

Capitolul I

ISTORIE ȘI ESCATOLOGIE*

1. Prolegomene kantiene la fenomenologia schimbării

1.1. Crucea istoriei – În ultimele pagini ale *Rațiunii în istorie*, Hegel insistă asupra faptului că a patra (și ultima) figură a istoriei universale, cea care precede concilierea finală dintre Biserică (Spirit) și Stat (Realitate), va fi încă mult timp marcată de dedublarea și, apoi, conflictul dintre lumea seculară „concretă” (pur negativă) a Occidentului și lumea spirituală „universală” (pur abstractă) a Orientului: „De o parte se găsește o realitate goală care trebuie să se conformeze Spiritului, dar care este încă departe de a-i fi conformă (...) De cealaltă parte, lumea spirituală se prezintă mai întâi ca o lume clericală ce se pierde în realitatea exterioară; așa cum puterea seculară este stăpânită de o manieră pur exterioară, tot așa și puterea clericală se lasă coruptă. Este era barbariei”¹. Iată o diagnoză a istoriei „ce va să vină” destul de diferită de presupusul triumfalism care, după unii exegeți, ar caracteriza filozofia hegeliană. Mai precis încă, prima lume – „seculară” pentru că pur exterioară – este cea proprie creștinismului occidental – care, după Hegel și contrar presupuzițiilor vulgatei filozofice, „nu este decât la începuturile sale”² – și al cărei „vid” (nihilism) „produce o imensă opoziție care va apărea, în consecință, ca un Rău ce trebuie suprimat”³.

Cea de-a doua lume – „spirituală” pentru că pur interioară – este cea proprie islamismului oriental, care „nu poate încă ajunge la conștiința unei organizații raționale”⁴. Niciun pasaj nu este, în mod aparent, posibil. Doar dacă barbaria rămâne încă un fel anume de a „media” (de o manieră pur negativă) între puterea seculară și puterea spirituală, două lumi atât de diferite și, totuși, „legate în mod inestricabil”⁵ prin chiar necesitatea de a suprima și de a conserva propriul său contrar. Doar în acest fel se va impune „adevăratul principiu” al concilierii între istoria exterioară a Statului și escatologia interioară a Bisericii, un principiu deja revelat, ce-i drept, „pentru conștiința de sine”⁶, în și prin creștinismul original, dar rămas încă neîmplinit în și de istoria și, prin urmare, fenomenologia Spiritului⁷. Datorită acestei ultime concilierii – efect al unei „negații a negației” reciproce –, spiritualitatea în sine a Bisericii va recunoaște, în sfârșit, propriul său concept în raționalitatea pentru sine a Statului (la rândul său transformat, evident): „Din ruinele (*sic!*) acestor doi termeni opuși se va naște posibilitatea stârpirii barbariei (terorismului, am spune noi astăzi), iar Spiritul își va găsi forma superioară care este universal demnă de el: forma gândirii raționale, a gândirii libere”⁸. În acest fel, Spiritul liber va deveni o veritabilă „a doua natură”⁹ pentru conștiința de sine, care va recunoaște, la rândul ei, un alt fel de prezent, „secund”, propriu unei conștiințe filozofice autentice. Într-adevăr, „în filozofie este întotdeauna vorba doar despre prezent, adică despre real”¹⁰ pentru că Spiritul – care constituie „obiectul” științei absolute – „nu aparține nici trecutului, nici viitorului; el este în mod absolut acum”¹¹. Prezența la sine interioară a Spiritului (în sinele conștiinței) se recunoaște, așadar, în prezența la sine a conștiinței (pentru sinele Spiritului). Și invers, prezența la sine exterioară a conștiinței (pentru si-

nele Spiritului) se recunoaște, așadar, în prezența la sine a Spiritului (în sinele conștiinței). La limită, Spiritul – împlinit în și pentru sine – nu este decât această prezență a pasajului dintre Spiritul în sine – în calitate de esență pură – și conștiința de sine (substanțială) – care își cunoaște propria ei esență. Ceea ce mai face ca Spiritul liber și sinele liber al conștiinței (de sine) să fie mereu contemporani. Nu este vorba, aici, de o simplă coincidență în timp a două tipuri de prezent – unul „subiectiv”, celălalt, „obiectiv” – pentru că ceea ce este subiectiv (în sine) în Spirit este obiectiv (pentru sine) în conștiința de sine și *vice versa*. Contemporaneitatea nu advine în ordinea unei succesiuni – între un „interior” (al Bisericii) și un „exterior” (al Statului), de exemplu –, ci mai degrabă în ordinea unei simultaneități proprii unui timp „secund”, care survine la sine însuși ca o pură prezență efectivă (în și pentru sine). Dar cum putem rămâne identici cu noi înșine în toate aceste schimbări istorice, adesea brutale – „Spiritul, ne reamintește Hegel, nu-și împlinește în mod pașnic realizarea sa”¹² – fără a cădea, totuși, în pleonasmul unei simple escatologii „convertite” în istorie? Care ar fi pasajul cel mai convenabil între exterioritatea unui globalism futurist (pur artificial), ce pare să schimbe totul, și interioritatea simplă a unui integrism paseist (pur natural), ce pare să nu schimbe nimic? Sunt, oare, prezentul nostru „secund”, așa cum este el definit de Hegel, și sinele nostru contemporan reductibile la recurența clipeilor într-o conștiință – fie ea transcendentală –, definită drept flux continuu? Sau, dimpotrivă, trebuie să imaginăm o cu totul altă manieră de individuație și, prin urmare, de interioritate, al cărei sine să treacă prin experiența discontinuității? Dar există, oare, un pasaj în discontinuitate?

1.2. Kant: substanță și schimbare – În analizele sale consacrate analogiilor experienței, Kant face diferența între două tipuri de schimbare¹³. Primul privește modurile substanței, accidentele, care pot să se schimbe în mod indefinit fără ca substanța să se schimbe în ea însăși. În acest caz, pentru ca o schimbare să fie posibilă, trebuie mai întâi să existe un subiect (un substrat) al schimbării, care să rămână neschimbat. Într-adevăr, dacă ne-am schimba (ca substanțe) în același timp cu accidentele noastre, atunci nu vom putea fi nicio dată identici cu noi înșine, fiindcă nu vom mai fi „noi” cei ce se schimbă, ci o cu totul altă persoană. Este și motivul pentru care substanța trebuie să asigure substratul prealabil și necesar al oricărei determinații fenomenale. Or, de vreme ce, pentru Kant (ca, de altfel, pentru întreaga tradiție metafizică), substanța relevă din punct de vedere temporal de permanență, va trebui să conchidem, „cu riscul de a folosi o expresie oarecum paradoxală, că numai permanentul (substanța) este cea care se schimbă”¹⁴. Ceea ce presupune că orice succesiune fenomenală implică, la rândul ei, o anume simultaneitate substanțială care o predetermină de o manieră prealabilă și necesară ca simplă temporalitate. În consecință, primul principiu al analogiilor experienței – acela al permanenței „radicale” (originare) a substanțelor – presupune posibilitatea unui pasaj accidental (pentru că relativ) care advine – ca simplu fenomen – (doar) în modul de a fi al substanței. Astfel, în calitatea ei „radicală” (originară), substanța „învăluie” mereu schimbările modurilor sale accidentale, în calitatea lor de simple fenomene. Pentru a aborda – în această perspectivă strictă – schimbarea accidentală a substanțelor trebuie, prin urmare, corectat conceptul „radical” (originar) al schimbării substanțelor (ca atare). Or, de îndată ce experiența noastră temporală depășește frontie-

ra unor substanțe determinate – așa cum se întâmplă în cazul (nu mai puțin obișnuit) al „propriei” noastre nașteri și al „propriei” noastre morți – nicio a percepție nu mai este posibilă¹⁵ fiindcă, pentru noi toți – ființe definite ca simple fenomene –, timpul de dinaintea nașterii – un anterior inexistent în raport cu primul nostru *eschaton* (care definește clipa nașterii) – ca și timpul de după moarte – un posterior inexistent în raport cu cel de-al doilea *eschaton* (care definește clipa morții) – rămân suspendate în vidul unei totale nedeterminări. În fapt, schimbarea substanțială nu mai relevă de un fenomen, ci de un noumen, situat „unde” între viață și moarte. Este vorba, aici, despre o cu totul altă formă de succesiune – ne-determinată (viața și moartea nu au nimic în comun în afară de nimicul însuși) – survenit „unde” sau, mai exact, „nicăieri” – *a-topon* –, „între” un *habitus* substanțial și contrariul său. Acest timp nedeterminat – pentru că atopic (fără dimensiune) – ne reamintește, astfel, de celebrul pasaj din *Parmenide*¹⁶ în care Platon analizează pasajul contrariilor într-un *exaiφnès* – „deodată” – propriu schimbării. În concluzie, dacă timpul istoric al unei schimbări ordinale se constituie ca un intermediar accidental situat „între” două clipe omogene determinate, „timpul” instantaneu al unei simultaneități cardinale se instituie, dimpotrivă, ca un intermediar substanțial nedeterminat situat „între” două succesiuni istorice eterogene (contrare). În acest fel, intervalul (accidental) al timpului istoric se întemeiază pe identitatea proprie oricărei continuități, în timp ce intervalul (substanțial) al „timpului” escatologic presupune, dimpotrivă, o anume diferență, proprie oricărei discontinuități (contrarietăți).

Succesiunea istorică va fi, așadar, definită ca depășire (depasare) a unei limite mereu accidentale, ceea ce revine, practic, la sensul implicit al

latinescului *ex-perientia* – „(a fi) dincolo de (*ex*) limită (*peiras*, etimonul grecesc al derivatului său latinesc – *perientia*)”, în vreme ce succesiunea „escatologică” va presupune, dimpotrivă, un fel de „oprire” în chiar pasajul unei limite (substanțiale), ceea ce revine, practic, la sensul grecesc al lui *e-peiria* – „(a fi) în (*en*) limită (*peiras*)”¹⁷. Pentru a ilustra coincidența (substanțială a) contrariilor în clipa schimbării (substanțiale), Kant face, de altfel, apel la evenimentul creației¹⁸. Dar, subliniază el, pentru a înțelege cum anume poate intra o substanță în pasajul de la o stare determinată la contrariul ei și, ca atare, pentru a ne putea apropria (din punct de vedere intelectual măcar) actul creației însăși, noi nu avem la îndemână niciun concept... Este ceea ce constată el în concluziile la cea de-a doua analogie a experienței, consacrată principiului succesiunii în timp, după legea cauzalității: „o creație nu poate fi admisă ca eveniment printre fenomene pentru că simpla ei posibilitate ar distruge unitatea experienței”¹⁹. În acest fel, cu toate că criticismul kantian a reușit să conceapă de-pășirea (depasarea) accidentală a limitei, el rămâne, totuși, blocat în simpla opoziție dintre o teză istorică și propria sa antiteză anistorică, fără a putea să întrevadă posibilitatea de-pășirii (de-pasării) timpului determinat, operată în intervalul re-definit între o istorie omogenă și propriul ei contrar, eterogen. Pentru ca un asemenea pasaj substanțial „la limită” să fie posibil, trebuia să fie gândită o cu totul altă „formă” de identitate (nedeterminată) care să presupună sinteza dialectică dintre o identitate simplă (determinată) și propria ei diferență, re-definită ca diferență a non-diferenței.

1.3. Despre uzul pur al intelectului – Chiar dacă, din perspectiva *Criticii rațiunii pure*, creația fenomenelor nu poate face obiectul unui demers

filozofic – căci nu vom putea analiza fenomenele decât odată ce ele s-au actualizat –, sensul propriu al analizei – așa cum este el prezentat (pe scurt) în analitica transcendentă – este departe de ceea ce simpla separație (delimitare) a conceptelor ar putea să sugereze: „înțeleg [prin această analitică a conceptelor] *descompunerea*, încă puțin încercată, a facultății însăși a intelectului, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori*, căutând-le doar în intelect, ca un fel de ținut natal al lor, și analizând uzul pur al acestei facultăți în genere. Într-adevăr, în aceasta constă sarcina oricărei filozofii transcendente”²⁰. Este, prin urmare, evident că analitica transcendentă nu poate fi redusă la simplul inventar al unor concepte deja existente. Ea ne deschide, în fapt, accesul metodic la locul lor de naștere, care este intelectul. Dacă analitica clasică presupunea un întreg deja actualizat pentru a sfârși cu separarea părților sale (la fel de actualizate), metoda kantiană presupune, dimpotrivă, o analiză a părților actualizate (judecățile) pentru a trage concluzii asupra sintezei proprii lor posibilități intelectuale (conceptele). De aceea, analitica transcendentă n-are nimic de-a face cu „mișcarea” ordinală a părților într-un întreg (deja existent), ci cu „dezvăluirea” cardinală (pentru a spune astfel) a unui întreg posibil prin actualizarea părților sale. În fapt, descriția analitică va coincide mereu cu acest proces de actualizare, pentru că a descrie un lucru înseamnă (într-un anume fel) a-l re-produce după posibilitatea (transcendentă) care îi este proprie. Dacă, prin urmare, un lucru anume este pe cale de a se întâmpla în ordinea sensibilului este tocmai pentru că altceva, de ordin inteligibil, s-a întâmplat deja. Pasajul care advine în sensibil este precedat (din punct de vedere logic) de o de-pășire (de-pasare) deja survenită în inteligibil, ceea ce face ca problema transcendentă a locului de

naștere a conceptelor pure să revină, într-un anume sens, ne-locului schimbării substanțiale (așa cum este ea definită în analogiile experienței). Dar dacă analitica transcendentă este menită să regăsească originea – inteligibilă și sensibilă – a experienței noastre este tocmai pentru că transcendentalul trebuie, la rândul său, să se dezvăluie de o manieră apropiată. Cum s-a spus deja, forma posibilă a unei intuiții presupune întotdeauna intuiția acestei forme, posibile²¹. Nu este, deci, întâmplător că, analitica transcendentă constă nu numai într-o „ascensiune” spre originea conceptelor pure, ci și într-un fel de „descindere” spre un anume uz „pur” al originii însăși, de vreme ce a gândi înseamnă (deja) a actualiza. De unde și dificultatea (recurență la Kant) de a preciza în ce anume constă diferența dintre simpla posibilitate (transcendentă) a gândirii pure – cu al său „a fi în”, înțeles ca un conținător posibil de natură conceptuală – și gândirea efectivă (nu mai puțin pură) a actualizării sale – cu al său „a fi spre”, înțeles ca un conținut actual (tot atât de pur) de natură mai degrabă „intuitivă”²². Căci, deși conceptele sunt definite ca simple posibilități, ele sunt, totuși, gândite ca niște reprezentări nelimitate. În schimb, deși gândirea pură comportă asemenea reprezentări, ea nu se confundă niciodată cu o simplă intuiție²³. Cu alte cuvinte, uzul pur al intelectului în genere presupune o anume reprezentare (nelimitată) care nu mai poate fi o intuiție, ceea ce este oarecum „paradoxal”. De altfel, după Kant, putem oricând gândi conceptele pure fără ca, prin aceasta, să le și cunoaștem. Căci a gândi nu se confundă cu a cunoaște: „categoriile nu sunt limitate în *gândire* de condițiile intuiției noastre sensibile (...) ele au un câmp nelimitat, (...) numai cunoașterea a ceea ce noi gândim – sau determinarea obiectului – are nevoie de intuiție”²⁴. De unde și ambiguitatea fundamentală a tezei kantiene privitoare la finitu-

dinea intuiției umane, teză contrazisă, chiar aici, de postularea unui câmp de reprezentare nelimitat²⁵. Putem, de altfel, găsi aceleași urme ale uzului pur al originii în cele două secțiuni ale esteticii transcendente, unde intuițiile pure ale spațiului și timpului sunt expuse nu numai în calitatea lor de condiții de posibilitate (intuitivă) a fenomenelor (ale căror spațiu și timp sunt întotdeauna determinate), ci și ca reprezentări originare efectiv infinite, chiar dacă nedeterminate, a căror realitate pune (încă o dată) sub semnul întrebării caracterul finit al sensibilității noastre. Intuiția pură a spațiului, de exemplu, „este reprezentată ca o mărime infinită dată”²⁶ care conține toate celelalte intuiții spațiale, finite. Și la fel se întâmplă cu intuiția pură a timpului. „Trebuie ca reprezentarea originară de timp să fie dată ca nelimitată”²⁷, căci va exista întotdeauna un timp absolut infinit care va „învălui” orice alt timp, finit. Infinitul posibil (transcendental) – fie el de natură conceptuală sau intuitivă – se întemeiază, așadar, pe un infinit actual, care îl „dezvăluie” de o manieră proprie, imediată. Puritatea conceptelor și intuițiilor posibile corespunde, astfel, purității reprezentărilor lor în act, pentru că doar asemenea reprezentări – „nelimitate” – pot face cu puțință uzul pur al intelectului în genere. Ambiguitatea sintagmei „experiență transcendentă” provine din chiar echivocul termenului kantian de „puritate” care, în funcție de context, poate să semnifice fie „pura” posibilitate a unui concept sau a unei intuiții, fie (dimpotrivă) actualitatea – la fel de „pură” – a aceluiași concept și a aceleiași intuiții. În cele din urmă, această puritate vădește de veritabilul ne-loc al întâlnirii unui *habitus* – posibilul – și al contrariului său – actualul, re-definit ca ne-loc al originii oricărui act de cunoaștere. Căci numai o asemenea contrarietate (efectivă) face posibil un demers transcendent propriu-zis asupra originii, propriu criticismului.

CUPRINS

Cuvânt de întâmpinare – CREDINȚĂ, NIHILISM ȘI FIDELITATE.....	5
Post scriptum editorial	12
Capitolul I. ISTORIE ȘI ESCATOLOGIE.....	13
1. Prolegomene kantiene la fenomenologia schimbării	13
2. Conștiință și schimbare în filozofia hegeliană a Spiritului	36
3 Timp și pasaj. Experiența hegeliană a Spiritului	62
Capitolul II. INTUIȚIA SUBLIMULUI ȘI EXPERIENȚA SPIRITUALĂ.....	91
1. Sublimul kantian și reducția arhitectonică.....	91
2. Intuiție eidetică versus reducție arhitectonică	128
3. Turnura teologală a fenomenologiei	160
Capitolul III. SECULARIZARE ȘI STARE DE EXCEPȚIE.....	189
1. Asupra celor două sensuri ale secularizării la Hegel.....	189
2. Starea de excepție. Amfibolia istoriei europene	227
3. Funcțiunea denegației și uitarea ființei	260
Cuvânt de despărțire – REDUCȚIA ARHITECTONICĂ A FENOMENOLOGIEI.....	281