite, ca a „sufletului frumos“ despre care vorbea Goethe; sau sensul general nu se lasă identificat, dar nevoia de integrare duce totuși la unul, care-l neadeverește pe om, refuzîndu-i rodnicia spirituală a determinațiilor pline. El își dă, sub sensul acela general, determinații nefirești, dar cel mai adesea nu-și dă de fel. A intrat în suspendare ontologică și s-a blocat ca ființă spirituală; s-a îngrădit sub precaritatea integrării.

Ca și în cazul precedent, totuși, al presiunii generalului asupra individualului, unde reînsufletirea individualului prin determinații noi putea duce la reușita de excepție, dar încădrabilă sub modelul ontologic, a creației și a geniului, în cazul integrării supunerea deliberată la un sens general poate să ducă la determinații noi, care de rîndul acesta să îmbogățească și schimbe generalul însuși. (Brahma nu există fără mine, ceea ce schimbă ceva în natura divinului.) Individualul poate *înnoi* cu adeviziunea sa generalul, așa cum excepția poate să nu dezmință și nici să confirme, ci să *lărgescă* regula.

Odată cu fiecare precaritate ontologică apărea cîte un aspect posibil din lumea începuturilor. Acum, cu integrarea, lumea poate fi închipuită în ceasul nematurității generalurilor din ea. Cu fiecare demers al realului încă inform, se încearcă fixarea într-o lege și astfel determinarea sigură a acesteia. Existențialismul francez n-avea dreptate să lase doar existentului uman sortii de a-și defini esența prin existența lui. Este vorba de o precaritate cu sens pozitiv a lumii, nu doar a omului, iar evoluționismul nu ar avea înțeles în cazul că aceea ce evoluează nu aduce *noi* generaluri. Generalurile se educă, odată cu ridicarea individualurilor la ele.

În acest ultim caz, integrarea sub un general devine o colaborare cu el, conducînd la acea educație a generalurilor care corespunde, în timpul nostru, „educării“ adevărurilor de cunoaștere, despre care ne vorbește istoria științelor. S-a

văzut limpede în știința contemporană că adevărurile noi nu le dezminț pe cele vechi, ci le integrează. (Relativitatea nu respinge mecanica clasică, geometriile neeuclidiene nu dezminț pe cea euclidiană, ci le preiau ca un caz particular.) Dar așa era de la început în istoria matematicilor, după cum așa este în istoria spirituală a omului și poate în istorie pur și simplu.

Integrarea este însăși demersul *cunoașterii*, care lărgeste de fiecare dată generalul (teoria) spre a cuprinde vechiul și noul laolaltă. Dar tot integranta este și demersul vieții spirituale, care se lărgeste prin orizonturi succesiv integratoare. Oriunde este recurs direct la general — ca la cunoaștere, după acumularea datelor individuale, ca în viața spirituală după experiența resimțită drept închisă a insului și eului — operează o integrantă. În timp ce realizanta descrie ceva, poate esențial, din creație și geniu, integranta dă articulațiile actului de cunoaștere și ale experienței spirituale. Sînt precarități ale ființei, sau precarități ale spiritului? Dar sînt reflectarea primelor în spirit, iar atunci cînd sînt precarități deschise, reprezintă modelul ființei regăsit de către spirit. Căci orice înțeles al lucrurilor sau al omului ține, pînă la urmă, sau oglindește înțelesul ființei.

Precaritatea își schimbă atunci semnul. Ea devine un stimul ontologic. Dacă integrarea sub un general se preface în colaborare cu el și poate duce la determinatii sigure, ea poate deveni, în experiența omului, o tehnică spirituală. De sub presiunea generalului asupra lumii nu se elibera decît creatorul, geniu. Din integrarea lumii în general se naște înțelepțirea ei.

25. PRECARITATEA GENERALULUI CARE-ȘI DĂ DETERMINAȚII. SUSPENDAREA INDIVIDUALULUI*

Este a doua precaritate răsturnată, după integrare. Acum, nu determinațiile își caută și obțin un general (D—G), ci generalul se delimitează prin determinatii (G—D). Îi lipsește indi-

* Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin inaptitudinea pentru sau refuzul deliberat al individualului, „atodetia”.

vidualul, ca și celei dintâi, dar în timp ce idealitatea și laboratorul acesteia așteptau doar prilejul să se împlinte în real, generalul care-și dă determinații întârzie să-și dea un individual realizator și instituie o lume a generalului ce-și pare suficientă sieși. Totul „este să fie” permanent, dar în precaritatea lui nu este cu adevărat.

Generalul care-și dă o bogăție de delimitări creează într-astfel o lume în sine încît lumea reală devine, pentru el, una din lumile posibile.

Cînd însă precaritatea aceasta, ca stimul ontologic, își obține individualul și satisface modelul, lumea reală, refăcută astfel de sus în jos, capătă o surprinzătoare investire rațională, care pune în lumină aspecte și înțelesuri superioare ale ei.

Pentru om, aceasta este precaritatea care duce la *cultură*, unde se poate întârzia oricît în reliefarea generalurilor, dar unde stăruie riscul unei gratuități vinovate față de ființă. Cultura și omul însuși intră atunci în evanescență. Dar totul se petrece blînd, în timp ce exasperarea teoreticului de a nu-și găsi individualul, sau graba generalului realizat de a-l modela potrivit lui, pot revoluționa realul. Iar cînd, în ciuda inapținutudinii sau chiar a refuzului individualului, acesta este regăsit, lumea e transfigurată de o nouă lumină a spiritului.

S-ar părea că răsturnarea primelor trei precarități, ce aveau în ele o mișcare firească (de la individual la determinatii, de la determinatii la general și de la acesta, îndărăt, la individual), reprezintă doar opera omului ca singura ființă ce poate fi și *nefirească*. Și într-adevăr, răsturnarea unei situații reprezintă cel mai adesea un act de luciditate, ceea ce face ca ultimele trei precarități să caracterizeze mai adînc omul, stăpîn pe sine și lucid cum este, decît primele, așa cum o arată maladiile spirituale corespunzătoare, ahoretia, atodetia și acatholia. Dar, dacă nu se poate vorbi de luciditate, în cazul realului natural, s-au înregistrat adesea și în el atîta varietate și bogăție încît, în lipsa lucidității, i se poate atribui naturii măcar fantezie, prin raport la ce știm noi despre ea. În definitiv științele noastre caută să afle legile și necesitatea naturii, nu jocul ei. Dacă totuși omul poate ieși cîndva de sub imperiul necesității, intrînd în era libertății, de ce să nu credem că și cunoașterea va face așa?

În ceasul cînd științele vor fi ieșit de sub imperiul necesității, stăpînind nu numai legi locale ca astăzi ci și ordinea lor de ansamblu, ele vor putea să-și ia libertatea de a cerceta alte aspecte și de-a pune în lumină marginea de joc a realului el însuși. Strania idee pe care au avut-o unii fizicieni de la sfîrșitul veacului al XIX-lea, cînd au declarat că se cunoaște despre natură aproape tot ce e de cunoscut, va apărea atunci deopotrivă prezumțioasă ca și ofensatoare față de resursele și posibilitățile realului celui vast. De pe acum, poate, oamenii de știință înregistrează un joc pur, cosmic sau biologic, cu legi care-și dau tot felul de determinații și nuanțează la nesfîrșit spectacolul posibilităților lumii, fără să ducă la nimic propriu-zis, adică fără să înscrie și nici să dispună de noi realități pe firmamentul ființei. Poate că nicaieri — cu un exemplu de care aminteam — siliciul nu a dus, întocmai carbonului pe pămînt sau aiurea, la realități organice; dar nu este nici exclus ca tentative în acest sens, un fel de exerciții pure în cosmos, să se fi produs sau producă, așa cum trebuie să se accepte, pe multe alte planuri, că generalurile, prezente și active în natură, fac și desfac într-un joc liber, ca al norilor, realități ce se propun o clipă ca delimitări ale generalului și apoi se retrag din sînul realității propriu-zise. Iar dacă științele nu au întreprins încă, sub imperiul necesității cum stau, o asemenea investigație, cîteva filosofii și religii au schițat-o, chiar fără altă acoperire decît cea pur speculativă.

Pentru precaritatea de față, dealtfel, nu mai este nevoie de căutat, pe plan filosofic, ilustrări. Cineva și-a luat sarcina s-o desfășoare în toată însufletirea ei și — pe cît posibil, dar fără să reușească decît în unele cazuri — s-o înfrîngă drept precaritate și s-o ducă pînă la capăt, întregind-o cu individualul: este Hegel. Încă o dată ne va fi limpede că filosofiiile trecute ar putea fi în bună parte înfățișate ca plecînd de la o precaritate: Hegel de la un general care-și dă individualul, Platon de la un individual care-și caută și obține generalul, Kant de la o integrare în general care își caută și obține determinațiile, „fenomenele“ (de vreme ce tot criticismul este o filosofie a fenomenalității).

Hegel a pornit de la singurătatea generalului, a Spiritului, cu determinațiile lui. Privită în ea însăși (cum apăruse în

1812), *Logica* sa este de fapt o descriere a lumii *fără individual*, deci o perfectă viziune de delimitare, cu lumea Ființei absolute, care-și dă, ca ființă goală, determinațiile calității, ale cantității și ale măsurii, apoi determinația de a fi „esență”, cu manifestările acesteia, în fine determinația de a fi „concept”. Nimic individual nu apare acolo. Este ca și cum generalul s-ar ivi întâi pe scena lumii, cu delimitările sale; așadar cum ar apărea legile singure, cu specificările lor. Abia mai târziu (ca în creația lui Hegel, unde abia cu *Enciclopedia* din 1817 logica devine doar prima parte, întregită fiind de natură și apoi de filosofia spiritului) s-ar ivi natura, prin demersul generalului hegelian și al delimitărilor lui de a se obiectiva într-un individual vast care este natura, și la urmă de tot ar apărea sau reapărea spiritul, doar în versiunea omului, ca un individual privilegiat care va urca spre „conștiința de sine” a Spiritului.

Precaritatea aceasta prin care se deschide viziunea hegeliană (pe linia *Logicii* însă, nu și a *Fenomenologiei*, care de la început satisface modelul ontologic, ceea ce îi dă o specială seducție față de prima carte) apare ca și un fel de Geneză, susceptibilă deopotrivă să ducă și să nu ducă la lume; o lume care „este să fie” dar ar putea și să nu fie. Individualul poate să nici nu apară; spectacolul lumii este interesant și fără el, fiind vorba despre tot ce se întâmplă Ființei pure, așadar în ce aventuri și contradicții intră Spiritul, cum se înfruntă și împacă Legile. Este o lume aparte, a generalului și a posterității lui imediate, care ar părea perfect să se poată lipsi de real. Precaritatea a atins aci, pe planul filosofiei, o culme, iar dacă ea, cu amploarea cosmică ce i se conferă, nu poate izvorî dintr-un act de luciditate, cum va fi la om, nu este mai puțin expresia unei rațiuni, a Rațiunii însăși. De aceea Hegel denumește singur o asemenea desfășurare pură a Spiritului o „teologie”, respectiv o logică a divinului.

Apropierea pe care o face Hegel între logica sa și o teologie este perfect legitimă, căci în genere ontologiile religioase se întemeiază și ele pe un general ce-și dă determinații. Gloria ontologiilor religioase este de a fi tot timpul în sfera generalului, dar neajunsul lor cel mare va fi de a nu regăsi, în chip obișnuit, lumea realităților individuale. Totuși, cu ele de asemenea, precaritatea de față tinde pînă la urmă

să se înfrîngă drept precaritate (ele trebuie să dea o Geneză, trebuie să-și „materializeze“ în ceva sau chiar întrupeze divi-
nului, ba trebuie să explice pînă și răul lumii astfel create). În
timp ce Hegel reușește să facă totuși plauzibil, ontologic,
un general inițial care-și dă determinații, căci generalul invo-
cat de el în *Logică* nu este de fapt ființa, care la el este
și neființa, ci este devenirea, aceasta putînd fi o Geneză
interminabilă a lumii, religiile nu sînt în măsură s-o facă. La
ele actul de „înstrăinare“ a generalului — creația lumii de
exemplu — nu mai are necesitatea pe care i-o conferea Hegel,
rămînînd o „bunăvoință“, respectiv o contingentă. După
folclorul românesc, lumea s-a creat într-o zi de marți.

— Este însă privilegiul precarității de față, care pune în
joc un general tăiat în atîtea fețe, să învedereze și în realul
individual, atunci cînd coboară în sfîrșit la el, fețele nebă-
nuite ale acestuia. Toate celelalte precarități caută sau dispun
de un general prea frust. La început îl caută orbește, riscînd
să-și găsească odihna și echilibrul ontologic în cel dintîi pe
care-l află, sau în oricîte; cea de-a doua intră cu determina-
țiile în suficiența generalului, și nu-i rămîne decît să regă-
sească, din idealitatea și laboratorul ei, pămîntul sigur al
individualului; precaritatea generalului realizat încearcă să
modeleze și adesea desfigurează individualul în numele unui
general adesea sumar; precaritatea ultimă care urmează nu
va mai pune în joc defel generalul, iar numai integrarea indi-
vidualului în general întîrzie asupra lui, dar mai mult spre
a-i lărgi orizontul și a-l „educa“, de parcă niciodată genera-
lul n-ar fi destul de matur și de bogat spre a integra cum
trebuie realul. Singură precaritatea de față face dreptate
generalului; cu religiile, chiar una atît de mare încît îi pri-
mejduiește colaborarea ontologică cu realul.

Cînd ajungi într-o lume *dedusă* din general și din rațiune
— căci de o deducție, de o de-curgere este vorba acum, —
lumea arată mai adevărat, într-atît uneori încît ceva din
vorba lui Hegel, cum că tot ce este real e rațional, să devină
acceptabil, cu o raționalitate neașteptată. După ce și-a pre-
gătit și cu adevărat șlefuit generalul în toate felurile, în
Logica sa, el l-a făcut să se împlînte — nu de-a dreptul ci
înzestrat cu nenumărate determinații și delimitații — sau
mai degrabă să se obiectiveze și „înstrăineze“ o clipă, spre a
se regăsi mai tîrziu în realitatea aceasta, căreia îi va fi dez-

văluit o altă față de raționalitate. Poate că lui Schelling, care punea în joc o aceeași precaritate, i-a reușit mai bine să dea, respectiv să deducă, o filosofie a naturii care să nu fie și o deformare a celei din urmă. Și poate că imaginea amîndurora, a unui scenariu cosmic în cadrul căruia generalul, divin ori material, își dă delimitații pînă la concentrarea în realități individuale din ce în ce mai dense, nu este o totală nereușită științifică, așa cum a părut în veacul trecut filosofia naturii pusă în joc de cei doi mari gînditori. Dar ceea ce i-a reușit lui Hegel în partea a treia a *Enciclopediei*, cu filosofia spiritului, și mai ales „deducția” pe care a obținut-o cu prelegerile sale, purtînd toate asupra realului uman, au făcut ca niciodată dreptate deductivului în gîndire. Dealtfel schema de aici, G-D, cu permanenta satisfacere a modelului ontologic prin împlîntarea în individualul istoriei umane, îi reușise lui Hegel încă de la început, cu acea unică *Fenomenologie a spiritului*, conducîndu-l să facă din modelul dialectic G-D-I procedeul dialectic însuși. Am putut să-i opunem, în cele de mai sus, alte două modele de dialectică la fel de valabile istoricește, totuși demersul dialectic hegelian, născut sub precaritatea generalului ce-și dă determinații rămîne o biruință a gîndului și poate o excelentă ilustrare a pozitivului din cea mai negativă, față de real, precaritate.

Sub semnul aceleiași precarități ontologice, religiile ele însele — orice statut li s-ar acorda astăzi — au dat înțelesuri adîncite realului, adevărînd poate și ele că orice „înțeles” ține pînă la urmă de plinătatea ontologică obținută. Nu se poate contesta că „rațiunea” religiilor a știut în multe cazuri să sporească înțelesul realului. Iar dacă pentru realul naturii religiile indiene, de exemplu, au fost mai grăitoare decît cea creștină, unde doar cîte un Sf. Francisc îmbogățea înțelegerea naturii, în schimb pentru realul uman aproape fiecare dintre marile religii, dar mai ales cea creștină, au scos în relief adevăruri omenești peste care nu numai inima dar nici cugetul nu pot trece, în oricît de schimbate lumi istorice.

— *Maladie ontologică*, dacă o putem numi așa, a generalului care-și dă determinații dar lasă individualul suspendat, ea își arată cel mai bine dubla față prin om și prin ce propune omului: cultura. Dar ea își dă măsura tocmai ca agent al ființei, iar ori de cîte ori cultura, care ar trebui să fie superioara formă de „îngrijire” a omului, uită de ființă sau refuză

un termen al ei, individualul în speță, ea lasă pe om însuși în precaritate, pînă la evanescentă.

Cultura este, într-adevăr, împărăția generalurilor. Hegel are o viziune în spiritul culturii, cu primatul necruțător al generalului, în timp ce Platon avea o viziune în spiritul naturii, cu inocenta întîietate a individualului care urcă spre Idee. Cultura omului este în adîncul ei una a delimitațiilor fără ancorare. Riscul ei este de-a ajunge prea tîrziu sau de-a nu mai vroi să ajungă de fel la individual, conducînd la o pură desfășurare, de ordinul contemplativului, cu nuanțele și modulațiile generalului. Ca și în cazul lumii de laborator al celei de a doua precarități, se creează acum o lume a posibilului, care exercită un impact asupra realului, cînd ea nu reușește sau cînd refuză să intre în armonie cu el. Dar impactul cunoașterii științifice se dovedește mai amenințător pentru realitate (dacă n-ar fi decît prin aplicațiile ei tehnice) decît cel al culturii contemplative și speculative. De aceea într-un ceas ca astăzi, cînd cunoașterea științifică a adus atîtea „posibilități“ în fața realității, posibilul pus în joc de contemplație (desfătarea de a vedea cum se poate nuanța și inflexiona generalul) este mai blînd și poate vindeca rănile aduse spiritului de furor-ul cunoașterii exacte. În bine și în rău, cultura nu e revoluționară. Hegel nu a fost revoluționar.

Dar dacă rămîne o formă de evaziune din real și dacă nu „cultivă“ pe om reîmplîntîndu-se în real, cum se întîmplă astăzi să nu reușească a face muzica, artă prin excelență a delimitărilor generalului, atunci cultura rămîne descoperită. Evaziunea ei este, pînă la urmă, o eludare a răspunderii ei ontologice. În acest sens, cultura oferă una din cele mai clare lecții despre *ființă*. În principiu, cultura nu invocă ființa de fel; ea face să primeze conștiința și crede chiar că nu trebuie să se preocupe decît de general, de esențe, de valori. „Nu cunoaștem decît generalul“, spunea Aristotel. Dar pornind de la delimitările generalului, fie sfîrșim prin a regăsi individualul, fie resimțim vinovăția de a nu-l regăsi. Iar vinovăția nu este una estetică; este metafizică. Frumosul, adevărul și cultura lor nu pot fi bune pînă la capăt dacă n-au adus ordine în noi și un spor de ordine în lucruri. Tot ce nu reflectă ființa desfigurează lumea.

Cînd însă cultura ajunge, pe neștiute și uneori pe nevroite, la individual, oricît de tîrziu ar face-o, atunci se întîmplă ceva din miracolul hegelian: generalul dă socoteala de lucrurile cel mai umile iar rațiunea ridică la semnificație toată deșertăciunea aparentă a realului. Dacă umanitatea îngăduie cunoașterii științifice să progreseze spre neștiutul ei cu riscurile care o însoțesc, ea nu poate refuza culturii umaniste să trimită pe om oricît de departe, în evaziunea lui din real. Numai ființa este lezată de cultură (de cultura pură, dincolo de civilizație), nu și existența omului ori a naturii, iar ființa iartă abaterile de la ea, sînd gata să reinvestească pînă și ceea ce uită de ea sau o tăgăduiește.

26. PRECARITATEA DETERMINAȚIILOR CE SE PARTICULARIZEAZĂ ÎNTR-UN INDIVIDUAL. SUSPENDAREA GENERALULUI*

Toate precaritățile de pînă acum păstrau în ele închiderea ce se deschide. Ultima precaritate, particularizatoare, este însă invers, o deschidere ce se închide. Ea nu poartă un sens general în ea în timp ce peste tot prezența generalului, sau măcar căutarea lui, lăsase precaritățile deschise. Este singura precaritate ce se menține iremediabil în precaritatea ei, netinzînd să refacă modelul ontologic.

Așa fiind, ea nu poate reveni decît omului. Toate celelalte au fost privite ca revenind și lucrurilor, moarte sau vii, chiar dacă erau mai bine puse în relief și ele de către om, cu „maladiile” lui. Căci în toate cînci era activă (pînă și cu absența ei) ordinea generală, în măsura în care tot ce există stă sub legi și nu are tăria să suspende generalurile. Precaritatea determinațiilor ce se particularizează apare nu-

* Ca maladie spirituală a omului, am numit-o „acatholie”. Ea poate fi legată, odată cu celelalte precarități, de o modulație a ființei din limba română, anume „a fost să fie”, dacă aceasta înseamnă recunoașterea simplei stări de fapt. Dar expresia are îndărătul ei ecoul surd al stării de drept, al generalului imanent, așa cum tot întîlnește generalul *pînă la urmă* și cel care-l tăgăduiește.

mai în om, singurul existent care, prin conștiință, poate suspenda generalul. Altminteri, pentru natură, ce am putea invoca? Norii (ca determinații) ce se condensează în ploaie? norul cosmic original, care s-a condensat în sisteme planetare? Dar totul trebuie să stea sub legi și acolo, în timp ce omul singur poate fi ne-legiuit. Dealtfel sensul nelegiuirii este perfect neutru, în primul moment, și are latura pozitivă de a reprezenta un stimul, pentru omul ce a suspendat generalul, făcându-l creator pe linie de civilizație. Dar precaritatea, cu civilizația omului cu tot, riscă în parțialitatea ei să aibă și altă față, una întunecată.

*

Față de prima abatere de la model, a individualului ce-și dă determinații fără acoperirea generalului (I-D), precaritatea de față este răsturnată (D-I). Prima are în ea ceva firesc, ridicându-se chiar, cu naivitate ontologică, prin determinațiile ei felurite, spre sensuri generale și împliniri pe care de cele mai multe ori le ignoră, pe când răsturnata are în ea un îndoit caracter nefiresc: întâi acela de-a fi o răsturnare și, în al doilea rînd, de a păstra realul ca real, fără deschiderea firească spre idealitate.

Ceea ce primează, în determinațiile ce se particularizează simplu, este nevoia de fixație și siguranță: exactitatea. Nu adevărul ființei răzbate acum, ci exactitatea faptului sau a cunoașterii lui, și odată cu exactitatea, manevrarea lui posibilă: civilizația. Se creează astfel o altă lume în sînul lumii, dar una care, în excesul ei, poate deveni nelume. Nefiind în joc nici o anastrofie către general, oricînd e posibil sensul catastrofic.

Dacă precaritățile pot fi numite maladii ontice, de rîndul acesta apare singura maladie a ființei realului care nu tinde la însănătoșirea acestuia. Celelalte țineau de insuficiența și nesaturația ființei în lucruri, aceasta ține de *suficiența* carenței ca atare și pretenția ei de-a explica totul cu stările de fapt și legile lor locale. O asemenea mentalitate pozitivistă trebuie să fi operat întotdeauna, dacă nu ca doctrină constituită cel puțin ca fel de-a înregistra lucrurile. Evident că și din perspectivă pozitivistă fenomenele și lucrurile au co-

nexiuni și alcătuiesc ansambluri organizate, cu legile lor. Dar „explicația” se traduce în relații — la limită relații de tip matematic — sortite să se întindă peste întreg realul natural și uman; iar din această perspectivă, matematicile nu reprezintă de fel un sens general camuflat, ci un simplu limbaj, prin care se exprimă stările de fapt. Nimic dincolo de fapte, nimic dincoace de ele, ca o idealitate matematică a vreunei Rațiuni. Ceea ce depășește fenomenele descrise și explicate nu trebuie să facă obiectul unei noi probleme. Totul se *închide* în asemenea particularizări, al căror înțeles este de-a rămîne, cu legea lor cu tot, în pozitivitatea lor netrăvestită.

Pozitivismul clasic pînă la un punct, neopozitivismul în orice caz și toate formele de acceptare a stărilor de fapt drept ultimă instanță, nu-și identifică abaterea și consideră „normală” înregistrarea în spirit de exactitate a individualului ca individual, de vreme ce nu există general. Toate precaritățile, firește, sînt în abatere față de modelul ontologic, căci ființa deplină este, pentru ele, ca „legea față de care nu există decît excepții”; dar este o deosebire între excepția întoarsă *spre* lege, cum sînt sau cum sfîrșesc prin a fi primele cinci precarități, și excepția întoarsă *de la* lege, cum este ultima.

Sîntem astfel într-o lume a stărilor de fapt, pe care le putem controla total, fără nici o interdicție superioară. O extraordinară putere și răspundere se trezesc astfel în existentul conștient. Acum, ca în nici una din celelalte cinci lumi, unde prezența sau aproximarea generalului descumpănă realul mai degrabă decît să-l ducă la o bună cumpănire, apar: exactitatea, siguranța, eficiența și raționalizarea posibilă. Este aci mai mult decît o viziune despre lume: este o lume suprapusă celei date și tinzînd să i se substituie. Dacă Evul Mediu spunea, în contemplativitatea sa: entia non sunt multiplicanda, în schimb lumea modernă, sub imperiul ultimei precarități, a putut spune: entia *sunt* multiplicanda, la orice scară.

Pozitivul civilizației a fost întotdeauna de a obține mai mult decît cunoașterea realului și folosirea lui practică. A fost de a *potența* realul, conferind și ființei umane o „tărie de caracter” corespunzătoare. S-a ajuns astfel la o tenacitate deopotrivă a lucrurilor (în loc de piatra naturii, cimentul

astăzi) și a omului creator, cu atît mai afirmată cu cît nu era invocată nici un general îmbîlzitor. În locul legii apar acum legile, schemele, hotărîrile — și în cultură formulările sigure. Nu trebuie vorbit despre ce nu poate fi pozitiv cunoscut și ce nu comportă un răspuns exact. Că în numele sensului sigur se poate ajunge la non-sens, este un lucru ce se arată abia mai tîrziu. Pînă în ceasul eșecului posibil, și în fapt ca și „inexplicabil“ pentru omul civilizației, acesta își simte toate investiriile. De aci, răspîndirea și acceptarea de către oricine a stării de civilizație, cu utilitarismul și pînă la urmă tehnicismul ei, iar în natura umană desprinsă de general, apar primatul individualului, demnitatea personală, libertățile individuale, respectul față de sine și față de alții.

Dealtfel lumea civilizației a apărut statornic în cursul istoriei. Roma n-a cucerit lumea cu zeii ei, a cucerit-o cu șosele, apeducte și cu titlul de cetățean roman. Indiferentă față de vreo ordine generală și culegînd de prin cetățile Greciei elementele unui cod juridic de care avea nevoie pentru reglementarea raporturilor dintre indivizi (în timp ce urmașii lor în spirit, Anglo-saxonii, se vor lipsi și de acest ultim recurs la general), Romanii au arătat mai exemplar decît oricine cîtă plinătate istorică poate fi într-o lume clădită sub o precaritate ontologică.

Iar aceeași precaritate își trimite ecoul — spre a trece de la istoria obișnuită într-una mai neobișnuită — în viața cuvintelor pur și simplu. În toate limbile cuvintele se „civilizează“ și ele: își fixează sensurile și determinațiile variate în cîte unul particular, devenind univoce, așa cum reclamă neopozitivismul. Dar la fel cum istoricii nu vor să vadă un sens ontologic (cel de-a încorpora o precaritate a ființei) în civilizațiile pe care le descriu, este de la sine înțeles că nici un lingvist n-ar admite să vadă o bună ilustrare pentru o pagină de metafizică în „pozitivarea“ și civilizarea semantică a cuvintelor. Numai că, sfîrșind, în orice societate civilizată, prin a exprima ceva doar „exact“, cuvintele încetează să mai fie ceva „adevărat“, putînd fi transformate de lingvistul pozitivist în simple semne de comunicație, schimbătoare între ele, și la limită unice în cadrul unei limbi universale. Totuși orice lingvist și om de cultură a trebuit să înregistreze cu uimire procesul de sărăcire a vieții spiritului, prin civilizarea cuvintelor, în schimbul accentuării simplei eficacități.

Dacă în clipa aceea nu apar mari creații literare și de gândire, readucînd *generalul* în sînul precarității acesteia care fixase prea bine cuvintele (cum s-a întîmplat izbitor cu limba latină), atunci limbile își dau sufletul. Să nu fie nici măcar moartea un zvon al ființei, în realitățile acestea ce par străine de orice ontologie?

Încă o dată vom putea spune: orice înțeles — în cazul de față înțelesul istoriei și al destinului limbilor — ține pînă la urmă sau oglindește pe cel al ființei. Că s-ar putea ilustra totul, pentru lumea civilizației, cu tehnica, e firesc: de rîndul acesta, spre deosebire de cuvinte care sărăceau și se stingeau, civilizația aduce o aparentă bogăție cu „entia sunt multiplicanda“, sub aceeași precaritate (care e perfect caracterizatoare pentru mașină: determinații ce se închid într-un mecanism). Dar poate fi și bogăția o sărăcire, atunci cînd este în abatere prelungită.

Nu se poate „uita“ ființa, ca și refacerea ei statornică din precarități, în numele cunoașterii goale și al aplicațiilor ei. Să tăcem cu privire la lucrurile despre care nu se poate spune nimic sigur? A declarat-o Wittgenstein, dar cu un sens aproape tragic, în timp ce neopozitivistii care l-au urmat au rostit-o cu o penibilă suficiență, tipică pentru precaritatea ce suspendă *generalul*. Căci tocmai lucrurile despre care „nu putem vorbi“ sfîrșesc prin a vorbi ele în noi, iar dacă întoarcem privirea de la ele ne rămîn siguranța frustă — și non-sensul.

Ființa îngăduie precaritățile din real (unde și este ea de căutat), dar nu *absolutizările* acestora. Cu toate reușitele ei posibile, precaritatea care suspendă *generalul* reprezintă o dezertare față de ființă. În fond, nimeni nu poate trăda ființa mai complet decît omul. Poate că acest lucru îl spunea Heidegger în legătură cu spiritul european, acuzîndu-l de uitare de ființă. Dar el acuză același spirit european de a fi dus, de la Platon și Aristotel înapoi, la uitarea ființei în ea însăși căuțînd ființa realităților existente, ceea ce ar fi sfîrșit la *primatul* realităților existente.

Am fi ispitiți să spunem dimpotrivă: tocmai ontologia în spiritul bun, tradițional, al lui Platon dacă nu și al lui Aristotel (iar nu în spiritul ființei sublime, cum pare a gândi și Heidegger pînă la urmă) ar fi făcut să cadă accentul

asupra ființei și nu a realităților goale. Uitarea este de ființa din lume, nu de ființa cea mare, ce lasă descoperite lucrurile. În cel mai nevrednic lucru o precaritate a *ființei* își face încercarea.

Notă despre precarități

Situațiile precare ale ființei în real ar putea face să se creadă că termenul hotărîtor în modelul ființei este generalul, a cărui prezență poate deschide către ființa plină, în primele cinci precarități, și a cărui absență poate duce la catastrofa în ultima. În fapt însă, dacă vreunul din cei trei termeni ar trebui să fie privilegiat, atunci nu poate fi vorba decît de determinatii, care sînt deopotrivă ale generalului și ale individualului, ele singure implicînd întreg modelul ontologic. Iar determinațiile sînt cele care dau conținutul de realitate al celor șase precarități:

- în individualul ce-și dă determinatii (I—D) ele sînt în căutare de general;
- cu determinațiile ce se ridică la general (D—G) sînt în căutare de individual;
- cu generalul ce se întrupează în individual (G—I) determinațiile sînt accentuate pînă la exces de către general;
- cu individualul ce se întrupează într-un general (I—G) ele sînt atenuate pînă la extincțiune de către individual;
- cu generalul ce-și dă determinatii (G—D) ele sînt modelate de general fără individual;
- cu determinațiile ce se particularizează (D—I) ele sînt captate de individual fără general.

Determinațiile sînt substanța și realitatea modelului ontologic, iar ele vor da *elementul*, sub chipul căruia apare ființa în real, ca și în ea însăși.

În viața spiritului, care reflectă precaritățile ontologiei și aspirația către ființa plină, precaritățile vor acoperi întreg registrul manifestărilor spirituale.

I—D va da arătarea, indicația, spusa, *istorisirea*, ca fenomen originar al comunicării și comuniunii;

D—G va da mitul, idealitatea, teoria, pînă la *cunoașterea științifică*;

G—I va da *creația*, pe toate planurile deopotrivă meșteșug și artă;

I—G va da *tehnica spirituală*, integrarea, *cunoașterea contemplativă și speculativă*;

G—D va da *cultura*, desprinsă de aplicațiile ei spirituale sau materiale;

D—I va da *civilizația*, cu aplicațiile ei materiale și implicațiile ei morale.

27. FIINȚA DIN LUCRURI CA MODEL INTERIOR

Precaritățile ontologice arată că realitățile lumii, inclusiv cea umană, pot fi înțelese ca o uitare de ființă; dar la fel de bine pot fi înțelese, cu gândul platonician, drept o *remi-niscentă a ei*.

Modelul ființei nu este în afara lucrurilor. Iar în lucruri fiind, el este mai mult decît *funcțional*. Dacă nu are realitate independentă, el reprezintă totuși, în lucruri, ce este mai adînc real în ele decît ele însele. Neajunsul gândirii speculative, atît filosofice cît și teologice, a fost prea des de a descrie ființa de interioritate în termenii de *exterioritate*. De aci cîteva din perplexitățile speculative care au zguduit conștiințele singulare ca și istoria culturii, în particular cea europeană.

În ciuda concesiilor făcute mitologicului, gândirea greacă a fost mai aproape de a înțelege ființa lucrurilor ca model interior, neavînd de aceea nevoie de *ideea religioasă de „creație“*. Cînd, cu Hegel, modelul interior a fost regăsit, el s-a validat numai prin desfășurare, adică prin istorie. Dar nu istoria învestește ființa, ci aceasta (ca devenire întru ființă) învestește istoria.

Din perspectiva oricărei ontologii, fie ea una a ființei sublime, fie numai una a existențelor reale din care să se poată desprinde înțelesul ființei, întreg realul, și nu numai cel uman cu libertățile și rătăcirile lui, apare într-adevăr drept o uitare de ființă, așa cum lumea lui Platon era o

uitare de Idee. Dar peste tot, cînd lumea nu se îngroapă în închiderile ei reminiscența este posibilă. De astă dată reminiscența, chiar dacă, nu va însemna, ca la antic, regăsirea unor cunoștințe anumite, ca și îngropate în memoria noastră (cu exemplul sclavului lui Menon ce-și „amintește“ de o demonstrație geometrică), nici măcar regăsirea și identificarea unor valori (cu exemplul din *Phaidros*, unde ceva este identificat drept frumos pentru că Ideea de frumusețe este în noi, respectiv a fost contemplată în altă existență a noastră), reminiscența este de ființă însăși. Ne reamintim de ființă pentru că o purtăm în noi, iar pînă și celelalte realități își pot „reaminti“ de ea, la figurat firește în clipa cînd amenințarea de a cădea în neființă le face să se apere, să se adapteze și, în ultimă instanță, să reactiveze un model ontologic a cărui încorporare, oricît de modestă, sînt și ele. Căci realitățile acestea ale lumii se *deschid*, atunci, și reușesc de cele mai multe ori, chiar dacă nu obțin deschiderea nelimitată a ființei, să treacă peste propriile lor praguri ontologice și să încerce a stărui, a-și da „stări“ noi — cum s-a spus, adîncindu-se cuvîntul nostru românesc — în ființarea lor.

Dar deschiderile celor din lumea largă devin la om, ca existentul ce se întrebă, întrebările lui. Ceea ce a venit să arate analiza de mai sus a modelului ontologic și a articulațiilor lui, în particular acțiunea lui în real, a fost faptul că întrebările omului și interogativitatea în genere, dacă ea poate fi identificată și altundeva decît în om, nu sînt nedeterminate ci *specifice*, pînă la urmă: întrebările trimit cînd spre general (sau stau sub semnul generalului), cînd spre individual, cînd spre determinații, tînzînd la refacerea modelului. În acest sens s-ar putea spune că analiza modelului ontologic dezvăluie bogăția interogației, față de unilateralitatea ei chiar în cîte un proces dialectic, spre a nu mai vorbi de simplismul interogației obișnuite, în cadrul căreia nu știm lămurit că întrebările noastre sînt de tipuri cognitive variate. În platonism, ca într-*una* din dialecticile posibile, cea de ridicare la Idee, întrebarea poartă tot timpul doar asupra generalului; și e ceea ce Socrate, ca interlocutor dialectic, spune întotdeauna în chip explicit („nu-mi vorbi de virtuți în particular, vorbește-mi de virtute în general“). La fel, cu Hegel întrebarea poartă asupra determinațiilor și

pînă la urmă a condensării lor în individual (prefacerea substanței în subiect), nicidecum asupra generalului, care la el este de la început dat. Cu orice dialectică trebuie să se întîmple așa, în timp ce cu ontologia, care preia în ea dialecticitatea, evantaiul întrebărilor este larg deschis, pe trei linii. Dinăuntru său, un existent își pune toate aceste trei forme de întrebări posibile, atunci cînd se ridică la ființă; iar modelul ființei operează dinăuntru, așa cum trebuie înțelese ca operînd și Ideea platoniciană sau Spiritul hegelian. Din clipa cînd ființa este înțeleasă ca model — urmînd ca abia la o a doua treaptă să i se descrie „realitatea” — totul se schimbă: un model viu nu este în afara lucrurilor, iar ființa ca model face cu puțință lucrurile dinăuntru lor și trebuie înțeleasă efectiv ca „facerea lor cu puțință”, la fel cum trebuia înțeleasă, în felul ei, și Ideea platoniciană. Așa fiind, modelul ontologic ca și Ideea bine înțeleasă nu au caracter de *transcendență*, ele nereprezentînd realitatea exemplară sau ființa de dincolo de lume. Modelul ființei ar avea mai degrabă caracter *transcendental*, cu marea deosebire făcută de Kant (chiar dacă nu întotdeauna menținută în termeni de el) între ceea ce e dincolo de fenomene, făcîndu-le posibile ca lucru în sine, cu materia lui, și ceea ce e dincoace de fenomene, făcîndu-le cu adevărat posibile prin formele apriorice.

Kant, după cum se știe, face din ce în ce mai puțin uz de lucru în sine, lăsîndu-l să rămînă un concept limită. Dar pentru că în ultimă instanță acesta totuși oferă materia lumii, întreg criticismul, absorbit cum este de deschiderea *transcendentalului* cu cele 14 forme apriorice (două ale sensibilității, timpul și spațiul, 12 ale intelectului, categoriile), devine un fel de laborator al realității fenomenale, respectiv al experienței, cum spune Kant, dînd un admirabil și strict organizat sau „dedus” ansamblu de scheme active, care totuși sînt sortite să rămînă un *formalism* al realului, cum s-a făcut limpede simțit cu prilejul *Criticii rațiunii practice*, cea de a doua *Critică* (unde formalismul etic a putut trezi îngrijorări comentatorilor mai avizați, ca Max Scheler) dar cum s-ar putea înregistra încă din prima *Critică*. Și dealtfel Kant însuși a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace pentru edificarea unui sistem filosofic (doar *Critica puterii de judecare* a depășit condiția aceasta strict critică, și de aceea ea a in-

fluențat cel mai adînc pe gînditorii ulteriori, în primul rînd pe Hegel), ceea ce l-a făcut să susțină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a rațiunii trebuie să dea și o „doctrină”. A și încercat-o în anii săi tîrzii, cu acele nesfîrșite pagini din *Opus postumum*, care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămîn totuși semnificative, drept nevoia de a trece de la *formal* la real.

În timp ce, însă, transcendentalul kantian rămîne în formal și are un caracter doar funcțional (deși unul atît de complet și adîncit încît a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gîndirii), transcendentalul unui model al ființei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decît funcțional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei, activ în toate lucrurile. Modelul ontologic devine, într-un fel, intimitatea realului și mai real decît realul însuși, la fel cu Ideea platoniciană. O asemenea interioritate pe care Platon a fost uneori nevoit, literar, s-o descrie în termeni de exterioritate, dar numai spre a-i arăta tăria, reprezintă așezarea ființei în lucruri.

Ontologia trecută a făcut într-adevăr ca Platon, dar fără grația lui: *a descris interioritatea ființei în termeni de exterioritate*. Platon vorbea despre un „loc inteligibil” în care s-ar afla Ideile; și spunînd așa, nimic nu împiedica, ba chiar totul ar fi obligat, poate, ca locul acela, denumit atît de straniu, să nu fie căutat ca o așezare spațială și mai ales una dincolo de lucruri, ci tocmai în ele, drept legea lor, de vreme ce era vorba de „inteligibilitate”. Le-a plăcut însă interpreților să înțeleagă așezarea specială a Ideilor drept supra-așezare, așa încît de atunci și pînă astăzi „realism platonician” înseamnă acordarea unei realități transcendente, pentru Idee, de natură a face să se constate cu uimire cum pînă și matematicienii zilelor noastre vorbesc în *acest sens* de realism platonician, ba chiar se consideră platonicieni. Trebuie să poți combate toată această îngroșare a gîndului platonician și pînă la urmă desfigurare și degradare a lui, spre a înțelege că ori de cîte ori Platon vorbește despre un dincolo este în joc un dincoace al Ideii, sau că exterioritatea ei este o simplă metaforă pentru o interioritate *mai adîncă*.

La fel e mai adîncă interiorizarea ființei. Nu era nevoie de relevat, firește, care sînt precaritățile ființei spre a arăta

că ființa este *în* lucruri, cum o vedeau Grecii antici. Dar ele erau necesare pentru a arăta că ființa se întrupează în tot ce este mai umil. Exterioritatea ființei, cu evanescența ei, este desigur cauza pentru care gândirea modernă a pus pe prim plan devenirea simplă, spre deosebire de Greci, care puneau ființa. Însă precaritățile ființei arată că toată realitatea are parte de ființă și că nu trebuie ales între o ființă retrasă și o lume a devenirii joase dar reală.

Este ceea ce a văzut Hegel mai bine decât oricine de la antici încoace, dar în felul său. El n-a vrut să vadă ființa ca „suflet” al lucrurilor, a văzut doar însuflețirea lor. Sau Hegel a lăsat ființa undeva în urmă, drept Spiritul acela fantomatic dar teribil de activ, care în realitate nu *este* nici el decât la capăt de drum, cu drum cu tot. Gîndul este admirabil pentru refacerea istoriei trecute, dar rămîne descoperit față de istoria viitoare, cum s-a văzut după Hegel, și în orice caz rămîne fără acoperirea ființei. Iar dacă totuși istoria și conștiința că „totul este istorie” (cum a scris într-un rînd Marx, dar a șters apoi) vor face racordul cu ontologia, lucrul nu se va întîmpla pe linia devenirii simple, ci a devenirii întru ființă, așadar abia după ce ființa își va fi arătat „natura” ei deplină și va fi investit ea istoria, în loc să se lase investită de ea.

28. FIINȚA DIN LUCRURI CA MODEL ÎN REALIZARE

Înfășurat în lucruri, în ansambluri de lucruri și în istoria toată, cum îl vroia (desfășurat) Hegel, modelul ființei își face încercarea în fiecare dintre ele.

Dar ființa are adversități. Ea nu are opuși — ființa perfectă devenind imperfectă tocmai fiind că *are* opuși — în schimb are dinăuntru lucrului opoziții în realizarea ei.

În linii mari, cinci sînt adversitățile ființei, pe care modelul ei în lucruri trebuie să le înfrunte, cu fiecare termen ontologic, și să le integreze, spre a se realiza:

ființă și neant;

ființă și temporalitate;

ființă și aparență;
 ființă și conștiință;
 ființă și devenire.

În devenire se vor concentra toate adversitățile ființei, iar integrarea devenirii de către ființă va însemna afirmarea acesteia prin ceea ce părea s-o dezmință.

Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu puțință în formalul și materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende. Pentru gânditorii cei mari din trecut, așa pare să fi fost întotdeauna (chiar dacă deosebirea dintre transcendent și transcendental n-a fost invocată înainte de Kant), dar uneori expresia lor și reluarea de către alții a gândului lor le-a trădat gândul (au vorbit despre un „dincolo“), așa cum realul cu prefacerile lui trădează sau la om uită de ființă. Când totuși modelul „se reamintește“ dinăuntru lucrurilor, atunci într-un același lucru real este și facerea lui cu puțință, Ideea platoniciană (apriori-ul său în act, transcendentalul), ca și puțința de a depăși propriile lui praguri ontologice, tot Ideea, cu dublul ei rol.

Acest lucru îl exprimă dealtfel perfect „posibilul“, cu dubla sa deschidere. Există un posibil de dinainte de realitatea lucrului și un altul în însăși realitatea lui. Când vorbim, chiar în chip obișnuit, de „posibilitatea unui lucru“, ne exprimăm cu un bun echivoc, care este tocmai cel al coincidenței transcendentalului cu transcendentul: vorbim în același timp despre posibilitatea ca lucrul să fie, precum și despre posibilitatea (posibilitățile) lui, drept lucru ce este, de-a fi altceva și dincolo de ce este.

Dar dublul „posibil“ de care este încărcat realul va fi și cel care să trezească adversități în calea împlinirii lui întru ființă. Realul fie nu este bine „întemeiat“, ca sub o pripă ontologică, fie nu este bine deschis către depășirea condiției lui prime. Tocmai acest fapt îl arată precaritățile, cu fața lor negativă. În schimb fața lor pozitivă va arăta

felul cum posibilul lucrului, ca facere a lui cu puțință, devine posibil de al doilea rang, al deschiderii lui. Precaritățile sînt și tot atîtea căi de realizare ale ființei prin modelul ei. Am putea vorbi deci despre șase căi de realizare; dar întocmai dialecticilor din istorie, care nu erau decît trei, potrivit termenului ontologic prin care se deschideau, trebuie să vedem în mare trei căi, de astă dată după cei trei termeni rămași în „posibilul“ lucrului. Numai că, posibilul ca general, posibilul ca individual și cel ca determinării ridică ființei adversități nu prin termenii înșiși, care sînt ai ființei, ci prin natura posibilului.

Din diversitatea posibilului vom reține, drept consacrate de gîndirea speculativă, cinci modalități: posibilul ca neant, ca temporalitate, ca aparență, ca posibil de conștiință și ca posibil de devenire. Aceste adversități le întâlnește modelul ființei, în realizarea lui pe cele trei căi, iar pe ele, ca opoziții și nu ca opuși ai ființei, va trebui să le înfrunte și integreze.

Posibilul, care suscită adversitățile ființei, ia întîi chipul *neantului*; și există un neant al individualului, unul al generalului și un altul al determinațiilor. De trei ori ființa „nu este“, s-ar putea spune: întîi ca preagol, cînd individualul n-a apărut încă, apoi ca lege posibilă, cînd generalul n-a apărut încă, în fine ca lucru săvîrșit și consumat, cînd din el n-a rămas decît o determinatie, ca numele de pe un mormînt. În locul acestui neant întotdeauna *specific pe trei linii*, s-a vorbit despre „neființă“, care a fost opusă ființei. Dar neființa nu este decît un nume (non-ființă ca non-om). De aceea vom lăsa deoparte „neființa“, cu sunetul ei gol, și vom vorbi despre acest neant specific ca adversitate a ființei.

De la această treaptă de adversitate, chiar, se poate pune întrebarea: rămîne neantul pînă la urmă o formă de adversitate față de ființă? Dar pe toate planurile — nu numai pe cel speculativ ca aci — neantul s-a dovedit un colaborator al ființei. Pe plan *logic*, neantificarea lui A, anume non-A, nu reprezintă doar un zero-A, reprezintă și un anti-A, un minus-A, ba chiar complementarea lui A, adică o masivă pozitivitate ontologică; pe plan *matematic*, am și amintit de „punctul de acumulare“, care nu există, sau de numerele iraționale, (spre a nu mai vorbi de numărul „imaginar“), ele însele simple „tăieturi“, așadar goluri; pe

plan fizic, se știe bine că „vidul“ a fost pus la lucru, și de altfel că mișcarea în vid a rachetei este posibilă în sensul că nu se sprijină pe nimic, adică în fapt se sprijină *pe* nimic; pe plan *moral*, este o *experiență* comună că te modelezi și prin ceea ce nu ești. Există așadar peste tot o funcție ontologică a neantului, în sensul că lucrurile se înființează și prin ceea ce nu există.

O a doua adversitate, una pe care o resimte și conștiința comună (cum putea resimți pe prima, sub chipul neantului, dacă era o conștiință meditativă) stă în calea ființei: este adversitatea unui neant el însuși activ, cu trecerea în nimic pe care o aduce. Pentru că timpul este cel care „nimicește“ lucrurile, ființa se opune pieirii în timp, *vremelnicieii*. Ființa ar fi, pentru conștiința comună, statornicia, stăruirea, nu în sensul adânc al creării de stări noi, în cel de persistență față de ceea ce se surpă statornic din existență. Toate au avut *putința* de a fi și s-au destrămat; ori au puțința și sînt în puțință, dar timpul le va institui spre a le destitui și pe ele. Iar vremelnice sînt nu numai realitățile individuale, cu determinațiile lor de o clipă; așa se dovedesc, după conștiința comună, și cele generale, cu așezările, rosturile și legile lor. Toate trec. — Dar dacă ființa își putea alia nimicul cel inert pentru lucrările ei, cu atît mai mult poate să-și alieze trecătorul. Ceea ce se ivește o clipă și apoi trece, *se ivește* totuși, iar ivirea s-a petrecut după modelul ființei. Ceva a apărut, și chiar dacă este părelnic, s-a ivit totuși într-o lume cu tăria aparențelor.

Acum ființa celor ce sînt este în opoziție cu ființa părelnicului, cu *aparența*. Posibilul a luat chipul aparenței. Conștiința comună a denumit toate treptele acestea prin nimic, nimicnicie, vremelnicie, acum prin părelnicie, dar cu ultima treaptă, a aparenței, ea lasă loc unei conștiințe filosofice, una de „reflectare“ la figurat dar și la propriu, ca fiind una de oglindire. Ceva mai bogat se opune acum bogăției ființei: aparența, ce are și ea chip de lucru, ba oferă chipurile lui felurite, dar le șterge rînd pe rînd și pînă la urmă se stinge și ea, chiar dacă lumea aparențelor a avut o clipă consistență. Îndărătul acestei lumi de aparențe *este* ceva; sau dacă nu este nimic, totul a fost ca în oglindă. Aparența goală („oglinnda lumii“, spune încă simțul comun) este cel puțin o oglindire, iar dacă Hegel vorbea despre reflectarea

în sine a ființei ce devine astfel la el esență, se poate la fel de bine vorbi despre oglindirea a ceva ce nu este și rămîne simplu joc de imagini în oglindă. Iar acum nu e nevoie să se spună, spre a dovedi că ființa integrează aparența: „dacă n-ar fi nu s-ar oglindi“. Este suficient să vezi că lumea ca joc în oglindă (ca vâl Maia) este și ea o *lume*, o laolaltă cuprindere, la care ajunge posibilul, după ce a trecut prin formele lui de nimic și prin felurile lui de ivire. O asemenea oglindire pură, care nu este oglindire a ceva, nici măcar oglindire *pentru* cineva, există însă în lumea reală și ea este: conștiința.

Ființă și neant, ființă și temporalitate, ființă și aparență fac loc opoziției mai adânci dintre ființă și *conștiință*. Despre un fel de conștiință se poate vorbi în cazul oricărei oglindiri și reflectări, fie și la oglindirea în apă, dacă prin conștiință s-ar înțelege înregistrarea laolaltă și reținerea lucrurilor ca o imprimare în materie și memorizare de către ea, într-un cuprins, a stărilor și proceselor; are și materia o memorie, de ordinul reținerii laolaltă a pecetiei lucrurilor. Dar conștiința omului, cu tăria ei de a oglindi nu numai ce se imprimă în ea ci și *ceea ce își imprimă ea însăși*, o pune cu adevărat în opoziție cu ființa, într-altfel decît i se pot opune oglindirile și vâlurile Maia ale lucrurilor. Acum este în joc oglindirea liberă și suverană. Că și conștiința „este“ într-un fel (iar de la faptul că este, de la cogito, s-a putut încerca refacerea ființei) nu curmă opoziția. Ființa cîștigase totul asupra neantului și cu atît mai mult asupra vremelniceii și aparenței, spre a-și risca acum plinătatea ei în fața conștiinței și a gândului, care nu numai că o subțiază, o trec în „formă“ sau o pun în fluiditate, dar o dublează pur și simplu cu fabulațiile lor.

Conștiința este agentul principal al posibilului. Nu numai că ajuns la conștiință și gând, posibilul nu s-a disciplinat, dar dimpotrivă, el a intrat în cea mai extraordinară eliberare de sine. Neantul este blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. *Orice* poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă.

Să alegem dintr-o dată cea mai gravă provocare, poate, care a fost adusă ființei, cea din formularea basmelor românești: „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“. Nici o proiecțiune de sine a posibilului, fie și a „posibilului imposibil“ despre

care vorbeau medievalii, nici o lume răsturnată, nici o anti-lume sau nici un fel de himeră închipuită de conștiință și de gând, nu pot pune în discuție titlurile și tăria ființei cum ni se pare că o face vorba aceasta. Aceea ce propune ea nu ține de arbitrarul fanteziei și de libertatea ei goală, care nu pot clătina tăria ființei, ci de o perfect întemeiată ordine, pe care vorba românească o opune, indirect, ordinii ființei. Într-adevăr este în joc ordinea rostirii („nu s-ar povesti“), gândul organizat în cuvînt, în mythos, în povestire, conștiința însăși. Conștiința stă în fața ființei spunînd acum: eu fac ca toate acestea să țină, în rostirea mea, iar pentru că ele țin laolaltă, trebuie să-și găsească locul în cuprinsul ființei; dacă nu, cu atît mai rău pentru ființă. Iar pentru ființa ontologiei clasice este rău, căci ea nu poate decît să repudieze vorba din basmele românești drept un non-sens. Cum să fie tot ce se povestește?

Ființa trebuie să răspundă la această provocare. Și ea a răspuns, cel puțin într-una din ontologii: cea a sensibilității filosofice românești, care a și aruncat provocarea. Ontologia noastră aduce nu numai o altă imagine despre ființă decît cea împietrită sau sacrală; aduce o ființă care se strecoară pînă în văgăunile realului. Tot ce se povestește este — proclamă viziunea despre ființă a sensibilității românești — pentru că a fi înseamnă și altceva decît „este“ în sensul lui clasic; înseamnă și: va fi fiind, ar fi să fie, era să fie, a fost să fie, chiar n-a fost să fie (dar a încercat).

Nu mai este nevoie aci totuși să recurgem la formulările românești cu privire la ființă. Ne putem întoarce la precaritățile descrise mai sus, văzînd în ele, la alt nivel decît al unor rostiri idiomatiche, modalități ale ființei care pot acoperi întreg registrul ontologic reclamat de o vorbă ca „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“. Cu adevărat, tot ce încapă în descrierea organizată a unei povestiri care ține, una cu bună rostire, cu bun logos, trebuie să aibă și rațiunea de-a fi, într-una ori alta dintre precarități. Poate descrie ceva în care fie individualul, fie determinațiile, fie generalul nu sînt obținute sau nu stau în bună ordine; poate așadar descrie ceva care nu se află în zona ființei pline. Dar într-o zonă de precaritate a ființei este, astfel încît nu s-ar povesti dacă n-ar fi. Tot ce se povestește are subzistență ontologică un-

deva. Mincinos (cu ontologia lui) este cine nu crede, — așa cum spune iarăși basmul.

Opoziția dintre ființă și conștiință, care ne-a părut cea mai radicală dintre toate opozițiile, este astfel ridicată de ființă. Posibilul reușise să-și dea prin conștiință cea mai vastă margine de libertate; totuși o anumită ecuație a ființei îl prinde oriunde, ca în jocul liber al curbelor trasate în plan, de care vorbea Leibniz. Aceste curbe libere ale realului dau acum un ultim sens posibilului, cel al devenirilor, iar sub chipul devenirii realul încearcă o ultimă adversitate față de ființă.

În *devenire* se readună toți ceilalți opuși ai ființei: neantul (neființa de care vorbea la începutul *Logicii* sale Hegel, pentru care devenirea era îmbinare de ființă și neființă); apoi vremelnicia, care e timpul devenirii însăși; aparența și părelnicia a tot ce încapă în devenirea prefacerilor, în fine conștiința, în sensul ei larg de oglindire neîncetat mișcătoare. Într-adevăr o conștiință, dincolo de cea umană (dar în chip eminent cu ea) este necesară pentru orice devenire, căci fără o formă de înregistrare și memorie, fără o ținere laolaltă a lucrurilor, nu încapă devenire, ci oarbă facere sau prefacere. Devenirea reclamă consistența lucrului ori procesului prins în ea; nu destramă realul, ci îl poartă, ca un cuprins obținut și păstrat, către noi întruchipări. În acest sens, devenirile lucrurilor de sub om, lipsite de o conștiință veritabilă, se vor curma toate undeva, sau vor intra în cercul, ca și stătător, al repetiției. Cu omul, devenirea va putea fi alta, iar dacă ființa preia toate devenirile, cu atât mai mult va prelua pe cele urcătoare ale omului.

În fapt însă, ființa nu „preia“ devenirile, așa cum preia și integrează celelalte opoziții; ea este devenire, într-o primă instanță a ei ca ființă. Putem acum lăsa deoparte acea imagine despre devenire în care antichitatea greacă (dar nu în ceasul filosofării ei bune) vedea lumea coruptibilului, aceeași devenire în care lumea modernă vrea să vadă însăși esența realității, de astă dată ca devenire fără de ființă. Ființa este devenirea, vom spune, așa cum împlinirea modelului ontologic, pe care o presupune devenirea, o va arăta.

Astfel ființa, care integrează propriile ei opoziții, se confirmă prin ceea ce părea s-o dezmințea. Dacă Hegel are dreptate să spună despre „concept“ acest lucru tocmai, că se

confirmă prin ceea ce îl dezmințe (ca într-unul din exemplele sale, cu divinul, care se confirma tocmai pentru că rezista dezmințirii lui în omenesc și întrupare), atunci ființa este conceptul însuși. S-ar putea chiar spune că Hegel a văzut în variate „concepte“ aceea ce revine de fapt doar ființei din ele, cum este cazul cu exemplul de mai sus al divinului, care *ca ființă* se confirma în dezmințirea lui aparentă. În acest sens, întreaga filosofie a lui Hegel redevine o ontologie, unde se trece pe seama oricărui concept și a „logicii“ aceea ce revine doar ființei.

Sau, într-altfel: așa cum *Etica* lui Spinoza începea cu definirea substanței, pentru a spune apoi că, potrivit acestei definiții, nu există decât o substanță, Deus sive Natura, la fel Hegel începe, implicit măcar, cu definiția conceptului, așa încît ar fi trebuit să continue: nu există decât *un* concept, cel de ființă. Numai că el a înțeles să facă logică și ontologie laolaltă, nemaifăcînd apoi decât logică; iar nici la aceasta n-a putut rămîne și a trebuit să treacă la dialectică, *desfășurînd* modelul ontologic în așa fel încît, atunci cînd a trebuit să-și adeverească dialectica, a trebuit să treacă în *istorie*. Așa abia, indirect, a putut el face convingător sistemul său de gîndire, în care istoria era sortită să întemeieze, răsturnat, ontologia.

Trebuie plecat de la ontologie, căci orice înțeles (și concept) este susținut de cel al ființei. Dar spre a o face cu adevărat, ar trebui ca *Logica* lui Hegel, despre care el mărturisea că ar fi vroit s-o poată rescrie de șaptezeci și șapte de ori, să fie rescrisă o singură dată, în buna ei rînduială ascunsă. Dacă filosofia nu dispare din cultura omului, este probabil că într-o zi cartea aceasta va fi rescrisă.

29. FIINȚA ÎN LUCRURI CA MODEL REALIZAT: DEVENIREA

Cînd modelul ființei în lucruri își înfrînge pozițiile și se împlinește, lucrurile nu intră în odihna echilibrului. Abia atunci ele intră în devenire. Întîiul răspuns la întrebarea: ce este ființa? va fi: într-o *primă* instanță, ființa este opusul ei aparent, devenirea.

Devenirea nu este unică, în lucruri. Ființa din ele este o împachetare de deveniri. Cu devenirea, timpul apare ca orizontul de manifestare al ființei. Dar măsura ființei nu o dă infinitatea timpului ci deschiderea nelimitată a devenirii.

Devenirea este modalitatea *matură* a realului. Trebuie ca o închidere să fi avut loc; ca închiderea petrecută să țină; ca ea să se deschidă totuși și ca deschiderea să fie către sau în sînul a ceva general, pentru ca devenirea propriu-zisă să apară. Aceasta din urmă este desfășurarea, sigură în anumite limite, a unei realități care *și-a satisfăcut modelul interior*. Un „Unu multiplu“ bine determinat dar de fiecare dată altul — gîndul filosofiilor, de la Heraclit încoace — se manifestă în orice devenire. Cu realizarea modelului ontologic interior, lucrul, respectiv procesul, capătă o formă de consistență care-i îngăduie, prin devenirea în care intră, să-și afirme ființa.

Pînă la saturația modelului ontologic nu se putea vorbi de devenire propriu-zisă. În ceea ce am numit „precaritățile“ ființei, devenirea nu era încă activă. Ca orice închidere ce se deschide, precaritățile puteau fi deschideri către ceva (acum putem spune: către un general, un individual sau către determinatii); puteau deci fi prefaceri orientate în spre ceva, dar nu și prefaceri *organizate* (nu „întru“ ceva, cu formularea ce arată în același timp că lucrul este *în* și tinde *înspre* ceea ce și este), în măsura în care tocmai le lipsea constituția interioară. În precaritate, prefacerea era constituanta de realități, în timp ce într-o devenire prefacerea este a unei realități constituite.

Devenirea reprezintă așadar și ea o închidere ce se deschide, dar una de tip secund, organizată. De aceea nu se vorbește despre „devenire“ în științele obișnuite, unde tocmai că se *cantă* organizarea unui domeniu, nicidecum nu se pleacă de la ceva organizat. S-ar putea vorbi despre devenire în științele naturale, dar acolo se preferă termenul de „evoluție“, care se va dovedi chiar și el, pînă la un punct, deosebit de devenire, în măsura în care aceasta rămîne totuși deschisă, față de închiderea într-o orientare formatoare și a evoluției. Nu se poate în schimb vorbi de fel despre devenire în matematici, nici măcar despre devenirea unei demonstrații, unde este totuși în joc o atît de intensă proce-

sualitate. Se vorbește doar în istorie, în măsura în care aceasta prezintă, real sau iluzoriu, întreguri organizate, a căror devenire să poată fi urmărită (popoare, culturi). Dar când s-a ajuns la ideea „devenirii istorice“, atunci s-a și trecut în filosofia istoriei, adică în filosofie pur și simplu.

Gînditorii care se grăbesc să spună că reflexiunea filosofică (metafizică) se naște în fața *prefacerii* neîncetată a lumii ridică, în realitate, simpla prefacere la devenire. Când gîndirea indiană ia în considerație numai prefacerea și înnebunitoarea trecere a tuturor lucrurilor, atunci ea nu izbutește să ajungă la reflexiunea filosofică și trece de-a dreptul la meditație religioasă precum și la soluțiile extreme ale acesteia; și este o întrebare dacă în cultura indiană se deosebește limpede între prefacere și devenire. În cultura europeană, o singură dată, anume la începuturile ei, s-a putut filosofa în fața spectacolului lumii ca simplă prefacere: cu Presocraticii, care tocmai în fața prefacerii căutau să instituie „elementul“ sau principiul lor unic. Dar de aceea Presocraticii — deși atît de impresionanți ca apariție filosofică — își trădează natura lor de-a fi și oameni de știință, iar un bun instinct filosofic a făcut pe istorici să-i denumească presocratici, dînd de înțeles că filosofia începe cu Socrate, respectiv Platon (oricît ar vrei să vadă un Nietzsche și chiar un Heidegger „decadență“ în aceștia), prin simplul fapt că marii atenieni nu mai filosofează sub spectacolul universalei dar simplei prefaceri a lumii, ci sub spectacolul unei lumi *organizate*, cea a valorilor și a realităților morale sau de cunoaștere. Pe ei îi tulbură, nu lipsa și inconstanța binelui sau a adevărului, ci tocmai faptul că prezența și acțiunea lor efectivă, în naturile umane bune și în cugetele cunoscătoare, nu putea fi explicată fără un gînd filosofic adîncit.

Așa fiind, devenirea trebuie hotărît deosebită de prefacere și schimbare (schimbarea vremii, prefacerea anotimpurilor și a firii), cu atît mai mult de curgerea și trecerea lucrurilor (rîul nu devine, trecerea vieților nu e și devenire), iar Heraclit nu este „filosoful devenirii“ pentru că ar fi văzut în lucruri doar atît. În măsura în care evoluția, de care aminteam, este înțeleasă ca avînd un sens formator, devenirea ar trebui deosebită și de ea — chiar dacă e înscrisă în procesele evolutive — de vreme ce poate exista devenire și de „corupție“, nu doar de modelare. Cel mult s-ar putea vorbi

despre devenire în prefacerile artei, în speță în cele ale mișcării (muzică, arte ale rostirii, dans). Devenirea este ceva de ordinul instituirii și destituirii sunetelor, pornind de la un sistem de sunete organizat; sau de ordinul rostirii desfășurate, începînd cu rostirea poetică și ajungînd la cea dialectică; sau în sfîrșit, sub formă pură, devenirea are o perfectă imagine în dans. Acesta se ridică, într-adevăr, de la organizarea adusă de mers, mai mult încă, de la deplasarea fapturii liber mergătoare și stăpîină pe pașii ei, pînă la o artistică devenire, care nu tinde neapărat să fie „întru ființă”, adică să edifice prin artă ceva cu sens durabil și cu plinătate, ci se desfășoară în puritatea ei. Cine vrea o imagine pentru ființa ca devenire ar putea-o afla în dans, devenirea fiind, într-o lume care se împleticește tot timpul și își caută echilibrul, trecerea echilibrului, *obținut* prin mers, într-o formă superioară de echilibru, una mișcătoare încă, dar supra-lumească în mijlocul lumii. Cînd ființa își face ivirea în real, ritmurile, grația, înlănțuirea și instituirea, fie și provizorie, au apărut și ele.

Că devenirea este o primă formă de ființă și astfel deosebită de procesele oarbe ce nu s-au constituit încă în precarități ontologice, ba chiar deosebită de precarități ele însele, o arată faptul că ea are caracterul distinctiv al ființei, infinitudinea: limitația ce nu limitează. Prefacerile, transformările, procesele de tot felul, nu poartă în ele infinitudinea, căci ele tind în chip firesc să aibă *un capăt*: prefacerile joase au ca termen constituirea lor în precarități, prin cuplarea a doi termeni ontologici, iar la rîndul lor prefacerile din sînul precarităților au drept capăt de drum tocmai satisfacerea modelului și în felul acesta ieșirea lor, ca prefaceri, din condiția precară sub care se manifestau. Nici un fel de prefaceri necesare nu pot revendica infinitudinea pentru ele, de vreme ce ele sînt limitații care limitează. Devenirea în schimb denumeste în real ivirea unei limitații ce nu limitează.

Ar fi trebuit să se pună întrebarea, astăzi, cînd atîtea concepte filosofice au devenit „științifice”: de ce a rămas devenirea în lotul filosofiei, neispitind nici o știință (și cel mai puțin știința modernă a logicii) să-i adîncească și definească riguros conceptul? Este însă limpede, poate: pentru că devenirea e de ordinul ființei. Filosofiei, care s-a retras pe atîtea poziții speculative spre a putea supraviețui, în-

cercînd să fie succesiv: teorie a cunoaşterii, psihologie, sociologie, antropologie, filosofie a culturii, axiologie, îi rămîne în propriu *ontologia*, prin care, abia, toate disciplinele enumerate, inclusiv logica, pot păstra un caracter filosofic, sau şi unul filosofic, faţă de legitima extensiune a spiritului ştiinţific. În măsura în care fiinţa rămîne neatacată şi inatacabilă în spiritul ştiinţific, a cărei natură el ar tinde s-o facă străvezie şi s-o „desfiinţeze“, filosofia are cel puţin un concept în propriu. Iar pentru că fiinţa este în primă instanţă devenire, privilegiul filosofic al conceptului de fiinţă trece asupra devenirii însăşi. *A filsofa înseamnă a gîndi şi vorbi despre devenire.*

Într-atît de intim filosofiei este conceptul devenirii încît prin el se poate regîndi tot ce a părut mai caracteristic (şi mai ridicat) în materie de speculaţie filosofică: argumentul ontologic, cel proclamat de Anselm în Evul Mediu, combătut de Kant care făcea ca filosofia să devină teorie a cunoaşterii în dauna ontologiei, şi reafirmat de Hegel, care tindea în felul lui să regăsească ontologia. Într-adevăr, argumentul ontologic — care susţinea că o fiinţă desăvîrşită, prin simplul fapt că e concepută trebuie să fie şi existentă, de vreme ce fără existenţă n-ar fi desăvîrşită — poate fi, cum vrea Hegel, piatra de încercare a ontologiei. Argumentul ar corespunde pe plan speculativ lui „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“ (adică: tot ce se povesteşte despre fiinţă este), a cărui tărie am semnalat-o mai sus. Dar nu pe această linie îl vom invoca aci, în legătură cu devenirea (căci „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“ trimitea, nu la plinătatea fiinţei, cum vrea argumentul ontologic, cît la precarităţile ei), ci pe linia unei alte sugestii de mai sus, aceasta în perfectă consonanţă cu argumentul lui Anselm. Gînditorul medieval nu susţinea de fel, în definitiv, că „tot ce se povesteşte este“ şi că ideea oricărei desăvîrşiri (o insulă perfectă, cum îi obiecta un contemporan) are parte şi de realitate. El spunea că o *singură* idee de desăvîrşire, cea a fiinţei desăvîrşite, face ca aceasta să şi existe. Dar la fel încercam să arătăm mai sus, împotriva afirmaţiei (cel puţin „literale“) a lui Hegel despre concept care se confirmă prin contradictoriul său, cum că există *un singur concept* în acest înţeles, anume conceptul fiinţei. Cel mult, adăugam noi: prin el, doar, capătă şi alte concepte, cel de divin de pildă, tăria de a-şi integra opuşii.

Argumentul ontologic devine, în versiunea aceasta, altceva decît: ființa desăvîrșită trebuie să aibă și existență. El ar spune: ființa este de așa natură încît trebuie să fie și în opușii ei. Ea e mai puțin o desăvîrșire cît o săvîrșire. Ființa e singurul concept (cu privire la singura „realitate”) care se confirmă prin ceea ce o contrazice: prin opusul totalizator de opoziții, devenirea. În versiunea ei din sînul realului, ființa este devenirea. În acest sens, față de argumentul ontologic clasic, care spunea că ființa desăvîrșită are și existență, dar în felul acesta nu trimitea către nici o nouă cercetare ci lăsa teologiei totul, argumentul ontologic prin care ființa *este* proprii ei opuși, respectiv totalizarea lor, devenirea, creează dintr-o dată obligația de-a cerceta în sfera acesteia din urmă prezența, mai rarefiată sau mai densă, a ființei.

Toate realitățile ce au căpătat identitate, prin închiderea lor ce se deschide și se menține ca deschidere către sau în sînul a ceva general, toate *sînt*, în sensul că devin. Nu numai întruchipările individualizate în chip autonom, ca unități reale distincte, au parte de ființă cînd li s-a realizat modelul interior, ci s-ar putea vorbi și de „ființa” unităților care le alcătuiesc. O celulă biologică este și ea o realitate individuală, cu determinații prinse într-o natură generală. Are și ea o devenire, nu numai organismul. Dar este mai potrivit să se păstreze caracterul de ființă pentru unitățile *autonome* ce devin, oricît de relativă ar fi în ultimă instanță autonomia lor.

Într-un fel, deci, ființa este o împachetare: unități în care modelul ființei și-a obținut saturația, la o treaptă de realitate, sînt cuprinse în alte unități, cu devenirea lor mai largă. Ființa ca devenire, coborîta în modestia realului, va ști să-și regăsească de *aci* sensul unei deveniri unice; dar în prima instanță ființa populează lumea cu deveniri, la plural. Astfel pluralitatea lumii capătă investire ontologică drept *pluralitate*.

Dar nu numai realitățile imediate ale lumii *cunoscute* capătă statut ontologic cu pluralitatea lor. Astăzi nu mai putem întoarce capul, sub pretext că vorbim despre „ființă”, de la imaginea cosmologică a realului; nici chiar în numele spiritului n-o mai putem face. Căci spirit sau rațiune pot apărea și în alte sisteme planetare, și în orice caz, cu sau

fără spirit, *ființează* într-un fel și lumile neștiute ori pe jumătate știute. Dar ființa ca devenire reprezintă în chip firesc și statutul ontologic al realităților pe care nu le știm (pot să „devină“ și ele), iar modelul ființei are sens chiar la nivelul lor. Cu devenirea, care poate deopotrivă escalada cerurile sau investi moleculele, ființa își apropiază și orizontul devenirii, care e timpul. În orice viziune ontologică asupra *realului*, așadar oricând se începe cu ființa existențului, nu cu ființa însăși, timpul apare drept unda reală cea mai apropiată de ființă, sau „frontul de unde“ sub deplasarea căruia poate să apară ființa lucrurilor. Nu este locul să ne întrebăm cum a putut părăsi un Heidegger problematica timpului, după ce o invocase atât de complet, mergând pînă la timpul istoric și reclamându-se în acest sens de la Dilthey. Este destul să relevăm că, odată părăsit timpul, marele gînditor, care făgăduia restaurarea filosofiei prin re-așezarea în miezul ei a ființei, a rămas blocat în fața celeilalte ființe, sacrale.

Dar întrucît timpul nu e decît schemă a devenirii — ne-căpătîndu-și sensul ontologic, poate, decît la treapta devenirii întru ființă — vom spune că, în loc să determinăm ființa, la treapta realului, prin timp, care aduce doar una din opozițiile intime ale ființei (vremelnicia), vom prefera s-o facem prin devenire, care le aduce pe toate. Problema timpului de altfel va reapărea la ființa însăși. Cu devenirea apare acea infinitudine care este mai mult decît înfinirea schematică (liniară, circulară, spiralată sau volumetrică, odată cu frontul de unde) a timpului: apare infinitudinea ca desfășurare a ceva subzistent în înfinirea temporală. Poate că marele gînditor contemporan a eșuat, în analiza ființei, nu pentru că a părăsit timpul ci pentru că n-a atacat, în consonanță cu tradiția filosofiei germane, devenirea.

Sub semnul devenirii, infinitudinea însăși (limitația ce nu limitează), ca măsura a prezenței ființei, se eliberează de spectrul infinitului și al eternității, precum și de acel gigantism care a făcut întotdeauna blestemul ontologiei. În imensitatea lumii, ca și în mic, ființa este structural aceeași. Ziua noastră trecătoare de oameni poate avea „ființă“, în timp ce ziua cosmică să nu fie decît o oarbă prefacere. Cine știe,

așadar, dacă nu e mai multă ființă într-o făptură de o clipă, decît în universul întreg, care s-ar putea să fie o simplă precaritate fără ieșire chiar dacă una veșnică.

30. DEVENIREA CA PRIMĂ INSTANȚĂ A FIINȚEI

Ființa este devenire dar devenirea nu este ființă. În speță, ființa este devenire în sînul realului, dar devenirea nu este ființa aceea independentă, chiar dacă nu străină de realul imediat. Problema ființei se pune din nou, de astă dată ca ființă secundă.

Dacă devenirea nu e ființă în înțelesul ființei secunde, ea îi face cu puțință înțelesul, poate. Între ființa lucrurilor (ca devenire) și ființa în ea însăși ar trebui să existe *continuitate*. Și abia după ce a ieșit la iveală ființa proprie a lucrurilor s-ar putea pune problema ființei în ea însăși, ca învăluind ființa lor.

Natura comună a ființei realului și a ființei în ea însăși apare direct la antici, care au gîndit sub semnul ființei. Ea nu apare decît indirect la moderni, care au gîndit sub semnul spiritului și cel mult al devenirii, sfîrșind prin a o lăsa pe aceasta fără acoperire ontologică.

Dacă ființa este sufletul lucrurilor (suflarea, principiul, modelul lor activ), atunci lucrurile trebuie să-și „dea” sufletul, la propriu, să și-l ofere și arate, pentru ca ființa să aibă înțeles și fără ele.

Ce se poate numi ființă în real, ce se poate numi ființă în ea însăși, acestea erau cele două mari teme, solidare, ale ontologiei. De cele mai multe ori, însă, s-a rămas la una singură, sub numele de ontologie, dar atunci, simplificîndu-se lucrurile, s-a stins în fapt problema ontologiei (așa cum s-a întîmplat istoricește, nemaiscriindu-se ontologii). Cînd de exemplu se ia în considerare numai ființa realului, fără nici o alta învăluitoare sau susținătoare, atunci se ajunge la doctrine ca nominalismul, în cadrul căruia este excesiv și chiar ridicol să încerci o ontologie; căci în acest caz ființa

plină nu au decît realitățile individuale — arborele acesta, omul acesta — astfel încît teoretizezi pretențios ceva ce știa și declara simțul comun încă de la început, în confortabila lui îngrădire. Cînd în schimb se ia în considerare numai ființa în ea însăși, atunci se ajunge la ființa sublimă, de cîteva ori amintită mai sus ca vană, sau se ajunge la neant (tăcere, la Heidegger, neant în gîndirea indiană). Ori de cîte ori cele două teme ale ontologiei n-au fost înfruntate ca *solidare*, s-a filosofat fără tematica principală a filosofiei.

Că sînt două instanțe ale ființei, o ființă primă și una secundă, o arăta cel mai bine „substanța” lui Aristotel. Dacă ea nu e de-a dreptul ființa — deși îi poartă numele, *ousia* — o reflectă totuși perfect, cu dubla ei față. Cînd așează substanța în fruntea categoriilor, al căror tablou el însuși are o semnificație ontologică, Aristotel nu poate numi o singură substanță: numește *două*, o substanță primă, care ar fi realitatea individuală, și una „secundă”, reprezentată de specii și gen. Este aci un echivoc pe care gînditorul antic l-a lăsat nesoluționat, spre deznădejdea posterității.

S-ar putea susține, spre a ieși din acest echivoc, că substanța sau substanțele secunde sînt tot atîtea „dimensiuni” ale substanței prime ca realitate ființătoare prin excelență. Lucrul acesta l-ar ilustra cel mai bine „vocile” lui Porfir (puse ca „Isagogă”, adică introducere, în fruntea *Organon*-ului), care alcătuiesc, ca gen, specie, diferență specifică, caracter propriu și caracter accidental, un fel de spațiu ontologic cu *cinci* coordonate, capabil să prindă și să fixeze orice realitate individuală, așa cum în spațiul geometriei analitice se pun în formă, cu două sau trei axe de coordonate, orice punct, orice curbă și orice corp, în plan și în spațiu. Astfel, substanța primă ar părea să fie cu adevărat, ca realitate individuală, obiectul privilegiat al ontologiei aristotelice. Și dealtfel, pe linia aceasta a încadrării și captării individualului a și fost mai apropiat Aristotel decît Platon lumii moderne, cu realismul nominalist, care s-a opus întotdeauna așa-zisului „realism” platonician al Ideilor.

Dar la fel de bine se poate susține, de vreme ce anticul socotește orice cunoaștere ca fiind doar a „generalului”, că substanța primă este ea în subordine față de cea secundă și servește numai ca un caz particular pentru ridicarea la aceasta din urmă. Atunci care este ființa? te întrebi. Cea a realului

întotdeauna individualat, sau cea secundă, întotdeauna generală? Pînă la un răspuns, sau la două răspunsuri, pe care le vom afla în aristotelism, rămîne faptul adînc semnificativ că ființa, sau substitutul ei, substanța, are chip *îndoit*. Toată problema va fi dacă ființa primă nu va putea deschide tot ea către cea secundă; dacă aceea ce se poate numi ființă în real nu dă înțelesuri și pentru ființa în ea însăși.

Prea des în trecut filosofia a refuzat să vadă două tematici ale ființei și, mai ales, continuitatea între ele. Dacă însă realul nu ființează cu sensul plin al ființei, el măcar *pre-ființează*, adică este în deschidere față de ființă, nefiind astfel străin de ea. Ființa secundă nu poate fi „das ganz Andere“, altul față de ființa primă. Este drept, în versiunea ontologiei pe care o propunem aci, structura ființei s-a desprins, nu de sus, de la Spirit sau Ființa absolută, ci din modestia lumii coruptibile. Dar nu cumva oferă ea și structura ființei în ea însăși? Dacă aceasta, atît de sus cum a fost așezată în trecut, n-a putut explica ființa în real, nu cumva invers, cea din urmă poate explica ființa în ea însăși? În acest caz genealogia devenirii, încercată mai sus, s-ar transforma într-o genealogie a ființei.

Și într-adevăr, realul ca devenire a pus în lumină *termenii* ființei, organizarea lor și dinamismul structurii obținute. Modelul ființei a fost activ peste tot, în neîmplinirile realului, în cuplările și precaritățile lui, în realul împlinit ca satisfăcînd modelul. Cu ultima treaptă, ființa apare ca devenire. Dar ea *apare*, numai, adică își arată imaginea în real. Nu se putea gândi o ființă dincolo de real fără a se cădea în imposibilitatea explicării lui, dar nu se poate spune nici că realul, la orice treaptă de împlinire, oricît de ridicată, dă măsura ființei, de vreme ce tocmai ființa trebuie să dea măsura realului. Ba chiar, realul a venit să arate că în sînul său modelul ființei, deși unul, își face ivirea în șase feluri. Simplul fapt că sînt șase precarități ontologice în real dovedește că acesta nu exprimă direct ființa, nefiind totuși străin de ea. Cînd în schimb iese din precaritate, obține el ființa? Dar n-a făcut decît să intre în *ordinea* ei, cu devenirea.

Rămîne atunci de sugerat că ordinea pusă de ființă în lucruri este și ordinea (cu aceiași termeni și aceeași organizare a lor) din ea însăși. *Pe două căi* vom putea încerca do-

vada: sistematic, prin perspectiva deschisă de devenire ca atare, independent de devenirile reale; și istoric, prin ceea ce s-a spus aproape întotdeauna în antichitate despre ființa în ea însăși.

Sistematic vorbind, când modelul ontologic s-a realizat, nu s-a produs o fixație în real, ci o eliberare în el, sub un ritm nou și cu o înlănțuire, acum organizată, ca în artele mișcării, ca în dansul de care aminteam ca descriind pura devenire. Un „semen entis“ s-a transformat într-o realitate organizată, în devenire. Dar aceasta înseamnă altceva decât disoluția într-un tot (sau în Marele Tot): înseamnă că, prin împlinirea în real a modelului, a apărut o nouă închidere, care de astă dată se deschide la nivelul superior, cel al devenirii ca ordine a ființei. Cu individualul cel nou, scenariul ontologic *se reia*: un individual își dă determinații, acum sigure nu întâmplătoare, căci sînt organizate de generalul propriu; dar la rîndul lor determinațiile cele noi pot sau nu să se înscrie în cealaltă ordine, a ființei însăși iar nu a ființei proprii. (Este iarăși ca în creațiile artelor amintite, unde rostirile și pașii trebuie să se ridice, prin opere, la treapta rostirii *exemplare* și a pasului *exemplar*.) Dacă scenariul ontologic s-a reluat, el se desfășoară acum dincolo de imediat; să spunem că trece din generalul propriu în universal, înțeles ca ființa însăși. Așa cum modelul ființei se apropoacă în real, *ființa însăși se aproximează în devenire*. Nu orice devenire este și devenire într-o ființă, vom spune la urmă.

Ce fel de subzistență are ființa independentă de realul imediat, ființa „universală“, va încerca tocmai s-o arate partea a II-a. Dar că ea *are* o subzistență și una cu aceiași termeni pe care i-am întîlnit în real, au spus-o indirect toate filosofii și direct cea antică — iar aceasta va fi dovada *istorică* a continuității dintre ființa în lucruri și ființa în ea însăși. Când nu s-a ocupat direct de ființă, filosofia a pus totuși în joc termenii ei, toate filosofii fiind în fond variante ale modelului. Când s-a ocupat doar de ființa în ea însăși, cu ontologiile sublimului, filosofia a hipostaziat — fără s-o știe cu claritatea cu care a știut-o teologia creștină — modelul. Când în schimb a înfruntat ontologia cu dubla ei tematică (ființa în real și în ea însăși), atunci a dat chiar și numele termenilor, cu un Hegel. Dar cum arată ființa în ea însăși, sau pe ce cale poate fi urmărită pornindu-se de la

ființa lucrurilor, au spus-o cel mai bine anticii, în chip explicit Aristotel.

În general anticii, care gîndesc sub semnul ființei, au arătat că ființa în ea însăși nu e de altă natură decît ființa realului. Poate că la Platon cele două instanțe ale ființei sînt atît de firesc împletite încît nu se mai poate deosebi limpede cînd anume vorbește despre ființa realului (Ideea cu ridicarea la ea) și cînd despre ființa în ea însăși (Ideile luate ca atare, ca în *Parmenide* și *Sofistul*, sau ca în amintita de către anticii unificare a Ideilor prin cea de Bine). În schimb la Aristotel tema ființei în ea însăși apare de trei ori: în *Categorii*, în *Fizică* și în *Metafizică*, iar în primele două cazuri ca model, chiar.

Aporiile ultimei lucrări nu îngăduie nici o concluzie despre „ființa ca ființă“, decît poate în sensul ființei „teologale“, cum spune autorul însuși, așadar sublime. Vom afla mai mult de la primele două invocări ale ființei în ea însăși, iar dacă aceea din *Categorii* nu e de obicei relevantă — vorbindu-se doar în general despre o semnificație „ontologică“ a categoriilor — ontologia este totuși întregă aci, cu *modelul* sugerat mai sus. Să reluăm cele spuse mai sus, la capitolul „Modelului ontologic“. Ce erau într-adevăr substanța primă și cea secundă, pe care Aristotel se vedea silit să le pună laolaltă, decît în fapt *individualul* și *generalul*, privite însă acum în ele însele, categorial și nu în real? Ele sînt solidare, căci substanța primă (omul acesta) n-ar fi substanță dacă n-ar avea generalul în ea (omul), iar substanța secundă n-ar fi nici ea substanță ci doar esență dacă n-ar implica individualul. Dar este semnificativ că pînă și tabloul aristotelic al categoriilor pune, prin acestea, modelul ontologic *întreg*, care este deci comun ființei din real și ființei în ea însăși. Căci după cuplarea ontologică a individualului cu generalul, în prima categorie, urmează cu celelalte nouă categorii *determinațiile* (filosoful spune: „accidente“) substanței, ceea ce înseamnă că avem, în tabloul aristotelic, modelul ontologic în el însuși *la nivel de suprarealitate*. În istoria filosofiei, puține ilustrări, în afară de cele trei dialectici amintite mai sus, îngăduie să se vadă cu atîta claritate modelul ontologic în deplinătatea lui.

Dar pentru că aci, în *Categorii*, modelul apare în *relaxarea* lui, căci nu e vorba decît de o descriere și denumire a ter-

menilor ontologici, Aristotel va trebui să-l reia în altă versiune, și acolo de-a dreptul în tensiunea „anastrofică“ prin care se caracteriza modelul. El îl reia anume în versiunea bine cunoscută a formei substanțiale intrată în tensiune cu materia nedeterminată și ducînd, amîndouă împreună, la substanța propriu-zisă, care va fi cea individuală. Însă materia nedeterminată și amorfă ar putea fi înțeleasă drept „generalul“ elementar, pe care determinațiile formei substanțiale îl modelează, pînă la a da împreună substanța unei realități individuale; sau se poate înțelege, încă mai bine, forma substanțială drept un general, care se determină prin materie (marmura ca determinare și cu determinațiile ei), spre a da un individual. Oricum, cei trei termeni sînt prezenți, ba mai mult decît atît, sînt activi sub tensiunea modelului. Iar ceea ce trebuie repetat este că, atît în *Categorii* cît și în *Fizică* nu mai este vorba de ființa din real, ci de principiile și teoria ființei, așadar de ființa în ea însăși. Nici un modern, nici chiar Hegel care numește efectiv cei trei termeni ontologici, nu va vorbi atît de direct despre ființă în ea însăși. De aceea și pierde Hegel, cu modernii laolaltă, tot mai mult acoperirea ontologică, rămînînd să caute pentru dialectica sa acoperirea istorică.

Dar pierderea ontologiei se plătește. Nici un înțeles nu ține cu-adevărat, fără cele ale ontologiei. Modernii, care au atîtea cunoștințe, au pierdut calea către înțelesuri, în măsura în care nu vor să se mai preocupe de ontologie. Cînd, în schimb, se emite speranța că lumea de astăzi va duce la o nouă mare viziune filosofică, după unii chiar religioasă, spre a recăpăta controlul asupra cunoștințelor și cel asupra demoniei tehnice — cu riscul altminteri de-a se surpa în neștiutul istoriei — nu se spune decît că trebuie regăsită o viziune *ontologică*.

Să fie regăsită, de unde? din ceruri? din prăpăstiile și aporiile speculației goale? Dar lucrurile lumii sînt *aci*, cu mesajul lor, care este codul ființei, și încă nici măcar ascuns, de vreme ce gîndirea trecută l-a dezvăluit în atîtea rînduri. Iar dacă realul imediat ne dă un cifru al ființei, cifrul acesta poate fi desprins de realul imediat. Este ca și cum ființa în ea însăși ar face cu puțință ființa din lucruri, spre a se căuta și găsi prin ele. Nu altfel vorbea Hegel, cînd declara că Spiritul tinde să ia, prin înstrăinarea în real, conștiința de

sine. La rîndul lor, nu altfel au crezut religiile, proclamînd că divinul creează lumea spre a primi jertfele și recunoașterea ei! Dar ființa în ea însăși cere ceva mai mult. Nu se mulțumește cu recunoașterea ei ca ființă, cu acel „ești“, presupus a figura pe templul de la Delfi; nici nu se dezvăluie singură, prin manifestările ei dialectic înlănțuite. Ea pune toate realitățile la încercare, ca fiind altceva în ele, chiar dacă nu e altceva decît ele sau altundeva.

De aceea, sub încercarea ființei, realul singur trimite dincolo de el. La capătul lor, cu lucrurile și omul se petrece o strămutare. Fiecare om ar trebui să spună, la sfîrșitul vieții, ce a vroit, sau ce înființare și ființă s-au căutat prin el. Fiecare lucru, și el, trebuie să-și dea, și își dă, încheindu-se, înțelesul. Lucrurile și oamenii pier în *elementul* lor. Dar aceasta nu înseamnă că pier în pulberea din care s-au făcut, ci că își dau sau își livrează sufletul, adică își arată elementul.

Partea a II-a

FIINȚA DE-A DOUA INSTANȚĂ. ELEMENTUL

31. DEVENIREA ȘI A DOUA INSTANȚĂ A FIINȚEI

Devenirea nu reprezintă singura instanță a ființei, în măsura în care cele ce devin își supraviețuiesc, atunci când pier.

Orice formă de supra-viețuire este o tentativă de intrare în ființa de a doua instanță. Cei care percep doar ființa de primă instanță (ca nominaliștii) nu vor să citească nimic în decesul lucrurilor, după ce au văzut în existența lor o simplă precaritate a ființei, anume pe cea particularizatoare, ultimă. Dar pînă și simțul comun, pe care ei cred că-l reprezintă și teoretizează, spune mai mult decît ei.

Cînd lucrurile pier, ele se întorc la ceea ce *erau*, la realitatea în care au fost, respectiv în sînul căreia au devenit. Ele se întorc la elementul lor. Dar dacă, pierind, lucrurile *nu* eliberează ființa, sau eliberează una *sub* nivelul lor de ființare, ele sînt un rebut al ființei secunde.

Toate *sînt* de fapt (au fost și supraviețuiesc) în elementul lor. Acest lucru l-a intuit încă de la început gîndirea speculativă (în cele trei forme speculative ale ei: religioasă, filosofică, științifică) odată cu Presocraticii și apoi l-a reluat în fiecare versiune a ei filosofia. Fără o ființă secundă, cu universalul ei concret, filosofia n-ar avea nimic de opus explicației științifice, cu universalul ei abstract.

Dispărem și noi și lucrurile. Dar s-ar putea să ne reintegram în altceva, iar atunci înseamnă că de la început am fost prinși în sau definiți de altceva, în care la capăt ne strămutăm. Tinerilor de totdeauna din istorie cărora li se cerea „să-și dea viața“ pentru cetate li se spunea, astfel, că ei existau doar în elementul cetății. La fel și lucrurile: ele sînt diferite de ceea ce par. Se poate spune așadar despre orice lucru că pierind își „dă sufletul“, adică și-l arată, dovedind ce a fost în realitate. Pe cînd însă la lucruri reintegrarea se face prin descompunerea „în părțile din care s-au

alcătuit" și astfel în elemente *sub* nivelul lor de organizare și realitate, la oameni a existat întotdeauna iluzia că s-ar putea reintegra într-o realitate de ordin superior, trecînd de la nivelul imediat al ființei într-o ființare de a doua instanță. Simplul fapt că au existat cimitire întotdeauna în trecut dezmente pe cei care declară că ontologia trebuie să poarte doar asupra ființei imediate.

Dar dacă sensibilitatea filosofică infuză a gândirii comune dezmente, prin faptul instituției cimitirelor, filosofia ființei imediate, nu înseamnă că proclamă ființa îndepărtată și absolută. Cultul morților n-a apărut cu necesitate ca rezultat al viziunilor religioase legate de ființa absolută; el poate fi desigur preluat de asemenea viziuni, dar a existat și există la fel de bine independent de ele. A doua instanță a ființei a putut fi simpla „ființă socială”: realitatea familiei, realitatea cetății, a „faimei” la Greci și, în genere, ființa comunitară devenită conștientă de sine.

A nu recunoaște cel puțin această deschidere spre ființa secundă și a întoarce capul în fața unui cortegiu funerar (cum făcea Goethe, mai puțin dintr-o aversiune psihologică, pe care ar fi avut tăria să și-o înfrîngă, cît pentru o rațiune metafizică, activă la el, apologetul devenirii goale), înseamnă a ofensa aspirația comună permanentă către cea de a doua instanță a ființei. În orice caz este o prezumție a declara categoric, cum face nominalismul, că noi și lucrurile existente sîntem adevărul ultim, după cum era tot o prezumție în a susține, ca Pascal, că noi sîntem neadevărul însuși („Dieu seul est véritable, l'homme est menteur”, spune el undeva, căzînd limpede sub paradoxul mincinosului: căci dacă omul este mincinos, cît de adevărat poate vorbi el despre sine și divin?). Filosofia nu poate sfîrși așa de simplu cu a doua instanță a ființei.

În fapt, filosofia cade sau rezistă tocmai cu ființa secundă. La prima instanță a ființei, la devenire, se poate ridica și viziunea științifică, într-un bun ceas speculativ al ei, cum a făcut-o cu evoluționismul (pe care Goethe însuși l-a anticipat) și cum o face statornic cu „devenirea istorică”. A doua instanță, în schimb, este exclusiv de domeniul filosofiei. Nu numai că filosofia citește totuși ceva în decesul lucrurilor, extinzînd „cultul morților” peste tot ce e realitate; dar făcînd astfel ea lărgeste cu mult aria de supra-viețuire posibilă,

concepută pentru om de către simțul comun (cu excepția celei religioase, pe care nu și-o poate asuma) și răstoarnă lucrurile, încercînd să arate că abia prin ființa de a doua instanță este cu puțință cea din imediat.

Filosofia vede ce *sînt* cu-adevărat lucrurile din felul lor de a pieri, așadar din „marea lor trecere“ către altceva; și doar astfel vorba lui Socrate, cum că totul este o pregătire pentru moarte, are sens atît în cazul omului cît și în rest. Fiecare realitate se stinge, ca realitate individuală, și se întoarce la elementul care a făcut-o cu puțință. Cele din cuprinsul materiei neînsuflețite trec descompunîndu-se într-o materie neînsuflețită de nivel mai puțin organizat (în plumb, ca uraniu-ul, sau în pulbere cosmică și în unde); cele din materia însuflețită se vestejesc și mor prin procreație sau în slujba procreației, dar păstrîndu-se astfel la același nivel, care este cel al „elementului“ și adevărului lor: specia. Omul, în schimb, moare sau poate muri în spirit, adică la un nivel *superior*, dacă a reușit să se ridice pînă la el. Elementul în care au fost toate este cel care le-a validat; iar pentru că elementul materiei neînsuflețite este mai „dezagregat“ ca întruchipările ei, anticii își îngăduiau să spună că materia este neființă — noi am spune: neîmplinire de ființă —, în timp ce despre cele însuflețite, care-și păstrează nivelul de ființare, trebuiau să admită că au drept ființă veritabilă a lor specia (dacă nu chiar eidos-ul, Ideea ca la Platon), adică, tot după ei, ultimul lucru care „se vede“, iar despre cele superior însuflețite, ca omul și, dincolo de om, aștrii și lumea incoruptibilă, își îngăduiau să spună că au drept ființă ceva ce nu se mai vede: „sufletul“ lor. De fiecare dată ființa adevărată era cea de a doua instanță.

Așa se naște istoricește reflexiunea filosofică: prin invocarea ființei de a doua instanță; iar odată cu ea — vom spune — prin considerarea modelului ontologic. Filosofia a apărut atunci cînd Presocraticii s-au ridicat la „principiul“ lucrurilor, acesta fie sub chip specific material, ca apă, aer, foc, fie sub chip generic material, ca Nemărginitul sau Nedeterminatul lui Anaximandru și poate chiar Ființa lui Parmenide, fie sub chip imaterial, ca numărul lui Pitagora sau noūs-ul lui Anaxagora. Prin el însuși principiul nu este generalul ci „elementul“, cu numele Presocraticilor chiar, (dar cu precizarea ce urmează în „Excursul despre element“) în

care apar și dispar toate; abia din element se desprind generalul ca lege, de o parte, individualul ca realitate, de alta. (La Heraclit de pildă, focul, ciocnirea, conflictul, războiul, reprezintă elementul, în timp ce logos-ul este generalul.) Dar în primul moment și față de realitățile individuale, elementul operează drept ceva de ordin general, (și chiar poartă în ele implicit generalul), iar Presocraticilor le rămânea să arate cum se acoperă determinațiile individualului cu cele ale generalului (ceea ce poate și făceau în opera lor pierdută), spre a regăsi modelul întreg.

Problema ființei de-a doua instanță și-au pus-o de la început și religiile, dar ele luau din ființă numai generalul, care prin el însuși este atât de puțin activ încât în aproape toate religiile zeii cei mari devin zei „leneși“. Un general prin ale cărui determinații să fie cu puțință realitățile individuale, sau unul la care aceste realități, prin determinațiile lor, să se poată ridica, nu apare decît în gîndirea filosofică. Presocraticii, cei dintîi, pun toți trei termenii ontologici în joc, și îi pun (spre deosebire de Platon și Aristotel, cu care începe speculația filosofică pură) pentru realitatea imediată, adică în termeni de devenire, ființa secundă explicînd la ei pe cea de primă instanță. Căci deși se socotește că doar Heraclit ar fi pus în joc devenirea, ea este totuși, implicit măcar, nou-tatea adusă de Presocratici (cu excepția lui Parmenide), adică de rațiunea filosofică. Dacă pui apa, aerul, focul, apeiron-ul sau numărul drept „principiu“, spui implicit că devenirea lor face posibilă lumea, sau că devenirea lumii este întru ele. Proclamațiile filosofice ale Presocraticilor puteau, dealtfel, să nu adîncească defel procesul devenirii; lumea totuși se făcea și era prin ea. Căci „principiul“ lor nu mai era un general simplu și absolut, ca în religii; tocmai pentru că era un principiu material, sau ca și material de cele mai multe ori, el activa în lucruri. Apa nu poate fi adorată ca un zeu, dar nici nu se lenevește ca el. Ea trebuie să facă treabă, la fel ca aerul, apeiron-ul sau numărul, ce n-au identitate și biografie divină. De aceea asemenea principii, odată invocate, ies din condiția de generaluri simple și devin determinații ce se condensează, ca aerul lui Anaximene, în individualuri. Presocraticii au filosofat, așadar, pentru că au instituit devenirea elementului sau devenirea în sînul elementului, iar odată cu ea modelul ființei.

Dar dacă filosofia s-a născut atunci cînd a fost concepută ființa din lucruri ca devenire, ea s-a corectat atunci cînd a înțeles că nu poate pune devenirea ca atare drept ființă; că mai este ceva de gîndit în problema ființei, tocmai ființa de a doua instanță. Abia prin aceasta din urmă, adică prin „elementul“ pe care-l invocau, reușeau Presocraticii să explice ființa de primă instanță. Numai că ei nu considerau elementul în *el însuși*, lăsînd de aceea reflexiunea lor filosofică să fie împletită cu problematica științifică, a cărei răspundere și-o asumau. Unul singur dintre ei a întreprins speculație filosofică în perfecta ei puritate, Parmenide, considerînd elementul în *el însuși*, ca ființă de a doua instanță și numindu-l chiar „ființă“, căci la el nu mai era vorba de un element anumit. Este drept că Parmenide a reținut din structura ființei doar generalul, pe care l-a proiectat în absolut drept ființa însăși. (La fel avea să facă, în timpul nostru, Heidegger, ce se revendică deschis de la Parmenide.) Dar făcînd așa, aceștia doi nu recădeau în ființa de tip religios, ci creau filosofiei obligația de a gîndi ființa în ea însăși, independent de ființa existentului, cea din lucruri.

În antichitate, doi gînditori au reușit să pună problema ființei în întregul ei: Platon în fondul lucrurilor și Aristotel în termeni. De aceea s-a putut spune că filosofia începe de fapt cu ei, în timp ce Heidegger, parmenidianul, declară că încetează cu ei. Dar poate pentru că el însuși, ca Parmenide, concepea ființa drept elementul unic, nu doar ultim, avea el să sfîrșească — laolaltă cu anticul — la contemplația („ascultarea“) mută. Amîndoi au dat filosofiei înțelesul propriu (urmărirea ființei de a doua instanță), dar în excesul purității lui.

Gîndirea filosofică, cu ființa drept problemă unică, regăsește astfel în fapt o nouă varietate, cu elementele, dar la altă putere decît cea a realului. În orice caz filosofia are un domeniu propriu, lumea elementelor, prin care își făcea și începutul istoric. Nu vom întîrzia asupra elementelor apărute în istoria gîndirii și a căror desfășurare alcătuiește însăși istoria gîndirii: Ideile platoniciene, formele substanțiale aristotelice, rațiunea stoică, entitățile medievale ca elemente denaturate, monada leibniziană, într-un sens transcendentalul kantian, în orice caz spiritul obiectiv hegelian (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei limbi) pînă la relațiile de pro-

ducție din marxism, care sînt și ele un exemplu tipic de element, de vreme ce indivizii unei societăți date apar și sub relații de producție date. Să subliniem numai că, prin determinismele și reducționismele lui, veacul al XIX-lea, care a părut nefilosofic și în orice caz lipsit de orizont metafizic, a făcut involuntar tocmai metafizică, invocînd o ființă secundă și punînd în lumină, cu „reducerea“ la ea, elemente mult mai variate decît știuse să vadă speculația goală din trecut; și să relevăm că astăzi, ca și la începuturi, filosofia are sens numai prin considerarea ființei secunde, a elementului, care poate fi elementul ultim (ființă iarăși, ca la Heidegger) sau poate fi o varietate de elemente. Ultimul caz îl ilustrează cel mai bine în zilele noastre teoria arhetipurilor.

În fapt, teoria arhetipurilor nu a dus, în ciuda viziunii unui „inconștient colectiv“, la o adevărată filosofie, ci a rămas în psihologic, cu partea „întunecată“ a inconștientului. Dar dacă tocmai de aceea arhetipurile nu se acoperă pînă la capăt cu Ideile platoniciene, care sînt luminoase, în schimb, atunci cînd sînt considerate în plina lumină a istoriei, cum face Mircea Eliade cu investigația structurilor și simbolurilor religioase din toate timpurile, ele devin o promisiune de filosofie, căci apar ca adevărate elemente, cel puțin în ordinea omenescului. Cu „elementul“, desubiectivizezi și scoți din psihologic arhetipul, trecîndu-l în *ontologic*. Acest lucru îl exprimă ultimul autor, cînd vorbește despre „setea de ființă“, prin ridicarea la arhetip, a omului. Poate că filosofia va ști să preia teoria arhetipurilor, în viitor, mai ales în versiunea ei luminoasă, cum va prelua alte „elemente“ puse în joc de felurile determinisme, opunînd o lume de generaluri concrete, cum sînt arhetipurile, generalurilor abstracte pe care le instituie științele.

Aici se face într-adevăr despărțirea: sînt două tipuri de generaluri, dintre care al doilea, cel concret, este în ființă, pe cînd primul este doar în lege. Toată filosofia, inclusiv cea a lui Spinoza, se opune vorbeii, împlîtoare, a acestuia: conceptul de cîine nu latră. Există însă un „concept“ de cîine care latră. Ideea de cîine. Dacă e vorba de conceptul științific al cîinelui, care explică manifestările acestuia, fi-rește că filosoful are dreptate (dar atunci el a încetat pentru o clipă să fie filosof). Dacă în schimb e vorba de *Ideea* unei realități, adică de elementul ei, atunci acesta din urmă preia

toate manifestările realității, pe care o strămută în ființă. Căci realitățile obișnuite nu sînt; cel mult devin. Ceea ce *este* în ele ține de ființa de a doua instanță.

Excurs despre element

Într-o memorabilă carte despre care am amintit mai sus, al cărei titlu s-a păstrat însă mai bine decît cartea însăși (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910), Ernst Cassirer opune conceptul modern de funcțiune celui antic de substanță. Nu ce este lucrul, ci felul lui de-a fi, țesătura lui lăuntrică, structura interesează pe moderni, iar în multe domenii nu mai există în fața cunoașterii obiecte concrete, ci doar funcțiuni. Într-un fel, lucrurile dispar, ele făcînd loc relațiilor.

Este un fapt evident că lucrurile dispar, dar poate în ceva încă subzistent, elementul, iar nu în ceva evanescent ca relațiile. Trebuie într-adevăr să numim „element“ această ordine de realitate în care sînt împlintate lucrurile și care le face să *fie*. Între conceptul de substanță și cel de funcțiune se impune un concept nou, care să păstreze o substanțialitate și, fără a se dizolva în funcțiune, să manifeste funcționalitate. Unități mai cuprinzătoare decît realitățile imediate apar percepției secunde și ochiului interior, stînd la limita sau mai degrabă în intervalul dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Este aci o întreagă lume, de care nu vorbim de obicei, în saltul logic prea brusc pe care-l facem de la concret la abstract, dar ontologic *aceasta* s-ar putea să fie lumea care să dea lucrurilor ființă și să deschidă către altă ființă decît a lucrurilor. Este o lume de *medii*, într-un îndoit sens: atît pentru că mijlocește între condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, cît și pentru că dă de fiecare dată un mediu în care să apară lucrurile.

Domeniul de investigație al ontologiei se schimbă, atunci, trecînd de la lucruri și realități imediate la elemente ca realități mediatore și ca medii la propriu. Asemenea medii apar din cînd în cînd, ca realități mai puternice ontologic decît întruchipările individuale, în fiecare domeniu de cercetare. Naturalistul Buffon din secolul XVIII spunea: „Les espèces

sont les seuls êtres de la nature...”, așa cum Platon ar fi putut spune că Ideile sînt singurele ființe ale realității. Biologii de astăzi nu au confirmat întocmai subzistența speciei, dar nici nu au putut-o infirma. Ca și Ideea, cel puțin în înțelesul ei regîndit, specia este un exemplu, provizoriu bun, pentru ceea ce vream a denumi „element”.

La antici, în particular la Aristotel, specia era *substanță*, în termenii săi „formă substanțială”, anume substanță secundă; îi lipsea doar materia spre a da o realitate individuală, adică o substanță primă. La contemporani, în schimb, de la Darwin încoace, specia nu mai este substanță propriuzisă: are o dezvoltare, fiind o simplă „varietate” la început și intrînd apoi, chiar ca specie constituită, în procesul evoluției. Am putea fi ispitiți atunci să spunem că la moderni și contemporani specia a căpătat un caracter funcțional, în locul unuia substanțial; numai că, dacă a trădat un caracter funcțional, specia nu l-a pierdut cu totul pe cel substanțial. O formă de substanțialitate, sau măcar de subzistență, supraviețuiește în ea, iar tot ce este viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să preexiste individului — cel puțin în faza de început — îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare”, el însuși în curs de determinare prin exemplarele pe care le determină. Cum oare să numim altfel decît „elemente” asemenea entități nici substanțe nici funcțiuni, deopotrivă substanțiale și funcționale, care *dau* ființă lucrurilor și *iau* ființă de la ele?

Elementele ființează peste tot. Chiar atunci cînd în domeniul de investigație a naturii specia n-a fost acceptată decît ca o ipoteză de lucru, a trebuit să se recurgă la alte forme de unități, mai cuprinzătoare, în sînul realului: unitatea ecologică, oikos-ul, comunitatea de viață naturală și mediul ce fac posibilă existența individuală și populațiile. De asemenea studiul istoriei a oscilat între date prea legate de realitatea imediată și orizonturi prea largi de idealitate, pînă cînd sociologia și filosofia culturii au indicat structurile comunitare și mediile ce apar în istorie, dacă nu cîte o adevărată lume, oikumene. Psihologia, prinsă și ea între concret și abstract sau între realitate individuală și funcțiune generală, a întîlnit cu psihologia inconștientului o lume a elementelor, arhetipurile. Dacă mediul (ca element, cum se va vedea, iar nu

ca simplă ambianță) poate fi identificat și la nivelul materiei, între altele drept cîmpuri, adevărata împărăție a elementului o oferă lumea omului, unde ființa are sorți să apară și altfel decît ca devenire simplă. Cu omul nu numai că elementele pot spori oricît, dar ele dovedesc cum, spre deosebire de realitățile individuale, se întrepătrund, se între-taie, se subsumează și se ierarhizează.

Sîntem în elementul ființei doar în *ultimă* instanță; peste tot însă și în toate trăim printre elemente ca și nevăzute, nicidecum numai printre realități văzute. Copilul este limpede în elementul maternității și trece succesiv prin altele. Așa cum ne aflăm în elementul speciei și al societății, sîntem, cu viața morală, în elementul diversificat al familiei (sub puterea ei modelatoare și consistența ei ontologică) sîntem în elementul prieteniei, al iubirii, al unei limbi, al unei profesii, al cunoașterii și culturii, al cetății, al spiritului obiectiv deci, în fond, numai în elemente. La rîndul său un ins nu este un simplu ins altuia, ci un pachet de posibilități, o stare generală, ceva învăluitor ca un mediu: este bucuria posibilă, buna comunicare, purtătorul de nou, creditul posibil, spre a coborî pînă la cîte un erou balzacian; este oglindirea de sine, adversitatea sau principiul stenic, viața. Oamenii realizează doar în cîte un ceas deosebit ce este elementul: uneori cu prețul dezvăluirii proprii că, în fond, sînt trăiți și nu trăiesc cu-adevărat, ca subiecte; că viața lor era dinainte știută și că cineva „le-a spus-o pe de rost“, alteori ei percep elementul în lumea dinafară, așa cum se întîmplă în cîte un ceas solemn al comunității, de pildă ca în descrierea înmormîntării reginei Victoria din *Forsyte saga*, sau în descrierea înmormîntării lui Victor Hugo în romanul lui Barrès, sau — mai dramatic pentru noi — cu înmormîntarea lui Eminescu. Ori de cîte ori ceva își arată sau își dă „sufletul“, ființa secundă din noi și din jurul nostru iese la iveală.

Intr-un sens, *elementul* există întîi și din el se desprind realitățile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta: numai că acest „întîi“ nu trebuie întotdeauna gîndit ca anterioritate în timp, așa cum apriori-ul lui Kant nu este apriori (anterior) în timp, ci drept temei de cunoaștere; sau așa cum Ideea lui Platon nu este nici ea cu adevărat subzistentă și anterioară în timp, ci doar temei de ființare. — Totuși în anumite cazuri controlabile, de „elemente“ ce au

un contur istoric și natural bine precizat, se poate chiar vorbi despre anterioritatea în timp a elementului. Astfel „supra vitală”, despre care vorbesc unii biologi de astăzi, nu conținea încă legile speciilor, necum indivizii: tocmai din ea s-au desprins de o parte legile de viață (care au dus la constituirea de specii, ca elemente mai bine determinate decât supra originară) și indivizii de alta.

Sau cu exemple istorice: într-un entuziasm colectiv, de pildă unul revoluționar, nu sînt încă, adesea, nici eroi nici sensuri istorice bine precizate: ele apar tocmai din acel entuziasm colectiv ca „element” istoric. Sau încă mai precis controlabil istoricește: beția bacchică și corul dionysiac au precedat, ca element, eroul tragic și autorul de eroi, de o parte, legile tragicului de alta. În schimb în Evul Mediu elementul „Misterelor” n-a reușit să dea nici creații bine individualizate, cu atît mai puțin legi ale unui gen literar care să se impună; elementul a rămas element gol. În sfîrșit, cu un alt exemplu: în toate culturile cu tradiție elementul folcloric a precedat creația folclorică. Oamenii au trăit în elementul acela, pînă ce el s-a condensat în creații. Într-un sens apropiat, șezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cîntecul, așa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moraliștii francezi — pînă la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă — precum și legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aci.

Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile fapăturile de o parte, legile de alta, iar *legile se nasc și ele*. Din clipa cînd elementul este așezat ca realitatea ontologică mai adîncă, iar nu indivizii nici legile abstracte, așadar din clipa cînd se deschide o altă perspectivă asupra realității, odată cu elementele, nu mai este un scandal rațional să spui că legile nu sînt date, ci se nasc. Substanța, care e individuală, și funcția, care e generală, se originează ontologic în element. Tot ce este în afara noastră, *cu noi laolaltă*, se investește prin aceste *generaluri concrete* pe care numai reflexiunea filosofică le identifică.

Dacă e deci adevărat că filosofia a rămas cu o singură problemă, cea a ființei, acum putem spune că ea deține, cu ființa, toată varietatea ontologică a *elementelor* și că ea nu este decît o vastă teorie — cînd nu poate fi și o tehnică

spirituală, ducînd la „înțelepciune“ — pe linia elementelor. (De pildă, în afara Ideilor platoniciene, toată lumea „spiritului obiectiv“ a lui Hegel ne pare a fi o teorie a elementului.) Iar numai filosofia are înțeles pentru elemente.

Astăzi lumea noastră istorică este în elementul *raționalității* de o parte, de alta în cel al raționalității aplicate, al *tehnicității*; căci și aceste două elemente, dacă au fost o clipă simple expresii ale subiectivității de conștiință și de creație la omul modern, au devenit apoi obiective, ba chiar ceva de tăria naturii.

Filosofia istoriei dezvăluie alte „elemente“ active în trecut sau probabile în viitor; filosofia culturii împlință comunitățile în elementul cîte unei structuri sau chiar „idei“; teoria sistemelor sau structuralismul nu fac decît să teoretizeze și formalizeze elementul; cibernetica, la rîndul ei, prezintă înseși realitățile individuale drept sisteme de reglare și control, proiectînd perspectiva elementului asupra oricărei realități organizate în act; lingvistica filosofică, epistemologia, etica și estetica filosofează și ele asupra elementelor; — dar îi rămîne ontologiei să scoată reflexiunea filosofică de sub seducția elementelor imediate și regionale, spre a investiga elementele ultime. În propoziția „pomul este verde“, spunea Hegel, te poate interesa ce înseamnă pom, ce înseamnă atributul verdeții, dar pe filosof trebuie să-l intereseze ce înseamnă aci „este“.

Cînd ni se spune că există limbi ce nu posedă verbul „a fi“ și că ontologia se reduce la o speculație pe bază de limbi europene, este bine să amintim din nou că și în limbile acestea din urmă „este“ poate foarte bine dispărea (ca în rusă) și a devenit uneori disparent, așa cum ființa dispăre sub o privire nefilosofică. Dar tocmai aceasta înseamnă filosofia, în particular ontologia: *reamintirea* ființei. Dacă alte limbi și culturi nu vor să-și reamintească, este datoria culturii europene, care le-a trezit acum pe celelalte culturi la rațiune și libertate (acestea din urmă ele însele „valori“ ale ființei) să le redea înțelesul ființei ca atare și al elementelor investite de ea.

În timp ce însă ontologia n-a „reamintit“ întotdeauna de lumea elementelor, o face adesea cîte o artă (în chip pur muzica) și în particular literatura. Una din constantele literaturii, oricît de realistă s-ar vroi ea, este tendința spre „fan-

tastic". Literatura s-a născut sub fascinația mitului și a fost în primul ceas basm, amîndouă punînd în joc alte planuri de realitate decît cel dat și mai puternice decît el. Chiar atunci cînd a devenit creație cultă, literatura a regăsit fantasticul, ca o strămutare în altă lume, într-un fel mai reală. Să nu fie oare aci, neștiută, năzuința de strămutare în lumea elementelor? Orice „reintegrare“ este o asemenea strămutare, și înțelegem literatura fantastică drept o ascensiune către element, ca înspre o formă de subzistență în care lucrurile nu mai stau sub precaritatea realului, ci *sînt*. În orice caz, dacă fantasticul nu este unul de descompunere și pierdere, cum a fost uneori în romantism și în suprarealism, ci le impune acestora o răspundere metafizică, ele dau cu fantasticul lor expresie literară unei nevoi de recompunere a lucrurilor la niveluri arhetipale. Poate că și literatura de știință-ficțiune trebuie înțeleasă așa, în lumina elementelor: „celelalte“ lumi sau reșezări cosmice pe care le invocă ea sînt tot atîtea ordini noi, în elementul cărora oamenii ar putea sau chiar vor trebui să trăiască. Și în definitiv, ce face romanul în general, ca gen literar? Crezînd că descriu oameni și întîmplări, autorii redau sau instituie elemente. Cînd romanierul francez vorbește de „regăsirea timpului pierdut“, el încearcă poate regăsirea *elementului* pierdut.

Pe cînd literatura reamintește, în felul ei, de lumea elementului, filosofia nu încetează totuși să-i pregătească regăsirea, fie și fără invocarea lui directă. S-ar putea urmări în gîndirea filosofică, de la Kant pînă la Husserl și poate la Heidegger, tendințe de regăsire a metafizicii, nu pe linia finitudinii omului, cum vrea ultimul pentru cazul lui Kant, ci printr-o orientare caracteristică spre subiectivism înțeles ca *mediu* interior. Subiectivismul modern (ca și toată problematica eului) nu reprezintă defel o îngrădire și oarbă cufundare în eu, decît pe linia degradată a individualismului din veacul trecut. Așa cum individul nu mai e simplu individ — și tocmai de aceea el poate fi invocată — eul modernilor este o nouă față de Greci, cum este una față de „le moi haïssable“ al lui Pascal. Cu „Ich denke“ al lui Kant, ca unitate sintetică originală de apercepție — pe care se întemeiază toată filosofia critică — sau cu „eu sînt eu“ al lui Fichte, care a lăsat în urmă orice eu individual, gîndirea modernă a impus un primat al subiectivului, sau al subiectității de na-

tură să trimită pînă la absolut. De la Kant cu transcenden-
talul său începe această extraordinară conversiune, care face
ca „subiectul“ să fie lume. La Schelling, absolutul însuși este
subiectitate; la Hegel marea instanță, Spiritul, trece prin
treptele: subiectiv-obiectiv-absolut, spre a se reface în subiec-
titate; iar la capăt, Husserl înrădăcează totul într-un „ego
transcendental“. Oricîte reacții a putut trezi un asemenea
primat al subiectivului, el spune ceva deosebit, care pare a
se fi reflectat și în știința fizicii: că subiectivul este împletit
cu obiectivul și că subiectul este lume. Ce înseamnă aceasta pe
plan ontologic, se poate spune simplu: că lumea este una
de elemente, nu de lucruri; și că lumea omului este una de
elemente încă și nu una de conștiințe individuale.

*

Acum se poate încerca o definiție pentru element: numim
așa *orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior*.

Regelui indian care cerea să se aștearnă covoare peste tot
unde călca el, un înțelept i-a arătat că era mai potrivit să-și
pună el covoare la picioare, sub forma de încălțăminte. Me-
diul exterior devenea astfel, dacă nu interior, cel puțin unul
intim, și se intra în elementul civilizației. Dar există un
exemplu încă mai sugestiv, de astă dată cu veritabilă interio-
rizare. S-a spus despre sîngele ființelor vii cum că este me-
diul exterior al mărilor hrănitoare trecut în mediu interior,
care și el udă și hrănește tot trupul, ca mările începutului, ba
face cu puțință și modelează trupul însuși. Poate că aser-
țiunea nu este exactă, dar ea e adevărată: ceva din afară tre-
buie să se fi prefăcut în mediu interior, pentru ca întruchiparea
vie să prindă ființă.

În acest sens, elementul este „sîngele“ realității, el fiind
sînge la propriu în cazul reproducerii vieții, care dă realități
„de același sînge“ cum s-a și spus, în timp ce la nivelul spi-
ritului elementul este sîngele hrănitor și dătător de viață în
spirit. Astfel cultura, care la început reprezintă un perfect
mediu exterior, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învă-
țate și de documente ce trebuie consultate, devine pînă la
urmă un mediu interior, în cazul celor împliniți în ea și care
se ridică la puterea ei. Sau comunitatea, exterioară și învălui-

toare prin semenii omului și sensurile de viață ale societății, devine interioară pentru cel care-și poate ridica ființa la puterea ei și poate pentru orice om adevărat, după deosebirea care s-a făcut între izolare, ce este o desprindere de lume fără lume, și singurătate, ca desprindere de lume cu ea cu tot. Legile obștei, întru totul exterioare și împresurînd sau chiar îngrădind pe ins în toate felurile, pot deveni norme interioare, așa cum codul social, ca un „se cade sau nu se cade“ exterior, devine conștiință morală subiectiv-obiectivă. Valorile în general, etice, estetice ori de cunoaștere, exterioare și ele, se pot preface în principii de viață, dinăuntru active și creatoare. Totul în viața spirituală are acest mers de la mediu exterior la mediu interior (de la substanță la subiect, spunea Hegel). Numai geniul procedează răsturnat, pînă la urmă: impune un mediu interior drept mediu exterior pentru alții. Dar el reușește aceasta pentru că făcuse să treacă mai adînc decît ceilalți mediul exterior în interioritatea proprie.

Dacă însă mediul exterior poate trece în mediu interior, iar în cazuri privilegiate și invers, atunci înseamnă că interioritate și exterioritate, subiectitate și obiectitate, întruchipare și element, nu pot fi despărțite. Elementul reprezintă ce este mai adînc în lucru decît lucrul însuși. Ideea platoniciană și spiritul obiectiv hegelian trec statornic dinafară înăuntru și au sens filosofic *atunci* cînd vibrează așa. Sub acest raport, cel mai nefilosofic lucru ni se părea ceea ce „taie“ și desparte, ca bisturiul lui Aristotel, fiul de medic, prin care Ideea a fost separată de real; iar cel mai filosofic lucru este cel ce aduce interiorizarea exteriorului: sugeram, cu un obiect tot al tehnicii ca și bisturiul, că este șenila, respectiv tan-cul, care trece exterioritatea drumului asupra vehiculului și obține această miraculoasă paradigmă, demnă de Tao-ul chinezesc, vehiculul cu drum cu tot.

Cu acest criteriu definitoriu pentru element, de a fi mediul exterior trecut în mediu interior, se poate încerca determinarea unui început de ordine în universul elementelor. Am enumerat laolaltă elemente fizice, biologice, spirituale, morale, lărgind sfera elementului mult dincolo de ceea ce s-a numit așa de obicei. Dar criteriul definitoriu aduce și restrîngere, sau în orice caz o precizare de conținut. Aceasta se poate vedea în primul rînd la elementele de ordin fizic, care sînt spațiale și creează cu adevărat medii *exterioare*. Lumina,

cu pura ei exterioritate, nu mai poate fi numită „element“. La fel, nici elementele clasice ale lui Empedocle, pământul, apa, aerul, focul. Ele sînt medii doar exterioare, deci nu element. Totuși la Thales apa *era* element, de vreme ce trecea în interioritatea fiecărui lucru, cum trecea aerul lui Anaximene și focul lui Heraclit. Chiar pământul, prin excelență mediu extern, va putea fi înțeles și ca mediu intern în măsura în care omul strămutat în cosmos va fi preluat în el principalele atribute ale Terrei și „pămîntescul“ ei. Dar pe plan fizic cîmpurile electromagnetice, în concentrația lor eventuală, trebuie numite element, și doar în acest sens vom putea vorbi de elementul materiei.

Pentru celelalte elemente decît materiale, care nu au o spațialitate directă, de exterioritate, ci o spațialitate de învăluire adesea neidentificată și nerecunoscută, greutatea este tocmai să desprinzi elementul de făpturi și obiectitatea de subiectitate (cum se străduia Platon să *despartă* Ideea de lucruri). În cazul Vieții, desprinderea însă este oricui identificabilă, și dealtfel viața a și fost exemplul privilegiat pentru element; căci viața nu este un simplu concept — așa cum specia unui viețuitor nu este totuna cu conceptul viețuitorului — și viața de ansamblu pe Terra, sau poate și în alte zone cosmice, are o subzistență, chiar dacă nu o consistență, ea fiind reală fără o configurație de ansamblu reală. Dar pentru elementul rațiunii, fără realitate sesizabilă cum este, tocmai filosofia este datoare să dea mărturie. S-ar putea numi filosofia: identificarea rațiunii ca element al lumii.

Vom spune, atunci, că trei sînt elementele originare: cîmpurile materiei, viața, rațiunea. Primul element are realitate sensibilă; al doilea are realitate și el, dar insesizabilă ca ansamblu, și dealtfel identificabilă doar în versiunea terestră; al treilea, rațiunea, identificată și ea într-o singură versiune, nu mai are realitate, ci identitate în realizare de sine. Dacă se atribuie, sub o raționalitate cosmică, legi imanente și materiei, atunci ultimul element se rabate asupra primului, ca și a celui de-al doilea. Dacă, pe de altă parte, se invocă o concepție evoluționistă, atunci elementele se implică unul pe altul, ancorate fiind toate în elementul ultim, al ființei. Dar ceea ce trebuie pus în lumină acum este că fiecare element se specifică în elemente subordonate și că, spre deosebire de prima instanță a ființei, care e devenirea, a doua ei

instanță, elementul, arată că ființa *se multiplică*. Față de acel „entia non sunt multiplicanda” al medievalilor, vom spune că, dimpotrivă, entia *sunt* multiplicanda, și aceasta arată că ele sînt cu adevărat entia și nu concepte. În natura ființei stă *creativitatea*.

Aceasta se vede cu existența umană, acolo unde devenirea simplă va putea trece în devenirea întru ființă, deci unde realul este nu numai în cea mai strînsă vecinătate cu ființa (prin rostire, spunea Heidegger), dar și cel mai îmbibat de ea. Ființa de primă instanță, devenirea, dezvăluia structura ființei dar nu și firea ei. Ființa de a doua instanță o arată așa cum este: sporitoare.

Sub acest raport, al treilea element, rațiunea, cu universul spiritual pe care-l aduce, dă chipul privilegiat al ființei secunde. Totul sporește, în orizontul spiritului. Dar pentru a spori „în ființă” trebuie ca permanent un mediu exterior să treacă în mediu interior. Așa face spiritul obiectiv al lui Hegel (spiritul unei limbi, al unei epoci și culturi, al unei comunități, cu elementele ei, familie, profesiune, datini, mituri, arhetipuri); așa face uneori Ideea platoniciană, cînd rămîne idee a valorilor și sensurilor spirituale dar nu și cînd este idee a *oricărui* lucru, riscînd atunci să cadă în simplu concept; așa fac elementele morale, cu tot provizoratul și toată contingenta lor, ca elemente sub învăluirea cărora apar omului ceilalți oameni, aducînd oglindirea, adversitatea, iubirea, comunicarea, sau entuziasmul colectiv, structurile spirituale, arheii. Sensul nostru de viață, cum oare să nu fie socotit drept un element, cînd ne învăluie ca un mediu exterior nouă, la început, și se preface apoi tot mai adînc în mediul nostru interior?

Desigur, elementele acestea din urmă, pe care le numim morale, sînt cvasi-elemente, căci nu au o subzistență decît circumstanțiată. Am putea atunci să spunem că există: elemente originare cu realitate și permanență, dacă acordăm permanență cîmpurilor materiale; elemente originare dar fără permanență (ca viața, care ar putea dispărea și apoi cîndva reapărea); elemente originare dincolo de problema duratei (ca rațiunea, ce poate dispărea cu ființele raționale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităților istorice; și cvasi-elemente, ca acelea morale din spațiul imediat al omului.

Dar dacă pot fi grade de subzistență în timp și de realitate ale elementelor, tăria ființei este peste tot. Căci tăria ei este de-a face dintr-un mediu „sinea” unei realități și de-a da astfel sinele omului și sinea lumii.

32. STRUCTURA ELEMENTULUI

Ființa ne-a apărut sub două chipuri, ca devenire și ca element, așa cum omul — dacă e îngăduită comparația — apare sub două chipuri, ca trup și suflet. Devenirea este ca și trupul lucrurilor; elementul este sufletul lor odată ajunse la devenire. Dar ele vor fi una, ca la om trupul și sufletul, iar ceea ce le unește este modelul ontologic. Modelul dădea în lucruri devenirea; același model va da *fără lucruri* elementul.

Cu elementul, lumea s-a deschis. Ontologia nu mai privește acum spre lucruri, neîmplinite sau împlinite cel mult în devenire; privește spre unități mai cuprinzătoare: medii sau suflări, cu vorbirea românească. Și spre deosebire de lucruri, care se iveau sub închiderea ce se deschide, elementul este o *deschidere* ce se închide (un mediu extern devenit intern). Închiderea elementului se face însă în devenire, iar la rîndul ei devenirea, care este întru element, va pătrunde și transforma — așa cum trupul transformă sufletul — felul de-a se manifesta al elementului. Pînă la împlinirea devenirii cu elementul, să vedem cum arată în el însuși, liber de lucruri, elementul.

În lucruri ființa a apărut doar ca model, așadar cu un sens funcțional. Ca element, și astfel ca mediu, ea are un sens mai mult decît funcțional, unul de subzistență reală. Ființa apare acum ca o difuziune, sau ca un univers de fenomene și manifestări care-și pot închide deschiderea lor sau alteori pot rămîne suspendate asupra lumii și în ea. Modelul a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis

(o individualație) și de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și de aceea nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluitoare care poate deveni mediul învăluit.

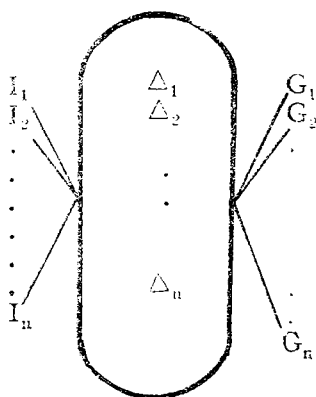
Cum subzistă determinațiile libere, au arătat-o câteva exemple: ca energie, care poate deveni masă; ca viață, care poate da fapte vii; ca spirit al unei lumi, ce poate da exemplare ale acesteia; ca vorbire, ce se poate închide într-o limbă; ca logos și raționalitate, ce se închide în rațiune. Dar cum subzistă liber modelul *întreg* prin simpla subzistență a determinațiilor, o arată faptul că acestea implică și fac cu putință individualul și generalul, adică modelul *întreg*.

În imaginea schematică de pînă acum a modelului, individualul primea determinații ($d_1, d_2 \dots d_n$), care puteau sau nu să se acopere cu determinațiile ce-și dădea generalul ($D_1, D_2 \dots D_n$). Cînd determinațiile unuia se acopereau cu ale celui alt, modelul ființei se împlinea și realul atingea prima instanță a ființei, devenirea (căci nu devine decît ceea ce a intrat în ordine; altminteri doar se preface). Schema din prima parte era:

$$I \left\{ \begin{array}{l} d_1 \\ d_2 \\ \vdots \\ \vdots \\ d_n \end{array} \right. \quad \text{preluate de:} \quad \left. \begin{array}{l} D_1 \\ D_2 \\ \vdots \\ \vdots \\ D_n \end{array} \right\} G$$

Acum însă nu individualul și generalul dau cîmpul ori cîmpurile determinațiilor, ci mediul liber al determinațiilor comune individualului și generalului (notate aci cu Δ) este cel din care se pot desprinde atît individualul cît și generalul, oricît diversificate. Modelul este astfel *întreg*, odată cu dubla trimitere a Δ -urilor.

Firește, individualurile ce se desprind din element sînt realități ce devin, nu realități punctuale; generalurile ce se desprind sînt adevărate ordini, nu simple legi. Dar modelul ontologic își menține structura; și numim element (general concret) această lume a determinațiilor constituită într-un mediu care, trecînd în mediu interior va da și realități individuale, și legi de ansamblu.



MEDIUL
(Elementul)

Pentru a pune în lumină mai bine ce înseamnă un element real, ca ființă de a doua instanță, este de ajuns să-l comparăm cu unul artificial. Omul a pus pe lume un simulacru de ființă de a doua instanță, cu elementul tehnicii și mediul tehnicizat pe care l-a creat. Este, într-adevăr, ca și elementul, un univers de determinatii autonome (de manifestări organizate, sisteme, procedee, mecanisme) fără de ceva individual, de o parte, și fără sens general de alta. Dar tocmai pentru că determinatiile tehnicii sînt cu adevărat autonome și artificiale, netrimînd *necesar* la ceva individual și la o ordine de ansamblu, ele reprezintă un neadevăr ontologic: un model ontologic mutilat. Tehnica în speță nu este *generatoare*, ca ființa. În element, ca expresie a ființei secunde și a „sufletului“ lucrurilor, totul este dublu orientat, către individual și general. Ceea ce însă nu generează realități, nici vreo ordine de ansamblu, nu „este“.

S-ar putea crede totuși că elementul este produsul lucrurilor reale, în măsura în care acestea, cu mediul lor interior, ar institui mediul exterior: energia ar fi suma energiilor interne, viața ar fi totalitatea celor ce viețuiesc, comunitatea ar fi suma indivizilor. Dar mediul intern este *mediu*, adică de la început mai mult decît exemplarul individual, cum este mai mult sîngele, în viețuitor, sau spiritul comunității și al culturii, în om. Acum, din perspectiva ființei

secunde, lucrurile se răstoarnă: nu elementul se *face* prin lucrările individualului și ale generalului la care s-a putut ridica individualul, 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. Față de individ și de legi, ființa elementului pare chiar veșnică. Totuși nici elementele în care se specifică el (ca viața în specii), nici elementul însuși nu e veșnic (ca viața însăși în cosmos). Chiar la o a doua instanță, așadar, ființa nu persistă decît atîta vreme cît determinațiile pot alcătui un mediu. Cînd determinațiile nu mai țin laolaltă ca mediu și nu mai pot genera individualuri și legi de ansamblu, ființa secundă lasă loc haosului. În haos, nu numai că individual și lege nu apar, dar nici determinațiile nu compun. Nimic din modelul ontologic nu supraviețuiește în haos.

Ca mediu activ, ca matrice în care apar și dispar realitățile singulare fără ca mediul să se consume (căci viața nu se epuizează prin extincțiunea fapturilor singulare, nici rațiunea), elementele sînt altceva decît „categoriile“, fie chiar cele istorice și „stilistice“. Acestea din urmă nu reprezintă medii active și n-au de la sine putere formatoare; iar cele ale intelectului sînt cadre goale. Timpul și spațiul — dacă le rînduim printre categorii — sînt orizonturi ale elementelor, ca temporalitate și spațialitate, nu elemente; iar celelalte categorii sînt doar modalități, uneori provizorii, ale ființei secunde. Funcția ontologică a categoriilor, pe baza căreia Aristotel vedea ființa distribuită în zece modalități, după cele zece categorii, este preluată de elemente. Ființa aceea care se putea „spune“, după antic, în atîtea feluri cîte categorii sînt era ființa *spectrală*. În schimb ființa se poate spune în tot atîtea feluri cîte elemente *originare* sînt, după cum funcțional ea se poate spune într-o infinitate de feluri, după infinitatea (în lumea spiritului) a elementelor. Pînă și în cvasi-elementele omului — în sensul lui de viață, de pildă, sau în elementele variate ale vieții lui morale — ființa de a doua instanță are o realitate în act.

Dealtfel ce ființă ar fi aceea în sînul căreia nu se petrece nimic? Modelul ființei în *lucruri* părea că încheie ființa într-o împlinire locală, dar ca un mediu activ al determi-

națiilor permanent generatoare de individual și general, nu mai lasă loc împlinirii stabile și lui „este” statuar. Cu a doua ei instanță, ființa de asemenea iese din condiția unui prezent etern. Afirmatia lui Parmenide cum că „singură ființa este” spune, cu sensul ei absolut, *prea puțin*.

33. LUCRAREA ȘI NATURA ELEMENTULUI

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Dar elementul *se distribuie fără să se împartă*.

Elementul este o altă unitate a lumii decât realitățile individuale, de o parte, legile, de alta. În cazul primelor nu se poate vorbi despre vreo distribuire de sine, în timp ce legile rămân de obicei exterioare și coercitive pentru cele aflate în „mediul” lor. Doar când legea operează dinăuntru, de pildă dinăuntru conștiințelor individuale în societate, ea s-a distribuit fără să se împartă; iar atunci a devenit normă interioară, adică element tocmai.

În general, corectînd o primă impresie, nu tot ce se răspîndește fără să se schimbe se și distribuie fără să se împartă. Lumina, care cade la fel, „și peste cei buni și peste cei răi”, sau undele care se răspîndesc în toate părțile păstrîndu-și frecvența, lungimea și amplitudinea, nu se distribuie cu adevărat sau nu au o distribuire interioară. Ele rămîn un mediu *extern* (ceva este în mediul luminii, nu în elementul ei), așa cum pe plan spiritual cultura rămîne adesea un mediu extern, răspîndindu-se peste tot dar nedevenind întotdeauna un mediu interior. Doar conceptul, pe registrul său logic și abstract, se distribuie fără să se împartă, căci logica este spectrul sau redarea în spectru a ontologiei, dacă ea înțelege să fie și altceva decît exercițiu al exactității goale. Iar atunci când Hegel a făcut din concept acea ipostază a Spiritului care se distribuie în concret fără să se împartă și astfel intimitatea lucrurilor (vom spune „sufletul” lor), el a transformat conceptul în elementul prin excelență al lumii.

Am întîlnit elementul *între* substanță și funcțiune. În timp ce funcțiunea doar se distribuie, căci n-are nici o subzistență

decît nominală, așa încît la ea nu poate fi vorba de împărțire sau mutilare, știrbire de sine; și în timp ce substanța doar se împarte, fără a se putea distribui, iar împărțirea ei este de fapt o știrbire de sine, o mutilare (potrivit conceptului aceleuia, straniu altminteri, de „mutilat“ din cartea Δ a *Metafizicii* lui Aristotel), elementul se distribuie fără să se împartă, sau, dacă se preferă: se împarte fără să se mutileze (știrbească). Fără conceptul de „element“, gîndirea cade — cum a și căzut — în alternativa: substanță-funcțiune, care duce la dubla blocare a ontologiei: cea antică în plinul substanțial al ființei, cea modernă în golul ei funcțional. Nicăieri nu apare o distribuire indiviză concretă.

Ce este caracterul acesta a ceva de-a se distribui fără să se împartă, este lesne de arătat în cazul „bunurilor“ (problema bunului nefiind, poate, străină de cea a ființei, în măsura în care ființa ar putea fi înțeleasă ca bunul suprem, cu acel „ens et bonum convertuntur“). Un bun material se împarte distribuindu-se, de obicei; o pîine se împarte, pămîntul de lucrat se împarte, bunurile industriale se împart. Sau atunci, dacă pîna și împărțite rămîn unități distincte, ele împart între ei pe cei cărora le revin, neputînd reveni decît *sau* unuia sau celuilalt. Banul este prin excelență ceea ce se împarte (are „diviziuni“), ca și ceea ce împarte sau desparte pe posesori între ei. Toate sînt bunuri de consumare. Dar există și bunuri de *însușire*, care nu se divid și nu divid pe posesori între ei. Dacă o pîine se distribuie împărțindu-se, un cîntec ori un adevăr se distribuie fără să se împartă.

Așa sînt toate bunurile de tip spiritual, dar nu numai ele. Căci materia însăși este, în *fondul ei*, de aceeași natură ca bunul ce se distribuie fără să se împartă, cum apărea ea ca energie și cîmpuri, cum apărea apoi ca viață. Elementul, cu distribuirea lui indiviză, coboară pînă la ultimul nivel de realitate — la fel cobora conceptul, la Hegel, pînă la ultimul aspect al naturii —, îngăduind ființei, ca ființă secundă, să nu fie suspendată peste lume, nici doar mediu exterior al acesteia, ci intimitatea ei.

În distribuire indiviză fiind, elementul nu este individualizat: el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are o subzistență. Individuata apare abia în sensul elemente-

lor. Cu toate acestea elementele nu sînt nici generalitate pură, fără orice formă de specificitate; ele au o subzistență *anumită*, cum sînt anumite și conceptele care le reflectă, dar fără vreo individualizare. Mai degrabă s-ar putea vorbi despre un sens *individual* al întreg universului, dar nu despre unul al „elementelor” din cuprinsul lui. Iar în măsura în care individualul nu are ființă prin el însuși, pe cînd elementele sînt ființă în versiunea ei secundă, vom ajunge la asertiunea, stranie doar în aparență, că universul ca întreg poate să nu „fie” (să fie haos), în timp ce elementele din cuprinsul lui au adevăr ontologic și *sînt*.

Ca fiind o subzistență anumită, chiar dacă una fără consistență, elementul încă poate fi privit ca un întreg; dar este unul fără de părți. (O realitate vie nu este o „parte” a vieții, după cum o limbă nu e o parte a logos-ului.) Nici conturul stabil, dar nici fluiditatea nu-i exprimă natura, cînd e vorba de element material (ca energia), iar cînd sînt în joc elemente spirituale, ele se înfățișează mai degrabă ca Ideile platoniciene: forme lipsite de formă. În răspîndirea sau difuziunea lui, elementul, fără de părți cum este, păstrează o unitate calitativă, fiind doar în acest sens un „întreg”.

În linii mari, unitatea unui întreg obișnuit poate fi de trei feluri:

unitatea unei pluralități, cînd e vorba de părți omogene; unitatea unei diversități, cînd părțile sînt eterogene dar au convergență;

unitatea pură și simplă, care totuși (așa cum s-a dovedit în cazul unor particule subatomice) se poate descompune în părți din care n-a fost alcătuită niciodată.

Dar există un al *patrulea* tip de unitate, al elementului, tocmai. În timp ce primele două tipuri de unitate sînt în fapt „unificări”, cel de-al treilea, cu noutatea lui în istoria gândirii (căci vine să schimbe înțelesul, simplist dar clasic, al „analizei” și „sintezei”) se apropie de ideea Unului multiplu, pe care l-a conceput întotdeauna reflexiunea speculativă. Dar este cu-adevărat, obiectul acesta care se descompune în părți nealcătuitoare ale lui, un Unu multiplu? El eliberează multiplul prin violență (ca bombardamentul particulelor), nu de la sine. Este o perfectă unitate, fără multiplicitate în el, iar cînd se descompune este o perfectă multiplicitate fără

de unitate. Ar putea reprezenta o ilustrare pentru Unu și Multiplu, dar nu pentru Unul multiplu al filosofiei.

Elementul, în schimb, are cu-adevărat caracterul Unului multiplu. Unitatea lui calitativă se păstrează în oricâte distribuiri (cu simulacrul ei de ființă tehnica face la fel: produce oricâte obiecte în „elementul“ unei invenții), iar așa cum calitatea ne apărea pe plan *logic*, în „Excursul despre limitare“, drept un prim exemplu pentru limitarea ce nu limitează, elementul ca general concret este, pe plan *ontologic*, exemplul prim pentru Unul ce se numără, adică trece în „nenumerat“. Unitatea de acest al patrulea tip, unitatea elementului, unifică în fond toate celelalte tipuri de unitate. Ea este și a omogenilor (căci, de pildă, toate viețuitoarele au aceeași viață); și a diverselor (căci viața aceeași este în viețuitoare diferite); și a necompusului decompozabil (căci nu viețuitoarele au alcătuit viața, care totuși se dispersează în ele). Sau în alte cuvinte, elementul-viață este deopotrivă Unu de omogeni, ca fiind același în tot ce e viu; Unu de eterogeni, ca întrunind în sine, sub forma mediului activ, determinații diferite ale viului; Unu nedecompozabil, dar prezent, prin distribuirea lui în părți ce nu l-au alcătuit.

Distribuite dar fără diviziune, generatoare de întruchipări dar fără întruchipare, formatoare de real ca și de formal, dar lipsite de formă și de formalul legii, hyletice uneori, noetice altă dată, elementele nu au fixație în spațiu și timp. Ele își fac o spațialitate și o temporalitate proprie, ca medii active, dar le fac pentru realități și legi ce se ivesc în sînul lor, nu pentru ele. La fel cum erau întreguri fără de părți, elementele sînt spațialități nespațiale (care ar fi spațiul vieții?) și temporalități atemporale. Dacă, în ultima privință, au caracter de eternitate față de realitățile individuale și chiar de ordinele generale ivite în sînul lor, în schimb în ele însele ce este etern? Cu o altă organizare a materiei sau a spiritului, ele ar dispărea ca atare; cu trecerea lumii în haos ființa însăși ar dispărea. Și totuși, elementele și ființa însăși — dacă aceasta are sens și dincolo de ele — nu sînt nici străine de eternitate. S-ar putea spune că sînt în aeviternitate, cu expresia medievală pentru existența în veac, dacă ființa de care țin toate n-ar fi cea în care eternitatea, timpul și aeviternitatea să aibă înțeles și să-și dizolve înțelesul.

34. RAPORTURILE DINTRE ELEMENTE

Subzistența fără consistență a elementelor le dă putința de a se întrepătrunde unele cu altele, spre deosebire de „entitățile” tradiționale. Dacă au în comun cu acestea capacitatea de a spori ca număr, ele au în comun cu categoriile tocmai pe cea de a compune.

Elementele așadar nu numai coexistă: se întrepătrund, se încrucișează, compun și se înmănunchează, dar deopotrivă se subsumează. Rezultă de aci o dublă coexistență a lor, una în adâncime prin subsumare și interpenetrație, alta înfășurată, în concentrație.

În *real*, ființa secundă este o „împachetare” de elemente, cu o formulare mai liberă. Nimic nu este într-un (sau întru un) singur element, ci într-o înmănunchiere de elemente. Devenirea, obținută cu ființa de primă instanță, se petrece în sînul unui element, respectiv a unei înmănunchieri de elemente.

În ființa sa mai adîncă (decît devenirea), realul este n-dimensional: o încrucișare de elemente privite ca dimensiuni ale sale. Cînd își „dă sufletul”, realul nu arată de fapt un singur element, ci o multiplicitate înmănunchiată în el.

Dar realitățile superioare, cele spirituale, tind să se rezolve într-un element unic, sau să creeze ele unul nou, tot unic.

Lucrurile din sînul realului nu se întrepătrundeau; erau impenetrabile. Arborele rămîne arbore, calul cal. La fel „entitățile” nu se întrepătrund, cel mult ele se echivalează, așa cum spuneau medievalii despre *ens, bonum et verum*, sau anticii despre *bonum et pulchrum*. În schimb elementele se întrepătrund. Dacă ne gîndim la cele originare, viața se întrepătrunde cu energia; spiritul cu amîndouă. Sau, pentru elementele spiritului obiectiv: spiritul unei limbi se întrepătrunde cu cel al unui popor și cu cel al unei epoci istorice, cu cel al nivelului de civilizație și al relațiilor de producție, după cum se întrepătrunde cu spiritul altor limbi.

S-ar fi părut, o clipă, că „elementele” reînvie entitățile medievale. Dar acestea sînt abstracte, pe cînd elementele sînt concrete; entitățile sînt statice, elementele active și productive; entitățile țin de esență, elementele de existență. Ulți-

mele alcătuiesc de fiecare dată un mediu, o oikoumene, o lume, pe cînd entitățile sînt suspendate peste lume. În ultimă instanță deosebirea este că entitățile au rigiditatea și izolarea subiectului (nu numai entitățile ultime, ca ens, verum, bonum, pulchrum, dar și personificările medievale de speța celor din *Le roman de la rose*: Gelozia, Prietenia, Buna Întîmpinare etc.); entitățile sînt așadar subiecte, pe cînd elementele, păstrîndu-și substanțialitatea lor, au totodată un caracter atributiv și predicțional.

În acest din urmă sens, ele se vor asemăna categoriilor, cu caracterul funcțional al acestora, și vor putea intra în compunere ca ele, dovedind încă o dată că în general trebuie gîndită o a treia modalitate între substanță și funcțiune, ba chiar că această de a treia modalitate, cu caractere deopotrivă substanțiale și funcționale, este cea care capătă cu-adevărat semnificație ontologică, dincolo de ontologia unilaterală — fie monistă (Spinoza), fie pluralistă (Leibniz) — a substanței. Cu elementele, ceva din gîndul lui Empedocle cu privire la Iubire și Ură, ca un fel de „materii“ ale lumii, păstrează un sens. O anumită materialitate, realitate sau substanță reală cu caracter activ și funcțional, deosebește în chip limpede elementul, de pe o parte, de entitatea abstractă și categoria tot abstractă, pe de alta de substanța prea determinată și acuzat reală, ca și de funcțiunea prea nedeterminată și acuzat formală.

Dacă însă elementul se deosebește de entitate prin aceea că, întocmai categoriei, poate intra în compunere, el se aseamănă cu entitatea prin aceea că poate fi în proliferare. De la început elementele nu apăreau ca fiind numărate, cum sînt categoriile. Ele se pot ivi oricînd în lumea naturii — nu a reprezentat un element nou cel al „cerebralității“, atunci cînd a fost obținut de ființa vie? — și nu încetează să apară în lumea spiritului. În excepționalul omenescului (dar care ar trebui să fie regula lui), un om care nu a sîrșit prin a avea un dram de geniu, prin a fi „un element“ pentru ceilalți, adică un sens de viață, o valoare specifică, o tonalitate umană, un prototip uman, nu a trăit cu adevărat. Căci spiritul se definește, nu atît prin obiectivările lui în produse, cît prin puterea sa de iradiere și modelare, adică prin elementul pe care-l suscită la viață; astfel încît oamenii adevărați sînt mai mult decît o operă, ei devin un

principiu de viață. Elementele lumii sporesc, odată cu devenirea ei și cu devenirea istorică. În abstractul lor, entitățile sporeau și ele; iar avertismentului medieval pentru realitățile existente, cum că „entia non sunt multiplicanda“, i se opunea faptul că entitățile abstracte se multiplicau la nesfârșit.

Deosebite de categorii prin proliferare și prin subzistență, deosebite și de entități și de categorii prin activitate și productivitate, elementele nu doar coexistă, ca entitățile, ele se și înmănunchiază, așa cum fac predicatelor cele mai generale, categoriile și, firește, predicatelor în genere.

Problema aceasta a compunerii sau a amestecului de Idei, cum îi spunea Platon, este una esențială, atît logic cît și ontologic. Dacă Ideile nu ar compune și ar rămîne în izolarea lor de substantive, nu s-ar putea spune nimic despre nimic, sau cel mult s-ar spune un singur lucru despre un singur lucru. Deopotrivă ontologic, dacă ele n-ar compune, lumea ar fi una de statui, nu de realități vii și în devenire. Atunci, împotriva „părintelui Parmenide“, spune Platon, trebuie să admitem că Ideile se mlădiază, ieșind din izolarea lor și îmbinîndu-se unele cu altele. El o arată în *Sofistul* pentru cele cinci Idei fundamentale: Ființă, stare, mișcare, identitate, alteritate.

S-ar părea că avem, cu *Sofistul*, o primă sugestie istorică pentru întrepătrunderea elementelor. Dar în fapt nu poate fi încă vorba, cu cele cinci Idei platoniciene, de elemente adevărate. Dacă elementele sînt de ordinul Ideilor lui Platon, nu înseamnă că orice Idee platoniciană este element. Dintre cele cinci din *Sofistul*, cu excepția ființei, care este elementul ultim, celelalte patru sînt de fapt simple entități *categoriale*, care tocmai de aceea intră firesc în compunere. Formal sînt și ele substantive, dar un fel special de substantive, anume verbale („stare“, „mișcare“, identitate, adică faptul *rămînerii* același, activitate = faptul *trecerii* în altul). De aceea le și numim entități categoriale sau predicative, care cu natura lor de verbe nu exprimă în chip obișnuit nimic substanțial, neputîndu-se vorbi de „elementul mișcării“ sau de cel al „rămînerii pe loc“. La fel alte Idei, ca „asemănarea“ din dialogul *Parmenide* ori egalul și inegalul din *Phaidon*, nu sînt nici ele adevărate elemente, ci de astă dată Idei relaționale. Pentru amestecul Ideilor la Platon, ca îmbinare de elemente, se pot afla alte ilustrări decît cele din

Sofistul — chiar dacă anticul nu le prezintă întocmai drept amestecuri — și anume exemple din rîndul elementelor *morale*, pe care el le comentează cu precădere: prietenia, cercetată într-un dialog, se poate îmbina cu pietatea, cercetată în alt dialog (susceptibilă și ea de a deveni „element“, cum s-a dovedit cu pietismul de totdeauna și la propriu cel protestant), așa cum se combină cu valoarea înțelepciunii, susceptibilă de-a deveni și ea sens de viață, sau cu orice altă valoare morală. Dar înmănușchiera de elemente se petrece nu numai în ființa morală a omului ci și în cea psiho-fizică a lui — așa cum se petrece în tot restul realului.

Înmănușchiera aceasta de concentrație se întregește cu una de subsumare a elementelor, în care caz întrepătrunderea devine o integrare etajată, ca în arborele lui Porfir, unde speciile se subsumează unele altora. De pildă, elementul vieții își subsumează pe cel al vegetabilității și animalității, cu subelementele lor, după cum în lumea spiritului sau în cea morală subsumările de elemente (ca elementul culturii, care și subsumează elementul cunoașterii de sine, care la rîndul ei își subsumează elementul sensului de viață) sînt la fel de firești ca și concentrările lor. Specificată în elemente, ființa îngăduie acestora să se înmănușchieze și ordoneze, ca și cum ele ar trăda, la nivelul lor, tendința de-a regăsi unitatea din care s-au desprins.

Ființa de a doua instanță apare astfel în real ca o împachetare de elemente. Dacă în modelul ei, adică în esență, ființa se dovedea a nu fi unitară și omogenă, ci eterogenă, acum în *existența* ei ființa se dovedește a fi multiplă. Așa într-adevăr și apare ea la nivelul ontologic mai adînc al realului. Cînd realul intra în ordine prin satisfacerea modelului, el își obținea devenirea, ca o primă instanță a ființei; iar devenirea nu se putea petrece decît înăuntru elementului, care funcționase ca generalul adecvat individualului respectiv și care-i oferea orizontul de manifestare. Dar elementul în joc nu e izolat. Să luăm cazul omului care, ridicîndu-se la nivelul unui sens general, a intrat astfel în ordine și devenire. El devine, întru ce? Întru acel sens, firește, și în orizontul lui. Însă elementul său (căci sensul de viață a devenit mediu activ, realitate, materie mai puternică decît viața insului, pe care o modelează) este înmănușcheat nu numai cu alte elemente mai joase, psiho-fizice, dar și cu

numeroase alte elemente spirituale: cu spiritul obiectiv al unei comunități, cu nivelul istoric al unui ceas, cu geniul unei limbi prin care sensul de viață se formulează și își caută consecvența cu sine, cu elementul persoanei umane. Acest mănunchi de elemente reprezintă acum ființa realului, în așa fel încât nimic nu rămîne să se afirme ontologic într-un singur element; orice realitate e prinsă într-un complex.

La nivelul dintîi, cu imaginea ei funcțională, ființa era devenire și ca atare simplă; acum, cu imaginea ei substanțială, la nivelul de ființă secundă, ea este multiplă, cu învelișurile ei de elemente înfășurate, așa cum au fost închipuiți atomii cu orbitele, cîmpurile, norii, învelișurile lor de electroni în jurul unui nucleu. Numai că, în timp ce nucleul fizic are o realitate efectiv centrală, individualul disparent și nesigur, care ar părea centrul împachetării de elemente, posedă o simplă centralitate fără nuclearitate, iar ființa însăși, cu învelișurile ei, este mai degrabă ca aceea realitate amintită, a cărei periferie este peste tot și al cărei centru nu e nicăieri.

Totuși, deși disparent sau simplă „tăietură“ în continuum-ul ființei însăși, cum este, realul dat va fi purtătorul de o clipă al ei, sau al concentrărilor ei. Teza medievală cu privire la „individuum ineffabile“ este lipsită de sens, poate. Dimpotrivă, toată problematica ființei, ca și toată cunoașterea generalului tind să determine și fixeze tocmai realul individual. Loc de încrucișare a elementelor, care creează pentru el, ca un fel de dimensiuni, un spațiu ontologic, realul este n-dimensional.

Am văzut în cazul „vocilor“ lui Porfir cum puteau fi înțelese ca alcătuint un spațiu logic cu 5 dimensiuni, prin intermediul căruia să poată fi determinat cu exactitate individualul; orice realitate se definea și localiza precis prin genul, specia, diferența, caracterul ei propriu și cel accidental. Dar tot în slujba realului individual, sau a substanței prime, cum îl numește Aristotel, stau și categoriile sale, care ar alcătui acum un spațiu logic cu 10 dimensiuni. Într-adevăr, substanța primă se determină prin: substanța secundă (genul și specia) al cărei exemplar este, ca și prin determinările ei, cantitate, calitate, relație, temporalitate, spațialitate, poziție, acțiune, pasivitate și posesiune.

Am numit spațiu logic atît pe cel al lui Porfir cît și pe cel aristotelic propriu-zis. În măsura însă în care realul indi-

vidual ar fi aci ființa (cu aspectul nominalist al gândirii aristotelice) s-ar putea spune că ele sînt și spații *ontologice*, nu doar logice. În fapt, însă, Aristotel nu rămîne nominalist, ci lasă loc unei ființe de alt ordin, cu „formele substanțiale“, ba pune chiar problema ființei ca ființă. Să păstrăm, atunci, sensul de spațiu logic pentru schemele antice și să numim spațiu ontologic pe cel care deschide asupra ființei secunde, așa cum se petrec lucrurile în cazul de acum al elementelor concentrate într-un subiect de realitate. Iar de astă dată determinarea precisă a subiectului de realitate — simplu loc de încrucișare, cum este — se propune doar drept *una* din problemele ontologiei. Te poți întreba, într-adevăr, ce este în adîncul său un subiect de realitate, de ce elemente ține el, într-un cuvînt ce focalizare ontologică se petrece în punctul acesta de realitate, spre a-i da statutul de ființă pe care-l are. Dar te poți întreba și ce se petrece, prin această compunere a elementelor, în ființa însăși, nu atît în realul imediat.

Prin concentrarea și mai ales subsumarea elementelor, ființa își dă *densități* diferite. Poți vedea, de pildă, prin ce subsumări și compuneri de elemente se constituie elementul unei matrice, de existență naturală ori istorică. Se *întîmplă* ceva în ființa însăși. Dacă explorarea ontologică a realului nu se poate face decît pornind de sus, de la elemente, în schimb explorarea elementelor și a ființei însăși nu este de întreprins în eterul speculației, ci pornind de jos, de la realul în care este împachetată ființa. De aceea ontologia trebuie să știe a citi nu numai cîtă ființă este în existența prezentă a lucrurilor ci și ce împachetare de ființă se eliberează, odată cu „sufletul“ lor.

Lucrurile *sînt* printr-un concurs de elemente și se descompun în ele. În Cartea morții se pot citi la fel de multe ca într-a vieții. Dar ființa însăși nu este mai adevărată în concentrarea și concursul elementelor decît ar fi în decursul unuia singur și în afirmarea lui. Acest lucru e vădit din felul cum, la o treaptă superioară a realului, în particular la nivelul spiritului, cîte un element ia precădere printre elemente, în afirmarea ființei însăși.

Este izbitoare în istoria pămîntului înălțimea pe care a luat-o elementul vieții, apărut la început izolat, din confrun-

țarea și îmbinarea elementelor date de cîmpurile fizico-chimice, spre a se răspîndi apoi pe întreaga Terra și a prelua el, cu promisiunea sa ontologică, controlul celorlalte elemente, răspunzînd parcă, pînă la om, de toate titlurile ființei în versiune terestră.

Ca omul, ființa își găsește instrumentul ei adecvat, în așa fel încît un gînditor ca Heidegger a putut spune că vorbirea omului este păstorul ființei. Viața socială, morală și spirituală a omului aduc, toate, o proliferare a elementelor, fiecare pe planul ontologiei regionale respective, iar cultura reprezintă o adevărată explozie demografică în ce privește elementele (climatele, mediile istorice, structurile ideatice), dar una care nu amenință nicidecum cu suprapopulația ei viața spiritului.

Și totuși, în ciuda bogăției elementelor, tocmai la om cîte un element spiritual poate deveni precumpănitor, comunitățile superioare ca și exemplarele tinzînd să se împlinescă sub devenirea lor într-un *singur* element (o singură „idee“ modelatoare), care de cele mai multe ori reprezintă noutatea ființei istorice.

În întregul ei, așa cum natura a dus la elementul vieții, umanitatea a concentrat zestrea și capacitatea ei ontologică în *elementul raționalității*. Din perspectiva ceasului istoric în care trăim, precumpănirea unui asemenea element nu pare întotdeauna a purta cu ea bunătatea ființei. Dar din perspectiva ontologică îi exprimă *adevărul*, iar despre adevăr trebuie socotit că întotdeauna sfîrșește prin a fi bun. Altminteri n-am fi, ca oameni, păstori ai ființei, ci falsificatori ai ei.

35. CUM ARATĂ O LUME A ELEMENTELOR

Dacă realitățile sînt punctul de intersecție al unui fascicul de elemente, sau pot apărea ca simple tăieturi în continuum-ul cîte unui element, atunci ființa nu mai este de căutat în punctualitatea sau chiar golul lucrurilor. Ea e de căutat în element și în lumea elementelor, ca într-o plinătate, la început neidentificată.

Dar astfel toată problema s-a mutat (cu partea II-a) din realul imediat în ceva mai intim, nicidecum mai depărtat

și transcendent. Accesul la ființă, urmărit de obicei exclusiv prin inteligibil opus sensibilului, se obține mai degrabă printr-o sensibilitate lărgită (care nu va fi opusă rațiunii, cum era opusă intelectului), ca și prin percepția întregurilor și prin cufundarea într-o ordine originară, în același timp reală și încărcată de posibil. În universul individuației în care ne aflăm, lumea elementelor vine să se înfățișeze ca una elementară, la propriu.

Dar atunci cum arată o lume a elementelor? Nu cumva ea este una mai degradată decât a lucrurilor?

Prin element am regăsit originarul. Ființa nu poate fi căutată decât în originar, de vreme ce nu s-a dovedit a fi „dincolo“. În timp ce la început s-au desprins ca unități distincte și fapte, lucrurile tind să refacă, la alt nivel, ceva de ordinul „indistincției originare“. Mizeria fapturii joase, a celei vegetale ori animale, nu este de a nu avea contur individual, ci de a nu-l putea depăși, odată obținut; ea nu se reintegrează fără totală dezintegrare. În cazul omului, în schimb, apare la orice treaptă limpede — cu conștiința ce se deschide către lume, cu eul ce se lărgeste spre un sine mai cuprinzător, cu iubirea, cu rațiunea — năzuința și posibilitatea de reintegrare într-o altă modalitate ontologică decât cea strict individuală. Simpla comunicare este un început de comuniune. În solidaritatea secundă în care existentul, împlinit ca existent, tinde să intre, toate redevin una.

În ce fel „una“? Ca o formă de Unu, mai mult decât de simplă unitate sau de unificare. Deosebirea dintre Unu și unitate e știută: Unul este lipsit de repetiție posibilă, pe când unitatea se repetă. (Platon nu poate vorbi, în dialogul *Parmenide*, despre unitate și multiplu, căci prin ea însăși unitatea se multiplică; el a vorbit despre Unu și multiplu). Dar dacă Unul îngăduie sau chiar conduce la formarea unităților distincte, reintegrarea acestora în Unu va trebui să-i modifice natura. Așa cum nu e totuna viața de dinainte de producerea unităților de viață, adică a fapturilor vii, cu modalitatea matură de viață în care aceste unități se reintegrează sau pot fi reintegrate; așa cum nu e totuna Cuvîntul de dinaintea formării limbilor, cu cel care învâluie limbile obținute — la fel nici o formă de-a fi una a elementului nu e regăsită întocmai, în originarul ei. Va deveni și acesta un originar *secund*. Generalul, individualul și determinațiile

redevin una, dar într-un Unu acum diferențiat. Iar „elementul“, care a fost generalul pentru individualul distinct și determinațiile distincte, trebuie să sfârșească acum prin a fi, cînd general, cînd determinații, cînd individual.

Să luăm un exemplu. Comunicarea cu o ființă eventuală din cosmos înseamnă, pentru noi: *întîi*, posibilitatea de a comunica, logos-ul, generalitatea pură a exprimării raționale; *apoi*, înseamnă un cod anumit, individualitatea aceluia logos; și *în fine* va fi sau va putea fi, cu limbajul în act, determinațiile aceluia cod, în funcție de dialogul angajat. Vom „regresa“ așadar lingvistic înspre originar, intrînd într-o relație de comunicare și comuniune *elementară*, în care va trebui să ne dăm un alfabet și să botezăm din nou conceptele, realitățile, procesele bine cunoscute și denumite. Dar regresul acesta nu ne va duce la primitivismul vorbirii, căci „elementul“ lingvistic de acum este limpede unul secund. Vom fi regăsit astfel elementul vorbirii (al comunicării și comuniunii laolaltă) *cu* întreaga experiență a limbilor naturale, a limbajelor științifice și a conceptelor ce s-au ivit, ca tot atîtea unități distincte în matricea vorbirii. În *acest* sens putem spune că elementele readuc la originar.

Experiența de regăsire silită a elementului în materie de logos-limbă, sub solicitarea unei eventuale luări de contact cosmice, este de fapt experiența nemărturisită a limbilor — ele însele element, spirit obiectiv — atunci cînd se ridică, pe scara ființării lor spirituale, pînă la elementul mai cuprinzător al logos-ului însuși; căci fiecare fel natural de a comunica și comunia poate tinde să devină, în dezvoltarea sa, însăși comunicarea și comuniunea originară. Dar același exemplu al reintegrării vorbirii într-o situație „elementară“ ne pare ilustrativ și pentru ridicarea oricăror realități la element. Ca și „spiritul obiectiv“ al lui Hegel (de exemplu spiritul familiei, al unei comunități, al unei culturi și religii), care se ivește în *Fenomenologia* lui după ce conștiința, apoi conștiința de sine și rațiunea s-au manifestat, dar de fapt — spune Hegel — le-a precedat, căci ele toate s-au exercitat în sînul spiritului, la fel în cazul de față elementul precede și face cu putință realitățile ce tind spre el. Căci elementul este mai adevărat decît fapăturile sau avatarurile lui. A te ridica la element ca la o treaptă către ființă poate astfel apărea drept o simplă regăsire a originarului.

Într-adevăr pentru om, la prima vedere, lumea elementelor apare ca mai apropiată de cea animală decît de cea umană, prea plină de realități *distincte* cum e aceasta. Și este efectiv vorba de regăsirea unei condiții „animale“, dar *la nivel uman*. Am invocat regăsirea posibilă a elementului vorbirii ca element. Era unul de ordin spiritual; dar chiar și el purta asupra animalității (sensibilității) noastre, cu unda sonoră sau cuvîntul scris; și dealtfel mîine s-ar putea preschimba întreg în vorbirea sau comunicarea prin emanații ale scoarței cerebrale, captate. Dacă însă, în locul acestui element de ordin spiritual, am invoca direct, pentru ridicarea la ființă, înregistrarea elementelor materiale — ca posibilitatea omului de a percepe noi tipuri de unde, sau de a trăi în elementul altor ponderabilități — atunci nevoia de rafinare a sensibilității umane ar fi evidentă. Cu „elementele“ acestea, pe care poți să le înregistrezi uneori ca fluizi ori emanații, conștiința s-ar afla ca într-un univers de mirosuri sau unul plin de mesageri chimici, cum i-a botezat biologia. Subzistențe de ordin mai vast vor fi luat atunci locul subzistențelor individuale. Masculul e chemat de la distanțe uriașe de insecta femelă cu mesagerul chimic, în cuprinsul „elementului“ pe care-l constituie specia lor; dar și obiectul cosmic lansat în spațiu, ba pînă și cosmonautul, care în principiu ar putea avea independența sa rațională, sînt controlați și dirijați tot timpul prin semnale, în cadrul elementului artificial, adică al mediului activ pe care l-a creat omul, găsind deliberat un nou nivel de realitate. Gîndul, pe de altă parte, că societatea umană rațional controlată duce la o superioară formă de animalitate în genul furnicarului sau al stupului, are o legitimare, dar firește fără sensul său condamnator. Căci dacă realitățile spirituale, ca și cele naturale, stau sub acțiunea elementelor și nu a agenților individuali, era firesc ca și în înfăptuirile sale artificiale omul să se ridice la realități de ordin secund, sub tirania cărora trăiește animalul și în *libertatea* cărora poate să se așeze omul.

Poate că pentru lumea de mîine, fie cosmică fie una de „agregare de conștiințe“, cum închipuie Teilhard de Chardin, nu atît un supliment de suflet îi va trebui omului, după gîndul lui Bergson, ci un supliment de sensibilitate, respectiv *un supliment de trup* și bună animalitate, care în ultimă instanță ne-ar da și suplimentul de suflet.

Dar „elementarul“ unei lumi de elemente nu e neapărat animalic, singură înregistrarea lui amintind de percepția animală. Elementarul este și pur uman, dacă ne gândim că experiența sufletească și spirituală a omului se face de fapt printre elemente, nu printre lucruri. Copilul nu percepe o ființă individuală în mama sa, ci maternitatea; dar și prietenul vede în celălalt mai degrabă prietenia, omul de cultură elementul culturii, cum vede infractorul în acuzator elementul cetății justițiare. O asemenea experiență directă a realităților de *alt* ordin domină viața de conștiință, iar ea trezește un *sentiment* de existență înainte de a fi o cunoștință, ceea ce în multe cazuri nu devine niciodată. Iar pentru că experiența elementelor nu e conștientă, ea, care totuși este o treaptă către ființă, reprezintă în primul moment mai degrabă o formă de întunecare decît de dezvăluire. Pînă la a fi logice, relațiile cu lumea elementelor pot fi instinctuale, intuitive și iraționale. Viziunea obișnuită omului îl scosese din elementar, în favoarea unei lumi diferențiate, astfel că orice reîntoarcere îl neliniștește. Dar gândul mai adînc arată că întîlnirea cu elementele nu este o recădere în instinctual, nici o cufundare în irațional, necum o experiență mistică, ci un bun regres spre originar, pe care conștiința trebuie să-l întreprindă în aspirația ei către ființă. Dacă pietatea față de realul imediat putea deschide o cale către ființă (cum o arăta prima parte a lucrării de față), pietatea față de elemente este o adevărată școală pentru ea.

Totul este în aspirație către ființă (cum o spun: legea și instinctul conservării, Voința oarbă, instinctul de putere și cel mai bine anticul: „orice lucru tinde spre binele lui“); dar calea către ființă duce prin elemente, și întîlnirea cu lumea elementelor are totuși în ea un caracter regresiv. Orice reintegrare pare, omului, la început, o soluție, de pildă cea a persoanei. Poate fi acesta progresul către ființă?

Nu numai că este progresul către ființă, dar este *progresul* pur și simplu. În sensul ei adînc, formularea „progres către ființă“ este tautologică. Orice progres este unul către un plus de ființă și poate că ontologia singură este în măsură să dea un înțeles plin expresiei de „progres“, care în sens obișnuit nu are o determinare sigură: progres către ce? întru ce? Dar încă la treapta biologică elementară pruncul „crește“ împlinind, în sens aristotelic „actualizînd“, *ființa* din el;

tinărul progresează în cunoaștere, adică în ființa lui umană și spirituală, așa cum sportivul progresează intrînd „în formă” (cu o admirabilă expresie, neștiut ontologică), adică obținîndu-și plinătatea ființei sale trupești; iar progresul moral, progresul științific, progresul civilizatoriu, progresul comunităților și al umanității sînt — ca și în natura vie ori moartă — trepte de afirmare ale ființei proprii și de asigurare în ființă pur și simplu. Distribuită peste tot, ființa ca element pune în formă, în actualitate și plenitudine totul, iar acest proces, înregistrat de om în afara sa și cu ființa proprie, s-a numit progres. Numai că regăsirea elementului fiind progresul are întotdeauna un caracter de regres către origină.

Un asemenea aspect regresiv, la început greu acceptabil, a fost totuși statornic înregistrat, nu fără surprindere, în istoria culturii. Orice progres — în afara celor tehnice, care au caracter de invenții artificiale — a putut părea la început o condamnată simplificare. Gîndirea mitologică era, în definitiv, nespus mai subtilă decît cea a Presocraticilor; religiile păgîne, așa cum o simțeau contemporanii luminați, în frunte cu Iulian Apostatul, erau mult mai bogate în sensuri și răspunsuri decît religia creștină începătoare; iar mai tîrziu, explicațiile aristotelice erau mai complexe și savante decît metoda prea frustă sau „naturile simple” ale lui Descartes. Astăzi încă, în ceasul cînd s-au demitizat atîtea „adevăruri” ale lumii premoderne, oricine resimte lucrul ca un progres; ba s-ar putea spune, dacă schema simplificării e valabilă, că sîntem — dincolo de „progresele” tehnicii — în pragul unui uriaș progres uman, cu regăsirea elementarului pe care am obținut-o, chiar dacă, poate, nu orice revenire la elementar e neapărat un progres. Dar Presocraticii aduceau într-adevăr un progres, atunci cînd propuneau elementarul, cu „elementele” lor la propriu, în locul luxurianței miturilor; la fel făcea în istorie creștinismul, cînd așeza totul în elementul simplu al iubirii, sau mai tîrziu, și pe alt plan, cartezianismul, cînd regîndea totul prin elementul și în mediul mecanicismului.

Cu un singur element nou, sau alteleori cu precumpănirea unui element din rîndul celor înstructurate în real, natura și omul intră în progres. „Simplificarea” este deopotrivă reală și aparentă. Față de complexitatea în care se blocaseră, înainte

de a intra în progres, realitățile, prinse în „spații“ din ce în ce mai bogat dimensionate totul devine într-adevăr mai simplu. Dar așa cum în cunoașterea științifică reducerea la un principiu explicativ integrator (ca reducerea fenomenelor fizice la elementul câmpurilor electro-magnetice) nu are sensul degradat al simplificării, la fel nici trecerea unei realități, dintr-un regim de complexitate paralizatoare, în regimul de integrare al *unui* element nu poate fi o scoborîre de nivel. Totul urcă regresînd.

Aceasta înseamnă, în termeni de școală: transcendența ființei face loc transcendentalului ei. De la Kant înainte, de cînd termenul medieval de „transcendental“ nu se mai aco-peră cu ceea ce e dincolo de realități ci exprimă ce e dincoace de ele, arătînd temeuriile lor și felul cum sînt ele cu puțință, progresul pe toate planurile și-a dovedit solidaritatea lui cu cîte o specifică formă de regresiuie. Transcendentalul filosofic el însuși a făcut posibil idealismul german și cu el marxismul, apoi fenomenologia și ontologia fundamentală a lui Heidegger; adîncirea temeuriilor în analiza matematică, apoi a axiomelor în axiomatică și în fine teoria mulțimilor (a acelei simple și chiar simpliste noțiuni de mulțime) au înnoit matematicile, după cum cercetarea atomului și a particulelor lui a înnoit fizica, genetica, biologia și perspectiva istoriei, adică regresiuie la propriu, toate științele omului. Dar cultura și viața spiritului nu fac decît să reflecte căile către ființă. Căci într-adevăr, ce ar însemna cultura, dacă nu ar fi, cu explozia ei demografică în materie de elemente, ansamblul modalităților de acces la ființă încercate de către om?

De aceea, pe orice cale a încercat omul să aibă acces la ființă: cu principii ultime de cunoaștere, cu legi științifice a toate integratoare, cu extaz artistic ori religios, el a resimțit de fiecare dată experiența întîlnirii cu ființa, sau iluzia ei, drept regăsirea de sine a spiritului într-un mediu originar de ordinul luminii. Poate cel mai sugestiv a descris această reintegrare folclorul, atunci cînd a închipuit că în Rai nu va mai fi durere, nici dragoste, nici grai, nici timp, ci totul va fi „o zi“.

Dar regăsirea nu este a unui simplu mediu exterior, ca lumina, ci a unui mediu exterior ce poate deveni interior.

De aceea toate „întîlnirile“ cu ființa, de speța legilor integratoare ori a extazului, n-au adus temeieri ontologice, ci au rămas simple *cuvîntări* despre întîlnirea cu ființa.

36. CATEGORIILE ELEMENTULUI

Ridicarea la ființă prin elemente trebuie să pună în lumină alte categorii ale realității, sau asupra realității, decît cele clasice. Acestea din urmă priveau lucrurile date: erau predicatele naturii în genere la Platon (*Sofistul*), ale naturii moarte și vii, la Aristotel, ale naturii reflectate și încadrate de conștiință, la Kant.

Realitate de alt ordin decît lucrurile, elementul reține din categoriile vechi doar cîteva într-alt fel concepute. În orice caz categoria ce a părut a fi de generalitate maximă, cea de „lucru“, nu are dintru început sens pentru element.

În fapt, o singură categorie cu-adevărat nouă va fi suficientă spre a da măsura realității schimbate față de lucruri: categoria *Unului multiplu pe bază de distribuire indiviză*. Ea exprimă natura ființei, ca și a oricărui element în care se specifică ea, de-a se distribui — spre deosebire de lucruri — fără să se împartă. Deși tema Unului multiplu a putut fi tot timpul invocată de gîndirea tradițională, ea a fost lipsită de un criteriu concret, fiind astfel așezată prea sus, ca și ființa însăși, în loc să fie întîlnită pretutindeni, cu elementele.

Despre orice lucru „se spune“ întotdeauna ceva; lucrurile au predicate posibile. În sens tradițional — și acesta a rămas sensul utilizabil — se numește „categorie“ spusa cea mai generală despre lucruri, așadar clasa ori clasele cele mai largi de predicate posibile. De aceea de la început categoria a mai fost numită, în termeni de școală: *predicament*.

În timp ce predicatul poate reveni unui lucru sau fenomen singular, predicamentul privește un *domeniu* de lucruri. Pentru orice domeniu cercetat se pot în principiu desprinde sau institui categorii. Așa a făcut gîndirea modernă, care a vorbit despre categorii în cercetarea naturii și societății, sau

despre categorii gramaticale, stilistice, estetice și etice. S-a lărgit prea mult ideea de categorie, căci nu s-a mai putut da aproape nicăieri — ca în filosofia tradițională — sistemul *încheiat* al categoriilor; dar în ea însăși ideea de categorie n-a fost falsificată. Ea a rămas să exprime clasa cea mai largă de predicate posibile dintr-un domeniu anumit.

Numai că, în gândirea tradițională, categoriile nu priveau un domeniu anumit, ci ansamblul lucrurilor reale. (Peste tot, în orice domeniu, unitatea, pluralitatea sau cauzalitatea pot fi invocate.) De aceea și este încheiat tabloul lor tradițional, iar deosebirea dintre cele trei variante pe care le-am reținut, platoniciană, aristotelică și kantiană, se explică desigur prin perspectiva din care s-au instituit categoriile: la Platon, cu stare, mișcare, identitate și alteritate, s-a fixat categorial aspectul fizic cu primele două, cel de chimism intern cu ultimele două (orice lucru are identitate și alteritate), lucrurile fiind privite așadar din perspectiva stărilor generale, ca un fel de realități anorganice. — La Aristotel, nu stările generale ci situațiile reale în care sînt prinse lucrurile au dat perspectiva categorială, situațiile reale fiind cele în care se află necesar subiectul real, adică substanța primă (orice substanță primă sau realitate individuală are o cantitate, o calitate și relații, o temporalitate, o spațialitate și o poziție, o acțiune, o pătimire și o înzestrare), ceea ce face să existe doar *nouă* categorii, de vreme ce substanța primă nu se poate predica despre nimic ci despre ea se predică totul; sau cel mult zece, cu substanța *secundă*. — În sfîrșit, tabloul lui Kant se referă tot la lucruri, acum nu la stările lor generale, nici la situațiile lor concrete, ci la felul cum sînt încadrate și „categorisite“ de intelect.

Categoriile tradiționale, așadar, indică: ce se spune despre lucruri în general, ce se spune în particular, ce se spune despre ele în chip reflectat.

De la început se poate vedea pentru ce anume categoriile lucrurilor nu pot fi trecute întocmai asupra elementelor: acestea nu sînt lucruri. Conceptul de lucru, cu tot înțelesul său atît de lax încît pare a nu mai avea conținut ci doar sferă, posedă totuși cîteva note distincte: nota unității (un lucru are o unitate), nota limităției (un lucru nu e decît ce este), a impenetrabilității (nu se întrepătrunde cu alt lucru), nota particularității (spre deosebire de universal), a abstracțiunii

(spre deosebire de generalitatea concretă). Elementul nu poate fi denumit „lucru“, și într-adevăr, nu se vorbește de energie, sau de viață, sau de rațiune, ca de „lucruri“ ale lumii. Elementul are unicitate și este Unu, nicidecum o unitate; elementul are limite ce nu limitează, un singur element putînd fi totul; pe de altă parte, față de rigiditatea și consistența nereceptivă a lucrului, care-l fac să aibă doar „contacte“ cu celelalte, elementul are o fluiditate prin care poate fuziona și compune cu alte elemente; sau în timp ce lucrul ca atare aduce fixarea unui element, dacă nu împachetarea mai multora într-un caz particular, elementul își păstrează universalitatea; numai că „lucru“ este de fapt o generalitate abstractă, pe cînd elementul este cel al unei generalități întotdeauna concrete.

Nefiind lucruri, elementele alcătuiesc un alt fel de univers, care totuși nu este „altundeva“, nici străin de acestea. Sensul aberant dat Ideii platoniciene, favorizat din nefericire de chiar limbajul lui Platon, anume de a reprezenta o „altă“ lume, suprainstituită acesteia, nu afectează de fel elementul. Perspectiva lucrurilor nu este și cea a elementelor iar categoriile unora nu sînt ale celorlalte.

Platon cerea alt ochi spre a se vedea Ideea. Este oare nevoie de alt ochi spre a înregistra elementele? Nicidecum, cînd e vorba de cele materiale, poate nici întotdeauna pentru cele spirituale, căci în amîndouă cazurile caracterul principal pentru identificarea elementelor este: puțința de-a se distribui fără să se împartă; iar acest lucru se vede, chiar cînd e vorba de spirit. Orice bun spiritual, sfîrșind cu un adevăr, se distribuie tuturor și rămîne ce este. Percepem direct, cu sensibilitatea comună, că asemenea bunuri nu se dezintegrează ci, păstrîndu-se în dăruirea lor, reunesc laolaltă și însumează pe cei care le consumă și care nu le au în exclusivitate, nici nu le desființează prin consum. În favoarea bunurilor de însumare au predicat toți reformatorii morali, fără să le dea învestirea metafizică de „elemente“. Dacă nu le-au impus și pe ele durabil, oamenii le-au identificat totuși ca bunuri și valori în real.

Dar ce „s-a spus“ despre asemenea realități și valori care se distribuie fără să se împartă, așadar care e „categoria“ sub care au fost rînduite ele? Dacă nu s-a spus întocmai, s-a subînțeles: sînt de fiecare dată un Unu *multiplu*. Poate fi

curios că ideea Unului multiplu, care apare încă de la Pre-socratici și domină, cel puțin ca o aspirație (în cazul „inruiției intelectuale“, de pildă) întreaga gândire filosofică, nu a devenit o categorie de realitate; dar atîta timp cît elementul nu era înregistrat ca atare (ci doar în manifestările lui, aparent de excepție și de excelență), tema Unului multiplu rămînea un „ideal“, deopotrivă moral și de cunoaștere. Din clipa însă cînd identifici elementul în sînul realității, institui și categoria lui, transformînd o excepție într-o unitate de gândire și realitate, adică o categorie.

În orizontul Unului multiplu se ivesc de la început două aspecte categoriale, care nu merită, poate, să fie ridicate la rangul de categorii, dar trebuie menționate, tocmai spre a pune mai bine în relief categoria Unului multiplu.

Primul aspect categorial este cel al *situației*. Situația (amintind de categoria nesocotită a „poziției“ din tabloul aristotelic, dar exprimînd mult mai mult decît poziția exterioară, ca acolo) este condiția generală a realității, în clipa cînd obiectul ca atare își pierde autonomia și chiar consistența. Nu se mai poate vorbi de obiect — s-a spus — și nici măcar atomul nu există, totul fiind mai mult o chestiune de „ordine și simetrie“. Cu atît mai mult se poate spune, din perspectiva elementului, că nu sînt în joc obiecte, ci situații, al căror caz particular sînt ordinea și simetria. Situația este un aspect categorial pentru element, în măsura în care acesta, ca Unu multiplu, nu este de găsit decît în distribuirea sa. Nu întîlnești logos-ul ci limbile lui. În fiecare limbă este o situație (fonetică, gramaticală, semantică) față de logos, sau este ea însăși o situație a lui. În „situație“, calitatea, cantitatea și relația sînt laolaltă. În chip fundamental, situația este exprimată prin faptul că distribuitul este întru și nu în element. Aspectul categorial al situației indică deci o exterioritate interioară (ca simetria și ordinea, în fond), respectiv felul de așezare al multiplului înăuntrul Unului.

Un al doilea aspect categorial implicat de Unu multiplu este cel al *părții-tot*. Distribuirea Unului, în particular a elementului, ar trebui să fie o parte; dar în fapt n-a avut loc nici o împărțire, astfel încît fiecare parte este tot, așa cum fiecare limbă este, în modalitatea și situația ei, întreg logos-ul. Spre deosebire de mulțimile de tip matematic, mediul care s-a distribuit ca element este de așa natură încît partea nu

„aparține“ totului, ci se ridică la puterea lui (cum se întâmplă doar la mulțimile infinite, în matematici). Pe plan calitativ, s-a putut vorbi de parte, în unele cazuri, ca de o „totalitate de fiecare clipă“. Și într-adevăr, Unul multiplu trebuie conceput ca ansamblul multiplexelor totalități ale Unului.

Că o asemenea categorie a Unului multiplu poate ea singură ține locul unui întreg tablou categorial, pentru realitatea elementelor, o va arăta enumerarea celorlalte categorii ce le pot reveni. Nici una din categoriile platoniciene sau aristotelice nu revine elementului, tocmai pentru că ele nu au referire la Unu multiplu. *Starea* nu-i revine, pentru că redă cel mult aspectul de Unu; *mișcarea*, aspectul de multiplu; *identitatea* din nou aspectul de Unu, *alteritatea* doar pe cel de multiplu.

La fel de străine sînt elementele și față de categoriile aristotelice. Substanța primă nu era categorie, iar substanța secundă era elementul însuși, adică realitatea pentru care căutam acum categorii, în locul celor ale substanței prime. *Cantitatea* nu le revine. Aceasta este, după Aristotel însuși, sau discretă sau continuă, pe cînd elementul nu e nici una nici alta, sau și una și alta, fiind un continuum distribuit, adică discret, ceea ce contravine cantității și se exprimă prin Unu multiplu. Elementul este de dinainte de cantitate. El este deopotrivă dinainte de *calitate*, care la Aristotel este împătrită (formă, dispoziție, afecțiune și capacitate), nici unul dintre moduri, iarăși, necalificînd elementul, cum nu-l califică nici categoria următoare, *relația*. *Singure temporalitatea* și *spațialitatea* poartă cu ele o formă de Unu multiplu și ar părea astfel potrivite elementului, dar acesta nu stă sub ele ci abia el le instituie, cum instituie *poziția*, respectiv situația înăuntrul său, ori cum exercită *acțiunea* și impune *pasivitate*, fără să aibă, ca element, raporturi de interacțiune, ci doar de întrepătrundere. Ultima categorie aristotelică, posesiunea, rămîne în puținătatea și îngrădirea „lucrurilor“. Elementele, ca ființă specificată, *sînt* nu au ceva.

Le revine categoriilor kantiene să dea singurele prefigurări pentru categoriile elementului. Este semnificativ faptul că tocmai tabloul modern, mai elaborat decît primele două și reflectat („conștiință în genere“), poate trimite spre categorii ale elementului altele decît Unul multiplu. Lucrul poate fi înțeles, în măsura în care gîndirea modernă a conceput

o categorie care le lipsea anticilor: cea de totalitate. Prin totalitate — în toate înțelesurile însă, nu doar în cel cantitativ — Unul multiplu poate fi regăsit, ba poate căpăta modulări, care vor fi tot atâtea categorii suplimentare ale elementului.

Tabloul kantian se deschide cu conceptul *cantității*. Dar nu cantitatea însăși apare acum drept categorie, ci ni se dau specificările ei, unitate, pluralitate, totalitate. Elementul nu era de conceput drept unitate, ci drept Unu. Iar acest Unu a fost acceptat de gândirea modernă — chiar fără a se recurge la metafizică, la teologie sau la *Parmenide*-le lui Platon — cum s-a întâmplat cu teoria mulțimilor (cu ideea de „complementară“ ce epuizează un univers) sau în logică, unde se vorbește de universul discursului. Așa cum nu sînt unități aceste universuri, la fel nu este simplă unitate nici elementul. — Dar nici pluralitate nu este el, deși o face posibilă odată cu unitățile (exemplarele) ce apar în el. Pluralitatea e sau de repetiție și multiplicare de sine, sau de diviziune; dar Unul nu intră în repetiție de sine iar diviziunea sa este distribuirea. Pe de altă parte pluralitatea ca atare este expresia unei slăbiciuni metafizice care nu grevează elementul. El își este suficient sieși. — În schimb categoria *totalității* are sens pentru element, a cărui principală categorie era Unul multiplu; nu însă ca totalitate cantitativă, ci ca întreg. Elementul nu lăsa loc nici unei totalizări, fiind neîncetat susceptibil de expansiune: cine poate vorbi de totalitatea vieții ori a formulărilor unei limbi? Chiar energia sporește odată cu organizarea materiei și cu spiritul. În schimb cu titlul de *totalitate deschisă* și avînd deopotrivă un sens calitativ, ca și unul relațional, cum ne va apărea îndată, categoria *totalității* este una din modulațiile posibile ale Unului multiplu.

Cum arată elementul față de grupa *calității*? Kant ia aci în considerație iarăși specificările ei: afirmație (de realitate), negație, limităție. Spre a fi o „afirmație“ de realitate, elementul ar trebui să apară drept ceva determinat; dar el este, ca mediu învăluitoare, în perfectă nedeterminare, rămînînd așa chiar și atunci cînd autoriză, prin distribuire, apariția unităților în sînul lui. O viață anumită nu face viața însăși să fie determinată, iar viețuitorul poate chiar spori, cu noutatea lui, nedeterminarea acesteia. Cel mult se poate spune că ele-

mentul are o afirmație globală (trecînd totalitatea din cantitativ în calitativ), ea însăși în nelimitație. — Dar deopotrivă elementul nu este nici „negație“ de realitate, de vreme ce prin el se ivesc afirmațiile realului. Exemplarele apărute prin element, e drept, sfîrșesc prin a se nega pe ele însele, ca nefiind pe măsura elementului; acesta din urmă, însă, le conferă atîta realitate cîtă pot primi ele și rămîne, în nedeterminarea lui, o realitate dincolo de pozitiv și negativ. — În schimb cu a treia categorie a calității, cu limitația, o categorie posibilă pentru element iese la lumină. Într-adevăr, elementul este o formă de limitație, nefiind orice altceva (energia nu e vorbire, după cum eros-ul nu e rațiune); dar este o limitație ce nu limitează. Oricare dintre distribuiriile lui este permanent dincolo de sine. Un lucru este ce este, pe cînd „o parte“ dintr-un element este ea însăși, plus tot ce poartă elementul în el. Din nou apare pentru element, ca în cazul totalității, sugestia infinitului, prin care nici o limită nu e și limitație. Dacă totalitatea deschisă era o categorie, aria Unului multiplu, limitația ce nu limitează, este o alta.

La rîndul lor primele două categorii din grupa *relației* rămîn și ele străine de element. Categoria substanței cu atribute este inadecvată aci, elementul neavînd atribute. El s-a definit drept o substanțialitate fără substanță. Poate cel mult în versiunea substanței secunde i s-ar potrivi categoria substanței; dar, în prezentarea din *Categoriile* cel puțin, substanța secundă aristotelică era predicat, iar nu subiect de realitate, cum ar trebui să fie ca substanță și cum este elementul însuși, cu subzistența sa fără consistență. — Pe de altă parte, ca fiind mediu pentru cauză și efecte, elementul nu e nici cauză nici efect. Logos-ul nu are drept efect limbile, ci este limbile. Cînd spunem că efectul vieții pe Terra este biosfera, spunem că viața s-a constituit într-un mediu anumit, în care, abia, au loc înlănțuiri de la cauză la efect. (Teologia a respins ideea de cauză, atunci cînd a spus că Fiul este „născut“ iar nu „făcut“, dar despre orice element se poate spune ceea ce declară, alături de stoicism, Plotin despre divin în *Enneada* a III-a, 2, cum că n-are nevoie de artificii, ca meșteșugarii; creează firesc, întocmai producției naturale, lumea ieșind la iveală ca dintr-o sămînță.) Și de astă dată a treia categorie, cea de comunitate autonomă, s-ar potrivi naturii elementu-

lui, chiar dacă nu ca o „acțiune reciprocă“ între exemplare ori atribute, cum apare comunitatea la Kant. Aci, cu elementul, există un mediu comunitar, așadar nu o simplă relație, fie ea reală, ci o realitate efectivă. În autonomia sa, elementul nu cade sub relații, ci este. Căci într-adevăr, autonomia ar trebui să ia aci înțietate, la a treia categorie kantiană a relației, iar pentru Unu multiplu, unde orice relație cu altul a dispărut și n-a rămas decât relația cu sine, autonomia ar putea fi categoria adecvată.

În timp ce din primele trei grupe kantiene sînt de reținut doar categoriile finale, ca întregiri sau determinări ale Unului multiplu, ultima grupă, cea a *modalității*, constituie în întregul ei o categorie pentru element: realitate-possibilitate-necesitate. Elementul e o realitate deosebită de cea a lucrurilor pentru care, de fapt, fusese gândită categoria kantiană a realității: el nu e niciodată realizat dar, ca „mediu de realizare“ poartă în el tot posibilul. Nu este însă nici posibilul fără realitate, căci elementul era dintru început o subzistență; nu este nici posibilul de după realitate, ca în lucruri, care o dată ivite pot deveni altceva. Este posibilul *ca* realitate, pentru care ar trebui concepută o categorie a real-possibil-necesarului.

Categoriile elementului sînt, atunci:

- Unu multiplu;
- Totalitate deschisă;
- Limitație ce nu limitează;
- Comunitate autonomă;
- Real-possibil-necesarul.

Prima categorie le comandă pe toate celelalte (spre deosebire de tablourile tradiționale, unde categoriile au ca și o independență axiomatică) și le transformă în modulații ale ei însăși. Dacă însă le privim drept categorii autonome, atunci toate cele patru au o perfectă „deducție“ din cea dintîi. Nu e o deducție „transcendentală“, căci nu de subiect transcendental poate fi vorba într-o ontologie, dar este una la propriu „metafizică“, și anume:

Unul multiplu, manifestat și specificat, este: din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; dintr-a interiorității, o limitație ce nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este autonomie; dintr-a condiționării interioare este real-possibil-necesitate.

Partea a III-a

FIINȚA ÎN EA ÎNSĂȘI

37. ELEMENT ȘI DEVENIRE

Problema ființei era îndoită: întîi, ce se poate numi „ființă” în lucruri, așadar care este ființa unei pietre, a unui arbore, a unui cal, a unui om, a unei împliniri istorice, a unei rostiri adevărate; în al doilea rînd, ce se poate numi ființă în ea însăși. Ca urmare, ființa a apărut în două ipostaze: ca ființă a lucrurilor, devenire, și ca ființă de a doua instanță, element.

Prin relevarea *funcției* modelului ontologic în orice realitate imediată, s-a făcut vădită ființa ca devenire a lucrurilor, în cazul intrării lor în ordine odată cu satisfacerea modelului; căci devenirea, spre deosebire de prefacere și alte moduri de procesualitate, presupune treapta ordinii atinse. Acum, cu relevarea *substanțialității* modelului, am obținut ființa secundă ca element, definind și descriind elementele în natura lor, în felul lor de a coexista și de a se întrepătrunde, în lumea pe care o alcătuiesc ele și, pînă la urmă, în categoriile de care țin.

Ceea ce au comun devenirea cu elementul este modelul ontologic. Dar devenirea nu este una cu elementul. Cel mult am putea spune că ea se petrece în sînul elementului.

În primul rînd, devenirea nu este element și nu are felul de a fi al elementului pentru că nu este un *mediu*. Ea e lipsită de un cuprins care să învâluie lucrurile, cum e lipsită de orice subzistență proprie și distinctă de lucruri. Reprezintă înseși lucrurile în procesualitatea lor organizată, de după maturizarea lor ontologică, iar într-o formulare românească am putea spune despre devenire că este săvîrșirea de după desăvîrșirea lucrului. O asemenea săvîrșire nu are măsură și nici contur prin ea însăși. Măsura o dă realul care devine, iar tot ce-i poate aduce devenirea, în lipsa unui orizont propriu, este desfășurarea lui ca real pe linia *posibilului* din el. (Mai degrabă decît împletirea dintre ființă și neființă, cum vroia Hegel, devenirea ar fi împletirea dintre

real și posibil.) Dar devenirea dezvăluie astfel intimitatea lucrurilor, fără ca ea să le învăluie.

Căci, în al doilea rînd, nefiind un mediu care să poată trece în mediu interior, devenirea nu va fi intimitatea și „sufletul“ lucrurilor, ca elementul. Ea este *urma* ființei în lucruri, traiectoria ei trupească, sau trupul ce și-a obținut sufletul. Așa cum s-a putut spune că nu sufletul este în trup, ci trupul în și întru suflet — dacă o clipă ar putea fi privitye distinct —, devenirea este în și întru element de fiecare dată, cum se află și se preface organizat făptura vie în elementul vieții și spusa gândului în elementul limbii. Iar elementele sînt cele care se distribuie fără să se împartă în lucrurile ce devin, în timp ce devenirile lor sînt numai distribuirea.

În sfîrșit, devenirea nu este element pentru că nu poate primi nici una din categoriile elementului. Ea nu este un „Unu multiplu“, întrucît rămîne în indistincția procesualității, fără a fi nici măcar un proces unitar. Dacă i se poate conferi caracterul de corporalitate a *ființei*, este în măsura în care poartă în ea împlinirea în real a unui model care trimite realul dincolo de el, cum este trimis trupul dincolo de el. Nimic nu e unu în devenire, nimic nu e multiplu, ci totul reprezintă o pură continuitate, susceptibilă să se curme oricînd sau să se prelungească oricît. — Devenirea nu are astfel nici caracterul unei totalități deschise, a doua categorie a elementului. Dacă e deschisă, ea nu reușește să fie o totalitate; dacă se închide în devenit și se preface într-o totalitate, ea nu mai este deschisă. În fapt, caracterul ei deschis este posibil doar în sînul unui element și prin acesta, fără de care devenirea s-ar închide de la prima ei pulsație (cîte lucruri și existențe nu încearcă să intre în devenire, dar cad în simplă prefacere?), trecînd în oarba schimbare de stări, sub presiunea agenților străini lucrului. — Poate mai puțin decît orice categorie îi revine devenirii limitația ce nu limitează. De o asemenea categorie nu se poate vorbi decît în cazul în care există limitații. Devenirea însă nu are și nu instituie limitații, iar dacă deosebim între limită și limitație, atunci lucrul ce devine este limitat (mărginit din afară, iar nu sub mărginirea dinăuntru, care i-ar da o limitație) și prin devenire ceva dat cel mult își mută limitele, dar nu și le depășește niciodată. — O comunitate autonomă

sau o formă de autonomie, cu a patra categorie a elementului, nu reprezintă de fel devenirea. Ea ar putea părea comunitatea stărilor succesive ale unui lucru, dar stările rămân în urmă și se pierd prin devenire; ar putea fi autonomia desfășurată a lucrului, doar acesta este sub heteronomie, în speță sub autonomia elementului. — Cel mult a cincea categorie a elementului, real-possibil-necesarul, ar părea să revină și devenirii, care trebuia înțeleasă ca o împletire dintre real și posibil. Dar unde oare apare necesitatea, în devenire? Nimic nu este previzibil în ea, cum s-ar întâmpla dacă ar fi vorba de necesitate; iar când, în fața unei deveniri consumate (ca de pildă cea istorică) încerci să vezi necesitatea ei, afli doar *una* din ramurile de necesitate, în arborescența devenirilor posibile, fiecare dintre ele „necesară“, chiar dacă nerealizată. Oricât de interesantă ar fi o necesitate arborescentă, marginea de libertate în alegerea uneia dintre deveniri este prea mare spre a îngădui un sens cumpănit necesității și a o aplica la devenirea viitoare.

Devenirea nu este așadar element și stă în subordine față de acesta, ca lumea trupurilor față de cea a sufletelor. Și totuși — menținând comparația — în aceeași măsură în care trupul modifică și modelează sufletul, devenirea la rîndul ei modelează elementul în sînul căruia se desfășoară și îl face, în ființa lui secundă, să se deschidă, poate, către o nouă și ultimă ipostază a ființei. Vom spune că *devenirea reprezintă marea promisiune ontologică a lumii*, în timp ce elementul este realitatea ontologică așezată într-o ordine.

Dar tocmai pentru că ontologia începe cu luarea în considerație a devenirii și se reia tot cu aceasta după descrierea elementelor, ea nu se poate mulțumi cu ideea frustră a devenirii așa cum apare în lucruri și mai ales cu neutralitatea sau „nevinovăția devenirii“, cum au spus, în nefilosofia lor, Goethe sau Nietzsche. Dimpotrivă, devenirea iese din neutralitatea în care se află prefacerea și simpla schimbare de stări, ea avînd o permanentă raportare la ființă și dînd forme de împlinire și deschidere către ea, sau dimpotrivă forme de cădere din ființă și de stagnare față de ea. De aceea devenirea trimite dincolo de realul imediat, de o parte, și, pe de altă parte, este peste tot prezentă în real; iar pînă și acolo unde ea nu apare, în precaritățile ontologice anume (ce au doar prefaceri dar nu încă devenire), felul ei de a

lipsi este cel care dă măsura ontologică a realului. Trebuie deci deosebite mai multe modalități ale devenirii, cu o ierarhie posibilă a lor, cuprinzând: subrealitatea, realitatea ca atare și, la urmă, ceea ce s-ar putea numi supra-realitate ontologică.

În fapt, modalitățile devenirii sînt înseși planurile de realitate sau modalitățile ontologice ale realului. *Înainte* de devenire — atît în mare, cosmologic, cît și în mic, cu fiecare situație de realitate — nu pot fi decît: haosul și precaritățile ontologice. Însă chiar și de haos ca și de precarități dă socoteală același model ontologic a cărui împlinire ducea la o primă formă de ființă, în acest înțeles putîndu-se spune, ca mai sus, că pînă și lipsa devenirii dă măsura ontologică a lumii, începînd de la haos.

Se poate într-adevăr numi haos — cu pretenția de a spune ceva și despre conținutul lui, nu doar despre lipsa lui de formă — acea stare de lucruri în care individualurile, determinațiile și generalurile sînt distincte, respectiv disjecta („disjecta membra”) și în care nicăieri ele nu se cuplează și prind în așa fel încît devenirea să fie cu putință. Haosul ar fi deci cuprinsul, material ori spiritual, în care generalurile nu sînt și individuale, individualurile nu pot fi generale, iar determinațiile nu dau nici generaluri-legi sau ordini, nici individualuri fapaturi. Încă mai bine, se poate spune că haosul este starea în care devenirea sau măcar tendința ei nu pot apărea. Ca în mișcarea browniană a particulelor de materie, sau ca în răzvrătirea socială ce nu atinge stadiul revoluției, nici o cuplare a termenilor nu a avut loc.

Realul începe să se „constituie”, din haos, abia prin situațiile ontologice originare și prin cuplarea termenilor, adică prin *precaritățile ontologice*. Ivite în șase feluri, așa cum au fost descrise în prima parte a lucrării, precaritățile au latura pozitivă de a scoate lumea (respectiv cîte o lume, în mic) din haos, dar pe cea negativă de a nu o ridica pînă la devenire. În măsura în care, totuși, precaritățile pot *deschide* către devenire, prin întregirea celor doi termeni din cuplu cu al treilea, ele sînt tot atîtea „semina entis”.

Precaritățile dau *primul nivel ontologic*, cel mai întins dealtfel: o imensă parte a lumii materiale neconstituite (în anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane neîmplinite, atît individual cît și social, stau sub precarități. Cu ieșirea însă de sub precarități ca devenire, nivelurile de rea-

litate vor fi de-a dreptul modalități ale devenirii, și anume *devenirea ce se pierde, apoi devenirea blocată, devenirea întru devenire și cea întru ființă*.

La fiecare nivel superior, deci cu fiecare modalitate nouă a devenirii, se păstrează modalitățile și nivelurile inferioare, în așa fel încît, în lumea tot mai consistentă a devenirii, există o mare parte de lume ca și inconsistentă. De pildă, la nivelul uman, unde apare devenirea întru ființă, nu numai că se păstrează precaritățile — omul stînd în general sub una sau mai multe din cele șase maladii spirituale — dar chiar atunci cînd intră în ordine omul poate decădea din devenire (pierzînd de pildă sensul generalului), poate îngheța în devenit (blocîndu-se în general), poate intra în devenirea întru devenire (trecîndu-și mîi departe, neîmplinit, generalul). Vom menționa pe rînd treptele acestea ale devenirii, și astfel ale realității; și vom sfîrși prin a proiecta devenirea, care nu este element, asupra elementului însuși.

Excurs despre devenire

Conceptul cel mai reprezentativ pentru gîndirea modernă, devenirea, este și cel mai puțin analizat de ea. Asimilată cu simpla prefacere și curgere a lucrurilor, devenirea este de obicei înfățișată ca unitară. Dar ea are trepte.

a) *Devenirea ce decade*. Prima treaptă este cea la care devenirea obținută poate să nu se păstreze. Lumea oferă (sau ascunde) pretutindeni exemple de realități care au intrat o clipă în ordine și astfel în devenire, dar care, pentru că nu s-au înscris într-un mediu potrivit de subzistență, decad din ea, revenind la precaritate ontologică ori haos. Omului îi e dat prea des să nu-și înscrie devenirea pe nici o orbită, sau să și-o înscrie pe orbite imposibile. De pe acum se poate vedea că modelului ontologic satisfăcut îi trebuie un mediu de desfășurare a devenirii obținute, iar acest mediu va fi elementul adecvat realului respectiv. S-ar putea spune — din perspectiva aceasta, potrivit căreia ființa secundă este cea care investeste ființa primă — că realul intrat în devenirea ce decade s-a integrat într-un fals element, degradîndu-se, așa cum s-au dezintegrat atîtea substanțe, neidentificate tocmai pentru că au dispărut, sau cum se sting din elementul

vieții unele realități vii constituite o clipă în el. Realul a intrat efectiv într-o totalitate, dar nu una *deschisă*, dezmințind astfel prima categorie a elementului adevărat.

b) *Devenirea care duce la devenit*. La o a doua treaptă a devenirii, organizarea obținută a realului se menține. Despre organizarea materiei și a vieții s-a spus că reprezintă un accident. Dar o dată obținut, accidentul se afirmă ca o regulă, față de care neîmplinirea, oricât de întinsă, devine ea un accident. Totuși nu este numai o metaforă în a spune că efortul de-a ajunge la devenire poate să nu se prelungească dincolo de obținerea ei. A doua treaptă a devenirii este astfel devenirea ce nu decade, dar care se preface în devenit. La această treaptă devenirea se păstrează, dar dezmințindu-și ca devenit natura ei. Prima dată își dezmințea faptul de a fi, acum își dezmințe felul de a fi. Iar prima dată nu apărea decît categoria totalității închise, acum doar limitația ce limitează.

Astfel, este destul să dai la o parte scoarța lucrurilor — de pildă la propriu, scoarța vegetală și resturile ei ce acoperă pământul — ca să vezi sub ce tumult geologic al devenirii s-au născut ele. În natura minerală sau anorganică în genere, se păstrează urmele unei deveniri trecute. Partea de devenit, de „mineralitate“, se întinde însă mult dincoace de lumea minerală (orice atom e o blocare de electroni pe orbita lor) ca și dincolo de ea. În formele superioare, de viață și apoi de raționalitate, devenirea va păstra încă mult devenit: planta, animalul și omul au efectiv, în afara mineralității din corpul lor, o largă parte de devenit în reflexe, instincte, sentimente și chiar în gândire, în care toate s-a putut citi devenirea trecută. Societatea trăiește și ea, într-o largă măsură, sub cele mai variate forme de devenit. Monumentele istorice și ruinele sînt partea „minerală“ a unei societăți, la fel cum tradițiile, înțelepciunea și invarianții îi sînt devenitul. De la un moment dat, chiar, societățile tind să reducă tot ce a devenire istorică la devenit, sub prestigiul istoriei sedimentate. Limitațiile creatoare au intrat în joc; dar au sfîrșit ca limitații ce doar limitează. Natura și omul se grăbesc, parcă, să obțină ființa în această degradare a ei, care este devenitul. Devenirea însă este mai modelatoare și mai „rațională“ decît o poate arăta devenitul ei. Cînd „a fi“ s-a

manifestat prin devenire, i-a dat acesteia un orizont mai larg decât „a fost“, cu limitația lui ce doar limitează.

c) *Devenirea întru devenire*. Cu aceasta, ființa de primă instanță o dată obținută nu se mai pierde, ca în prima modalitate, nici nu se blochează, ca în a doua. Ea se menține în elementul ei potrivit. Acum categoriile elementului se confirmă: totalitatea devenirii este deschisă, limitația ei nu mai limitează, iar realul satisface și a treia categorie a elementului, autonomia. Într-adevăr acum apare organicul, cu făpturile autonome ale lumii vegetale și animale. (În fapt, autonomia lor e relativă: cea plină va fi a elementului în care apar exemplarele, a speciei lor, ele fiind disparente în slujba ei.)

Înainte de o devenire întru devenire prin reproducere și repetiție de sine, s-ar părea că se poate vorbi de o devenire întru devenire liberă, fără refacerea realului după un cod stabil. Ar fi o devenire întru ea însăși devenire, lipsă de orice rigoare dar păstrându-se ca devenire. Exemplul cel mai grăitor l-ar da devenirea *istorică* (iar o istorie a putut fi concepută și pentru natură), în care nimic nu se reia cu necesitate. Există un Curs al lumii, cum a fost numit, unul ce aduce veșnic noutăți, fără să edifice nimic. — Dar, sau Cursul lumii este o vastă prefacere, și atunci ordinea devenirii nu a fost cu-adevărat obținută, sau Cursul acesta are o istorie, cu legi și o desfășurare organizată, iar atunci devenirea întru mai departe devenire va căpăta sens doar prin devenirea întru ființă.

Rămîne devenirea întru devenire ca refacere de sine a realului, așadar nivelul realității organice, și echivalentul ei la om în zonele spiritului. Este o devenire întru o *aceeași* devenire, repetiția fiind forma ei de organizare ca reproducere. Dacă nici acum devenirea nu este orientată către forme superioare de existență, ea totuși nu decade în forme inferioare, ca în primele două modalități ale devenirii. Iar dacă la om va putea apărea o devenire întru ființă ca *ieșire* de sub lanțul monoton al reluării de sine, tot la om cufundarea în repetiție a putut uneori duce la exaltarea interminabilei devenirii de repetiție, pe care un Goethe și Nietzsche au înțeles s-o substituie ființei însăși. Cele de *sub* om, în schimb, nu stau nici sub bucuria nici sub apăsarea devenirii. Ele *sînt*, prin devenirea întru devenire, care aduce cu ea înțîia mani-

festare directă și durabilă, în mijlocul ființei de primă instanță, a celei de a doua instanță, elementul.

De aceea organicul a fost întotdeauna un miracol pentru gândire: oferea în chip direct *forma*, structura, ideea realului, devenită faptură și refăcându-se ca faptură. Organismul, ca un întreg sigur pe sine, reducând totul la sine, determinat în așa fel încît să se refacă pe sine prin simpla sa definiție (prin codul său), a putut da pînă și imaginea universului în-suși, sau a „corpului spiritual“ în religii. — Dar organicul, cu legea lui care este devenirea întru devenire, reflectă de fapt ființa la o treaptă inferioară a ei, ceea ce se vede din felul cum pune în joc categoriile elementului. Totalitatea este deschisă cu devenirea întru devenire, dar este linear deschisă, nu în toate părțile, ca a unui orizont; limitația nu limitează, dar prin simplă repetiție; autonomia fapturii organice și a devenirii ei există, dar nu e una însoțită și de libertate; iar dacă ceva din ultima categorie, anume real-possibilul, este din plin o categorie a organicului, ea nu-și asociază și necesitatea, de vreme ce apariția organicului real este contingentă iar a organicului ideal, istoric contingentă și ea. Singură rațiunea aduce un real-possibil *necesar* și categorii cu-adevărat deschise. Dar rațiunea va fi conștiință a devenirii întru ființă.

d) *Devenirea întru ființă*. În devenirea întru devenire realul era susținut de element, ca ființa însăși, dar nu făcea *una cu el* (așa cum nu fac una exemplarul cu specia). În schimb cu ultima formă a devenirii realul este ființa însăși: devenirea la care s-a ridicat el se acoperă cu ființa de a doua instanță, în sînul căreia (și nu *sub* care ca la organic) se petrece devenirea. Pînă acum devenirea putea eșua, putea îngheta, putea duce la simplă reluare de sine, și de fiecare dată, afirmînd ființa, o și contrazicea, succesiv: ca neant, ca blocare totală, sau cu devenirea întru devenire ca fluiditate totală. Dar ființa n-o contrazicea pe ea: pînă și în neant sînt urmele ființei (neantul este a *ceva*); blocarea în devenit poartă spectrul sau pecetea ființei; iar fluiditatea devenirii, ca reluare de sine, exprimă neodihna ei. Cît de mare poate fi însă partea de neodihnă din ființă? Dacă ființa nu poate fi odihnă totală (ființa de repaos a lui Parmenide a trebuit pînă la urmă să fie înțeleasă ca o sferă materială, am spune minerală), nu poate rămîne nici în neodihnă la nesfîrșit, ca în

devenirea întru devenire. Ființa este, în acoperirea ei cu realul, *devenire* întru ființă.

În fapt așa a fost, poate, întotdeauna înțeleasă ființa: ca devenire întru ființa numărului, a principiului, a Ideii, la antici, ca devenire întru ființa Spiritului, la moderni, în particular la Hegel. Peste tot este vorba de *devenirea întru ființa elementului*. Ea însă nu apare în chip descoperit decît cu omul (chiar dacă nu va rămîne în limitele existenței umane). Căci omul, spre deosebire de rest, aduce *conștiința* devenirii întru un element ca ființă secundă, iar conștiința devenirii întru ființă este devenire conștientă întru ființă. Cu rațiunea înțeleasă astfel drept conștiință a devenirii întru ființă, apare acel *spor* ontic care este criteriul de manifestare a ființei. Ființa sporește realul în sînul realului, așa cum s-a spus de geniu că sporește natura în sînul naturii.

Sînt patru formele devenirii întru ființă, dintre care primele trei revin omului:

- devenirea subiectivă întru ființă a omului ca persoană;
- devenirea obiectivă a comunităților umane;
- devenirea absolută a umanului ca întreg;
- devenirea întru ființă a umanului cu rest cu tot.

De îndată ce apare elementul rațiunii apare și ființa însăși; căci deși rațiunea s-a ivit în elementul vieții, ea se poate întoarce asupra vieții și a tuturor celorlalte elemente, stăpînindu-le și modelîndu-le. Dacă rațiunea nu e neapărat doar umană ci și infuză în lume cu legi de organizare a ei, atunci ultimul tip de devenire întru devenire ar putea avea sens și el, într-o viziune finală asupra ființei.

Acum se poate vedea locul și felul cum ființa secundă, elementul, întîlnește ființa primă, devenirea, făcînd-o cu puțință pe aceasta. Treptele de realitate, fără sau cu nivelul originar al haosului, au fost:

Haosul

Precaritățile ontologice

Devenirea ce decade

Devenirea blocată în devenit

Devenirea întru devenire

Devenirea întru ființă.

La primele două trepte elementul nu apare, și *lipsa* lui consacră haosul ca haos și precaritățile ca precarități. În cele două forme începătoare de devenire, elementul este inadec-

vat, sau realul nu are tăria de a se ridica la limitația ce *nu* limitează a elementului. Numai cu ultimele două tipuri de devenire elementul în-ființează.

Intr-un sens deci, a *doua* instanță a ființei stă la începuturi. Sau mai bine: ființa lucrurilor se desfășoară în ceva (ca în „devino ceea ce ești“, evident în cazul omului). Elementul face cu puțință aceea ce îl face cu puțință în real pe el, element, Idee, specie, spirit obiectiv, generalitate concretă. Apariției lucrurilor drept cazuri particulare ale unei generalități abstracte, care este legea, ontologia trebuie să-i opună ivirea lor (cum o arată efectiv, cel puțin în cazul omului, științele spiritului) în sînul unei generalități *concrete*, care este elementul.

Totuși nu orice deschidere către general duce la ființă. În el însuși generalul este ca și o negație a individualului, iar negația poate invalida sau dimpotrivă, poate valida lucrurile. Cu exemplul hegelian, o sămînță poate fi „negată“ în multe feluri, dar numai negarea ei prin cultivare o trece în generalitatea plantei, sub elementul căreia se află. La fel, orice real stă sub felurite generaluri, al căror caz particular îl reprezintă; dar el nu „este“ și nu devine decît printr-un *anumit* general concret, cel ale cărui determinații se acoperă cu ale sale. Este ca la oameni: nu orice idee, angajare, deschidere îi pun în devenire, ci una anumită. Tot ce sporește un lucru însă este laolaltă cu el.

Un asemenea augment de ființă iese la iveală cu *devenirea* întru ființă. Dacă știința fizicii vorbește mai puțin ontologiei decît viața și spiritul, este pentru că nu poate invoca, decît în anumite limite, devenirea *sporitoare*; de aceea biologia și științele spiritului au spus mai mult ontologiei. Chiar în limitele universului fizic, totuși, unde apar prime forme de organizare și de în-ființare, ființa de primă instanță se ivește prin „elementele“ materiei. Lumea devine adică este, prin ceea ce este cu-adevărat: prin element.

38. DEVENIREA CA ELEMENT: DEVENINȚA

Devenirea nu este element. Dar elementele nu au (sau nu sînt) și ele o formă de devenire? Aceste liniștite așezări ontologice, care nu sînt întruchipări distincte nici dincolo nici

dincoace de lucruri, dar într-un fel *sînt* și dincolo și dincoace de ele, făcînd posibilă coincidența transcendentului cu transcendentul, să rămîină ele statornic egale cu sine?

Dacă ne gîndim la elementele originare: poate că energia nu doar se conservă, ea și devine; poate că viața ca întreg devine; rațiunea, din om laolaltă cu rațiunea infuză în real, devin. Așa cum prefacerea nu era devenire dar devenirea era o formă de prefacere, la rîndul ei devenirea nu este element dar elementul poate fi o formă de devenire. Aceasta însemna că ființa în înțelesul ei „trupesc“, devenirea, pătrunde și activează ființa în înțelesul ei „sufletesc“, elementul. Dar devenirea celui din urmă trebuie să fie una de ordin deosebit, una secundă. Ea nu se mai petrece întru altceva, ca devenirea obișnuită în sînul elementului, ci *întru sine*. O vom numi: devenință.

Opoziția dintre ființă și devenire s-a dovedit o rătăcire speculativă. Genealogia devenirii o dădea însuși modelul ontologic, iar același model a cărui împlinire în lucruri ducea la devenire, era în libera sa subzistență ființa secundă, elementul. Numai că din cei trei termeni ontologici, elementul actualiza și strîngea laolaltă, ca un mediu, singure determinațiile, în timp ce individualul (realitățile) și generalul (legile și ordinele) rămîneau virtuale.

S-ar putea crede, o clipă, că procesul devenirii în element este *actualizarea* a ceea ce a rămas încă implicit și înfășurat în el; că elementul este o înfășurare ce se desfășoară, ceva în consonanță cu prima ivire a ființei în lucruri, închiderea ce se deschide. Dar actualizarea și desfășurarea, în acest sens de explicitare de sine în real, nu reprezintă cu adevărat devenirea elementului ca întreg, ci doar facerea lui sau simpla lui aplicare în real. Devenința vrea să spună mai mult; ea privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secunde, la care realul este una cu posibilul.

Oricare dintre modalitățile devenirii, chiar cele începătoare — cu atît mai mult primele trei tipuri de devenire întru ființă, cele ale omenescului — se petreceau *prin* ființa elementului și, la ultimele, întru ea. Dar cu al patrulea tip de devenire întru ființă, care e scos acum din seria modalităților devenirii și numit „devenință“, devenirea este staționară, e întru sine. Nu actualizarea elementului în real, prin întruchipările și legile în care se obiectivează, este în joc, ci actualizarea lui în real-posibilul *propriu*; de pildă, nu ceea ce re-

zută ca fap̃turi individuale și ordini generale din viața aceasta dată, nici numai doar acele alte forme de întruchi-pări și legi care pot de pe acum apărea în sînul ei, sub condiții schimbate, ci devenirea vieții ca viață. Există și alte forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viață și altele de rațiune; dar și ele vor fi în devenință, adică în sporirea continuă a real-possibilului din ele, ca într-o devenire staționară.

În definitiv Ideile, spiritul obiectiv, arheii, arhetipurile, nu „devin“ în real-possibilul lor și ele? Dacă luăm un exemplu mai apropiat nouă decît cele ale elementelor originare (unde nesiguranța ultimă poate lăsa lucrurile sub semnul întrebării), de pildă un exemplu din lumea spiritului obiectiv din cuprinsul istoriei, atunci am putea ilustra direct ce este de înțeles prin devenință. Spiritul subiectiv în istorie poate deveni spirit obiectiv, așa cum aminteam că geniul poate deveni „element“ al unei lumi istorice. Anticul Homer s-a ridicat astfel la treapta de spirit obiectiv al lumii grecești și de element al culturii europene. Dar mai are Homer vreo devenire în lumile acestea? Nici una în sens obișnuit, firește. Și totuși nici nu se poate spune că e ceva muzeal și total lipsit de o devenire; are o devenință.

Pînă la devenință, modalitatea superioară era devenirea umană întru ființă. Totul era în fapt devenire întru ființă: devenirea întru devenire este o devenire întru ființă neîmplinită (natura organică), după cum devenirea blocată (natura anorganică) este la rîndul ei o devenire întru devenire neîmplinită. Aceasta nu vrea să spună că totul tinde către om, la care se ivește devenirea întru ființă, ci doar că omul se află la un nivel ontologic mai ridicat decît restul realităților și care le implică pe toate celelalte.

Dar ultimul tip de devenire întru ființă, pe care l-am numit devenință, nici nu mai este al omului ca atare, ci al elementului rațiunii cu restul elementelor cu tot: e raționalitatea cu toate elementele ei de ordin spiritual, laolaltă cu devenirea elementului viață, a elementului natură, energie, materie. În acest sens s-ar putea spune, la figurat, că devenința este mediul tuturor elementelor (toate sînt învăluite și prinse de ea); dar la propriu ea este mediul lor *intern*, aceea ce le face, întocmai sîngelui la viețuitoare, să fie permanent dincolo de ele, potrivit cu categoriile elementului să fie o totalitate des-

chisă, o limitare ce nu limitează, autonome și deopotrivă reale, posibile și necesare toate. Devenința este intimitatea elementului (așa cum elementul în general era intimitatea lucrurilor); este sufletul acestor suflări, ființa care se distribuie fără să se împartă. Este, ca atare, elementul unic, iar nu unul printre altele. Când am vorbit despre ființa secundă, cea a elementelor, trebuia să spunem: devenința cu răspîndirile ei. Și de vreme ce devenirea se face întru un element, trebuie spus acum că orice devenire este întru devenință.

Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema *timpului*, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, devenința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care la acest nivel timpul ar părea s-o dezvăluie. Dar el n-o dezvăluie cu adevărat, iar încercările de-a înțelege ființa prin timp, ca a lui Heidegger, au eșuat, poate pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii. Ființa-devenință este mai mult decît timp: e raționalitatea intimă a elementelor, în real-posibilul ei.

Sub alte nume, firește, decît devenință, raționalitatea intimă a lumii a fost înțeleasă în două feluri: teologic și dialectic. Teologia a susținut — în toate versiunile ei, chiar și în cea filosofică, în măsura în care filosofia a proclamat un principiu divin — că totul stă sub rațiunea conștientă a ființei absolute. Dialectica, la rîndul ei, fie cea platoniciană cu Ideea ultimă a Binelui, fie cea hegeliană cu Spiritul, au vorbit despre o rațiune implicită, la care rațiunea umană se poate ridica metodic în primul caz, care se desfășoară singură metodic în al doilea caz, la Hegel. Dacă ar trebui să aleagă, orice gîndire filosofică ar prefera dialecticul. Dar este o întrebare dacă nu cumva dialecticul exprimă cursul și decursul ființei, *dinainte* de a o identifica.

Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice ființa. Îi identifică întîi spectrul în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor, în fine o vede în elementul unic al deveninței. Dar elementele intră cumva în devenință așa cum intră lucrurile în devenire? sau *sînt* ele de fiecare dată o modalitate specifică de devenință?

Acest ultim gînd înțelegem a susține: că elementele toate *sînt* modalități ale devenirii întru sine care e devenința. O

rațiune intimă, cea a modelului ontologic, face ca elementul să fie în permanentă transiență către întruchipări individuale atît reale cît și *posibile*, de o parte, către ordini generale real-possibile, de alta. Este rațiunea care face ca materia, viața, spiritul, înțelese ca elemente, să fie atît staționare (față de realitățile de sub ele sînt ca și un mișcător nemișcat, sau ca o „respirație a nemișcatului“, cum spunea Plotin), cît și în prefacere, ca aflîndu-se în devenirea întru sine. Devenința este astfel în același timp o expresie a stării și a procesului; expresie a raționalității, adică a „rostului“, a codului sau a codurilor interne; o expresie a capacității productive a elementelor, cu putințele din ele; și în sfîrșit o expresie a ființei lor.

Cu termenul românesc al „deveninței“ (poate „Werdenheit“ în limba germană) sînt sugerate toate aceste *patru* caractere: 1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal „devenire“ a trecut în starea efectivă a substantivului; devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial*; 3) posibilitatea sau real-possibilul, de vreme ce „devenință“, de la „devenire“ este cu sufixul „ință“ solidară cu putința de la putere; 4) în sfîrșit e sugerată ființa (care de fapt este „fientia“, de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea înșăși a cuvîntului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, și o ratio essendi, a ființării.

Este atunci devenința ultima instanță a ființei?

Ajunsă aci, ontologia de față nu mai poate vorbi decît *analogic*, după ce tot timpul a încercat o vorbire fenomenologică (adică descriptivă în esență) și rațională. Se poate concepe o a treia instanță a ființei, dincolo de elementul deveninței care se distribuie în elemente; dar una *de aceeași ființă* cu devenința. Dacă devenința se distribuie în oricîte elemente iar elementele au și ele oricîte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decît ca avînd *o singură distribuire*.

Acest surprinzător gînd ontologic trebuie pus în joc acum, la capăt: gîndul anume că ființa ultimă are o singură replică a ei. Într-un asemenea gînd, care n-a făcut îndeajuns obiectul reflexiunii filosofice, se cuprinde condiția *extremă* a înțele-

* Cum a încercat Cantemir cu „ceință“ (ce este), „cîtință“ (cît este), „feldeință“ (fel de a fi), adică substanță, cantitate, calitate.

sului despre ființă. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să se distribuie, căci este Unul diferind de sine. Dar privilegiul ei, la instanța supremă, ar fi de-a nu avea decît o singură distribuire *care să nu difere de sine*.

Ce este această distribuire unică a Unului? Este un gând metafizic pe care nici Heraclit și nici *Parmenide*-le lui Platon nu au înțeles să-l invoce. Este gândul că *Unul multiplu cel mai ridicat este cel în care multiplul însuși este de fapt unu*.

Dar atunci Unul-unu și Multiplul-unu sînt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesar o replică unică nu este adevărit și nici adevărat decît prin replică, la fel ființa nu e adevărită și adevărată decît prin devenință.

Ontologia de aci culminează, astfel, printr-un gând speculativ care poate face, pînă la un punct, dreptate ontologiilor trecute, după ce tot timpul le-a criticat. 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 elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea.

Cu un asemenea gând, ontologia reclamă, firește, un privilegiu de gândire și o concesiune. Argumentul ontologic medieval cerea un privilegiu, acela de-a susține că se poate concepe ființa desăvîrșită. Hegel a venit să ceară și el același privilegiu, dar nu pentru conceptul divinului ci pentru concept pur și simplu, firește cel metafizic nu cel logic doar. Acum însă se poate reclama, nicidecum pentru conceptul de divin sau pentru cel metafizic, ci pentru ființă, respectiv pentru sensul ultim al ființei, un privilegiu: acela de-a avea o singură distribuire indiviză, devenință.

Să fie oare la fel de abuziv ca în cazul lui Anselm sau al lui Hegel? Dar nu trebuie spus, ca ei, că așa se poate *dovedi* existența divină sau raționalitatea realului. Tot ce se poate cuteza este a spune că așa a fost întotdeauna gândită, implicit, ființa ultimă. De aceea ontologia de mai sus n-a încercat altceva decît să scoată la lumină ce gândim și ce s-a gândit, atunci cînd speculația asupra ființei a fost dusă pînă la capăt.

Dacă așadar devenința este miezul și adevărul ființei, atunci

ce rămîne pentru ființa ca ființă? Ea este Unul cferit existenței prin devenință (sau prin ceva de ordinul ei) și readunat din existență tot de devenință (sau prin ceva de ordinul ei).

39. DEVENIRE, DEVENINȚĂ, FIINȚĂ

Sînt trei niveluri de ființă: întîi ființa lucrurilor, devenirea, apoi ființa elementelor, devenința; în fine ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenința ne apare drept sufletul ființei și devenirea trupul ei.

Cu un trup, un suflet și un spirit al ființei, întocmai nivelurilor de ființare ale omului, nu se cade oare în antropomorfism ontologic? Se poate, firește, aduce acuza aceasta, care ar veni să anuleze totul; dar vom cuteza să spunem invers, că *omul este după chipul și asemănarea ființei*, iar aceasta va însemna ceva mai mult decît că rostirea omului e „păstrătoare” a ființei și ceva mai organizat decît că înțelesul ființei este de căutat în om, cum s-a spus.

Că ființa ca ființă se distribuie, spune de asemenea mai mult decît argumentul ontologic medieval, care cerea pentru ființa supremă doar „existență”. Dar tot medievalii au sugerat ceva mai adînc despre ceea ce ei numeau divin: au spus că nu acesta este ființa, ci iubirea lui. Dacă prin iubire se poate înțelege, speculativ, universalul principiu de unificare, atunci gîndul are sens; și dacă prin „difuziunea” acestui principiu, cum s-a spus tot atunci, putem înțelege distribuirea lui, atunci regăsim în mare gîndurile de mai sus. Dar cu o precizare: principiul de unificare nu este simplu, ca actul iubirii, ci are cele patru caractere ale deveninței, anume de-a fi o devenire întru sine, o rațiune intimă, o nesfîrșită putință de înființare și de-a fi el însuși în efectivă ființare.

O asemenea întemeiere ontologică ar părea să cadă sub acuza ce s-a adus tuturor ontologilor, cum că vorbesc despre existent și ființa existentului, nu despre ființa însăși. Dar condamnarea s-a întors asupra ei însăși, blocînd gîndirea (Heidegger). Se poate răspunde:

Întîi, problema ontologiei este deopotrivă răsturnatul temei: care e ființa existentului. A fost și tema: care este existența ființei. Nu numai toată ontologia condamnată de Heidegger a căutat existența ființei, greșind poate doar cînd a căutat o existență incoruptibilă pentru o ființă incoruptibilă; nu numai că argumentul ontologic a văzut în existență gloria ființei abstracte; dar presocraticii ei înșiși, în primul rînd Parmenide cel invocat ca exemplar, au proclamat că „ființa este“.

În al doilea rînd, trebuie spus că „existența“ a fost prea des concepută la nivelul individualului, chiar sfera eleată (sau substanța spinozistă) fiind un individ total sau o totalitate individuală. Dacă în schimb existența este luată la nivelul determinațiilor, respectiv al elementului, așadar ca *mediu interior*, ca Idee, spirit obiectiv, arhetip, atunci existența se apropie de natura ființei, iar la treapta ultimă, a deveninței, este una cu ființa, sau e deopotrivă cu ea.

În al treilea rînd, în măsura în care tema aristotelică a ființei ca ființă poate fi scoasă din aporiile ei, un răspuns sau o sugestie de răspuns l-ar putea da tocmai modelul ontologic, care este în lucruri dar poate fi gîndit și în sine. În orice caz ființa ca ființă ar rămîne un nume, dacă nu este *deschiderea*, prin model, a deveninței. Totul în real este într-un element, pînă la urmă într-un devenință, dar devenința este într-un ființă, care totuși nu este decît prin ea, prin devenință.

Nu pierderea și uitarea temei centrale a ființei ca ființă, cum s-a spus, condamnă cele mai multe din ontologiile trecute, ci accesul lor la ființă: ele au căutat *de-a dreptul* ființa ca ființă, iar nu mijlocit; și au căutat-o drept ființa sublimă care degradează totul în loc să investească totul. Iar atunci cînd un Heidegger încearcă să afle accesul la ființa în ea însăși, el îl caută doar în *întrebătorul* asupra ființei, adică în om, nu în întrebarea permanentă care este devenirea. 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 ea s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus cum s-ar afirma că ființa supremă nu e supremă pentru că s-a făcut om. Hegel putea replica: tocmai atunci își verifică tăria conceptul, cînd se confirmă prin ceea ce pare să-l dezmință. Dar la rîndul său Hegel

n-a obținut și nici n-a căutat accesul la ființă și identificarea ei — cum trebuie să facă orice ontologie —, ci el a dat doar cursul și decursul din Spiritul-ființă.

De aceea, vom spune, a și lipsit aproape întotdeauna un *criteriu* al ființei. Cum identifici ființa? Unde e de găsit ea? Ontologia toată, de la Parmenide la Heidegger, a dovedit cruzime față de real și lume, refuzând imediatului ființa sau situînd-o într-un imediat insesizabil.

S-ar putea perfect ca toată construcția ontologică de mai sus să fie caducă. Dar ceva ar trebui să rămână din ea: *criteriul ființei*. Ființa se manifestă — fanatic și nu criptic — peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. La orice nivel ființa se exprimă prin distribuirea indiviză: ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenința; se distribuie fără să se dividă, cu devenința, în nesfîrșite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfîrșite deveniri reale.

Ființa poate fi atunci identificată la *orice* nivel. Tot ce are distribuire indiviză în medii interioare *este*. Există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă pînă la cele mai umile situații ale materiei și omului. Iar de aci, de jos, ființa cea mare poate fi amenințată în unicitatea ei. În mitosofia indiană există legenda celor doi frați care se iubeau atît de mult — care așadar obțineau o distribuire indiviză a spiritului în ei atît de perfectă — încît zeii de sus s-au simțit primejduiți în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărît să modeleze o făptură mai frumoasă decît tot ce văzuseră oamenii și zeii, pe care a trimis-o pe pămînt și care a dezbinat pe cei doi frați.

Sinele individual, prin simpla dar deplină sa unire în alt sine individual, poate ține în cumpănă sinele universului, cerurile, ființa ca ființă. *Este* ființă și aci jos. Iar ontologia a dispărut din cultura omului ori de cîte ori a întors capul de la lume.

CUPRINSUL

Cuvînt înainte

5

Vol. I. ÎNCERCARE ASUPRA FILOSOFIEI TRADIȚIONALE

<i>Introducere</i>	9
Capitolul I Cercul în conștiința filosofică	13
Capitolul II Cercul în filosofia spiritului	33
A. Cercul în tabla categoriilor	36
B. Cercul în dialectică	65
<i>Ethosul neutralității</i>	110
<i>Ethosul orientării</i>	120
Capitolul III Cercul în filosofia ființei	127
Devenire și ființă	127
Devenirea întru devenire	137
Devenirea întru ființă	140
<i>Incheiere</i>	161

Vol. II. TRATAT DE ONTOLOGIE

<i>Introducere</i>	167
Partea I. Ființa în cele ce sînt	173
1. Nimic din ce este nu exprimă ființa	173
2. Ființă însă nu este, fără ultimul dintre lucrurile ce sînt	175
3. Aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva	178
4. Dacă ființa e privită ca altundeva și incoruptibilă, ea nu este	182
5. Se poate deci spune: singură ființa nu este, tot restul are parte de ființă	185
6. Tot restul are parte de ființă, în sensul deschiderii către ea	190
7. Dar deschiderea către ființă nu se face fără o închidere	195
8. Ce înseamnă o închidere ontologică	200
9. Închiderea ce se deschide este situația originară: un „semen entis“	203
10. Închiderea ce se deschide implică: tensiune, distensiune, cîmp	208
11. Închiderea ce se deschide ca tensiune: pulsația ființei în lucruri	214
12. Închiderea ce se deschide ca pulsație temporală	217
13. Închiderea ce se deschide ca distensiune spațială	221
14. Temporalitate, spațialitate, cîmp. Ființa din lucruri este eterogenă	225
15. Ființa din lucruri este o limităție, dar una ce nu limitează	228
<i>Excurs despre limitația ce nu limitează</i>	231
16. Ființa din lucruri ca expresie a generalității	244
17. Ființa din lucruri ca expresie a individualității	248
18. Ființa din lucruri ca expresie a determinațiilor	252
19. Modelul ontologic: un individual ale cărui determinații se convertesc în cele ale generalului	257

20. Abaterile de la modelul ontologic sînt regula realului	263
21. Precaritatea individualului care-și dă determinării. Criza generalului	269
22. Precaritatea determinațiilor ce se ridică la general. Criza individualului	274
23. Precaritatea generalului ce se întrupează în individual. Criza determinațiilor	279
24. Precaritatea individualului care se integrează în general. Suspendarea determinațiilor	284
25. Precaritatea generalului care-și dă determinării. Suspendarea individualului	289
26. Precaritatea determinațiilor ce se particularizează într-un individual. Suspendarea generalului	296
<i>Notă despre precarități</i>	301
27. Ființa din lucruri ca model interior	302
28. Ființa din lucruri ca model în realizare	306
29. Ființa în lucruri ca model realizat: devenirea	313
30. Devenirea ca primă instanță a ființei	320
Partea a II-a. <i>Ființa de-a doua instanță. Elementul</i>	327
31. Devenirea și a doua instanță a ființei	327
<i>Excurs despre element</i>	333
32. Structura elementului	343
33. Lucrarea și natura elementului	347
34. Raporturile dintre elemente	351
35. Cum arată o lume a elementelor	357
36. Categoriile elementului	364
Partea a III-a. <i>Ființa în ea însăși</i>	373
37. Element și devenire	373
<i>Excurs despre devenire</i>	377
38. Devenirea ca element: devenința	382
39. Devenire, devenință, ființă	388

Redactor: DAN PETRE
Tehnoredactor: MARILENA DAMASCHINOPOL

Coli de tipar: 24,50
Bun de tipar: 3.07.1981

Intreprinderea Poligrafică Cluj
B-dul Lenin nr. 146
Republica Socialistă România
Comanda nr. 34/1981



