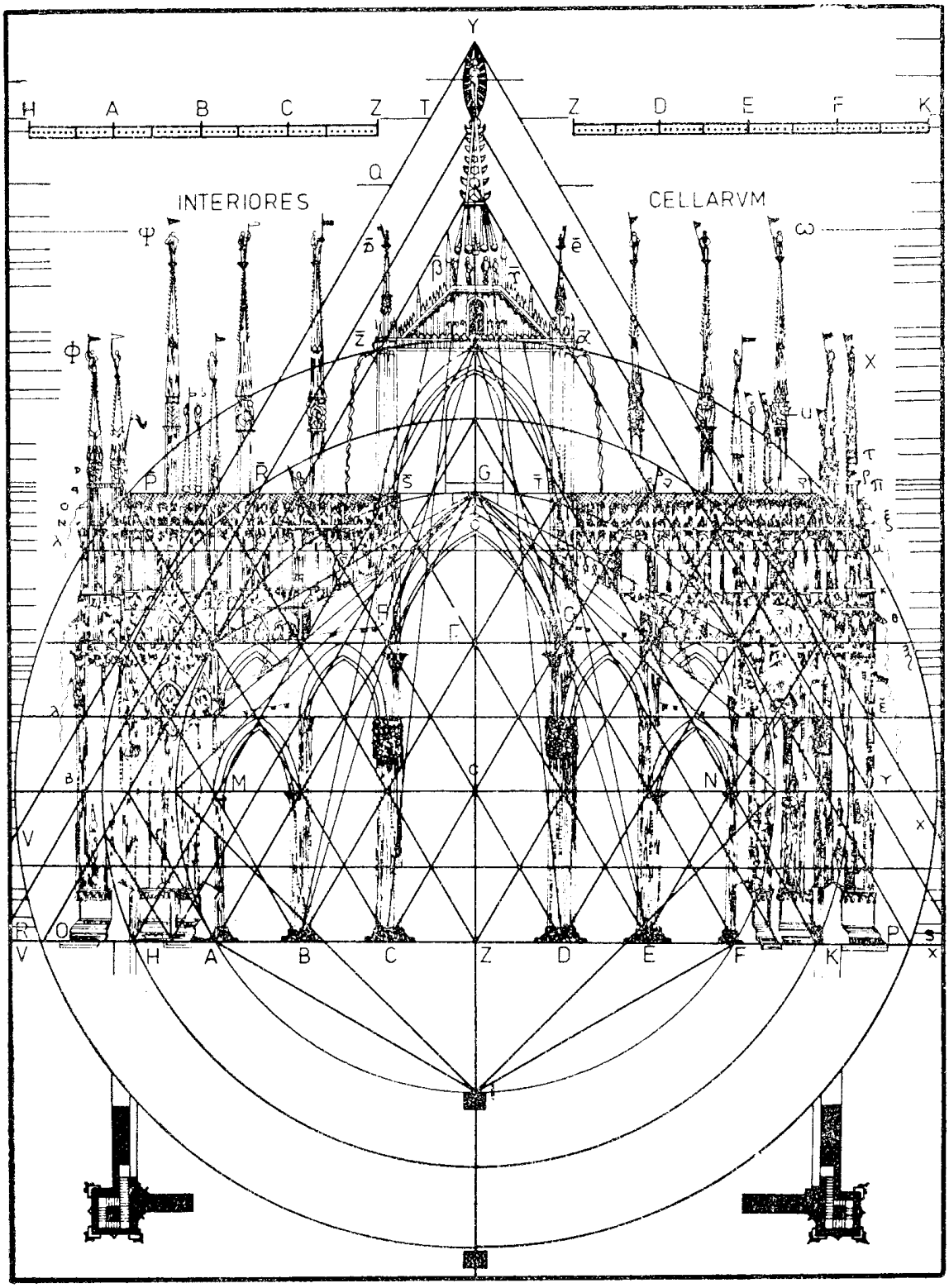

Bazele filosofiei transcendentale

Mihai M. S. Maxim

Editura Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu

2008

Mihai M. S. Maxim

Bazele filosofiei transcendentale

Editura Universităţii „Lucian Blaga” din Sibiu
2008

Coperta I:
Domul din Milano. Elevaţia şi secţiunea transversală de Caesare Caesariano (1521).
Coperta a IV-a:
Autorul în viziunea pictoriţei Angela Delmondo.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MAXIM, MIHAI M. S.
Bazele filosofiei transcendentale / Maxim Mihai M. S. – Sibiu: Editura Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-739-611-2

111.8

Lui Constantin Noica

In memoriam

Într-una din zilele de la Păltiniş[I], Bătrânul[II] mi-a pus în discuţie una din lucrările pe care i le adusesem cu trei săptămâni înainte: „Logosul ca metaforă a fiinţei”[III]. Mi-a spus că i-a plăcut mult (probabil ca să mă încurajeze), mai ales că am atins una din problemele filosofiei care nu şi-a găsit încă răspuns – aceea *a continuităţii dintre sensibilitate şi intelect*. Kant numai a sesizat că există o legătură între sensibilitate şi intelect, fără însă să o poată determina. Heidegger a avut şi el o lucrare în care a tratat *problema kantiană a acestei continuităţi între sensibilitate şi intelect*, şi a avut un început foarte bun, pentru ca apoi să eşueze în sistemul şi stilul lui, ajuns acum consacrat. (Spunându-mi acestea, Noica îmi vorbea ca despre o mare ratare a filosofiei, pe care eu trebuie să o evit cu orice preţ!)

Bătrânul mi-a spus că eu am avut un început mai bun – pentru că am pornit simultan din fizică şi filosofie, fizica dându-mi greutate conceptelor, iar filosofia conferind spontaneitate acestor concepte. Dar cursa e foarte lungă şi există pericolul să-mi pierd suflul pe drum, m-a avertizat el. Am pornit prea tare, *Critica raţiunii pure* este

---

[I] 31 August 1986 – conform Jurnalului întâlnirilor noastre („Jurnal de proiecte”, manuscris).

[II] Noi, discipolii generaţiei de 25 de ani – faţă de generaţia pe atunci de 40 de ani a lui Andrei Pleşu şi Gabriel Liiceanu – îi spuneam (între noi) lui Constantin Noica „Bătrânul” în sens athonit, - de „Gheron” sau Patriarh al înţelepciunii, de gânditor care-şi trăieşte cuvintele.

[III] Acum nu mai ştiu ce s-a întâmplat cu lucrarea, ce-am făcut cu ea. Am rătăcit-o. Ca şi „Metafizica topologică”. N-o mai găsesc. Probabil că nici nu era prea grozavă. Nu contează decât că a fost un bun prilej de discuţie: aşa cum spunea Noica, nu contează atât de mult un răspuns al momentului, cât întrebările pe care ţi le pui.

partea cea mai grea a filosofiei cunoaşterii, ar fi trebuit început cu empiriştii: Locke, Hume, Hobbes, apoi cu raţionaliştii: Spinoza, Descartes, Leibniz. Când colo, eu am început cu ce-i mai greu! – se mira el. (Când îmi spunea toate acestea, am simţit o satisfacţie ascunsă, ca şi când aş fi făcut cine ştie ce năzdrăvănie! Simţeam cum mă invadează o certitudine caldă, aveam o adeverire că eram *predestinat Criticii*, - că eram *un ales* al idealismului transcendental.)

Mi-a spus că filosofia transcendentală kantiană *la început o să mă fascineze, iar mai târziu o să mă dezamăgească*. I-am răspuns foarte sigur pe mine că gândirea lui Kant mă fascinează şi mă dezamăgeşte *în acelaşi timp*. Ceea ce mă atrage la el e însă *starea de spirit*: avântarea minţii însoţită inexplicabil de temperanţă. Paradoxal, la Kant îndrăzneala şi cumpătarea sunt simultane. Luciditatea care rezultă de-aici e clar că va fascina şi va dezamăgi succesiv veacurile. Oricum ar fi, am continuat eu, istoria filosofiei va fi marcată din când în când de „întoarceri la Kant" şi de strigăte proclamând „marea întoarcere" la temeiuri, sau pur şi simplu „întoarcerea". Iar eu simt că acum este unul din aceste momente.

Nu mi-a dat replica pe loc. Mi-a făcut o analiză, o critică pe text, referindu-se la momentele mai importante ale gândirii pe care le trata manuscrisul meu. Mi-a spus că ideile sunt foarte originale şi că problemele pe care le tratează un cercetător o viaţă întreagă sunt cele descoperite din tinereţe: deci tinereţea este perioada în care apar şi în care ai curajul să le accepţi, acceptându-te totodată şi pe tine însuţi, fără să fii impresionat prea mult (aşa cum se va întâmpla mai târziu) de masivitatea unui Kant sau a unui Hegel.

„Ce te fascinează la Kant şi ce te dezamăgeşte?"

„Ce mă fascinează? Ceea ce n-a scris şi eu văd ca şi cum ar fi fost scris, ceea ce văd în mine când mă gândesc la el: filosofia transcendentală aşa cum va fi!"

„Şi ce te dezamăgeşte?"

„Poate nu el: apriorismul în sine. Apriorismul creează un orizont de aşteptare, presentimentul unei Revelaţii, şi Revelaţia multaşteptată nu se produce: ştii că trebuie să se întâmple ceva anume, şi acel ceva nu survine. Nu ştiu, în ciuda conceptelor noastre precise, totul rămâne vag, şi cumva indecis. Cred că de fapt sunt dezamăgit mai mult de mine însumi decât de Kant."

Mi-a spus atunci că scriu cu siguranţă de sine şi că stăpânesc arta expresiei şi expresia în sine, n-o să am probleme să-mi determin ideile în cuvinte, aşa cum au anumiţi cercetători[IV] care, încercând să gândească, se împiedică în limbaj. M-a liniştit, spunându-mi că eu am scăpat de pericolul acesta: nu voi avea probleme cu expresia. Cei care mă vor citi acum se vor revolta poate că un debutant îndrăzneşte să scrie astfel. Mi-a spus că e bine ca manuscrisele mele să mai rămână în sertar vreo doi sau trei ani, în tot cazul, mai puţin de cinci[V].

Ideile se vor alege singure. Voi şti atunci ce merită păstrat şi continuat şi ce nu.

„Nu vei avea parte întotdeauna de un critic aşa blând şi generos. Va trebui să fii stăpân pe ceea ce scrii, să-ţi asiguri o pregătire ştiinţifică şi metafizică corespunzătoare."

I-am răspuns că actualul manuscris nu este destinat publicării, ci fixării unor idei şi preocupări. Şi că i l-am oferit ca să mă ajute să învăţ: să ştiu ce să caut mai departe.

„Mă preocupă tot ceea ce ţine de gândire, de strategiile minţii, de creativitatea în genere şi mai ales de creativitatea metafizică – geneza sistemelor", i-am spus.

Atunci mi-a atras atenţia asupra semnificaţiei kantiene a termenului de *conştiinţă în genere*. Această *conştiinţă* poate aparţine raţiunii *oricărei fiinţe din Univers*, nu numai omului. Indiferent unde se va naşte o conştiinţă în Univers, ea va gândi Universul după categorii, deci în termeni de unitate şi totalitate. Ceea ce este important e că *această conştiinţă se va supune legităţilor intelectului pe care le-a determinat Kant*.

Am fost foarte impresionat de înţelesul acestor cuvinte. O conştiinţă de oriunde din Cosmos să gândească după categoriile kantiene! Kant descoperind legile intelectului de pretutindeni!

[IV] Era vorba de indispoziţia lingvistică de atunci a lui Mihai Drăgănescu.

[V] Au trecut de atunci 22. Acum, după atâta neîncredere, după atâta umilinţă pe care am suportat-o din partea unor oameni de marcă ai culturii (după cum i-am considerat eu), după atâta amar de indiferenţă, realizez ce mare a fost dragostea şi îngăduinţa sa, îmi dau seama de ce privilegiu imens şi nemeritat m-am bucurat în cei patru ani cât am stat la Păltiniş lângă inima sa.

Aceleaşi legităţi pentru conştiinţele ce au apărut sau care vor apărea oriunde, în orice lume!

Conştiinţa în genere, deci conştiinţa omenească şi neomenească terestră, precum şi conştiinţa extraterestră, funcţionează după strategii prescrise de către filosofia transcendentală: acest lucru mi s-a părut uluitor.

Am spus atunci că *principiul metaforic* din metafizica mea se bucură de aceeaşi universalitate generică – deci are valabilitate asupra oricărei inteligenţe din Univers. Conform acestui principiu, *inteligenţa în genere* – care are structură fantastică – poate să-şi împărtăşească direct cunoştinţele, fără să apeleze la limbaj, doar prin intenţionarea gândurilor, adică prin direcţionarea fantasmelor minţii spre interlocutor. Strategiile minţii care ţin de această nemijlocire preced limbajul şi ar trebui să fie structurate într-o *Gramatică a gândirii şi limbii fantastice*, pe care intenţionez să o scriu. În această concepţie, fantasmele păstrează condiţia categoriilor stilistice, categoriilor abisale ale spiritului, însă nu sub aspectul descris de Blaga în Trilogia sa[VI], unde sunt desfăşurate rapsodic, fără nici un principiu, şi cu atât mai puţin unul de deducţie transcendentală!

„Aha, deci şi Blaga te-a dezamăgit", mi-a spus atunci Bătrânul cu satisfacţie nedisimulată.

„Da, dar Blaga nu mă mai fascinează. Pe el îl iubesc, pur şi simplu."

Eram obsedat de Kant, îndârjit. Susţineam că *logosul* care operează *transportul de semnificaţii – metafora* – în sânul fiinţei, între două sau mai multe inteligenţe în genere, are *caracter de fantasmă* şi îi sunt proprii *viziunile*, vedeniile aproape picturale! La vremea aceea nu aveam suficiente argumente în acest sens, şi eram oarecum frustrat de faptul că filosoful de la Koenigsberg nu a spus chiar totul despre aceste lucruri. Aş fi vrut să spun eu acele lucruri nespuse de Kant, şi nu puteam! – Kant spusese că orice intelect pur din Univers are un filtru prin care receptează lumea şi acest filtru este sensibilitatea. Sensibilitatea ne produce reprezentări în măsura în care suntem afectaţi de obiecte, iar aceste reprezentări sunt structurate categorial şi semnificate de intelect. Dar *continuitatea*

[VI] Lucian Blaga, Opere 10, *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti 1987, p. 197 şi urm.

dintre sensibilitate şi intelect, pe care a sesizat-o Kant, nici până astăzi n-a fost acoperită-n concepte.

„Sunt convins că tu eşti acela care-o să facă isprava!" – mi-a spus Bătrânul atunci. (Cineva în mine a sărit în sus de bucurie!)

„Dar nu ştiu cum se va întâmpla asta: în cuvânt sau în necuvânt? Într-o operă scrisă, sau în stările existenţiale care au precedat-o şi care rămân şi dincolo de ea?"

Ştiu că întrebările pe care filosofia te ajută să le pui lumii şi realităţii ei ultime – transcendenţei – nu sunt menite să primească replici de aceeaşi natură: întrebările sunt verbale şi aparţin intelectului discursiv sau raţiunii, răspunsurile nu ţi le dă nici filosofia, nici cărţile de literatură, ci existenţa însăşi, sub forma unei suflări de viaţă. Întrebi şi capeţi un plus de trăire.

Întrebi şi te pomeneşti învăluit de o vibraţie aparte. Aceasta îţi dă certitudini ale unui inefabil al existenţei. Certitudinile inefabile sunt un fel de fantasme nevăzute, fantasme pur inteligibile sau viziuni mai presus de viziune.

Când întrebi, gândeşti într-un anumit fel, şi atunci te trezeşti învăluit din toate părţile de existenţă. Cutremurarea întregii tale fiinţe este modul în care ea recunoaşte, uneori în pofida propriei tale gândiri înmărmurite, certitudinile inefabile. Aceste certitudini de nespus pot fi împărtăşite nemijlocit, prin simpla intenţionare a minţii.

Bătrânul mi-a confirmat acest *mod de a fi* – care este *însăşi filosofia, în modul ei originar*. Nu mai era nevoie acum nici de cuvinte. Ştiam că îmi împărtăşeşte deplin punctul de vedere, deoarece trăise şi dânsul o experienţă similară. Şi vedeam în ochii lui blânzi confirmarea autenticităţii a ceea ce am trăit eu. Ne *recunoşteam* reciproc, inefabil, ca *parteneri* ai aceleiaşi experienţe.

Atunci am ştiut că indiferent ce voi face, indiferent de căile pe care le voi alege, pe el n-am să-l dezamăgesc niciodată, deşi eu eram pe atunci foarte dezamăgit de mintea şi inima mea, de îndrăznelile fulgerate de neputinţe, de făgăduinţele lăuntrice urmate de delăsări şi neant. Am părăsind la un moment dat dezamăgirile avute în faţa lui Kant sau Blaga, sau în faţa monumentalului Whitehead. Am continuat să fiu dezamăgit numai de spiritul meu, până în ziua de azi.

Mihai M. S. Maxim

I. Sistemul idealismului critic

1. Critica raţiunii pure

Principiile fundamentale ale conceperii "Criticii raţiunii pure"

"Experienţa este cu certitudine primul produs pe care intelectul nostru îl dă la iveală în timp ce prelucrează materia primă a senzaţiilor."[1] Cu aceste cuvinte solemne îşi începe Immanuel Kant "Critica raţiunii pure". Prima pagină a *Introducerii* deschide şi desfăşoară în faţa ochilor minţii ideea filosofiei transcendentale, precum şi temeiurile ei : "Ea (experienţa) e tocmai prin aceasta prima învăţătură, practic inepuizabilă în desfăşurarea procesului de instruire, încât niciodată nu va lipsi trăirea înlănţuită a tuturor cunoştinţelor ce vor fi produse în viitor şi adunate pe acest fundament. Bineînţeles, ea nu este nici pe departe singurul domeniu în care inteligenţa noastră se lasă limitată. Ea ne dezvoltă într-adevăr ceea ce ar putea fi în sfera sa, dar nu ne spune nimic referitor la necesitatea ei ca mod de cunoaştere. Tocmai de aceea experienţa nu ne dă nici o universalitate adevărată, iar raţiunea îşi pierde liniştea în farmecul acestui mod de cunoaştere după care este atât de dornică. O atare cunoaştere universală, având totodată caracterul necesităţii interne, trebuie să fie independentă de experienţă, principial înaintea ei, clară şi certă în sine însăşi; de aceea, ea se numeşte cunoaştere «a priori»." Şi de aici înainte, demersul analitic kantian asupra raţiunii pure şi cunoaşterii ei apriorice va fi de nestăvilit.

Insuficienţa experienţei rezidă în aceea că ea nu poate da seamă de ceea ce este necesar şi universal valabil. Ea este doar o cunoaştere circumstanţială, adică o cunoaştere ce dă seama de anumite condiţii particulare; ea ne spune ceea ce este, fără să ne asigure însă de ceea ce trebuie să fie, sau de ceea ce nu poate să nu fie, nici de ceea ce există în toate locurile şi în toate timpurile, adică rămâne

[1] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hans Heinrich Tillner Verlag, Berlin und Wien, 1924, *Critica raţiunii pure*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti 1930, p. 37.

neputincioasă înaintea a ceea ce formează necesitatea şi universalitatea cunoaşterii. Că intelectul este îndreptăţit să aspire la o asemenea cunoaştere ne spune chiar experienţa, care descoperă cunoştinţele necesare şi universale amestecate printre impresiile simţurilor. Deoarece aceste cunoştinţe sunt anterioare şi chiar independente de reprezentările sensibile (pe care abia ele le fac posibile), Kant le numeşte cunoştinţe pure a priori. Raţiunea noastră speculativă conţine principiul absolut al cunoştinţelor pure a priori, fapt pentru care este numită de Kant raţiune pură.

Cum va putea însă raţiunea pură să acceadă la cunoştinţe a priori şi ce valoare de adevăr putem să le conferim noi acestora?

Dincolo de distincţia fundamentală kantiană între cunoştinţele pure a priori şi cele empirice (a posteriori), procesul cunoaşterii poate fi lămurit prin alte două distincţii: în primul rând trebuie să distingem *materia* unui enunţ de *forma* sa, iar în al doilea rând să facem distincţie între *judecăţile analitice* şi cele *sintetice*.

Materia unui enunţ este elementul variabil şi accidental pe care îl furnizează experienţa, iar forma este elementul invariabil general, elementul logic al intelectului. Materia unui enunţ provine din afara noastră, de la obiecte, – fapt pentru care ea constituie partea obiectivă a judecăţilor noastre –, iar forma, provenită din interioritatea eului, din însăşi structura fiinţială constitutivă a intelectului, alcătuieşte partea subiectivă a enunţurilor.

Cât despre cea de-a doua distincţie, aceasta priveşte noutatea cunoaşterii: judecăţile sintetice sporesc într-adevăr cunoaşterea (predicatul amplifică semnificaţia subiectului); judecăţile analitice doar o clarifică şi o explicitează (semnificaţia predicatului este cuprinsă în semnificaţia subiectului). Judecăţile sintetice a posteriori, adică cele ce provin din experienţă, sunt obişnuite şi nu necesită prea multe comentarii. Rămâne problema de a ne asigura de existenţa şi de originea judecăţilor sintetice a priori. Matematica pură şi fizica pură sunt ştiinţele ce ne asigură de existenţa enunţurilor necesare şi universale. Faptul că judecăţile sintetice a priori există constituie o certitudine de nezdruncinat atât pentru gândirea matematică, cât şi pentru aceea a fizicii pure. De la această certitudine a pornit Kant.

"Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?" constituie problema fundamentală a metafizicii. De această întrebare depinde posibilitatea şi îndreptăţirea existenţială a ştiinţelor speculative (şi

existenţa filosofiei însăşi). De la această întrebare fundamentală va trebui să descoperim *cum este metafizica posibilă ca ştiinţă*. Va trebui să vedem dacă metafizica are vocaţia de a constitui o ştiinţă veritabilă şi dacă are posibilitatea de a ajunge în posesia cunoştinţelor sintetice a priori absolut certe, care să îi extindă orizontul şi să îi certifice legitimitatea în cadrul ştiinţelor.

Care este puterea şi legitimitatea raţiunii pure?

"Critica raţiunii pure" va avea ca obiect de studiu tocmai determinarea legitimităţii (sau ilegitimităţii) cunoştinţelor (sintetice) obţinute prin raţiune pură, precum şi cercetarea limitelor facultăţii raţiunii pure dincolo de care aceasta devine inaptă de adevăr. Ea va determina mai întâi elementele pure care alcătuiesc ştiinţele, şi apoi va încerca să găsească metoda de convergenţă a acestor elemente fundamentale într-un sistem având limitele de valabilitate şi legitimitate ştiinţifică riguros determinate.

Limita cunoaşterii noastre este dată de limita propriei noastre existenţe: nu poţi cunoaşte mai mult decât poţi exista. Cunoaşterea noastră e limitată de propria noastră structură gnoseologică. Structura fiinţială constitutivă a gândirii determină limitarea orizontului cunoaşterii acesteia. Aplicarea gândirii pure în experienţă descoperă limitele cunoaşterii ei. Limita raţiunii pure şi legitimitatea metafizicii ca ştiinţă sunt determinate de limitarea fiinţială (existenţială) a propriei noastre gândiri : *nu poate exista experienţă asupra totalităţii realului*; nu poate exista experienţă universală: această constatare amară (asupra propriei noastre condiţii existenţiale) va duce la contestarea legitimităţii raţiunii pure în ceea ce priveşte constituirea metafizicii ca ştiinţă.

Filosofia transcedentală kantiană este împărţită în Doctrina elementelor şi Metodologia transcendentală. Cea dintâi cuprinde Estetica transcendentală, – sau teoria sensibilităţii, – şi Logica transcendentală, – sau teoria facultăţilor gândirii. În cadrul Logicii transcendentale, Analitica transcendentală studiază structura categorială a intelectului şi Dialectica transcendentală descoperă structura ideală fundamentală a raţiunii pure.)

Estetica transcendentală este doctrina *receptivităţii* noastre fiinţiale. Dacă un obiect ne afectează, producând în noi o impresie sensibilă, spunem că avem o intuiţie. Senzaţia, adică impresia pe care o produce obiectul în noi, ne dă posibilitatea reprezentării obiectului.

Senzaţiile şi intuiţiile sensibile (care sunt deja reprezentări formale) ne îndreptăţesc să credem că avem o facultate specială de a recepta realul, – facultate pe care o numim sensibilitate. Orice gândire (care e spontaneitate) trebuie să se raporteze la intuiţii, – şi prin aceste intuţii să se raporteze la materia senzaţiilor (materie pe care o procură sensibilitatea). Senzaţia este materia unei reprezentări, iar forma este ceea ce leagă şi coordonează impresiile, armonizându-le în cadrul reprezentării. Dacă materia reprezentării sensibile este dată întotdeauna a posteriori, forma va trebui să-i fi preexistat în suflet, ca un fel de spaţiu vid de materie dar structurat prin subînţelesuri în aşa fel încât orice senzaţie apărută în câmpul său de acţiune să fie configurată.

Sensibilitatea este capacitatea de a primi reprezentări în măsura în care suntem afectaţi de obiecte. Idealismul transcendental (sau critic) se întemeiază pe constatarea că spaţiul şi timpul nu constituie realităţi în sine, ci sunt doar cele două *forme pure a priori* ale sensibilităţii (care configurează toate senzaţiile). Spaţiul este intuţia pură a priori a simţului extern, iar timpul forma pură a priori a simţului intern. Prin aceste forme înnăscute, constitutive sufletului, care ne preformează receptivitatea sensibilă, noi nu putem cunoaşte nicicând lucrurile aşa cum sunt ele în sine, ci doar aşa cum ne apar: ca simple fenomene. Preformismul sensibilităţii va duce implicit la *distincţia fundamentală dintre lucrul în sine* (“ding an sich”) şi *fenomen* (sau manifestare). De aici rezidă *ideea agnosticismului kantian*: deoarece fenomenele nu au existenţa proprie, fiind simple maniere de a percepe şi nicidecum adevărate cunoaşteri, noi ignorăm complet ceea ce sunt aceste lucruri în sine, în ele însele, abstrase atenţiei noastre. Pentru a cunoaşte lucrurile în sine ar fi nevoie să schimbăm însăşi natura constitutivă a intelectului omenesc. Până la o atare ipostază a cunoaşterii (care transcende în mod absolut metafizica şi pretinde gestul mistic al contemplaţiei supranaturale), nu ne este permis să afirmăm despre lucrul în sine decât că este un concept-limită ce desemnează o realitate necunoscută dar care stă totuşi la baza reprezentărilor noastre ca sursă care le face posibile.

Preformismul sensibilităţii, la fel ca preformismul structural al intelectului, poate fi ilustrat prin analogia ochelarilor coloraţi, sub raza (vizuală a) cărora întreaga realitate ne va apărea colorată.

Preformismul sensibilităţii duce deci la distincţia dintre lucrul în sine şi fenomen (reprezentarea sa). Cum intuiţiile noastre sensibile nu sunt decât reprezentări (şi nicidecum lucruri în sine), lucrurile nu sunt ceea ce vedem noi în ele, nici ceea ce credem noi că ar fi ele, nici relaţiile lor (dacă acestea există într-adevăr) nu sunt cele care ne apar nouă. Dacă schimbăm condiţiile ce prefigurează sensibilitatea noastră, dacă am putea modifica sau suprima complet actuala noastră constituţie cognitivă, relaţiile dintre fenomene s-ar schimba şi ele – şi cu acestea s-ar schimba şi spaţiul şi timpul însele. Dacă transcendem constituţia noastră existenţială, spaţiul şi timpul ar putea chiar să dispară cu totul. De aici rezidă *agnosticismul kantian*: deoarece fenomenele nu au existenţă proprie, fiind simple maniere de a percepe şi nicidecum adevărate cunoaşteri, noi ignorăm complet ceea ce sunt aceste lucruri în ele însele, abstrase atenţiei noastre. Pentru a cunoaşte lucrurile în sine ar fi nevoie să transcendem însăşi natura noastră fiinţială. Până la o atare ipostază a cunoaşterii şi fiinţării, nu ne este permis să afirmăm despre lucrul în sine decât că este un *concept limită* care desemnează realitatea necunoscută, o realitate ce stă totuşi la baza reprezentărilor noastre ca sursă ce le face posibile. Prin definiţie, lucrul în sine e practic incognoscibil: fiindcă dacă aş putea determina într-un fel obiectul, acest obiect nu ar mai fi *în sine*, ci ar fi un produs de relaţie, produsul relaţiei dintre cunoaşterea noastră şi obiect. De aici se poate înţelege ce reprezintă *conceptul-limită*. Limita unei funcţii este o asimptotă intangibilă (absolut de neatins) care însă configurează graficul funcţiei ce tinde spre ea. Un *concept-limită* este un concept imposibil de depăşit empiric sau conceptual, având rolul de a configura atât experienţa cât şi concepţia. Conceptul de *lucru în sine*, imposibil de epuizat sau de contrazis prin experienţă, desemnează întotdeauna *o rezervă de existenţă* înaintea tentativelor cunoaşterii: este *restul existenţial*.

Logica transcendentală este doctrina spontaneităţii gândirii. Ea stabileşte regulile ce sunt necesare gândirii spre a concepe o specie dată de obiecte, adică pentru a judeca şi raţiona. Logica transcendentală determină în primul rând principiile formale ale intelectului – într-o secţiune ce va purta numele de Analitică, apoi va cerceta limitele şi legitimitatea cunoaşterilor prin intelect şi raţiune, căutând să discearnă între ceea ce este într-adevăr universal şi valabil, şi ceea ce este doar aparent. Aparenţa transcendentală

constituie subiectul celei de-a doua secţiuni a Logicii, aceea a Dialecticii transcendentale.

Analitica transcendentală urmăreşte să determine originea elementelor pure a priori ale gândirii. Acest lucru este posibil în primul rând prin observarea operaţiilor logice ale intelectului. Toate aceste operaţii se reduc la o unică funcţie, – aceea de a aduce la unitate întregul divers al reprezentărilor sensibile şi de a le transforma prin aceasta în judecăţi. A gândi înseamnă a judeca, iar judecata este cunoaşterea cu ajutorul noţiunilor, – prin care ceva se atribuie unui ceva ce îl precede. Judecata este o poziţie în care un atribut este alipit unui subiect.

Raporturile gândirii în judecăţi sunt de trei feluri :

1. ale predicatului (atributului logic) faţă de subiect;
2. ale principiului faţă de consecinţă; şi
3. ale cunoaşterii divizate şi ale membrilor diviziunii adunaţi întreolaltă.

În funcţie de aceste raporturi avem trei cazuri :

1. raportul a două concepte într-o judecată (raportul categoric)
2. raportul a două judecăţi (raportul ipotetic)
3. raportul a mai mult de două judecăţi (raportul disjunctiv).

Faptul că suntem constrânşi să face abstracţie de conţinutul sau materia judecăţilor şi să nu luăm în considerare decât forma lor abstractă ne conduce la distincţia a patru puncte de vedere generale, – fiecare dintre acestea conţinând câte trei aspecte cu semnificaţie ceva mai restrânsă.

Primul punct de vedere în ceea ce priveşte analiza judecăţilor îl constituie CANTITATEA, care determină *extensiunea subiectului* (cuprinderea sa) şi care determină trei aspecte sau trei genuri de judecăţi, după care subiectul este individual (singural), plural (multiplu), sau universal.

CALITATEA, care determină *extensiunea atributului*, dă naştere judecăţilor afirmative, negative şi limitative.

RELAŢIA, care determină *natura raportului* dintre subiect şi atribut, şi cuprinde judecăţile categorice, ipotetice şi disjunctive. În fine, cel de-al patrulea punct de vedere asupra judecăţii este MODALITATEA, care determină *gradul de certitudine* pe care-l avem despre raportul stabilit între subiect şi predicat.

În conformitate cu aceste *moduri primare de judecare* putem obţine elementele pure ale intelectului sau principiile sale pure a priori : după câte feluri de judecaţi avem, tot atâtea noţiuni pure trebuie să posede şi intelectul, indiferent de materia judecăţii. Noţiunile pure ale intelectului Kant le-a denumit categorii sau predicamente (după expresia lui Aristotel) şi le-a ordonat într-o tablă a categoriilor, – versiune menită să schematizeze facultatea intelectului.

TABLA CATEGORIILOR:

CANTITATE	CALITATE
Unitate	Realitate
Pluralitate	Negaţie
Totalitate	Limitaţie

RELAŢIE
Inerenţă şi subzistenţă
Cauzalitate şi dependenţă
Comunitate şi reciprocitate

MODALITATE
Posibilitate şi imposibilitate
Fiinţă şi nefiinţă
Necesitate şi contingenţă

Deducţia transcendentală a categoriilor se întemeiază pe următoarea premisă: activitatea intelectului în judecăţi este *aceeaşi* cu activitatea prin care intelectul îşi procură categoriile.

Având tabla categoriilor, rămâne să stabilim care este legitimitatea acestor noţiuni pure, adică modul în care se raportează acestea la datele experienţei, şi cum încearcă ele să devină chiar modul de-a fi al obiectelor, – cum tind ele să se substituie realului. Ceea ce ne oferă ele nu este însă decât forma de judecare, care alătură semnificaţii formei din fenomen. Cu toate acestea, categoriile sunt acelea ce fac posibilă experienţa.

Experienţa este posibilă printr-o întreită sinteză între *intuiţie, imaginaţie* şi *apercepţie*: în primul rând, *intuiţia* sensibilă ne dă reprezentarea empiricului. Apoi *imaginaţia* reproduce şi configurează din nou aceste reprezentări asociate sau succedate în intuiţie. În al treilea rând, *apercepţia* ne dă convingerea că ceea ce reproduce în sine facultatea imaginaţiei este exact ceea ce sensibilitatea produsese mai înainte prin intuiţie. În consecinţă, avem *trei izvoare originare*, trei facultăţi sau puteri ale sufletului :

1. simţul sau *intuiţia*, – a cărei funcţie constă în cuprinderea sinoptică a diversului senzaţiilor (sinopsis);
2. *imaginaţia*, – a cărei funcţie constă în *sinteza* acestui divers al senzaţiilor; şi
3. *apercepţia*, care realizează *unitatea* acestei sinteze.

"Unitatea sintetică originară a apercepţiei" (de care vorbeşte Kant) este *conştiinţa transcendentală* (şi este fundamental apriorică): este identitatea de sine, conştiinţa de mine însumi în toate actele de reprezentare. Ea reflectă fiinţa gândirii, esenţa ei adâncă, şi determină unicitatea persoanei. Reprezentarea "Ich denke!" (Eu gândesc) a conştiinţei transcendentale însoţeşte toate celelalte reprezentări şi le unifică în câmpul conştiinţei empirice.

Datorită apercepţiei, reprezentările sensibile îşi află identitatea într-un obiect. Dacă funcţia de unificare a *apercepţiei* este înlăturată, categoriile îşi pierd relaţia necesară cu sensibilitatea. Mai mult: chiar obiectul însuşi îşi pierde *identitatea numerică* în ansamblul actelor noastre de reprezentare, nemaiputând fi cunoscut.

Luăm cunoştinţă de existenţa unui obiect atunci când în şirul reprezentărilor sensibile identificăm aceleaşi caractere, a căror repetare insistentă converge la noţiunea de obiect. Fără condiţia de identitate numerică a obiectului în toate actele de reprezentare, nici n-am fi siguri că avem într-adevăr în faţă un obiect. Fără unitatea sintetică originară a apercepţiei transcendentale, dispare chiar identitatea subiectului gânditor. Deci ceea ce asigură identitatea cu sine a subiectului cunoaşterii asigură şi identitatea obiectului în fenomen.

În continuare, după ce a determinat condiţiile constitutive ale categoriilor, Kant trece la condiţiile de aplicare a categoriilor la obiectele sensibilităţii, în scopul constituirii judecăţilor particulare despre obiecte. Aplicarea funcţiilor logice la obiectele simţurilor se

face cu ajutorul schemelor – care sunt intermediari între categorii şi intuiţii.

Schema este produsul imaginaţiei pure a priori. Analiza schemelor consituie a doua mare temă a Analiticii transcendentale.

Condiţia fără de care n-ar exista nici o legătură între sensibilitate şi intelect este schema. Schema este o imagine abstractă ce constituie genericul tuturor imaginilor concrete aflate sub o specie dată. Prin schemă Kant mai înţelege şi procedeul general prin care conceptele pure ale intelectului se aplică la un moment dat unei imagini concrete. Dacă în prima concepţie a schemei aceasta apare ca o spaţializare a categoriilor, în cea de-a doua concepţie avem de-a face cu temporalizarea lor, adică cu punerea categoriilor sub condiţiile timpului. În prima accepţiune, schema tuturor triunghiurilor vizibile este imaginea pură a priori dată de conceptul de triunghi, o imagine care nu există decât în gândire şi al cărei rol este acela de a cuprinde în semnificaţia ei generică orice triunghi material. În cazul celei de-a doua accepţiuni, dacă schema nu este altceva decât tot o categorie – făcută sensibilă cu ajutorul timpului – rezultă că fiecare categorie îşi are schema ei temporală şi că vom avea tot atâtea scheme câte categorii există.

Astfel, dacă la categoria de CANTITATE punem condiţia timpului, obţinem schema NUMĂRULUI: unu, mai mulţi, toţi. Schema pură a CANTITĂŢII este NUMĂRUL (reprezentare ce cuprinde adiţiunea succesivă de unitate la unitate).

Alăturată categoriei de CALITATE, condiţia timpului determină starea de a fi sau de a nu fi în timp şi starea de trecere de la existenţă la neexistenţă.

Schema RELAŢIEI determină ordinea în timp: persistenţa, succesiunea şi simultaneitatea (corelarea) fiind modurile timpului.

Schema MODALITĂŢII determină maniera de a exista în timp: posibilitate într-un timp oarecare, realitate într-un timp determinat, necesitate în toate timpurile.

CATEGORII ⟶ SCHEME

I. Seria timpului:

CANTITATE → NUMĂRUL
Unitate → unu
Pluralitate → mulţi
Totalitate → toţi

II. Conţinutul timpului:

CALITATE
Realitate → existenţă în timp
Negaţie → neexistenţă în timp
Limitaţie → grad de existenţă

III. Ordinea timpului:

RELAŢIE
Substanţă → persistenţa realului în timp (ceea ce rămâne când toate celelalte se schimbă)
Cauza → succesiunea realului conform unei reguli
Comunitate → simultaneitatea determinaţiilor substanţelor după o regulă generală

IV. Conceptul total al timpului cu privire la toate obiectele posibile:

MODALITATE
Posibilitate → existenţa într-un timp oarecare
Realitate → existenţa într-un timp determinat
Necesitate → existenţa unui obiect în tot timpul.

Având în vedere aceste douăsprezece clase de determinaţii temporale, conform atât funcţiilor logice ale intelectului cât şi formelor pure a priori ale sensibilităţii, senzaţiile şi percepţiile pot fi traduse în intuiţii sensibile şi aduse la unitatea conştiinţei transcendentale, spre a fi preschimbate în cunoştinţe.

Principiile care trebuie să rezulte firesc din analiza acestei cunoaşteri, şi care au rolul de a guverna categoriile în reglementarea experienţei, sunt împărţite de către Kant în patru genuri. Ceea ce

înseamnă că ele constituie o metamorfozare a tablei categoriilor, şi anume a titlurilor generative ale seriilor de predicamente. Cele patru genuri de principii sunt împărţite şi ele în două clase : astfel, principiile de CANTITATE şi CALITATE, care au o certitudine absolută şi o aplicare imediată, sunt numite MATEMATICE; principiile de RELAŢIE şi MODALITATE, care admit contingenţa şi posibilitatea, şi care au doar o certitudine indirectă, sunt intitulate DINAMICE. Aceste patru principii sunt axiome ale intelectului şi decurg din însăşi constituţia judecăţii. Principiile matematice, conţinând pura posibilitate a fenomenelor, sunt axiome CONSTITUTIVE; principiile dinamice, subsumând a priori existenţa fenomenelor la reguli invariabile, sunt axiome REGULATIVE. Kant alcătuieşte acum o tabelă împătrită, conţinând toate principiile sintetice a priori ale intelectului ce guvernează experienţa.

Sistemul principiilor sintetice a priori ale intelectului pur:

PRINCIPII MATEMATICE
(CONSTITUTIVE)

I. CANTITATE :

1. *Axiome ale intuiţiei*

Principiul suprem al axiomelor intuiţiei: toate intuiţiile sunt *mărimi extensive*. (Orice fenomen are o mărime extensivă, o cantitate compusă din părţi şi în consecinţă susceptibilă de adăugare sau diminuare, expansiune sau contracţie, fie în spaţiu, fie în timp.)

II. CALITATE :

2. *Anticipaţii ale percepţiei*

Principiul lor suprem: în toate fenomenele realul (care e un obiect al senzaţiei) are o *mărime intensivă,* adică un grad. Această mărime intensivă e concepută ca fiind simplă, indivizibilă, susceptibilă să crească sau să descrească. Ea determină intensitatea senzaţiilor ce vor fi date de experienţă.

PRINCIPII DINAMICE
(REGULATIVE)

III. RELAŢIA :

3. *Analogii ale experienţei*

Principiul lor suprem: experienţa este posibilă numai prin reprezentarea unei *legături necesare* a percepţiilor.

În conformitate cu cele trei moduri ale duratei; avem trei feluri de analogii ale experienţei:

A_1) Principiul *persistenţei* substanţei;

A_2) Principiul *succesiunii* în timp după legea cauzalităţii;

A_3) Principiul simultaneităţii după legea interdependenţei sau a comunităţii (se referă la interdependenţa desăvârşită a substanţelor, întrucât pot fi percepute în spaţiu ca simultane.)

IV. MODALITATEA :

4. *Postulate ale gândirii empirice în genere*, care sunt de trei feluri, după:

1. sinteza simplei intuiţii (a *formei* fenomenului);
2. a percepţiei (a *materiei* fenomenului); şi
3. a experienţei (a *raportului* acestor percepţii).

P_1) Ceea ce concordă cu *condiţiile formale* ale experienţei (după intuiţie şi concepte) este *posibil*.

P_2) Ceea ce stă în legătură cu *condiţiile materiale* ale experienţei (ale senzaţiei) este *real*.

P_3) Ceea ce e legat cu realul conform *condiţiilor generale* ale experienţei există în mod *necesar*.

În pofida certitudinilor acestor principii, Kant refuză să accepte că acestea ar fi îndeajuns să ne confere absoluta cunoaştere a lucrurilor. Dimpotrivă, faptul că principiile a priori, precum şi funcţiile logice ale intelectului preformează cunoaşterea şi determină aprioric experienţa (şi limitele ei), constituie un argument tocmai în sensul agnosticismului. Categoriile preformează facultatea spontaneităţii gândirii aşa cum intuiţiile pure de spaţiu şi timp preformează facultatea receptivităţii sensibilităţii. În concluzie, ambele facultăţi de cunoaştere *preformează realul*. Acesta este de fapt adevăratul sens al apriorismului kantian, ce ne constrânge să admitem în spatele reprezentărilor fenomenale ceva substanţial şi

persistent. Acest ceva, inaccesibil cunoaşterii, Kant îl numeşte *numen* sau *lucru în sine*. Numenul reprezintă spontaneitatea şi emergenţa realului; el se caracterizează doar prin capacitatea de a ne surprinde. El este originea fenomenelor şi subzistenţa lor necondiţionată.

Dacă rămâneam la concluzia că mintea noastră preformează realul, împotriva agnosticismului mai puteam încă opune soluţia lui Platon: cunoaşterea este posibilă pentru că principiile acesteia aparţin existenţei însăşi. Ideile sunt şi principii ale cunoaşterii şi principii ale existenţei, având deopotrivă subiectivitate şi realitate. Dar nu putem rămâne aici.

Conceptul-limită de lucru în sine ("noumen" – însemnând în antichitatea elină "zeitate") este strâns legat de cel al *cauzalităţii prin libertate* sau *spontaneităţii*, – opusă cauzalităţii prin necesitate a legilor fenomenelor fizice universale. Din această perspectivă, lucrul în sine este condiţia aflată în afara seriei fenomenelor şi deci liberă de orice cauză premergătoare. Numenul este *viu*: el reprezintă *transcendenţa unei gândiri străine!...*

Dialectica transcendentală are ca obiect cercetarea iluziilor şi aparenţelor spiritului. Există două feluri de aparenţă:

1. Aparenţa empirică, atunci când imaginaţia aplică neadecvat în experienţă legile intelectului; şi

2. Aparenţa transcendentală, cu care avem de-a face atunci când principiile pure ale intelectului şi raţiunii sunt aplicate în afara domeniului experienţei – care este singurul domeniu legitim al inteligenţei.

În acest context trebuie să facem o nouă distincţie: aceea între *intelect* şi *raţiune*. Intelectul subordonează fenomenele la reguli pentru a asigura unitatea intuiţiilor sensibile în cunoaştere. Raţiunea unifică produsele intelectului sub o lege mai înaltă, – aceea care condiţionează în mod originar şi absolut categoriile intelectului. În funcţie de principiile pe care le poartă în ea în mod a priori, raţiunea pură asigură completitudinea tuturor seriilor de condiţii ale intelectului. Aplecată asupra ei însăşi, raţiunea pură se încumetă să cerceteze conţinutul propriilor sale principii, care sunt absolut intercondiţionate şi constituie condiţiile originare ale conceptelor pure ale intelectului şi formelor a priori ale sensibilităţii. Categoriile raţiunii sunt numite *idei* (după expresia lui Platon). Acest principiu

suveran al raţiunii pure pe care Kant îl numeşte *idee* este un tip ideal (un model ideal sau o paradigmă universală) care depăşeşte posibilităţile experienţei şi care impregnează toate sintezele în care pătrunde cu caracterul necesităţii şi universalităţii absolute.

Dacă intelectul este *facultatea regulilor* şi conceptele sale sunt numite categorii, raţiunea este *facultatea principiilor* şi conceptele ei sunt ideile. Raţionamentul (sau inferenţa raţională – categorică, ipotetică sau disjunctivă) nu se raportează direct la intuiţii pentru a le aduce sub reguli, – aşa cum face intelectul cu categoriile, – ci la concepte şi judecăţi.

Pentru a putea să recunoaştem ideile este necesar să analizăm raţionamentele. Întreaga modalitate de a raţiona se explicitează în trei forme specifice: 1. *raţionamentul categoric*, este acela în care descoperim un subiect care n-ar putea deveni nicicând atribut; 2. *raţionamentul ipotetic* este acela în care căutăm un lucru ce nu mai poate fi efectul dependent de un efect anterior (ci prima cauză); 3. *raţionamentul disjunctiv* ne poartă către o fiinţă a cărei gândire nu este cuprinsă într-o gândire mai înaltă. De aici rezultă trei idei pure : subiectul gânditor (eul), universul şi Dumnezeu. Din aceste unităţi absolute la care ajunge raţiunea pură rezultă trei ştiinţe transcendentale: psihologia, cosmologia şi teologia.

Sistemul ideilor transcendentale cuprinde *trei clase de idei* :

1. cea care conţine unitatea absolută (necondiţionată) *a subiectului cugetător*;
2. cea care conţine unitatea absolută *a seriei condiţiilor fenomenale* ; şi
3. cea care conţine unitatea absolută *a condiţiilor tuturor obiectelor gândirii în general.*

Cele trei clase de idei generează *ideile pure ale raţiunii* :

1. subiectul cugetător – ce face obiectul PSIHOLOGIEI;
2. totalitatea fenomenelor (lumea) – obiectul COSMOLOGIEI;
3. existenţa ce conţine condiţia supremă a posibilităţii a tot ceea ce poate fi gândit (fiinţa fiinţelor) – ce face obiectul TEOLOGIEI.

Raţiunea conferă ideea pentru o ştiinţă transcendentală

1. despre suflet (psychologia rationalis)
2. despre lume (cosmologia rationalis)
3. despre Dumnezeu (theologia transcendentalis).

Deducţia transcendentală a ideilor de suflet, lume şi Dumnezeu se întemeiază pe simpla formă a silogismului raţional:

1. din forma raţionamentului categoric se ajunge la conceptul unităţii absolute a subiectului cugetător;

2. din forma raţionamentului ipotetic se ajunge la ideea a ceea ce este absolut necondiţionat într-o serie de condiţii date;

3. din forma raţionamentului disjunctiv se ajunge la supremul concept raţional al unei fiinţe a tuturor fiinţelor.

Raţiunea pură nu se raportează nemijlocit la obiecte, ci se raportează la conceptele intelectului despre ele[2]. Această afirmaţie a lui Kant este în consonanţă cu imperativul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune că raţiunea pură (purificată de simţuri şi patimi senzuale) trebuie să fie acoperită de către minte, adică trebuie să se raporteze întodeauna la elementele ei, iar mintea trebuie să fie descoperită: deschisă pururi Revelaţiei dumnezeieşti, adică experienţei mistice a transcendentului![3]

În lipsa experienţei sensibile sau mistice a minţii, raţiunea singură nu poate să ne confere adevărul fundamental al fiinţei (pe care doar o concepe).

Ideile pure ale raţiunii nu sunt sofisme, fiindcă aceasta nu le săvârşeşte cu intenţia de a convinge alte raţiuni, ci prin ele raţiunea încearcă să se convingă pe sine însăşi de adevărul fundamental al realităţii în care îi este interzis accesul. Aceste iluzii ale raţiunii sunt, în concepţia lui Kant, absolut inevitabile, însă cu toată ilegitimitatea lor ele sunt totuşi necesare. Ele provin din necesitatea firească a raţiunii de a îmbrăţişa totalitatea realului. Cu toate pretenţiile imense ale metafizicii, spune Kant, nu ne putem opri să gândim doar pentru

---

[2] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Casei şcoalelor, Buc., 1930, trad. Th. Brăileanu, p. 303.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 3, Ed. Harisma, Buc., 1994, p. 96-97.

a nu gândi fals, aşa cum nu încetăm să respirăm doar pentru a nu inspira un aer impur.

Filosofia transcendentală cercetează în mod riguros soluţiile metafizicii şi obiectul ei propriu îl constituie tocmai analiza întemeierii lor. Iar dacă temeiul lor se va fi dovedit iluzoriu, metafizica trebuie să se retragă pe poziţii mai modeste şi să înceteze să mai aspire la ceea ce nu-i este propriu : aceasta dacă voieşte să mai existe, adică să fie posibilă ca ştiinţă. Filosofia transcendentală încearcă tocmai retragerea metafizicii pe poziţii sigure – singurele capabile să îi confere statutul de ştiinţă. Rămâne să studiem modalitatea kantiană a acestei retrageri.

Ideile pure ale raţiunii au fost numite în funcţie de tipul de raţionament din care provin: astfel, iluziile asupra sufletului sunt numite PARALOGISME, cele privind universul sunt ANTINOMII şi aceea privind divinitatea e IDEALUL prin excelenţă al raţiunii pure.

Paralogismele sunt raţionamente transcendentale false, care pleacă de la formula transcendentală "Eu gândesc" pentru a se aplica la obiectul empiric pe care-l numim suflet. Însă această formulă transcendentală e doar o abstracţiune a gândirii, nu un dat real şi concret al conştiinţei. În fond, ea nu este decât o simplă reprezentare, care nu are căderea să decidă asupra naturii fiinţelor gânditoare :

I. *Cele patru paralogisme ale psihologiei transcendentale* înfăţişează sufletul ca *substanţă*, – de unde rezidă conceptul imaterialităţii, – *simplu*, – ceea ce determină incoruptibilitatea, – *numeric* – *identic* (unitar), – de unde avem personalitatea (toate aceste trei caractere determinând spiritualitatea, – şi *în raport* cu obiecte posibile din spaţiu, de unde rezidă idealitatea lui (sau raportul său exterior).

Paralogismele sunt raţionamente transcendentale false, care pleacă de la formula transcendentală „Eu gândesc" pentru a se aplica la obiectul empiric pe care-l numim suflet. Or, această formulă transcendentală este o simplă abstracţiune a minţii, iar eroarea noastră constă în aceea că o tratăm ca pe un dat real şi concret al conştiinţei. În fond, ea nu este decât o simplă reprezentare şi în consecinţă nu are căderea să decidă asupra naturii fiinţelor gânditoare.

Aplicând cele patru categorii eului gânditor, Kant înfăţişează sufletul ca fiind o substanţă unică, simplă, identică cu sine şi aflată în

relaţie cu toate obiectele posibile din spaţiu. Însă chiar dacă am putea deduce *a priori* din gândire imaterialitatea şi incoruptibilitatea, personalitatea şi spiritualitatea, sau chiar imortalitatea sufletului, tot n-am putea conclude că sufletul posedă aceste atribute şi *a posteriori*, adică individual concret şi real. Dacă vom considera, în urma raţionamentelor transcendentale, ca obiectiv valabil ceea ce este doar logic admisibil, vom ajunge să substanţializăm idei pure, adică să personificăm fiinţe ale intelectului (*aperceptiones substantiatae*). Nimic raţional nu ne poate convinge de realitatea acestor apercepţii substanţializate, fiindcă doar senzaţia concretă poate să dea realul în fenomen, or raţiunea singură nu ne îndreptăţeşte defel într-o astfel de cercetare: ea doar preformează inteligibil o aşteptare[4]

Antinomiile sunt contradicţii insolubile în care cădem atunci când aplicăm categoriile intelectului la totalitatea fenomenelor ce formează conceptul de univers şi la care nu poate să acceadă nici o experienţă posibilă. De aici rezultă că translatarea categoriilor intelectului într-o regiune ce depăşeşte experienţa posibilă nu este decât o nouă sursă de iluzii şi erori. Problemele cosmologice pe care le înfăţişează antinomiile duc la soluţii diametral opuse şi egal de îndreptăţite.

II. *Cele patru antinomii ale cosmologiei transcendentale* privesc:

1. limitarea sau nelimitarea lumii în spaţiu şi timp;
2. existenţa sau neexistenţa părţilor simple în lume;
3. cauzalitatea prin necesitate sau cauzalitatea prin libertate;
4. existenţa sau neexistenţa fiinţei absolut necesare a lumii, care e cauza ei.

Argumentele pro şi contra aduse în aceste antinomii se anihilează reciproc, lăsând raţiunii pure doar conştiinţa propriei neputinţe şi indecizii.

1. Prima antinomie este aceea a limitei în macrounivers.

Teză. Lumea are un început şi este limitată în timp şi spaţiu.

---

[4] Situaţia de faţă poate fi ilustrată cu pilda celebră a naivului care a crezut că Sfânta Miercuri este o persoană cerească autentică. Acesta i s-a rugat cu ardoare într-o anumită problemă concretă şi a şi primit de la ea darul ceresc aşteptat, semn că această *fiinţă a gândirii* era reală.

Antiteză. Lumea nu are nici început, nici sfârşit şi nu este limitată nici în timp, nici în spaţiu.

2. A doua antinomie vizează limita în microunivers.

Teză. Nu există nimic în univers care să nu fie simplu sau compus din elemente simple.

Antiteză. Nu există nicăieri nimic simplu ci totul este compus.

3. A treia antinomie priveşte cauzalitatea prin libertate (spontaneitatea).

Teză. Ceea ce există în natură nu depinde strict de legi naturale, trebuie să admitem o cauză primă perfect liberă.

Antiteză. Nu există libertate în lume, ci totul este guvernat de legi fatale.

4. A patra antinomie se întreabă asupra existenţei fiinţei necesare.

Teză. Lumea n-ar fi putut să existe dacă n-ar fi existat o fiinţă necesară care s-o fi produs.

Antiteză. Nu există nicăieri o cauză a lumii, o fiinţă necesară.

Ultima antinomie face trecerea la teologia transcendentală prin aceea că pune problema existenţei fiinţei supreme. Această idee pură a fiinţei necesare – ideea de Dumnezeu – este numită *idealul raţiunii pure*.

III. *Idealul transcendental al teologiei*, – idealul raţiunii pure. Idealul este mai mult decât o idee: este ideea în stare de perfecţiune arhetipală, având atributul personalităţii.

Fiinţa originară (Prototypon transcendentale) există ca PERSOANĂ: aceasta e presupoziţia inclusă în idealul raţiunii pure. Însă dovezile (ontologice, cosmologice sau fizico-teologice) asupra existenţei lui Dumnezeu sunt imposibil de determinat prin raţiune pură (speculativă).

Fără să putem şti dacă *idealul raţiunii pure* are realitate obiectivă sau nu, trebuie să recunoaştem că el nu este nici ceva cu desăvârşire iluzoriu, ci este modul în care raţiunea concepe şi îşi reprezintă totalitatea realităţii şi transcendenţa ei. *Idealul raţiunii pure*, – fiinţa originară, fiinţa supremă, fiinţa fiinţelor (ens originarius, ens summus, ens entium), – nu este decât un principiu regulativ, strict necesar pentru a concepe unitatea lumii, principiul menit să asigure o legislaţie universală şi o origine unică a lumii.

Faptul că filosoful de la Koenigsberg a arătat insuficienţa tuturor acelor pretinse dovezi despre existenţa fiinţei supreme a făcut să fie supranumit "atoatedistrugătorul" de către contemporanul său, fizicianul Moses Mendelssohn. Dar dacă am putea fi siguri de existenţa lui Dumnezeu, dacă am putea certifica prin argumente raţionale sigure că idealul raţiunii pure este real, atunci libertatea noastră şi moralitatea ar dispărea, fiindcă am fi siguri de răsplata faptelor noastre.

Critica raţiunii pure îşi află aici deschiderea spre Critica secundă – aceea a raţiunii în aplicaţie practică. *Critica raţiunii practice* va răscumpăra tot ceea ce *Critica raţiunii pure* speculative se preface că pierde. Până atunci însă, *Critica raţiunii pure* conclude doar că intelectul trebuie să se restrângă de bunăvoie la câmpul experienţei: *experienţa posibilă* (în cazul lui Kant cea sensibilă, – în cazul nostru cea mistică) *constituie singurul domeniu legitim al minţii*.

Raţiunea pură cere desăvârşirea oricărui lanţ de condiţii, adică pretinde *completitudinea*: principiul de închidere al tuturor acestor condiţii într-un *sistem*. Şi prin aceasta ea ne conferă *ideea unei totalităţi a cunoaşterii după principii în genere*: singura prin care poate fi configurat un *sistem metafizic*.

Canonul raţiunii pure

Cu toate că pare o interpolare ilicită în structura de monolit a *Criticii raţiunii pure*, *Canonul* are scopul de a pregăti trecerea la Critica secundă – aceea a raţiunii pure aflate în utilizare practică. Abia aceasta va fi capabilă să răspundă la întrebările:

Ce pot să ştiu?

Ce trebuie să fac?

Ce-mi este îngăduit să sper?

Întrebările acestea nu au putut fi soluţionate de raţiunea pură speculativă deoarece libertatea voinţei, nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu sunt adevăruri practice şi nicidecum speculative, întemeiate deci pe o serie de motive de ordin moral.

Am văzut în *Critica raţiunii pure* că ideea transcendentală a substanţei sufletului, originară şi necondiţionată, dotată cu imortalitate, este doar o idee regulativă a raţiunii, care ne permite să

realizăm unitatea fenomenelor de conştiinţă cunoscute prin experienţă. Această idee transcendentală nu ne permite însă să considerăm sufletul ca substanţial şi nemuritor în mod obiectiv, sau ca fundament real al atributelor ce şi le însuşeşte; ci trebuie să ştim că sufletul este doar o idee menită să asigure *unitatea sintetică* a tuturor fenomenelor de conştiinţă.

În mod similar, ideile despre univers nu reflectă decât serii infinite de condiţii aflate în lanţ cauzal şi care sunt lipsite de termen prim. Nici ele nu sunt decât idei regulative ale raţiunii, şi totalitatea absolută a acestor serii este lipsită de realitate certă.

În sfârşit, ideea teologică a fiinţei supreme, care constituie idealul raţiunii pure şi care reprezintă cauza unică şi autarhică a tuturor seriilor cosmologice, are pentru raţiunea pură speculativă rolul de a asigura completitudinea în real. Nici această idee transcendentală nu poate fi descoperită cu certitudine absolută în realitate, ea nereflectând decât unitatea sintetică şi sistemică a întregii lumi.

E timpul să trecem de pe teritoriul metodologiei transcendentale pe acela al consecinţelor sale practice. Adevărurile pe care le descoperă raţiunea pură în folosirea ei practică se întemeiază pe ideea lui „ca şi cum".

În folosirea practică a raţiunii pure, trebuie să considerăm sufletul *ca şi cum* ar fi o substanţă unică, simplă, originară şi necondiţionată, trebuie să considerăm lumea *ca şi cum* ar fi totalitatea reală a tuturor seriilor cosmologice de condiţii, serii infinite care nu au un termen prim; în sfârşit, trebuie să considerăm fiinţa necesară a lumii *ca şi cum* ar fi cauza unică, sieşi suficientă, a tuturor seriilor cosmologice, termenul lor prim, ce asigură condiţia de completitudine în real şi, implicit, unitatea lumii.

2. Critica raţiunii practice

A doua carte a trilogiei critice kantiene[5] are ca subiect raţiunea pură în folosirea ei practică. Pentru a ajunge la această stare ea trebuie să părăsească formula transcendentală „Eu gândesc" în

[5] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1972.

favoarea expresiei „Eu vreau” – care reprezintă raţiunea pură ca facultate de a dori şi de a avea intenţii, adică raţiunea pură ca voinţă liberă sau spontaneitate. Voinţa liberă şi moralitatea vor întemeia edificiul celei de-a doua Critici.

Critica raţiunii practice răscumpără *Critica raţiunii pure* (speculative): tot ceea ce este inaccesibil raţiunii speculative, substanţele, cauzele eficiente şi cauzalitatea prin libertate (cauza spontană), va deveni acum accesibil voinţei, deoarece ea însăşi este cauzalitate prin libertate, numen printre fenomene. Voinţa este autonomă şi posedă atributul esenţial al spontaneităţii, adică proprietatea de a fi capabilă să pornească de la sine însăşi şi de a determina acţiuni şi efecte sensibile în lumea fenomenelor. Ea conţine principiul propriei sale acţiuni şi prin aceasta are privilegiul de a-şi fi sieşi legislatoare, adică are capacitatea de a porni din sine însăşi, fără a mai fi la rândul ei condiţionată (aşa cum sunt condiţionate fenomenele din seria cosmologică a naturii). Prin însuşi faptul că este liberă, voinţa constituie un punct de pornire pentru seriile cauzale din lumea sensibilă. Ea este condiţia primă, inteligibilă, a seriilor de condiţii sensibile, ceea ce face să fie considerată principiul necondiţionat al tuturor acţiunilor morale.

Prin faptul că voinţa sa este absolut necondiţionată, omul nu este supus decât propriei legislaţii interne, adică propriei libertăţi (consecvenţei cu deciziile luate). Libertatea este un dat al experienţei şi de la certitudinea existenţei libertăţii vom fi conduşi la postulatele imortalităţii sufletului şi existenţei lui Dumnezeu. Astfel, atât nemurirea sufletului, cât şi existenţa lui Dumnezeu, reprezintă postulate ale gândirii empirice în genere, pe care raţiunea practică le impune în mod necesar pentru a realiza condiţia de completitudine în sânul realului – condiţie prin care gândim lumea ca sistem coerent şi unitar. În acest sens, constatarea disproporţiei dintre faptă şi răsplată din lumea imanentă (nedreptatea flagrantă din lumea noastră) ne face să postulăm transcendenţa, nemurirea sufletului şi restaurarea dreptăţii de către Dumnezeu în eternitate.

Voinţa liberă este pură, adică necondiţionată empiric. Această libertate faţă de sensibil o face să-şi prescrie propria legislaţie şi să impună fiinţei gânditoare să o urmeze în toate deciziile sale. Consecvenţa fiinţei libere cu propria legislaţie constituie baza moralităţii, adică temeiul libertăţii asumate. Independentă de interese

utilitare sau de pulsiuni sensibile, indiferentă faţă de pasiuni şi patimi, voinţa trăieşte abstrasă oricărei influenţe străine şi se supune doar legislaţiei pe care ea însăşi şi-o prescrie. Ceea ce înseamnă că voinţa este absolut liberă, dacă prin aceasta înţelegem libertatea ce nu contrazice propria consecvenţă cu sine.

Consecvenţa faţă de propria lege face raţiunea practică să tindă spre instituirea propriei sale legislaţii ca legislaţie universală. Imperativul categoric al voinţei este următorul: *Acţionează întotdeauna în aşa fel încât maxima ce îţi defineşte şi îndrumă acţiunea să poată deveni principiul unei legislaţii universale!* Acest imperativ categoric sublim, determinând eroismul moral, nu este în fond decât *condiţia noncontradicţiei interne* pe care o pretinde orice sistem, fie el matematic, fie social. Totul trebuie să se armonizeze în tot şi să conveargă la idee – iată imperativul categoric ce trebuie îndeplinit pentru ca orice totalitate să poată să existe ca sistem. De la această condiţie nu face excepţie nici unitatea lumii, nici unitatea sistemelor de gândire. Atât instituirea universală a legislaţiei raţiunii practice, cât şi principiul moralităţii, vor fi studiate în cadrul metafizicii moravurilor.

Întemeierea metafizicii moravurilor

Această carte are ca temă determinarea esenţei moralităţii şi raţiunii practice însăşi, adică urmăreşte analizarea facultăţii de a dori şi de a avea intenţii în condiţiile existenţei sociale. Descoperirea principiilor voinţei (ca legislatoare universală) este fundamentală pentru întemeierea metafizicii moravurilor. Pentru ca să rămână liberă, în pofida tuturor principiilor ei imperative impuse de condiţia de universalizare, raţiunea practică acţionează după principiile ei maxime. Maximele sunt principii subiective de acţiune şi trebuie distinse de legile practice – care sunt principii obiective. Cum putem alcătui un sistem al moralităţii folosind numai principii subiective? Răspunsul ni-l dă chiar modul în care am pus întrebarea: fiind vorba despre un *sistem*, este clar că va trebui să urmărim condiţiile de consistenţă (noncontradicţie internă) şi de completitudine. Pentru a soluţiona concret această problemă, Kant face distincţie între două tipuri de imperative: imperativul *ipotetic* şi imperativul *categoric*, singurele forme cu care operează raţiunea pură în domeniul practic.

Se constată în mod evident că imperativul ipotetic nu poate conlucra la instituirea unui astfel de sistem, fiindcă el însuşi necesită un termen prim, şi deci nu poate servi drept bază, pretinzând întotdeauna împlinirea unei condiţii preliminare. Or, pe noi tocmai această condiţie ne interesează: condiţia primă a posibilităţii oricărui sistem. Această putere de întemeiere stă doar în structura imperativului categoric: acţionează *ca şi cum* maxima acţiunii tale ar trebui să devină lege universală a naturii!

Imperativul universal al datoriei este singurul imperativ categoric pe care-l pretinde întemeierea metafizicii moravurilor: el reprezintă aplicarea inteligibilului (care este voinţa) la sensibilul lumii fenomenale, în aşa fel încât unitatea sistemului să aibă la bază principiul inteligibil. Inteligibilul este principiul unificator al sistemului deoarece libertatea pe care o conţine implicit este mai cuprinzătoare decât legea mecanică din natură. Legea mecanică exclude libertatea, libertatea o cuprinde şi-o particularizează pe-aceasta dintâi. Această *contradicţie unilaterală* face cu putinţă atât sistemul moral, cât şi realul însuşi.

Acţionează doar în conformitate cu principiul subiectiv pe care îl poţi impune ca lege universală. Or, lege nu poate să devină ceva ce contrazice restul, lege poate deveni doar ceea ce cuprinde şi subsumează organic întregul. Nu trebuie să furi sau să ucizi – nu din cauză că aşa ţi se porunceşte – ci pentru că fiecare din aceste două maxime, dacă ar fi transformată-n principiu de legislaţie universală, ar anarhiza şi anihila societatea. Întâlnim această idee kantiană pretutindeni în viaţă. De pildă, atunci când un copil este dojenit pentru o faptă reprobabilă, i se spune: „Ce s-ar întâmpla dacă toată lumea ar face ca tine?" Pentru a întemeia morala, imperativul universal al datoriei trebuie să fie absolut necondiţionat: să nu depindă nici de interese, nici de plăceri, nici de pasiuni... Voinţa trebuie să pornească din ea însăşi, altfel nu vom putea vorbi cu adevărat de moralitate. Principiul autonomiei voinţei constituie cheia de boltă a întemeierii metafizicii moravurilor. Pare paradoxal să pretinzi ca omul să fie *obligat* să acţioneze în exclusivitate conform voinţei lui proprii, dar paradoxul dispare îndată ce înţelegem că prin însăşi scopul ei natural voinţa este universal legislatoare.

Autonomia voinţei este principiul suprem al moralităţii – şi pe baza sa va fi durată riguros toată *Critica raţiunii practice*. Legea

morală porunceşte ceea ce trebuie să se întâmple, chiar dacă ceea ce trebuie să se întâmple nu se va întâmpla niciodată. Valabilitatea universală şi necesitatea ei nu vor avea nimic de suferit, fie că o urmăm, fie că nu ne vom supune ei. În cazul în care nu ne supunem legii morale, nu facem decât să contrazicem unitatea sistemică a lumii care, oricum ne-am comporta, ne înglobează, aglutinează şi cuprinde.

Unitatea sistemică a lumii duce la ceea ce Kant a numit *imperiul scopurilor* – pe care îşi va întemeia ulterior *teleologia morală*. *Imperiul scopurilor* este alcătuit din structura fiinţelor raţionale ca scopuri în sine, precum şi de cea a scopurilor particulare pe care fiecare dintre aceste fiinţe şi le propune. Unitatea sistemică a lumii se bazează pe legea conform căreia fiecare fiinţă raţională trebuie considerată nu doar ca mijloc, ci ca scop în sine.

Pentru a putea realiza un sistem unitar al metafizicii moravurilor bazat pe certitudini şi nu doar pe probabilităţi, Kant a trebuit să-şi fundamenteze moralitatea pe conceptul de *datorie* – datoria fiind condiţia necesară (dar nu şi suficientă) pentru a fi demni de fericire. Până la Immanuel Kant niciun filosof nu a înălţat într-atât *demnitatea* fiinţelor gânditoare.

Datoria nu determină cauzal fericirea, ci doar ne face demni de ea: după ce ne facem datoria avem dreptul nu la fericirea însăşi, ci la speranţa în ea. Iată bazele kantiene ale celui mai dur stoicism cu putinţă: datorie, eroism moral, demnitate, speranţă!

Comuniunea absolută dintre virtute şi fericire, unitatea fiinţială a sfinţeniei şi fericirii constituie *Binele suveran*. Pentru a forma această unitate şi pentru a o permanentiza, trebuie să existe în mod necesar o inteligenţă suverană – care să aibă puterea să-mpărtăşească fericirea celor ce se arată demni de ea. Această inteligenţă supremă trebuie să fie îndeajuns de puternică să confere fericirea celor merituoşi şi totodată să fie îndeajuns de fină spre a putea fi nevăzut omniprezentă în lume, să vadă înlăuntrul sufletelor cărora le va cântări virtutea. Spiritul ei de finețe îi permite să pătrundă şi să sondeze individualul, iar puterea ei constă în cuprinderea sub o aceeaşi lege a tuturor individualităţilor. Această inteligenţă supremă ar trebui deci să aibă reunite în fiinţa sa atât universalitatea (care e legea) cât şi individualitatea (spiritul de finețe). Prin aceasta, inteligenţa suverană va constitui *idealul raţiunii pure*. Că *Binele suveran* este *Inteligenţă*

prin excelenţă se stabileşte din condiţia ca fiinţa supremă să acţioneze în conformitate cu anumite scopuri. (Inteligenţa este în genere o formă de acţiune după proiecte şi ea rezidă în acţiunea consecventă cu anumite scopuri premeditate.)

Pentru a fi îndeplinită dreptatea morală şi spre a se putea întemeia moralitatea, este deci absolut necesară *intervenţia fiinţei supreme* – intervenţia lui Dumnezeu. Dacă omul este moral liber, Dumnezeu există cu necesitate. Or, libertatea morală a omului reprezintă o certitudine a experienţei. Ceea ce duce la concluzia că ideea existenţei lui Dumnezeu constituie un postulat al gândirii empirice în genere.

O altă certitudine a experienţei este aceea a dizarmoniei dintre virtute şi fericire în societate. Această lume nu prezintă nicăieri spectacolul unei consonanţe perfecte între merit şi recompensă. Or, ideea restabilirii acestei armonii pretinde existenţa unei lumi viitoare care să răscumpere nedreptatea celei prezente. Lumea viitoare este absolut necesară restabilirii *completitudinii morale* – singura condiţie ce dă dreptatea morală perfectă. (Dreptatea morală constă în completa armonie dintre merit şi recompensă.) Însăşi virtutea omenească se dovedeşte capabilă de o carieră infinită a progresului spiritual către fericire, corespunzătoare vocaţiei sale eterne pentru sfinţenie. Aceasta impune cu necesitate existenţa unei alte lumi şi unei alte ordini morale – în care nedreptatea pe care o constatăm pretutindeni să fie complet transfigurată prin simplul fapt al progresului virtuţii de-a lungul unei alte existenţe, de-a lungul vieţii în transcendenţă. Dacă omul este moral liber, există în mod necesar o viaţă viitoare – şi existenţa noastră se continuă în transcendenţă.

Existenţa lui Dumnezeu şi imortalitatea sufletului constituie deci postulatele gândirii empirice în genere; ele au menirea restabilirii completitudinii morale în sânul realului. Ele sunt doar postulate ale gândirii empirice în genere şi nu cunoştinţe teoretice deoarece dreptatea morală perfectă rămâne doar un deziderat. Pentru a cunoaşte într-adevăr dacă se împlineşte, ar trebui să cunoaştem prin experienţă transcendenţa însăşi, ceea ce depăşeşte hotarele gândirii pure şi face obiectul teologiei mistice.

În concluzie, toate consideraţiile noastre raţionale sunt destinate să satisfacă în primul rând *completitudinea* sistemului moral. Dumnezeu este unic deoarece doar unitatea Sa poate să confere

ordinii morale unitate interioară (noncontradicţie şi completitudine sau suficienţă de sine). Dumnezeu este sfânt şi drept deoarece dacă n-ar poseda aceste atribute virtutea şi fericirea noastră ar rămâne incomplete. El este atotputernic şi atotştiutor, deoarece guvernarea fiinţelor libere şi inteligente ar fi de neconceput fără ajutorul acestor atribute supreme. El este prezent în toate locurile şi în toate timpurile (ceea ce defineşte atributul omniprezenţei), deoarece asistenţa sa este absolut necesară consonanţei dintre merit şi recompensă precum şi armonizării sensibilităţii noastre cu libertatea morală. Pentru ca omul să fie moral liber şi moralitatea însăşi să poată să existe, este necesar ca Fiinţa supremă să ne rămână necunoscută. Numenul rămâne pentru noi un deziderat la care raţiunea pură speculativă nu poate să acceadă – tocmai pentru că Dumnezeu ne respectă libertatea. Fiindcă dacă am cunoaşte teoretic existenţa lui Dumnezeu – exclusiv prin raţiunea pură speculativă – libertatea noastră de acţiune ar fi suprimată şi faptele noastre şi-ar pierde caracterul moral: raportul dintre om şi Dumnezeu s-ar transforma într-o tranzacţie cu caracter mercantil.

Dovada existenţei lui Dumnezeu şi a imortalităţii sufletului nu poate fi teoretică, ci doar morală. Filosofia transcendentală ajunge la certitudinea că raţiunea pură speculativă nu este capabilă să ofere cunoaşterii noastre decât principii regulative (nu constitutive!); singurul ei principiu constitutiv aparţine practicii şi rezidă în libertatea voinţei – adică în condiţia ce face cu putinţă morala.

Ideea fundamentală a sistemului critic kantian este deci aceea că existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului nu pot fi cunoscute teoretic – direct prin raţiune pură – şi nu pot face obiectul ştiinţei (metafizicii înţeleasă ca ştiinţă. Nici credinţa nu poate să confirme unanimn aceste adevăruri, fiindcă ea însăşi este doar un asentiment, doar o convingere subiectivă, şi în consecinţă nu respectă condiţiile necesităţii şi universalităţii absolute – singurele condiţii care fac posibilă ştiinţa.

Odată cu credinţa (ca temei al sistemului metafizicii), Kant respinge şi morala teleologică a acesteia, adică morala bazată pe porunci şi îndemnuri religioase. Doar cu morala teleologică (morala scopurilor) nu se poate alcătui un sistem filosofic deoarece nu sunt date condiţiile universale de închidere a sistemului într-un tot unitar – adică condiţia noncontradicţiei interne (consistenţa) şi condiţia

completitudinii absolute (suficienţa principiilor) – singurele ce pot conferi filosofiei necesitatea şi valabilitatea universală. Morala teleologică nu se bazează pe raţiune ci tocmai pe lipsa ei, fiindcă domeniul ei începe acolo unde se termină cel al raţiunii.

Rolul raţiunii pure este acela de a asigura completitudinea în seria de condiţii ale intelectului şi nicidecum de a realiza şi percepe completitudinea în real. Raţiunea pură este doar regulativă, având exclusiv aplicare teoretică (speculativă): ea poate opune realităţii infinite un simplu concept, neputând să perceapă totalitatea absolută a realităţii. Raţiunea nu poate să simtă totalitatea infinită a realului, fiindcă nu posedă o intuiţie infinită: ea poate doar să o conceapă în mod abstract.

Conştiinţa în genere

Aici este necesar să facem o precizare: Kant nu respinge credinţa în genere, ci doar pretenţia conform căreia credinţa (convingerea subiectivă) ar avea îndreptăţirea să întemeieze un sistem filosofic. Aceasta este cauza pentru care filosoful de la Koenigsberg respinge morala teleologică şi credinţa ca temeiuri ale filosofiei: acestea sunt proprii religiei şi religiei îi asigură ele întemeierea! Or, filosofia transcendentală urmăreşte întemeierea raţională a priori a cunoaşterii, iar instrumentul ei propriu este raţiunea pură – care pretinde satisfacerea condiţiilor necesităţii şi universalităţii absolute a adevărurilor pentru orice conştiinţă în genere – adică pentru orice facultate cognitivă apărută oricând şi oriunde în Univers.

Raţiunea practică (raţiunea pură în utilizarea ei practică) întemeiază a priori teleologia morală (adică sistemul imperiului scopurilor). Teleologia morală va conduce la rândul ei la teologie, iar rolul raţiunii pure constă acum în a-i conferi oricărei fiinţe gânditoare asentimentul universal cu substanţa adevărurilor teologiei.

Prin aceea că stabileşte a priori condiţiile universale ale gândirii, *Critica raţiunii pure* vizează determinarea modului de cunoaştere al unei conştiinţe în genere. *Conştiinţa în genere* este *conştiinţa generică* tuturor fiinţelor gânditoare din Univers, care-şi reprezintă realitatea conform unor structuri (paradigme) mentale universale. Ştiinţa întemeiată de Immanuel Kant este aceea a conştiinţei transcendentale – a conştiinţei în genere – care nu este proprie numai omului, ci caracterizează orice fiinţă raţională din Universurile

spirituale ale realităţii. Astfel, Kant afirmă că orice fiinţă gânditoare este dotată cu un filtru al sensibilităţii care îi conferă percepţia realului (sensibilitatea în genere), cu o structură categorială ce transformă percepţiile în reprezentări (intelectul în genere) şi cu o structură ideală prin care îşi alcătuieşte o perspectivă asupra lumii (Weltanschauung) şi prin care concepe totalitatea realului (raţiunea pură în genere).

Conştiinţa în genere îşi alcătuieşte *reprezentări* (fenomene) atunci când este afectată de *lucrurile în sine* (numene), ea neputând accede la cunoaşterea lucrurilor în sine însele deoarece nu este afectată conform unor legi ale *cauzalităţii prin necesitate* (cărora *intelectul în genere* le configurează legi universale), ci conform *cauzalităţii prin libertate* (spontaneităţii). Structura abisală a lumii este plină de duhuri („zeităţi", „numen"-e sau „lucruri în sine") având atributul spontaneităţii şi emergenţei (apariţiei surprinzătoare), fapt pentru care ea nu este susceptibilă unei determinări prin legiferările pure a priori ale raţiunii speculative. Această certitudine negativă face substanţa agnosticismului kantian.

Critica raţiunii practice descoperă însă că raţiunea pură este ea însăşi un „numen", un „lucru în sine" dotat cu atributul spontaneităţii (cauzalităţii prin libertate) şi emergenţei, fapt pentru care principiul negativ al cunoaşterii – descoperit în *Criticii raţiunii pure* – poate fi depăşit. Pretenţia de universalitate a raţiunii pure speculative în planul cunoaşterii teoretice fiind anihilată în *Critica raţiunii pure*, rezultă că metafizica nu mai poate fi întemeiată ca ştiinţă a absolutului. *Critica raţiunii practice* afirmă că metafizica este posibilă ca ştiinţă numai dacă este întemeiată etic – adică în domeniul unde raţiunea pură este ea însăşi un „numen", un lucru în sine dotat având atributul cauzalităţii prin libertate.

3. Critica facultăţii de judecare

Intelectul este singura facultate a gândirii ce conţine principii constitutive a priori pentru cunoaştere, celelalte două facultăţi (puterea de judecare şi raţiunea) conţinând concepte pure care transcend experienţa şi care nu au decât menirea de-a fi principii regulative sau subsumări la principii regulative. Aceste principii

regulative, la rândul lor, au rolul de a determina care este valabilitatea cunoaşterii prin intelect, adică ele trebuie să constate până unde se întinde domeniul de legitimitate a cunoaşterii apriorice (cunoaştere ce ajunge la cunoştinţe reale prin sine însăşi, înaintea oricărei experienţe). Astfel, intelectul este capabil să determine a priori condiţiile posibilităţii tuturor lucrurilor cognoscibile. El prescrie în mod aprioric legi pentru natură, natura fiind înţeleasă aici ca totalitate a fenomenelor (am văzut deja că forma din fenomen este dată a priori de către sensibilitate – prin intuiţiile sensibile – şi doar materia fenomenului, adică senzaţia, este dată a posteriori). De aici rezidă pretenţia intelectului de a determina aprioric posibilitatea tuturor lucrurilor în genere.

Limitarea pretenţiilor intelectului şi *restrângerea* valabilităţii cunoaşterii sale numai la câmpul experienţei posibile sunt configurări ale principiilor a priori ale raţiunii pure, principii care sunt doar regulative. Prin ele, raţiunea pură conferă cunoaşterii intelectuale caracterul completitudinii. Raţiunea pură – care faţă de cunoaşterea teoretică nu conţine decât principii regulative – îşi găseşte domeniul propriu în morală: ea poate conţine principii constitutive a priori doar în folosire practică, în ipostaza voinţei. Voinţa fiind facultatea de a dori şi de a avea intenţii, adică fiind criteriul practic al libertăţii, face posibilă atât existenţa morală cât şi moralitatea. Acestea au făcut obiectul şi esenţa *Criticii raţiunii practice*.

Metafizica este cunoaşterea prin concepte pure a priori. Deoarece există două feluri de concepte pure – categoriile intelectului (conceptele naturii) şi ideile raţiunii (conceptele libertăţii) – avem două principii legislatoare. Categoriile intelectului prescriu legi pentru natură, iar ideile raţiunii prescriu legi moralei. Această dihotomie fundamentală între lumea sensibilă şi cea inteligibilă, între natură şi libertate, este ceea ce l-a determinat pe Kant să facă distincţie între intelect şi raţiune. Intelectul determină legislaţia naturii, raţiunea este legislativă în ceea ce priveşte existenţa morală. Sinteza celor două legislaţii este descoperită deja în *Critica raţiunii practice* şi premisele ei constau în aceea că practica subordonează teoria – fiind mai cuprinzătoare – tot astfel cum libertatea e mai cuprinzătoare decât natura. Natura şi determinismul mecanic contrazic libertatea, libertatea însă nu le contrazice, ci le

cuprinde. Această contradicţie unilaterală configurează structura realului, dincolo de paradoxurile noastre logice.

În Critica raţiunii practice se arată *că* este posibilă sinteza celor două legislaţii, adică unirea sensibilului sub semnul inteligibilului, dar nu se arată *cum* se face efectiv acest lucru. Aceasta o va arăta *Critica facultăţii de judecare* – ce încheie şi împlineşte trilogia transcendentală.

Cheia sintezei celor două legislaţii o constituie teleologia – teoria scopurilor. Scopul natural, sau intenţia în natură, este veriga de legătură între legile universale ale naturii şi cele empirice-particulare (legi individuale-concrete). Este nevoie să fie restabilită legătura dintre aceste legi universale ale naturii şi cele particular-empirice deoarece natura pe care o determină principiile constitutive ale intelectului – şi pe care o schematizează intuiţiile a priori ale sensibilităţii – este o natură a priori, adică este *natura în genere (universul reprezentărilor unei conştiinţe în genere)*. Spre deosebire de aceasta, experienţa cotidiană ne conferă certitudinea existenţei unei naturi *reale*, cuprinzând legi particulare ce nu pot fi deduse din cele universale. Raţiunea pură are funcţia unificării tuturor acestor legi empirice într-un sistem unitar – care prin însăşi definiţia sa – trebuie să fie consistent şi complet. Completitudinea sistemică pe care o pretinde raţiunea va viza *existenţa completitudinii în real*. Ceea ce înseamnă că pentru cuprinderea tuturor legilor particulare într-un sistem coerent, consistent şi complet, raţiunea trebuie să le considere *ca şi cum* ele ar fi fost create de o Inteligenţă supremă. Adică presupunem existenţa unui Intelect divin ce acţionează după scopuri – aceste scopuri alcătuind finalitatea internă din natură. Inteligenţa suverană nu este însă o simplă presupoziţie a raţiunii pure, ci este un ideal constituit ca îndrumar practic de acţiune.

Conceptul de scop explică existenţa individualului determinat concret, aşa cum se manifestă de pildă în cazul organismelor. Dacă raţiunea practică (voinţa) se defineşte ca facultatea de a avea intenţii şi de a opera în conformitate cu ele, atunci domeniul ei propriu este constituit în întregime a priori şi face obiectul moralei. Scopul sau intenţia în natură nu face decât să realizeze completitudinea în real a legii morale, înglobând lumea sensibilă în lumea inteligibilelor într-un întreg pe care îl desemnăm în mod obişnuit prin termenul de „realitate”. Această unitate – pe care o pretinde întregul spre a fi

posibil ca existenţă – are deci la bază legătura pe care o stabileşte inteligibilul (metafizicul) în sfera lumii sensibile. Deoarece unitatea impusă de conceptul întregului impune la rândul ei ca absolut necesară *finalitatea* în natură, problema finalităţii va constitui unul din elementele fundamentale ale metafizicii. Pentru acest fapt, Kant s-a văzut obligat să realizeze completitudinea sistemului său filosofic în *Critica facultăţii de judecare*[6] prin *teoria scopurilor*.

Critica judecăţii cuprinde principiile de esenţă teleologică ale raţiunii pure:

1. *Principiul omogenităţii*, care afirmă că natura are asemănări, adică forme generice;

2. *Principiul continuităţii*, care afirmă că natura nu face salturi şi care presupune implicit afinitatea în diversitatea fenomenelor, ceea ce face să fie numit şi *principiul afinităţii naturale*;

3. *Principiul specificaţiei*, răspunzător de diferenţierea concretă a realităţilor empirice.

Facultatea de judecare se defineşte prin subsumarea particularului la legi universale. Ea gândeşte individualul prin cuprinderea în universal, sau prin referire la un universal virtual.

Prima ipostază, definită ca funcţie de ordonare şi subsumare a particularului faţă de un universal dat, comfigurează facultatea de judecare ca fiind *determinativă*. Cea de a doua ipostază, care porneşte de la un particular oarecare şi cercetează universalul care i-ar corespunde virtual – şi care ar constitui funcţia sa de cuprindere – configurează facultatea de judecare *reflexivă*. Deci, în cazul în care se porneşte de la legile universale ale naturii – legi date de principiile constitutive a priori ale intelectului – facultatea de judecare este *determinativă* şi produsele sale sunt *determinaţii* concrete ale generalului. În cazul în care se porneşte de la natura reală, facultatea de judecare nu mai este determinativă, ea este doar *contemplativă* şi funcţia ei este de evaluare a reprezentărilor sensibile fenomenale. Facultatea de judecare este deci determinativă numai cu privire la intelect şi nicidecum în realitate, ceea ce înseamnă că teleologia naturală pe care o stabileşte nu poate fi constitutivă, ci doar regulativă. Înseamnă că teleologia naturală contemplă natura *ca şi*

[6] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1981.

cum ar exista o potrivire între aceasta din urmă şi facultatea noastră cunoscătoare, *ca şi cum* lumea reală ar fi fost creată după scopuri de către o Inteligenţă suverană.

Facultatea de judecare cuprinde două domenii ale finalităţii: estetica şi teleologia naturală. Înţelesurile conceptului de *finalitate* sunt următoarele:

1. *Finalitatea materială şi sensibilă*, care cuprinde satisfacerea nevoilor individual-empirice;
2. *Finalitatea formală şi sensibilă*, care constă în armonizarea formei în fenomen cu facultatea cunoaşterii; pe această formă de finalitate se întemeiază estetica;
3. *Finalitatea formală şi intelectuală*, care se defineşte prin modul de a soluţiona o problemă cu ajutorul unor figuri geometrice şi după un principiu de unificare ce realizează în demonstraţie consecvenţa cu sine şi consistenţa necesară construcţiei figurilor în intuiţia pură;
4. *Finalitatea materială şi intelectuală*, ce constă în principiul de contemplare a lucrurilor conform facultăţii de judecare reflexive, având ca scop unitatea raţiunii în diversitatea fenomenelor.

Finalitatea se află însă doar în acordul lucrurilor cu facultăţile noastre de cunoaştere şi nu putem şti dacă ea subzistă într-adevăr în lucruri. Finalitatea naturală este cu toate acestea reală şi logică şi se referă la armonia dintre materia concretă a fenomenelor şi principiul unitar al raţiunii, *ca şi cum* lucrurile ar fi idei prin care s-ar realiza în real o intenţionalitate necunoscută.

Facultatea de judecare estetică

Facultatea de judecare estetică are ca problemă fundamentală universalitatea sentimentului şi în consecinţă şi capacitatea de comunicare a acestuia. Cu toate că este lipsit de concept, cum poate fi totuşi universal sentimentul care, fără să fie o cunoştinţă autentică, este totuşi comunicabil? Judecata estetică este sintetică a priori: este sintetică deoarece adaugă la reprezentarea unui lucru sentimentul de plăcere; este a priori (sau decide a priori) deoarece are pretenţia universalităţii şi necesităţii interne (acordului unanim asupra ei).

Analitica frumosului. Analitica sublimului

În cazul frumosului, forma este mărginită. În cazul sublimului, obiectul reprezentării este nemărginit, inform sau indefinit. Sublimul nu este mărime, sau este mărime doar în măsura în care aceasta înseamnă măreţie absolută. Dacă măreţia sa este de genul întinderii, sublimul este matematic, dacă este de tipul forţei, sublimul este dinamic. În primul caz, sublimul se raportează la intelect (ca facultate a cunoaşterii), în al doilea caz la raţiune (ca facultate de a dori şi de a avea intenţii). În ambele cazuri însă, doar raţiunea este aceea care gândeşte obiectul, şi anume ca pe o totalitate absolută ce transcende imaginaţia. Dezechilibrul dintre raţiune şi imaginaţie creează o stare interioară de tensiune ce se traduce subiectiv prin sentimentul neplăcut al micimii şi insignifianţei fiinţei noastre. Acest sentiment este însoţit de o stare plăcută pe care o conferă dominarea acestei măretii sau forţe naturale prin raţiune, a cărei capacitate de înţelegere conceptuală reuşeşte să o echilibreze ca pondere în suflet.

Sublimul este deci rezultatul complex al stării duble a unui subiect ce contemplă.

Dialectica gustului

Teză. Judecata estetică de gust nu se fundamentează pe concepte, altfel ar fi o cunoştinţă ce s-ar supune demonstraţiei riguroase.

Antiteză. Judecata estetică de gust se fundamentează pe concepte, altfel n-ar putea avea valabilitate universală.

Rezolvarea antinomiei gustului se bazează pe dubla semnificaţie a ceea ce numim în genere *concept*:

Teza are îndreptăţire, deoarece judecata estetică nu se bazează pe concept, ci pe sentiment. Antiteza, la rândul ei, are şi ea îndreptăţire, deoarece sentimentul este rezultatul acordului liber dintre imaginaţie şi intelect şi are deci la bază un concept – însă un *concept nedeterminat*. Acest *concept nedeterminat* aparţine câmpului raţiunii.

Baza universalităţii gustului o constituie *substratul inteligibil* al naturii umane sensibile: reprezentările sensibile, precum şi totalitatea lor estetică, constituie *simbolul inteligibilului*. Gustul se bazează deci pe starea suspendată ce premerge conceptul.

Facultatea de judecare teleologică

Facultatea de judecare teleologică se împarte la rândul ei în *Analitică* şi *Dialectică*. *Analitica* demonstrează existenţa finalităţii materiale şi intelectuale, adică tipul de finalitate ce se raportează nu doar la simpla reprezentare a obiectului, ca în estetică, ci chiar la realitatea obiectivă.

Cum putem să admitem scopuri în natură, dacă înlăuntrul conceptului nostru de natură intră doar cauzalitatea mecanică şi determinismul strict? Conceptul de finalitate obiectivă şi materială este posibil doar în cazul în care experienţa ni-l impune. Or, am văzut mai înainte că intelectul ne dă a priori *natura în genere* şi nicidecum *natura reală* – şi doar în această *natură în genere* funcţionează principiul cauzalităţii mecanice.

Natura reală, pe care ne-o dă experienţa cotidiană, este imperiul individualului. Iar individualul prezintă o contingenţă ce îi conferă libertate faţă de legitatea naturală mecanică – faţă de determinismul strict. Este deci necesară acceptarea unei finalităţi materiale şi obiective pentru a reuni toţi indivizii sub universalitatea unei specii sau unui gen – pentru a forma o clasă unitară, o închidere generică a tuturor acestor individualităţi într-un universal real.

Finalitatea este definită prin aceea că efectul se află în cauză ca intenţie preliminară (plan), deci ca simplă idee. Efectul este ideea cauzei; cauzalitatea stă în intenţia rămasă apoi inerentă efectului.

Finalitatea apare sub două aspecte: *finalitatea externă* a lucrului, în care aceasta apare ca mijloc şi este numită finalitate utilitaristă sau tehnică; şi *finalitatea internă*, ce consideră lucrul ca scop în sine, adică lucrul are ca scop propria sa existenţă sau producere (ceea ce defineşte finalitatea organică). Finalitatea internă a fiecărei individualităţi concrete, cât şi aceea a naturii luate în întregul ei, solicită raţiunii apelul la teleologie.

Dialectica facultăţii de judecare teleologice

Teză. Lucrurile din natură sunt posibile doar prin cauze mecanice.

Antiteză. Lucrurile din natură nu sunt ptoduse doar prin cauze mecanice, ci necesită o finalitate internă, o acţiune după intenţii.

Kant rezolvă antinomia considerând atât teza cât şi antiteza drept simple maxime ale facultăţii de judecare. Aceste maxime nu sunt altceva decât principii transcendentale, legea mecanică exprimând facultatea de judecare determinativă, iar finalitatea după scopuri configurând facultatea de judecare reflexivă. Astfel, după filosoful der la Koenigsberg, teleologia nu este decât un principiu euristic (creativ), un îndrumar având rolul de a unifica fenomenele într-o alcătuire sistematică după raţiune. De aici rezultă că legile facultăţii de judecare nu se aplică la obiecte, ci la ea însăşi, adică la propriul ei mod de reprezentare a obiectelor.

Dacă finalitatea este o realitate obiectivă sau doar o aparenţă transcendentală (o simplă reprezentare a facultăţii de judecare reflexive) nu putem şti şi nici nu putem afla din cauza limitelor constitutive ale propriului nostru intelect. Aici survine încă o dată *ideea Intelectului arhetip* ca limită absolută a intelectului omenesc, *Inteligenţa supremă* având facultatea intuirii intelectuale şi prin aceasta constituind atotştiinţa realului.

Doar o ştiinţă a totalităţii realului dată nemijlocit ne-ar îndreptăţi să considerăm finalitatea ca obiectivă şi reală. Însă în intelectul nostru această totalitate a realului nu este dată, ci doar gândită. Dacă intelectul nostru ar fi fost intuitiv, atunci ar fi putut percepe nemijlocit totalitatea realităţii în actul prin care această unitate se produce pe sine odată cu părţile ei. Totalitatea preexistă părţilor ca idee pură, ca intenţionalitate ce le creează din sine, din chiar starea intenţiei. Intelectului uman i se pare într-adevăr că părţile sunt produse de o totalitate ce le preexistă ca idee pură, dar nu poate avea niciodată certitudinea că această idee pură este real obiectivă, şi dacă nu cumva totalitatea nu izvorăşte din el însuşi. Raţiunea, la rândul ei, nu poate opune totalităţii reale (dacă aceasta într-adevăr există) decât un *concept* şi nicidecum *percepţia nemijlocită*. Iar intelectul, pe care raţiunea pură nu-l poate ajuta în acest caz decât cu un principiu regulativ pentru categorii, se vede constrâns să accepte şi alternativa nedorită conform căreia această totalitate ar fi instituită a priori de propriile sale principii. Deci intelectul se vede nevoit să accepte faptul că realitatea pe care pretinde s-o fi descoperit, ar fi putut fi creată din el însuşi – aşa cum s-a întâmplat cu *natura în genere*.

Teoria metodelor

Metodologia facultăţii de judecare teleologice priveşte raportul teleologiei cu ştiinţele naturii – îndeosebi cu ştiinţa fenomenelor organice.

Facultatea de judecare teleologică tinde în mod necesar către teologie. În imperiul scopurilor naturale, fiecare scop devine mijloc pentru alt scop, până ce seria lor se opreşte la un scop în sine – la un scop ultim, care nu mai este condiţionat. Ţinând seama de consideraţiile de dinainte referitoare la substratul inteligibil al naturii, ajungem firesc la concluzia că scop în sine nu poate fi decât o fiinţă inteligibilă, deci posedând *facultatea suprasensibilă a spontaneităţii* – a capacităţii de a porni din sine însăşi – care a fost desemnată prin conceptul de *cauzalitate prin libertate*. O asemenea facultate a spontaneităţii – şi care are totodată proprietatea de a-şi putea propune scopuri şi de a avea intenţii – este *raţiunea în genere*: omul este scop în sine în natură, iar Dumnezeu este cauza suverană a oricărei finalităţi, deci şi a finalităţii naturii. Dumnezeu este finalitatea conştientă, Inteligenţa intenţională a lumii, cauzalitatea prin libertate ce premerge lumea şi o asistă din transcendenţă.

În acest fel, teleologia se transfigurează şi devine teologie. Lumea este manifestarea sensibilă a Binelui suveran – Care constituie principiul inteligibil şi atotcuprinzător al lucrurilor, principiu ce include în libertatea sa absolută până şi legile mecanice ale naturii.

Libertatea este principiul moralităţii şi premisa înălţării sau prăbuşirii omului. Iar faptul că substratul inteligibil al naturii este nedeterminat – şi numenul rămâne necunoscut – este numai pentru a respecta libertatea omenească. Cenzura transcendentală pe care Inteligenţa supremă ar fi introdus-o în însăşi natura constitutivă a inteligenţei omeneşti nu are alt scop decât acela de a respecta autonomia voinţei sale şi de a face cu putinţă moralitatea.

Cunoaşterea lui Dumnezeu poate fi doar comprehensivă, adică poate fi doar o înţelegere prin asentiment. Teleologia morală kantiană – cu toate aceste limitări – ne conferă totuşi condiţiile în care acest asentiment este posibil să ne survină în existenţă.

Descoperind libertatea ca esenţă a lumii şi principiu al moralităţii, teleologia morală trece pe nesimţite în teologie. Metafizica nu poate fi întemeiată decât etic – pe conceptul de libertate. Filosofia

transcendentală nici nu încearcă altceva atunci când întemeiază ştiinţa metafizicii: conceptul-limită de „lucru în sine", care constituie una din ideile esenţiale ale sistemului filosofic kantian, nu este decât expresia ideii de libertate. Lucrul în sine nu exprimă nimic altceva decât spontaneitatea şi libertatea realului în raport cu facultăţile noastre de reprezentare. Libertatea absolută a lucrului în sine se reflectă în atributul emergenţei (apariţiilor şi manifestărilor surprinzătoare). Lucrul în sine îşi păstrează privilegiul absolut al relaţiei cu facultăţile noastre de reprezentare – şi poate în fapt să nici nu intre vreodată în relaţie cu ele! El îşi păstrează privilegiul de a fi întotdeauna pentru noi *cauzalitate prin libertate*, adică *spontaneitate pură*, originară.

Aici ar mai trebui să facem o precizare: trebuie să distingem între fiinţele raţionale şi fiinţele raţiunii. Fiinţele raţionale sunt cele dotate cu spontaneitate – cu puterea de a porni din ele însele şiruri de lanţuri cauzale. Fiinţe raţionale suntem noi oamenii, dar prin acest termen desemnăm orice conştiinţă în genere. Acum: deoarece nu am putut determina în lumea reală cauza primă, originară, şi pentru că nu am putut descoperi decât serii cauzale desprinse de începutul lor prim, am fost siliţi să acceptăm existenţa unei spontaneităţi exterioare raţiunii noastre. Aşa cum raţiunea noastră practică (voinţa) reprezintă un termen prim, spontan, pentru fenomenele existenţei sociale, tot astfel *concepem* un termen prim pentru realitatea lumii fenomenale. Spontaneitatea acestui termen prim este similară spontaneităţii noastre raţionale – lucrul în sine fiind exterior atât voinţei noastre cât şi cunoaşterii noastre intelectuale. În aceste condiţii, trebuie să recunoaştem că nu putem să-l percepem: nu-l putem decât concepe. Aceasta înseamnă că nu putem să luăm în considerare lucrul în sine decât ca pe o *fiinţă a raţiunii*: cu toate că se comportă cu spontaneitatea unei fiinţe raţionale, nu vom avea niciodată certitudinea desăvârşită că este într-adevăr o fiinţă similară fiinţei noastre, sau este doar forma sub care se ascunde o spontaneitate absolută, adâncă.

II. Obiecţiile Academiei Regale a Prusiei

1. Obiecţia de metodă

Care este metoda folosită de către Kant în cercetările sale? Cum parvine el la principiile pe care-şi întemeiază filosofia critică? Ce facultate a sufletului este îndreptăţită să întreprindă cercetarea transcendentală? Acestea sunt doar câteva din întrebările asupra metodei pe care se întemeiază filosofia transcendentală.

Desigur că doar raţiunea pură este îndreptăţită să întreprindă cercetarea critică a modurilor noastre de cunoaştere – ea fiind facultatea suverană a gândirii şi totodată cel mai elaborat mod de a fi al spiritului. Numai ea ar putea avea căderea să înfăptuiască cercetarea transcendentală, adică să se ocupe cu analizarea propriului nostru mod de cunoaştere.

Nu putem cerceta propriile noastre facultăti ale gândirii decât folosind facultatea ei cea mai perfecţionată. Nici sensibilitatea, nici intelectul n-ar putea să fie judecătorii raţiunii pure.

Critica raţiunii pure este o cercetare-limită, deoarece pretinde să analizeze modul de cunoaştere raţională tocmai pe calea raţiunii, neieşind în afara ei. Această situaţie-limită – conchide Academia Regală – n-ar fi fost totuşi un caz disperat dacă n-ar fi declarat neputinţa raţiunii pure de a cunoaşte realitatea. De aici dilema metodei.

Cum am putea dovedi prin raţiune pură că raţiunea pură este neputincioasă să afirme ceva? Concluziile *Criticii raţiunii pure* sunt cel puţin surprinzătoare dacă ne gândim că ele contestă chiar legitimitatea cercetării transcendentale. Titlul însuşi dat de către Immanuel Kant operei se opune concluziilor şi le dezminte. Dacă raţiunea pură este în stare să întreprindă critica facultăţilor noastre şi a cunoaşterilor pe care le îngăduie ele, ea este de asemenea în stare să întreprindă şi critica ei însăşi. Facultăţile pe care le judecă (printre care se află şi propria ei putere) constituie un obiect pentru ea; fiindcă pentru a judeca, raţiunea pură trebuie să iasă din sine însăşi şi să se ipostazieze, spiritul omenesc devenind obiectul ei. Ajunsă la cunoaşterea limitelor acestui obiect, deci la cunoaşterea spiritului,

raţiunea ajunge să confrunte cunoştinţele cu lucrurile însele, să le compare cu obiectele realităţii, ceea ce înseamnă că este îndreptăţită să se cunoască atât pe sine însăşi, cât şi realitatea. Dimpotrivă, dacă concluziile Criticii raţiunii pure sunt legitime, înseamnă că facultatea prin care întreprindem cercetarea nu merită nici o încredere şi atunci nici concluziile ei nu mai prezintă garanţii. Ultima pagină le dezminte pe toate cele de dinaintea sa, până la pagina de titlu inclusiv[7].

Obiecţia asupra metodei este forma camuflată a paradoxului mincinosului: raţiunea ne spune că ne minte – dar nu cumva tocmai ceea ce ne spune acum este minciună?

Dacă raţiunea nu poate spune nimic cert şi nu poate cunoaşte nimic în mod absolut, cum ar putea atunci să cunoască faptul că nu poate să cunoască nimic? Dacă nu poate să afirme nimic, toate concluziile raţiunii pure devin ilegitime, inclusiv concluzia de faţă – conform căreia nu poate să afirme nimic – deci ar putea totuşi să se simtă îndreptăţită să afirme ceva, ş.a.m.d. Raţiunea pură este judecătorul suprem al facultătilor gândirii şi concluzia de mai sus nu poate să-i survină dinafară – nici de la sensibilitate, nici de la intelect (care îi sunt inferioare în ierarhia cunoaşterii transcendentale), şi nici de la o facultate superioară care este doar presupusă – ci raţiunea pură trebuie că posedă această limitare în ea însăşi.

Cu aceasta am ajuns înapoi la *Dialectica transcendentală* – cea care cuprinde în paginile ei soluţia disputei metodice. *Dialectica* ne înfăţişează cea mai bună perspectivă asupra limitării raţiunii pure prin ea însăşi. Raţiunea nu poate să afirme nimic cert pentru că are tot atâtea argumente pentru o teză ca şi pentru antiteza ei. Atât teza cât şi antiteza sunt egal de îndreptătite de raţiunea speculativă şi la fel de argumentate, chiar dacă ideile lor sunt diametral opuse. Antinomiile constituie deci piatra de încercare a valabilităţii cunoaşterii prin ratiune pură speculativă. Kant a meditat îndelung asupra antinomiilor şi reflecţia asupra acestora a constituit punctul de pornire al sistemului său critic. El însuşi afirmase aceasta într-o scrisoare către Ch. Garve, în care declară că idealismul critic nu a

[7] Christian Bartholmess, *Histoire philosophique de l'Academie de Prusse, Depuis Leibniz jusqu'á Schelling*, Librairie philosophique de Ladrange, Paris 1851, p. 353-354.

început de la problemele nemuririi sufletului şi existenţei lui Dumnezeu, ci de la antinomiile raţiunii pure. Sistemul idealismului transcendental urmăreşte să înlăture scandalul contradicţiei aparente a raţiunii pure cu ea însăşi. Şi dacă vrem într-adevăr să pătrundem sistemul idealismului critic kantian trebuie să acceptăm *ideea ipostazierii raţiunii pure* în unul şi acelaşi suflet. Antinomiile raţiunii pure nu sunt decât ipostazieri ale raţiunii în universul posibilului. Această *facultate a conceperii totalităţii* configurează succesiv *totalităţi* care se anulează reciproc (teza şi antiteza). Nefiind o facultate a intuirii sau receptivităţii realului, raţiunea pură creează totalităţi disjuncte, cărora mai apoi încearcă să le evalueze autenticitatea - sau cel puţin îndreptăţirea.

2. Distincţia dintre intelect şi raţiune

Academia Regală a Prusiei a ridicat obiecţii şi împotriva analizei psihologice pe care o foloseşte Kant în expunerea sa. Metoda psihologică (pe care Academia o contestă) admite trei facultăţi ale fiinţei gânditoare: sensibilitate, intelect şi raţiune. Prin faptul că obiecţiile se referă la împărţirea kantiană a facultăţilor sufletului, demersul de faţă continuă obiecţia de metodă de mai înainte – de data aceasta în specificitatea ei psihologică. Este contestată metoda de introspecţie pe care a folosit-o Kant şi prin aceasta este contestată implicit psihologia din care descinde: tratatul lui Tetens.

Psihologia lui Tetens este aceea care a servit ca model Analiticii transcendentale, însă se ignoră în mod constant faptul că filosoful de la Koenigsberg a mers mult mai departe în introspecţia cunoaşterii. Academia prusacă este însă dispusă să treacă peste originalitatea sa. Să-i urmărim consideraţiile:

1. Sensibilitatea este în primul rând sursă de impresii, de intuiţii sensibile şi de reprezentări formale – de unde decurge faptul că ea este deja un fel de intelect, adică un mod de a înţelege – prin interlegarea reprezentărilor ce se succed într-însa;

2. Intelectul coordonează reprezentările sensibile şi le aduce la unitate;

3. Raţiunea reuneşte aceste unităţi ale intelectului într-un tot sistematic. Fiind tot o funcţie de unificare, raţiunea nu diferă prin

nimic de intelect. Ambele facultăti au rolul de a aduce cunoştinţele la unitate, cu diferenţa că intelectul unifică materia sensibilă în concepte, iar raţiunea unifică materia semantică a conceptelor în idei. Ceea ce înseamnă că raţiunea nu este decât tot intelectul – însă la un nivel superior de acţiune. Ea nu diferă nici prin calitate, nici prin grad, ci doar prin nivelul de aplicare. Intelectul se aplică reprezentărilor sensibile, raţiunea se aplică unor reprezentări inteligibile care le unificaseră pe acestea dintâi. De aici concluzia că atât intelectul cât şi raţiunea nu ar avea decât aplicare regulativă, şi nicidecum constitutivă. Atunci rezultă în mod firesc faptul că raţiunea nu trebuie separată de intelect, aşa cum nici intelectul nu s-a distins de sensibilitate[8].

Aici se opreşte perplexitatea academică asupra metodei lui Kant şi încep suspiciunile asupra psihologiei din care a descins aceasta, fără să se ia deloc în considerare faptul că demersul lui Tetens nu fusese transcendental şi nici faptul că Analitica lui Kant are un mod propriu de definire a termenilor, străin psihologiei empirice.

Sensibilitatea este capacitatea de a primi reprezentări în măsura în care suntem afectaţi de obiecte. Reprezentările sensibile conţin senzaţia, care este materia din fenomen, şi intuiţia, care este forma fenomenului.

Intelectul este facultatea de unificare a intuiţiilor sensibile cu ajutorul conceptelor (predicamentelor). Conceptele intelectului prescriu legităti naturii sensibile. Rezultatul proiectării acestor legi universale ale intelectului nu este natura reală, înţeleasă în individualitatea şi specificitatea pe care ni le certifică experienţa cotidiană, ci o *natură în genere* – un construct intelectual cu confirmări empirice.

Însfârşit, raţiunea urmăreşte seria condiţiilor fenomenelor acestei *naturi în genere* până la termenul ei prim şi absolut necondiţionat, în virtutea funcţiei sale de *totalizare* (care constă în realizarea totalităţii sistematice a cunoştinţelor). Raţiunea descoperă insuficienţa sensibilului în ceea ce priveşte realizarea unui întreg sistemic şi pretinde – în vederea realizării unei existenţe autarhice, suficiente sieşi – o esenţă distinctă şi necondiţionată: transcendenţa, care are *caracter inteligibil*, fiind totodată Inteligenţa suverană a lumii.

---

[8] Christian Bartholmess, *op. cit*., p. 354.

Intelectul are deci funcţia proiectării *necesităţii* şi *universalităţii* în fenomene, iar raţiunea are funcţia realizării *totalităţii*.

Distincţia dintre intelect şi raţiune se întemeiază pe deosebirea dintre sensibil şi inteligibil care, la rândul său, se bazează pe condiţia de autarhie a oricărui sistem. Insuficienţa ontologică a sensibilului pretinde existenţa inteligibilului – ca realitate capabilă să împlinească criteriul *completitudinii* în real. Inteligibilul ca existenţă necondiţionată reprezintă o realitate ce-şi este sieşi principiu. Dacă există intr-adevăr o asemenea realitate, nu vom putea fi siguri niciodată, fiindcă raţiunea pură speculativă nu ne îndrepţăţeşte la aşa ceva, ci ea ne oferă numai ideea ei pură.

Imposibilitatea cunoaşterii prin raţiune pură a acestui termen necondiţionat – care stă totuşi la baza realităţii – este postulată prin însăşi semnificaţia „necondiţionatului" sau „numenului": el nu înseamnă altceva decât libertate absolută în raport cu orice altă existenţă, deci şi cu existenţa şi cunoaşterea noastră. Agnosticismul kantian decurge deci firesc din *impenetrabilitatea* ideii de libertate.

Pretenţia academică de a confunda intelectul cu raţiunea este nefuncţională în demersul filosofiei transcendentale. Cunoaşterea pe care a inaugurat-o filosoful de la Koenigsberg se desprinde de psihologia lui Tetens pentru a conduce în mod natural la *teoria ipostazelor transcendentale ale gândirii*. Conform acestei teorii, sufletul este trinitar. Mai mult, chiar şi tabelul categoriilor (conceptelor pure a priori ale intelectului) are constituţie trinitară, ceea ce va necesita o discuţie specială asupra *întrepătrunderii reciproce* a acestor trei facultăţi ale spiritului. Până atunci însă trebuie să păstrăm în gând *specificitatea ireductibilă* a fiecărei facultăţi sufleteşti a fiinţei gânditoare: sensibilitatea este *receptivitatea pură* a unor *reprezentări singulare* (intuiţii sensibile), intelectul este *spontaneitatea universaliilor* şi are rolul proiectării condiţiilor de necesitate şi valabilitate universală asupra acestor reprezentări (de unde rezultă crearea unei *naturi în genere – coerentă şi consistentă*), iar raţiunea este *facultatea totalităţii*, ea urmărind satisfacerea *completitudinii* în real şi descoperirea *intenţionalităţii*.

3. Matematismul antinomiilor

O altă importantă obiecţie a Academiei prusace se referă la modul de a trata temele contradictorii numite antinomii drept cantităţi matematice. Kant aşează în *Dialectica transcendentală* temele contradictorii ca şi cum acestea ar fi cantităţi matematice, mărimi contabile şi precis măsurabile, pe care să le poţi cântări punându-le în balanţă (şi cărora să le poţi echivala valoarea de adevăr). De aici decurg speciile de antiteze reciproc anihilate, în care antiteză reproduce negativ ceea ce teza tocmai afirmase[9]. Dacă însă eul nu este doar un principiu de unificare a multitudinii datelor conştiinţei, dacă lumea nu este doar o serie cauzală de condiţii consecutive şi, însfârşit, dacă Dumnezeu nu va fi fiind doar o idee supremă a raţiunii – în care rezidă cauzalitatea prin libertate a întregii serii de condiţii fenomenale – atunci contradicţiile absolute ale antinomiilor dispar definitiv, ca şi când nu ar fi existat niciodată. Raţiunea pură nu va mai fi în dezacord cu sine însăşi, psihologia nu va mai fi un simplu paralogism, nici cosmogonia o antinomie, iar teologia va fi mai mult decât un simplu ideal. Toate aceste ştiinţe ale raţiunii îşi vor fi câştigat atunci obiectul real. Suntem deci îndreptăţiţi – conchide Academia Regală a Prusiei – să părăsim calea antinomiilor, la care doar spiritul matematic cantitativ ne-a putut seduce.

Demersul kantian nu se referă însă direct nici la psihologie, nici la cosmologie sau la teologie, ci se străduieşte să analizeze întemeierea lor raţional-speculativă. Ceea ce Kant vrea să susţină cu argumentele (sau „armele") raţiunii este aceea că psihologia transcendentală, cosmologia transcendentală şi teologia transcendentală – adică ştiinţele întemeiate pe ideile pure ale raţiunii speculative – sunt cele ce duc la contradicţii insolubile şi pun raţiunea în dezacord cu sine însăşi. Deci Kant se pronunţă tocmai împotriva pretenţiilor de a întemeia aceste ştiinţe pe raţionamente şi idei pure. *Insuficienţa transcendentală* pe care o dovedeşte filosoful de la Koenigsberg ca aparţinătoare acestor ştiinţe ale spiritului nu se referă decât la întemeierea lor *raţională*. Kant nu contestă decât

[9] *Ibidem*, p. 370.

faptul că psihologia, cosmologia şi teologia ar putea fi fundamentate doar prin raţiunea pură speculativă. Şi tocmai *insuficienţa transcendentală* a acestor ştiinţe l-a determinat să scrie cea de a doua *Critică*.

S-a mai afirmat în cadrele aceleiaşi obiecţii că plasarea faţă în faţă a tezei şi antitezei este artificială, iar demonstraţiile lui Kant asupra îndreptăţirii sau lipsei de îndreptăţire a concepţiilor contradictorii ar fi forţate. Demonstraţiile nu ar fi decât aparente: un fel de artificii menite să ducă la rezultatele pe care *le premeditasem* dintru-nceput. În concluzie, demonstraţiile lui Kant n-ar fi decât artificii de convertire a unei raţiuni gata convinse.

Într-adevăr, demonstraţiile lui Kant *nu conving*; sau, cel puţin, *acum* nu mai conving, în situaţia în care s-au acumulat o serie de certitudini ale fizicii moderne în favoarea uneia sau alteia dintre tezele aflate în dispută. Intelectul *a creat* între timp alte legi universale, alte structuri constitutive care să imagineze Universul, în conformitate cu care ar trebui să acceptăm un început absolut al acestuia (prin fenomenul Big-Bang-ului) şi expansiunea sa odată cu spaţiul şi timpul însele. Şi totuşi, *totalitatea* pe care o iniţiază şi o pretinde raţiunea pură ar putea fi configurată prin *teoria multiversurilor* – în care mai multe universuri asemănătoare Universului nostru în expansiune s-ar întâlni şi s-ar resorbi în ciocniri periodice, generatoare de noi începuturi, şi tot aşa la nesfârşit.

În plus, ce ne împiedică să configurăm universuri paralele suprapuse şi perfect independente, între care să existe anumite puncte de trecere? Aceste universuri ar fi un fel de *transcendenţe succesive* şi ar putea fi închipuite raţional sub forma unui singur Univers cu mai mult de trei dimensiuni spaţiale, fiecare lume constituind o singură pagină din cuprinsul acestei Mari Cărţi a existenţelor suprapuse.

Ar fi multe de discutat despre *acordul prestabilit* dintre aceste universuri sau lumi astfel încât să poată exista portaluri sau puncte de trecere între transcendenţe, condiţii de continuitate în aşa fel realizate încât fiinţele care trec dintr-o lume în alta să nu-şi stingă existenţa şi conştiinţa, ş.a.m.d. Ceea ce este fundamental în cadrul discuţiei critice este aceea că indiferent de configurările ideale ale Universului de către intelect antinomiile kantiene rămân raţional insolvabile.

4. Opoziţia dintre cele două „Critici”

Obiecţia Academiei referitoare la opoziţia dintre *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice* vizează diferenţa fundamentală dintre idealismul transcendental şi practica morală. Academia berlineză vede în filosofia critică un mod de-a gândi schizofrenic: idealismul transcendental este o doctrină imposibilă atât principial cât şi practic, fapt de care s-a convins până şi Kant, fiindcă altfel n-ar fi abandonat-o tocmai în timp ce încerca să o întemeieze. Acolo unde Kant a văzut continuitate nu era decât obnubilare şi lucrătură sterilă – în care s-a lăsat furat de propria speculaţie, de propriul vid. El nici nu şi-a dat seama că încercarea lui de a întemeia idealismul transcendental parcurge toate etapele prin care gândirea sa să poată să îşi desăvârşească abandonul.

Iată unde a dus gândirea riguroasă – par să arate cu degetul academicienii – la gândirea ce nu se mai desprinde de obiectul ei: dacă obiectul e dovedit inexistent, himeric, gândirea lui va dispărea odată cu el. Filosoful transcendental e un speculant al raţiunii, iar Kant este primul speculant ce şi-a primit pedeapsa rigorii extreme. El s-a văzut nevoit să renunţe la ceea ce avea mai drag, chiar în momentul în care încerca să-l fundamenteze. Abandonul său a survenit în două ipostaze: după ce dovedise că certitudinea apodictică (impunându-se cu necesitate absolută) nu aparţine decât logicii – o ştiinţă exactă asemenea matematicii – el nu se va mai încredinţa decât *experienţei sensibile* şi *activităţii conştiinţei morale* (inteligibile). El recade la observaţia fizică deoarece o vede singura în stare să confere formelor spiritului *materia senzaţiei*. El va recurge apoi la ;egea morală şi la activitatea practică a conştiinţei, crezând că vede în acestea fundamentul adevărului metafizic şi punctul de sprijin al gândirii. În acest demers începe să se contureze diferenţa esenţială dintre raţiunea pură speculativă şi cea practică: Immanuel Kant şi-a construit cu meticulozitate schizofrenia, fiindcă altfel cum ar putea să apară în aceeaşi fiinţă două raţiuni?

Raţiunea speculativă este condamnată să ignore etern lucrurile în sine, fiind oprită să cunoască nu numai inteligibilul, ci şi realităţile lui de descendenţă sensibile. Raţiunea practică este autorizată să

cunoască aceste realităţi; mai mult, este chemată să coexiste cu ele. Ceea ce prima *Critică* se chinuie să anihileze, cea de a doua este chemată să regenereze. În ciuda tuturor aplicaţiilor reciproc dizidente, există oare aici într-adevăr o diferenţă esenţială între principiile raţiunii speculative şi cele ale raţiunii practice?

Nu există nici o diferenţă de principiu între ele, conceptele de obligaţie, imperativ, datorie, aparţinătoare raţiunii practice, nu înseamnă decât *necesitate strictă* şi *universalitate*, adică exact ceea ce propovăduieşte raţiunea pură speculativă. Cu ce drept îi acordăm raţiunii practice valoare şi legitimitate, autoritate şi adecvare, şi ne permitem să le refuzăm raţiunii celeilalte?

Pentru a disimula o contradicţie atât de flagrantă, Kant face apel la subterfugii ingenioase, dar ineficace. El conferă raţiunii pure practice statutul de intermediar între raţiunea speculativă – care e fără suport real – şi experienţa psihologică – lipsită de suport raţional. Cu toate că sacrifică metafizica pentru morală, totuşi el nu îndrăzneşte să o investească pe aceasta din urmă cu autoritatea pe care o despuiase de pe cealaltă. După ce face din morală doar o credinţă şi preludiul unei himerice speranţe, refuzând să îi atribuie statutul şi caracterele unei adevărate ştiinţe, Kant îşi arogă dreptul să considere drept realitate şi certitudine ceea ce *Critica raţiunii pure* asimilase *fiinţelor intelectului*.

Dar chiar şi aşa, dacă legile morale sunt efectiv reguli necesare şi universale, rezultatele pe care le antrenează în mod legitim imperativul lor – libertatea morală, nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu – trebuie să fie considerate ştiinţă şi evidenţă ştiinţifică. Dimpotrivă, dacă ele nu duc la rezultate reale şi la ştiinţă, înseamnă că nu sunt demne de titlul de legi suverane şi în consecinţă trebuie să le coborâm la acelaşi nivel cu legile a priori ale intelectului şi raţiunii pure[10].

Aici iau sfârşit consideraţiile devastatoare ale obiecţiei Academiei Regale a Prusiei referitoare la opoziţia dintre cele două *Critici* kantiene. Am încercat să reproducem cât mai fidel *spectacolul* acestei obiecţii deoarece scandalul filosofiei transcendentale kantiene tulbură conştiinţele şi-n zilele noastre. Înainte însă de a descoperi consistenţa şi coerenţa perfectă a *idealismului critic* în faţa tuturor

[10] *Ibidem*, p. 374-376.

obiecţiilor de acest tip ale Academiei, trebuie să mai facem constatarea că *alcătuirea trinitară a spiritului* din concepţia lui Kant (intelect, raţiune pură, raţiune practică sau voinţă) este în armonie cu *trinitatea facultăţilor spiritului* din viziunea Părinţilor Teologiei mistice (minte, raţiune sau logos, raţiune intenţională sau inimă).

Acolo unde Academia a văzut contradicţie şi opoziţie insurmontabilă, nu este decât complementaritate, rigoare şi coerenţă de sistem. *Critica raţiunii practice* are menirea de a realiza completitudinea sistemică a *Criticii raţiunii pure* în ceea ce priveşte ideea de libertate. Astfel, dacă *Critica raţiunii pure* proclamase *dreptul la intimitate* al lucrurilor şi fiinţelor – şi le lăsase dealtfel să fie *în sine* – concluziile ei negative în ceea ce priveşte cunoaşterea nu se datorează decât *impenetrabilităţii ideii de libertate* sau spontaneităţii (idee cu care raţiunea pură investise în prealabil lucrurile – ţinând cont de perplexităţile sensibilităţii şi intelectului în faţa apariţiilor fenomenale surprinzătoare).

Impenetrabilitatea ideii de libertate este sursa agnosticismului manifest al *Criticii* prime. Libertatea nu mai este însă impenetrabilă dacă este *a mea*, adică dacă raţiunea mea pură se manifestă în extenţă drept voinţă, devenind astfel legislatoare în real. Raţiunea pură este chemată să instituie relaţii existenţiale, adică viaţa însăşi – ea devenind astfel declanşatoare de fenomene sensibile în sfera realităţii sociale. Raţiunea practică (intenţională) devine originea unor serii de condiţii sensibile şi totodată transcendenţa care le asistă. Prin aceasta, *Critica raţiunii pure* introduce spirirul cugetător în existenţă şi-l face *izvorâtor de real*, sursa subiectivă a lumii reale.

Manifestarea spiritului cugetător în existenţa socială este *imprevizibilă*, adică îşi păstrează *caracterul unui lucru în sine*. Cugetătorul e liber să rămână în intimitatea sa, e liber să fie el însuşi *spontaneitate şi creativitate socială*, adică să fie cauzalitatea prin libertate a unor relaţii şi evenimente sociale, şi îşi mai poate permite şi să se retragă în sine, să declanşeze starea ermetică, resorbţia oricărei relaţii şi recluziunea în singurătate. Lumea relaţiilor este astfel întâlnirea unor transcendenţe reciproce.

Atâta timp cât lucrurile şi existenţele concrete ale fiinţelor raţionale ni se înfăţişează imprevizibil şi manifestările lor ne înşeală şi ne surprind anticipaţiile, suntem siliţi că libertatea şi transcendenţa există (fără să putem înţelege însă nici suprapunerea transcendenţelor

reciproce, nici ierarhia lor, nici configuraţia lor generală). Libertatea este limitată doar la nivel de relaţie, adică se vede îngrădită doar de condiţia armonizării universale atunci când lucrurile în sine sau fiinţele gânditoare acceptă să intre în relaţie şi comunitate. Limitarea nu ţine deci de esenţa lor, ci numai de contactele lor exterioare. Şi dacă există o limitare lăuntrică, atunci aceasta nu depinde decât de natura lor constitutivă, adică de consecvenţa cu modul lor de a fi.

Referitor la diferenţa dintre aplicaţiile raţiunii pure şi cele ale raţiunii practice, trebuie să mai observăm că tocmai *câmpul de aplicaţie* le stabileşte *natura constitutivă*: în cazul raţiunii pure speculative, imperativul realizării *totalităţii* absolute rămâne suspendat în închipuire, fiindcă ea este lipsită de capacitatea de a porni universuri din sine însăşi. Pe când în cazul raţiunii pure practice (intenţionale), lucrul în sine este chiar fiinţa gânditoare aflată în intimitatea ei spirituală – iar fenomenalitatea sa e dată de relaţia sa cu sfera existenţei sociale în măsura în care consimte la ea. Distincţia lui Kant este fundamentală fiindcă se datorează schimbării perspectivei fiinţiale: în cazul raţiunii practice omul (sau fiinţa gânditoare în genere) are perspectiva cunoaşterii *din interioritatea numenului*. Raţiunea practică (intenţională) descrie lucrul în sine dinlăuntru! Libertatea voinţei, spontaneitatea şi creativitatea îl fac pe om practic incognoscibil de către societate. Nu se pot face predicţii absolut certe asupra comportamentului său la un moment dat, chiar cunoscând relaţiile sale anterioare, caracterul sau concepţia lui despre lume şi viaţă. Omul îşi păstrează privilegiul de a refuza complet relaţia cu societatea, privilegiul de a nu intra deloc în dialog. Kant vede realitatea ca pe o mulţime de transcendenţe reciproce (fiinţe gânditoare) mişcându-se liber într-o serie de transcendenţe suprapuse conform unei ierarhii necunoscute (multiversuri sau universuri multi-dimensionale) guvernate consistent şi coerent de o fiinţă inteligentă suverană, absolut inefabilă. Weltanschauung-ul lui Kant este caracterizat astfel de o generalitate extremă, ceea ce arată pe de o parte deschiderea minţii sale geniale către sfera posibilului, iar pe de altă parte stabileşte valabilitatea universală absolută a principiilor sale negative – care se vor aplica în mod necesar în toate universurile pe care le vom mai descoperi.

Constituţia existenţială a gânditorului limitează propria gândire. Nu ne este permis să cunoaştem decât atâta cât ne este permis să

existăm – acesta este principiul fundamental al idealismului transcendental.

5. Distincţia dintre Estetica şi Logica transcendentală

Dacă inteligibilul este chemat pentru satisfacerea completitudinii sistemice a sensibilului – şi astfel să alcătuiască unitatea realului – de ce nu ajunge să se identifice Estetica – ştiinţa sensibilităţii – cu Logica – ştiinţa inteligibilului? De ce rămân facultăţile lor sufleteşti – sensibilitatea şi intelectul – fundamental disjuncte? Raţiunea pură se mulţumeşte doar să proclame insuficienţa sensibilităţii în ceea ce priveşte cunoaşterea, în loc să fie pătrunsă de neliniştea neputinţei ei proprii.

Estetica transcendentală constată insuficienţa gnoseologică a sensibilităţii. Insuficienţa sensibilităţii referitoare la cunoaşterea realităţii este o certitudine de care sunt conştienţi aproape toţi gânditorii. De aceea s-au încercat de-a lungul vremurilor tot felul de soluţii de compromis prin care să se ajungă la cunoaşterea autentică, iar aceste soluţii sunt în genere de două feluri: 1. cunoaşterea se realizează prin intelectualizarea sensibilităţii, adică prin infuzarea ei cu categorii; 2. cunoaşterea se realizează prin sensibilizarea intelectului – ceea ce duce la crearea conceptului-limită de „intuiţie intelectuală". Ambele modalităţi de soluţionare nu reflectă decât obiceiul gânditorilor de a reface legătura intimă între ceea ce separaseră iniţial. Nici Kant nu este ferit de o astfel de tentaţie, însă legătura pe care o face el între esenţe distincte reprezintă doar o idee a raţiunii pure – şi recunoaşte el însuşi că nu putem face dintr-un simplu deziderat al perfecţiunii *o realitate în sine*. Cei care au confundat propriile lor dorinţe cu realitatea o vor face însă imediat după el.

Obiecţia de faţă a Academiei din Berlin se referă la modul în care defineşte Kant spaţiul şi timpul. El converteşte noţiunile de spaţiu şi timp în intuiţii pure a priori ale sensibilităţii. Dar, dacă aceste forme sunt *pure*, ele nu pot să vină de la sensibilitate, ceea ce înseamnă că ele ar trebui să provină de la intelect. De ce nu le

atribuie Kant intelectului şi de ce nu le trece printre celelalte categorii? Estetica ar trebui atunci să fie anexată Logicii[11].

Formele *pure* a priori ale sensibilităţii nu vin prin sensibilitate, ci din *însăşi constituţia sensibilităţii*. Aceasta este concepţia lui Kant.

Cei care refuză acest lucru ignoră demonstraţia lui Kant prin care se dovedeşte că din conceptul pur de linie dreaptă şi conceptul numărului trei nu se poate ajunge la conceptul de triunghi. Spiritul de fineţe (geometric) nu se poate reduce la spiritul algebric al facultăţilor discursive (intelectul şi raţiunea). Dihotomia sensibil-inteligibil se translatează acum în distincţia geometric-algebric. Spaţiul şi timpul nu pot fi trecute printre conceptele pure ale intelectului decât prin realizarea unei pătrunderi ilicite a intelectului înlăuntrul sensibilităţii şi transfigurarea intelectului însuşi – care e o facultate a spontaneităţii gândirii – într-o facultate a receptivităţii. Această operaţie imaginară conferă iluzia posibilităţii sensibilizării intelectului şi raţiunii. Iluzia constă în considerarea intelectului pur drept *receptivitate a Ideilor*. Astfel, definiţia *intelectului intuitiv* ar fi dată de capacitatea acestuia de a primi reprezentări abstracte după cum este afectat de Ideile din real. O atare concepţie reprezintă întoarcerea la platonism.

Kant afirmase că spaţiul şi timpul sunt *formele înnăscute* ale sensibilităţii noastre: ele sunt *structuri generice* pentru toate fenomenele experienţei noastre şi depind de constituţia fiinţei noastre. Ele sunt deci constitutive sensibilităţii şi reprezintă fondul general al tuturor produselor experienţei. Senzaţiile pe care le avem atunci când suntem afectaţi de lucruri îşi primesc forma sensibilă de la structura înnăscută a sensibilităţii. Forma din fenomen (reprezentarea sensibilă) este predeterminată de structura pură a sensibilităţii. A posteriori rămâne să fie dată în fenomen numai materia senzaţiei.

„A priori" nu înseamnă deci „înaintea experienţei" în ordine temporală, ci *în ordinea importanţei gnoseologice*. Atât materia senzaţiei, cât şi forma sensibilă concretă din fenomen, sunt date simultan în experienţă, dar forma, care asigură adevărul empiric, structurează a priori reprezentarea sensibilă. Putem să ne imaginăm forma pură a priori a sensibilităţii ca un caroiaj fin format din

[11] *Ibidem*, p. 355.

pătrăţele: în interiorul fiecărui pătrăţel poate fi cuprinsă o singură nuanţă, o singură vibraţie a luminii. Materia senzaţiei – sau obiectul colorat al experienţei – va fi „aşezată" în acest caroiaj şi descompusă în domenii de vibraţie sau nuanţă perfect definită; chiar dacă obiectul în sine va avea *caracterul unei vibraţii continue a luminii*, el va fi *cuantificat* în conformitate cu puterea sensibilităţii de a primi culori.

Poate că doctrina idealismului critic ar fi fost înţeleasă mai bine de la început dacă Immanuel Kant ar fi exemplificat intuiţia pură a spaţiului nu prin *spaţiul newtonian* (liniar şi tridimensional), ci prin *spaţiul geometriei perspective* (care reflectă în matematică fiziologia ochiului şi perspectiva lui picturală) şi dacă ar fi exemplificat intuiţia pură a timpului prin *durata bergsoniană* şi nu prin *timpul newtonian* (liniar şi continuu).

Constatarea că spaţiul şi timpul de tip newtonian sunt depăşite – datorită geometriilor neeuclidiene, spaţiului riemannian, fizicii cuantice ş.a.m.d. – i-a făcut pe unii gânditori să considere că şi principiile Esteticii transcendentale ar fi depăşite, ceea ce este fals: Estetica transcendentală nu a fost întemeiată de către Kant pe spaţiul şi timpul newtonian, ci tocmai pe *negarea realităţii lor obiective*! Indiferent cum ne-am configura în continuare spaţiul şi timpul, Kant a spus odată pentru totdeauna că acestea nu sunt decât formele pure a priori ale sensibilităţii, ele neavând consistenţă în sine. Or, această deschidere a minţii reprezintă cea mai bună atitudine în faţa aspiraţiilor către trans-spaţiu (sau către domeniul inefabil al transcendenţei) şi către miracolul eternităţii.

6. Idealitatea spaţiului

S-a considerat deci în mod cu totul eronat că filosofia kantiană se sprijină pe mecanica newtoniană şi pe geometria euclidiană. Se aştepta ca odată cu depăşirea mecanicii newtoniene şi cu apariţia geometriilor neeuclidiene să fie depăşit şi idealismul transcendental. Se făcuse abstracţie de faptul că filosofia transcendentală n-a pornit de la spaţiul şi timpul newtonian, ci tocmai de la negarea lor ca entităţi absolute. Idealismul critic nu se întemeiază pe spaţiul şi timpul matematicii şi fizicii, ci tocmai pe negarea lor ca realităţi obiective, fapt pentru care această doctrină nu va putea fi niciodată

infirmată de descoperirile experimentale ale viitorului. Idealismul formal începe de la declararea insuficienţei sensibilităţii în ceea ce priveşte cuprinderea totalităţii realului şi de la nevoia configurării inteligibilului. Indiferent de gradul de consistenţă (sau inconsistenţă) a spaţiului pe care-l intuim nemijlocit în experienţele cotidiene, idealismul transcendental postulează realitatea transcendenţei.

Indiferent de modul conceperii transcendenţei, ca spaţiu multi-dimensional, de pildă, ca universuri aflate în superpoziţie reciproc indiferentă (universuri paralele ce se ignoră reciproc), şi indiferent de descoperirea experimentală a unei astfel de lumi sau crearea unui spaţiu prin proiecţie mentală – aşa cum ar fi cazurile relatate în şamanism – idealismul transcendental ne ajută să păstrăm acea deschidere a minţii absolut necesară astfel încât să gândim că prin aceste experienţe nu a fost epuizată realitatea, şi că transcendenţa este mai bogată decât puterile noastre de intuire sau căutare.

Academia Regală a Prusiei afirmă că dacă teoria întinderii ar fi avut certitudinea absolută pe care i-o atribuie Kant ar fi exclus orice altă modalitate de a concepe spaţiul, ceea ce nu se întâmplă defel. Aportul raţiunii în ideea de spaţiu este de necontestat, dar de aici nu rezultă că această idee n-ar avea nimic empiric. Atunci când ne mişcăm sau când ne pipăim corpul este evident că receptăm impresii reale, deci că avem de-a face cu o întindere reală şi că aceste corpuri coexistă într-un spaţiu exterior şi străin de noi înşine. De asemenea, noţiunea internă şi abstractă de spaţiu nu se prezintă niciodată izolată sau separată de percepţia externă concretă a unui spaţiu dat. Nu este vorba aici doar de concepţia spaţiului, ci şi de percepţia sa; dacă este adevărat că niciun obiect n-ar putea fi conceput în afara spaţiului, este de asemenea adevărat că nu putem percepe niciun obiect în afara spaţiului fără să ne expunem riscului de a distruge întreaga realitate a lumii exterioare. Consecinţele teoriei întinderii vor fi la rândul lor de o extremă gravitate. Dacă noţiunea de spaţiu nu este decât un produs al intelectului şi dacă obiectele nu există real în afara noastră şi nici unele în afara celorlalte, înseamnă că nu va mai exista pentru noi nici o cunoştinţă adevărată despre fiinţele exterioare, iar proprietăţile pe care le atribuim corpurilor, cum sunt: întinderea, figura, mobilitatea sau impenetrabilitatea, nu sunt decât efectele organizării noastre intelectuale şi a modului percepţiei noastre sensibile. După Kant – afirmă academicienii – pentru ca aceste forme ale sensibilităţii să se

manifeste, există ceva distinct de noi şi care în sine rămâne perfect necunoscut, care le excită şi le determină în manifestări. Această afirmaţie – continuă ei – este contrazisă de experienţă şi incompatibilă cu modul în care se formează în noi noţiunea de spaţiu conţinător şi noţiunea de lucruri conţinute. După mărturia conştiinţei, diviziunea, distanţa, apropierea (proximitatea), coexistenţa, şi oricare alt mod al întinderii, constituie rezultatul impresiilor reale. Dacă autorul teoriei întinderii ar fi avut dreptate asupra naturii ideale a spaţiului, el ar fi pierdut dreptul de a admite existenţa unei lumi exterioare, la care face apel mai târziu. Aceasta deoarece într-un sistem în care conţinătorul este ideal, conţinutul este de asemenea ideal, în mod obligatoriu[12].

Se observă cu uşurinţă din cele de mai sus că Academia Regală nu se referă la spaţiul sensibil determinat de către Kant în Estetica transcendentală, ci la un spaţiu conceput intelectual, adică la un *inteligibil* care întemeiază însăşi realitatea lumii exterioare – definit prin atributul *cuprinderii* lucrurilor. Nedumerirea academică derivă dintr-o neînţelegere a terminologiei kantiene. După Kant, spaţiul este intuiţia pură a priori a sensibilităţii noastre, modul nostru specific în care percepem existenţa exterioară a lucrurilor şi coexistenţa lor reciprocă sau comunitatea lor. De realitatea lumii exterioare nu ne poate convinge corelaţia fenomenelor, adică înlănţuirea acestora după legi universale şi necesare, deoarece universalitatea şi necesitatea sunt legi pe care *intelectul* le proiectează în lucruri. Reprezentările sensibile pe care le percepem evoluează în conformitate cu conceptele pure ale intelectului – ceea ce constituie criteriul formal al recunoaşterii unei realităţi exterioare. Criteriul formal nu este însă suficient: avem nevoie de criteriul material al recunoaşterii realităţii exterioare, iar acesta este conferit de către senzaţii. Recunoaştem însă cu adevărat că un anumit fenomen are temei real, deci că nu este o închipuire sensibilă sau raţională şi nici o halucinaţie, prin *exterioritatea lui faţă de voinţa noastră*. *Exterioritatea intenţională* este adevăratul criteriu al existenţei unei lumi exterioare, nu spaţiul în calitate de conţinător al lucrurilor, nu spaţiul configurat de legile intelectului. Materia senzaţiei este aceea care ne asigură de existenţa lumii exterioare, afirmă Kant, nu forma

[12] *Ibidem*, p. 355-357.

fenomenului care survine încărcată cu atributele necesităţii şi universalităţii şi care aparţin *naturii în genere*. Prin această afirmaţie specifică idealismului transcendental, Immanuel Kant lasă loc în experienţă *miracolului*. Nu spaţiul este normativ experienţei, nu intelectul cu legile sale creatoare ale unei naturi în genere, ci materia senzaţiei care este *exterioară voinţei noastre* şi care poate să survină nu numai din natura sensibilă, ci *şi din sferele supranaturalului*. *Impenetrabilitatea corpurilor materiale* este o dovadă a existenţei lumii exterioare. Dacă ne gândim la formula einsteiniană a echivalenţei dintre masă şi energie, impenetrabilitatea se defineşte prin imposibilitatea suprapunerii unor energii de acelaşi fel.

Impenetrabilitatea ideii de libertate reprezintă criteriul kantian general al recunoaşterii realităţii dincolo de reprezentările noastre sensibile. Această *exterioritate intenţională* – criteriu al recunoaşterii lumii reale – nu va putea fi contestată de nici o cunoaştere viitoare, fie naturală (matematico-fizică), fie supranaturală (magico-mistică).

7. Idealitatea timpului

Doctrina timpului – decide Academia Prusiei – se opune celor mai ferme dovezi ale conştiinţei, se opune la tot ceea ce ne învaţă aceasta despre succesiunea şi vicisitudinile lucrurilor. Noţiunea de schimbare sau de durată n-ar fi putut să se nască dacă lucrurile n-ar fi variat sau n-ar fi persistat. Până şi Kant este nevoit să admită că pentru a avea percepţii trebuie ca lucrurile să acţioneze asupra sensibilităţii noastre. Însă, am putea avea afecte sau impresii perceptive fără să existe succesiune şi schimbare în lucruri? Şi putem oare afirma că schimbarea şi succesiunea nu sunt de asemenea şi forme ale spiritului? Iar dacă nu îndrăznim să afirmăm aşa ceva, convenim tacit că există ceva exterior ce corespunde noţiunii de timp, aflat în mod originar în spirit şi supus simţurilor. Timpul nu este doar o manieră de a vedea, ci şi una de a fi. Nu numai că gândim durata, dar şi participăm la ea. Dacă timpul n-ar fi decât o necesitate a intelectului, am putea să-l modificăm după dorinţă suprimând sau creându-i părţile, apropiind sau depărtându-i momentele – ceea ce în realitate nu se întâmplă. Timpul ne rezistă şi ne domină – ca şi

spaţiul dealtfel – şi ca lumea la care se raportează aceste pretinse forme ale sensibilităţii.

Chiar expresia de „forme ale sensibilităţii" denotă fie o confuzie, fie o distincţie arbitrară. Indică ea oare faptul că aceste forme ar rezida în simţuri? Nicidecum. Fiindcă ele sunt necesare şi a priori. Dar dacă ele nu sunt furnizate de către sensibilitate, atunci înseamnă că ele nu pot aparţine decât intelectului. Ce diferenţă există atunci între aceste forme şi principiile logice pe care autorul le numeşte categorii? Aceste forme pretinse ale sensibilităţii nu sunt deci sensibile, ci intelectuale şi logice. Atunci ele n-ar fi trebuit să fie separate de categorii, printre care ar fi trebuit să trecem şi condiţiile relative de cauzalitate şi substanţialitate – care nu sunt mai puţin necesare receptării sensibile a impresiilor afective şi percepţiilor. Căci este absurd să credem că ar putea exista o acţiune a unui obiect asupra noastră, adică un afect (o impresie), fără să avem *ideea de cauză*. Este imposibil să credem într-o anumită proprietate a unui obiect, adică să credem în realitatea unei percepţii, fără ca să avem *ideea de substanţă*. Kant aşează pe bună dreptate cauzalitatea şi substanţialitatea printre principiile a priori ale intelectului. Atunci de ce nu face acelaşi lucru cu spaţiul şi cu timpul?[13]

Aceste forme pure a priori Kant nu le aşează printre categorii deoarece fiind mai mult decât sensibilitate (receptivitate pură), ele nu sunt încă intelect (spontaneitate pură). Spontaneitatea lor (adică ceea ce le asigură un oarecare grad de puritate, adică antecedenţa sau primordialitatea faţă de experienţă) consistă în configurarea structurală a tuturor datelor experienţei după natura proprie a eului, indiferent de materia senzaţiei. Ele ţin totuşi de sensibilitate, adică de receptivitatea reprezentărilor sensibile, deoarece nu sunt puse în lucrare decât în cazul unei experienţe date. Ele ne dau materia senzaţiilor gata preformată: adică forma în fenomen este prefigurată de însăşi natura făpturii noastre sensibile, experienţa servind doar conferirii materiei concrete nemijlocite, din fenomen.

Acesta este sensul afirmaţiei kantiene conform căreia simţurile pot intui a priori: materia senzaţiei pe care o conferă o experienţă concretă îşi primeşte forma nu de la lucruri, ci dinlăuntrul naturii

[13] *Ibidem*, p. 357-359.

eului – natură care structurează în modul ei specific toate datele empirice şi le dă chip după chipul ei.

Idealitatea spaţiului şi timpului înseamnă că aceste forme nu aparţin realităţii originare a lumii – şi nefiind principii constitutive ale lumii ele nu aparţin lucrurilor în sine. Ele sunt doar *formele de condescendenţă* a lucrurilor în sine, sau formele în care se manifestă în noi lucrurile. Spaţiul şi timpul nu configurează realitatea originară a lumii, ci sunt *realităţi secunde* sau *realităţi de descendenţă* – forme pure a priori ale modalităţii în care sensibilitatea noastră e afectată de lucrurile în sine.

Nu percepem timpul decât în măsura în care sesizăm *schimbarea*. *Schimbarea* este fundamentul timpului, timpul fiind măsura schimbării. Iar *schimbarea* este definită de către *concept* sau *raţiune* (*logos*). Este deci firesc să considerăm că la baza timpului se găseşte *conceptul sau raţiunea unei schimbări*, şi că noi percepem sub intuiţia pură a priori a timpului *desfăşurarea acelui concept*.

În acest sens, s-ar putea vorbi despre *continuum*-ul spaţiu-temporal ca fiind spaţiul cvadridimensional având *trei dimensiuni liniare şi una conceptuală*. Totuşi, în perspectiva cercetărilor fizico-matematice şi acest model apare depăşit: numai spaţiul nostru fizic are unsprezece dimensiuni, dintre care unele sunt înfăşurate în ele însele, determinând cele patru forţe fundamentale din întregul Univers! Trebuie deci să acceptăm posibilitatea existenţei Universurilor fizice suprapuse (paralele), precum şi existenţa Universurilor spirituale ierarhizate în transcendenţă, având ca dimensiune fundamentală *desfăşurarea unui concept* (*logos*) care e perceput de fiinţele gânditoare sub intuiţia a priori a timpului!

Desfăşurarea acestor concepte (*loghisme*) care modelează realitatea şi sunt intuite ca veacuri şi timpuri aparţine Fiinţei suverane, mai precis Ipostasului *Logosului* sau Cuvântului – *Raţiunii supreme* a Dumnezeirii.

8. Deducţia transcendentală a categoriilor

Odată ce am arătat rolul categoriilor în constituirea adevărului transcendental şi am determinat schemele ca moduri de întruchipare a adevărului transcendental în adevărul empiric, suntem pregătiţi să

analizăm obiecţiile Academiei cu privire al deducţia şi legitimitatea categoriilor.

Cum a putut obţine Kant un tablou al categoriilor atât de regulat? Prin analiza judecăţilor. Dar judecăţile se restrâng într-adevăr la tipurile pe care ni le prezintă el? Oare judecăţile sunt *obligate* să se conformeze categoriilor pentru a căpăta multdoritul caracter inteligibil sau categoriile sunt extrase din judecăţi? Dacă într-adevăr categoriile sunt extrase din funcţiile logice ale judecăţiloe – aşa cum pretinde Kant – atunci de ce nu încearcă el să-şi justifice afirmaţiile? Dacă aceste categorii sunt mai mult decât simple gratuităţi, de ce nu-şi justifică autorul parada intelectuală de care face atâta caz? Căci dacă categoriile sunt generate în mod univoc de către reflecţie, de ce nu se indică procedeul prin care sunt enumerate, clasificate şi ierarhizate? Kant vorbeşte de acea pretinsă „deducţie" a categoriilor până la saţietate, dar omite cu bună ştiinţă să ne înfăţişeze demonstraţia lormării lor. Pretinsa deducţie nu e de fapt decât demonstraţia maximei că este imposibil să gândim fără ajutorul categoriilor. Kant afirmă că aceste categorii nu ne pot învăţa nimic despre lucrurile în sine, dar nu ne demonstrează niciunde că ele n-ar fi provenit din experienţă[14].

Obiecţia fundamentală pe care o ridică Academia Regală a Prusiei cu privire la tabla kantiană a categoriilor vizează modul de configurare a unei structuri a gândirii care în cele din urmă se dovedeşte neputincioasă în a descoperi realitatea sau lucrul în sine:

Kant ne impune un tabel format din douăsprezece categorii, în acelaşi mod în care postulase două forme ale sensibilităţii şi o unitate ideală a apercepţiei, adică dogmatic şi obstinat, cu titlul de revelaţii spontane, inspiraţii transcendentale consacrate de meditaţia reflexivă şi de experienţă. Categoriile kantiene ar trebui să se substituie atât *ideilor interne* ale lui Descartes sau Leibniz, cât şi *ideilor simple* ale lui Locke sau Lambert. Ele au caracterul misterios al primelor şi arbitrariul celor din urmă. Kant s-a oprit la diferenţa cuvintelor mai mult decât la natura esenţial distinctă a lucrurilor. Altfel cum ar fi putut face categorii distincte din afirmaţie şi negaţie, din substanţă şi existenţă, din cauzalitate şi comunitate?

---

[14] *Ibidem*, p. 361-362.

Cu siguranţă că inteligenţa nu este o tabula rasa. Dar este ea oare o tablă analogă acestui afiş de categorii? A o diviza în asemenea „cămăruţe" logice înseamnă a o considera ca un fel de maşinărie, ca o figură geometrică şi nicidecum ca pe un organism viu şi liber. Aceasta înseamnă să pretinzi gândirii să funcţioneze după un cod prestabilit, înseamnă să impui un regulament de logică drept ontologie. Dar ţinând seama de faptul că unul dintre amendamentele acestui regulament decretează că predicamentele intelectului nu pot să determine absolut nimic privitor la realitatea lucrurilor în sine, înseamnă că s-a dat o legislaţie neputincioasă şi, în concluzie, legile pe care şi le prescrie intelectul sunt şi cele care îl îndepărtează de fiinţă – adică de ţelul său suprem. Paradoxal, dar intelectul îşi prescrie exact legile care să-l îndepărteze de ţelul propus, ceea ce face ca, într-un fel, inteligenţa să acţioneze împotriva propriilor ei intenţii. Cel puţin Aristotel sau Plotin au admis un raport pozitiv între categorii şi realitate, fie ea sensibilă, fie inteligibilă[15].

Nu prescripţiile intelectului – care sunt determinate în principal de caracterele necesităţii şi universalităţii – îl îndepărtează de cunoaşterea fiinţei („lucrului în sine"), ci spontaneitatea şi emergenţa acesteia – capacitatea acesteia de a se manifesta liber. Agnosticismul kantian provine din *cauzalitatea prin libertate* care se presupune a reprezenta caracteristica unei fiinţe *însufleţite*.

Însă există şi în natură cauzalităţi atipice. De pildă, în domeniul particulelor subatomice, ca şi în domeniul psihologiei analitice, funcţionează o legitate numită de către Wolfgang Pauli şi Carl Gustav Jung *ordine acauzală* sau *sincronicitate*. Cauzalitatea prin libertate poate să apară sub diverse aspecte chiar în sânul naturii guvernate de legi mecanice strict deterministe. Seria avatarurilor cauzalităţii prin libertate este practic nelimitată, ea nemai-restrângându-se la planul fiinţelor gânditoare. Astfel, una din formele ei cele mai uluitoare este *cauzalitatea întârziată* – în care, cu toate că se păstrează raportul cauză-efect, se păstrează totuşi emergenţa fenomenului. *Cauzalitatea întârziată* se sustrage determinării temporale: în acest tip de relaţie, cauza îşi păstrează privilegiul de a declanşa efectul într-un moment imposibil de anticipat, după declanşarea cauzei efectul decurgând după legităţi mecanice (strict

[15] *Ibidem*, p. 362-363.

determinist). *Cauzalitatea prin libertate* este înţeleasă în genere prin tot ceea ce surprinde anticipaţiile noastre, indiferent că provine de la fiinţe însufleţite, fiinţe raţionale sau lucruri. În teologie, *cauzalitatea întârziată* este descrisă de expresia: „Dumnezeu este îndelung răbdător". Însă chiar şi în seria condiţionărilor naturale poate să existe un efect ce devine cauza altui efect după o întârziere suficient de mare încât să ne hrănească perplexitatea.

Rămâne să discutăm obiecţia propriu-zisă privind deducţia transcendentală a categoriilor. Trebuie însă mai înainte să ne amintim semnificaţia termenului „transcendental". Transcendentală este în accepţiunea lui Kant acea cercetare care nu urmăreşte descoperirea directă a realităţii, ci descoperirea propriului nostru mod de a o cunoaşte (ceea ce este posibil a priori). Aceasta înseamnă că deducţia transcendentală a categoriilor este întemeiată pe un principiu care vizează propriul nostru mod de cunoaştere. Acest principiu unic, care a stat la baza determinării sistematice a categoriilor, precum şi a schemelor sau predicamentelor derivate, se exprimă astfel: *după formă, activitatea intelectului în judecăţi este aceeaşi cu activitatea intelectului prin care acesta îşi procură categoriile*. Deducţia lui Kant se întemeiază pe analiza procesualităţii cunoaşterii, pe modul în care se desfăşoară lucrarea intelectului în judecăţi şi în concepţia categoriilor (în concepţie pur şi simplu).

Funcţia logică a intelectului constă în actul judecării; actul judecării este după forma logică acelaşi cu actul prin care intelectul concepe (produce conceptele). Ceea ce înseamnă că predicamentele (conceptele pure ale intelectului) nu sunt în sine decât funcţii logice şi nu conţin într-însele nici cea mai mică idee despre obiecte, ci au nevoie să fie semnificate de intuiţiile sensibile prin intermediul schemelor transcendentale[16].

Conceptele pure ale intelectului – categoriile – servesc doar determinării judecăţilor de experienţă după forma adevărului transcendental: judecăţile sunt determinate de către categorii după funcţiile logice ale judecăţii astfel încât să le fie asigurat caracterul necesităţii şi valabilităţii universale. Categoriile au deci rolul de a

[16] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Encicclopedică, Bucureşti 1987, p. 124.

transforma *judecăţile de experienţă* în *judecăţi generice* – având caracterul necesităţii şi universalităţii – susceptibile astfel să fie cuprinse în structura adevărului transcendental.

Ar mai fi de clarificat problema principiului care a stat la baza sistematizării kantiene a categoriilor. Principiul spune că *activitatea intelectului în judecăţi este – după forma logică – identică cu activitatea prin care acesta îşi obţine conceptele*. De pildă, putem să luăm tandemul judecăţilor şi categoriilor care se referă la o situaţie concretă: aşa cum în domeniul formei logice *judecăţile categorice* se află la *baza* tuturor celorlalte judecăţi, în domeniul gnozei *categoria de substanţă* se află la *baza* tuturor celorlalte categorii.

Aşa cum în domeniul logicului *judecăţile ipotetice* determină şiruri succesive de condiţii desfăşurate *într-un singur sens* – acela al demonstraţiei – tot astfel, *categoria de cauzalitate* determină în domeniul cunoaşterii *relaţii univoc subordonate*.

Aşa cum în logică *judecăţile disjunctive* ne dau ansamblul unor *condiţii reciproc exclusive* şi care totuşi formează *un tot unitar*, în domeniul cunoaşterii lucrurilor reale, *categoria de comunitate* (sau reciprocitate) ne conferă conceptul unor *existenţe disjuncte reciproc coordonate care formează totalitatea realului.*

Categoriile sunt *strategii ale minţii* în procesul cunoaşterii – de aici rezidă caracterul lor dinamic. Postkantienii au căutat să perfecţioneze Tabelul categoriilor determinat de către filosoful de la Koenigsberg prin deducţie transcendentală. Tabelul e susceptibil de perfecţionări viitoare – în măsura în care se perfecţionează *strategiile minţii*, sau în condiţiile în care vom asista la *transfigurarea minţii şi inimii* în procesul gândirii creatoare străfulgerate de inspiraţie.

9. Deducţia ideilor transcendentale

În cele ce urmează vom lua în considerare obiecţia academică referitoare la *deducţia transcendentală a ideilor prin analiza raţionamentelor.*

Analiza raţionamentelor îi furnizează lui Kant ideile transcendentale. Raţionamentul categoric îi furnizează ideea de suflet, raţionamentul ipotetic duce la ideea de Univers, iar raţionamentul disjunctiv ne conferă ideea existenţei lui Dumnezeu.

Toate aceste concepte fundamentale se află cuprinse în forma celor trei raţionamente: în primul, *substanţa* şi, în consecinţă, *sufletul*; în al doilea, *cauza* şi, în consecinţă, *Universul*; în cel de-al treilea, *condiţia absolută a substanţelor şi cauzelor*, deci *Dumnezeu*. Se naşte însă bănuiala că înainte de a fi analizat raţionamentele ne găseam deja în posesia acestor idei; aceste idei, dacă ar fi provenit într-adevăr din raţiune, ar fi fost revelaţiile ei spontane, anterioare oricărui raţionament. Pentru ca pretinsa „deducţie" a lui Kant să fie cât de cât acceptabilă, ar fi trebuit să nu putem găsi ideea de suflet decât în raţionamentul categoric; ideea de Univers nu s-ar fi găsit decât ca derivată a raţionamentului ipotetic; iar ideea de Dumnezeu ar fi fost imposibil de conceput fără raţionamentul disjunctiv. Or, acest lucru nu se-ntâmplă defel şi oricare dintre aceste raţionamente poate să ne pună în posesia oricărei idei, precum şi a consecinţelor aceleiaşi idei.

În plus, Kant se încăpăţânează să dovedească faptul că aceste idei transcendentale nu sunt decât iluzii şi considerarea acestor *fiinţe ale raţiunii* ca reale se soldează cu grave consecinţe pentru profresul cunoaşterii, ducând în final la compromiterea definitivă a metafizicii. Ceea ce au fost numite întotdeauna „ideile-mame" ale spiritului omenesc, sunt acum dovedite surse de erori: paralogisme, antinomii, ideal. Raţiunea este capabilă să-şi formuleze argumente la fel de serioase atât în privinţa fiecăreia dintre aceste idei, cât şi în favoarea opusului ei. Pentru a demonstra acest lucru, Kant îşi creează dificultăţi imaginare şi nici el nu pare prea convins de ceea ce face; sfârşind prin a se debarasa în final de orice soluţie, el se cufundă în apele călduţe ale scepticismului.

Refuzând să-şi asume vreuna dintre idei, Kant rămâne suspendat undeva deasupra acestora doar ca să le arate cu degetul, sau ca să le conteste îndreptăţirea. El ajunge să afirme că ştiinţa metafizicii are legitimitate în sânul raţiunii, dar concluziile ei sunt lipsite de orice obiect pozitiv. Ştiinţele matematice, inclusiv logica, sunt singurele adevărate a priori şi evidenţa lor este departe de a fi pusă la îndoială – însă (şi aici apare un „însă" cu rol contestatar), adecvarea lor la ralitate este cea deficitară: logica este lipsită de semnificaţii concrete şi rămâne în aer, ea neputând să pornească demersul cunoaşterii din sine însăşi. Matematica, deoarece se referă la intuiţiile pure a priori ale sensibilului, îşi restrânge singură domeniul aplicativ.

După Kant, scopul dialecticii transcendentale este acela de a descoperi sursele de eroare ale unei raţiuni scindate între teză şi antiteză. Nici el însă nu este prea convins de ceea ce scrie şi în final va opera o conciliere între tezele contradictorii – pe care va avea grijă să o declare ca nereală, dar ca având rolul de a linişti raţiunea şi de a ne împăca deplin cu noi înşine.

Negaţia reciprocă a tezelor şi antitezelor anunţă rând pe rând câte o afirmaţie fundamentală. În cazul antinomiilor matematice, atât teza cât şi antiteză sunt declarate false, deoarece au fost întemeiate pe spaţiu şi timp care, conform idealismului transcendental, sunt lipsite de realitate în sine. Antinomiile dinamice sunt însă amândouă adevărate, dacă se ţine seama de distincţia sensibil-inteligibil şi de faptul că fiecare din aceste teze contradictorii se referă la unul din termenii distincţiei. Este posibil să concepem sufletul ca nemuritor în esenţa sa lăuntrică şi totuşi legat de trup pieritor în manifestările sale pământeşti. Este posibil să concepem libertatea omului nelimitată în sine, dar limitată în manifestările sale exterioare. Nu este imposibil să concepem lumea ca originar creată de o voinţă (o cauză prin libertate) dar supusă la legi suverane (cauza naturale). În sfârşit, nu este nici o contradicţie în a-L concepe pe Dumnezeu ca fiinţa necesară într-o lume în care totul este întâmplător – şi ca perfecţiune absolută într-o lume imperfectă. Nu este exact faptul că teza şi antiteză conţin acelaşi grad de veridicitate. Întotdeauna unul din termenii contradicţiei este mai puternic decât celălalt[17].

Aici observaţia Academiei Regale a Prusiei este îndreptăţită: doar unul din termenii contradicţiei îl contrazice pe celălalt, iar celălalt îl cuprinde pe cel dintâi. Termenul ce contrazice este mai slab, termenul ce cuprinde este cel puternic. Relaţia antinomică de acest tip a fost numită mai târziu „contradicţie unilaterală”[18]. Kant intuise o atare soluţionare a antinomiilor dinamice atunci când a luat în considerare opoziţia generică sensibil-inteligibil, în care sensibilul este termenul slab, ce contrazice inteligibilul, iar inteligibilul este termenul tare, care-l cuprinde în sine pe cel dintâi.

---

[17] Christian Bartholmess, *op. cit*., p. 367-369.

[18] Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 112.

Ideile de suflet, Univers şi Dumnezeu, Kant le dovedeşte ca fiind *constitutive gândirii* şi conţinute în însăşi logica sa interioară. El afirmă că *după forma logică, activitatea raţiunii în raţionamente este aceeaşi cu activitatea prin care raţiunea îşi procură ideile transcendentale*. Aceasta înseamnă că nici o fiinţă gânditoare nu poate face abstracţie de ideile de suflet, Univers, Dumnezeu, oricât ar fi ea de înstrăinată de existenţă. Acest principiu al deducţiei ideilor transcendentale conduce la *configurarea unei Logici generative* care, asigurând corespondenţa formală dintre actele de a raţiona şi actele prin care raţiunea îşi obţine ideile fundamentale, anunţă şi premerge gramaticile generative ale lui Chomsky şi face posibilă apariţia structurilor apriorice ale lui Piaget.

„Deosebirea formală dintre deducţiile raţiunii face necesară împărţirea lor în categorice, ipotetice şi disjunctive. Conceptele raţiunii întemeiate pe această împărţire conţin aşadar mai întâi ideea subiectului în întregul lui (substanţiale), în al doilea rând ideea seriei complete a condiţiilor şi în al treilea rând determinarea tuturor conceptelor în ideea unei cuprinderi complete a posibilului. Prima idee este psihologică, a doua cosmologică, a treia teologică şi deoarece toate trei – dar fiecare în modul ei propriu – dau naştere unei dialectici, pe ele se întemeiază împărţirea întregii dialectici a raţiunii pure în paralogism, antinomie şi, în sfârşit, idealul raţiunii pure[19].

Logica apare aici ca generativă de idei transcendentale. Procesul generării ideii este descris cu acurateţe şi acrivie: „În judecata disjunctivă noi considerăm *întreaga posibilitate* drept împărţită prin raportare la un anumit concept. Principiul ontologic al determinării universale a unui lucru în genere (dintre toate predicatele posibile, opuse unele altora, fiecărui lucru îi revine unul), care este totodată principiul tuturor judecăţilor disjunctive, pune la bază cuprinderea tuturor posibilităţilor, în care posibilitatea oricărui lucru în genere este considerată drept determinabilă. Aceasta slujeşte ca o explicaţie a propoziţiei de mai sus şi anume că după formă activitatea raţiunii în raţionamentele disjunctive este aceeaşi cu activitatea prin care

[19] Immanuel Kant, *Prolegomene*..., p. 131-132.

raţiunea obţine ideea cuprinderii întregii realităţi, care conţine în sine pozitivul tuturor predicatelor opuse unele altora”[20].

Ceea ce descoperă Kant în analiza raţionamentelor este aceea că există idei pentru care modurile de a raţiona sunt constitutive. Raţionamentul categoric determină un subiect care nu mai poate să fie predicatul altui subiect, adică determină ideea de *substanţă*; raţionamentul ipotetic determină un şir de condiţii în care fiecare dintre acestea e subordonată condiţiei de dinaintea ei, de unde rezultă ideea de *cauzalitate*; raţionamentul disjunctiv determină *condiţia absolută* a substanţelor şi cauzelor. Până aici forma logică a activităţii raţiunii în raţionamente este aceeaşi cu forma logică a actului raţiunii prin care aceasta produce ideile de substanţă, cauză, condiţie absolută a substanţelor şi cauzelor. De aici încolo Kant trece Logica generală în Logica transcendentală şi obţine transfigurarea ideilor de mai sus. În Logica generală, gândirea era orientată către subiectul logic, în jurul căruia gravitează predicamentele. Logica transcendentală însă nu se mai ocupă cu cunoaşterea lucrurilor, ci cu descoperirea propriului nostru mod de a cunoaşte. Aceasta face ca în Logica transcendentală *gândirea să fie orientată spre sine însăşi ca subiect logic*: în aceste condiţii, ideea de substanţă generală se concretizează în ideea transcendentală a sufletului; sufletul care gândeşte cauzalitatea ajunge la ideea transcendentală de Univers; în sfârşit, sufletul care reflectă asupra lui însuşi înţelege condiţia absolută a substanţelor şi cauzelor ca ideea transcendentală a fiinţei supreme.

Logica generală nu poate ajunge la aceste idei, ci numai Logica transcendentală, deoarece aceasta din urmă ia în considerare, în procesul cunoaşterii, *constituţia fiinţială a cunoscătorului*.

10. Apercepţia pură

Academicienii germani declară că Analiticii transcendentale i-a scăpat examinarea unor funcţii ale intelectului absolut necesare dobândirii cunoştinţelor noastre. Este omisă atenţia – şi în consecinţă întreaga activitate voluntară – lipseşte memoria, abstractizarea şi generalizarea. În al doilea rând, Kant nu consideră conştiinţa de sine

[20] *Ibidem*, p. 132, nota.

decât ca fenomen şi o reduce la condiţia de *loc logic*, adică de suport destinat să facă intern un ansamblu de fenomene. El reduce la condiţia de simplă reprezentare a apercepţiei ceea ce trebuia să fie chiar fondul sufletului inteligent[21].

În al treilea rând, Kant exagerează importanţa imaginaţiei în procesul perceperii realităţii sensibile. Ea nu este defel condiţia principală a percepţiei, iar dacă apercepţia sintetizează şi aduce la unitate intuiţii, imaginaţia devine inutilă şi neavenită. Kant a desfăcut în mod silnic unitatea dintre conştiinţa de sine şi conştiinţa lumii exterioare sau a non-eului, care îi este corelatul natural şi necesar[22].

În faţa acestor perplexităţi academice trebuie să fim conştienţi de *sistemul de referinţă* în care se desfăşoară procesul analizei transcendentale. Spunând „transcendentală", am afirmat deja tot ceea ce trebuia înţelegerii, fiindcă filosoful de la Koenigsberg a tratat *totalitatea principiilor pure a priori ale gândirii* care configurează cunoaşterea. Atenţia, cu selecţia ei intenţională, reprezintă un aspect al voinţei ce priveşte semnificarea contextuală a unei reprezentări. Abstractizarea reprezintă o *universalizare prin excludere,* o generalizare prin sărăcire (lipsă). Renunţarea la determinaţii, golirea conceptelor de intuiţiile care le dăduseră în prealabil înţelesul, reprezintă o activitate secundară şi nu are nimic de-a face cu analiza kantiană a proceselor primordiale ale gândirii. Renunţând la determinaţii (la predicamente), lucrurile sunt despuiate pe rând de semnificaţii, produsul final al acestui proces fiind o abstracţiune inconsistentă, un nume gol. Kant văzuse cu totul altceva în forma logică a gândirii, şi anume determinarea adevărului ca *universalitate concretă*. *Universalitatea concretă* reprezintă caracterul *adevărului transcendental*, tiparul său, prin care acesta se raportează la experienţa posibilă astfel încât să devină substratul oricărui adevăr empiric.

Tratarea de către Kant a *eului gânditor* sub forma redusă a apercepţiei se datorează *inconsistenţei lui fiinţiale*. Incertitudinea asupra existenţei eului absolut, convingerea că nu suntem noi centrul fiinţării, imposibilitatea de a determina în vreun fel substratul sufletului, toate acestea ne constrâng să tratăm eul ca pe o

[21] Christian Bartholmess, *op. cit*., p. 360.
[22] *Ibidem*, p. 361.

reprezentare abstractă. Singura semnificaţie la care suntem îndreptăţiţi să accedem prin raţiunea pură este aceea în care ne reprezentăm apercepţia ca fiind *punctul de convergenţă al oricărei gândiri*. Eul gânditor nu este decât punctul în care sunt focalizate reprezentările minţii (predicamentele).

Memoria – invocată atât de stăruitor de către academicieni – este tocmai *imaginaţia reproductivă*: „Imaginaţia este facultatea de a reprezenta în intuiţie un obiect *în absenţa lui*. Fiindcă orice intuiţie a noastră este sensibilă, imaginaţia, în virtutea condiţiei subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiţie corespunzătoare aparţine sensibilităţii; dar totuşi, întrucât sinteza ei este o funcţie a spontaneităţii, care este determinantă, şi nu, ca simţul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina a priori simţul în ce priveşte forma lui în conformitate cu unitatea apercepţiei, imaginaţia este în această măsură o facultate de a determina a priori sensibilitatea şi sinteza ei, a intuiţiilor, *în conformitate cu categoriile*, trebuie să fie sinteza transcendentală a imaginaţiei. Această sinteză este un efect al intelectului asupra sensibilităţii şi prima lui aplicare la obiecte ale intuiţiei posibile nouă”[23].

Kant trece cu consideraţiile analitice dincolo de simpla imaginaţie reproductivă – a cărei sinteză se aplică la obiectele intuiţiei sensibile – şi studiază *imaginaţia creatoare* – imaginaţia ca spontaneitate, imaginaţia productivă. *Imaginaţia creatoare* are menirea de a efectua *schematismul* intelectului, adică de a conferi categoriilor condiţiile sensibile ale spaţiului şi timpului şi de a le crea în acest fel *corelatul concret*. Sinteza transcendentală a imaginaţiei conferă fiecărei categorii a intelectului un corelat direct – o schemă transcendentală – care fiind omogenă atât cu categoria, cât şi cu intuiţia sensibilă din fenomen, furnizează categoriilor o raportare adecvată la obiectele experienţei, adică le conferă o semnificaţie.

Condiţia posibilităţii oricărei cunoaşteri se exprimă în chip trinitar: *sensibilitate*, *imaginaţie*, *apercepţie*. După folosirea transcendentală (care se raportează numai la formă şi este astfel posibilă a priori), fiecare din aceste facultăţi conţine o reprezentare

[23] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1969, p. 146.

specifică, respectiv: *intuiţie*, *schemă* (sau sinteză figurată), *categorie*. Sensibilitatea realizează *sinoptica* diversului fenomenelor, imaginaţia realizează *sinteza* acestui divers, iar apercepţia aduce această sinteză a imaginaţiei la *unitatea* unui concept.

Apercepţia are rolul de a aduce toate reprezentările la unitatea unui concept. *Unitatea sintetică originară a apercepţiei pure* este o facultate de unificare ce se întemeiază pe *principiul identităţii subiectului în orice act de reprezentare*. Orice reprezentare sensibilă ar apărea în câmpul subiectului cunoscător, conştiinţa de sine a acestuia se află *întreagă* în ea. „Ubicuitatea" conştiinţei de sine – prezenţa ei în orice act de reprezentare – constituie premisa aducerii la unitate a reprezentărilor. „Ideea: aceste reprezentări date în intuiţie îmi aparţin toate *mie*, vrea deci să spună numai că eu le unesc într-o conştiinţă de sine sau cel puţin le pot uni în ea; şi deşi această idee nu este încă ea însăşi conştiinţa *sintezei* reprezentărilor, totuşi ea îi presupune posibilitatea, adică numai prin aceea că pot concepe diversul lor într-o conştiinţă eu le numesc, pe toate, reprezentările *mele*; căci altfel eu aş avea un eu atât de divers şi de multicolor câte reprezentări am de care sunt conştient. Unitatea sintetică a diversului intuiţiilor, ca fiind dată a priori, este deci principiul identităţii apercepţiei însăşi care precede a priori toată gândirea *mea* determinată"[24].

Apercepţia originară unifică sinteza reprezentărilor sensibile sub suveranitatea unui concept. Prin aceea că ea manifestă identitatea cu sine a subiectului cunoscător în toate actele de reprezentare, apercepţia poartă conştiinţa de sine asupra tuturor reprezentărilor spre a le lua în posesiune. Ea îmi îngăduie să mă detaşez de propriile mele reprezentări, păstrându-mi totuşi identitatea în fiecare din ele. Apercepţia pură mă face transcendent propriilor mele reprezentări, adică mă păstrează în afara lor, fără însă ca prin aceasta să le detaşeze de mine. Detaşarea se produce unilateral şi incomplet: cu toate că fiecare reprezentare mă conţine *în întregime* ca identitate de sine – adică ea conţine modul *meu* personal de a fi în relaţie cu lucrurile – ansamblul reprezentărilor nu determină un ansamblu de euri diverse; fiecare reprezentare determină *ipostazierea* persoanei

[24] *Ibidem*, p. 130.

mele unice (eul contextual, eul intenţional), fără să putem vorbi însă de o dedublare sau de o multiplicare a eului.

Cunoaşterea survine atunci când *conştiinţa de ceva* este unită cu *conştiinţa de sine*. *Apercepţia pură originară* constituie raportarea la sine a tuturor cunoştinţelor; ea este *subiectul* tuturor actelor de gândire şi reprezentare sensibilă, *prezent simultan în toate acestea şi rămânând totuşi în sine*.

III. Perspectivele spirituale ale kantianismului

1. Perspectivele matematice ale idealismului transcendental

Principiile filosofiei transcendentale kantiene (şi ale idealismului critic în genere) aparţin matematicii axiomatice şi se referă la *consistenţa internă* (calitatea sistemului de a nu fi contradictoriu în sine) şi la *completitudine* (condiţia suficienţei de sine, astfel încât sistemul să fie configurat în mod univoc printr-un număr suficient de principii).

Matematismul idealismului critic rezidă în aceea că raţiunea pură pretinde întotdeauna respectarea principiului de completitudine a principiilor intelectului. Categoriile sunt concepte pure ale intelectului care au aplicare exclusiv imanentă, adică nu pot fi folosite legitim decât în experienţă. Ideile sunt concepte pure ale raţiunii care se aplică *totalităţii absolute* a experienţei posibile, fapt pentru care trec dincolo de orice experienţă dată, ele neurmărind decât *realizarea principiului de completitudine* în procesul configurării de către intelect a *naturii în genere*. Experienţele sunt singulare, însă posibilitatea repetării lor – cu consecinţe identice – ne permite coroborarea adevărului transcendental, deci confirmarea legilor universale ale *naturii în genere* (construite de către intelect) prin adevărul empiric.

Realizarea unei experienţe a totalităţii absolute prin raţiune pură, adică efectuarea unei experienţe universale în care să fie dată totalitatea realului, depăşeşte în mod absolut posibilităţile fiinţelor gânditoare. O astfel de experienţă, în care raţiunea pură să poată intui totalitatea realului, ar impune condiţia să realizăm *unitatea unei mulţimi transfinite*, ceea ce ar pretinde nu numai o nouă Geneză – adică repetarea procesului iniţierii şi desfăşurării Universului – ci şi crearea Universurilor spirituale şi Ierarhiilor nevăzute ale transcendenţei. Raţiunea noastră (sau logos-ul nostru fiinţial) nu are o asemenea intuiţie creatoare – însă poate concepe o Fiinţă supremă

având un asemenea *Ipostas al intuiţiei universaliilor*, pe care îl va numi *Logos*.

Experienţa universalului – adică realizarea unei experienţe a totalităţii absolute a realului – nu este decât o idee a raţiunii pure menită să configureze Inteligenţa suverană. Totalitatea absolută a realului nu poate fi *percepută* de către nici o fiinţă gânditoare – cu excepţia Aceleia – şi deci se sustrage experienţei posibile, ci poate fi numai *gândită*. Conceptul de „lucru în sine" (numen) – un *concept-limită* al raţiunii pure – provine din certitudinea că nu suntem noi sursa totalităţii realului. Nu suntem noi centrul realităţii: această concluzie e suficientă configurării acestui *concept-limită*.

Raţiunea nu poate intui niciodată: acesta este unul din principiile negative absolute ale idealismului critic. Raţiunea noastră nu poate avea o *intuire transfinită a totalităţii*: această capacitate ea nu poate decât să o conceapă ca aparţinând Logosului Fiinţei supreme – Care este Ipostasul Raţiunii Supreme a Dumnezeirii.

Imposibilitatea realizării completitudinii în sfera sensibilului (perceptibilului) configurat de legile universale ale intelectului determină raţiunea să apeleze la sfera inteligibilului. În acest sens, inteligibilul a fost conceput de către raţiunea pură în aşa fel încât să se realizeze sistemul unitar, coerent, consistent (noncontradictoriu) şi complet (suficient cu sine) al tuturor cunoştinţelor intelectului. Închiderea ştiinţei metafizicii într-un sistem ar fi imposibilă fără aportul ideilor transcendentale ale raţiunii. Ideea inteligibilului compensează insuficienţa (incompletitudinea) sensibilului, permiţând ştiinţei metafizicii deschiderea către transcendenţă şi către ierarhiile ei fiinţiale.

Rolul raţiunii pure constă în determinarea după principii pure a priori a completitudinii în enumerarea, clasificarea şi specificarea conceptelor pure ale intelectului, fapt care ne va asigura că folosirea intelectului în câmpul experienţei va fi întotdeauna deplină, astfel încât confirmările experimentale ale adevărului transcendental să ne convingă de temeinicia tuturor principiilor pure a priori din componenţa sistemului transcendental. Funcţia raţiunii constă deci numai în asigurarea folosirii complete a intelectului în experienţă. Completitudinea pe care o realizează raţiunea pură nu este o completitudine a intuiţiilor ci una a principiilor, aceasta vizând

numai epuizarea experienţei posibile (acoperirea tuturor căilor ei) de către intelect.

Raţiunea nu poate intui: nu putem avea *intuiţii ale totalităţii* deoarece, evident, nu suntem *dumnezei*. Intelectul însă ar putea intui. Ar trebui să vedem care sunt condiţiile *intuiţiei intelectuale*.

Pentru Kant nu poate exista *intuiţie intelectuală*: aceasta deoarece *în idealismul său critic apriorismul este una cu idealitatea*. Putem concepe însă un apriorism ce nu se confundă cu idealitatea şi care configurează *realismul transcendental*: „...Începem prin a releva iarăşi graba cu care Kant identifică noţiunea de aprioritate cu noţiunea de idealitate. Aceasta din urmă conţine totuşi o nuanţă în plus, care nu reiese nemijlocit din aprioritate. Ideea apriorică este aceea pe care o avem înainte şi independent de experienţă, o cunoştinţă structurată spiritului nostru, o necesitate lăuntrică. Iar prin cunoştinţă ideală se înţelege cea care există numai în noi, nu şi în afara noastră. Deci nu se poate confunda aprioritatea unei cunoştinţe cu idealitatea ei. O cunoştinţă poate fi foarte bine în noi, fără a fi totodată şi [exclusiv] ideală, înţelegând prin aceasta că o formă înnăscută poate să existe în acelaşi timp şi în afara noastră. Aprioritatea unei cunoştinţe nu înlătură câtuşi de puţin realitatea ei aievea. Nu vedem cât de riguros ar fi impedimentul ca ceea ce este în noi să fie şi în afară. Demonstrând aprioritatea categoriilor noastre intelectuale, nu înseamnă că marele filosof a dovedit implicit, *ipsofacto*, şi idealitatea lor. Cea mai bună dovadă în acest sens este că ceva mai târziu, unul din epigonii filosofiei idealiste, Eduard von Hartmann, va admite un realism transcendental, susţinând că formele noastre apriorice se găsesc întocmai şi-n lumea din afară”[25].

Ceea ce preformează gândirea poate să structureze şi realul: această posibilitate nu reprezintă însă o certitudine absolută, ci doar o deschidere a minţii – ideea că apriorismul nu se identifică idealităţii. Hartmann nu *demonstrează* realismul transcendental, ci doar îl *admite* (în virtutea unei convingeri, unui asentiment). Platon susţinuse că *ceea ce preformează gândirea structurează aievea realul* (Ideile sunt fiinţiale). Aserţiunea lui Platon este pusă de către Hartmann sub semnul ipoteticului. Realismul Ideilor platonice

[25] Ion Petrovici, *Kant. Viaţa şi opera*, Editura Eurosong & Book, Bucureşti 1998, p. 134-135.

(Universaliilor fiinţiale) este astfel folosit pentru configurarea realismului transcendental.

Putem să ne distanţăm de Kant şi să admitem *realismul transcendental* şi *posibilitatea intuiţiei intelectuale*. Se pune însă întrebarea *cum* realizăm *intuiţia intelectuală*.

Se spune că *în metafizică poţi să spui orice, cu condiţia să nu contrazici experienţa*. Aceasta deoarece ideile transcendentale ale raţiunii pure – extinzându-şi semnificaţia asupra *totalităţii* – nu pot fi nici dovedite nici contrazise de experienţă. *Apriorismul* categoriilor minţii reprezintă o certitudine a filosofiei transcendentale. *Idealismul transcendental* sau *realismul transcendental* nu reprezintă însă certitudini, ci doar convingeri intime – ele având consistenţa unui asentiment al credinţei.

2. Perspectivele fizice şi metafizice ale kantianismului

Teoria unificării forţelor din natură a constituit obsesia ultimilor ani de viaţă ai lui Albert Einstein. Într-o încercare de geometrizare a spaţiului fizic, el a arătat (încă din 1906) că gravitaţia este efectul curburii continuum-ului spaţio-temporal. În anul 1921 Theodor Kaluza a încercat să dea forţei electro-magnetice o interpretare similară gravitaţiei. Astfel, forţa electro-magnetică ar putea fi asimilată efectului curburii unui continuum cronospaţial cu cinci dimensiuni. Theodor Kaluza a remarcat totodată faptul că teoria cromodinamicii cuantice poate fi reformulată în termeni pur geometrici – care reflectă în coordonatele spaţiale proprietăţile fizice ale Universului. Astfel, undele câmpului electro-magnetic descrise prin ecuaţiile lui Maxwell sunt interpretate geometric drept variaţii ondulatorii ale continuum-ului cu cinci dimensiuni, iar câmpul electro-magnetic însuşi este privit ca gravitaţie în cea de a cincea dinemsiune.

A cincea dimensiune a spaţiului fizic nu poate fi observată cu mijloacele fizicii actuale, deoarece ea este cilindrică – rulată sau înfăşurată în ea însăşi, diferită de cele trei dimensiuni liniare pe care le percepem ca spaţiu sensibil prin aceea că este *compactă*. Compacticitatea sa a fost stabilită prin calcul şi se referă la raza

cilindrului de rulare – a cărei valoare este de zece la puterea douăzeci de ori mai mică decât raza unui proton. Această teorie, în care unui punct din spaţiul cu trei dimensiuni îi corespunde un „cilindru turtit" în spaţiul cu cinci dimensiuni, a fost perfecţionată de Oskar Klein în 1926 şi de atunci este cunoscută drept teoria Kaluza-Klein.

Teoria Kaluza-Klein a fost părăsită un timp deoarece s-au mai descoperit încă două forţe elementare pe lângă *electro-magnetism* şi *gravitaţie*: *interacţiunea tare*, ce ţine protonii şi neutronii împreună în nucleul atomic, şi *interacţiunea slabă*, ce este responsabilă de procesele care implică particule neutrino.

Momentul de criză al teoriilor geometrizării forţei a putut fi depăşit abia în 1976, când a putut fi generalizată teoria einsteiniană a *supergravitaţiei*. Noul model a fost configurat de către Daniel Z. Freedman, Peter van Nieuwenhuizen şi Sergio Ferrara. Această teorie a fost perfecţionată de către Stanley Deser şi Bruno Zumino. În cadrul acestei noi generalizări s-au mai ataşat spaţiului Kaluza-Klein încă şase dimensiuni – corespunzând trei câte trei celor două noi tipuri de interacţii, de unde a rezultat un model de Univers cu unsprezece dimensiuni.

Viziunea Universului în expansiune capătă acum o nouă configuraţie, o nouă dinamică: nu mai avem de-a face cu o expansiune propriu-zisă, ci cu o dilatare prin metamorfozare dimensională a spaţiului însuşi. Astfel, dimensiunile suplimentare descoperite de noile teorii au jucat un rol echivalent celor trei dimensiuni pe care le intuim sensibil; momentul de singularitate al Genezei universale a fost în acest sens o contorsionare a acestor dimensiuni spaţiale. Nu formele au fost cele care s-au transformat şi îndepărtat reciproc în spaţiu, ci însăşi structura spaţiului a suferit o transmutaţie configurativă. Cele unsprezece dimensiuni spaţiale erau iniţial compacte şi reciproc echivalente, fiind unite într-un sistem numit *Marea Singularitate a Universului*. Apoi spaţiul fizic unsprezece-dimensional s-a contorsionat în sine însuşi dilatându-şi enorm trei dimensiuni – pe cele care ne afectează acum sensibilitatea – ele asociindu-şi şi forţa de gravitaţie. Această transmutaţie spaţială, această ruptură de simetrii a implicat „atrofierea" celorlalte şapte dinemsiuni, care au rămas compactizate într-o hipersferă turtită şapte-dimensională – care se manifestă astăzi prin interacţiunile tare, electro-magnetică şi slabă. Această compacticitate a dimensiunilor

este deci configurată printr-o hipersferă ce răspunde de interacţiile fizice dintre lucruri, precum şi de afinităţile lor elective[26].

Aici se termină domeniul de existenţă al fizicii şi începe acela al metafizicii. În modelarea Universului fizic s-a pornit de la intuiţiile sensibile a priori de spaţiu şi timp care au configurat geometria unui continuum cvadridimensional. Dezvoltarea treptată a modelului până la teoria continuum-ului unsprezece-dimensional a făcut ca spaţiul şi timpul să capete *caracter inteligibil*. Acum, complexul spaţio-temporal cuprinde şi *acţiunea* – în acest concept fiind conţinute interacţiunile fundamentale din Univers (forţa tare, electro-magnetismul şi forţa slabă – gravitaţia fiind efectul curburii spaţiului liniar tridimensional).

Dacă am fi dorit să trecem cu fizica modernă (cromodinamica cuantică) dincolo de idealismul transcendental, constatăm că nu reuşim. Conform idealismului transcendental, spaţiul şi timpul erau *intuiţiile pure a priori ale sensibilităţii* – ele neavând realitate în sine. Fizica modernă afirmă că spaţiul şi timpul sunt realităţi în sine *numai în măsura în care sunt inteligibile*. Astfel, în continuum-ul spaţio-temporal al Universului fizic s-au insinuat *acţiunea* şi *finalitatea*.

Dacă percepem sub intuiţia sensibilă a timpului *schimbarea* – adică desfăşurarea unei finalităţi sau a unui concept intenţional – ar fi fost mai propriu să zicem că spaţiul cvadridimensional este format din *trei dimensiuni liniare şi una conceptuală*. Dacă definim raţional *schimbarea* printr-un *concept* şi o percepem sensibil ca *timp*, este consistent să afirmăm că schimbarea este determinată de către o Idee fiinţială (în sens platonic) a Inteligenţei suverane, sau de către o raţiune (loghismă) dumnezeiască a Logosului (în sens teologic).

Fizica modernă configurează deci realitatea conform *realismului transcendental*. Teoria Marii Unificări a interacţiunilor fundamentale din Univers nu mai este însă o viziune conceptuală a fizicii pure, ci a devenit una a metafizicii, ea nemaifiind susceptibilă de confirmări sau infirmări experimentale. *Nu mai putem gândi* nici un experiment a cărui fineţe să atingă dimensiunea hipersferei interacţiunilor fundamentale – un proton având raza de zece la puterea douăzeci de

[26] Bruce S. De Witt, *Quantum Gravity*, Scientific American, 415 Madison Avenue, New York, N. Y. 10017, December 1983.

ori mai mare decât raza acestei hipersfere! Această scară este inaccesibilă chiar şi conceptelor noastre: protonul fiind de o sută de miliarde de miliarde de ori mai mare decât hipersfera, şi putând fi asimilat unui adevărat univers, pe „planeta" infimă a hipersferei gândurile şi raţionamentele noastre îşi pierd semnificaţiile.

Modelul fizic (sau mai bine zis – metafizic) al Universului descris prin spaţiul unsprezece-dimensional nu conferă decât viziunea conceptuală a lumii neînsufleţite, neputând să cuprindă interacţiunile afective, atracţiile şi dinamica existenţială a fiinţelor gânditoare. Dacă am adăuga dimensiunile conceptuale ale Universurilor spirituale şi dinamica ierarhiilor transcendenţei, ar rezulta un spaţiu multi-dimensional configurat de conceptele inefabile ale Logosului.

Idealismul transcendental afirmă că noi percepem acest spaţiu multi-dimensional (mai bine zis această realitate multi-dimensională) sub forma spaţiului tridimensional al perspectivei pictural-geometrice şi sub forma timpului – care nu sunt decât intuiţiile pure a priori ale sensibilităţii.

Dacă admitem că structura intimă a realităţii este *conceptuală* nu înseamnă însă că am admis implicit *realismul transcendental*? Aşa s-ar părea, cu singura observaţie că ideile şi conceptele noastre nu sunt consistente cu ideile şi conceptele Inteligenţei supreme.

Dacă ideile şi conceptele mele ar fi consistente cu ideile şi raţiunile dumnezeieşti ale Logosului fiinţial, atunci când aş gândi „foc" ar trebui să se aprindă focul: energia minţii ar trebui să provoace schimbări în sânul realităţii, ceea ce nu se întâmplă. Este evident că ideile şi conceptele dumnezeieşti ale Logosului fiinţial sunt *inefabile*. Deocamdată nu ne foloseşte la nimic să declarăm că structura realului e raţională: sunt *alte* raţiuni cele care asigură temeiurile, intangibile.

Ne-am întors la *idealismul transcendental*. Acest orizont nu va putea fi depăşit – şi nu vom putea avea certitudinea *realismului transcendental* – decât atunci când vom asista la *transfigurarea minţii şi inimii* – astfel încât gândurile noastre să fie consistente loghismelor Raţiunii supreme, acum inefabile.

Apriorismul transcendental creează un orizont de aşteptare a Revelaţiei. Iar idealismul critic nu ne oferă prin raţiunea pură decât temeiurile speranţei. Ceea ce, având în vedere precaritatea noastră fiinţială, nu e puţin lucru.

3. Perspectivele alchimice ale idealismului transcendental

Este cunoscut faptul că filosofia transcendentală a fost structurată de către Kant în acelaşi fel în care Isaac Newton îşi alcătuise fizica – adică pornind de la un număr minim de principii fundamentale capabile să se desfăşoare coerent şi consistent, configurând prin aplicaţiile lor (consecinţele lor logice) un sistem unitar şi complet (suficient cu sine).

Este însă mai puţin cunoscut faptul că unele temeiuri ale filosofiei transcendentale sunt configurate de către Kant în acelaşi fel în care Newton îşi alcătuise alchimia.

Dincolo de căutările şi de rătăcirile alchimiştilor în studierea substanţelor şi afinităţilor lor elective, trebuie să ţinem seama de un *principiu alchimic* ce îşi păstrează până azi valabilitatea în cadrul fizicii nucleare: *energia minţii* – canalizată intenţional pentru descoperirea experimentală a unei realităţi – *modifică fundamental fenomenul*. Alchimiştii din vechime erau convinşi că puterea minţii lor poate schimba rezultatul experienţei şi de aceea studiau transmutaţia substanţei în consistenţă cu transmutaţia sufletului.

În fizica nucleară, pentru a determina experimental existenţa unor particule-ţintă, trebuie să recurgem la ciocniri care să determine traiectorii din care să deducem masa şi sarcina acelor particule. Însă pentru aceasta, suntem constrânşi să folosim particule-proiectil, din a căror energie vor fi create noi particule – diferite de particulele-ţintă. Astfel, ajungem să creăm particule în loc să le descoperim.

În fizica nucleară investim energia intenţională a minţii în particulele-proiectil. (Consecinţa acestei situaţii s-a concretizat în principiul de incertitudine al lui Heisenberg.) Această atitudine este consistentă cu vechea teorie şi concepţie alchimică în conformitate cu care transmutaţia substanţei se obţine prin iniţierea transmutaţiei minţii. Telekinezia (determinarea mişcării corpurilor la distanţă prin intenţiile focalizate ale minţii) susţine şi ea corectitudinea acestei concepţii.

Rolul iniţiator al minţii din cadrul alchimiei a fost preluat acum de către *adevărul transcendental*. Energia minţii se distribuie în energiile categoriilor şi schemelor transcendentale, care preced şi fac

cu putinţă descoperirea adevărului empiric. Schematismul intelectului se realizează prin sinteza transcendentală a imaginaţiei. „Schemele conceptelor pure ale intelectului sunt deci adevăratele şi unicele condiţii pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare *o semnificaţie*. Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă, pentru că ele servesc numai pentru a supune fenomenele regulilor generale ale sintezei, cu ajutorul principiilor unei unităţi necesare a priori (din cauza unirii necesare a oricărei cunoştinţe într-o apercepţie originară) şi pentru a le face astfel proprii spre a forma o legătură universală într-o experienţă. În ansamblul oricărei experienţe posibile se află toate cunoaşterile noastre, şi în raportul general la această experienţă constă adevărul transcendental, care precede orice adevăr empiric şi îl face posibil”[27].

„Cum poţi să cauţi un lucru pe care nu-l cunoşti şi despre care nu ştii nici ce este, nici dacă este?” se întrebase Platon. Pe care anume din lucrurile pe care nu le ştii vrei să-l descoperi? De unde poţi avea certitudinea că ceea ce ai descoperit este tocmai ceea ce căutaseşi?... Omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie, fiindcă ştie şi nimeni n-are nevoie să caute ceea ce ştie; nu poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute”[28]. Paradoxul platonic fusese rezolvat prin ideea reminiscenţei – în care mintea îşi contemplă propria structură fiinţială, descoperind într-însa idei conforme ideilor ce structurează realitatea.

Ceea ce preformează gândirea structurează şi realitatea: acesta este principiul *realismului platonic*. Nu poate fi folosit aici.

Ceea ce preformează gândirea poate să structureze şi realitatea: acesta este principiul *realismului transcendental*. Poate fi admis ca posibilitate, însă nici acesta nu poate fi folosit aici.

Ceea ce preformează gândirea creează realitatea mai înainte să o descopere: acesta ar fi principiul *idealismului transcendental*.

Uneori însă, ceea ce preformează gândirea creează realitatea *în loc* să o descopere. Acest principiu (de provenienţă pitagoreică)

---

[27] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*..., p. 178.
[28] Platon*, Opere II*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1976, p. 387.

aparţine şamanismului şi este folosit în alcătuirea unor mici lumi paralele chiar din energiile minţii. Oricât ar fi de discutat asupra veridicităţii acestor lumi, condiţia păstrării unei minţi deschise impune acceptarea acestei posibilităţi. În acest sens, concepţia şamanică e *plauzibilă*. Idealismul transcendental este suficient de deschis pentru a studia consecvent această posibilitate.

Ceea ce ar rămâne de studiat pe viitor în cadrul idealismului critic ar fi *energia* sau *harul* adevărului transcendental şi modul în care această energie configurează a priori experienţa şi se insinuează în real (devenind generatoare de existenţă).

4. Perspective analitice: Logica judecăţilor existenţiale

Judecăţile existenţiale sunt judecăţi fără subiect. Fiind alcătuite numai din predicat, înseamnă că – luate în sine – ele nu au încă valoare de adevăr. Subiectul este înlocuit cu o reprezentare (imagine) către care predicatul este orientat printr-un index. Judecăţile existenţiale (însuşi numele lor indicând existenţa) trimit conştiinţa direct în sânul realului.

Având în vedere că judecăţile Logicii generale au subiectul parţial nedeterminat, putem spune că toate judecăţile noastre au *caracter existenţial*. De fapt, măsura determinării subiectului cu ajutorul predicatelor dă seamă de progresul cunoaşterii. Aceasta înseamnă că o Logică în care eşti conştient că toate judecăţile sunt – în mai mare sau mai mică măsură – existenţiale este dedicată *procesualităţii* cunoaşterii.

Atâta timp cât cunoaşterea noastră rămâne neîmplinită, subiectul logic va fi nedeterminat, sau doar parţial determinat: rămâne întotdeauna un *rest existenţial* imposibil de exprimat în cuvinte. Aceasta înseamnă că semnificaţia subiectului logic al judecăţilor are deschiderea unui orizont: cu cât ne apropiem să atingem linia orizontului, cu atât aceasta se îndepărtează de noi, descoperind un teritoriu mai vast, mai bogat, mai întins. În acest sens, Logica transcendentală – ca ştiinţă a procesualităţii cunoaşterii – foloseşte aceeaşi strategie a minţii care a creat matematica valorilor transfinite. Logica transcendentală – urmărind propriul nostru mod de a cunoaşte

– suntem conştienţi acum că reprezintă *ştiinţa analitică a judecăţilor transfinite:* în fiecare subiect logic există *o anumită măsură a cunoaşterii* şi *un nemăsurat al indefinitului*. Logica existenţială nu este o ştiinţă specială, ci numele acesta reflectă *conştiinţa* că în toate judecăţile noastre ne confruntăm cu acest nemăsurat al indefinitului, cu restul existenţial inefabil.

În procesul cunoaşterii ne confruntăm întotdeauna cu un deficit al semnificaţiei subiectului. Or, a spune că subiectul judecăţilor noastre este lipsit (parţial) de semnificaţie, este totuna cu a spune că judecăţile noastre nu au un *subiect propriu.* Deci, că sunt în mare măsură judecăţi existenţiale, judecăţi fără nume. Această situaţie a lipsei numelui propriu al subiectului logic a făcut ca substantivul (simbolul substanţei cunoscute) să fie înlocuit cu pronumele (pro-nume, pentru-nume, în-loc-de-nume), care este exponentul perfect al judecăţii existenţiale.

Subiectul logic al judecăţii este înlocuitorul convenţional al unui lucru necunoscut. Rolul subiectului logic este deci acela de a reflecta *unitatea* obiectului în toate actele noastre de reprezentare. Suntem convinşi de existenţa obiectului datorită *identităţii sale numerice* din actele de reprezentare. Aceasta este *măsura* cunoaşterii noastre iniţiale în miezul nemăsurat al indefinitului.

Logica existenţială – ca stare de conştiinţă – este o Logică în căutarea subiectului. Logica transcendentală este o ştiinţă în căutarea orizontului subiectului – o ştiinţă a dinamicii orizontului.

5. Strategiile minţii: Logica judecăţilor transcendente

Categoriile sunt strategii ale minţii în procesul viu al cunoaşterii. De aici rezidă *caracterul lor dinamic*. Kant a încercat sistematizarea acestor strategii ale minţii într-un *Tabel primordial al categoriilor* care să reflecte *identitatea formală* dintre activitatea intelectului în judecăţile logice şi activitatea intelectului prin care acesta îşi procură categoriile. Postkantienii au căutat să perfecţioneze Tabelul kantian al categoriilor şi să surprindă astfel mai bine dinamica minţii în procesul cunoaşterii. Toţi gânditorii care au îndrăznit o atare întreprindere au pornit de la analogia dintre procesul de judecare şi

procesul de conceptualizare, pe calea inaugurată de către Kant în Logica transcendentală. Îndrăzneala aceasta transcendentală, de o mare frumuseţe, a descoperit nu numai noi structuri, noi dinamici, noi strategii ale minţii, ci mai ales faptul că minţile noastre sunt infinite.

Distincţia kantiană a judecăţilor în analitice şi sintetice nu aparţine Logicii generale. Aceasta deoarece ea nu reflectă atât structura gândirii, cât *procesualitatea* cunoaşterii. Caracterul de procesualitate al distincţiei analitic-sintetic este dat de strategiile minţii şi de dinamica progresului spiritual.

O judecată este sintetică *doar prima dată* – la prima apariţie în câmpul conştiinţei. De la a doua apariţie, caracterul de surpriză, de imprevizibilitate, al acestei judecăţi a dispărut, noutatea iniţială a predicatului logic fiind acum conţinută în semnificaţia subiectului. Acum ne aşteptăm să fim confruntaţi cu noua semnificaţie, deci nu mai există surpriză. Predicatul judecăţii sintetice a pătruns sub orizontul subiectului şi face parte deja din universul acestuia, ceea ce înseamnă că prin enunţul pe care îl formulez a doua oară nu mai spun nimic nou.

Atunci când survine pentru prima oară în conştiinţă, judecata sintetică are *caracter de emergenţă*: predicatul ei surprinde şi stârneşte chiar reacţii de împotrivire sau suspiciune până să fie asumat de gânditor şi până să ajungă să resemnifice fundamental subiectul logic. La o apariţie ulterioară în câmpul conştiinţei, predicatul respectiv va fi deja asimilat în semnificaţia subiectului – datorită asentimentului ce a însoţit procesul iniţial de asimilare.

Se poate întâmpla însă ca predicatul să fie transcendent subiectului în mod absolut, să îl transfigureze, să îl pătrundă de o lumină nouă, negândită, ce pare uneori de neconceput. Un astfel de predicat intră sub orizontul subiectului, pătrunde subiectul şi se contopeşte cu el, rămânând totuşi întotdeauna distinct de acesta şi deasupra acestuia. Un astfel de *predicat transcendent* va naşte întotdeauna împotriviri, iar judecata în cauză va fi întotdeauna paradoxală. Subiectul va apărea întotdeauna în lumina şi semnificaţia *altei lumi*, şi chiar dacă predicatul logic va fi respins, de acum înainte subiectul nu va mai fi niciodată ceea ce-a fost. Asemenea structuri de gândire le numesc *judecăţi transcendente*. Ele constituie un caz-limită al judecăţilor categorice şi reflectă nu numai caracterele de

procesualitate şi emergenţă ale cunoaşterii (proprii tuturor judecăţilor sintetice), ci şi deschiderea gândirii spre ceea ce depăşeşte în mod absolut propria ei structură fiinţială.

Cum ar trebui să arate tabla judecăţilor astfel încât să reflecte tensiunea existenţială a gândirii?

Tabelul kantian al judecăţilor ce reflectă *relaţia* dintre subiect şi predicat şi tabelul categoriilor aferente se prezenta astfel:

Judecăţi categorice		Categoria de substanţă
Judecăţi ipotetice	⟶	Categoria de cauzalitate
Judecăţi disjunctive		Categoria de comunitate

Constantin Noica se îndepărtează de această strategie originară observând că judecăţile disjunctive constituie doar o formă particulară a judecăţilor ipotetice, şi anume aceea a alăturării acestora. Deci judecăţile disjunctive nu sunt fundamentale pentru gândire, ele derivând din judecăţile ipotetice prin combinarea şi dezvoltarea acestora. La rândul ei, categoria de comunitate nu este sensibil diferită de cea de cauzalitate, ea fiind chiar reciprocitate cauzală. De aceea, judecăţile disjunctive trebuie integrate în marea clasă a judecăţilor ipotetice, iar categoria de comunitate să fie subsumată categoriei de cauzalitate. Gânditorul de la Păltiniş spune însă mai mult – şi anume aceea că atât judecăţile ipotetice şi disjunctive, cât şi categoriile de cauzalitate şi comunitate (reciprocitate) se găsesc în acelaşi plan ontologic – acela al devenirii. Schema lui Noica arată în felul următor[29]:

JUDECĂŢI DE RELAŢIE	CATEGORII	ONTOLOGIE
Judecăţi categorice	Substanţă	Devenire întru fiinţă
Judecăţi ipotetice	Cauzalitate	Devenire
Judecăţi absolute	Autonomie	Fiinţă

Categoria de autonomie (autarhie) este proprie fiinţei şi se exprimă prin judecăţi tautologice (absolute) de tipul: „Fiinţa fiinţează". Fiinţa absolută gândită de Noica pare asemănătoare acelui

[29] Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1981, p. 52.

Unu al lui Parmenide – acea entitate lipsită de determinaţii despre care poţi să afirmi orice, ea desemnând Inefabilul, Nenumitul şi mai ales Nenumibilul, Fiinţa mai presus de Fiinţă şi Gândirea mai presus de Gândire, pe care o găseşti chiar şi în existenţele cele mai umile, cele mai dispreţuite, în toate cele neluate în seamă. Toate acestea „au luat fiinţă", „s-au ridicat la fiinţă", se împărtăşesc negândit din lucrările ei.

Iar dacă am gândi schema nicasiană raportându-ne la imperiul scopurilor, tabelul complet ar arăta în felul următor:

Judecăţi categorice	Substanţă	Devenire întru fiinţă	Teleologie
Judecăţi ipotetice	Cauzalitate	Devenire	Necesitate
Judecăţi absolute	Autarhie	Fiinţă	Libertate

Dacă am dori să zugrăvim strategiile minţii cu acrivie (exigenţă) şi rigoare, adică luând în considerare dinamica emergentă a gândirii şi procesualitatea cunoaşterii (care se desfăşoară surprinzător, printr-o inspiraţie inexplicabilă şi care se exprimă paradoxal), ar trebui să înlocuim judecăţile categorice cu judecăţile transcendente.

Judecăţile transcendente, adică acele judecăti categorice în care predicatul transcende în mod absolut semnificaţia subiectului şi nu poate fi subsumat de către subiect, ar fi cele de tipul: „Piatra îndură", „Pământul este rănit şi suferă", „Cerul lăcrimează", „Hristos creează ochii orbului din naştere", „Hristos este deofiinţă cu Tatăl".

„Piatra care îndură" este simbolul unui lucru în sine care manifestă răbdare: poate fi ea însăşi însufleţită, poate să fie pătrunsă de un duh străin, poate să poarte într-însa întipărit un mesaj al unei fiinţe vii care-a atins-o în vremea patimii... Judecata transcendentă îi păstrează nealterat *taina*.

„Plouă" – „Ale cui sunt lacrimile?" Judecata transcendentă de mai sus poate fi expresia unei situaţii concrete în care era secetă devastatoare, cineva s-a rugat cu lacrimi şi Dumnezeu i-a ascultat rugăciunea. Sau, în altă situaţie, poate să fie semnul tristeţii celeilalte lumi pentru supărările şi smintelile noastre...

„Hristos creează" este mărturisirea nemijlocită a Dumnezeirii Sale: „Hristos-Omul creează ochi din nimic", deci Fiul Omului este nu numai Mântuitorul nostru, ci şi Creatorul – împreună cu Tatăl şi Duhul Lui Sfânt...

În perspectiva judecăţilor transcendente, categoria de substanţă e infinită, finalităţile devenirilor întru fiinţă deschid infiniri, autarhia Fiinţei inefabile este de negândit, iar Fiinţa Însăşi este deasupra tuturor de infinite ori infinit. În acest sens, putem spune că *Logica judecăţilor transcendente* s-a născut din *respectul tainei*.

Judecăţile transcendente reflectă cel mai bine spiritul teleologic – punerea lucrurilor în rost. Ele sunt sintetice, realizând sinteza dintre sensibil şi inteligibil, dintre fenomen şi numen, dintre reprezentare şi intenţia inefabilă, păstrând în acelaşi timp conştiinţa *restului existenţial*.

Logica judecăţilor transcendente este consistentă cu *ideea contradicţiei unilaterale* între sensibil şi inteligibil, între necesitate şi libertate, deoarece reflectă cu acurateţe modul în care termenul slab (subiectul logic) contrazice dar nu este contrazis, ci cuprins de termenul tare (predicatul logic).

Care sunt consecinţele transcendentale imediate şi care sunt consecinţele de perspectivă ale acestei Logici?

E vorba de atitudinea minţii în faţa *tainei*. De pildă, multe judecăţi pe care le considerăm *categorice* nu sunt aşa cum le gândim în primă instanţă, ci sunt enunţuri *transcendente*. O astfel de judecată transcendentă este exprimată prin formula obişnuită: „Eu creez”, în care de fapt predicatul „creez” îşi transcende în mod absolut subiectul, deoarece creaţia este surprinzătoare chiar pentru subiectul creator, ea desfăşurându-se sub semnul inspiraţiei inexplicabile ce pare să vină din cealaltă lume (poate că dintr-una din lumile sau ierarhiile transcendenţei). Nu pot să spun: „Am creat o idee”, deoarece acesta este un enunţ fals. Spunem cu toţii în general, atunci când *am pătimit o iluminare*: „Mi-a venit o idee”. Deoarece ideea nu este a mea, sunt conştient că mă depăşeşte. De ce să spun atunci în mod categoric „Eu creez”?

„Cine creează în mine când sunt inspirat?” Aceasta este prima cutremurare a nervilor atunci când ştii că eşti pătruns de insuflarea *străină* a graţiei.

Aşa se deschide Fenomenologia transcendentală a creaţiei.

Lucrurile nu se opresc aici.

Unitatea sintetică originară a apercepţiei transcendentale definită de către filosoful din Koenigsberg ca principiu de identitate cu sine a

subiectului cunoscător în toate reprezentările şi exprimată prin judecata „Eu gândesc" este susceptibilă de o abordare similară.

Astfel, nici judecata „Eu gândesc" nu este categorică.

Judecata „Eu gândesc" este transcendentă.

„Cine gândeşte în mine când îmi desfăşor gândurile?"

„Cine gândeşte în mine când sunt inspirat?"

„Cine-mi permite să gândesc Frumuseţea şi Adevărul şi Armonia deofiinţă?"

Apercepţia mea pură, originară, eu o descopăr astfel născându-se odată cu adevărurile, cu frumuseţile, cu armoniile inefabile. Ce răspuns aş putea da?

Logosul Însuşi Îşi gândeşte în mine raţiunile: numai aşa ceea ce gândesc este întemeiat. Cu acest răspuns se vor deschide însă perspectivele teologice şi spirituale ale Filosofiei transcendentale.

6. Perspectivele teologice ale Filosofiei kantiene: Trinitarismul Tablei categoriilor şi teoria transcendentală a Ipostasurilor Fiinţei suverane

În actul cunoaşterii ne confruntăm cu două taine – cu două *incertitudini transcendentale*: nu ştim care este *subiectul ultim al gândirii* (aceasta este incertitudinea determinării subiectului logic al judecăţii); nu ştim care este *subiectul gânditor ultim* (aceasta este incertitudinea determinării subiectului cunoscător).

Precaritatea subiectului logic este determinată de incapacitatea noastră de a descoperi *substanţialul* din lucruri: „Raţiunea pură cere să căutăm pentru orice predicat al unui lucru subiectul care îi aparţine, iar pentru acesta din urmă, care este în chip necesar din nou numai predicat, să căutăm în continuare subiectul său şi aşa mai departe la infinit (sau cât de departe ajungem). Dar de aici urmează că nu avem voie să considerăm drept un subiect ultim nici unul din lucrurile la care putem ajunge şi că substanţialul însuşi nu poate fi gândit niciodată de intelectul nostru, oricât ar pătrunde el de adânc, şi chiar dacă i s-ar dezvălui întreaga natură; căci natura specifică a intelectului nostru constă în a gândi totul în chip discursiv, adică prin

concepte, cu alte cuvinte numai prin predicate pentru care trebuie să lipsească întotdeauna subiectul absolut”[30].

Precaritatea fiinţială a subiectului cunoscător este determinată de incapacitatea noastră de a descoperi *substanţialul* din noi înşine. Astfel, cunoaşterea transcendentală nu poate să-mi dea certitudinea permanenţei mele, deoarece apercepţia pură originară, ce uneşte în mintea mea toate reprezentările sensibile într-o cunoaştere, e o gândire, nu o intuire. Faptul că nu pot pătrunde cu gândirea pură suficient de adânc spre a descoperii temeiul fiinţării mele proprii este adevărul cel mai deconcertant al filosofiei transcendentale şi totodată lucrul cel mai greu de acceptat de raţiunea umană universală: „... eu sunt conştient de mine însumi în sinteza transcendentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare în unitatea originară a apercepţiei, nu aşa cum îmi apar, nici aşa cum sunt în mine însumi, ci numai *că* sunt. Această *reprezentare* este o *gândire*, nu o *intuire*”[31].

Expresia „Eu gândesc” („Ich denke”) reprezintă *identitatea numerică* a cunoscătorului în toate actele de reprezentare. Principiul de identitate – *apercepţia pură originară* – este condiţia existenţei cunoaşterii. *Unitatea pură sintetică a apercepţiei transcendentale* este principiul de unificare a tuturor reprezentărilor mele în conştiinţa de mine însumi. Introducerea principiului de identitate (eu=eu) în curgerea reprezentărilor face posibilă asumarea acestor reprezentări de către conştiinţa de sine şi transformarea lor în cunoaştere. *Apercepţia pură originară* face posibil actul cunoaşterii – care este unirea *conştiinţei despre ceva* cu *conştiinţa de sine*.

Identitatea numerică a fiecărui fenomen este asumată de către *identitatea numerică* a subiectului cunoscător. Aceasta este singura certitudine transcendentală dinlăuntrul actului pur al cunoaşterii. Subiectul ultim al gândirii rămâne însă necunoscut, şi acelaşi lucru se întâmplă şi cu subiectul cunoscător ultim. În filosofia transcendentală nu putem spune decât aceea că, în actul cunoaşterii, precaritatea din lucruri s-a întâlnit cu precaritatea subiectului cunoscător. Inconsistenţa fenomenelor atinge inconsistenţa subiectului lor gânditor. *Substanţialul* din lucruri, ca şi *substanţialul* din noi înşine,

[30] Immanuel Kant, *Prolegomene*..., p. 135.
[31] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*..., p. 151.

rămâne un ideal şi o speranţă a transcendenţei, şi nu o certitudine a acestei lumi.

Filosofia transcendentală, cu ajutorul raţiunii pure, ne poate însă ajuta în *modelarea* acestei speranţe. În acest scop, vom lua în considerare în cele ce urmează *structura trinitară* a judecăţilor, precum şi *trinitarismul* Tabelului kantian al categoriilor.

După *cantitate*, judecăţile sunt *singulare* (*Socrate* este...), *universale* (*Toţi oamenii* sunt...) şi *particulare* sau intenţionale (*Unii oameni*...). Pentru a defini complet o anumită realitate – pentru a o determina în plan ideal – trebuie deci să apelăm la *trei genuri de categorii*: *singularităţi*, *universalii* şi *contextualităţi* (sau sisteme de referinţă intenţionale).

În filosofia elină (şi în exegezele ei medievale) numai *universaliile* se considera că au caracter ideal, pentru fiecare clasă de lucruri sau fiinţe sensibile fiind gândită *o Idee platonică singulară* din a cărei configuraţie să se împărtăşească fără diminuare întreaga mulţime materială. Astfel, din Ideea platonică de Om îşi primeau umanitatea toţi oamenii, din Ideea platonică de Trandafir se împărtăşeau toţi trandafirii din lumea materială...

Universaliile erau *paradigme ideale singulare* gândite de o Minte sau o Inteligenţă suverană care le păstra unitar în ceea ce Platon numeşte Lumea Ideilor. Individul nu mai poate fi considerat un „accident" al speciei sau al unei anumite clase de obiecte, fiindcă fără cunoaşterea pură a priori a indivizilor Inteligenţa suverană ar fi privată de *atributul atotcunoaşterii*, nemaiputând să reflecteze decât asupra lucrurilor deja existente şi nicidecum asupra proiectului lor ideal. Indivizii nu pot fi reduşi deci la universalitate, ei fiind un gen aparte. *Singularităţile* nu pot fi reduse la *universalităţi*, iar din acestea din urmă nu pot fi generaţi indivizi: cum a provenit din sânul universalităţii umane un geniu ca Socrate este *o taină*.

Singularităţile sunt identificate prin anumite *principii de identitate numerică* (un nume propriu: Socrate, sau un adjectiv demonstrativ: Acest om...). Aceste principii de identificare au proprietatea de a identifica *păstrând taina*. Nu putem cunoaşte un anumit om, oricât de mult am vorbi despre el, oricât de mult l-am determina prin universalii. Construcţia deplină a individualului prin universalii este imposibilă. Ne va rămâne întotdeauna un rest existenţial inefabil, o taină, un adânc de neatins.

Nici structurile aparţinând genului referenţialităţii (intenţionalităţii sau contextualităţii) nu pot fi reduse la *universalii*. Demonstraţia acestui fapt a fost desfăşurată în matematică – loc ideal în care s-a arătat la ce paradoxuri conduce o asemenea tentativă. Faptul că Bertrand Russell nu a reuşit să reducă matematica la logică se datorează tocmai ireductibilităţii celui de-al treilea gen de categorii.

Mulţimea tututor mulţimilor nu poate fi element al acestei mulţimi – iată *principiul de constrângere* care instituie *categoria de referenţialitate* (sistem de referinţă şi cuprindere) şi îi proclamă în mod apodictic ireductibilitatea la celelalte două mari genuri. Referenţialitatea sau intenţionalitatea este determinată de plasarea tuturor sistemelor de referinţă posibile în jurul unui obiect dat, poziţionarea mentală succesivă a obiectului în diferite contexte fiinţiale conferă obiectului, pe lângă identatea singulară şi semnificaţia universală, şi o serie de semnificaţii intenţionale, adică dependente de raportarea la context. Referenţialitatea este capacitatea unui lucru de a exista în sisteme de referinţă diferite şi de a-şi modifica intenţional semnificaţia prin schimbarea contextului fiinţial.

Fiecărui gen de categorii îi corespunde o anumită facultate a spiritului. Astfel, *intelectul* (sau mintea) sesizează *singularităţile* (cu ajutorul sensibilităţii, apercepţiei şi imaginaţiei), *raţiunea pură* gândeşte *universaliile* (ideile), iar *raţiunea practică* (sau raţiunea intenţională, voinţa, inima) gândeşte cuprinderea tuturor în *sisteme de referinţă*. *Trinitarismul facultăţilor noastre spirituale* este legat indisolubil de *caracterul trinitar al categoriilor* – care se disting prin trei genuri reciproc ireductibile. Şi dacă mă gândesc la cauza fiinţială a gândirii în genere, constat că nu pot concepe Fiinţa supremă decât ca fiind *triplu ipostaziată*. Înţeleg atunci atât distincţia celor trei genuri de categorii, cât şi distincţia facultăţilor mele cunoscătoare ca fiind *vestigiile Treimii în suflet (energiile dumnezeieşti necreate)*.

Cine gândeşte în mine atunci când îmi desfăşor aripile gândului?

Am un gând, şi-n gândul acesta *singular* este energia necreată dumnezeiască a Tatălui (Mintea), Care contemplă inefabil în mintea mea *singularităţile* şi îmi arată spectacolul naşterii din acel gând a *universaliilor* şi spectacolul prin care, din propria mea minte, odată cu ele, se naşte raţiunea mea pură, şi atunci eu mă străduiesc să înţeleg cum naşte etern din Fiinţa Sa mai înainte de veacuri pe Fiul (Logosul dumnezeiesc fiinţial), Care contemplă în mine *universaliile*

neîncetând a-L privi, până când Tatăl purcede din energia necreată a acelui gând singular *sistemele de referinţă* sau *ideile-perspective* în care să îl contemplu, şi în procesul nesfârşit al acestei cunoaşteri din mintea mea purcede raţiunea practică, intenţia aspirând să cuprindă înlăuntrul ei întreg orizontul, şi atunci mă străduiesc iarăşi să înţeleg cum purcede Dumnezeu-Tatăl din Fiinţa Lui, mai înainte de veacuri, Spiritul (Duhul Sfânt), Care contemplă acum în mine *ideile-perspective* ce se rotesc în jurul şi înlăuntrul gândului singular zămislind galaxii, în vreme ce Tatăl străluceşte în Fiul şi Se odihneşte negrăit întru Spirit.

În această *modelare transcendentală* nu pot să spun că Dumnezeu are în Sine o Gândire specializată în singularităţi sau principii de identitate (Persoana Tatălui sau Mintea), nu pot să spun nici că are în Sine o Gândire specializată în universalii (Persoana Cuvântului, Logosul sau Fiul deofiinţă cu Tatăl), nici că ar avea o Gândire specializată în concepte referenţiale sau în idei-perspective (Persoana Spiritului sau Duhului Sfânt deofiinţă cu Tatăl). În realitate nu ştiu şi nici nu pot şti cum este Dumnezeirea în Sine. Nu pot să afirm decât că energiile Ei necreate (de dinainte de lume, care au configurat a priori lumea) şi paradigmele ideale deofiinţă cu Ea care survin în spaţiul gândirii mele (în mod inefabil) au caracter trinitar, fiind mărturiile transcendentale ale Treimii Celei deofiinţă.

7. Perspectivele spirituale ale filosofiei transcendentale

Nu putem şti cum este Dumnezeirea în Sine. Însă prin energiile ei necreate ce ne pătrund gândirea şi ne configurează ei structura categorială putem sesiza taina Treimii Persoanelor deofiinţă. Energiile nu le putem concepe (în acrivia şi rigurozitatea maximă a gândirii) decât ca fiind necreate, în caz contrar Dumnezeu trebuind să Se schimbe pe sine în vederea creaţiei (ipoteză ce Îi contestă lui Dumnezeu atributul atotştiinţei, considerând că El Şi-ar dezvolta cunoaşterea prin intermediul creaturii). Energiile dumnezeieşti necreate sunt luminile configurării proiectului creaţiei înainte de a fi ridicată la fiinţă. Astfel, în Gândirea lui Dumnezeu toate erau

desăvârşite mai înainte de a se naşte, şi Dumnezeu a preştiut toate din eternitate prin modelele sau paradigmele lor ideale.

În acest context înţelegem că Dumnezeu-Tatăl contemplă mai înainte de lume, în sânul energiilor Sale necreate, *singularităţile* sau persoanele ideale (principiile de identitate ale tuturor celor ce vor fi), naşte din aceste energii *universaliile* şi naşte din Fiinţa Sa pe Fiul, Care contemplă mai înainte de veacuri *universaliile*; Dumnezeu-Tatăl purcede din energiile Sale necreate *sistemele de referinţă* sau ideile-perspective şi purcede din Fiinţa Sa mai înainte de veacuri pe Duhul Sfânt, Care contemplă *sistemele de referinţă* şi le întoarce negrăit înţelesul Tatălui şi Fiului.

Deducţia transcendentală – întemeiată pe distincţia fundamentală a categoriilor – e consistentă cu Revelaţia Sfântului Ioan Damaschin: „După unii autori s-ar putea spune, într-un anumit fel, că Cuvântul sau Fiul este un produs al Intelectului divin. Şi cum producerea ideii şi cuvântului din spirit o numim concepere şi naştere, zicem despre Fiul că este născut din Tatăl. Sfântul Duh e însă un produs al voinţei divine [al intenţionalităţii pure]. *Şi pentru că realităţile care se reproduc prin voinţa unei persoane, nu se zice că se nasc, ci se zice că purced de la aceasta din urmă*, pentru aceea se zice că Duhul Sfânt nu se naşte, ci purcede din Tatăl”[32].

Contemplând energiile dumnezeieşti necreate (harul) în lucrarea prin care configurează categoriile spiritului – *singularităţile* sau principiile de identitate, *universaliile* sau raţiunile de legiferare şi *sistemele de referinţă* sau intenţionalitatea dătătoare de viaţă şi libertate – ne ridicăm mintea în taina Sfintei Treimi, fără să o putem însă înţelege decât prin analogie. Aceasta deoarece Dumnezeu ni Se împărtăşeşte numai prin energiile Sale necreate, Fiinţă Lui fiind absolut inaccesibilă. „Punctul de vedere ortodox care s-a precizat atunci în legătură cu antinomia: Dumnezeu este neîmpărtăşibil şi împărtăşibil, e că Dumnezeu, împărtăşindu-ni-Se, nu ni Se împărtăşeşte nici după Fiinţă, nici după Ipostasurile Sfintei Treimi, ci după energiile sau lucrările necreate ce emană din Fiinţa dumnezeiască. Dacă ni S-ar împărtăşi după Fiinţa Sa, am deveni

[32] N. Chiţescu, Isidor Todoran, I. Petreuţă, *Teologia dogmatică şi simbolică,* Manual pentru Institutele teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti 1958, pag. 407, nota.

dumnezei după natură. Dumnezeu n-ar mai fi atunci în trei Ipostasuri, ci în miliarde de ipostasuri. Dacă ni S-ar împărtăşi după vreunul din cele trei Ipostasuri, am fi fiecare un alt Hristos. După Ipostas, uniunea nu a avut loc decât o singură dată în Persoana Cuvântului întrupat. Duhul Însuşi şi Fiul S-au coborât în Sfânta Fecioară, dar Fiul după Ipostas, iar Sfântul Duh după energia Sa"[33].

Structura fundamentală a gândirii noastre pretinde trinitarismul: în acest sens, trinitarismul reprezintă un imperativ al gândirii şi filosofiei transcendentale. Modul în care gândim *paradigmele ideale* prin care a fost concepută lumea – astfel încât fiece lucru să fie desăvârşit mai înainte de a se naşte – ne obligă să luăm în considerare Treimea Ipostasurilor deofiinţă ale Dumnezeirii: „Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăşi Fiinţa cea mai presus de fiinţă, ci lucrarea Ei. Există deci Fiinţa neîmpărtăşită şi puterile şi lucrările ce izvorăsc din Ea şi care se lasă împărtăşite de lucrurile care sunt efectele, creaţiunile lor. Lucrările sunt necreate şi ele, nedespărţite de Fiinţa dumnezeiască şi eterne. (...) Dar Dumnezeu gândeşte şi voieşte toate lucrurile înainte de a fi ele, căci altfel cum le-ar fi putut crea? Şi dacă n-ar fi eterne, ar însemna că Dumnezeu S-a modificat pe Sine în vederea creaţiei"[34].

Experienţa spirituală reprezintă percepţia supranaturală a energiilor necreate în care Se descoperă Ipostasurile. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog are Revelaţia celor trei Ipostasuri dumnezeieşti deofiinţă – Revelaţie în care Le contemplă strălucirile (harul): „...Atunci, cel ce se află în această stare îşi dă seama de propria lui viziune: el vede că este o lumină ce pare a-şi avea originea în înalt. El caută atunci şi descoperă că ea nu are, în desăvârşirea ei, nici început, nici mijloc; şi în vreme ce el se întreabă asupră-i, iată că i se arată o Realitate întreită: din Care [e lumea], în Care şi pentru Care. Văzându-Le pe Acestea, el încearcă să Le cunoască şi aude distinct: *Iată-Mă, Duh, prin Care şi în Care e Fiul*, şi *Iată-Mă, Fiul, în Care e Tatăl*. Şi cum el este încă şi mai încurcat: *Iată că tu vezi*, spune de această dată Tatăl. *Şi Eu, Eu sunt întru Tatăl Meu*, spune Fiul. Şi Duhul dumnezeiesc zice: *Cu adevărat Eu sunt, chiar Eu sunt Acela prin Care cel ce priveşte vede pe Tatăl şi pe Fiul, şi văzând, e răpit*

[33] *Ibidem*, p. 325-326.
[34] *Ibidem*, p. 326.

în afara vederii celor văzute. Şi unde vede el că Ei sunt? *Acolo unde nimeni nu ştie, nici dintre oameni şi nici dintre îngeri, decât Monada Mea unică şi Esenţa Mea şi încă Natura Mea supraesenţială. Şi în Mine,* spune [vocea], *cum e aceasta? Este întreagă în chip întreg, căci sunt Fiinţă absolut neîmpărţită în părţi, şi de neîmpărţit, păstrând unitatea veşnică a Ipostasurilor... Pentru că tu eşti om şi* [deci] *mărginit în limite* [ale infimului!], *Eu Mă păstrez pentru tine ca într-o limită şi într-un loc mărginit, căci Unul dintre Noi, făcându-Se om muritor, a devenit de asemenea mărginit...*"[35]

Una şi aceeaşi Fiinţă este întreagă în Tatăl, întreagă în Fiul şi întreagă în Duhul Sfânt; Fiul a primit-o de la Tatăl prin naştere şi Duhul Sfânt de la Tatăl prin purcedere, Ipostasul Tatălui fiind principiul neprincipiat al Treimii. Prin cuvintele *naştere* şi *purcedere* – inefabile – nu înţelegem decât că Ipostasurile sunt deofiinţă: că Fiul Îşi primeşte Fiinţa de la Tatăl aşa cum se nasc cuvintele din minte şi Duhul Sfânt Îşi primeşte Fiinţa de la Tatăl aşa cum provin intenţiile din aceeaşi minte. Ipostasurile Se întrepătrund (calitate numită perihoreză), fiecare având propriul Său mod de posesie a Fiinţei. Astfel, Dumnezeirea îi descoperă Sfântului Simeon Noul Teolog prin trei nume distincte Fiinţa Cea unică aşa cum aparţine Tatălui, Fiului (Logosului) şi Duhului Sfânt: *Monada* unică (Unul), *Esenţa* supraesenţială, şi *Natura* supraesenţială. Monada este un termen al *singularităţii*, Esenţa un termen al *universalităţii*, iar Natura un termen al *intenţionalităţii* referenţiale (înconjurătoare şi cuprinzătoare).

Mai departe de-atât cât a definit Dumnezeirea Însăşi nu se poate merge. Şi totuşi, oamenii încearcă şi-ncearcă la nesfârşit să forţeze harul odată atins, neputându-şi linişti nicidecum *fericita nebunie*. Astfel, Sfântul Ioan Sinaitul Îi va spune lui Dumnezeu: *Iubirea Ta a rănit sufletul meu şi inima mea nu mai poate suferi flăcările Tale, de aceea înaintez cântându-Ţi...*

---

[35] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Traités Théologiques et Ethiques*, Et. 8, 99-118, Sources Chrétiennes, Paris 1967.

IV.Filosofia transcendentală a geniului

Filosofia transcendentală a geniului urmăreşte să determine transfigurările minţii sub inspiraţie şi în final schimbarea constituţiei actuale a intelectului omenesc.

Teoria sesizării transcendentului, sau a percepţiei paradigmelor ideale, numită *Estetica transcendentului*, – se întemeiază în viziunea misticii răsăritene pe lucrarea minţii coborâte în inimă. Concepţia Esteticii este aceea a spiritualităţii răsăritene – fundamental harismatică, fapt pentru care poate fi numită pe bună dreptate *Estetica harismatică*. Analitica transcendentală a geniului va urmări să determine strategiile minţii în procesul creaţiei, precum şi modul în care mintea creatorului coboară în propria paradigmă ideală dumnezeiască şi devine asemeni acesteia: nemărginită şi necreată, fără-nceput al zilelor şi fără sfârşit în mistuirile ei. *Logica harismatică* este o încercare de sistematizare transcendentală a strategiilor geniului creator şi de întemeiere a unei Poetici a harului.

1. Estetica transcendentului şi fantezia

Adevărul transcendental precede şi face cu putinţă adevărul empiric. Acest principiu al filosofiei idealismului transcendental este preluat de către Kant din fizica lui Newton. El este ilustrat de dialogul dintre Halley şi Newton, în care matematica pură şi fizica pură stabilesc traiectorii planetare pe care experienţa se va strădui să le confirme. Halley se-ntreabă : "– Ce traiectorie ar descrie o planetă sub acţiunea unei forţe invers proporţională cu pătratul distanţei?" iar Newton, sau însăşi fizica sa îi răspunde : "O elipsă."

Newton îşi cristalizase cercetarea în trei faze distincte: 1. elaborarea principiilor mecanicii (a principiilor fizicii pure a mişcării); 2. elaborarea unor elemente de trecere spre experienţa concretă (determinarea unor intermediari); 3. elaborarea teoriei gravitaţiei. Ceea ce înseamnă că cele trei momente ale demersului fizicii newtoniene se referă la construcţia principiilor şi categoriilor cunoaşterii pur – teoretice, apoi la determinarea unor intermediari care să realizeze trecerea sau aplicarea principiilor în experienţă şi, în

sfârşit, determinarea legilor acestei experienţe concrete. În consecinţă, sistemul newtonian pleacă de la sistemul legilor pure ale mecanicii şi se aplică prin intermediari la legile empirice ale gravitaţiei[36].

Kant va utiliza în construcţia arhitectonică a sistemului său transcendental aceleaşi *trei momente distincte*: 1.elaborarea principiilor pure ale cunoaşterii (categoriile intelectului); 2.elaborarea de intermediari pentru realizarea trecerii spre cunoaşterea efectivă empirică (schemele transcendentale); şi 3.determinarea condiţiilor şi legităţilor proprii cunoaşterii empirice (anticipaţii, analogii, percepţii...)

S-ar fi părut că dacă fizica lui Newton a căzut în desuetudine (– odată cu apariţia Teoriei relativităţii a lui Einstein –) şi filosofia lui Kant se va demonetiza. Cei care au actualizat obiecţiile iniţiale ale Academiei Regale a Prusiei împotriva idealismului transcendental kantian până la momentul fizicilor moderne au fost nevoiţi să conceadă (şi să recunoască faptul) că idealismul critic al lui Kant nu se întemeiează pe spaţiul şi timpul mecanicii newtoniene (ca să poată fi acum contestat de apariţia spaţiului multidimensional, având forţa încorporată, – ca dimensiune-spirală sau dimensiune încolăcită asupra ei însăşi), ci *se întemeiează tocmai pe negaţia lor*: pe configurarea (sau determinarea) lor ca simple intuiţii pure a priori ale sensibilităţii. De aceea, depăşirea lor (odată cu apariţia teoriei relativităţii) nu a însemnat şi depăşirea filosofiei kantiene. Mai mult : principiile filosofiei naturii sau principiile fizicii lui Newton au rămas până astăzi esenţial neschimbate.

Paradigmele metafizicii, aşa cum apar descrise de Aristotel, Leibniz sau Toma d'Aquino, precum şi *principiile filosofiei*, – configurate de către Descartes, – sunt neschimbate de sute de ani: de mii de ani ele îşi schimbă doar forma de manifestare, iar noi, capacitatea de înţelegere (a lor). Nu este întâmplător cuvântul lui Alfred North Whitehead, care a spus că întreaga filosofie occidentală

---

[36] Isaac Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Editura Academiei R.P.R., Buc., 1956, (*Philosophiae naturalis principia mathematica*).

nu e decât un ansamblu de note de subsol la *Dialogurile* lui Platon!...

Interpretarea metafizicii şi a paradigmelor ei ideale constitutive va fi însă de-acum înainte schimbată în mod substanţial de perspectiva idealismului transcendental al *Criticii raţiunii pure*: *Prolegomenele* lui Kant au schimbat perspectiva ştiinţei metafizicii şi au făcut cu putinţă gândirea lui Whitehead, Heidegger şi Hartmann. Kant a introdus prin filosofia transcendentală rigoarea în gândire, ceea ce a permis evitarea găsirii "rapsodice" a categoriilor, – aşa cum se întâmplase din antichitatea elină şi până la el. De la filosoful din Koenigsberg devin posibile *marile scheme categoriale*, care vor încerca: 1. să configureze sensul propriu al ideii de categorie; 2. să ilustreze care sunt deducţiile sau modurile de justificare ale categoriilor şi 3. să configureze arhitectonica, sau sistemul categoriilor după: a) principii constitutive, b) principii existenţiale şi c) principii regulative (al identităţii sau individuaţiei, al completitudinii şi al consistenţei).

De la filosoful din Koenigsberg *marile argumente filosofice* (ontologic, cosmologic, fizico-teleologic şi transcendental) îşi pierd semnificaţia mitologică pentru a o primi pe cea adevărată.

Întrebările: "– Cum e posibilă fizica?" şi "– Cum e posibilă lumea însăşi?" se presupun şi se condiţionează reciproc. Ele conduc gândirea la întrebarea supremă a metafizicii (formulată de Heidegger): "– De ce există mai degrabă ceva decât nimic?"

Şi interogaţia fundamentală a metafizicii va întoarce întreaga gândire occidentală la problema "primelor principii nemijlocite" a lui Aristotel[37] şi la mintea capabilă să le sesizeze şi să le pătrundă.

De fapt, întreaga filosofie transcendentală a lui Kant n-a spus decât aceasta: că *orice inteligenţă din univers* (adică nu numai omul, ci şi îngerul, sau orice altă făptură posibilă) *are un fel de filtru al realităţii – numit sensibilitate* – prin care primeşte impresii şi îşi formează reprezentări, *reprezentările sensibilităţii despre real fiind prelucrate de către categoriile intelectului*. La rândul ei, categoria nu

[37] Aristotel, *Organon III*, *Analitica secundă*, Bucureşti, 1961, II, 19, 99 b.

este un predicat, ci este un *orizont de predicaţie*: ea ne conferă perspectiva inteligibilă (semantică) în care apar predicatele.[38]

Primele principii ale cunoaşterii trebuie să fie date nemijlocit minţii printr-un fel de intuiţie intelectuală: "Premisele trebuie să fie prime şi nedemonstrabile"[39] spusese cu siguranţă Aristotel. Principiile ştiinţei şi ale cunoaşterii în genere sunt date nemijlocit (de către divinitate) *intelectului intuitiv*: "Deoarece totuşi numai *intelectul intuitiv* este mai adevărat decât ştiinţa, *principiile sunt obiectul intelectului intuitiv*."[40] Ceea ce înseamnă, în viziunea lui Aristotel, că intelectul intuitiv este facultatea inspiraţiei!... Stagiritul admite că avem o facultate mintală înnăscută capabilă să perceapă principiile prime ale cunoaşterii, – paradigmele universale ideale.

Reproşurile pe care Platon le adusese poeţilor în "Republica" provin din înalta misiune pe care o au aceştia în ceea ce priveşte Revelaţia dumnezeiască şi teologia primordială. Există trei capete de acuzare pe care le aduce Platon împotriva poeţilor din vremea lui: 1. vina de a nu exprima lumea ideală, accesibilă numai filosofilor, ci doar umbra palidă a acesteia, care e lumea simţurilor, sau lumea senzuală; 2. păcatul împotriva religiei şi a moralei, ei înfăţişând duhurile ce aleargă-n înalt într-o lumină defavorabilă, şi pe unii muritori fericiţi împotriva dreptăţii şi a evlaviei; 3. vina de a stârni pasiunile josnice legate de plăcere şi durere.[41]

Contrar prejudecăţilor lumii de astăzi, care provin din prejudecăţile Stagiritului, Platon nu a cerut alungarea din cetate a poeţilor adevăraţi, ci doar a impostorilor: a celor care folosindu-se de expresia poetică vulgarizează *teologia primordială* şi îi pervertesc sensurile spirituale originare. Tocmai din respect pentru vocaţia de poet gânditorul se va ridica împotriva acestor impostorilor din arta descoperirii şi a creaţiei.

Pentru Platon *poetul e sacerdot, prooroc* şi *teolog*: el se face glas şi ecou al divinităţii : "*... poetul e o făptură uşoară, înaripată* şi *sacră*, în stare să creeze ceva doar după ce-l pătrunde lucrul divin şi

---

[38] C. Noica, în Stephanus Ammonius, Comentarii la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1971, p. 201.
[39] Aristotel, *Organon III...*, I 2, 71 b.
[40] *Ibid.*, II, 19, 100 a.
[41] Aristotel, *Poetica*, Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1965, Introducere, p. 14.

îşi iese din sine, *părăsit de judecată*. Cât îşi păstrează judecata, nici un om n-are puterea să creeze poezie sau să dea glas, în vers, unei preziceri. Aşadar, dat fiind că nu prin puterea unui meşteşug spun ei, în creaţia lor poetică, atâtea lucruri frumoase despre faptele de care se ocupă... ci printr-un har divin, fiecare dintre ei este în măsură să creeze poezie frumoasă numai în genul către care i-a dat Muza avânt... în rest însă, fiecare nu este decât un neputincios. Căci nu meşteşugul le călăuzeşte spusele, ci o putere divină : astfel, dacă s-ar pricepe datorită meşteşugului la un singur lucru s-ar pricepe şi la toate celelalte. Iar divinitatea le ia poeţilor mintea, lor şi prezicătorilor şi proorocilor, şi îi foloseşte ca pe nişte slujitori ai ei tocmai pentru ca noi, ascultându-i, să ne dăm seama că nu ei, lipsiţi cum sunt de mintea lor, sunt cei care spun lucruri de atâta preţ, ci că *cea care vorbeşte, glăsuind prin mijlocirea lor, este divinitatea însăşi*."[42]

Nu suntem noi autorii gândurilor noastre celor mai adânci! – aceasta este strălfulgerarea gândirii lui Platon, intuiţia lui fumdamentală. *Sublimitatea ideii de poet* este aceea ce l-a făcut să vorbească împotriva poeţilor. Critica lui provine dintr-o mare tristeţe: aceea de a vedea cum poeţii îşi trădează vocaţia.

Poetul e prooroc; poetul e teolog; poetul vorbeşte mulţimilor nemaifiind în mintea sa, pătruns de strălfulgerarea minţii Dumnezeirii. Şi ce-ar mai putea spune atunci când Revelaţia dumnezeiască îl invadează şi-i ia judecata?

"– Cel ce mă dărui nu sunt eu."

Aşa cum a spus Platon, judecata e suspendată. Cel ce mă dărui nu mai sunt eu! – Şi chiar şi această constatare din urmă se pare c-o fac înafara mea însămi. Intrăm într-un domeniu straniu, care transcende în mod absolut judecata. Sau, mai bine zis, pătrundem într-o logică străină, – în *logica judecăţilor transcendente*.

"– Eu creez!" – este o judecată transcendentă. În ea "eu" sunt subiectul, iar "creez" este predicatul. Între subiect şi predicat există însă o incompatibilitate de esenţă, un hiat, sau cel puţin o nepotrivire. Subiectul şi predicatul logic sunt în planuri diferite. Şi între aceste *două fiinţe logice, reciproc transcendente*, palpită de viaţă fiinţa adevărată, în inspiraţia şi în extazul creaţiei.

---

[42] Platon, *Opere II*, Buc., 1976, Ion 533 d – 534 d.

Inspiraţia constituie acel straniu fenomen al creaţiei ce îmi contestă calitatea de autor al acesteia. Nici un creator autentic nu îşi arogă drepturi de autor pentru ceea ce creează. El este conştient că nu va putea nicicând să premediteze ideea. Emergenţa, calitatea ideii şi operei însăşi de a-l suprinde pe propriul ei creator, ne constrânge să acceptăm că nu noi suntem autorii creaţiilor noastre, că nu noi suntem subiecţii a ceea ce gândim noi mai profund.

Actul de a crea îşi transcende subiectul. Dacă ideile mele vor fi suficient de înalte sau de adânci, ele se vor identifica la un moment dat cu paradigmele dumnezeieşti şi se vor pierde în ele. Să fie una cu ele! – împlinirea lor este moartea lor. Logica aceasta, străină, transcende gândirea şi moartea, deopotrivă. Ea se hrăneşte cu reminiscenţa divinităţii din om.

Cel ce mă dărui nu sunt eu.

De la acest cuvânt (se sting vanităţile şi) începe creaţia adevărată. Nu poţi să spui "eu" decât în ceea ce priveşte idealul, sau aspiraţiile.

§

Suntem îndreptăţiţi să visăm la o Estetică scrisă *din perspectiva absolutului*. Într-o astfel de Estetică există o continuitate desăvârşită între simţurile sufletului, – aşa cum există o continuitate perfectă între culorile spectrului de lumină (care diferă doar prin frecvenţa lor de vibraţie, sau prin lungimea de undă existenţială).

Suntem îndreptăţiţi să visăm la o *Estetică a transcendentului*, care să fie scrisă din perspectiva absolutului, – singura care conferă viziunilor minţii o certitudine suficientă.

Suntem chemaţi să alcătuim o *Critică a facultăţii intuiţiei intelectuale*, care să fie precedată de *Estetica transcendentului*, şi care să se ocupe de un alt gen de sensibilitate, – de cea a minţii, – sau de sensibilitatea Revelaţiei dumnezeieşti. Percepţia paradigmelor ideale dumnezeieşti de către minte deschide o Estetică a proorociei, – o Estetică a misticii răsăritene.

Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă că omul are o facultate de a simţi unică în unitatea sufletului, chiar dacă e împărţită între cele cinci simţuri ale trupului. Sufletul stă în trup ca într-o casă, iar sensibilitatea lui percepe realitatea prin ferestrele celor cinci simţuri. Sufletul este însă acela care vede, aude, gustă, miroase sau pipăie

prin ele. "În ordinea spirituală însă, dimpotrivă, sufletul nu mai este constrâns să se împartă între ferestrele simţurilor... Facultatea lui de a simţi este în afara tuturor acestora şi este pătrunsă în întregime de minte, căreia îi este aparţinătoare prin constituţia sa fiinţială şi care formează cu ea o unitate nedespărţită... Sufletul raţional şi nemuritor este unul singur; acest suflet simplu este *în întregime sensibilitate*."[43]

În extaz, sufletul ieşit din trup, precum şi din sine însuşi, – din propria-i natură fiinţială, – şi pătruns cu totul de străfulgerările harului dumnezeiesc, *în una* şi *aceeaşi simţire* şi vede şi aude: el percepe realităţile cereşti ca vedenii sau glasuri *în una* şi *aceeaşi vibraţie*. De aceea, poetul sau misticul poate să audă vedenia sau să vadă sunetul muzicilor cereşti. În consonanţă cu această experienţă de viaţă şi de creaţie, Shelley a spus că "toţi cei care au provocat *revoluţii în concepţie* sunt nu numai în mod necesar poeţi, fiindcă sunt inventatori, şi nici măcar fiindcă cuvintele lor dezvăluie analogia permanentă dintre lucruri şi imagini care iau parte la viaţa adevărului, ci şi fiindcă perioadele lor sunt armonioase şi ritmice şi conţin elementele versului, fiind *un ecou al muzicii eterne*."[44] Imaginile acestea, care iau parte la viaţa adevărului, au o vibraţie pe care poţi s-o asculţi! – Există o corelaţie tainică, nedefinită, între *vibraţia proprie existenţială a vedeniei* şi *ritmul insuflării dumnezeieşti şi al versificaţiei*...

Geniile, şi înaintea lor Sfinţii, nu percep în senzaţiile diverse ale uneia şi aceleiaşi facultăţi a sensibilităţii nici o diversitate, ci sesizează frumuseţea în unicitatea paradigmei ideale, *numind contemplaţia cunoaştere* şi *cunoaşterea contemplaţie, auzirea vedenie* şi *vedenia auzire*.[45]

Care ar fi atunci ideea fundamentală a unei Estetici a transcendentului şi Criticii facultăţii intuiţiei sale intelectuale?

Ajuns în culmea rugăciunii, sihastrul renunţă cu totul la fantezie, precum şi la fantasmele ei – fenomen numit în mistica şi ascetica răsăriteană "cea de-a patra nepătimire" (şi ultima). *Moartea mistică a minţii şi fanteziei*, stingerea gândurilor şi a fantasmelor, va face loc

---

[43] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea morală a treia*, Eth. 3, 141-195.
[44] Percy Bysshe Shelley, *Arte poetice*..., p. 187.
[45] Sfântul Simeon Noul Teolog, Eth. 3, 198-205.

în suflet *fanteziei dumnezeieşti*, care-şi întipăreşte paradigmele ideale într-o minte pe care harul insuflării dumnezeieşti o renaşte nemărginită. *Vedeniile dumnezeieşti* pe care le primeşte mintea prin Revelaţie sau descoperirea dumnezeiască alcătuiesc un singur cuvânt sau o singură raţiune a lui Dumnezeu. *Orice cuvânt (logos) al lui Dumnezeu*, – spusese Sfântul Maxim Mărturisitorul, – are drept "Litere" sau elemente fundamentale *vedeniile dumnezeieşti*, – care vor fi descrise de către sihastru în *cuvinte ale literaturii* şi transpuse în operă. La rândul lor, *cuvintele şi conceptele literare ale gândirii* sunt preschimbate în fantasme (icoane) ale fanteziei sau imaginaţiei poetice, alcătuind astfel *viziunea* (picturală sau literară). Ceea ce înseamnă că vedenia nu este identică cu viziunea: *vedenia* este rodul Revelaţiei dumnezeieşti şi darul conferit minţii sihastrului de fantezia primordială a Dumnezeirii, în vreme ce *viziunea* este o alcătuire a fanteziei noastre creatoare în baza unei *concepţii* (şi a unor concepte intelectuale) ce se întemeiază pe mărturia Revelaţiei dumnezeieşti. Vedenia este (în consecinţă) *nemijlocită*, pe când viziunea este alcătuită (nu de fantezia dumnezeiască ci de fantezia noastră) prin mijlocirea unei concepţii metafizice şi teologice.

Rugăciunea nu este o meditaţie speculativă a intelectului: rugăciunea este încordarea întregii noastre fiinţe, – o tensiune existenţială în care sunt părăsite toate gândurile şi cugetările şi însuşi discernământul, – încât cel răpit în extaz sau în uimire nu mai ştie, asemeni Apostolului Pavel, dacă este în trup sau în afară de trup: "Dar Pavel, zice, răpit până la al treilea cer, n-a văzut, «fie că era în trup, fie în afară de trup» (2 Cor. 12, 2), ca unul ce uitase de toate ale trupului. Dacă, deci, e propriu celui ce se grăbeşte spre Dumnezeu prin rugăciune să fie nesimţitor faţă de cele ale trupului, cum sunt daruri ale lui Dumnezeu cele de care trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte la El? Dar nu numai de lucrările trupeşti trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte spre unirea cu Dumnezeu, ci, după marele Dionisie, trebuie *să părăsească* şi *lucrările minţii* şi toate luminile dumnezeieşti şi tot urcuşul tuturor vârfurilor sfinte"[46], scrie Sfântul Grigorie Palama comentând Teologia mistică a Sfântului Dionisie Areopagitul.

[46] Sf. Grigorie Palama, *Filocalia* vol. 7, Buc., 1977, p. 231.

Abia când sufletul se face una cu neantul va face loc lucrării nemărginite a lui Dumnezeu: *„ Imaginaţia (Fantezia) dumnezeiască* se deosebeşte mult de imaginaţia noastră omenească. Căci aceea se întipăreşte în latura noastră cu adevărat cugetătoare şi netrupească."[47] *Fantezia dumnezeiască* îşi imprimă paradigmele ideale nemărginite în mintea sihastrului după ce a preschimbat-o în străfulgerările harului şi a făcut-o nemărginită, – să poată să le cuprindă şi să le pătrundă cu înţelegerea. *Fantezia dumnezeiască* se întipăreşte în gândirea nemărginită a sihastrului, – în partea cu adevărat netrupească şi mai presus de formă. *Mintea teomorfă* înţelege adevărul transcendent mai presus de chip şi formă, într-o stare mai presus de cuvânt.

Şi când se va-ntoarce din starea aceasta, cuvintele sale, mai frumoase decât orice alte cuvinte omeneşti, el le va recunoaşte ca fiind departe, străine de farmecul acelei trăiri. Şi cu toate acestea, mărturia sa ne va aprinde imaginaţia (fantezia): "Odată, mergeam noaptea – era lună plină – la părintele ca să-i spun gândurile şi să mă împărtăşesc... În timp ce stăteam acolo şi spuneam *rugăciunea minţii*, am auzit o voce dulce, ca şi când ar fi cântat o pasăre măiastră. Să fi fost ora patru dimineaţa. Mintea mea a fost vrăjită de această voce şi m-am sculat să văd de unde vine această voce. Mă uitam atent în toate părţile. Tot cântând, am ajuns într-o poieniţă frumoasă. În faţa mea era un drum luminos ca zăpada, cu ziduri de diamant şi de cristal. Dincolo de ziduri erau flori dintre cele mai variate şi colorate. În faţa acestei privelişti, mintea mea a uitat de vocea aceea minunată şi a fost vrăjită de vederea acelui Paradis. Înaintând, *am văzut un palat înalt*, minunat, uimind mintea şi înţelegerea, La intrarea în palat stătea Maica Domnului, ţinând în braţe pe Pruncul Iisus. Toată era de un alb strălucitor, ca de zăpadă. Apropiindu-mă şi mai mult, am fost cuprins de o negrăită dragoste. M-a îmbrăţişat ca pe un prunc şi *mi-a spus ceva*. Nu pot uita dragostea aceea pe care mi-a arătat-o maica cea adevărată. Atunci, fără teamă şi fără vreo reţinere, m-am aşezat alături de ea, aşa cum mă apropii de fiecare dată de icoana ei. Şi ceea ce face un copil mic atunci când vede pe mama lui, aşa am făcut şi eu. Cum de am plecat

[47] *Ibid*., p. 344.

de lângă ea nici eu nu ştiu, întrucât mintea mea fusese copleşită întru totul de priveliştea lucrurilor cereşti."[48]

Mărturia aceasta a bătrânului sihastru Iosif de pe Muntele Athos, al cărui geniu sau călăuzitor mistic a fost însuşi Sfântul Ioan Botezătorul, conţine doar adevărul ce poate fi spus în cuvinte, şi nici acela în înţelesul cel mai adânc, – acela ce se găseşte la capătul tuturor lucrurilor. Gheron Iosif Aghioritul nu ne-a spus ce i-a şoptit Maica Domnului cu glas cristalin. Cuvintele ei negrăite *sunt doar taina ei şi a lui!...* Nu ne-a spus nici că în spatele ei se deschidea (în depărtare) priveliştea Ierusalimului ceresc, nici că în poieniţa în care a auzit prima oară glasul de pasăre măiastră al îngerului a primit la întoarcere binecuvântarea Patriarhului Avraam însuşi...

Vedenia Sfântului Cosma, fratele împăratului bizantin Romano (950-963 d.Hr.), este mai detaliată atât în descrierea poieniţei în care stătea Patriarhul Avraam înconjurat de copiii cu aripi de aur care cântau Trisaghionul Serafimilor, cât şi în ceea ce priveşte descrierea Palatului Ierusalimului celui ceresc, la care a ajuns condus de Sfinţii Apostoli Andrei şi Ioan Evanghelistul după trecerea porţilor de mărgăritar şi strălucire de fulger păzite de Serafimi: "... S-au deschis porţile şi am intrat dincolo şi nu vă pot spune, am văzut munţi de aur curat, o mare de cristal şi nu se vedeau acolo nici înger nici om, nici vreo fiinţă, nici duhuri şi am văzut un platou mare şi un palat de aur cu 12 feluri de temelii şi 12 uşi, cum spune la Apocalipsă, de mărgăritare, şi înălţimea şi lungimea acestui palat erau cât ai merge 500 de ani. Şi am întrebat al cui este acest palat atât de frumos! Că nu văd aici nici înger, nici oameni, nici nimic; mi s-a spus că acesta-i Palatul Noului Sion, cum cântă la Biserică. Acesta o să-l dea Mântuitorul celor 12 Apostoli după Învierea cea de obşte, după sfârşitul lumii, pentru că s-au ostenit şi au predicat Evanghelia în toată lumea şi au semănat cuvântul lui Dumnezeu. Şi am mers de acolo şi n-am văzut nici o vietate şi era o lumină de milioane de ori mai tare decât soarele, şi am întrebat unde-i soarele? Iar Apostolii mi-au zis: Tu de soare întrebi, dar aici mai eşti pe pământul cel

[48] Gheron Iosif Spileotul, *Mărturii din viaţa monahală,* vol. 1, Ed. Bizantină, Buc. 1995, p. 183-184.

ticălos, unde-i Valea Plângerii? *Aici* întrebi tu de soare? Soarele este Dumnezeu."[49]

Vedenia dumnezeiască a cetăţii Ierusalimului ceresc ne-a fost împărtăşită în concepte exacte de Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul în Apocalipsă: "... Lumina ei era asemeni cu cea a pietrei de mare preţ, ca piatra de iaspis, limpede cum e cristalul. Şi avea zid mare şi înalt şi avea douăsprezece porţi, iar la porţi doisprezece îngeri şi nume scrise deasupra, care sunt numele celor douăsprezece seminţii ale fiilor lui Israel. Spre răsărit trei porţi şi spre miazănoapte trei porţi şi spre miazăzi trei porţi şi spre apus trei porţi. Iar zidul cetăţii avea douăsprezece pietre de temelie şi în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului. Şi cel ce vorbea cu mine avea pentru măsurat o trestie de aur, ca să măsoare cetatea şi porţile ei şi zidul ei. Şi cetatea este în patru colţuri şi lungimea ei este tot atâta cât şi lăţimea. Şi a măsurat cetatea cu trestia : douăsprezece mii de stadii [un stadiu: 185 metri!]. Lungimea şi lărgimea şi înălţimea ei sunt deopotrivă. Şi a măsurat şi zidul ei: o sută patruzeci şi patru de coţi, după măsura omenească, care este şi a îngerului [un cot: 0,48 metri!]." (Apoc. 21, 11-17).

Cetatea este din aur curat, mărturiseşte Evanghelistul, şi străvezie ca sticla, având temelia împodobită cu pietre de iaspis, safir, halcedon, smarald, sardonix, sardiu, hrisolit, beril, topaz, hrisopras, iachint şi ametist, – simboluri ale Apostolilor Mântuitorului (Apoc. 21, 18-21). Sfântul Apostol Ioan Teologul contemplă în vedenia dumnezeiască *paradigma ideală a Palatului Ierusalimului ceresc* pogorându-se din cer, aşa cum Moise contemplase în propria-i vedenie dumnezeiască *paradigma ideală a Cortului Mărturiei* – modelul ceresc al tuturor bisericilor creştine. (Ieşirea, cap. 25-30).

Paradigma ideală dumnezeiască şi însăşi realitatea Paradisului a fost contemplată în vedenie de un călugăr athonit în 14 martie 1854 după ce a fost răpit în extaz de la slujba miezonopticii[50]. El ajunge

---

[49] Pr. Ilie Cleopa, în Diacon Gheorghe Băluţ, *Pelerinul român*, Ed. Pelerinul Român, Oradea,
1992, p. 122.

[50] *Fapte minunate de la Părinţi athoniţi*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994, p. 7-23.

(în trup sau în afară de trup, – doar în duh, – nu ştiu, aşa cum nici el sau nici Pavel nu ştie) *într-o câmpie cerească strălucitoare*, – un spaţiu transcendent aflat în imediată apropiere (de pământ), unde va veni un duh tutelar, un geniu sau un sfânt ca să îl conducă; va trece printr-o *uliţă strâmtă* între două ziduri înalte, asemănătoare unui tunel, care se va deschide în faţa unei prăpăstii întunecate şi-adânci deasupra căreia tremură ca o frunză în vânt *puntea suspinelor*. Abia pe malul celălalt se va deschide propriu-zis Paradisul, asemeni unei insule transcendente imense încojurate de abis, în centrul căruia se află Palatul Ierusalimului celui ceresc descris în Apocalipsă şi în vedeniile Sfinţilor.

Faţă de aceste descrieri (exacte dar extrem de sărăcăcioase conceptual), care nu fac decât să ne stârnească mai mult curiozitatea şi neliniştea metafizică, fantezia ni se va dovedi inepuizabilă. Pictura iconografică (sau fantastică) şi Literatura va crea în jurul *cuvintelor Sfinţilor* multiple fantasme (imagini) de Paradis, încercând să alcătuiască din *conceptele adevărului transcendent* o *viziune* cât de cât coerentă.

O astfel de viziune are Eminescu atunci când descrie *insula lui Euthanasius* : "Lumea mea este o vale, înconjurată din toate părţile de stânci nepătrunse, care stau ca un zid dinspre mare, astfel încât suflet de om nu poate şti acest rai pământesc, unde trăiesc eu. Un singur loc de intrare este – o stâncă mişcătoare ce acoperă maestru gura unei peşteri, care duce pân-înlăuntrul insulei. Astfel, cine nu pătrunde prin acea peşteră crede că această insulă este o grămadă de stânci sterpe înălţate din mare, fără vegetaţie şi fără viaţă. Dar cum este inima? De jur împrejur stau stâncile urieşeşti de granit ca nişte păzitori negri, pe când valea insulei, adâncă şi desigur sub oglinda mării, e acoperită de snopuri de flori... În mijlocul văii e un lac, în care curg patru izvoare care ropotesc, se sfădesc, murmură, răstoarnă pietricele toată ziua şi toată noaptea... În mijlocul acestui lac... este o nouă insulă mică cu o dumbravă de portocale. În acea dumbravă este peştera, ce am prefăcut—o-n casă, şi prisaca mea. Toată această insulă-n insulă este o florărie sădită de mine anume pentru albine..."[51] Viziunea paradisiacă eminesciană pare a se întemeia

[51] Mihai Eminescu, *Cezara* III, în vol. *Geniu pustiu*, proză literară, Ed. pt. Literatură, 1966, p. 94-95.

exclusiv pe vedenia călugărului athonit (cu distincţia că viziunea dintâi e perspectiva miniaturală a celei din urmă!).

Protagonistul nuvelei eminesciene, Ieronim, va traversa marea şi se va trezi într-o dimineaţă senină la ţărmul insulei lui Euthanasius, – după ce va fi adormit adânc "pe aria nemărginită a apelor". Indicaţia că insula este o realitate transcendentă se află tocmai în menţiunea visului. Şi apoi, nici nu ştim dacă ajuns la ţărmul insulei "morţii fericite" (Euthanasius însemnând etimo-logic în limba elină chiar "moarte fericită") el chiar s-a trezit cu adevărat din vis. Drumul spre inima insulei duce prin apropierea unei mânăstiri vechi (aşa cum călugărul athonit va fi răpit în extaz dintr-o mânăstire) "prin ale cărei colonade de piatră sură, în cerdac, îmblau în pas regulat şi încet călugăriţe"[52]. Cărarea mistică va trece pe cursul unui "izvor de apă vie" prin fundul unei peşteri pe un coridor îngust şi întunecos (asemenea *uliţei strâmte* dintre cele două ziduri înalte pe care-a trecut monahul din muntele Athos, asemeni tunelului prin care trecem toţi cu sufletul în zborul de după moarte). La capătul acelui drum interior de stâncă şi piatră, în bolta peşterii poţi descoperi intrarea în valea insulei, – luminoasă asemeni câmpiei cereşti, asemeni întinderii bucuriei Sfinţilor. Valea, aflată sub nivelul mării, e străbătută de patru izvoare – asemeni celor patru fluvii din Eden – care se întâlnesc într-un lac în mijlocul căruia se află insula interioară. Lacul, având adâncul asemeni unei *prăpastii întunecoase*, va înconjura insula interioară a paradisului vegetal. Euthanasius a dorit să rămână îngropat sub cascada unuia din cele patru râuri, să se dizolve şi să se contopească cu natura mistică a insulei transcendenţei, asemeni Dumnezeului mort al vechilor mituri gnostice. Natura insulei va rămâne să poarte într-însa chipul şi trăsăturile geniului său: "Mă sting... Mă voi aşeza sub cascada unui pârâu; liane şi flori de apă să înconjure cu vegetaţia lor corpul meu şi să-mi străţese părul şi barba cu firele lor... şi-n palmele-mi întoarse spre izvorul etern al vieţii, "soarele", viespii să-şi zidească fagurii, *cetatea lor de ceară*. Râul curgând în veci proaspăt să mă dizolve şi să mă unească cu întregul naturei, dar să mă ferească de putrejune. Astfel cadavrul meu va sta ani întregi sub torentul curgător, ca un

[52] *Ibid*., p. 116.

bătrân rege din basme, adormit pe sute de ani într-o *insulă fermecată*."[53]

Insula fermecată este în primul rând un paradis al insectelor, dar nu ne înfăţişase poetul în nuvela "Sărmanul Dionis" pe oameni ca pe nişte fiinţe microscopice? Ieronim şi Cezara, iubita lui, par aproape nişte intruşi în perfecţiunea şi armonia lumii acelor fiinţe infime. Când ating insula, zeul ei bun – Euthanasius – pe care nu l-au cunoscut decât prin mesajele scrise, e deja mort şi faptura lui ireală e deja preschimbată în basm. Cei doi nu se vor adapta perspectivei de fascinaţie a insulei decât în nuditate desăvârşită, – ca *spirite pure* : "Nuditatea aceasta nu are nimic licenţios; ea păstrează, în proza lui Eminescu, sensul originar, metafizic, de «dezbrăcare de orice formă», reîntoarcere la primordial, la preformal."[54]

Paradigmele ideale dumnezeieşti sunt transpuse în *viziuni ale fanteziei romantice*: "Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după "începuturi": matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni şi latenţe, principiul feminin în toate manifestările sale, sunt *categorii romantice majore*"[56] care ilustrează paradigmele ideale nevăzute încercând să se apropie, să se întoarcă la ele.

Gândurile, – aceşti *cai albi ai Nopţii*, – sunt fantasme ale minţii născute din fantezia romantică. Gândurile originare, gândurile nevăzute ale abisului minţii, sunt *caii negri ai Nopţii*: ei fugăresc şi alungă fantasmele în cercul magic (întunecat) al codrilor mitologici; nici ei n-au cunoscut, în umbra eternă, alternanţa zilei şi nopţii:

"*Lâng-izvoarele-nflorite pasc cai albi c-a mării spume*
Zi ori noapte nu văzură de când sunt pe-această lume,
Luna sfântă, stele de-aur, soare alb şi zâmbitor,
Pentru ei necunoscute-s..."[57]

În străfundul întunecat al codrilor minţii, fantasmele ei, – aceşti cai albi şi sălbatici ai Nopţii, – apar ca sclipiri fugare printre tulpinile

---

[53] *Ibid*., p. 118.
[54] Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, Ed. Junimea, Iaşi, 1987, p.14.
[56] *Ibid*., p. 18.
[57] M. Eminescu, *Memento mori*, v. 559-562.

dese ale nervilor. Abia poţi să le sesizezi alergarea (doar printr-o atenţie înverşunată şi printr-o strădanie epuizantă a minţii!): iar cailor negri, – duhurilor tainice nevăzute ale raţiunilor supracereşti, – nu le vei putea sesiza alergarea nicicând. Pe-aceştia din urmă nu poţi să-i surprinzi nicidecum. *Trebuie doar să crezi* că fantasmele aleargă-mpreună cu gândurile suprarаţionale străine şi să le urmăreşti (şi să le urmezi) umbrele albe. Şi poate că-atunci vei reuşi să surprinzi vedenia genezei Universului, a haosului primordial şi a străfulgerării negre a transcendenţei întipărită în alergarea lor.

Intuiţia sau străviziunea întocmirii Universului, – oricât de fidelă adevărului transcendent primordial, – nu este pentru geniu decât alergarea unor fantasme, alcătuirea fanteziei lui creatoare. Iar el *nu poate decât să spere* şi să se încăpăţâneze să creadă cu înverşunare (neavând nicicând ceva mai bune de ales!) că fantasmele sale urmăresc duhuri sau gânduri suprarаţionale ce sunt străine naturii minţii. "Deosebit prin excepţionala *putere vizionară* şi prin puterea de a o plasticiza în strălucitoarele forme concrete ale operei, geniul creator ne reaminteşte oricât de îndepărtat procesul creării lumii, – spune Nichifor Crainic, el însuşi un geniu creator. De fapt, dintre toate lucrurile de pe pământ nimic nu pare mai apropiat de această idee. În procesul zidirii lumii, distingem tot două momente deosebite, după modul nostru de înţelegere. Unul e ideea cosmosului existând din eternitate ca *arhetip ideal în înţelepciunea divină*, iar al doilea e concretizarea ei prin creaţia lumii în afara esenţei divine, în timp şi în spaţiu. Sfântul Grigorie de Nazianz, răspunzând curiozităţii noastre naiv omeneşti de a şti ce făcea Dumnezeu înainte de crearea lumii, scrie că Dumnezeu contempla în propria-i înţelepciune *paradigmele sau ideile lucrurilor*, pe care avea să le zidească."[58]

Fantasmele sunt uneori spirite pure care-şi trăiesc în faţa ochilor uluiţi ai minţii propria lor viaţă. Ele par a se înălţa din pământul codrilor de argint ai minţii şi gândurilor spre străine realităţi de cleştar. E ca şi cum propriile tale imagini şi gânduri îţi sunt străine, – ca şi cum nu le-ai gândi, ci le-ai visa în visuri şi vedenii... E ca şi cum, trăind o oarecare vreme în apropierea unui sihastru, ai visa şi tu propriile lui vise!...

---

[58] N. Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iaşi, 1994, p. 143.

Fantasmele făpturilor şi-a gândurilor se-nalţă către palatul de cleştar al lunii, să fie una cu *ochiul lunar*: "... el [logosul] adormi: cu toate acestea-i părea că nu adormise. Pieliţele de pe lumina ochiului i se roşise ca focul şi prin el părea că vede cum luna se cobora încet, mărindu-se spre pământ, până ce părea ca *o cetate sfântă şi argintie*, spânzurată din cer, ce tremura strălucită... cu palate nalte albe... cu mii de ferestre trandafirii; şi din lună se cobora la pământ un drum împărătesc acoperit cu prund de argint şi bătut cu pulbere de raze. Iară din întinsele pustii se răscoleau din năsip schelete nalte... cu capete seci de oase... învălite în lungi mantale albe, ţesute rar din fire de argint, încât prin mantale se zăreau oasele albite de secăciune. Pe frunţile lor purtau coroane făcute din fire de raze şi din spini auriţi şi lungi... şi încălecaţi pe schelete de cai mergeau încet-încet... în lungi şiruri... dungi mişcătoare de umbre argintii... şi urcau drumul lunei şi se pierdeau în palatele înmărmurite ale cetăţii din lună, prin a căror fereşti se auzea o muzică lunatecă... o muzică de vis."[59]

Viziunea geniului, viziune fantastică, ilustrează vedenia dumnezeiască în mod creator. Sediul fanteziei e însuşi palatul de argint al lunii, fantasmele ei părând născute din însăşi lumina polarizată a lunii. *Ochiul lunar* e însuşi ochiul de taină al minţii, din care fantasmele gândurilor şi-ale făpturilor ei se desprind şi îl părăsesc, apoi se întorc să fie una cu el. Aristotel spusese cu multă vreme-nainte că sufletul nu înţelege nimic fără fantasme, iar Toma d'Aquino, discipolul său peste vremi, susţine că înţelegerea, fără recursul la fantasme, e pentru suflet în afara naturii sale. Ceea ce-nseamnă că fantezia este esenţială în procesul cunoaşterii: "Sub numele de *phantasia* sau simţ intern, spiritul sideral transformă mesajele celor cinci simţuri în fantasme perceptibile sufletului. Căci acesta nu poate sesiza nimic care să nu fi fost convertit într-o secvenţă de fantasme; pe scurt, el nu poate înţelege nimic fără fantasme... Fără a şti că *pentru Aristotel intelectul însuşi are caracter de fantasmă*, este *phantasma tis*, nu s-ar putea niciodată percepe semnificaţia butadei lui Kierkegaard: «Gândirea pură este o fantasmă.»".[60]

---

[59] M. Eminescu, *Făt-Frumos din lacrimă*, în vol. *Geniu pustiu*..., p. 23-24.
[60] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, Ed. Nemira, 1994, p. 26.

Kierkegaard spune că nu există gândire pură, – gândire lipsită de formă sau limită, de configuraţii sau perspectivă lăuntrică. Gândirea pură (sau goală de formă) e o iluzie a spiritului. Gândirea pură, – fără imagini, – este ea însăşi doar o imagine!...

Gramatica fantastică (a imaginarului) este limbajul propriu al minţii: "Totul se reduce în fond la o problemă de comunicare: sufletul şi trupul vorbesc *două limbi nu numai diferite sau chiar incompatibile între ele, ci inaudibile una alteia.* Simţul intern este singurul capabil să le audă şi să le înţeleagă pe amândouă, având astfel rolul de a traduce, potrivit cu direcţia mesajului, din una în alta. (...) ... *fantasma are întâietate absolută asupra cuvântului,...* ea precede în acelaşi timp articularea şi înţelegerea oricărui mesaj lingvistic. De unde *existenţa a două gramatici distincte*, prima cu mult mai puţin importantă decât cea de-a doua: o gramatică a limbii vor-bite şi o *gramatică a limbii fantastice*. Provenind din suflet şi *fantastic el însuşi în esenţa sa*, intelectul este singurul care se poate bucura de privilegiul înţelegerii gramaticii fantastice... Această înţelegere, care e mai puţin o ştiinţă şi mai mult o artă, reprezintă postulatul tuturor operaţiunilor fantastice din Renaştere: erosul, Arta memoriei, magia, alchimia şi Kabbala practică."[61]

Chiar şi *scriitorul mistic*, – a cărui gândire devenise prin har nemărginită, fără formă şi fără chip, nelimitat adâncită în înţelegere şi în vedenia Revelaţiei dumnezeieşti, – ca să-şi împărtăşească experienţa va fi constrâns să recurgă la concepte şi la fantasme: "...*scriitorul mistic*, de exemplu, care se confruntă cu limbajul pentru a da socoteală de ceea ce este *ireprezentabil*, are nevoie de întreg concretul pe care îl sugerează mirosul şi pipăitul, nu pentru a circumscrie ceea ce nu poate fi, ceea ce nu poate fi cunoscut, ci pentru a încerca *să facă să se simtă o prezenţă*, pentru el imediată, aceea a lui Dumnezeu, care, pentru noi, se reduce cel mai adesea la *abisul unei absenţe*."[62]

Fantasmele minţii înconjoară atât prezenţa dumnezeiască, – în sine însăşi insesizabilă, cât şi absenţa ei. Există o sete de absolut, ce face parte în mod fiinţial din nemurirea sufletului, ce le dă naştere în permanenţă: ele sunt frumuseţi ale minţii care aspiră la Frumuseţea

---

[61] *Ibid.*, p. 26-27.
[62] Fernand Ouellette, *Lumina limbii*, Rev. *Secolul XX* nr. 1-3/1995, p. 179.

de Sus. Dar *nu există frumuseţe fără adevăr*, şi de aceea frumuseţea lor provine prin excelenţă din *adevărul ce le transcende*.

Arta creaţiei este o dexteritate de a instaura fantasmele într-o perspectivă coerentă şi profundă, care *să spaţializeze conceptele*, – să le confere consistenţa unor viziuni de echivalenţă, – asemeni *Artei memoriei*. "*Arta memoriei* este o tehnică de manipulare a fantasmelor care se bazează pe *principiul aristotelic al precedenţei absolute a fantasmei asupra cuvântului*, şi (pe principiul) esenţei fantastice a intelectului... Ceea ce se vede, având un caracter intrinsec de imagine, este uşor memorabil, în timp ce noţiunile abstracte ori secvenţele lingvistice au nevoie de un suport fantastic oarecare spre a se fixa în memorie."[63]

Gânditorul nu poate să nu recurgă la fantasme, fie pentru a întări persistenţa memoriei, fie spre a delimita (şi identifica) nevăzutul. De aceea, *filosoful este şi pictor şi poet*, iar *poetul e şi pictor şi filosof* : "Într-adevăr, de vreme ce *intelectul este de natură fantastică*, filosoful trebuie să fie capabil să manevreze fantasmele, să fie *un mare pictor al spiritului*. Nu spunea Aristotel că «a înţelege înseamnă a observa fantasmele»? Locul în care fantasmele se reflectă este, o ştim deja, oglinda pneumei."[64]

Gânditorul trebuie să fie *un pictor al spiritului*: să îşi folosească spiritul ca loc privilegiat de reflectare a fantasmelor, – mai ales că *însuşi Dumnezeu pare a se supune limbajului său* (pare a se întruchipa din miezul mistuitor al tuturor cuvintelor şi a fantasmelor sale). "Limbajul religios este un limbaj care instaurează, întăreşte sau aprofundează legăturile între cel care-l pronunţă şi cel căruia i se adresează sau cel despre care se vorbeşte. Există în limbajul religios *o reciprocitate* pe care persoana o exprimă de nenumărate ori: «Când eu strig Tu răspunzi, Dumnezeule, Judecătorul meu.» Dar această reciprocitate comportă de fapt *un caracter paradoxal* care ţine de absenţa aparentă a interlocutorului. Totul se petrece *ca şi cum acesta din urmă ar prinde corp pornind de la cuvintele care îi sunt adresate*."[65]

---

[63] I.P. Culianu, *op. cit*., p. 61.
[64] *Ibid*., p. 102-103.
[65] Jean-François Malherbe, *Religie şi auto-implicare*, Rev. „*Secolul XX"* 1-3/1995, p. 170.

Aceasta înseamnă că *prezenţa dumnezeiască ia trupul cuvintelor tale*: El se întrupează în însăşi vibraţia glasului tău, ca să-ţi răspundă *într-un mod propriu fiinţei tale* !...

Aceasta înseamnă că şi tu, în această relaţie numită religie, eşti dator să-i răspunzi pe măsură, într-un mod propriu fiinţei Lui (şi aceasta este dealtfel reciprocitatea esenţială a religiei ca "legătură" sacră). Dar pentru aceasta e necesar să mori: să-ţi părăseşti condiţia existenţială a stării create şi să devii spirit pur. Aceasta e *moartea mistică a minţii*: moartea tuturor limitelor şi limitărilor ei. E împlinirea vocaţiei tale originare: *abia murind devii tu însuţi* !...

Abia murind devii tu însuţi; ştii asta. Şi încă mai ştii că nu există în toată lumea creată nici o mărturie certă, nici o dovadă suficient de convingătoare a *existenţei minţii nemărginite*. (Aceasta fiindcă nici o fantasmă sau sistem de fantasme nu se va putea suprapune perfect, cu cea mai mare exactitate, *adevărului transcendent*: doar mintea nelimitată, fără formă şi fără chip, devenită nemărginită şi necreată prin har, îl va putea cuprinde, îl va putea pătrunde şi înţelege în vedeniile Revelaţiei dumnezeieşti.) Şi ştii că până s-ajungi înc-o dată la simţirea şi la alcătuirea unei concepţii despre simţirea transcendentului (la o Estetică a transcendentului şi la Critica facultăţii intuiţiei sale intelectuale), va trebui să te mulţumeşti cu stabilirea unei gramatici a limbii fantastice şi la descoperirea categoriilor fundamentale ale fanteziei.

În sinea ta rămâne întotdeauna o certitudine: o certitudine de nedemonstrat. Butada lui Kierkegaard: « Gândirea pură e o fantasmă» este valabilă numai în sfera naturii create (în cea a spiritelor pure atât gândirea cât şi paradisul sunt nemărginite, fără de formă, configuraţie sau chip...)

Cu adevărat *raţional* e doar omul *virtuos* – spunea Sf. Maxim Mărturisitorul. În accepţia patristică, *pură* e doar *raţiunea purificată de patimi*: *raţiunea pură* (sau partea conducătoare – "hegemonikon") a sufletului-fecioară se uneşte cu Mirele Său – *Logosul dumnezeiesc* (sau Raţiunea lui mistică) ca să se împărtăşească (în veşnicie) din *nemărginirea Sa*.

2. Despre naşterea gândirii şi a cuvintelor

Datorită fanteziei (imaginaţiei sau facultăţii fantastice) mintea (noũs) deţine un limbaj propriu, – o gramatică a fantasmelor care precede gramatica literară a raţiunii (sau logosului).

Mintea primeşte în revelaţia dumnezeiască supranaturală paradigmele ideale sau modelele mistice primordiale ale tururor fiinţelor şi lucrurilor, pe care fantezia le-nveşmântează în fantasme şi forme ce ne sunt nouă proprii, iar raţiunea le-nveşmântează şi le învăluie în idei, raţionamente, sau în închipuiri raţionale: în alte vibraţii (existenţiale) ale înţelegerii.

Paradigmele dumnezeieşti ideale – străfulgerările ei orbitoare, – ridică la viaţă din nefiinţă întru fiinţă închipuirile noastre sensibile şi raţionale, – fantasmele şi ideile, – ce nu sunt decât lumini slabe (sau palide) ale înţelegerii, asemenea unor sfeşnice şi-a unor oglinzi dintr-o sală de bal: din sala de bal a unor petreceri celeste: "Oamenii învăţaţi dar fără talent propriu, adică purtătorii fiinţei noastre, mi-i închipuiesc – scrie Eminescu – ca o sală întunecată cu o uşă de intrare şi cu una de ieşire. Ideile streine intră printr-o uşă, trec prin întunericul salei şi ies pe cealaltă, indiferente, singure şi reci. Capul unui om de talent e ca o sală luminată, cu pereţi de oglinzi. De-afară vin ideile într-adevăr reci şi indiferente – dar ce societate, ce petrecere găsesc!..."[66]

În lumina cea vie a minţii, paradigmele dumnezeieşti ideale, – aceste străfulgerări nevăzute ale unei Gândiri străine, – primesc contururi şi forme şi înţelesuri care să le preschimbe în reflecţii şi gânduri proprii structurii noastre gânditoare şi existenţiale. Ele ajung la metamorfoză, la preschimbarea în vibraţii pure ale înţelegerii, după ce în prealabil preschimbaseră mintea, sau mai bine zis o înălţaseră în transfigurare până la înţelegerea celor fără de formă şi chip, nemărginite în timp şi veacuri şi spaţii.

În focul mistuitor al acestor "idei streine" naturii ei, mintea e renăscută de la-nceput prin har şi preschimbată asemeni Dumnezeirii: necreată şi nemărginită, străină ei însăşi. Geniul, omul de artă sau creatorul de geniu constată (atunci) că mintea are şi ea fiinţă de foc mistuitor !...

---

[66] M. Eminescu, ms. 2287, fila 15-15v, cf. C. Noica, *Introducere...,* p. 363.

"... Cuvintele se nasc, ele nu se inventează"[67], – constată pe bună dreptate Părintele Serge Bulgakov, – şi însăşi gândirea noastră se naşte odată cu ele: "Nu poţi să accepţi ca satisfăcătoare ideea unei invenţii intenţionale a limbajului. Care ar fi putut fi atunci geniul care i-ar fi fost autorul? Şi cum ar fi ştiut el nu numai să inventeze limbajul, dar şi să îl comunice tuturor oamenilor şi să îi înveţe să-l folosească, fără nici o excepţie? Şi când acest lucru s-ar fi produs, care i-ar fi indiciile? iar dacă ne referim la o antichitate imemorială, aceasta înseamnă să ne refugiem într-un asylum ingnorantie: putem să proferăm orice despre negurile îndepărtate în care nu se vede nimic. Şi dac-aş spune, alături de greci, că Pallas Athena e cea care a dăruit oamenilor limbajul?... Şi ce imensitate inconceptibilă ar fi trebuit să fie lucrarea căreia i s-ar fi dăruit autorul limbajului, ce precizie a gândirii, ce memorie, ce duh inventiv! Şi atunci evoluţia, mai ales aceea a societăţii, n-ar fi ultima noastră explicaţie, – ultimul nostru refugiu? Desigur, aceasta poate produce tot felul de miracole pentru ochii voştri. Doar că trebuie să situezi toată această evoluţie într-un singur cap: mai întâi să inventezi, apoi să transmiţi limbajul tuturor celorlalţi pentru ca aceştia să-l înţeleagă şi să-l asimileze. Dar cum să comunici ceva ce nu există? Aceasta este întrebarea. «Gânduri fără cuvinte şi sentimente fără nume»: cum să le chemi şi cum să le petreci celuilalt? Îţi trebuie mai întâi cuvinte. Presupui deci ca fiind rezolvat ceea ce trebuie de fapt să explici."[68]

Această lungă dizertaţie a Părintelui Bulgakov nu e de fapt decât o riguroasă reducere la absurd. Iar concluzia acestei rigori matematice este aceea că nu există nici gânduri fără cuvinte, nici cuvinte fără semnificaţie[69]: limbajul şi gândirea sunt ontologic indisociabile (ele sunt distincte şi nedespărţite). De aceea, este imposibil să analizezi originea limbajului, să surprinzi gândirea mai înainte de a se preschimba în cuvinte, iar imposibilitatea acestei căutări survine din propria noastră structură mintală, a cărei constituţie limitează orizontul de predicaţie şi care nu poate vehicula

[67] Père Serge Bulgakov, *La philosophie du verbe et du nom*, Ed. l'Age d'Homme, Lausanne, 1991, p. 17.
[68] *Ibid.*, p. 21.
[69] *Ibid.*, p. 22.

decât entităţi preschimbate în expresie (chiar dacă expresia rămâne pur interioară, nedesprinzându-se din spaţiul minţii!).

Cum ar arăta gândirea în lipsa propriilor ei reprezentări ideale?... Cum ar arăta o minte lipsită de vibraţia propriilor ei înţelesuri, de expresia ei ideală şi energetică, precum şi de asentimentul (înfiorat al) întregii noastre fiinţe faţă de-acestea?...

Să surprinzi gândirea de dinaintea preschimbării ei în cuvinte! – imposibilitatea acestei căutări face căutarea mai înverşunată, – mai îndârjită. Forţarea barierelor minţii şi logosului e privilegiul şi tragedia poeţilor: preludiul geniului şi al nebuniei!... Şi această situaţie-limită, recursul la fantasme (uneori şi acesta fatal) reprezintă pentru ei opţiunea din urmă.

"... Şi cu toate acestea ni se întâmplă să gândim fără cuvinte, spun cei ce doresc să alunece în culisele gândirii şi să arunce o privire asupra a ceea ce se întâmplă mai înainte de logos (ca pentru a vedea ceea ce există în camera noastră când nu suntem acolo!). Alţii se mulţumesc să constate că o tensiune intelectuală sau o intenţie creatoare pot să intervină în cuvânt. Or, aici nu este vorba atunci de o gândire (logos), ci de ceea ce premerge naşterii sale, de un efort de gestaţie, de o bătaie de puls a minţii. pe scurt, nu este vorba de limbaj, ci de o activitate volitivă (intenţională), – de energia gândirii. Aceasta nu poate să fie o stare de conştiinţă, ci ceva mult mai profund, ce ţine de «subconştient». Aceasta poate fi adevărat în ceea ce priveşte gândirea ca tensiune psihică şi deasemenea în ceea ce priveşte naşterea gândirii pornind de la ceea ce nu există încă."[70]

Nu există logică fără logos; iar logosul sau raţiunea care se naşte din minte (noũs) se naşte deodată cu mintea (care la rândul ei se-nalţă din nefiinţă întru fiinţă prin insuflarea dumnezeiască!). Bătaia de puls a minţii e şi bătaia de puls a morţii: cercetarea noastră se opreşte la hotarele nefiinţei (şi ale negândului).

Aici se potriveşte cuvântul lui Eminescu şi gândul ce ar putea inaugura Critica raţiunii pure a geniului: "Gândirea e o cutremurare a nervilor." Gândirea creatoare e o cutremurare existenţială a nervilor, – o-nfiorare petrecută în margini de existenţă şi neexistenţă. Aceasta nu este o stare de conştiinţă, dar nici ceva abisal care să ţină de subconştient, ci este o stare de supraconştiinţă: dacă înţelegem prin

[70] *Ibid*., p. 22-23.

“conştiinţă” “împreună-cunoaştere”, această stare care premerge naşterea gândirii ţine de domeniul supraconştiinţei transcendentale.

Supraconştiinţa transcendentală este acea stare de graţie a cunoaşterii în care gândirea se împărtăşeşte din energia (sau harul) Duhului. Practic, într-o astfel de stare gândirea este asistată de Duhul insuflării Revelaţiei dumnezeieşti şi de geniul ei tutelar. De pildă, în starea supraconştiinţei transcendentale, gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog s-a împărtăşit din cunoaşterea şi energia cunoaşterii geniului său, – Sfântul Simeon Evlaviosul, părintele său duhovnicesc, sub insuflarea genială a Duhului Sfânt. La rândul său, Sfântul Simeon Noul Teolog a devenit geniul ucenicului său (Sfântul Nichita Stithatul), – arătându-i-se în vedenii şi vorbindu-i acestuia chiar şi din moarte (şi conferindu-i în starea supraconştiinţei transcendentale propriile lui vedenii dumnezeieşti !).

În culmea rugăciunii mintea începe să perceapă într-însa bătaia de puls a morţii şi să se preschimbe în aşa fel încât să nu mai aibă nici chip nici formă: gândirea însăşi încetează să mai existe. Prin inspiraţia dumnezeiască sufletul primeşte nu numai conţinuturi ale minţii şi-ale gândirii, – paradigmele ideale ale Gândirii Dumnezeirii, – ci prin inspiraţia aceasta sufletul însuşi se umple de minte, – cum spun geniile noastre mistice – Părinţii dumnezeieşti ai Bisericii.

Odată cu naşterea operei se naşte şi mintea, gândirea poetului; într-un mod neînţeles şi nepătruns de străduinţa gândurilor, tensiunea existenţială nemărginită (a minţii de dinainte de moarte şi-a insuflării Renaşterii ei) va ridica mintea mai presus de propria ei fire şi o va face “necreată prin har”, după expresia deja consacrată a Palamismului.

Dar cum ai putea să comunici ceea ce încă nu există în lumea aceasta, şi care constituie, prin excelenţă, adevărul celeilalte lumi? Pornind de la limbajul gata constituit, eşti constrâns să inaugurezi un limbaj al necuvintelor a căror mişcare să se desfăşoare în concordanţă atât cu fantasmele cât şi cu ideile, – chiar dacă tensiunea lor existenţială e depăşită în mod absolut de adevărul său transcendent.

Să rosteşti sau nu un cuvânt înseamnă să chemi sau nu o paradigmă ideală. Să te naşti tu însuţi odată cu cuvintele şi necuvintele tale: aceasta e starea de-a fi, condiţia existenţială a scriitorului (gânditorului). Să nu rămână în urma ta decât cochilia

goală a cuvintelor scrise, după ce sensul viu le va fi fost părăsit: aceasta este pecetea însingurării.

Poezia caută un cuvânt care încă nu există. Iar dacă-l găseşte, înseamnă că acesta a existat dintotdeauna. Ceea ce-nseamnă (în consecinţă) că acel cuvânt ce încă nu exista va deveni una cu logosul sau cu raţiunea constitutivă a unei fiinţe: cu paradigma ideală care există dintotdeauna în sânul Gândirii dumnezeieşti. Sfântul Maxim Mărturisitorul spusese odată că de-a lungul unei vieţi întregi, prin toată opera sa, un autor sfânt abia ajunge să cuprindă un singur cuvânt al lui Dumnezeu – ale cărui "litere" sunt contemplaţii sau vedenii dumnezeieşti. Şi acum ţi se arată cuvântul!...

Acesta e paradoxul suprem al poeziei: să cauţi un cuvânt (logos) ce nu există încă şi să ştii, de l-ai aflat, că el există dintotdeauna. Cei care se supun în viaţă acestui paradox devin "necreaţi prin har", fără tată şi fără mamă, fără neam, fără-nceput al vieţii şi fără sfârşit al zilelor, asemeni lui Melchisedec, ca să aducă jertfa primului lor gând în liturghia de taină a minţii la altarul dumnezeiesc şi mai presus de ceruri al inimii, în chip vrednic de Dumnezeu-Logosul, ca preoţi şi sacerdoţi ai harului Său necreat.

Aceasta înseamnă să simţi cuvântul lui Dumnezeu trecând prin toate cuvintele tale !...

Strălucirea luminii unei raţiuni dumnezeieşti să treacă prin toate cuvintele tale! – oricâte cuvinte, oricâte cărţi sau volume ai scrie, să treacă prin ele un singur cuvânt al lui Dumnezeu. Şi oricare cititor să îţi parcurgă la prima citire opera cu toată rigoarea şi aşezarea spirituală-duhovnicească, iar la a doua citire, – rapidă, – să îţi surprindă prin intuţie strălucirea acelei raţiuni singure (singulare!) a lui Dumnezeu. Ce-nseamnă atunci a doua citire a operei unui geniu sau a unui sfânt autor? Să îi parcurgi într-o clipită toate vedeniile dumnezeieşti care-i alcătuiesc strălucirea raţiunii sau paradigmei dumnezeieşti ideale, aşa cum el însuşi le-a parcurs a doua oară, în reamintirea suprafirească de dinainte de moarte! Acesta înseamnă să te împărtăşeşti real atât cu extazul cât şi cu agonia sa: să-i fii părtaş atât în viaţă, cât şi în moarte.

Cuvintele au forţă magică: prin ele gânditorul focalizează energia mentală, ca prin nişte lentile, asupra universului. Gânditorul are prin toate aceste cuvinte puterea de a-şi conduce asupra universului energia gândirii. Şi dacă magia este ştiinţa

metamorfozelor (arta preschimbării şi transfigurării formei), înţelegem că prin energia mentală pe care o poartă cuvintele în însăşi semnificaţia sau sensul lor, gânditorul îşi proiectează lumina gândirii asupra lumii. Procesul naşterii gândirii şi a cuvintelor sale nu e obiectiv, ci cosmic: în toate sensurile sau înţelesurile cuvintelor noastre este prezent Logosul dumnezeiesc împreună cu strălfulgerarea raţiunilor Lui ideale.

Prin forţa magică a cuvintelor toate liniile de univers ale lumii se întâlnesc şi vibrează în om. Ceea ce înseamnă că gânditorul de geniu "dă glas în sine, prin facultatea cuvântului (logosul), raţiunilor universului."[71] Vibraţia cuvintelor noastre tinde să se identifice vibraţiei existenţiale a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor. Vibraţia mintală interioară a conceptelor noastre va alcătui viziuni din fantasmele imaginaţiei pentru ca mai apoi să încerce să le suprapună vedeniilor străine dumnezeieşti.

Care este însă raportul dintre gramatică şi logică, dintre structura gramaticală a limbajului şi structura categorială a gândirii? E clar că nu există "cuvânt pur" – adică lipsit total de expresie – ci că există numai cuvinte concrete, cuvinte "întrupate" în sunete sau în litere, în ideograme sau în viziuni ideale. "Raţiunea" (logos) este inseparabilă de "cuvânt" sau expresie (logos), – fapt pentru care în limba elină a şi fost identificată (nominalizată) prin acelaşi simbol ("logos").

Orice cuvânt posedă un "trup acustic", o vibraţie de aer: o muzică existenţială care e doar a sa (în lipsa căreia ar înceta el însuşi să mai existe). Şi chiar dacă un cuvânt nu este rostit, el există totuşi în gândire: fantasma lui ideală se găseşte în intimitatea facultăţii noastre de reprezentare. Gândurile noastre tăcute se preschimbă fără-ncetare-n reflecţii, în monologuri lăuntrice ale minţii (dianoia): aceasta va fi fiind originea oricărui cuvânt viu ce se iveşte din noaptea tăcerii. Aceasta va fi fiind originea oricărui gând sau cuvânt al minţii ce se preschimbă-n suflare.

Gândul e o vibraţie a minţii, aşa cum gândirea însăşi e o cutremurare (fiinţială) a nervilor. Gândul e energie pură care e pusă în rezonanţă cu universul în însuşi procesul gândirii. Vedeniile minţii, persistenţa reprezentărilor ideale într-însa, vehicularea gândurilor prin reflecţie şi introspecţie sau compoziţia lor interioară

[71] *Ibid*., p. 34-35.

în virtutea unor afinităţi (nepătrunse) elective, presupune existenţa unei energii spirituale şi cerebrale aflate în tensiune. În acest sens, "trupul mintal" al cuvântului nu e decât forma lui interioară, reprezentarea sa ideală sau configuraţia lui energetică în spaţiul (de foc) al gândirii.

Natura logos-ului este dublă: limbaj şi gândire, trup şi semnificaţie care există în chip neamestecat şi neconfundat, neîmpărtăşit şi nedespărţit. Prin ele însele nici gândirea şi nici expresia ei lingvistică nu sunt explicabile. Ele nu au nici o geneză: pur şi simplu există!... Înţelesul şi forma, ideea şi trupul ei sunt indisociabile (de nedespărţit) şi totuşi distincte (adică nu se confundă). Se pare că e nevoie de o mărturisire solemnă asemeni celei calcedoniene şi asupra naturii logosului interior omenesc.

Nu există gândire care să nu fie întruchipată în cuvinte, şi nici cuvinte care să nu întrupeze în ele însele o cugetare sau o gândire. De aceea, n-am putea să explicăm gândirea decât gândind. Nu ne putem întoarce mai înainte de momentul naşterii ei, să contemplăm gândirea şi cuvântul când încă nu este, mai înainte de a fi. Nu putem vorbi de naşterea cuvântului decât vorbind, deci numai pornind de la o energie poetică actuală, de la o energie creatoare de nume ce-i preexistă (adică numai plecând de la energia unui limbaj sau logos interior preexistent).

"– Este un cerc vicios", mărturiseşte cu resemnare nedisimulată Părintele Serge Bulgakov.

Dar trebuie mers mai departe, până la originea fiinţială a logosului. Doar acolo vom putea contempla naşterea sa.

La Dumnezeu cercul vicios nu există: aceasta deoarece Mintea (Gândirea) dumnezeiască e ipostatic distinctă de Logos; şi chiar dacă Acesta din urmă este născut din Ea fără-ncetare, El poate să reflecteze (în chip negrăit) asupra Ei. (Abia atunci am putea spune, asemeni Elinilor antici care-au păstrat ceva din Revelaţia primordială, că Pallas Athena a dat limbajul, adică Înţelepciunea ipostatică născută din capul lui Zeus, adică din Mintea Zeului unic!)

Nu există înţeles al unui cuvânt decât în contextul unei gândiri coerente şi închegate. Ceea ce înseamnă că nu există decât semnificaţie intenţională sau contextuală a cuvântului. Şi orice semnificaţie ideală universală are semnificaţie intenţională inerentă (consubstanţială sieşi). Cuvântul are înţeles doar într-un context

logic: acesta din urmă-i dă spaţiu de existenţă şi mişcare, – suflare şi viaţă. Dar nici aceasta n-o putem cerceta decât din perspectiva temeiurilor: doar pentru că Mintea (sau Gândirea) dumnezeiască e ipostatic distinctă de Duhul pe care-L purcede dintotdeauna, a Cărui suflare e dătătoare a inspiraţiei şi vieţii însăşi. În acest fel, semnificaţia singulară, semnificaţia universală şi semnificaţia intenţională a fiecărui gând, înţelegem că provin de la cele trei facultăţi ale sufletului : mintea, raţiunea (sau logosul) şi duhul (sau inima spirituală), distincte şi nedespărţite, ce reprezintă chipul Sfintei Treimi în om şi în înger.

Dumnezeirea a creat însăşi natura noastră capabilă de creaţie, însăşi puterea de a crea (şi nu o limbă primordială întreagă). Facultatea logosului este sădită fiinţial în structura noastră mintală, – asemeni facultăţii noastre intenţionale (voinţei sau inimii spirituale); şi ele sunt străfulgerate în permanenţă de insuflarea Sfintei Treimi: se hrănesc din inspiraţia Dumnezeirii ce le-a dat naştere...

Abia de la această constatare lucidă va-ncepe una din acele "zile cu trei Sori în frunte" la care făcea referire Poetul în "Epigonii", ca să ne înaripeze speranţele în aşteptarea "zilei celei neînserate" a răsăritului Judecăţii celei din urmă.

3. Prolegomene pentru un TRATAT GENERAL DE POETICĂ

Gramaticile generative ale lui Noam Chomsky, descoperind prin structurile de adâncime ale tuturor limbilor existenţa unui logos interior, "au căutat să deplaseze însăşi noţiunea de gramatică spre interior, spre o facultate înnăscută, specific lingvistică a conştiinţei umane"[72]. Gânditorul ajunge să confirme adevărul transcendent al Teologiei: acela că facultatea logosului este sădită fiinţial în propria noastră structură constitutivă... Aceasta înseamnă că structurile de adâncime ale logosului trebuie să reuşească să configureze atât realitatea înconjurătoare, cât şi paradigmele ei ideale din sânul Gândirii Dumnezeirii.

---

[72] George Steiner, *După Babel, Aspecte ale limbii şi traduceri*, Ed. Univers, Bucureşti, 1983,p. 136.

"«Structurile de adâncime» chomskiene... sunt localizate «cu mult dincolo de nivelul conştiinţei reale sau chiar parţiale». Noi le putem considera drept modele [paradigme!] sau serii de relaţie de un ordin de abstractizare mult superior chiar celor mai simple reguli gramaticale... "«Structurile de adâncime» sunt acele componente ale minţii omeneşti care îi permit acesteia să îndeplinească «anumite tipuri formale de operaţii în mod controlat»."[73] Postulatul lui Noam Chomsky, conform căruia cele mai profunde structuri ale limbii transcend conştiinţa reală sau potenţială[74], îndreaptă cercetarea (analiza lingvistică) spre zona inconştientului. La rândul lui, George Steiner consideră că tipurile formale de operaţii ale logosului sunt arbitrare şi aleatorii, contingenţa lor fiind intrinsecă faptului însuşi că lumea există. Ceea ce înseamnă că nu putem avea nici o speranţă că vom găsi vreodată criterii operaţionale absolut certe pentru raţiunile teoretice profunde ale lingvisticii. Orice aducere forţată la suprafaţă (în conştiinţă) a acestor structuri adânci le va altera iremediabil, tot astfel cum s-ar descompune sau îşi va schimba în mod grotesc forma orice vieţuitoare adusă la suprafaţă din străfundul adânc al mării... Nici Chomsky nici Steiner nu-şi pun problema analizării acestor structuri de adâncime ale gramaticilor generative şi transformaţionale acolo unde acestea există: în adâncul abis al sufletului. Nici unul din ei nu recunoaşte existenţa conştiinţei transcendentale: spaţiul întâlnirii gândirii cu geniul ei sub inspiraţia dumnezeiască. De aceea, cercetările lor au fost îndreptate în cu totul alte direcţii: "Recunoscând extrema dificultate în a defini universaliile gramaticii, mulţi lingvişti consideră că este mult prea devreme pentru a identifica aceste «universalii semantice». Cu toate acestea, asemenea identificări au fost propuse, desigur de când Vico a sugerat că toate limbile conţin metafore antropomorfice cheie. Una dintre acestea, comparaţia pupilei ochiului cu un copil mic (pupilla) a fost găsită în toate limbile indo-europene, dar şi în swahili, laponă, chineză şi samoană."[75]

Se pare însă că asemenea "universalii semantice" nu au fost îndeajuns de "universale"... Fapt pentru care lingviştii au încercat să

[73] *Ibid*., p. 138.
[74] Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, 1965.
[75] G. Steiner, *op. cit*., p. 140.

treacă de la "structurile de adâncime" ale gramaticii transformaţionale la structurile infinit mai profunde ale genezei poemului. Structurile profunde ale gândirii geniului se manifestă în actul nemijlocit al creaţiei, chiar dacă ţâşnirea limbii din adâncurile fiinţei spre lumina poemului este, după cum spunea Schiller, complet emergentă. Imprevizibilă asemeni furtunii, a o surprinde înseamnă să vrei să opreşti în gândire chipul statornic al fulgerului.

"Minţi vizionare, poeţii repetă, în putinţa lor de a converti neîncetat chipul lumii, actul însuşi al lui Dumnezeu. Neînstare să accepte realitatea 'aşa cum este', s-au scufundat în vis ca într-o noapte înstelată şi au înlocuit aici creaţia strălucitoare şi singuratică a minţii lor; au triumfat faţă de spaţiu şi timp, chemând, cum va spune Rilke despre o altă naştere, evii morţi la lumină, deşteptând umbrele cu vraja unui cuvânt evocator..."[76]. În actul nemijlocit al creaţiei gândirea se lasă pătrunsă de geniu şi de inspiraţia dumnezeiască, adică de lucrarea proprie necreată a lui Dumnezeu. Iar lucrarea necreată ne descoperă, în concepţia Sfântului Grigorie Palama, Treimea fiinţială: "Dumnezeu, după dreapta credinţă a noastră, adică a Bisericii, întemeiată prin harul Său, are o lucrare firească ce-L arată pe El însuşi şi prin aceasta se deosebeşte de fiinţa Lui. Căci el preştie şi poartă de grijă de cele de jos, le creează, le susţine, le stăpâneşte, le preface după voia Sa, precum ştie. Prin aceasta se arată că este în ipostas, dar nu numai fiinţă neipostatică (fiinţa filosofilor panteişti!). Iar fiindcă toate aceste lucrări nu se contemplă numai într-un ipostas, ci în trei, Dumnezeu se cunoaşte prin ele ca existând în trei ipostasuri."[77] Atributele lui Dumnezeu – printre care e menţionată şi preştiinţa sau atotştiinţa – sunt nume ale lucrărilor sau energiilor dumnezeieşti necreate. Din lucrarea necreată a atotştiinţei Gândirii Creatorului, Dumnezeu se cunoaşte ca existând în trei Ipostasuri: în actul nemijlocit al creaţiei, în însăşi structura de adâncime a propriei lui minţi, geniul descoperă paradigmele dumnezeieşti ipostatice, paradigmele ideale universale şi paradigmele dumnezeieşti intenţionale în una şi aceeaşi vedenie, ceea ce-l face să înţeleagă şi să

---

[76] Rosa del Conte, *Eminescu sau despre Absolut*, Editura Dacia, Cluj 1990, p. 165.

[77] Sf. Grigorie Palama, *Filocalia* vol. 7, Bucureşti 1977, Tomul aghioritic Cap. 137, p. 518.

conceapă Dumnezeirea în trei Ipostasuri: Mintea, Logosul şi Duhul dumnezeiesc se-aşează în conştiinţa transcendentală pe tronurile Lor fiinţiale din suflet: – în minte, raţiune şi inimă.

Ipoteza potenţialului lingvistic şi a planului gramatical universal propriu minţii omeneşti, – ipoteză aparţinând lingvisticii generative transformaţionale a lui Chomsky, – conform căreia "copilul sălbatic" imaginat de filosofie sau pustnicul despărţit prin amnezie de orice amintire a limbajului anterior vor dezvolta un limbaj înrudit cu toate celelalte limbi omeneşti printr-un sistem de constrângeri şi reguli de transformare, – se întemeiază pe structura fiinţială a logosului descoperită de Teologie.

Pluralitatea limbilor atestă distincţia fundamentală dintre corp şi idee în logos. Înveşmântarea verbală în sunetele unei limbi nu e decât modalitatea practică de a realiza cuvântul interior şi imuabil – "metalogosul". De aceea, a traduce într-o limbă străină nu-nseamnă decât să reînveşmântezi, să realizezi în chip diferit unul şi acelaşi logos lăuntric, constitutiv fiinţei minţii şi inimii. Logosul interior sau limbajul pur al conceptelor, reprezentarea ideală a înţelesului, precum şi energia aflată în permanentă vibraţie a unui gând, sunt formele de expresie lăuntrică a unei idei care se străduieşte să surprindă paradigmele ideale dumnezeieşti.

Ideea pură sau paradigma ideală dumnezeiască este perfect confundată cu expresia ei în cuvântul dumnezeiesc absolut. În ceea ce priveşte pe noi însă, poezia există tocmai datorită insuficienţei limbii, – datorită capacităţii ei limitate de expresie. Existenţa însăşi a poeziei se datorează insuficienţei limbajului de a putea zugrăvi stările revelaţiei noastre interioare. De aceea, poezia nu este importantă atât prin cuvintele ei, cât prin tăcerile pe care ea le provoacă !...

În aceste condiţii e de-nţeles aserţiunea lui Pater conform căreia toate Artele frumoase aspiră la condiţia existenţială a muzicii, care e formă pură...

Cuvântul dumnezeiesc absolut – alcătuit din vedeniile sau contemplaţiile mistice ca din nişte "litere" este unul din multele raţiuni dumnezeieşti structurale şi universale – numite de Sfântul Dionisie Areopagitul "bunevoiri", adică structuri paradigmatice ideale ce capătă, prin voinţa dumnezeiască de a crea, consistenţă lăuntrică ("inerţie" ontologică sau existenţială), astfel încât să existe

şi după retragerea atenţiei primordiale a lui Dumnezeu ce fusese aţintită asupra lor – retragere numită biblic "odihna" lui Dumnezeu.

Platon văzuse şi el lumea din perspectivă creaţionistă, chiar dacă L-a numit pe Dumnezeu Demiurg: în intuiţia lui (preschimbată în viziune metafizică prin concepţia ideilor), materia ia naştere dintr-o geometrie "îngheţată": dintr-o structură ideală (fantasmă) ce capătă inerţie existenţială (hyle) sau materialitate, adică o rigiditate lăuntrică sau o stabilitate definitivă între elementele fundamentale ale fiecărei figuri geometrice. Oricât ar părea acum de hazardată concepţia că paradigma ideală a "icosaedrului" e structura lăuntrică a "apei", sau că paradigma ideală a "cubului" reprezintă structura lăuntrică a elementului "pământ", nu putem ignora faptul că structura moleculară a diferitelor substanţe ce fac obiectul chimiei sunt de fapt "geometrii".

Gândind la Platon şi la fantasmele interioare ale geometriei sale pitagoreice nu poţi să nu-ţi aminteşti de cuvântul profetic al regelui David referitor la Geneză: "Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu duhul gurii Lui toată puterea lor" (Psalmul 32, 6). Ceea ce ar putea să însemne că paradigma ideală ipostatică (singulară) a Minţii dumnezeieşti a căpătat consistenţă prin cuvântul sau paradigma ideală universală a Logosului (sau Raţiunii dumnezeieşti) şi putere de-a exista aievea prin paradigma ideală intenţională a Duhului Sfânt.

Universul (şi în primul rând cerul îngerilor) vorbeşte despre el însuşi în noi prin raţiunile lui structurale şi fiinţiale – prin însăşi existenţa sa. Aceste raţiuni structurale l-au făcut pe Platon să ne vorbească despre lumea ideilor iar pe Pitagora din Samos să asculte vrăjit muzica sferelor sau muzica armoniei universale (vibraţia existenţială a ideaţiei lumii).

Recunoscând toate acestea, rămâne să vedem cum ajung paradigmele ideale ale minţii să capete consistenţa cuvântului.

§

Distingerea subiectului de predicat şi a substantivului de verb reprezintă în concepţia Părintelui Serge Bulgakov actul iniţial al gândirii şi al cunoaşterii. În această distincţie fundamentală se

împlineşte actul primordial al cunoaşterii.[78] De fapt, cercetarea actului primordial al gândirii ar trebui să pornească de la constatarea că substantivul are un caracter paradoxal: el nu poate fi exprimat până în străfundul fiinţei sale de către nici un nume, rămânând întotdeauna un rest inefabil, ce nu va putea fi epuizat nicicând prin cuvânt.

Teoria cunoaşterii (sau gnoseologia) va trebui să se declare neputincioasă în faţa cuvântului inefabil al existenţei. Ea recunoaşte că gândirea nu va putea epuiza prin nici un concept conţinutul unei fiinţe, a cărui înţeles e infinit de profund (esenţă de neatins!) "Înfruntând pe Eunomie, Sfântul Vasile cel Mare îl critică înainte de toate pe plan filosofic, cel al teoriei cunoaşterii. El respinge hotărât distincţia dintre numele esenţiale ale obiectelor şi numele prin reflecţie. Toate numele prin care desemnăm obiectele sunt găsite prin reflecţie, ceea ce nu vrea să spună că această reflecţie ar fi sterilă, necorespunzând nici unei realităţi obiective. Un corp ne pare simplu la prima vedere, însă reflecţia descoperă îl el progresiv întinderea lui, culoarea, densitatea, forma şi încă multe alte proprietăţi. Aceasta ne permite să formăm concepte, pătrunzând astfel în complexitatea obiectelor, dându-le nume care reprezintă calităţile sau relaţiile lor cu alte obiecte fără ca prin aceasta să putem vreodată epuiza în concepte conţinutul unei fiinţe. Va rămâne întodeauna un rest necunoscut, un fond existenţial, – dacă putem aplica această expresie modernă gândirii Sfântului Vasile, ceva care va scăpa oricărei analize intelectuale".[79]

Subiectul logic al judecăţii (sau substantivul gramatical) e purtătorul acestui fond existenţial nemărginit; de aceea el reprezintă un gest mistic în care o realitate ontologică e desemnată printr-un cuvânt (sau nume): acesta este. De aceea, oricâte predicate logice ar gravita în jurul semnificaţiei subiectului, ele nu vor putea nicicând să-l acopere în vreun fel.

"...Chiar fără a confunda generalul cu abstractul (cum se face de obicei) e imposibil să nu recunoşti că în măsura în care sunt semnificaţii, idei, cuvintele au cu siguranţă o semnificaţie generală. Mai precis, ele există prin sine, independent de orice existenţă

[78] Pr. S. Bulgakov, *op. cit*., p. 49.
[79] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 66.

particulară. Fiinţa lor semantică e autonomă, ele există pentru că există. Şi în acelaşi timp, în substantiv, ele dobândesc un caracter concret. Ele constituie astfel o antinomie vie. (...) Această fiinţă nu este nicidecum epuizată prin numele ei: o universalitate cosmică, insondabilă, îi rămâne proprie: o legătură de atribuire poate să o ataşeze lumii întregi. Chiar dacă este propriu sau comun, orice nume este o antinomie: acest cuvânt născut din sânul existenţei este deasemenea alogic şi logic, inexprimabil şi exprimabil. Dimpotrivă, verbul şi, în general, folosirea predicativă a unui cuvânt, sunt lipsite de caracterul antinomic al substantivului şi al rădăcinilor lui ce coboară în adâncul (întunecat al) fiinţei".[80]

Subiectul logic al judecăţii (şi substantivul gramatical care îi corespunde) e în acelaşi timp supralogic şi logic, inefabil şi nominal. Fiinţa adâncă a oricăreia dintre făpturi este inexprimabilă în profunzimea înţelegerii ei: ea poate doar să fie desemnată printr-un nume (prin actul mistic de identificare, de recunoaştere a fondului său existenţial) şi înconjurată cu atribute (sau predicate).

Problema fundamentală (a oricărei cunoaşteri) rămâne însă aceasta: de unde poţi şti că ceea ce desemnezi ca subiect logic al judecăţii tale are într-adevăr realitate?... Cum poţi să recunoşti ceea ce nu cunoşti încă şi, mai ales, ceea ce nici nu vei putea vreodată cunoaşte deplin în adâncul acelui fond existenţial nemărginit?

Orice act al recunoaşterii fiinţei intime a unei făpturi trebuie să preceadă actul cunoaşterii ei ! – Acest act al recunoaşterii este posibil doar prin inspiraţia dumnezeiască a paradigmei lui ideale, inspiraţie ce nu dă însă cunoaşterea lui deplină, ci doar trăsăturile care permit identifi-carea unei făpturi unice, absolut ireiterabile. Paradigma dumnezeiască ipostatică (singulară) a unui obiect e (într-un mod neştiut, el însuşi inefabil) principiul identităţii numerice a obiectului în orice act de reprezentare.

Subiectul logic al judecăţii (şi substantivul gramatical corespondent) poartă întreaga energie existenţială, iar predicatul reprezintă "photosphera" (sau sfera de "lumini" sau calităţi din jurul fiinţei), cu ajutorul cărora putem să o distingem de alte substanţe existente şi să pătrundem din ce în ce mai adânc în înţelegerea ei. Substantivul este el însuşi o judecată existenţială: de pronumele

[80] Pr. S. Bulgakov, *op. cit*., p. 48.

personal implicit (care indică "ceva" existent aievea, numeric identic) este prins numele (predicatul sau atributul) ca de un cârlig. Substantivul reprezintă hieroglifa (iconul sau fantasma) unei judecăţi denominative al cărei subiect este pronumele şi al cărei predicat este numele.

Imensitatea adâncimii semantice a substantivului face ca subiectul logic al judecăţii să fie exprimat prin pronume sau prin "ceva" ce ţine loc de nume: ceea ce înseamnă că (în procesul cunoaşterii) toate judecăţile noastre sunt existenţiale, – adică fără subiect (subiectul fiind înlocuit printr-un gest mistic semnificant).

Pronumele înfăţişează inefabilul (subiectului logic al judecăţii) printr-un cuvânt-idee. Prezenţa pronumelui în limbă este o mărturie a sensului existenţial al cuvântului: judecata existenţială – adică gestul mistic fundamnental al numirii sau nominalizării – este contactul dintre conştiinţă şi existenţă.

Pronumele "eu" nu este un cuvânt-idee, ci un cuvânt-gest; demonstrativ şi mistic, el este punctul din care subiectul gnoseologic contemplă universul şi îl exprimă. El este cel mai propriu dintre toate numele; nefiind propriu-zis un nume, este totuşi tot ce poate fi mai apropiat şi mai intim prin care sufletul poate să se numească... Dispariţia eului e inimaginabilă şi de neconceput: eul este un punct etern pururea nemişcat.[81]

Eul reprezintă subiectul gnoseologic, conştiinţa transcendentală sau "unitatea sintetică originară a apercepţiei transcendentale", în sens kantian, iar pronumele personal aferent este simbolul numenalului, al tainei noastre fiinţiale faţă de noi înşine. "Eul, – spune Părintele Bulgakov, – e ochiul prin care vedem universul. Cel ce vede ar putea fi definit oare prin ceea ce vede? Eul este lumina care ne permite să distingem totul. Cum ar fi posibil să definim lumina prin ceea ce nu este vizibil decât prin ea?"[82] Eul, această unitate transcendentală a conştiinţei, e imuabil, spre deosebire de eul subiectiv, psihologic, al diferitelor noastre stări existenţiale. De aceea, considerăm această "unitate sintetică originară a apercepţiei" ca fiind eul fiinţial, sau constituţia existenţială ce reprezintă singularitatea eului (sau persoanei) ca paradigmă dumnezeiască

[81] *Ibid.*, p. 53.
[82] *Ibid.*, p. 54.

ipostatică a Gândirii dumnezeieşti. Eul subiectiv, al diferitelor noastre stări existenţiale, reprezintă conştiinţa empirică a întâlnirilor gândirii cu geniul ei !...

Părintele Bulgakov vorbeşte în procesul gândirii şi a cuvântului de cele trei ipostaze ale fiinţei: "...(eul) este prima ipostază a fiinţei, din care se naşte cea de a doua: cuvântul (logosul) şi care, conştientă de legătura ei cu această enunţare verbală, văzându-se ea însăşi într-însa şi găsindu-şi propria revelaţie în ea, realizează cea de-a treia ipostază prin funcţia predicativă"[83]. De fapt, cele trei ipostaze ale fiinţei sufletului sunt mintea, raţiunea (sau logosul) şi voinţa (sau inima spirituală); mintea e facultatea sufletului capabilă să sesizeze existenţele în singularitatea lor constituitvă, raţiunea e facultatea universaliilor, iar voinţa (sau spiritul) e facultatea intenţionalităţii, capabilă să sesizeze existenţele în contextul particular al altor existenţe. Gândirea noastră cuprinde trei genuri de judecăţi (corespunzătoare subiectului logic): judecăţi singulare, judecăţi universale şi judecăţi particulare (sau intenţionale), în conformitate cu care îşi configurează prin fantezie o viziune (conceptuală) asupra paradigmelor dumnezeieşti ipostatice (singulare), – gândirea însăşi fiind împlinirea îm existenţă a unei asemenea paradigme ideale singulare, – asupra paradigmelor dumnezeieşti universale, precum şi asupra paradigmelor dumnezeieşti intenţionale (sau contextuale). Gândirea concepe şi alcătuieşte din fantasmele imaginaţiei viziunea unei paradigme dumnezeieşti inefabile contemplată de trei genuri de priviri: Mintea, Logosul sau Raţiunea dumnezeiască mistică şi Duhul, în trei feluri distincte. Ea îşi închipuie că aşa cum mintea însăşi naşte raţiunea şi purcede intenţionalitatea spirituală (sau voinţa) tot astfel se întâmplă cu Mintea, Logosul Ei şi Duhul într-o procesualitate inefabilă veşnică: "...mintea noastră şi raţiunea au existat în acelaşi timp ca şi sufletul (spiritul), fără ca una să fi preexistat sau să fi fost presupusă, fiindcă cele trei împreună sunt una şi ne-au fost date pentru a fi o singură suflare de viaţă... aşa cum în Sfânta Treime unică în fiinţă şi slavă niciuna din Persoanele Ei nu a preexistat celorlalte două."[84] Analogia Sfântului Simeon Noul

[83] *Ibid*., p. 55.
[84] Syméon le Nouveau Théologique, *Traités Théologiques et éthiques*, Tome I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, Theol. 1, 230-238.

Teolog merge şi mai departe: "Aşa cum spiritul nu a preexistat şi nu s-a constituit mai înaintea minţii, nici mintea înaintea raţiunii pe care o naşte, ci ele îşi primesc existenţa simultan de la Dumnezeu, astfel încât mintea naşte raţiunea şi purcede printr-însă voinţa sau intenţionalitatea sufletului, tot astfel Dumnezeu-Tatăl nu a preexistat nicidecum Fiului, nici Duhului Sfânt; ci aşa cum mintea este în suflet şi posedă raţiunea imanentă într-însă, tot astfel Dumnezeu-Tatăl fiinţează în întreg Duhul Sfânt şi are în întregime în Sine-Însuşi pe Dumnezeu-Logosul Unul-Născut; şi aşa cum mintea şi raţiunea nu pot exista fără suflet (spirit), tot astfel nu există nici un mijloc de a-L numi pe Fiul împreună cu Tatăl fără Duhul Sfânt."[85]

Mintea, care este ea însăşi realizarea în existenţă a unei paradigme dumnezeieşti ipostatice (singulare), este făcută să sesizeze existenţele singulare şi să le identifice; "...mintea noastră a primit de la Dumnezeu în însăşi fiinţa ei proprietatea de a naşte la nesfârşit raţiunea care îi este inseparabilă şi inerentă."[86] Raţiunea născută din minte conferă universalitate ipostasurilor sau singularităţilor (existenţiale ale) acesteia, iar voinţa purcească din minte (şi deofiinţă cu ea) le va conferi intenţionalitate.

Cum îşi va închipui atunci gândirea Principiile transcendente deofiinţă ale oricărei cunoaşteri?

Dumnezeu-Tatăl contemplă din veşnicie identităţile singulare ale tuturor lucrurilor sau paradigmele dumnezeieşti ipostatice şi naşte universaliile sau paradigmele dumnezeieşti universale. Dumnezeu-Tatăl naşte din Fiinţa Sa dintru eternitate pe Fiul, Dumnezeu-Logosul, Care contemplă contemplă din veşnicia Dumnezeirii Sale universaliile şi îi deschide fiecăruia seria nemărginită. Dumnezeu-Tatăl purcede din energiile lui necreate sistemele referenţiale sau paradigmele dumnezeieşti intenţionale şi purcede din Fiinţa Sa, mai înainte de veacuri, pe Duhul Său Sfânt, Care la rândul Său contemplă din veşnicia Dumnezeirii Sale originare toate sistemele de referinţă ale tuturor fiinţelor şi lucrurilor ce stau în putinţa de a exista.

În acest fel, în atotştiinţa Dumnezeirii, fiece lucru este desăvârşit mai înainte de-a fi.

---

[85] S. N. T., *Theol.* 2, 96-108.
[86] S. N. T., *Theol.* 2, 160-163.

Vedenia dumnezeiască profetică, adică împărtăşirea Profetului din atotştiinţa lui Dumnezeu, este o apariţie în conştiinţa îndumnezeită. Conştiinţa îndumnezeită e conştiinţa transcendentală (a Sfântului) din miezul Sfintei Treimi, în care gândirea Proorocului contemplă paradigmele ideale dumnezeieşti. De pildă, gândirea îndumnezeită a lui Moise a sesizat în vedenie paradigma dumnezeiască ipostatică (singulară) a Cortului Mărturiei, în care este cuprinsă structura interioară a tuturor templelor şi bisericilor – adică din paradigma singulară a Cortului Mărturiei se naşte paradigma dumnezeiască universală a Templului împărţit în Sfânta şi Sfânta Sfintelor (sau naos şi altar); şi de aici provine şi paradigma dumnezeiască referenţială care determină particularitatea fiecărui locaş de rugăciune de la cel dintâi până la acela al Palatului Ierusalimului ceresc celui din urmă.

Paradigmele dumnezeieşti vor fi acele centre ontologice (cu caracter numenal, inefabil) în jurul cărora vor gravita cuvintele noastre. Toate judecăţile noastre sunt într-un anumit sens existenţiale: fără subiect verbal. Nenumibilului (numenului inefabil) i se ataşau predicate logice: "...substantivul este o judecată existenţială, al cărui subiect este un anumit punct al existenţei, ceva care prin sine nu poate să fie exprimat în cuvinte, dar care este numit, predicatul fiind numele său."[87]

CENTRU ONTOLOGIC:	NUME:
(existenţă)	(gândire – logos)
subiect logic	predicat logic
substantiv	adjectiv
hypokeimenon (substanţă)	calitate (accident)
numen (lucru în sine)	fenomen (manifestare)
esenţă	aparenţă
fiinţă (subzistenţă)	calitate
transcendenţă	imanenţă
ipostază existenţială	categorie

Orice nume este iniţial un predicat, rezultatul unei judecăţi ascunse. Condiţia predicativă precede condiţia nominativă. Cuvântul

[87] Pr. S. Bulgakov, *op. cit*., p. 56-57.

"predicat" provine de la "ceea ce este de predicat:", – de la funcţia liturgică a limbajului. În *liturghia de taină a minţii* sufletul aduce pe altarul inimii jertfa primului gând, a primului cuvânt: jertfa logosului. *Subiectul logic al judecăţii* este iniţial un pronume, un pro-nume, un semn sau simbol care ţine loc de nume, care stă în postură de nucleu al judecăţilor. Acest nucleu al judecăţii poate fi *paradigma dumnezeiască ideală* însăşi, vedenia dumnezeiască inefabilă sau doar o fantasmă ce-i corespunde; poate fi vibraţia existen-ţială sau sunetul fundamental al universului. Predicatul, sau *sfera de lumini ale minţii* aduse de predicate, va reprezenta sunetul fundamental al gândirii...

Sfântul Grigorie de Nyssa spunea că în poezie – care surprinde vibraţia existenţială sau zgomotul de fond al existenţei – *cuvântul literar* tinde să se apropie de *cuvântul existenţial*, de logosul sau de raţiunea dumnezeiască a lucrurilor. Şi uneori, îşi continua el gândul, tu însuţi trebuie să te apropii de propria ta paradigmă (de arheul ipostatic al propriului tău suflet)!

Să asculţi tăcerea fiinţială a lucrurilor! – vibraţia lor de viaţă şi moarte... acesta e idealul gândirii şi al poeticii...

Corelarea predicatului cu subiectul logic este *actul* sau *energia* judecăţii ("ergon") şi se realizează gramatical prin *copulă*, prin particula fiinţială "este". *Fenomenul este o revelaţie* (sau o descoperire) *a numenului*, – predicatul logic al judecăţii este o revelaţie a subiectului, – iar actul verbal al acestei corelaţii este *o energie a aproprierii*: o energie prin care un cuvânt-idee (un predicat) este *făcut propriu* de către purtătorul său nenumit (sau centrul existenţial inefabil). Din punct de vedere gramatical, copula este aceea care face predicatele (şi numele în genere) să devină *proprii* subiectelor. Deoarece *nu există nume în chip absolut proprii*, copula are rolul de a le face proprii subiectelor în cauză.[88]

Dacă numele nu ar fi fost un predicat (în actul iniţial al gândirii), acest *caracter absolut* ar fi fost inevitabil: *toate substantivele ar fi fost nume unice, proprii*, aşa cum sunt *raţiunile dumnezeieşti ipostatice*, – *absolut proprii ipostasurilor* pe care le determină existenţial. *Intenţionalitatea* corelării predicatului cu subiectul face ca numele să fie propriu subiectului. În general,

[88] *Ibid.*, p. 62.

numele nu sunt nici proprii, nici comune: ele sunt universale. Copula (corelaţia logică) este aceea care le face proprii. Această aserţiune are şi *o excepţie răsunătoare* (cel puţin una!): *numele absolut propriu al Născătoarei de Dumnezeu* ("Teotokos"). Însă acest nume absolut propriu se datorează unei *vocaţii primordiale* date de o inefabilă paradigmă dumnezeiască!...

Intenţionalitatea inerentă actului corelării predicatelor cu subiectul constituie *substanţa figurilor de stil*. Aceasta deoarece *aproprierea* unui nume (predicat logic) – prin actul corelaţiei ("este") faţă de un centru de atenţie (subiect logic) – poate fi surprinzătoare, absolut emergentă. Astfel, mecanismul gândirii poetice constă tocmai din *aproprierea intenţionată a unui nume impropriu*. A face propriu un nume impropriu reprezintă intenţionalitatea creaţiei poetice, dar şi al actului primordial al gândirii (logosului): "...Mai semnificativi încă sunt *tropii* (metaforele, metonimiile, antonomazele, sinecdocile), graţie cărora un cuvânt dat este utilizat în mod deliberat într-un sens care nu îi este «propriu», ca mijloc cosmetic sau ca imagine pentru a exprima o gândire. Se consideră în mod obişnuit că tropii caracterizează limba poetică... În realitate, ei se constituie ca un «inventar» al limbii, fără de care discursul nu ar putea avansa... Limba nu încetează să descrie. Ea este întotdeauna creaţie poetică, ea compune în cuvinte tabloul lumii."[89]

Aserţiunea părintelui Bulgakov aplică în filosofia numelui şi a verbului intuiţia lui Emerson, care spunea că *limbajul este poezie fosilă* şi că *fiecare cuvânt este o metaforă*. Ceea ce înseamnă că pentru un poet ca Emerson (şi nu numai!) *poezia e primordială*: poezia premerge limbajului!...

Metafora este prin excelenţă limbajul misticii: experienţa mistică e inefabilă... Iar *intenţionalitatea* corelărilor ei purcede din *paradigmele dumnezeieşti referenţiale (intenţionale)*... Şi *copula* – sau expresia gramaticală a corelaţiei fundamentale, a *energiei gândirii* – exprimă capacitatea lucrurilor de a ieşi din ele însele, – de a se "extazia"! – de a fi unul în altul şi de a se exprima unele prin altele, – *tocmai datorită paradigmelor dumnezeieşti intenţionale*. Ea

[89] *Ibid*., p. 65-66.

reprezintă corelaţia cosmică a fiinţei şi *energia "extazului" sau ieşirii din sine* a tuturor lucrurilor şi a ideilor lor.

Figurile de stil ne vor conferi înţelegerea modului în care din energia gândirii se naşte limbajul (împreună cu toate cuvintele sale): "*Tropii* au o valoare de principiu spre a înţelege substantivul: natura denominaţiei (sau instituirii numelor) apare aici cu claritate. Subiectul numelui este gestul pronominal, întotdeauna mai profund decât predicatul, căci rădăcinile sale se adâncesc înlăuntrul fiinţei. În virtutea legăturii sale cu universul, el poate fi pronunţat într-o multitudine de moduri distincte. Deasemenea nici o denumire nu epuizează substanţa: dar ea o exprimă întrucâtva. Când se produce o intituire de nume sub ochii noştri sau când o efectuăm noi înşine, gândirea este clară şi nu necesită nici o explicaţie. Când ea a avut în timpuri imemoriale şi sensul ei s-a pierdut iar forma ei interioară a fost uitată şi-a devenit de neînţeles, cuvântul s-a fosilizat şi a devenit o simplă etichetă. Şi nemaispunând nimic despre obiect, ea fiind doar indicarea lui generală acum, denumirea se confundă cu gestul pronominal: ea devine acel cârlig de care vor fi suspendate un număr oarecare de predicate."[90]

Categoria de RELAŢIE (în sens kantian), – ce reprezintă *energia intenţională a gândirii* şi transpunerea numenului în fenomen (sau legile apariţiilor numenului), – cuprinde în POETICĂ trei genuri de figuri de stil: metafora, metonimia şi sinecdoca, care la rândul lor sunt *scheme fantastice* ale categoriilor de substanţă, cauzalitate şi comunitate (sau *orizonturi de predicaţie fantastică* ale intelectului!). *Corelaţia fundamentală* dintre subiect şi predicat se exprimă astfel: "numenul *este* fenomenul". "Extazul" predicaţiei (şi energia "extazului" sau a ieşirii din sine a gândirii) se află sub cele trei orizonturi de predicaţie stilistică ce guvernează *legătura minţii cu fantezia* în actul creaţiei (poetice): "Prin *sinecdocă* (sau comprehensiune) se lărgeşte sau se reduce semnificaţia unei noţiuni: se ia partea pentru întreg sau invers, genul pentru specie sau viceversa; dar acesta este cazul oricărei denominaţii (sau instituiri de nume). Prin *metonimie* se ia semnul în locul semnificantului, o proprietate în locul purtătorului ei, cauza pentru efect; şi invers. Aproape orice denumire este întemeiată pe o metonimie. Însfârşit,

[90] *Ibid.*, p. 67-68.

prin *metaforă* se transpune numele unui obiect sau al unei noţiuni într-o altă semnificaţie cu care are un punct comun (tertium comparationis). Şi aceasta este, aşa cum am spus-o, ceea ce permite polisemia şi sinonimia."[91]

În *metaforă* termenul impropriu s-a substituit termenului propriu: acesta este cazul Poeticii literare. În Mistică termenul propriu unic nu există: experienţa lumii de dincolo e absolut inefabilă, ceea ce-nseamnă că toate cuvintele noastre îi sunt neadecvate şi superficiale. Inadecvarea cuvintelor faţă de experienţa mistică face ca metafora să fie constitutivă Poeticii şi Teologiei mistice.

Metafora (gr. "transport") este vehiculul inefabilului, *metonimia* este însuşi orizontul (de predicaţie al) creaţiei şi cauzalităţii creaţiei, iar *sinecdoca* reprezită orizontul de predicaţie fantastică al comprehensiunii sau al cuprinderii mai multor lucruri deodată în acelaşi act al înţelegerii şi viziunii contemplative.

Şi atunci, în una din acele "zile cu trei Sori în frunte" ale gândirii, de care vorbea Poetul în "Epigonii", va răsări în spaţiul culturii acel TRATAT GENERAL DE POETICĂ MISTICĂ. Acesta va trebui să înceapă cu gândul la fiinţa adâncă şi neapropiată a Dumnezeirii în trei Ipostasuri: *Mintea*, *Logosul* şi *Duhul* având în atotştiinţa originară *paradigma dumnezeiască ideală* (în perspectivă ipostatică, universală, intenţională) *a sufletului*, determinând *facultăţile ipostasului firii sale celei înţelegătoare*: mintea, raţiunea şi duhul.

Mintea face sufletul *împărat* în mijlocul gândurilor, raţiunea (logosul) un *preot* al cuvântului, iar duhul un *prooroc* al vedeniilor dumnezeieşti. În virtutea acestor trei demnităţi ale sufletului, ce ţin de vocaţia lui originară, el va aduce întotdeauna: 1. *jertfa primului gând* în *liturghia de taină a minţii*; 2. *jertfa sacerdotală a cuvântului în adevăr*, şi 3. *însăşi inima sa* ca altar ceresc înţelegător al vedeniilor dumnezeişti, al gândurilor şi cuvintelor.

I.1. *Mintea* sihastrului percepe *vedenia dumnezeiască* (mintea este făcută să perceapă *paradigmele dumnezeieşti ipostatice* ca singularităţi: ea recunoaşte înainte ca să cunoască; mintea identifică

[91] *Ibid.*, p. 68.

şi recunoaşte ipostasurile înainte să le pătrundă în înţelegerea lor nesfârşită!). Mintea se bazează atunci pe principiul identităţii.

I.2. *Raţiunea* sihastrului percepe *cuvântul dumnezeiesc* ale cărui "litere" sau elemente fundamentale sunt vedeniile sau revelaţiile minţii (raţiunea este făcută să perceapă *paradigmele dumnezeieşti universale* sub chipul *universaliilor* sau ideilor). *Raţiunea* e guvernată de *principiul consistenţei* (sau de principiul necontradicţiei interne).

I.3. *Inima spirituală* (duhul sau voinţa) percepe *concepţia dumnezeiască* sau intenţionalitatea cuvintelor (raţiunilor) dumnezeieşti (ea e făcută să perceapă *paradigmele dumnezeieşti intenţionale* sub chipul *intenţiilor* sau al *perspectivelor contextuale*). Inima sau voinţa e guvernată de *principiul completitudinii* (sau al cuprinderii desăvârşite).

Toate aceste *percepţii ale gândirii* fac parte din TEOGNOZĂ (sau cunoaşterea lui Dumnezeu) şi intră în cuprinderea subiectului judecăţii:

II.1. *Teologia catafatică* (pozitivă) descrie, în predicate ce se afirmă despre Dumnezeu, *sublimitatea în imanenţă* a Dumnezeirii.

II.2. *Teologia apofatică* (negativă) retrage toate predicatele ce fuseseră aşezate în jurul fiinţei lui Dumnezeu pe motivul că Dumnezeirea *transcende* în mod absolut conceptele noastre. Ceea ce înseamnă că teologia apofatică exprimă *transcendenţa* Dumnezeirii în înţelegere şi existenţă.

II.3. *Teologia paradoxală* (cea a antinomiilor) reflectă *supraraţionalul adânc, fiinţial*, al Dumnezeirii.

Toate aceste *moduri ale raţiunii* fac parte din TEOLOGIE (sau cuvântarea despre Dumnezeu) şi intră în cuprinderea predicatului judecăţilor.

III.1. *Metafora* este un mod de transpunere a TEOGNOZEI în TEOLOGIE care reflectă conştiinţa inadecvării cuvântului la real.

III.2. *Metonimia* reflectă conştiinţa legăturii creator-operă sub principiul general al cauzalităţii.

III.3. *Sinecdoca* reprezintă comprehensiunea şi contemplaţia în întregul unei cuprinderi.

Toate aceste *moduri ale inimii* fac parte din POEZIE, care în concepţia antichităţii era profetică.

.....

Fiinţa	Tatăl (Mintea) Fiul (Logosul) Duhul (Împărăţia)	⇒	paradigmele ideale dumnezeieşt	singulare universale intenţionale
suflet	mintea raţiunea inima (voinţa)	⇒		împărat (stăpânire de sine) preot (sacrificiu de sine) prooroc (conştiinţă de sine)

.....

Subiect	Predicat	Corelaţie
TEOGNOZĂ	TEOLOGIE	POEZIE
1.vedenia dumnezeiască	1.Teologia catafatică	1. metaforă
2.cuvântul dumnezeiesc	2.Teologia apofatică	2.metonimie
3.concepţia dumnezeiască	3.Teologia paradoxală	3.sinecdocă

.....

Asemănarea acestei scheme a gândiri cunoscătoare cu *tabloul categoriilor kantiene* nu e deloc întâmplătoare: chiar dacă gânditorul de la Koenigsberg nu a putut pătrunde cu mintea până la temeiurile categoriilor sale transcendentale, el a avut în *"Critica raţiunii pure" intuiţia fundamentală a celor trei genuri* de categorii. Această intuiţie fundamentală se întemeiază pe împărţirea ipostasului firii noastre gânditorare în cele trei facultăţi: mintea, raţiunea (logosul) şi inima spirituală.

Formulele stilistice fundamentale ale Poeticii sunt expresii ale *Teofaniei* sau ale manifestării numenului.

1. *Metafora* este expresia conştiinţei *restului ontologic* al lucrurilor, care este nemărginit în adâncul său numenal. Ea reflectă abisul existenţial al numenului: conştiinţa că numele dat lucrului în sine (numenului) îi este impropriu. Metafora este forma stilistică fundamentală a *tainei* existenţiale a tuturor lucrurilor.

2. *Metonimia* este expresia conştiinţei manifestării exterioare a numenului. Ea reflectă conştiinţa epifaniei sau a teofaniei: a manifestării limitate a făpturilor (care au adâncimi existen-ţiale nemărginite) sau a Creatorului lor (care e de nemărginite ori nemărginit deasupra lor). Epifenomenul e o manifestare, o revelaţie a

numenului. De aceea, metonimia este forma stilistică fundamentală a *revelaţiei* existenţiale a lucrurilor.

3. *Sinecdoca* (sau comprehensiunea) este determinată, la rândul ei, de *conştiinţa participaţiei universale* (a părţii la întreg şi a subzistenţei întregului în fiecare parte, nedivizat), şi de *conştiinţa perihorezei* sau întrepătrunderii celor trei genuri fundamentale de idei: singulare, universale, intenţionale (sau referenţiale). Ea este forma stilistică fundamentală a *înţelegerii* existenţei universale a lucrurilor.

TEOGNOZA, TEOLOGIA şi POEZIA vor fi răsăritul zilei cu trei Sori în frunte a gândirii *Tabelelor categoriilor kantiene*.

4. Apologia gândirii fantastice

Ce este primordial în procesul cunoaşterii: gnoseologia lui Kant sau gramatica lui Bulgakov? Gândirea sau sinteza lingvistică?

Critica lui Kant este pusă sub focul privirii critice a lui Bulgakov de pe poziţiile sintaxei gramaticii.

"... Este clar că Immanuel Kant nu vede deloc *elementul prim al gândirii* acolo unde trebuie să îl vadă. El îl caută în *categorii*. Or, o enormă cantitate de judecăţi sau de gânduri rămân în afara categoriilor sale şi deci în afara reflecţiei. Totuşi, dificultatea problemei constă în ceea ce face în general posibilă o judecată, oricare-ar fi valoarea ei ştiinţifică. Ca prim (element primordial), Kant pune întrebarea: cum este posibilă experienţa? Şi el aplică aici o definiţie complicată, discutabilă, imprecisă, ale cărei elemente provoacă fiecare îndoieli, şi pune problema: cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori? Trebuia mai întâi să se fi întrebat: cum este în general posibilă o judecată? În ce constă forţa ei, ce face ca o propoziţie care este deja pregătită şi înţeleasă fără să aibă nevoie de vreo analiză, să fie la baza oricărei cunoaşteri? De ce ţine în mod efectiv o propoziţie gramaticală? Ce este această nominalizare (denominaţie), această instituire de nume ce intervine în fiece judecată?"[92] Mutarea accentului gnostic de la primordiile gândirii la cele ale cuvântului îl va conduce pe părintele Bulgakov la o sentinţă aspră asupra filosofiei lui Kant: "... Kant este obligat să caute

[92] *Ibid*., p. 89.

elementele obiective ale gândirii în calificările ulterioare şi derivate ale acesteia, adică în categorii."[93]

Bulgakov afirmă că gramatica (lingvistica în genere) deja conţine într-însa elemente mai adânci decât gnoseologia lui Kant; problema lui fundamentală este aceasta: Cum este posibilă judecata însăşi? Cum e cu putinţă judecata în genere? – părând a nu înţelege că în momentul fiinţial al oricărui act de cunoaştere orice judecată este sintetică. Întrebarea fundamentală kantiană fusese: "Cum e cu putinţă ceva noi?" De aceea, gramatica nu va rezolva dilemele kantiene: aceasta deoarece ea este deja produsul final al actului de cunoaştere; ea este sedimentarea gândurilor în structuri lingvistice bine determinate (de însăşi structura fiinţială a gândirii). Dar pe noi ne interesează *însuşi procesul cunoaşterii* şi actul de naştere al cuvintelor în procesul nemijlocit al gândirii, şi nicidecum completarea unor table gramaticale cu structuri morfologice sau sintactice. Şi Bulgakov recunoaşte că *lingvistica însăşi este creaţie poetică*, adică ea însăşi se exprimă prin judecăţi sintetice *a priori*. De fapt, aceasta eate concepţia lingvistică generală: "Limbajul este *poiesis* şi articularea lingvistică umană este fundamental creatoare. Se poate ca Humboldt să fi preluat de la Schiller sublinierea faptului că *limba este în sine cea mai cuprinzătoare operă de artă*. Contribuţia sa personală este aceea de a insista, într-o manieră ce produce o impresie de modernitate, asupra faptului că *limba este un proces generator total*... Conţinutul este creat în şi prin *dinamica formulării*."[94]

Cuvintele Poeziei sunt *teofanii*, sunt forme, *vibraţii ale energiilor dumnezeieşti necreate*. Ele sunt cuprinderi de revelaţii nemărginite în forme de existenţă finite. De aceea, figurile de stil fundamentale, care constituie orizonturile de predicaţie ale Poeziei şi profeţiei deopotrivă, aparţin TEOFANIEI. Însă darul ei, asemeni darului TEOLOGIEI sau TEOGNOZEI, nu este dat deopotrivă tuturor minţilor: "*Mintea cuvântătoare de Dumnezeu* (teologică) îndulcindu-şi şi încălzindu-şi sufletul cu *înseşi cuvintele lui Dumnezeu*, dobândeşte nepătimirea în măsură potrivită... Iar *mintea cunoscătoare* (gnostică), întărită prin experienţa cu lucrul, se ridică

[93] *Idem.*
[94] G. Steiner, *op. cit*., p. 116.

mai presus de patimi. Dar şi mintea cuvântătoare de Dumnezeu gustă din experienţa celei cunoscătoare, dacă se face prin sine mai smerită, precum şi mintea cunoscătoare gustă din virtutea contemplativă (văzătoare) dacă îşi păstrează nerătăcită puterea discriminatoare a sufletului. Căci nu se întâmplă ca să se dea *amândouă darurile în întregime fiecărei minţi*."[95]

Sfântul Diadoh al Foticeii vorbeşte aici de *ipostazele minţii*: de ea însăşi în *ipostaza puterii discriminatoare*, ca *minte gnostică*, şi de *ipostaza logosului sau a gândirii teologice* (pe care o naşte cu toate cuvintele sale). El ar mai fi putut să vorbească şi de *ipostaza profetică (şi deopotrivă poetică) a minţii* (sau de inima spirituală). Discernământul gnostic, teologia raţiunilor sau cuvintelor dumnezeieşti, şi puterea creatoare (poetică) a profeţiei, sunt daruri ale ipostazelor minţii: mintea însăşi, raţiunea (logosul) şi spiritul (inima) sunt locuri privilegiate ale TEOGNOZEI, TEOLOGIEI şi TEOFANIEI, – sau ale *vedeniilor dumnezeieşti*, ale *cuvântului* pe care-l alcătuiesc ele, şi al *concepţiei* sau *corpului de aur al cuvintelor dumnezeieşti* în care se aştern vedeniile şi se preschimbă-n fantasme ale picturii şi-ale literaturii mistice.

Cuvintele sunt simultane gândirii.

Gândirea şi cuvântul – mintea şi logosul – sunt simultane: niciuna din ele nu premerge celeilalte, niciuna nu e primordială: în consecinţă, gnoseologia şi lingvistica sunt egal îndreptăţite. Dacă în cazul gnoseologiei studiem *naşterea gândirii însăşi* (având pentru aceasta sub observaţie şi studiu judecăţile sintetice a priori), aceleaşi probleme transpuse în planul gramaticii se reduc la *studierea naşterii cuvântului* (logosului) în procesul creaţiei poetice.

Kant se îndreptase însă cu gândul la actul fundamental care premerge gândirea şi cuvântul deopotrivă: la tensiunea existenţială ce face cu putinţă atât gândirea cât şi cuvântul, cutremurul nervilor ce-şi va găsi împlinirea fie în intuiţia minţii (în revelaţie), fie în spontaneitatea minţii (în emergenţa ei creatoare).

Gramatica studiază aposterioric produsul unei sedimentări lingvistice, deci e o ştiinţă secundă. În acelaşi plan cu gnoseologia nu poate sta decât *poetica*, – aceasta din urmă studiind naşterea cuvintelor în experienţa mistică a vedeniilor inefabile dumnezeieşti.

---

[95] Sf. Diadoh al Foticeii, *Filocalia* vol. 1, Sibiu, 1946, p. 371.

Iar etimologia, după împlinirea ei sublimă în filosofia lui Heidegger, nu mai poate descoperi nimic privind procesualitatea cunoaşterii nemijlocite, ea intrând într-o fază accentuată de decadenţă tocmai datorită epuizării (semantice a) cuvintelor, – datorită excesului explicaţiilor numirilor antice în detrimentul experienţei anticilor înşişi.

Problema fundamentală kantiană: "Cum sunt cu putinţă judecăţile sintetice a priori?" a încercat să deschidă studiul structurii gândirii şi elementelor ei esenţiale, – categoriile. Cunoaşterea noastră, spune Kant, este preformată de structura fiinţială a propriei noastre gândiri: aşa cum prin nişte lentile verzi am vedea toate lucrurile în nuanţe de smarald, tot astfel prin lentilele mintale ale categoriilor vedem înlăuntrul făpturilor numai idei.

Categoriile kantiene preformează spontaneitatea minţii; capacitatea ei creatoare depinde de aceste categorii transcendentale care îi structurează fiinţa lăuntrică. Categoriile kantiene nu preformează însă mintea în cazul când aceasta va fi pătrunsă de insuflarea Revelaţiei dumnezeieşti. Aceasta deoarece mintea trebuise în prealabil să treacă prin moartea mistică, prin anihilarea limitării propriei structuri fiinţiale; şi imaginaţia trebuise la rândul ei să fie anihilată. Prin *moartea mistică a minţii şi fanteziei gândirea transcende categoriile*: mintea ajunge să-şi depăşească propria-i structură existenţială ca să trăiască Renaşterea strălfulgerării luminii negre a transcendenţei. Transpunerea acestei lumini în categorii şi cuvinte a dus la paradoxuri şi antinomii, la categorii stilistice născute tocmai din inadecvarea raţiunii noastre la supraraționalul adânc, fiinţial, al Dumnezeirii. Tensiunea existenţială a experienţei mistice (sau energia pură paradiziacă) se metamorfozează în gânduri şi se preschimbă în *judecăţile transcendentale ale gândirii* !...

Transcenderea categoriilor gândirii în experienţa mistică şi-apoi convertirea acestei experienţe negrăite şi inefabile din nou în cuvinte (aflate sub categorii) este problema fundamentală şi obsesia Poeticii mistice.

§

Părintele Bulgakov ne dă soluţia gramaticală a schemelor kantiene. În acest sens, categoriile lui Kant ar fi doar nişte avataruri ale gramaticii.

I. Predicatul indică volumul sau conţinutul subiectului.

Subiectul poate să fie: exemplar unic, parte a unui gen, sau gen universal. De aici rezultă cele trei categorii ale CANTITĂŢII: unitate, multiplicitate şi universalitate. Bulgakov afirmă că *geniul limbii* stabileşte categoria generală de unicitate sau multiplicitate a subiectului prin *numărul substantivului*: singular sau *plural* (am putea adăuga în acest sens şi numărul *dual* în limba elină! ca să fie trei categorii ale numărului). Dar el nu înţelege că din genul plural nu rezultă categoria universalităţii sau totalităţii: întregul sau totalitatea rezultă din judecăţile universale: "Toţi..." – ce priveşte semnificaţia subiectului logic, şi nu din numărul substantivului, din care ar putea să se reflecte doar categoria multiplicităţii: "Mulţi..."

II. Conţinutul judecăţii: prin predicat, subiectul poate fi afirmat, negat sau limitat. De aici rezultă cele trei categorii ale CALITĂŢII: realitate, negaţie, limitaţie.

Geniul limbii nu cunoaşte ca esenţiale decât propoziţiile afirmative (negaţia şi limitaţia fiind doar cazuri particulare ale afirmaţiei!). Propoziţiile afirmative sunt determinate de calitatea predicativă însăşi, de energia nominalizării (sau denominaţiei).

III. Raportul dintre subiect şi predicat: judecăţile categorice, ipotetice şi disjunctive (de distincţie sau discernământ) determină cele trei categorii ale RELAŢIEI: substanţă, cauzalitate şi interacţiune (comunitate).

Aşa-zisa eroare a lui Kant în această deducţie transcendentală ar consta, în viziunea lui Bulgakov, în aceea că filosoful caută *substanţialitatea* în caracterul relaţional, în copulă! Dar el însuşi va recunoaşte[96] că legătura subiectului cu atributul furnizează schema substanţei, căci abia prin atribuire capătă substanţa actualitate: doar copula o transpune în *energeia*, *in acta* !...

IV. După copula unei judecăţi :

1. A poate să fie B => judecăţile problematice;
2. A este B => judecăţile asertorice;
3. A trebuie să fie B => judecăţile apodictice;

Rezultă cele trei categorii MODALE; posibilitate, realitate, necesitate.

---

[96] Pr. S. Bulgakov, *op. cit*., p. 100.

Dar, spune Bulgakov, Kant greşeşte că atribuie modalitatea copulei: modalitatea depinde în întregime de predicatul gramatical, iar verbul însuşi e cel ce o exprimă prin modurile sale.

Însă Kant nu afirmase nicăieri că modalitatea ar fi exprimată prin copulă, şi de fapt nici nu-l interesase deloc prin ce este ea exprimată, – el studiind propoziţia logică, nu cea gramaticală. Chiar dacă modalitatea este exprimată de predicatul gramatical (şi se regăseşte în modurile verbului), Kant vizează modul general al predicatului logic de a gravita în jurul subiectului logic, de a se pune în relaţie cu subiectul spre a-l determina şi reprezenta. Eroarea lui Bulgakov este aceea de a-l analiza pe Kant după propriile lui concepte gramaticale, uitând că filosoful analizează *forma raţiunii în judecăţi*, formă care e similară sau analogă cu forma (activităţii) raţiunii în categorii, fără să-l preocupe deloc expresia.

Bulgakov ajunge să identifice *predicatul logic* (care cuprinde şi copula şi verbul şi atributele sau complementele) cu *predicatul gramatical* (ce se restrânge doar la expresia verbului). "Critica raţiunii pure" nu e pentru Bulgakov decât *un comentariu gnoseologic al gramaticii*, fără ca autorul ei să o fi vrut sau s-o fi ştiut! Kant ar fi vrut să observe *naşterea gândirii* şi să devină legiuitorul acestui proces, fără să îşi dea seama de *geniul limbii*, fără să îşi coordoneze cercetarea cu problema naşterii cuvintelor...

Dar schemele sale nu arată decât că există o analogie aproape perfectă între geniul gândirii şi geniul limbii, o analogie care aspiră la congruenţă.... Însă el ar fi trebuit poate să-şi pună problema: prin ce proces s-a ajuns la această gramatică în care se oglindeşte atât geniul limbii cât şi geniul gândirii?... *Ce este mai fundamental decât gramatica şi gnoseologia* – aceasta a vrut Kant să descopere: adică ceea ce constituie *principiul existenţial al cunoaşterii* şi *cuvântului*. De aceea, categoriile şi schemele sale transcendentale trimit dincolo de fiinţa ce le e proprie; ele provin din contemplaţia structurii noastre transcendentale şi sunt menite să ne confere o perspectivă asupra fiinţei gândirii, – asupra structurii ei fiinţiale.

Aşadar, importanţa filosofiei transcendentale nu rezidă în tabla categoriilor, ci în *deducţia transcendentală a categoriilor*, în procesualitatea descoperirii lor. Din această cauză transpunerea gnozei kantiene în lingvistică nu rezolvă problema chiar dacă întrebarea fundamentală: " Cum sunt cu putinţă judecăţile sintetice a

priori?" este transpusă în aceea privind posibilitatea existenţei judecăţilor în genere, sau a instituirii numelor ("Cum sunt posibile denominaţiile?"). Lingvistica nu e primordială gândirii, ci în cel mai bun caz îi e simultană, şi de aceea nu va putea avansa mai mult în analiza personalităţii cunoaşterii decât gândirea însăşi în reflectare de sine.

Bulgakov afirmă că deşi Kant luptase împotriva senzualismului (şi empirismului lui John Locke), el a fost în gnoseologie *un senzualist pur*; el a trecut tot procesul gândirii prin formele sensibilităţii (spaţiul şi timpul fiind intuiţiile noastre pure a priori), deci el a fenomenalizat judecata sau denominaţia (procesul instituirii de nume).

Însă premisele înseşi de la care pornise Kant în cercetarea critică sunt inadecvate filosofiei lingvistice. El nu a pornit niciodată de la limbajul lăuntric al gândirii, nici de la etimologii sau forme lingvistice (cum va încerca mai târziu Heidegger!), nici de la structuri gramaticale (pe care le-ar fi preluat "inconştient"!), ci a pornit investigaţia gnoseologică de la teoriile structurale ale fizicii – de la principiile filosofiei naturii. Contemplaţia legilor cercetării newtoniene şi formularea principiilor fizicii au fost cele care au dus la formularea principiilor gnozei transcendentale, şi nu o presupusă lingvistică "inconştientă".

Principiile cercetării transcendentale sunt în consonanţă cu principiile matematicii şi fizicii pure, cu principiile de cercetare folosite de Newton în filosofia naturii. Iar principiile cercetării ştiinţifice sunt *apriorice*: nu pot fi deduse în nici un fel. Aristotel spusese cu mult înainte că principiile cunoaşterii sunt obiectul intelectului intuitiv: *punctele de pornire* şi cele de oprire ale demersului cunoaşterii sunt *indemonstrabile*, iar sursa lor este *intuiţia pură a priori*. Premisele şi concluziile unei demonstraţii (adică punctele extreme ale demonstraţiei) sunt *inspirate* şi ţin de *intuiţia intelectuală*. Iar demonstraţia nu face decât să le confirme sau să le infirme, adică să ne confere *discernământul critic* în ceea ce priveşte adevărul lor inspirat.

Cu toate erorile criticii sale la adresa lui Kant, – şi parcă tocmai spre a confirma teoria generală a inspiraţiei, – Bulgakov ajunge nu prin deducţii ci printr-o *intuiţie genială* la afirmaţia că "forma primordială şi globalizantă a gândirii noastre (judecată – propoziţie –

nominalizare) este deasupra spaţialităţii. Ca şi deasupra temporalităţii. Ea este un act atemporal şi nesensibil care reproduce în reflectări infinite naşterea eternă a Cuvântului şi a cuvintelor Sale."[97]

Principiile metafizice sunt rezultatul contemplaţiei structurii raţiunilor dumnezeieşti din lucruri, şi nu produsul unei analize lingvistice (etimologice sau gramaticale). Ideea e revelaţia sau descoperirea unei raţiuni dumnezeieşti a Cuvântului. Să simţi raţiunile dumnezeieşti străbătând şi purtând cuvintele tale: aceasta este străfulgerarea de inspiraţie, lumina pe care o poartă ideea asupra lumii. Ideea, asemeni raţiunilor dumnezeieşti ale Cuvântului, este atemporală.

Prin idei şi inspiraţie adevărurile noastre poetice poartă pecetea atemporalităţii: *din momentul în care le găsim numele*, *ele există dintotdeauna*. Ele sunt acele imagini, intuiţii de-o clipă, prin care înţelegem paradigmele dumnezeieşti. *Forma primordială a gândirii* noastre, ce reproduce în reflectări nesfârşite naşterea eternă a Cuvântului lui Dumnezeu (şi a cuvintelor sale în mintea noastră), este pecetea funcţiei noastre sacerdotale: harul care-a pătruns *gândirea lui Melchisedec* a făcut-o pe-aceasta asemeni Dumnezeirii – necreată, nemărginită în spaţiu şi timp, infinit de adâncă în înţelesuri şi contemplaţii.

Raţiunile dumnezeieşti ale Cuvântului sunt acelea care nasc timpul: raţiunile Sale ("logoi") sunt cele care conţin într-însele timpul înfăşurat. Schimbarea care determină în noi *percepţia timpului* se întemeiază pe o *raţiune a schimbării*. Cuvintele sunt cele ce generează timpul, căci ele sunt acelea ce îi întemeiază raţiunea proprie. Timpul nu este atunci decât *intuiţia pură a priori a dimensiunii conceptuale a universului*. Percepem ca timp *desfăşurarea raţiunilor dumnezeieşti ale Cuvântului*.

§

Deducţia transcendentală a categoriilor gândirii (categorii proprii, scheme transcendentale, dar şi categorii fantastice sau ale aplicării gândirii la fantezie) trebuind să se configureze în

[97] *Ibid*., p. 93.

procesualitatea gândirii, nu va putea să se sustragă analizei procesului inspiraţiei!... Forma primordială a gândirii, ce reproduce naşterea eternă a Cuvântului şi a cuvintelor Sale, va trebui să fie analizată în *procesualitatea nemijlocită a inspiraţiei* !...

Structura fiinţială a gândirii o vom înţelege doar pornind de la existenţa (şi experienţa) ei primordială: aceea a experienţei mistice a inspiraţiei. Vom putea pătrunde *structura fiinţială a gândirii* în *vedeniile nemijlocite dumnezeieşti ale minţii*. Ar trebui să căutăm să analizăm structura gândirii *în extaz*, – acolo unde aceasta *nu este* !... acolo unde gândirerea îşi iese din sine, – îşi părăseşte propria ei fire. Să căutăm structura fiinţială a minţii atunci când *mintea devine suprafiinţială*, – suprafirească!...

Vederea îngerilor depinde de *structura adâncă a sufletului*. În concepţia Sfântului Simeon Noul Teolog, omul este întreit. Concepţia tripartită a omului, – adică alcătuirea lui din trup şi suflet şi Duhul dumnezeiesc (Care i-a devenit definitiv propriu), – va conduce la cele trei moduri de vedere a îngerilor: 1. trupeşte, asemeni Patriarhului Avraam ce a văzut Sfânta Treime sub chipul a trei Bărbaţi înaripaţi; 2. sufleteşte, asemeni Proorocului Isaia, care-a văzut pe Dumnezeu pe tronul măririi înconjurat de Serafimi, asemeni Proorocului Iezechiel, ce L-a văzut pe tronul purtat de făpturile cereşti tetramorfe, asemeni proorocului Daniel, care l-a văzut pe Cel vechi de zile şi L-a auzit vorbind Îngerului de mare sfat; 3. prin puterea necreată a harului străfulgerând mintea: lumina cea necreată a Gândirii dumnezeieşti ce face mintea nemărginită, fără formă sau chip, va genera "vederea cea gânditoare şi cugetătoare a minţii"!...

Categoriile subiectului sunt nonverbale şi provin din TEOGNOZĂ: ele sunt structurate în trei genuri fundamentale care transcend în mod absolut gândirea: 1. *vedenia*; 2. *cuvântul lui Dumnezeu* sau *raţiunea* alcătuită din mai multe vedenii dumnezeieşti şi 3. *concepţia dumnezeiască* sau *atotştiinţa*. ilustrată biblic prin cartea profeţiei sau cartea vieţii (Apoc. 10, 9), din care se împărtăşesc profeţii sau oamenii aleşi prin *inspiraţie dumnezească*. "... Atunci am luat cartea din mâna îngerului şi am mâncat-o; şi era gura mea dulce ca mierea, dar, după ce am mâncat-o, – spune Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul, – pântecele meu s-a amărât." (Apoc. 10, 10). Aceasta deoarece cuvintele literare ale cărţii profeţiei

sunt dulci şi încântă generaţii de-ascultători, cu toate că semnificaţia lor este înfricoşată, iar viitorul pe care-l descriu e negrăit de amar.

A fi prooroc e o nespusă durere: aceasta înseamnă că iubirea ta de Dumnezeu şi de oameni, care ţi-aduce harul vedeniei şi-al profeţiei, ţi se preschimbă-n dureri negrăite. Durerea de a fi prooroc n-o înţelege decât acela care-a avut măcar o singură dată în viaţă *vedenia de sânge şi lacrimi* şi care-a participat în duh la durerile celor din jurul lui când încă acestea nu sunt, când încă nimic din cele prezente nu anticipează durerea ce va veni şi care încă nu există. Să vezi cum cei pe care-i iubeşti vor suferi, vor muri, cum îşi vor purta cruci negândite, acesta este destinul inexorabil al proorocului, al celui ce înţelege lucrurile mai înainte de-a fi: "Eu, Ecclesiastul, am fost regele lui Israel în Ierusalim. Şi m-am sârguit în inima mea să cercetez şi să iau aminte cu înţelepciune la tot ceea ce se petrece sub cer. *Acesta este un chin cumplit* pe care Dumnezeu l-a dat fiilor oamenilor, ca să se chinuiască întru el... Că unde este multă înţelepciune este şi multă amărăciune, şi cel ce îşi înmulţeşte ştiinţa îşi sporeşte suferinţa" (Eccl. 1, 12-13; 18). Acesta este unul din cele două motive pentru care adevăraţii Sfinţi şi Prooroci se rugau lui Dumnezeu să Îşi ia înapoi darul de la dânşii, după ce, fără să-l fi dorit, îl primiseră!...[98] (Iar celălalt motiv este smerenia.)

Categoriile subiectului sunt iniţial nonlingvistice şi pot fi transpuse (şi sunt efectiv) în *fantasme ale minţii*:

(1 + 2) TEOGNOZĂ : FANTEZIE :
revelaţie 1. vedenie (vedere duhovnicească) → imaginea artistică (viziunea)
2. tâlcuire (înţelegere) → naraţiunea (de fantasme)
3. menire (profeţie) → paralelismul (fantasmelor)
⇑
(figuri de compoziţie fundamentale)
⇓
(profeţia e limitată prin pecetluire)
LIMBAJUL INEFABIL → LIMBAJUL FANTASMELOR

[98] Arhim. Ilie Cleopa – *Despre vise şi vedenii*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 103-104.

Dacă *vedenia sau vederea duhovnicească* ("şi am văzut..." – Apoc. 8, 2) e însoţită de explicaţia sau tâlcuirea îngerului (ce foloseşte expresia clasică: "să ştii şi să înţelegi..." – Daniel 9, 24) atunci avem de-a face deja cu *revelaţia sau descoperirea dumnezeiască*: "Descoperirea (revelaţia sau apocalipsa) este ceva mai mult decât vedenia, fiindcă vedenia (sau viziunea) arată ochilor minţii o oarecare taină, pe când descoperirea arată omului şi sensurile adânci ale celor ce se văd. Cel ce are numai simţirea viziunii trebuie să capete, în cazul descoperirii, şi darul de a înţelege cele pe care le vede: Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul îi apare înaintea ochilor minţii viziunea, precum şi îngerul Domnului ca să îl facă să înţeleagă semnificaţia viziunii.[99]

În cel de-al treilea mod de GNOZĂ pot fi cuprinse atât *menirea*, cât şi *străvederea* şi *proorocia*. "*Străvederea* este mai mare decât vedenia dar mult mai mică decât descoperirea şi proorocia. Cel ce are darul străvederii vede ca şi cum ar fi de faţă lucruri care se petrec departe de el. Deasemenea, cel ce are darul străvederii poate cunoaşte taine ascunse în adâncul inimii altuia. Cel ce are *darul proorociei* nu ştie numai cele ce se fac în acest ceas undeva departe, ci vede şi pe cele ce au să se întâmple în viitor, peste sute şi mii de ani. *Menirea* (ramură a proorociei) spune cele cel au să se petreacă în curând."[100] Menirea e o *limitare intenţională* a proorociei la lucruri sau evenimente imediate: cartea proorociei este pecetluită *până ce vremea va fi aproape*. "Iar tu, Daniele, ţine ascunse cuvintele şi pecetluieşte cartea până la sfârşitul vremii. Mulţi vor cerceta-o cu de-amănuntul şi va creşte ştiinţa." (Dan. 12, 4)

Figurile de compoziţie fundamentale: 1. *imaginea artistică* (viziunea fantastică) 2. *naraţiunea* (raţiunea fantastică) şi 3. *paralelismul biblic* (perspectiva conceptuală pe care-o implică paralelismul fantasmelor), sunt *categoriile fantastice,* care realizează aplicarea minţii la imaginaţie în actul creaţiei. Prin *categoriile fantastice fundamentale* teognoza este transpusă în fantezie: vedeniile minţii sunt preschimbate în viziuni ale imaginaţiei. Noţiunea de "intelect" ("intus legere") reflectă vederea interioară, înţelegerea sau contemplaţia lăuntrică). Intelectul pur este el însuşi o

[99] *Ibid*., p. 135.
[100] *Ibid*., p. 155.

fantasmă: limbajul lui interior este fantastic. Condiţia existenţială a minţii este fantastică. De aceea, *imaginea artistică*, *naraţiunea* şi *paralelismul* reflectă ceea ce Sfinţii Părinţi au numit 1. *închipuire sensibilă*, 2. *închipuire raţională* şi 3. *închipuire intenţională* (sau închipuirea dorinţei).

Proorocul şi regele David a avut *intuiţia străfulgerată a Judecăţii dumnezeieşti*, pe care a transpus-o în cuvinte literare adecvate figurilor de compoziţie fundamentale ale fantasmelor: "Fericiţi sunt cei cărora li s-au iertat fărădelegile şi ale căror păcate li s-au acoperit" (Ps. 31, 1). Cuvântul "fericiţi" se referă la sfinţi, la cei luminaţi de harul dumnezeiesc, a căror *viziune* este alcătuită de fantezie şi intelect prin concepte şi intuiţii sensibile într-o *imagine artistică* a nimbului de lumină. Cuvântul "cei cărora li s-au iertat fărădelegile" transpune literar *naraţiunea fantastică* sau fantasma (închipuirea) raţională în care străvederea surprinde modul în care fărădelegile şterse prin Spovedanie dispar de pe chip: grimase, cute, sau riduri adâncite de viaţa fărădelegii se şterg şi se pierd. Însfârşit, cuvântul "şi ale căror păcate li s-au acoperit", departe de a fi repetarea poetică (stilistică) a unei judecăţi, exprimă în *paralelismul biblic* acoperirea păcatelor subţiri, insesizabile (cum sunt iubirea de sine, cruţarea de sine, îngâmfarea,...) de mila lui Dumnezeu, care provocaseră întunecarea privirii şi a însuşi sufletului.

Judecata lui Dumnezeu e *instantanee*! – ne spune această viziune a minţii şi a fanteziei (corespondentă vedeniei dumnezeieşti): este *o comparaţie în strălucire*. Eşti patriarh? Vino alături de Sfântul Ioan Gură de Aur, Patriarhul Contantinopolului, în slava orbitoare a Sfintei Sfintelor intimităţii Dumnezeirii, să te compari cu dânsul în strălucire!... Eşti preot? Vino alături de Sfântul Isaac Sirul în poezia culorii dumnezeieşti!... Eşti doar călugăr? Eşti invitat atuncea alături de Sfântul Maxim Mărturisitorul! – Ce judecată mai aspră, mai adâncită-n înfricoşare ai mai putea gândi?...

5. Prolegomene pentru Gramatica limbii fantastice

Platon spusese odinioară că mintea noastră are *caracter de fantasmă*. Mintea noastră – chiar dacă şi-a pierdut capacitatea intuiţiei intelectuale (receptivitatea vedeniilor dumnezeieşti) –

apelează la sensibilitate şi la imaginaţie pentru a gândi în serii de imagini care se cheamă şi se atrag unele pe altele într-un fel de reverie lăuntrică. Gândirea prin serii de fantasme este o reminiscenţă a trecutului edenic în care mintea primea nemijlocit întipăririle dumnezeieşti. „Aici gândirea în formă lingvistică încetează, o imagine se lipeşte de altă imagine, un sentiment de altul, se reliefează tot mai clar o tentativă de a structura şi a face totul nu aşa cum este în realitate, ci aşa cum am dori probabil să fie. Materia acestei gândiri care întoarce spatele realităţii nu poate fi, desigur, decât trecutul cu miile lui de imagini ale amintirii. Limba uzuală numeşte această gândire visuri (= reverii). Dar cine se observă pe sine însuşi cu atenţie va găsi că acest limbaj uzual general este cât se poate de pertinent. Putem face aproape zilnic experienţa împletirii fanteziilor noastre cu visurile atunci când dormim, astfel încât nu este o deosebire prea mare între visurile diurne şi cele nocturne. Avem deci două feluri de gândire: gândirea orientată şi visarea (= reveria) sau fantazarea. Cea dintâi trudeşte pentru comunicare cu elemente lingvistice, cere efort şi este obositoare; cea de a doua însă operează facil, spontan am zice, cu conţinuturi deja prezente, condusă de motive inconştiente”[101].

Gândirea fantastică operează cu arhetipuri – care sunt „patterns of behaviour”, categorii ale imaginarului, spirit şi instinct deopotrivă. Ele sunt reminiscenţe ale „instinctului Dumnezeirii”, însă acum în mare parte sunt pervertite sau supuse agresiunii răstălmăcirii de către inimi în care icoana lui Dumnezeu s-a stins.

Principalele arhetipuri menţionate de C. G. Jung sunt persona, umbra, anima, animus, infans, spiritul, sinele, libido-ul, dubla origine a făpturii omeneşti, numenul.

Persona (lat. „mască”) este un fragment din psihicul colectiv suprapus psihicului individual. Ea are caracter supraadăugat: se suprapune persoanei autentice, fapt pentru care este inconsistentă. Masca reflectă identitatea sexuală, de grup, de vârstă: ethosul sau comportamentul social făcând posibilă coerenţa interioară a grupului şi agregarea sa însăşi. Deci masca reprezintă efectul asumării unui anumit ethos. Persona este arhetipul de recurs în situaţia în care a

[101] Carl Gustav Jung, *Simbol şi libido* (Simboluri ale transformării 1), Editura Teora, Bucureşti 1999, p. 27-28.

dispărut din noi omul de lumină, strălucirea icoanei Celui de-al Doilea Adam (respectiv: Celei de-a Doua Eve) din suflet.

Umbra reprezintă partea negativă sau partea nedorită a personalităţii umane. Umbra păstrează într-însa conţinuturile inconştientului personal, funcţiile psihice inferioare, nedezvoltate sau atrofiate, trăsăturile ascunse, ruşinoase, dezavantajoase.

Anima este „eternul feminin", prototipul ideal al femeii din mintea fiecărui bărbat, dimensiunea feminină inconştientă din fiecare bărbat – arhetipul vieţii. Exemple: Afrodita, Elena din Troia, Beatrice, Fecioara Maria... Arhetipul animei mai poate fi simbolizat prin sirene, meluzine, dryade, graţii, iele, lamii, sucube, ondine, zâne, sânziene...

Animus este dimensiunea masculină inconştientă din fiecare femeie şi se reflectă pri tendinţele autoritare, prin convingerile spirituale, prin fermitatea unei atitudini. Animus este arhetipul *sensului.*

Numen-ul reprezintă necondiţionatul, periculosul, magicul spontan, tabu-ul, emergenţa, înfricoşătorul inefabilului.

Infans este arhetipul capriciului, al inexplicabilului, al jocului divin („kinderarchetypus"). El este exprimat prin simboluri religioase sau culturale: zeul-copil, piticul, elful, Mercur renăscut alchimic într-o formă perfectă, homunculus, transmutaţia lui Faust în copil şi admiterea sa în corul copiilor fericiţi la finalul operei...

Spiritul este exprimat simbolic prin figura bătrânului înţelept, pustnicului, cunoscătorului singuratic al căilor pământeşti şi cereşti. Autoritatea sa este aceea a înţelepciunii însăşi, însă nu este o înţelepciune simplă, ci una dotată cu putere: eroul călăuzit de bătrânul înţelept primeşte nu numai cunoaşterea căii adevărului, căii inimii, ci şi puterile magice de-a merge pe ea. Chiar şi bătrânul înţelept poate avea însă o umbră: acest personaj benefic îşi arată dimensiunea negativă prin anumite deficienţe, cum ar fi lipsa unui ochi (semn al carenţei clarviziunii) sau prin imobilitate (semn al carenţei dinamice).

Sinele (das Selbst) este arhetipul integrator şi reflectă personalitatea totală, fiind centrul personalităţii conştiente şi inconştiente. Simbolizat prin mandală (cuaternitatea), prin piatra şi

opera alchimică, el este văzut ca un impuls arhetipal spre coordonare, relativizare şi reunire a contrariilor în infinitul lăuntric.

Libido-ul este arhetipul poftei de viaţă în genere şi este simbolizat prin figurile generice ale dorinţei: soare, lumină, foc, şarpe, falus... Dacă voinţa este „dorinţa cu raţiune", libido-ul este „dorinţa fără raţiune"[102]. Nu trebuie să vedem însă în libido numai aspectul negativ: pofta de cele pământeşti (sursa patimii) poate fi reorientată (spre Cer) şi transfigurată în dor dumnezeiesc. Există în toate cazurile psihanalizei – dacă ştii să priveşti – calea unei întoarceri la puritate. Consideraţiile îngrozitoare ale psihanalizei, lucruri de la care-ţi întorci faţa scârbit, nu mai sunt atât de atroce dacă le depistezi sursa. Astfel, incestul –care este o perversitate inacceptabilă, dar de ale cărei exemple abundă mitologia – nu este decât un fenomen de inerţie a libido-ului[103]. Or, o inerţie a dorinţei cunoscută ca atare poate fi mult mai uşor de înlăturat: poate fi anihilată chiar la nivelul minţii. Tocmai importanţa care i se dădea înainte o transformase într-o fixaţie, când de fapt fantasma dorinţei însăşi este inconsistentă.

Arhetipul dublei origini, arhetipul celor două naşteri (naşterea pământească şi naşterea de sus – printr-o Taină cum ar fi de pildă Botezul), mai este cunoscut şi ca arhetipul celor două mame (mama naturală şi mama supranaturală – cum este Maica Domnului pentru noi).

Arhetipul androginului – reprezentat prin diada supranaturală masculin-feminin – are la bază arhetipul îngerului, care e dincolo de distincţia sexuală şi exprimă iubirea pură cerească, iubirea şi slujirea dezinteresată. Este întâlnit şi sub aspectul hermafrodit luat probabil din lumea plantelor. Dacă nu-şi găseşte expresia simbolică în mit, basm, şi nu e configurat ca atare în conştiinţă, arhetipul în genere poate duce la nevroze şi perversiuni.

Arhetipurile nu sunt reprezentări moştenite, ci posibilităţi de reprezentare moştenite, dispoziţii de configuraţie în fantezie[104].

---

[102] *Ibidem*, p. 134.

[103] Carl Gustav Jung, *Eroul şi arhetipul mamei*, (Simboluri ale transformării 2), Editura Teora 1999, p, 10.

[104] Carl Gustav Jung, *În lumea arhetipurilor*, Editura „Jurnalul literar", Bucureşti 1994, p. 103.

Arhetipurile sunt energii ale sufletului dar şi energii necreate care se găsesc latente în spiritul nostru şi ne configurează vocaţia cerească şi calea pământească a inimii (cărarea destinului care ne este proprie).

Confruntarea cu un arhetip care răsare în câmpul conştiinţei pe calea visului reprezintă întotdeauna o chemare pe calea autentică a inimii: „Un teolog protestant a visat adesea acest vis: şedea pe un povârniş iar dedesubt se deschidea o vale adâncă pe al cărei fund se afla un lac întunecat. El ştia în vis că până în acel moment ceva îl împiedica să se apropie de apă. De data aceasta s-a hotărât s-o facă. Apropiindu-se de mal s-a întunecat dintr-o dată, atmosfera a devenit ameninţătoare iar o pală de vânt a încreţit suprafaţa apei. Atunci l-a cuprins panica şi s-a trezit.

Acest vis este caracterizat printr-o simbolistică naturală. Cel care visează coboară în propriile sale profunzimi iar drumul îl conduce spre o apă misterioasă. Aici se petrece minunea lacului din Bethesda: un înger coboară şi atinge apa care capătă prin aceasta puteri mântuitoare. În vis vântul, pneuma, este cel care bate unde îi e voia. Este nevoie ca omul să coboare la apă pentru ca să aibă loc însufleţirea apei. Suflul spiritului care trece deasupra apei este însă ameninţător ca orice lucru a cărui cauză nu este eul uman sau care rămâne în afara cunoaşterii. Astfel este indicată o prezenţă invizibilă, un numen care nu poate fi însufleţit nici de aşteptarea umană nici de arbitrariul uman. El trăieşte din sine însuşi înfiorând pe omul pentru care spiritul nu este altceva decât ce cred oamenii despre el sau fac din el, decât ceea ce scrie în cărţi sau constituie obiectul discuţiilor."[105]

Visul apei întunecate însufleţite este gândirea prin serii de imagini a teologului (gândirea prin excelenţă fantastică) în care se insinuează o gândire străină: în mintea uluită a omului îşi face simţită prezenţa Fiinţa inefabilă suverană a harului. Omul întotdeauna se teme atunci când se confruntă cu energiile dumnezeieşti necreate, deoarece sunt aceleaşi energii – aceleaşi paradigme ideale – care-au configurat în atotştiinţa Dumnezeirii lumile şi din care gânditorul însuşi şi-a primit fiinţa şi existenţa concretă.

Eludarea, fuga de propriul destin, este exprimată prin arhetipul fiului rătăcitor – cunoscut şi ca arhetipul nebunului – care e

[105] *Ibidem*, p. 54-55.

consistent cu mitul amneziei. Mitul amneziei, simbolizat de imnul gnostic al sufletului, nu reflectă decât căutările fiului rătăcitor. „În imnul gnostic al sufletului fiul este trimis de către părinţii săi să caute perla pierdută din coroana tatălui-rege. Ea se află pe fundul unei fântâni adânci, păzită de balauri, din ţara Egiptului, acea lume avidă şi beată de plăcerile cărnii, o lume a bogăţiilor de natură fizică şi spirituală. În căutările sale, fiul uită de sine şi de datoria sa şi se pierde în orgia plăcerilor lumii egiptene până când o scrisoare a tatălui îi aminteşte de misiunea sa. Ajuns la apă, el se scufundă în adâncimea întunecoasă a fântânii, pe al cărei fund va găsi perla [ce va fi] oferită în cele din urmă zeităţii supreme”[106].

Carl Gustav Jung confundă inconştientul cu inima spirituală: „De obicei inconştientul trece drept un fel de intimitate închisă, ceea ce Biblia desemna prin cuvântul ‚inimă’, concepută, printre altele, ca locul de origine al tuturor gândurilor rele. În încăperile inimii locuiesc spiritele cele rele ale sângelui, mânia cea repede şi slăbiciunea simţurilor. Aşa arată inconştientul când este privit dinspre conştiinţă”[107]. Inima este raţiunea intenţională, inima este sediul, poarta de aur şi simţirea Împărăţiei, inima este iubirea însăşi odihnindu-se în tot ceea ce cuprinde. Inima este spiritul zburător însuşi, care zboară simultan către Miazănoapte şi Miazăzi, Răsărit şi Apus, Înalt şi Adânc, asemeni serafimilor cu şase aripi dansând cuprinzând veşnicia.

Dar oamenii acum nu mai simt aşa. „Cultura creştină s-a dovedit în proporţie îngrijorătoare ca fiind goală: este un luciu exterior; interiorul omului însă a rămas neatins şi deci neschimbat. Starea sufletului nu corespunde cu credinţa exterioară. Creştinul nu a ţinut pasul, în interiorul său, cu dezvoltarea exterioară. Desigur, aparent, totul se găseşte în imagine şi cuvânt, în biserică şi în Biblie, dar nu există în interior. În interior domnesc zeii arhaici, ca şi odinioară; asta înseamnă că corespondentul interior al imaginii exterioare a lui Dumnezeu a rămas nedezvoltat din lipsa unei culturi sufleteşti şi s-a împotmolit prin urmare în păgânism. Educaţia creştină a făcut tot ce e omeneşte posibil, dar asta nu a fost suficient.

---

[106] *Ibidem*, p. 55-56.
[107] *Ibidem*, p. 58.

Prea puţini au aflat că fiinţa divină este proprietatea interioară a propriului suflet”[108].

Fiinţa dumnezeiască este într-adevăr proprietatea interioară a propriului suflet – deoarece energiile dumnezeieşti necreate prin care ni s-a configurat a priori fiinţa şi mintea sunt capabile să strălucească atât în Fiinţa suverană cât şi în noi. Ele nu suportă nici adăugare nici diminuare, nici dacă le primim din tot sufletul, nici dacă le refuzăm. Energiile necreate cofiinţiale Tatălui şi care trec nevăzut prin noi, printre noi şi deasupra noastră, ar putea să ne devină proprii în Duhul Sfânt prin Fiul sau Logosul deofiinţă cu Tatăl. Dar dacă noi înşine nu înţelegem de ce nu ne înălţăm mintea la Tatăl şi de ce nu ne deschidem inima către vântul ceresc, cine să ne mai înţeleagă refuzul?

„Atâta timp cât religia se rezumă doar la credinţă şi la o formă exterioară şi atât timp cât funcţia religioasă nu este o experienţă a propriului suflet, nu s-a realizat nimic esenţial. Trebuie să înţelegem că ‚mysterium magnum’ nu există numai în sine, ci este fondat mai ales în sufletul omului”[109].

Astfel, paradigmele ideale dumnezeieşti pe care le voi expune în cele ce urmează nu vor putea fi înţelese şi pătrunse decât de fiii şi fiicele celei de-a doua naşteri şi care se lasă pătrunşi de nesfârşirea *acestei* taine.

6. Paradigmele ideale ale fiinţelor gânditoare

Treimea:

I. Coroana (Mintea) – cauză şi punct de pornire a toate câte sunt; spontaneitatea absolută a Creatorului; harul necreat al Începătoriilor (îngerilor spontaneităţii); Imagine sacră: Trinitatea la stejarul din Mamvri în faţa patriarhului Avraam; coroana şi sceptrul şi potirul vieţii. Ipostasul Tatălui ceresc: Keter – Coroana – prima sephira din Atsilut („emanaţie” – primul Univers spiritual din concepţia ebraică)

---

[108] Carl Gustav Jung, *Simboluri onirice ale procesului de individuaţie*, *Psihologie şi alchimie*, vol. 1, Editura Teora, Colecţia Archetypos, Bucureşti 1996, p. 16.
[109] *Ibidem*, p. 16-17.

poartă întipărirea Ipostasului nenăscut şi necreat al Tatălui; „Magicianul" sau „Scamatorul" din jocul de Tarot[110] reprezintă o diminuare a acestei iconografii originare.

II. Logosul (Raţiunea supremă din Dumnezeu, Cuvântul) – Înţelepciunea deţinătoare a tainelor lumii; Ipostasul Fiului deofiinţă cu Tatăl, având atotştiinţa sau Cartea Vieţii; Hokhmah – a doua sephira din Atsilut (mulţimea energiilor dumnezeieşti necreate) poartă tiparul acestui Ipostas dumnezeiesc necreat Care Se naşte etern din Tatăl; Imagine sacră: Logosul purtând Cartea Vieţii; „Papesa" din Tarot nu este decât o blasfemie a frustărilor feministe din Low Church (care totuşi ţine în mână Cartea!).

III. Împăratul (Spiritul, Duhul Sfânt) – nepătimirea şi sublimitatea raţiunilor inimii; Binah – a treia sephira din Atsilut poartă întipărirea Inteligenţei inimii (Duhul deofiinţă cu Tatăl) Care purcede etern din Mintea Dumnezeirii (Tatăl); Imagine sacră: Vulturul – heruv de aur care coboară deasupra altarelor; Împăratul ceresc şi Împărăţia inimilor pure; „Împăratul" din jocul de Tarot (arcana a IV-a) mai păstrează vulturul pe scut (blazon);

Arcanele I, II şi III sunt arhetipurile Treimii Dumnezeirii Celei deofiinţă şi corespund şi celor trei facultăţi fundamentale ale sufletului: mintea, raţiunea pură şi inima spirituală (voinţa sau raţiunea intenţională).

Deisis:

IV. Împărăteasa (Matriarch, Madonna dumnezeie) – reprezintă fecioria şi maternitatea, Templul lui Iezechiel, maiestatea duioşiei; Imagine sacră: Fecioara Maria cu Pruncul pe Tronul împărătesc al Ierusalimului; Gedullah – maiestatea, a patra sephira din Atsilut, conferă făpturii neasemănate a Fecioarei puterea de a sta la limita dintre creat şi Necreat şi de a face legătura dintre Creator şi lumile Sale; „Împărăteasa" din Tarot este înaripată, are sceptru cu cruce şi blazon cu vultur bicefal, însemnele puterii pământeşti şi cereşti, atributele exclusive ale Maicii Domnului;

V. Judecata de Apoi (Hristos Judecătorul) – Îngerul discernământului la învierea universală a morţilor; culmea iniţierii

[110] Marcel Picard, Tarot, *Practici şi interpretări*, Editura Nemira, Bucureşti 1998.

spirituale, Revelaţia finală (Apocalipsa); serafimul revelator al raţiunilor dumnezeieşti ale istoriei lumii; Imagine sacră: Hristos de-a dreapta Tatălui pe Tronul împărătesc, având-o pe Maica Domnului de-a dreapta Sa şi pe Sfântul Ioan Botezătorul de-a strânga Sa la Judecata neîndurată; Geburah – puterea dumnezeiască (a cincea sephira) întipărită de Ipostasul necreat al Fiului; acestui arhetip îi corespunde arcana majoră XX (Judecata) cu îngerul discernământului sunând din trâmbiţă şi chemând la judecata finală morţii din morminte;

VI. Sihastrul (Pustnicul, Eremitul) – singurătatea care pune în mişcare Universul; rugăciunea ascunsă care determină destinele oamenilor şi conferă clarviziunea inimilor celui care se roagă pentru ele; Imagine sacră: Sfântul Ioan Botezătorul înaripat propovăduind cu puterea lui Ilie – prototipul monahului; Tiferet – Slava (a şasea sephira); îi corespunde arcana majoră IX (Ermitul) având felinar (simbolul cunoaşterii) şi toiag (simbolul puterii);

Arcanele IV, V şi VI formează Deisis – Icoana apocaliptică a rugăciunii.

Harisma slujirii:

VII. Regele (Îndrăgostitul, împăratul pământesc, aristocratul) – animus, poetul, eroul creator de sens şi căutător de ideal, reprezentând elanul afectiv şi aspiraţia către viziune; Netsah – pătrunderea şi fascinaţia (a şaptea sephira) întipăreşte cu energie dumnezeiască necreată eroi asemenea lui David şi Solomon; arhetipul stăpânirii de sine şi ocrotirii celorlalţi;

VIII. Preotul (Marele Preot, Arhiereul) – instaurarea gândirii în real, când iniţierea spirituală devine efectivă; împlinire, putere pământească dată prin mandat divin; arhetipul jertfei de sine a primului gând la altarul mai presus de ceruri al inimii; Hod – cinstea (a opta sephira) întipăreşte cu energie divină necreată sufletul-preot;

IX. Proorocul şi înălţarea inimii în Carul de foc al Dumnezeirii (Profetul) – înălţarea în Adevărul fiinţial şi străvederea, simţirea Prezenţei lui Dumnezeu; Iesod – temeiul (a noua sephira) sau conştiinţa Prezenţei; conştiinţa de sine ajunsă la ascultare deplină şi acuitate deplină primeşte vedeniile şi descoperirile dumnezeieşti inefabile; Imagine sacră: Carul dumnezeiesc răpindu-l pe Proorocul Ilie la Cer;

Arcanele VII, VIII şi IX reprezintă demnităţile cereşti ale lui Hristos dar şi ale sufletului în genere: demnitatea de rege (regalitatea fiind definită prin *stăpânirea de sine*), demnitatea de preot (preoţia fiind definită prin *sacrificiul de sine*) şi demnitatea de profet (profeţia fiind definită prin *conştiinţa de sine*) sunt atribuite oamenilor prin ungerea Duhului Sfânt, ele reprezentând totodată slujiri ecclesiastice.

Ecclesia:

X. Răstignitul (Spânzuratul pe lemnul vieţii, Sacrificiul prin excelenţă, Cuaternitatea sau Crucea) – răsturnarea perspectivei asupra lumii: durerea, un rău al trupului, devine prin sacrificiul de sine supremul bine spiritual; Sinele îmbrăţişând şi cuprinzând totul, cele patru aripi ale fiinţei întinzându-se simultan către Răsărit şi Apus, Miazănoapte şi Miazăzi, asemeni îngerului tetramorf al Tronului Dumnezeirii; Hristos-Omul universal întinzând mâinile ca să îmbrăţişeze inimile; Malkhut – demnitatea împărătească (a zecea sephira) impregnând cu lucrarea divină necreată tot sufletul ce se pregăteşte de martiriu; Arcana majoră a „Spânzuratului" din Tarot (XII) îl înfăţişează pe acesta prins de călcâi şi cu capul în jos; însă, cu toată concepţia voit denigratoare, călcâiul reprezintă în concepţia biblică sfârşitul fiinţei omeneşti, adică moartea, ceea ce înseamnă că arcana mai păstrează ceva din energia originară a arhetipului evanghelic; Hristos-Mirele, Dumnezeu-Logodnicul Fecioarei lui Israel;

XI. Mireasa (Anima, sufletul-fecioară, Eternul feminin) – speranţa şi iubirea, arhetipul vieţii primind veşnicia; Imagine sacră: Madonna Annunziata;

XII. Sanctuarul (Casa Domnului, Coloana exterioară a Bisericii Sfântului Mormânt de la Ierusalim pe care a coborât Sfânta Lumină a Duhului Celui dumnezeiesc în anul 1326 d. Hr.) – coborârea harului peste smerenia dreptcredincioşilor; trufia ereticilor preschimbată în umilinţă;

Arhetipurile X, XI şi XII reprezintă Biserica: Mirele-Hristos, mireasa-fecioară a sufletului ales, Spaţiul sacru al învesnicirii.

Libertatea şi ispitele sale:

XIII. Nenumitul (Transcendenţa, Portalul altei lumi, altui înţeles, Moartea, Metafora sau Transmutaţia) – retezarea şi arderea

iluziilor, trecerea în transcendenţă şi-n sensurile ei; Imagine sacră: Arhanghelul Rafael cu un copil mic de mână arătând oamenilor calea luminoasă a morţii; Imagini medievale comune: schelet cu coasă sau sicriaş ducând în moarte regi, împăraţi şi sacerdoţi obligaţi să părăsească toată slava deşartă a lumii;

XIV. Diavolul (Rebelul prin excelenţă, Umbra, Sălbaticul, Tentaţia personificată) – ispita făgăduinţei unor puteri oculte la fel de mari ca puterile luminoase ale lui Dumnezeu; ispita frumuseţii proprii, umbra ce intensifică lumina; Imagine consacrată: Lucifer în frumuseţe necruţătoare;

XV. Roata deşertăciunii (pentru mulţimile oarbe) şi vocaţia cerească a inimii (pentru cei aleşi), Valea Plângerii – ţi se dăruieşte tot ceea ce poate primi starea ta interioară şi dorinţa ta de progres spiritual; Imagine medievală foarte răspândită: „zeiţa" Fortuna rotind manivela Roţii Norocului şi rostogolind regi de pe tronuri spre a fi înlocuiţi cu alţi ambiţioşi aflaţi în aşteptare sau la pândă; Vocaţia cerească este dată inimilor alese de către Arhanghelul Gavriil prin Crinul Buneivestiri;

Arhetipurile XIII, XIV şi XV reprezintă trinitatea ispitei.

Asceza:

XVI. Blândeţea (Puterea blândeţii pătrunzând mintea, contra iuţimii) – îmblânzirea Leului lui Israel de către inima preacurată; forţa exterioară a blândeţii; Iconografie medievală: Fecioara cu inorogul culcat în poala ei şi străpuns în coastă de vânători; Sfinţii Părinţi afirmă că „Tot ceea ce face Dumnezeu cu puterea Lui face şi Maica Domnului cu rugăciunea"; De aici: forţa exterioară a interiorităţii;

XVII. Dreptatea (Discernământul raţiunii), Arhanghelul Mihail cu balanţa discernământului spiritual – echilibru restabilit harismatic, dreptatea dumnezeiască a celor ce nu-şi fac singuri dreptate este copleşitoare, fiind revărsarea iubirii nemărginite devastatoare a Dumnezeirii Însăşi;

XVIII. Temperanţa (Cumpătarea inimii, Sfiala, contra poftei) – conştiinţa propriilor limite, îngerul echilibrului interior; transmutaţia poftei trupeşti în dor dumnezeiesc; Iconografie sacră: Sfântul Macarie Egipteanul transfigurat prin harul de sus în om ceresc şi înger pământesc.

Arhetipurile XVI, XVII şi XVIII reprezintă virtuţile fundamentale ale celor trei facultăţi sufleteşti: mintea, raţiunea şi inima – ele constituind scopul ascezei – efortului spiritual al despătimirii.

Mistica:

XIX. Luna (Lumea sublunară, contemplaţia eului aflat în luptă ascetică) – valorile anamnezei, inconştientului, domeniul imaginaţiei generatoare de vise, domeniul gândirii fantastice în care se întipăresc visele Cerului, numenul sau taina însufleţită, aspiraţia inefabilă; Iconografie sacră: Scara Raiului revelată lui Iacov-Israel în taina lunii;

XX. Lumea (Totalitatea lumii este iluminată prin Înviere), Învierea lui Hristos luminând toate cele patru Universuri spirituale; Viziunea Proorocului Iezechiel la râul Chedar: Sinteza realului – paradigma ideală a întregii fiinţe: Atsilut („emanaţie" – lumea energiilor dumnezeieşti necreate), Beriyah („creaţie" – Hekhaloth sau cele 7 Palate cereşti ale Raiului), Yetsirah (lumea nevăzută a celor 9 cete de îngeri: Heruvimi, Serafimi, Începătorii, Tronuri, Puteri, Stăpânii, Domnii, Arhangheli, Îngeri) şi Asiyah (lumea pământească a mântuirii); contemplaţia naturală sau mai bine zis contemplaţia supranaturală a raţiunilor naturii; Iconografie sacră: Hristos înviat, purtând în mână drapelul biruinţei Crucii, Se află pe îngerul tetramorf (Merkhaba) – cele patru făpturi înaripate cofiinţiale: taurul, leul, vulturul, omul ceresc, constituind simbolul unităţii celor 4 Universuri spirituale;

XXI. Soarele (Infans) – iluminarea totală atinsă numai de inima purităţii desăvârşite; contemplaţia mistică a Treimii Celei deofiinţă; Iconografie renascentistă: Fecioara între stânci cu Pruncul ei Care îl binecuvântează pe Sfântul Ioan Botezătorul – şi el copil – sub privirile blânde ale îngerului.

Arhetipurile XIX, XX şi XXI sunt modelele celor trei feluri de cunoaşteri mistice: practica despătimirii (sub harul dumnezeiesc al Logosului), contemplaţia naturală (prin raţiunile universale ale Fiului şi Cuvântului) şi contemplaţia mistică (a Ipostasului Fiului Însuşi).

Nebunul, Pelerinul (fiul risipitor) – reprezintă transmutaţia sufletului trecut prin cuptorul de foc al smereniei (prin suferinţa

izbăvitoare); receptivitate sublimă, conştiinţa incognoscibilului absolut; arhetipul amneziei şi totodată arhetipul anamnezei recuperatoare de spirit.

7. Dianoetica transcendentală a Fanteziei dumnezeieşti

Dialectica transcendentală a lui Kant studia paralogismele, antinomiile şi idealul raţiunii pure în condiţiile în care spiritul încerca să treacă dincolo de hotarele experienţei posibile şi să cuprindă totalitatea realului. Spre deosebire de aceasta, *Dianoetica transcendentală* se străduieşte să configureze proiectul totalităţii realului aşa cum a fost închipuit în atotştiinţa Inteligenţei suverane mai dinainte de veacuri. Pentru aceasta, Dianoetica transcendentală se întemeiază numai pe principiul celei mai înalte raţiuni.

Principiul raţiunii sublime sau *principiul celei mai înalte raţiuni* afirmă că Inteligenţa suverană transcende în mod absolut raţiunile noastre, ceea ce înseamnă că numai cele mai îndrăzneţe raţiuni, cele mai mari năzuinţe, - oricât ar părea de paradoxale, sau chiar de neconceput, - au şansa să coincidă cu raţiunile divine. Numai raţiunile noastre sublime au şansa să se suprapună paradigmelor dumnezeieşti – care reprezintă vocaţii (chemări de sus) şi totodată finalităţi. De aceea, oricât ar părea raţiunile noastre sublime de avântate, de nebuneşti, nu ne putem opri să le gândim şi să ne desfătăm întru ele.

O astfel de raţiune sublimă este aceea a întrupării Logosului. Întruparea celei de-a Doua Persoane a Treimii Celei deofiinţă – pentru îndumnezeirea făpturii (omeneşti şi angelice, deopotrivă) – este cea mai înaltă idee pe care-o putem gândi despre cele ce ţin de Inteligenţa suverană. În acest sens, gândim că toată creaţia are drept finalitate coborârea într-însa a energiilor necreate ale Inteligenţei suverane şi înălţarea ei în supranatural şi suprafiinţial.

Care este planul de dinainte de veacuri al creaţiei – aşa cum a fost gândit de Sfatul Treimii Ipostasurilor Celor deofiinţă? Cum gândim noi acest plan – ajutaţi de năzuinţele şi aşteptările gândirii transcendentale, precum şi de răspunsurile Revelaţiei? Cum arată Fantezia dumnezeiască în Care s-a zămislit planul existenţei şi-n

Care sunt cuprinse mai înainte de timp, de lume şi veacuri, paradigmele noastre ideale?

Nu putem gândi o altă raţiune sublimă a creaţiei, o taină mai înaltă, decât aceea a îndumnezeirii. Îndumnezeirea făpturii este scopul ultim pentru care Inteligenţa suverană a întemeiat veacurile.

Taina lui Hristos este *raţiunea sublimă* a întregii creaţii. „...această taină este, desigur, unirea negrăită şi neînţeleasă a dumnezeirii şi omenităţii într-un singur Ipostas – afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul. (...) Aceasta este taina cea mare şi ascunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfârşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l, spunem că este ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. Spre această ţintă finală privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârşitul Providenţei şi al celor providenţiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă Sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, Care există de infinite ori infinit înainte de veacuri."[111]

Îndumnezeirea este scopul ultim al proiectului Fiinţei suverane referitor la lume. „Deci fie că zice cineva Hristos, fie taina lui Hristos, singura Sfânta Treime are preştiinţa ei după Fiinţă; (...) Căci se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire Făcătorul fiinţei lucrurilor, să Se facă şi Autorul îndumnezeirii după har a celor create, ca astfel Dătătorul existenţei să Se arate ca şi Dăruitorul fericirii veşnice a existenţei."[112]

Geniile lui Hristos – asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul – având străvederea paradigmelor ideale ale atotştiinţei Dumnezeirii, afirmă că şi dacă nu ar fi existat păcatul făptura tot ar fi trecut printr-un fel de moarte – moartea mistică – în sensul că ar fi renunţat la calităţile ei naturale spre a le primi – în învierea mistică – pe cele supranaturale ale Logosului. Moartea mistică este părăsirea propriei tale naturi pentru a primi supranaturalul şi a deveni una cu el: „S-ar părea că după Sfântul Maxim problema trebuie rezolvată în sensul că

---

[111] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* vol. 3, *Răspunsuri către Talasie* 60, Editura Harisma, Bucureşti 1994, p. 330-331.
[112] *Ibidem*, p. 334.

şi chiar fără de păcat lumea era destinată unei întrupări a Logosului în ea, unei morţi şi învieri a omenităţii Logosului şi a lumii în El. Dar păcatul a dat acestei întrupări caracterul de extremă chenoză, crucii caracterul sângeros şi ispăşitor, iar învierii caracterul de biruinţă asupra morţii. Fără păcat ar fi fost o întrupare, o cruce şi o înviere mistică, în sensul că şi creatul ca atare (chiar ajuns la nepătimire) trebuie să primească în el pe Dumnezeu într-un mod mai deplin (întrupare), să se odihnească de activităţile şi însuşirile sale (moartea) şi să învie la o activitate exclusiv dumnezeiască (îndumnezeirea). Logosul cu omenitatea Sa ne-ar fi fost înaintemergătorul pe acest drum. Aşadar taina lui Hristos a fost rânduită din veac şi lumea a fost creată cu o constituţie corespunzătoare cu ea, dar păcatul a modelat într-un fel nou executarea ei."[113]

Dacă protopărinţii omenirii (Adam şi Eva) ar fi rămas în ascultare şi nepătimire şi-ar fi păstrat condiţia de *fiinţe de lumină* şi ar fi născut copii în Eden în chipul în care-a născut Fecioara Maria: strălucirile harului Duhului Sfânt ar fi coborât asupra Evei şi ea s-ar fi înveşmântat într-un glob de foc în care Adam şi-ar fi întipărit mental chipul iubirii. Logosul ar fi coborât şi atunci, astfel încât oamenii Paradisului să moară mistic – adică să-şi părăsească propria natură, activităţile şi calităţile naturale – pentru a învia mistic – adică pentru a deveni supranaturali.

Logosul ar fi coborât şi pentru a transfigura *omul de lumină*, pentru a chema toată făptura cugetătoare la *îndumnezeire*. Aceasta este *raţiunea transcendentală sublimă*, şi mai presus de ea nu se mai poate gândi. Aşa cum a spus Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine sensul tuturor simbolurilor şi enigmelor Scripturii, ca şi sensul ascuns al întregii creaţii sensibile şi inteligibile. Dar cel care cunoaşte taina Crucii şi a Mormântului, cunoaşte şi raţiunile fiinţiale ale tuturor lucrurilor. În sfârşit, cel care pătrunde încă şi mai departe şi este iniţiat în taina Învierii, învaţă scopul pentru care Dumnezeu a creat toate la început"[114].

---

[113] Părintele Dumitru Stăniloae, *Filocalia* vol. 3..., nota 471, p. 496.

[114] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Centuriile gnostice* 1, 66, P. G. 1108 AB, cf. V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, Bucureşti 1992, p. 168.

Pătruns de Fantezia dumnezeiască[115], Sfântul Grigorie Palama vede că „întreaga Scriptură, scrisă sub insuflare dumnezeiască, a fost scrisă din cauza Preacuratei şi Pururea Fecioarei care L-a născut pe Dumnezeu”[116]. Răpit în contemplaţia paradigmelor dumnezeieşti şi călătorind în înaltul şi în adâncul preştiinţei divine, Sfântul Grigorie Palama ne încredinţează de faptul că Preacurata este „*cauza evenimentelor anterioare naşterii ei* şi totodată începutul şirului evenimentelor posterioare ei, precum şi cea prin care sunt distribuite comorile eterne ale Împărăţiei cerurilor; ea este gândirea Proorocilor, conducătoarea Apostolilor, mângâierea Mucenicilor, certitudinea şi temeiul Dascălilor... ea este culmea şi împlinirea a tot ceea ce este sfânt”.[117]

Călătorind cu gândirea în preştiinţa fără de început şi sfârşit a Dumnezeirii şi împărtăşindu-se neasemănat din Fantezia necreată ce a premeditat veacurile, Sfântul Nicodim Aghioritul înţelege că „toată lumea inteligibilă şi sensibilă a fost precunoscută şi prehotărâtă pentru acest scop... adică pentru Doamna-de-Dumnezeu-Născătoare, şi iarăşi Doamna-de-Dumnezeu-Născătoare s-a făcut pentru Domnul nostru Iisus Hristos; ... fiindcă dumnezeieştile Scripturi dau mărturie că taina iconomiei în trup a lui Dumnezeu-Cuvântul e începututl tuturor căilor Domnului, că ea este mai întâi decât toate creaturile şi că a fost prehotărâtă înaintea prehotărârii tuturor celor mântuiţi...”[118]

Ce minte mistuitoare şi ce inimă de foc trebuie să ai ca să străbaţi în străfulgerarea supranaturală a gândului până la înălţimea înţelegerii *anterioritătii din sânul veşniciei*? Cum poţi să înţelegi anterioritatea unor raţiuni sau paradigme dumnezeieşti faţă de altele – antecedenţa, succesiunea sau consecvenţa acestora acolo unde nu există timp, în starea de dinaintea creării timpului însuşi? Anterioritatea aceasta nu este temporală, ci axiologică: ea ţine de valoarea sau importanţa raţiunilor tainice ale lui Dumnezeu. Aceasta

---

[115] Sfântul Grigorie Palama, *Filocalia* vol. 7, Bucureşti 1977, p. 344.
[116] Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 57*, cf. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 318.
[117] Ibidem, *Omilia 53*, p. 162.
[118] Sfântul Nicodim Aghioritul, *Apologie V pentru însemnarea pusă în cartea „Războiul nevăzut” despre Doamna noastră Născătoarea de Dumnezeu*, apud. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis Sibiu 1994, p. 166.

face ca între paradigmele ideale ale Inteligenţei suverane unele să fie primordiale, iar altele să fie în consecvenţă faţă de ele. Primordialitatea fundamentală a unora din raţiunile, naraţiunile şi paradigmele de taină dumnezeieşti este cea care-l face pe Sfântul Nicodim Aghioritul să spună că ele sunt prehotărâte mai înaintea prehotărârii tuturor celorlalte: „...înainte de a prehotărî creaţia, fie a îngerilor, fie a oamenilor, fie a oricărei creaturi, Dumnezeu a prehotărât în Sfatul Lui cel veşnic întruparea Cuvântului dumnezeiesc”[119].

În Cartea dumnezeiască a creaţiei tuturor Universurilor spirituale şi materiale Bunavestire reprezintă evenimentul primordial; în jurul Buneivestiri se aşează raţiunile fiinţiale ale tuturor lucrurilor din toate lumile: „Şi a fost întruparea Cuvântului nu numai fapta Tatălui şi a puterii Lui şi a Duhului, Unul binevoind, Celălalt venind, iar Acela umbrind, ci şi a voinţei şi a credinţei Fecioarei. Căci precum fără Aceia nu se putea înfăptui sfatul acesta, aşa neaducând Preacurata voinţa ei, sfatul nu ar fi putut trece la faptă”[120].

Bunavestire configurează evenimentele anterioare ei: astfel, Dumnezeu îl creează pe primul Adam după chipul sau *icoana de lumină* a Celui de-Al Doilea Adam – Hristos, Logosul întrupat. Hristos – Cel de-Al Doilea Adam (în ordinea temporală a creaţiei) este *paradigma de lumină necreată* a Primului Adam. Adam trebuia să-şi înţeleagă chemarea şi să accepte să-şi părăsească natura – să îşi asume adică în mod liber moartea mistică – pentru a învia mistic în Logosul lui Creator şi a deveni supranatural prin atingere de harul necreat al Celui supranatural. Chiar dacă Adam nu ar fi păcătuit, chiar dacă protopărinţii neamului pământesc ar fi rămas *oameni de lumină*, tot ar fi fost chemaţi la moarte şi îndumnezeire. În acest sens, putem spune că *şi îngerii mor*: şi ei sunt chemaţi să se desprindă liber de propria natură cugetătoare, de propriile activităţi şi dispoziţii ale naturii de foc, spre a-şi asuma supranaturalul divin necreat, energiile nemărginirii dumnezeieşti fiinţiale.

Îndumnezeirea reprezintă *raţiunea transcendentală sublimă* a creaţiei. Mai presus de ea nu putem gândi.

---

[119] *Apud.*, p. 169.

[120] Nicolae Cabasila, cf. Pr. D. Stăniloae, *Învăţătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi catolici*, Revista „Ortodoxia” nr. 4/ 1950, p. 568.

În toate situaţiile, Maica Domnului ar fi rămas *a doua după Dumnezeire*, deasupra ierarhiilor îngerilor, la hotarul dintre Necreat şi creat. Părintele Dumitru Stăniloae de împărtăşeşte în acest sens vedenia înţelegătoare a Sfântului Teofan al Niceii, care este invitat *înlăuntrul Sfatului dumnezeiesc* al Sfintei Treimi: „... pentru a Se întrupa şi a ridica lumea la această treaptă desăvârşită [a îndumnezeirii], Dumnezeu a avut lipsă [nevoie] de cea mai curată dintre făpturi. Deşi întruparea lui Dumnezeu dintr-o făptură întrece meritul oricărei făpturi şi ea se datorează deci harului, totuşi trebuia să fie ales spre acest scop „cel mai mare dintre toţi" – „[sufletul] cel mai curat şi mai sfânt". Mai mare şi ca îngerii, pentru că şi îngerilor le-a venit noua treaptă de existenţă, unirea cu Dumnezeu, prin întrupare. Ca atare a fost găsită de Dumnezeu Fecioara Maria. Deci Dumnezeu a ales-o pe ea în acest scop. Şi nu în mod arbitrar, căci nu e la El părtinire, ci prin faptul că a preştiut-o că va trăi, cu voia, cea mai curată viaţă. Deci fiindcă Dumnezeu a cunoscut din veci progresul din voinţă şi străduinţă al fiecăruia, i-a rânduit de mai înainte fiecăruia şi locul şi gradul, după măsura curăţiei lui. *Fecioara ar fi avut să primească în existenţă locul cel mai înalt din ceata Serafimilor, după curăţia ei mai presus de a tuturor făpturilor. Dar fiindcă a preştiut-o Dumnezeu ca atare şi a hotărât din veci taina Întrupării, i-a rânduit din veci locul între oameni spre a Se naşte din ea Fiul Său*"[121].

Dianoetica transcendentală îşi configurează Ierarhia raţiunilor sublime conform arcanelor sau *paradigmelor ideale dumnezeieşti ale fiinţelor gânditoare* (cf. Cap. IV, 6). Acestea reprezintă coordonatele transfigurării minţii şi inimii în procesul morţii şi învierii de taină a spiritului.

[121] Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 587-588.

8. Analitica transcendentală a geniului liric

Sistemul transcendental al geniului liric, – „sistemul visului pur poetic", după cuvântul Marelui Eminescu – urmăreşte aplicarea categoriilor minţii la fantezie în procesul (nemijlocit al) creaţiei. *Gramatica limbii fantastice* este alcătuită din viziunea fantastică, din naraţiunea fantasmelor pure şi din paralelismul sau perspectiva conceptuală a fantasmelor – care transpun în spaţiul şi sub structura nemărginită a minţii şi fanteziei vedeniile şi raţiunile dumnezeieşti inefabile.

Estetica transcendentală şi teofania

Estetica transcendentală, sau teoria sensibilităţii, afirmă, în perspectiva Patristicii, că sufletul stă în trup ca într-o casă şi percepe realitatea prin cele cinci ferestre ale simţurilor. Dar în extazul mistic, atunci când sufletul iese din sine (din trup), fiind răpit la cer, el are o sensibilitate unică: *întreg sufletul este văz*, *auz*, *atingere tactilă*, *miros* şi *gust*. Şi de aceea Sfinţii Părinţi (în special Sfântul Simeon Noul Teolog) numesc adesea *vedenia auzire* şi *auzirea vedenie* (şi *viziunea înţelegere*, sau *înţelegerea viziune în cadrul figurilor de compoziţie fundamentale* menite să transpună în limbajul fantasmelor TEOGNOZA inefabilă sau experienţa Dumnezeirii).

Estetica transcendentală afirmase cu glasul lui Kant că spaţiul şi timpul sunt intuiţiile pure a priori ale sensibilităţii. Iar ca *Estetică a extazului*, ea se va vedea în măsură să afirme transcenderea spaţiului şi timpului în experienţa (inefabilă a) nemărginirii.

Experienţa extazului mistic va fi transpusă în poezie (sau în literatură, în genere) prin *figura de stil a corespondenţelor*, în care se fac analogii între senzaţiile diferitelor simţuri. În acest sens, o senzaţie auditivă sugerează de pildă o senzaţie vizuală, – aşa cum e cazul romanului "Jocul cu mărgele de sticlă" al lui Herman Hesse, în care protagonistul, ascultând o temă melodică are senzaţia vizuală a unei figuri geometrice platonice sau pythagoreice corespondente.

Sensul general al figuri de stil a corespondeţelor e formulat poetic în sonetul lui Charles Baudelaire intitulat Correspondances[122]:

"*Natura e un templu ai cărui stâlpi trăiesc*
Şi scot adesea tulburi cuvinte, ca-ntr-o ceaţă;
Prin codri de simboluri petrece omu-n viaţă
Şi toate-l cercetează c-un ochi prietenesc.

Ca nişte lungi ecouri unite-n depărtare,
Într-un acord în care mari taine se ascund,
Ca noaptea sau lumina, adânc, fără hotare,
Parfum, culoare, sunet se-ngână şi-şi răspund.

Sunt proaspete parfumuri ca trupuri de copii,
Dulci ca un ton de flaut, verzi ca nişte câmpii,
Iar altele bogate, trufaşe, prihănite,

Purtând în ele-avânturi de lucruri infinite,
Ca moscul, ambra, smirna, tămâia, care cântă
Tot ce vrăjeşte mintea şi simţurile-ncântă."

(Trad. de Al. Philippide)

Ideile estetice sunt structurate de *categoriile stilistice ale fanteziei,* care constituie orizonturile lor de predicaţie, – aşa cum categoriile transcendentale kantiene sunt orizonturi de predicaţie ale gândurilor.

Ideea estetică este "acea reprezentare a imaginaţiei care dă mult de gândit, fără ca totuşi să i se potrivească un gând determinat, adică un concept, deci, nici o limbă nu o poate exprima şi face inteligibilă în întregime. Este clar că ea este *opusul (pandantul) unei idei raţionale*, adică un *concept* pentru care *nici o intuiţie* (reprezentare a imaginaţiei) nu poate fi adecvată."[123] Ideea estetică este inefabilă:

[122] Gh. Ghiţă, C. Fierăscu, *Dicţionar de terminologie poetică*, Ed. Ion Creangă, Buc., 1973, p. 208.
[123] Im. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc, 1981, p. 208.

este expresia nemărginirii misterului existenţial, precum şi a închipuirii sau fanteziei raţionale. Gânditorul din Koenigsberg numeşte *cele trei facultăţi sufleteşti ale geniului: intelectul* (mintea), *imaginaţia* (fantezia) şi *spiritul*, – acesta din urmă fiind principiul activ al sufletului, – capacitatea de a întruchipa *ideile estetice*.

Categoriile transcendentale ale intelectului preformează experienţa sensibilă.

Categoriile stilistice ale intelectului preformează fantezia (imaginaţia sensibilă) şi generează ideile estetice ale acesteia, – care-o preschimbă în imaginaţie creatoare. Atunci, ne credem îndreptăţiţi să spunem că atât *categoriile transcendentale pure* ale intelectului, cât şi cele *stilistice* ale intelectului nu sunt decât una şi aceeaşi fiinţă a minţii, diferit orientată: 1. spre sensibilitate şi experienţa sensibilă (în fizică) şi 2. spre imaginaţie şi creaţie (în artă sau metafizică).

Aceasta înseamnă că mintea are *categoriile transcendentale pure* (kantiene) ca *funcţii logice*, – ca orizonturi de predicaţie ale tuturor gândurilor ce se aplică în experienţa sensibilă, – şi *categoriile transcendentale stilistice* (sau figurile de stil fundamentale) ca *funcţii fantastice*, – ca orizonturi de predicaţie ale tuturor gândurilor ce se aplică în procesul nemijlocit al creaţei.

Estetica transcendentală ne ilustrează (prin aplicarea fantastică) *spaţializarea conceptelor*, – spaţializarea raţiunilor inefabile dumnezeieşti şi crearea unui spaţiu neomogen şi a unui veac sau eon interior, propriu, care e dincolo de veacuri sau timpuri, care curge şi nu curge în paradigma de lumină a concepţiei originare. Spaţiul capătă, asemeni timpului, anumite *direcţii privilegiate*. Desfăşurarea sensurilor interne ale raţiunilor generează timpul. Înfăşurarea lor generează spaţiul şi perspectiva anizotropă. Are loc astfel un proces de *consacrare* sau consfinţire în urma căruia se nasc *spaţiul sacru* şi *timpul liturgic*, precum şi *omologia* dintre cer şi pământ, dintre cetatea cerească reală şi imaginea sau umbra ei pământească.

Figura de stil care exprimă prin excelenţă *consacrarea* e *conversiunea* (sau regresiunea; cf. lat "conversio": întoarcere). *Conversiunea* se realizează prin repetarea simetrică a unei forme: "Femeie între stele şi stea între femei..." (M. Eminescu) şi e o figură de stil a prezenţei şi a atmosferei inefabile generate de această prezenţă (ce uneori e nevăzută, dar nu mai puţin fascinantă).

Conversiunea e o figură de stil a fascinaţiei şi sacrului, precum şi a percepţiei sale (mysterium tremendum, mysterium fascinans, maiestas, – în conformitate cu "Sacrul" descoperit de Rudof Otto).

Teologia transcendentală

Aplicarea de către Kant a *absolutizării* şi *transcenderii* asupra *raţionamentelor disjunctive* conduce la ideea de Dumnezeu sau de Fiinţă absolută ca ideal al raţiunii pure.

Aplicarea absolutizării (sau proiectării în absolut) şi a transcenderii (sau proiectării în transcendenţă) asupra categoriilor CANTITĂŢII (ce exprimă cuprinderea subiectului judecăţii) ne conduce la *ideea ipostazierii gândirii* în minte, raţiune şi voinţă (sau inimă spirituală ca sediu al intenţiilor), precum şi la *ideea existenţei Ipostasurilor dumnezeieşti* (Mintea, Logosul şi Duhul dumnezeiesc deofiinţă). Gândirea reuşeşte în acest fel să îşi alcătuiască cea mai apropiată analogie a Dumnezeirii.

Întoarcerea transcendentală a raţiunii pure asupra minţii (*conversio*), – sau aplicarea raţiunii asupra categoriilor minţii – conduce la o revelaţie sau la o descoperire de natură teologică (ce se datorează analizei energiei pure necreate a gândirii): *raţiunea descoperă că gândirea e teomorfă!...*

După moartea mistică a minţii şi fanteziei, inspiraţia dumnezeiască le creează de la-nceput, ca paradigme ideale plăsmuite de energiile Lui necreate: tensiunea existenţială a inspiraţiei naşte atât conţinuturile minţii, cât şi însăşi capacitatea ei intelectuală şi fantastică. Sub suflul violent al Duhului, *mintea pătimeşte îndumnezeirea*: ea îşi primeşte atât conţinuturile, cât şi însăşi capacitatea intelectivă.

Mintea sesizează printr-o intuiţie inefabilă *structura ideală complexă* a unui ipostas: îl identifică şi îl recunoaşte în singularitatea sa – corespunzătoare paradigmei dumnezeieşti ideale care-i e proprie (paradigma ipostatică) şi care este cuprinsă în imensitatea Minţii dumnezeieşti (asemenea minţii însăşi!). Contemplând *structura invariantă complexă* în însăşi singularitatea ei, mintea naşte raţiunea, – care-i conferă ipostasului contemplat semnificaţie universală. Această semnificaţie universală va corespunde paradigmei dumnezeieşti universale aflate în Logosul pe Care-L naşte

dintotdeauna Mintea dumnezeiască. În aceeaşi strălucire a contemplaţiei, mintea purcede inima spirituală sau facultatea intenţională, care la rândul ei va conferi ipostasului singular *semnificaţia intenţională* sau contextuală prin încadrarea în perspectivă. Această semnificaţie intenţională va corespunde paradigmei dumnezeieşti intenţionale aflate în Spiritul (Duhul) pe care-L purcede din veşnicie Mintea Cea fără-nceput.

Distincţia fundamentală între semnificaţia universală şi semnificaţia inteţională, între idee şi perspectiva ei (sau domeniul ei de referinţă sau existenţă) a fost determinată în teoria mulţimilor de Bertrand Russel, care spusese că *ceea ce cuprinde toate elementele unei mulţimi nu poate fi element al acestei mulţimi*: perspectiva ideii e deci transcendentă ideii.

Deducţia transcendentală a Ipostasurilor dumnezeieşti şi a facultăţilor gândirii se întemeiază pe *concepţia atotştiinţei Dumnezeirii*, în perspectiva Căreia fiece lucru este desăvârşit mai înainte de a se naşte.

Gândirea contemplă orice lucru în singularitatea sa (ca invarianţă complexă) şi sub semnificaţia lui universală şi intenţională, pe care, sub imperativul absolutului, le concepe ca percepţii (suprafireşti) ale paradigmelor dumnezeieşti ipostatice, universale şi intenţionale ale Minţii, Logosului şi Duhului deofiinţă. Acestea pătrund în chip nepătruns mintea, raţiunea şi inima însăşi, cele din urmă fiind tronurile din suflet ale Celor dintâi.

În ceea ce priveşte naşterea şi purcederea dinlăuntrul Dumnezeirii, nu putem spune aproape nimic, – decât că sunt două moduri distincte de emanaţie ce fac să existe dintotdeauna cele trei Ipostasuri dumnezeieşti deofiinţă. Acestor Ipostasuri dumnezeieşti inefabile, gândirea noastră le dă o oarecare *configuraţie fantastică*: ea şi le închipuie conform propriei sale structuri fiinţiale, conferindu-le în plus nemărginirea (absolutul) şi transcendenţa faţă de propria-i închipuire. (Această configuraţie fantastică pe care mintea o atribuie Dumnezeirii este îndreptăţită de mărturia nemijlocită a Dumnezeirii Însăşi, conformă chipului nevăzut al Sfintei Treimi. Gândirea noastră însăşi e *teomorfă*: este creată după chipul Sfintei Treimi. Dar chiar dacă mintea ajunge prin insuflarea harului necreat al Duhului Sfânt *asemeni* Dumnezeirii, – necreată, fără mamă şi fără tată şi fără de neam (Evr. 7,3), nemărginită în spaţiu şi timp şi infinit de adâncă în

înţelesuri, – ea *nu devine identică* Dumnezeirii, Care rămâne de infinite ori infinit deasupră-i, cufundată în întunericul mai mult decât luminos al înţelegerii...

Gândirea presimte şi ştie (în chip neştiut) că structura (fiinţială) treimică a tuturor conceptelor ei (pure sau fantastice) se datorează *genezei* ei, pe de o parte, adică alcătuirii unei configuraţii omologe Sfintei Treimi, şi pe de altă parte *vocaţiei* ei: îndumnezeirea, sau sălăşluirea în miezul de foc al Sfintei Treimi. Mai bine zis, vocaţia ei originară, *îndumnezeirea*, pretinde *omologia* şi-o face posibilă.

Atunci profeţia sau vedenia profetică, sau revelaţia, care este *împărtăşirea din atotştiinţa Dumnezeirii* şi *hrănirea minţii din strălucirea harului lui Dumnezeu*, trebuie să aibă structura triadei : în energiile necreate gândirea să recunoască şi să distingă Ipostasurile Treimii Celei deofiinţă.

Categoriile fantastice, asemeni categoriilor pure ale minţii, sunt fiinţial structurate în aşa fel încât să aibă puterea să înfăţişeze *prezenţa Dumnezeirii în conştiinţă* (făcând astfel cu putinţă cunoaşterea autentică sau "conştiinţa": "împreună-cunoaşterea minţii şi a lui Dumnezeu", – într-un proces în care cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu devine *proprie* minţii).

Geniul dintâi al gândirii e Dumnezeu.

Contemplând un obiect oarecare, gândirea îl sesizează ca paradigmă ideală ipostatică (model unic), universală (având sens general) şi intenţională (semnificaţia universală putând să se distribuie integral – fără să se împartă – oricărei existenţe concrete din univers), *ca şi cum* ar fi contemplat de Mintea, Raţiunea mistică şi Duhul din transcendenţă. Din însăşi contemplaţia aceasta gândirea îşi soarbe fiinţa: ea îşi uită de propria natură, se părăseşte pe sine şi coboară să se identifice cu propria ei paradigmă ideală – aflată mai înainte de veacuri în sânul Supranaturalului.

Cele trei genuri paradigmatice nu sunt însă pentru gândirea aceasta contemplativă (sau vizionară) decât aspectele unuia şi aceluiaşi mod de cunoaştere, *ca şi cum* acel obiect ar fi fost contemplat din trei perspective distincte, din trei Centre cunoscătoare sau trei Subiecte care-Şi împărtăşesc instantaneu şi nemijlocit fiinţa şi cunoştinţa.

Îngerii, care sunt făpturi nevăzute, spirite pure lipsite de trup, se întruchipează folosindu-se de fantezia noastră: iau formă şi înfăţişare

în funcţie de sentimentele lor (de iradiere caldă, tandreţe şi iubire înaripată) ce ne afectează fantezia; ele se înveşmântează în fantasmele noastre. Fantezia noastră dă chip şi formă prezenţei lor nevăzute. Acelaşi lucru se-ntâmplă în cazul primelor două genuri de vedenii ale Dumnezeirii Celei nevăzute (Vedenia lui Avraam, sau vedenia lui Daniel), care pot fi mistificate de demoni. În cazul mistificării demonice, seducţia patimii (dorinţa de a vedea îngeri şi de-a prooroci în cazul slavei deşarte) sau ispita se folosesc de fantezia noastră spre a produce fantasma plăcerii (chipul sau înfăţişarea seducţiei); în cazul în care mintea refuză seducţia, furia şi neputinţa demonilor stârneşte în fantezia noastră întruchipări ale adevăratei lor stări interioare, ce ne provoacă repulsie şi indignare înfricoşată. Există însă senzaţii mult mai dure, şi care rămân nevăzute (cum ar fi de pildă simţirea în inimă a privirii lor pline de ură neomenească: aşa cum nu poate să privească şi să urască nici o făptură de pe pământ!...). Sau uneori (cum e de pildă cel mai crunt demon – demonul akediei sau moleşelii) îl vezi ca pe o bulă de aer ce se deplasează prin aer; vezi spaţiul deformat ca în dreptul unei lentile cu margini difuze şi resimţi şocul unei priviri nevăzute ostile.

Cel de-al treilea gen de vedenie, – cea nemărginită – nu poate fi mistificat nicicum. Însă chiar în această stare a rugăciunii contemplative (cum este cea descrisă inefabil de Sfântul Apostol Pavel - 2 Cor. 12, 4), când mintea devine prin har nemărginită, asemeni Dumnezeirii, ea trebuie să îşi păstreze convingerea că Dumnezeirea este de infinite ori infinit deasupra nemărginirii ei.

Poetica transcendentală şi categoriile fanteziei: „Sistemul visului pur poetic”

Schemele transcendentale au fost gândite de către Kant ca intermediari între categorii şi intuiţiile sensibile, – aşa cum numerele pythagoreice (structuri invariante complexe) au fost considerate de către Platon ca intermediari între ideile platonice şi lucrurile sensibile. *Categoriile transcendentale* sunt *funcţii logice*: orizonturi de predicaţie în care răsar şi se mişcă toate conceptele minţii. *Schemele transcendentale* favorizează aplicarea categoriilor minţii în experienţa sensibilă.

Categoriile stilistice sunt *funcţii fantastice*: orizonturi ale creaţiei în care răsare multitudinea tuturor figurilor de stil. Categoriile stilistice şi *schemele sau figurile compoziţiei* realizează aplicarea fantastică a categoriilor minţii în procesul creaţiei.

Poetica transcendentală nu se identifică nicidecum şi nu poate fi asimilată Stilisticii. *Stilistica* e doar *o disciplină a expresivităţii limbii*: aceasta studiază opera doar ca vorbire literară.

Poetica se foloseşte de categoriile stilistice şi de figurile de stil din perspectiva *structuralismului fantastic al minţii*. Poetica (teoria transcendentală a creaţiei) e o descriere de structuri verbale, de perspective conceptuale ale imaginaţiei.

Analitica geniului va urmări (în continuitate cu Poetica transcendentală) subsumarea categoriilor stilistice ale fanteziei categoriilor transcendentale pure ale minţii.

Tabelul logic al judecăţilor:	*Tabelul transcendental al categoriilor pure:*
CANTITATE	CANTITATE
Singulare (Cutare...)	Unitate (măsura)
Universale (Toţi...)	Totalitate (întregul)
Particulare (Unii...)	Multiplicitate (mărimea)
CALITATE	CALITATE
Afirmative (... este)	Realitate
Negative (... nu este)	Negaţie
Infinite (... este ne-)	Limitaţie
RELAŢIE	RELAŢIE
Categorice (ceva *este* aşa)	Substanţă
Ipotetice (*dacă* ceva este aşa, atunci...)	Cauzalitate
Disjunctive (ceva este *sau* aşa, *sau*...)	Comunitate
MODALITATE	MODALITATE
Problematice (ceva *poate fi* aşa)	Posibilitate
Asertorice (ceva *sunt convins că este* aşa)	Existenţă
Apodictice (ceva *e necesar să fie* aşa)	Necesitate

Tabelul schemelor transcendentale

Estetică: se adaugă condiţia de spaţiu. Rezultă schema transcendentală pur mentală de triunghi (oarecare), în care sunt cuprinse intuiţiile sensibile ale tuturor triunghiurilor posibile.

Analitică: se adaugă condiţia de timp.

Rezultă:

CANTITATE (NUMĂR)	CALITATE
Unu	A fi în timp
Tot	A nu fi în timp
Mulţi	Trecere de la existenţă la neexistenţă

RELAŢIE

Permanenţă în timp
Consecvenţă (succesiune) în timp
Corelare (simultaneitate) în timp

MODALITATE

Posibilitate într-un timp oarecare
Existenţă într-un timp determinat
Necesitate în toate timpurile

Tabelul transcendental al categoriilor fantastice (stilistice):

1. CANTITATE (CUPRINDEREA SUBIECTULUI):

1.1.Personificare (ipostaziere)	Figuri de trecere (interferenţă) :
1.2. Simbol (universalizare)	Alegoria
	Hendiada
1.3.Antanaclază (răsfrângerea intenţională)	Antonomasa

2. CALITATE (CUPRINDEREA PREDICATULUI) :

2.1. Catafatism (Epitetul, Gradaţia – Klimax)
2.2. Apofatism (Antinomia)
2.3. Inefabil (Superlativ stilistic)

3. RELAŢIA (CORELAREA SUBIECT – PREDICAT: ENERGIA JUDECĂŢII):

3.1. Metaforă (Paradigmă şi Teză ca idee a raţiunii)
3.2. Metonimie (Parhyponoian şi Antiteză ca idee a raţiunii)
3.3. Sinecdocă (Paradox şi Sinteză ca idee a raţiunii: Transcendenţă)

4. MODALITATE (GRADUL DE CERTITUDINE AL RELAŢIEI):

4.1. Maligmată
4.2. Emfază
4.3. Entimenă imperativă

1.1. *Personificarea* este categoria stilistică fundamentală (categoria fantastică) prin care un obiect singular (o "invarianţă complexă") este asimilat, datorită unicităţii sale, unei persoane sau unui suflet viu. *Personificarea* transformă perspectiva asupra unui lucru în sine într-un "*numen*" ("zeitate") având manifestări spontane (fenomene) imprevizibile, – fiind caracterizat adică prin emergenţă.

Singularitatea determină în literatură *genul liric* şi specia meditaţiei (reflecţia, cugetarea în singurătatea singularităţii).

1.2. *Simbolul* (gr. symbolon – semn convenţional de recunoaştere) este în primul rând o unitate semantică universală de recunoaştere a unei persoane şi apoi o unitate semantică universală de recunoaştere a unei forme ideale complexe unice (singulare). De ex. Hyperion – simbolul geniului creator; floarea albastră – simbolul idealului romantic...

Simbolul conferă universalitatea unei existenţe singulare (sau a unui ideal singular). În literatură universalitatea determină *genul epic* – sau genul raţiunii narative.

1.3. *Antanaclaza* (gr. antanakrasis – răsfrângere, repercusiune, refracţia luminii sau sunetului) este categoria stilistică fundamentală exprimată printr-o *figură de repetiţie* şi constând în repetarea unei semnificaţii universale (unui cuvânt) în sisteme de referinţă diferite (în contexte diferite), această semnificaţie schimbându-se în semnificaţie intenţională.

Categoria pură de referenţialitate (intenţionalitate) exprimată prin *antanaclază* determină în literatură *genul dramatic*, având ca

specie tragedia (reprezentând incompatibilitatea sistemelor de referinţă subiective sau destinelor aşezate în acelaşi context, pe aceeaşi scenă sau în aceeaşi perspectivă intenţională).

Cele trei genuri literare fundamentale (liric, epic şi dramatic) nu există în stare pură, ci între ele există întotdeauna interferenţe.

Figurile de interferenţă ale categoriei CANTITĂŢII sunt *alegoria, hendiada* şi *antonomasa*.

Alegoria (gr. allegoria – allas, altul; ogorein, a reprezenta) este o modificare a metaforei sau mai bine zis o metaforă complexă (străfulgerarea fantastică ce cuprinde o seamă de figuri de stil ale literaturii).

Hendiada (gr. hendiadyein – unu exprimat în două) este acea categoria fantastică de interferenţă în care calitatea este substantivizată şi pusă pe acelaşi plan cu substanţa a cărei calitate este. De ex.: Socrate şi înţelepciunea lui.

Antonomaza (gr. antonomasia – anti, în locul; onoma, nume) reprezintă substituţia unui nume propriu cu unul comun sau al unuia comun cu unul propriu şi este, la fel ca simbolul literar, o raportare a unui nume la altul, o corelaţie în interioritatea logosului limbii. De ex.: Homer – Poetul, Iisus Hristos – Mântuitorul, Eminescu – Luceafărul...

Categoriile fantastice ale subiectului sunt în corelaţie cu figurile de compoziţie fundamen-tale (imaginea artistică, naraţiunea fantasmelor şi paralelismul biblic). Ele apar ca *perspective diferite ale aceleiaşi contemplaţii* – aşa cum este de pildă proorocia lui Daniel. În această proorocie, Grecia este personificată printr-un ţap şi se luptă cu Persia care este personificată printr-un berbec.

În spaţiul pur al fantasmelor avem *imaginea artistică* a confruntării dintre ţap şi berbec (Grecia şi Medo-Persia), *naraţiunea fantasmelor* sau tâlcuirea confruntării lor de către arhanghelul Gavriil, şi *paralelismul biblic* dintre fantasme sau sistemul de referinţă al avata-rurilor: "... şi ţapul a crescut foarte şi când a ajuns puternic, cornul cel mare s-a sfărâmat şi am zărit patru coarne crescând în locul lui, spre cele patru vânturi ale cerului" (Dan. 8, 8). Ascensiunea Greciei mari este ilustrată prin creşterea ţapului (gr. *tragos*, ţap, simbol al jertfei substitutive – "ţapul ispăşitor" – dă numele tragediei!). Cornul cel mare îl simbolizează pe Alexandru Macedon, iar sfărâmarea lui simbolizează moartea conducătorului

Imperiului grec (323 î.d.Hr.). Cele patru coarne (cornul este simbolul general al puterii) îi reprezintă pe cei patru diadohi sau moştenitori ai lui Alexandru Macedon: Casandru (conducătorul Greciei), Lisimah (conducătorul Traciei şi Asiei Mici), Seleuc (al Siriei şi Babilonului) şi Ptolemeu (al Egiptului). Într-o altă vedenie, proorocul Daniel vede Imperiul grec sub înfăţişarea unui leopard cu patru capete (Dan. 7,6).

Personificarea Greciei, văzută din altă perspectivă, duce la considerarea ţapului ca *simbol*, iar avatarurile simbolului sau răsfrângerile în alte perspective sunt transformări realizate prin grupul de transformări al *antanaclazei. Alegoria* este acum expresia unui univers vizionar paralel a cărui traumă cerească va determina deznodământul pământesc ulterior. *Hendiada* (regele Greciei şi regalitatea lui) este tocmai viziunea dual㠹 a personificării şi a simbolului, iar *antonomaza* "Regele şi regalitatea sa – Ţapul", "Cornul cel mare – Regele cel dintâi" (Dan. 8, 21) decurg firesc din hendiadă. Toate acestea apar, – în procesul genezei gândirii şi limbii (cuvântului), – ca *răsfrângeri* ale figurilor de stil care răsar, asemeni metaforei, din *energia gândirii* (din categoria RELAŢIEI).

2.1. *Catafatismul* este categoria fantastică formată din *epitete* (gr. epithetos, epi, lângă, tithemi, pun), corespunzând predicatului judecăţii în genere, şi *gradaţii* ascendente sau descendente (gr. klimax, scară – şir de epitete), în care se păstrează conştiinţa neputinţei predicatului de a acoperi semnificaţia subiectului.

2.2. *Apofatismul* este categoria fantastică exprimată în general prin *antinomii* (gr. antinomie, cuvânt împotrivă), prin care subiectului i se retrag predicatele iniţial ataşate spre a descoperi transcendenţa acestuia faţă de ele, – ca şi faţă de toate cuvintele noastre.

2.3. *Superlativul artistic* este categoria fantastică a inefabilului, expresia sublimului: "Copilul *numai ochi"*. Superlativul nu este expresia unei judecăţi infinite sau limitate, ci a unei judecăţi transcendente; în cazul de faţă ea nu se referă la transcenderea condiţiei de om a copilului şi transformarea lui în lucru viu, ci la transcenderea sensibilităţii (atenţiei şi gnozei) în inefabil, dincolo de ceea ce ar putea fi numit.

3.1. *Metafora* (gr. metaphora, deplasare, transport) este înlocuirea unui termen propriu cu altul impropriu, asemănător.

Termenul impropriu s-a substituit celui propriu (sau pronumelui); în geneza gândirii şi a limbajului considerăm că termenul propriu nici nu există; corelaţia sau *energia gândirii* îl face propriu!...

Catahreza (gr. katachresis, abuz) este o varietate a metaforei ce reflectă geneza limbajului. Ea este folosirea în sens metaforic a unui cuvânt sau a unei sintagme pentru a denumi un obiect ce nu are denumire proprie. Catahreza reflectă substantivizarea predicatului şi persistenţa metaforei (sau stării metaforice): în *judecăţile existenţiale* (fără subiect) predicatul ajunge să se substantivizeze, iar numele conferit subiectului logic al judecăţii nu va reprezenta decât aşezarea metaforei şi persistenţa ei.

3.2. *Metonimia* (gr. metonymia, schimbare) este categoria fantastică exprimată prin înlocuirea unui termen cu altul neasemenea, în virtutea categoriei transcendentale pure a cauzalităţii.

3.3. *Sinecdoca* (gr. synekdoké, comprehensiune) reflectă cuprinderea mai multor lucruri deodată şi reprezintă categoria fantastică corespunzătoare (în spaţiul fanteziei) categoriei transcendentale pure a comunităţii.

4.1. *Maligmata* (gr. maligmata, îndulcire, edulcorare a expresiei) este categoria stilistică (fantastică) ce atenuează enunţul iniţial prin introducerea unei sintagme incidentale de genul: "oarecum", "ca să zic aşa", "dacă pot spune astfel".

Cea mai celebră *maligmată* e chiar sistemul *idealismului transcendental* al lui Kant, bazat pe construcţia joncţională "ca şi cum". De aici, *filosofia lui "Als Ob"*. Maligmata este o figură a ambiguităţii.

4.2. *Emfaza* (gr emphasis, vorbire, declaraţie), este categoria fantastică (exprimată printr-o figură a insistenţei) ce pare să însoţească enunţul cu convingerea subiectivă a celui care îl exprimă.

4.3. *Entimemă imperativă* (gr. entymemă, gândire, concepţie perspectivă) este categoria fantastică exprimată printr-un silogism prescurtat lipsit de putere demonstrativă, având doar rol de convingere. De pildă: "Nu nutri o ranchiună nemuritoare, de vreme ce tu însuţi eşti muritor." (Menandru, 155).

Categoriile fantastice ale raţiunii pure sunt alcătuiri fantastice complexe:

1. Raţionamentele categorice alcătuiesc *teza* şi se exprimă fantastic prin categoria stilistică a *paradigmei* (gr. paradigma, model, exemplu) sau a arhitectonicii ideale.

2. Raţionamentele ipotetice alcătuiesc *antiteza* (gr. antithesis, opoziţie): "Căci voi murind în sânge, ei pot să fie mari" (Eminescu) şi se exprimă prin *parhyponoian* (gr. para, din cauza; şi hyponoia, supoziţie); categorie stilistică ce conţine convingerea (crezul implicit) că o idee se naşte din contrariul ei. De aici principiul romantic: "Şi te uram cu-nverşunare,/Te blăstămam, căci te iubesc" (Eminescu). *Parhyponoian*–ul este principiul subiectiv al cauzalităţii, ce poate trece de la romantic până la absurd.

3.Raţionamentele disjunctive alcătuiesc *sinteza* şi *transcendenţa sintezei*, care se exprimă prin *paradox* (gr. paradoxon, contrar aşteptării, împotriva opiniei banale):

"La-nceput pe când fiinţă nu era*,* nici nefiinţă,
Pe când totul era lipsă de viaţă şi voinţă,
Când nu s-ascundea nimica*, deşi* tot era ascuns...
Când pătruns de sine însuşi*, odihnea* cel nepătruns..."

(Eminescu, Scrisoarea I)

9. Transfigurarea minţii sub inspiraţia Fanteziei dumnezeieşti

Morfologia limbii fantastice[124]

Sfântul Maxim Mărturisitorul **vede cuvintele**: el contemplă paradigmele dumnezeieşti ce intră în alcătuirea unui singur cuvânt al

[124] Acest subcapitol apare şi în cartea *„Grădina deliciilor imaginare"*, Editura Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, 2007, p. 66-68. Acesta e unul din fragmentele vizionare care trec dintr-o carte în alta în interiorul unei opere unitare în care au rolul de verigi de legătură. Unul şi acelaşi sânge luminează în toate lumile albe. În mintea mea, toate aceste cărţi sunt văzute-n acelaşi timp. Ele sunt oarecum simultane. Desfăşurarea lor în timp este numai aceea a scrisului.

lui Dumnezeu, fiind astfel printre puţinii care au reuşit să asculte, să guste şi să soarbă **cuvintele neauzite**. „*Orice cuvânt al lui Dumnezeu* nu e vorbă multă, nici vorbărie, ci e unul, alcătuit din diferite vederi (contemplaţii), fiecare fiind o parte a cuvântului. De aceea cel ce grăieşte pentru adevăr, chiar de-ar putea vorbi aşa încât să nu lase nimic afară din ceea ce vrea să spună, n-a spus decât *un singur cuvânt al lui Dumnezeu*."[125]

Dumnezeu vorbeşte minţii prin vedenii: vedeniile dumnezeieşti sunt „literele" câte unui singur cuvânt al lui Dumnezeu.

Un anumit cuvânt al lui Dumnezeu este format din anumite „litere" sau vedenii, alt cuvânt din alte „litere", unele dintre acestea putând să se repete. Un vizionar, un profet, un visător, are parte în viaţă de *vedeniile dumnezeieşti* ce intră în componenţa *unui singur cuvânt al lui Dumnezeu* – pe care îl acoperă cu propria lui viaţă. El se va strădui să descrie vedeniile *acelui unic cuvânt* prin cuvinte omeneşti. Cuvintele lui omeneşti, la rândul lor, se vor strânge în cărţi. Cărţile acelui autor nu vor fi atunci decât transpunerea literară a vedeniilor dumnezeieşti *ale unui singur cuvânt al lui Dumnezeu*.

Noi nu putem „citi" însă nici cuvântul lui Dumnezeu, nici „literele" lui (vedeniile) în mod direct, fiindcă altfel am fi şi noi vizionari, ci luăm în mâini *opera literară* a autorului. Citim cuvintele literare şi în mintea noastră se formează *fantasmele sensurilor*: fantezia noastră (imaginaţia) produce *fantasme consistente cu vedeniile*, fără să se identifice însă cu acestea. Şi fantasmele sunt de o frumuseţe deosebită, chiar dacă sunt doar o reflectare în conştiinţă a frumuseţii dumnezeieşti a vedeniilor nevăzute. Aceste fantasme nu sunt pur subiective: ele reprezintă una din formele chemării lui Dumnezeu înlăuntrul Frumuseţii necreate.

Frumuseţea este splendoarea Adevărului.

Frumuseţea ne cheamă în Adevăr: ne cheamă să fim una cu Adevărul.

Într-una din cărţile fundamentale ale spiritualităţii şi culturii universale ale tuturor timpurilor – „Nostalgia Paradisului" – Nichifor Crainic descoperă atât temeiurile civilizaţiei, cât şi pe cele ale

[125] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*,vol. 2, Ediţia a II-a, Editura Harisma, Bucureşti 1993, A doua sută a *Capetelor gnostice*, 20, p. 186.

culturii; el afirmă că *întreaga creaţie omenească se naşte din nostalgia Paradisului*: „Pentru sensibilitatea creştină e prea puţin lucru să se prefacă a crede că obiectul suprem al artei şi filosofiei e <<Ideea eternă>> a platonismului, reactualizată de fantezia lui Schopenhauer, când Revelaţia şi Învierea lui Iisus Hristos sparg în ceruri o nouă poartă a Paradisului vieţii viitoare. Pentru gândirea teologică, prin urmare, întemeiată pe realitatea universală a sentimentului paradisiac, *Civilizaţia îşi are impulsul primar în memoria Paradisului terestru* [Edenul – Grădina desfătării]; *Cultura îşi are impulsul primar în aspiraţia către Paradisul ceresc* [Împărăţia lui Dumnezeu]."[126]

Calea Revelaţiei este aceasta: Fantezia dumnezeiască este o imensitate de „cuvinte" dumnezeieşti inefabile; dintre acestea, „un singur cuvânt al lui Dumnezeu", care are mai multe vedenii dumnezeieşti ca „litere"(contemplaţii), este împărtăşit succesiv unei minţi contemplative; această minte contemplativă încearcă să descrie vedeniile supranaturale în cuvinte omeneşti, picturi şi cărţi literare (în opere de artă) – în fantasme ale minţii naturale, astfel încât celelalte gândiri să poată să îşi închipuie şi să îşi configureze în imaginaţie şi în închipuirea raţională (inteligibilă) Revelaţia supranaturală. Rabinii au văzut întotdeauna cuvintele Scripturii ca fiind „foc negru pe foc alb". Aceasta, evident, nu este o figură de stil.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede Cuvântul – Cuvântul nespus de diafan – cum Se îngroaşă şi cum capătă consistenţa gândirii noastre: „...ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile [paradigmele ideale ale] lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu şi necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute şi Cel nepipăit, în cele pipăite. (...) ...pentru noi, cei groşi la cugetare, a primit să Se întrupeze şi să Se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe şi cuvinte, ca prin toate acestea să ne adune pe încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniţi în Duh, şi să ne ridice la înţelegerea simplă şi

[126] Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iaşi 1994, p. 251.

liberă de relaţie, aşa de mult concentrându-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cât de mult S-a desfăşurat pe Sine pentru noi, prin pogorământ."[127]

Calea Revelaţiei este aceeaşi Cale prin care Mintea Cea fără de început ne cheamă şi ne soarbe: pe calea aceasta sufletul nostru devine „rege al dreptăţii, apoi şi rege al Salemului, adică rege al păcii, fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea"[128].

Sufletul devine una cu nemărginirea, infinit de profund, cu aripi asemeni aripilor proorocului şi regelui David: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi coborî în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării, şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta Ta."[129]

Mintea devine necreată prin harul dumnezeiesc necreat, nemărginită în spaţii şi Universuri şi infinit de profundă în înţelesuri, coborând tot mai adânc în abisul de înţelegere al vedeniilor dumnezeieşti. Ea devine *una cu propria ei paradigmă dumnezeiască*: se uneşte cu modelul ei de dinainte de lume: cu „fantasma" aflată în preştiinţa Dumnezeirii.

Sufletul nu va mai glăsui atunci asemeni proorocului şi regelui David, ci cuvintele sale vor fi fiind altele:

Sunt una cu Duhul Tău şi, atunci când îmi întind mâinile, iubirea mea îmbrăţişează marginile Universului şi le ţine strâns. Sunt în cer şi sunt cu Tine. Sunt în iad şi Tu tot aici eşti. Şi mă bucur şi sângerez în unul şi acelaşi timp. Şi simt cum toate făpturile tale suspină şi cheamă, şi nimic nu îmi este străin. Pururea nemişcat, simt cum aripile mele de dimineaţă ating noaptea şi marea. Şi simt cum Luceafărul miezului de noapte al tuturor veacurilor soarbe sufletele în ziua cea neînserată a nesfârşirii Tale.

---

[127] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 80, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1983, p. 247-248.
[128] *Evrei* 7, 2-3.
[129] *Psalmul 138*, 7-10.

Scriu cu cuvinte. În ele sunt gânduri şi ritmuri, cadenţe ale Gândirii şi respirări de Neant. Dincolo de gânduri este tăcerea, iar dincolo de tăcere este o muzică aparte pe care, dacă o va auzi cineva, se va elibera pentru totdeauna de întunecimile înfricoşate ale neliniştii din această Vale a Plângerii, de toate mizeriile din lumea aceasta şi de cele din sine – din el însuşi, cel de acum.

Vedenia de smarald[130]

Aceasta este vedenia din 15 Mai 2000. „Era noapte, sau mai bine zis două nopţi suprapuse. Eu păşeam în cealaltă noapte, eram lucid şi perfect conştient de aceasta. Trăiam simultan în două planuri de existenţă. Apoi n-a mai rămas decât noaptea cea stranie. Eram în faţa altarului, în dreapta. Biserica era cufundată în întregime în întuneric – în taină – fiindcă umbra era blândă şi caldă. Doar strana din dreapta era puţin luminată: acolo eram eu. Lumina palidă care mă învăluia nu avea o sursă vizibilă: pur şi simplu, era un nor de lumină. Dar nu eram atent la ea. Nu puteam să îmi dezlipesc privirea de pe iconostas. M-am îndreptat ca plutind către centrul bisericii, apoi am trecut în partea stângă atent o clipă la masivitatea coloanelor centrale cu secţiune dreptunghiulare. Nu mai văzusem asemenea coloane decât la Densuş, numai că acelea erau mult mai apropiate una de alta, nu ca aici. Eram sigur că nu mai văzusem această dispunere în nicio biserică pământească.

Stăteam sprijinit de una din coloanele masive dinlăuntrul bisericii, cu ochii aţintiţi asupra iconostasului. Iconostasul era atât de întunecat, încât nu puteam să disting niciunul din chipurile pictate. Apoi am început să văd.

Deasupra icoanei împărăteşti a Maicii Domnului – pe care n-o vedeam deloc, însă ştiam că acolo ar fi trebuit să fie conform erminiei – se afla icoana Pantocratorului. Nu puteam să-I disting trăsăturile: nu Îi vedeam decât silueta. De-a lungul conturului ei însă, fondul icoanei strălucea înafară un curcubeu de smarald. Fondul icoanei nu era auriu, ci apăreau ca nişte cărbuni aprinşi verzi, cu străfulgerări şi irizări negrăite.

---

[130] Acest fragment face parte din altă carte a mea – *Amma* – aflată deocamdată în manuscris.

Icoana nu răspândea raze în sfânta biserică, aşa cum mi-aş fi închipuit că trebuie să se întâmple în cazul Revelaţiilor sau, cel puţin, lumina aceasta era altfel decât luminile noastre: mult mai puternică decât acestea din urmă, răspândind un fel de fosforescenţă blândă. Mi se părea că lumina *îmi vorbea*. Nu, nu în sensul obişnuit. *Mi se adresa*. Lumina era *ipostaziată*, şi certitudinea aceasta mă pătrundea aşa cum putea să urce doar apa curată în interiorul unei fântâni. Nu este permis să spun ce cuvinte mi s-au dăruit, nici ce fel de cuvinte erau acestea: există cuvinte ce nu se cuvine omului să le grăiască, după cum avertizează Apostolul. Pot să spun doar că eram mustrat blând. Ştiam şi de ce: delăsările pământeşti, neîmplinirile pe care venise vremea să mi le asum, prea puţina credinţă şi rugăciune... Cuvintele de negrăit, nevăzute, mă pătrundeau din toate părţile ca nişte sfere vii şi atunci am fost răpit a doua oară din mine – din trup sau din duhul cu care-am plecat, nu mai ştiu – încât devenisem un fel de *conştiinţă în genere* – capabilă să înţeleagă şi să se identifice oamenilor dar şi făpturilor neomeneşti, capabilă să vadă totul în mai multe perspective simultane, ca şi cum aş fi fost spirit pur.

Mi se părea că văd în spatele siluetei Pantocratorului *câmpii de smarald* – ciudat, deşi nu distingeam nici o perspectivă în spaţiul interior al icoanei, în Celălalt Univers, aceasta era senzaţia. Mi se părea că distanţele erau *afective*, nu metrice. Umbra orbitoare n-am putut să o privesc atât cât mi-aş fi dorit – şi mi-o doream, paradoxal, cu cât era mai mustrătoare. Aş fi rămas până când iubirea aceea neagră, devastatoare, m-ar fi desfiinţat complet.

Cântarea Sfintei Treimi de la strană – în care era şi glasul meu – m-a convins mai târziu că nu fusese o ispită demonică, ci cu adevărat vedenie dumnezeiască şi vocaţie de sus. Vedenia a mai avut două secvenţe – în altă parte – dar acestea este mai bine să fie păstrate-n tăcere. Apoi vedenia a încetat."

Sintaxa categoriilor fantastice

Cum se aşează categoriile fantastice ale vedeniei în secvenţă şi consecvenţă? Cum poţi să exprimi supranaturalul prin natural? Cum ai putea să traduci în mod propriu viziunile minţii transfigurate de

strălucirea harului dumnezeiesc necreat în viziuni ale lumii create? Ce cuvinte ar putea să echivaleze lumina?

Categoriile fanteziei nu au, în ceea ce priveşte configurarea unei vedenii supranaturale, o deducţie transcendentală propriu-zisă: ci au mai cu seamă o intuiţie transcendentală, o „răsărire" în câmpul conştiinţei, simultană emergenţei (sau apariţiei surprinzătoare a) vedeniei dumnezeieşti supranaturale.

Vedenia smaraldului – o „literă" a unui „singur cuvânt al lui Dumnezeu", după aserţiunea Sfântului Maxim Mărturisitorul – reprezintă o experienţă a spiritului ce şi-a părăsit propria natură, şi de aceea nu poate fi exprimată adecvat prin categoriile minţii naturale. Ea a fost o experienţă a minţii transfigurate prin har, o experienţă a minţii răpite din propria-i natură, fapt pentru care, chiar cel ce-a trăit-o, odată revenit la vechea natură, va căuta s-o configureze şi în categoriile fantastice, rememorând-o iarăşi şi iarăşi în secvenţe distincte de fantasme, multiplicând-o în cuget şi hrănindu-şi astfel în mod nesfârşit melancolia.

Primul gest este acela de *identificare*: biserica din vedenie e *necreată*, ea are caracter de paradigmă, şi *a intra într-însa înseamnă să intri în atotştiinţa Dumnezeirii*. Mai mult: ea este *însufleţită* de fiinţe necunoscute, *personificată* de duhul ei, care e una cu duhul îngerului ei din altar. Pietrele ei *cântă*. Spaţiul ei interior, gol şi întunecat, e într-un fel mediul de reverberaţie a sferelor de lumină ale înţelepciunii, care sunt văzute şi nevăzute-n acelaşi timp, gălbui şi transparente, vârtejuri ale emoţiilor şi taine opace. Ca nişte zâne minuscule ale Raiului, ele se revarsă în lumea paradigmei din transcendenţa de dincolo de orice transcendenţă. Umbra ipostaziată care iradiază aceste lumini e *fiinţial inaccesibilă*: o anumită lumină e absolut *neapropiată*.

Vorbind în terminologia transcendentală a categoriilor fantastice, am putea spune că toate aceste senzaţii negrăite, ce ţin de *cuprinderea subiectului*, reflectă în primul rând *atitudinea* minţii aflată în noua condiţie existenţială: *personificarea* sau ipostazierea reflectă naşterea şi renaşterea conştiinţei (celui ce suferă vedenia) în miezul bisericii necreate paradigmatice, precum şi naşterea conştiinţei ecclesiale; *alegoria* reflectă însufleţirea sferelor de lumină sau mesajele fiinţelor vii nevăzute aflate în comuniune cu spiritul în această *singularitate* a graţiei; *simbolul* – ca universalitate – este un

complex de detalii asigurând *recunoaşterea* (recunoaşterea situaţiei, identificarea de sine concomitent cu identificarea circumstanţelor şi persoanelor şi legităţilor dinlăuntrul vedeniei); la rândul ei, recunoaşterea conduce la *hendiadă* (Logosul şi înţelepciunea Sa) sau la o figură de stil care încă nu există, dar care-ar putea fi: *hentriada* (Logosul şi înţelepciunea Sa şi raţiunile ei necreate – care, trecând prin gândiri şi prin oameni, se-ntorc să se odihnească în Sine, în Fiul Cel de-a dreapta Tatălui!); *antonomaza* (Pantocratorul) reflectă aici simţirea atotputerniciei creatoare a iubirii lui Hristos, care devastează sufletul ca să-l ridice în supranatural, în nemărginit şi în necreat. *Antanaclaza*, sau răsfrângerea intenţională, este de fapt o celebrare a bucuriei cuprinderii sacrului, un dans de serafim al contemplaţiei care se-ncântă rotind şi alternând planurile scenice.

Subiectul este astfel identificat şi numit multiplu, în tablouri fantastice succesive. *Cuprinderea predicatului* este determinată (mai ales aici, în bisericuţa cea necreată!) de *predica interioară a minţii*: icoana Pantocratorului se afla nu în dreapta uşilor împărăteşti, aşa cum ar fi fost obişnuit, ci în cel de al doilea registru iconografic al iconostasului – registrul praznicelor împărăteşti – deasupra icoanei împărăteşti a Maicii Domnului, acolo unde în mod normal ar fi trebuit să se găsească icoana întâmpinării Domnului. Aceasta înseamnă că vedenia smaraldului este o chemare la o a doua întâmpinare a Domnului – pe nori, la cea de A Doua Venire. Temeiul sau canonul iconografic al vedeniei este apocaliptic: „...Şi Cel ce şedea [pe tron] semăna la vedere cu piatra de iasp şi de sardiu, iar de jur împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfăţişarea smaraldului”[131].

Sardiul, care de obicei este de culoare roşie sau brună, în vedenie era însă brun-închis, şi parcă lipsit de strălucirea strălfulgerată a bijuteriei. Nuanţa auriu-verzuie cu irizări de smarald a fost realizată într-o pictură bizantină a Învierii, fiind lumina de deasupra Sfântului Mormânt. Bazată pe efectul optic al contrastului simultan al culorilor complementare, icoana bizantină încerca să sugereze ceea ce în sine nu se poate picta. Astfel, icoana bizantină reuşea să redea într-o oarecare măsură irizările vii ale transcendenţei – strălfulgerările necreate ale harului – prin care Îl vedeai pe Hristos

[131] *Apocalipsa* 4, 3.

cum Se înalţă peste Mormânt învеşmântat în propriul Său sânge! Astfel, smaraldul fondului irizant devine intens numai în apropierea veşmântului Său roşu de sânge şi viaţă şi foc, ceea ce-nseamnă că Raiul e viu prin patimă şi prin înviere.

Aşa cum S-a înălţat, tot astfel va şi veni: Şi am văzut cerul deschis şi iată un cal alb, şi Cel ce şedea pe el se numeşte Credincios şi Adevărat şi judecă şi se războieşte întru dreptate. Iar ochii Lui sunt ca para focului şi pe capul Lui sunt cununi multe şi are nume scris pe care nimeni nu-l înţelege, decât numai El. Şi este îmbrăcat în veşmânt stropit cu sânge şi numele Lui se cheamă: Cuvântul lui Dumnezeu."[132] Şi de focul de rubin aprins al sângelui Lui tot văzduhul va avea irizări de smarald, aşa cum apăruse în atmosfera de taină a Sfântului Mormânt, aşa cum a apărut în vedenie, aşa cum va mai apărea.

Apoi survine răpirea sau înălţarea-n vedenie: „Şi aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua-o înainte celor adormiţi, pentru că Însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa pururea vom fi cu Domnul."[133]

Dacă *cuprinderea subiectului* reprezenta vedenia propriu-zisă, *cuprinderea predicatului* reprezintă *înţelesul* vedeniei: *catafatismul* – realizat printr-o succesiune de epitete sau tablouri fantastice descriptive, printr-o gradaţie sau printr-o scară de atribuiri sau calităţi – reflectă concepţiile provenind din trăiri anterioare, din tradiţii şi experienţe ale unor înaintaşi, din certitudinile oamenilor pătrunşi de harul dumnezeiesc necreat. *Apofatismul* sau *antinomia* – care se realizează prin simultaneitatea unor atribuiri contradictorii: văzut şi nevăzut (în acelaşi timp), înţeles şi neînţeles, ascuns în propria descoperire, întunecând (orbind) prin preaplinul luminii – descoperă de fapt că supranaturalul adânc, fiinţial, este de negândit şi de neconceput, chemând astfel la smerirea minţii. Smerirea minţii este de fapt *moartea mistică* în care mintea îşi părăseşte propria natură

[132] *Apocalipsa* 19, 11-13.
[133] 1 *Tesaloniceni* 4, 15-17.

cugetătoare. Inefabilul sau *superlativul stilistic*, categoria fantastică în care mintea devine „numai ochi", adică *intuiţie intelectuală pură*, este *învierea mistică a gândirii* şi transfigurarea spiritului prin har într-o făptură supranaturală asemănătoare heruvimului.

Vedenia dumnezeiască la care se adaugă *înţeles* este numită *Revelaţie dumnezeiască* (sau Descoperire dumnezeiască). *Corelarea subiect-predicat*, sau energia judecăţii transcendentale, care caracterizează *relaţia*, nu este altceva decât reflectarea *energiei necreate* a Revelaţiei dumnezeieşti. În acest sens, metafora este o *apropriere* a vedeniei prin înţeles pictural (sau printr-un tablou adiacent în care viziunea de primă instanţă ţi-o faci proprie!), metonimia este o *apropriere* a vedeniei prin naraţiune suprarațională sau fiinţială a Logosului, iar sinecdoca este o *apropriere* a vedeniei prin tipologia impusă deo anumită paradigmă dumnezeiască ideală. *Energia necreată* a Revelaţiei dumnezeieşti a smaraldului îţi devine automat proprie dacă la *vedenie* se adaugă *înţelesul* printr-o *intenţie* a inspiraţiei. Din acest motiv, metafora, metonimia şi sinecdoca reprezintă categoriile stilistice fundamentale ale inspiraţiei.

În sfârşit, modalitatea, sau gradul de certitudine a relaţiei, nu se referă aici la adevăr în sens clasic, ci la adecvarea naturalului cu supranaturalul. *Maligmata*, sau metafizica lui *ca şi cum*, nu reflectă aici decât analogia delicată dintre imanenţă şi transcendenţă, dintre existenţial şi fiinţial. *Emfaza* nu reprezintă decât inerenţa, ireversibilitatea, definitivul vedeniei: faptul că după ea nu vei mai fi niciodată acelaşi. *Entimena imperativă*, sau imperativul solemn, se referă la necesitatea schimbării minţii şi inimii şi, odată ce hotarul dintre existenţă şi transcendenţă a fost desfiinţat, la pregătirea pentru suferinţă. Cele trei categorii fantastice ale modalităţii reflectă deci *atitudinea ascetică* a celui care contemplă *darul vedeniei*.

Predicatele Logicii transcendentale – ca şi predicatele judecăţilor transcendente – au şi ele caracter de fantasmă, fapt pentru care întreaga constelaţie a *înţelesului* poate rămâne-n gândirea pură, fantastică, fără să mai fie tradusă-n limbaj, ci intenţionată nemijlocit de către Fantezia dumnezeiască în mintea clarvăzătoare.

Energia necreată a *Revelaţiei* (*vedeniei* cu *înţeles*) e dăruită total, fără rest, în strălucirea transfigurată a inspiraţiei, generând cele trei genuri de metaforă (metafora propriu-zisă, metonimia şi sinecdoca), însă mintea primeşte Revelaţia doar în măsura puterii ei de

pătrundere şi cuprindere. Acest aspect al receptivităţii este modelat de *categoriile transcendentale ale modalităţii*: *posibilitate*, *existenţă*, *necesitate*, exprimate plastic (fantastic) în categorii stilistice care corespund spiritualităţii mistice: posibilitatea de-a nu fi fost, de a nu fi şi de-a te întoarce în nefiinţă conduce la prima categorie fantastică a *euharistiei* (care e în acelaşi timp „mulţumire" şi „recunoştinţă"): *maligmata* se configurează în acest sens din comparaţia cu propria condiţie a nefiinţei şi reflectă *moartea mistică a minţii* – renunţarea liberă la propria ei natură în scopul îmbrăţişării şi identificării cu supranaturalul. În acest sens, maligmata este categoria fantastică a libertăţii. Memorialul sau anamneza este reamintirea plină de recunoştinţă a ceea ce ne-a dăruit Logosul, iar *emfaza* reprezintă a doua categorie fantastică a euharistiei – care urmează atracţia în moarte şi care corespunde învierii mistice a spiritului, înveşmântarea lui în propria sa paradigmă necreată (ce se afla încă de dinainte de lume-n atotştiinţa Dumnezeirii). În sfârşit, *entimema imperativă* este categoria generică a invocaţiei sau epiclezei Duhului dătător de viaţa cea necreată.

Aceste categorii fantastice ale modalităţii reflectă atitudinea (şi proporţia) receptivităţii minţii, de la preliminariile neîncrederii şovăielnice, până la dezmierdarea de moarte a gândului neîndrăznit...

În ciuda configurării fantastice a Revelaţiei smaraldului, în ciuda reluărilor succesive-n imaginaţie şi minte a vedeniei originare, cel ce-a văzut-o va ţine minte pentru totdeauna, în toate aspectele, sub toate suflările, culorile ei necreate şi dispreţuind toate replicile ei palide, pe care le naşte melancolia în fantezie, va tânji toată viaţa la odihna neodihnită dintr-însa.

Cuprins

In memoriam.....5

I. Sistemul idealismului critic.....10
1. Critica raţiunii pure.....10
Principiile fundamentale ale conceperii „Criticii raţiunii pure”.....10
Canonul raţiunii pure.....28
2. Critica raţiunii practice.....29
Întemeierea metafizicii moravurilor.....31
Conştiinţa în genere.....36
3. Critica facultăţii de judecare.....37
Facultatea de judecare estetică.....41
Analitica frumosului. Analitica sublimului.....42
Dialectica gustului.....42
Facultatea de judecare teleologică.....43
Dialectica facultăţii de judecare teleologice.....43
Teoria metodelor.....45

II. Obiecţiile Academiei Regale a Prusiei.....47
1. Obiecţia de metodă.....47
2. Distincţia dintre intelect şi raţiune.....49
3. Matematismul antinomiilor.....52
4. Opoziţia dintre cele două „Critici”.....54
5. Distincţia dintre Estetica şi Logica transcendentală.....58
6. Idealitatea spaţiului.....60
7. Idealitatea timpului.....63
8. Deducţia transcendentală a categoriilor.....65
9. Deducţia ideilor transcendentale.....69
10. Apercepţia pură.....73

III. Perspectivele spirituale ale kantianismului.....78
1. Perspectivele matematice ale idealismului transcendental....78
2. Perspectivele fizice şi metafizice ale kantianismului.....81
3. Perspectivele alchimice ale idealismului transcendental.....85

4. Perspectivele analitice: Logica judecăţilor existenţiale.....87
5. Strategiile minţii: Logica judecăţilor transcendente.....88
6. Perspectivele teologice ale filosofiei kantiene:
Trinitarismul Tablei categoriilor şi
teoria transcendentală a Ipostasurilor Fiinţei suverane.....93
7. Perspectivele spirituale ale filosofiei transcendentale.....97

IV. Filosofia transcendentală a geniului.....101
1. Estetica transcendentului şi fantezia.....101
2. Despre naşterea gândirii şi cuvintelor.....120
3. Prolegomene pentru un Tratat general de Poetică.....127
4. Apologia gândirii fantastice.....144
5. Prolegomene pentru Gramatica limbii fantastice.....155
6. Paradigmele ideale ale fiinţelor gânditoare.....161
7. Dianoetica transcendentală a Fanteziei dumnezeieşti.....167
8. Analitica transcendentală a geniului liric.....173
Estetica transcendentală şi teofania.....173
Teologia transcendentală.....176
Poetica transcendentală şi categoriile fanteziei:
„Sistemul visului pur poetic".....179
9. Transfigurarea minţii sub inspiraţia Fanteziei
dumnezeieşti suverane.....186
Morfologia Gramaticii fantastice.....186
Vedenia de smarald.....190
Sintaxa categoriilor fantastice.....191

Cuprins.....197



Undeva în *Critica raţiunii pure*, la un moment dat, Kant se întreabă: *„Ce-mi este îngăduit să sper?”* Aceasta deoarece filosofia transcendentală, prin apriorismul său, creează un orizont de aşteptare a Revelaţiei. Categoriile, care sunt strategii ale minţii în procesul cunoaşterii, prescriu tocmai condiţiile acestei aşteptări, ele încercând să anticipeze direcţiile pe care va surveni Revelaţia, precum şi modul în care va avea loc transmutaţia minţii sub razele ei necreate.

Există şi Revelaţie pur inteligibilă, există şi Revelaţie nevăzută! – şi una dintre acestea a fost tocmai filosofia transcendentală a geniului, cu toate consecinţele ei vizând intuiţia intelectuală.

Intuiţia intelectuală nu poate avea însă loc decât într-o minte transfigurată de harul necreat al Inteligenţei suverane şi de aceea, pentru o minte naturală, ea este inefabilă. Cartea mea nu-şi propune o atare descriere: primirea Supranaturalului adânc, fiinţial, e *personală*.

Lucrarea de faţă, scrisă cu gândul la *speranţa îngăduită* la care făcea Kant referire, analizează condiţiile în care se produce Revelaţia şi transfigurarea intelectuală, căutând să surprindă, în acest sens, *cea mai frumoasă speranţă*.

Mihai M. S. Maxim