

IDEI ȘI CONCEPTE PENTRU SECOLUL AL XXI-LEA
PERSPECTIVE ALE UNEI FILOSOFII SISTEMATICE –
FILOSOFIA PENTADICĂ

O PERSPECTIVĂ ASUPRA RELAȚIEI
DINTRE SUBSISTENȚĂ ȘI TRANSCENDENȚĂ

SERGIU BĂLAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române
Academia de Studii Economice, București

An Approach on the Relation between Subsistence and Transcendence. This article deals with the various attempts of contemporary philosophers of religion, metaphysicians and theologians to deal with the problem of transcendence. All these attempts are built on the rejection of the traditional Western idea of transcendence, seen as insufficiently strong at the one end of the critical spectrum, or as being too radical, at the other end. Various substitutes have been proposed by postmodern philosophers and theologians: from the radical transcendence to the immanent transcendence, all built on the suggestion on the necessity to transcend transcendence itself. In this context it is then presented the attempt of Romanian philosopher Alexandru Surdu to deal with the problem of Transcendence as a modality of Subsistence, from the classical perspective of the systematic tradition of Western philosophy.

Keywords: subsistence, transcendence, immanent transcendence, radical transcendence, vertical transcendence, horizontal transcendence.

La începutul secolului al XXI-lea civilizația occidentală se găsește într-o perioadă denumită de către filosoful canadian Charles Margrave Taylor cu termenul de „epocă secularizată” (*secular age*), marcată de o profundă criză de identitate a omului contemporan, determinată de „dez-vrăjirea” (*disenchantment*) radicală a lumii sale. Acest fenomen blochează căile tradiționale prin care transcendența a exercitat o influență asupra oamenilor și a ajuns de-a lungul istoriei culturii occidentale să fie o prezență firească în viețile lor spirituale¹. Lumea modernă, consideră Taylor, este una secularizată, guvernată de o ordine imanentă, în care omul este capabil să se înțeleagă pe sine și lumea sa în termenii unei legități naturale imanente și fără referință la vreun principiu transcendent. Nu doar că ideea transcendenței religioase a pierdut teren, dar nici categoria metafizică a transcendenței nu mai este considerată

¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 239.

viabilă în contextul modelului unei naturi autosuficiente și, mai mult decât atât, a fost considerată chiar inadmisibilă din punctul de vedere al considerentelor etice și politice: eliminarea transcendenței și concentrarea asupra imanentului sunt recomandabile deoarece concentrează atenția asupra lumii de aici, motivând reformarea societății și maximizarea fericirii umane².

Această stare de lucruri nu trebuie, desigur, să fie considerată surprinzătoare. După critica formulată de către Kant la adresa metafizicii tradiționale și argumentarea pe care el a formulat-o cu privire la imposibilitatea cunoașterii transcendenței, după atacul pozitivist asupra metafizicii și postularea de către Comte a sfârșitului acesteia odată cu atingerea „stadiului pozitiv” al culturii occidentale, după anunțarea de către Nietzsche a „morții lui Dumnezeu”, după tentativa neopozitivismului (atât a empirismului logic, dar și a pozitivismului logic) de a reduce discursul filosofic la propoziții reductibile la enunțuri despre stări de fapt empiric accesibile și a elimina astfel metafizica și teologia dintre preocupările filosofice legitime, după instaurarea în conștiința omului contemporan a unui scientism naiv motivat și susținut mai ales de reverența cvasireligioasă față de progresul tehnologic, nu este cazul să mai fim surprinși de reducerea interesului general teoretic pentru chestiunea transcendenței. În aceste condiții, este util să ne întrebăm dacă problema transcendenței mai are relevanță filosofică pentru gânditorii contemporani, ori dacă este pe cale de a fi abandonată ca lipsită de semnificație pentru omul de azi.

După opinia filosofului olandez Wessel Stoker, interesul intelectual pentru ideea de transcendență nu a dispărut niciodată deoarece el exprimă o dimensiune spirituală constantă a culturii occidentale, unde pot fi identificate cel puțin patru moduri de înțelegere a transcendenței de către teoreticienii sau artiștii occidentali care le-au exprimat în creațiile lor, iar dintre aceste modalități două s-au dezvoltat din teologia și filosofia religioasă creștină, în timp ce alte două sunt mai degrabă non-religioase³.

Prima dintre manierele de a gândi relația dintre immanent și transcendent, dintre „aici” și „dincolo” este construită pe baza ideii conform căreia omul, deși actualmente suferă de pe urma unei alienări în raport cu absolutul, trăiește totuși sub specia unei legături directe cu acesta (cu divinitatea). Există o conexiune nemijlocită și paradoxală între om și Dumnezeu: luptând împotriva alienării, omul descoperă ceva care este într-un anume mod identic cu el însuși, dar în egală măsură diferit, întrucât îl transcende într-o manieră cu totul radicală. Deși e înstrăinat de acest ceva transcendent, omul descoperă totodată că nu poate fi separat de el, ceea ce a făcut ca acest tip să fie denumit, într-o manieră oximoronică și în lipsa unei

² Cf. P. Haynes, *Immanent Transcendence. Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2012, p. 2.

³ W. Stoker, *Culture and Transcendence. A Typology*, în vol. W. Stoker, W.L. van der Merwe (eds), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam, New York, Editions Rodopi B.V., 2012, pp. 5–28.

formulări mai fericite, „transcendență imanentă”⁴. Transcendentul este gândit ca fiind ceva în mod radical diferit, dar este experimentat în contextul și prin intermediul realității mundane, iar variante ale acestei concepții pot fi identificate în gândirea lui Friedrich Schleiermacher, a lui G.W.F. Hegel ori a lui Paul Tillich.

În cazul celei de-a doua modalități de a înțelege transcendența care ține mai degrabă de gândirea religioasă, legătura omului cu divinitatea transcendentă este văzută ca o relație cu ceva cu totul necunoscut: Dumnezeu e radical diferit, este alteritatea absolută, *das Ganz Andere*, este diferitul însuși. Orice întâlnire a omului cu divinitatea este o luare de contact cu ceva cu totul străin. Dacă în primul caz, arată Stoker, interpretările teologice ale acestui tip de relație cu transcendența vorbesc mai degrabă despre o deschidere a omului către posibilitatea unei revelații divine, în cel de-al doilea caz construcția teologică a relației consideră că punctul de plecare ar trebui să fie mișcarea sau deschiderea absolutului, sau a divinității către ființa umană. Dacă însă vom considera distincția din punct de vedere filosofic, atunci avem de-a face, în primul caz, cu o metafizică a identității dintre gândire și ființă, dintre logos și existență, iar în cel de-al doilea cu respingerea acestei teorii, cu refuzul identității dintre ființă și existență ori dintre ființă și gândire⁵. Datorită concepției absolutului divin ca fiind complet și radical diferit de existența mundană, acest al doilea tip a fost denumit „transcendență radicală” și poate fi identificat în gândirea lui Søren Kierkegaard, a lui Karl Barth ori a lui Jean-Luc Marion.

Cea de-a treia modalitate de a gândi transcendența are la bază, arată Stoker, o mutație importantă ce poate fi detectată în gândirea contemporană, și anume trecerea, în lucrările unor gânditori precum Luc Ferry sau Luce Irigaray, de la imaginea unei „transcendențe verticale” către una în care avem de-a face cu o „transcendență orizontală”, o mutare de accent inspirată de interesul pentru problematica filosofiei morale, în care esențial este modul de a-l gândi pe celălalt ca obiect al acțiunii etice. Această schimbare nu este vizibilă numai în filosofia morală, ci și în filosofia religiei și în teologie, unde divinitatea este pusă în relație cu omul prin intermediul unor legături de natură moral-afectivă, prin manifestarea iubirii față de om și umanitate. Pare să fie vorba despre refuzul unei imagini despre transcendență care-și are originea în gândirea lui Platon, unde transcenderea existenței este verticală, eliberarea este una ascensională, precum în Mitul Peșterii, refuz determinat de influența pe care au căpătat-o perspectivele deiste din filosofia modernă a religiei, care propun imaginea unui Dumnezeu izolat, a unui demiurg care se retrage și se desprinde din legăturile cu lumea creată, a unui *deus otiosus*.

Dar dacă divinitatea transcendentă nu mai este căutată într-un „dincolo” aflat deasupra acestei lumi, atunci transcendența însăși se dizolvă și nu mai rămâne decât imanența. Mai exact spus, transcendența și imanența converg, și Absolutul se mută în realitatea mundană, astfel că Stoker denumește acest al treilea tip de

⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵ *Ibidem*, p. 7.

transcendență în mod contradictoriu, prin opusul său: transcendența este acum „imanență radicală”⁶. Ideea aceasta apare în contextul a ceea ce s-a numit „teologia morții lui Dumnezeu”, la gânditori inspirați de filosofia lui Nietzsche, precum teologii Thomas Altizer și Mark Taylor, dar și într-o anumită măsură la Gianni Vattimo.

Cel de-al patrulea mod de concepere a transcendenței reprezintă o dezvoltare a ideii transcendenței radicale, prin respingerea opoziției ontologice dintre aceasta și imanență și prin accentul pus asupra ideii că Alteritatea este inefabilă: transcendența e astfel nu fiindcă e diferită ontologic de imanență, ci fiindcă nu poate fi exprimată. Acest tip a fost în consecință denumit cu sintagma: „transcendența ca alteritate” și apare atât în filosofie, cât și în teologie, astfel că poate fi găsit în lucrările lui Emanuel Levinas, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Herman De Djin și Mark Taylor. Ideea centrală ar fi aceea că relația dintre transcendență și imanență nu mai este văzută ca una de opoziție, ci trebuie să învățăm să gândim dincolo de aceasta, perspectivă din care putem înțelege unitatea lor fundamentală⁷.

Această radicală reconsiderare a ideii de transcendență în post-modernitate a fost pusă în discuție și de către John D. Caputo și Michael J. Scanlon într-un volum cu titlu sugestiv, *Transcendența și dincolo de ea*⁸. Acest „dincolo” (*beyond*) sugerează o mișcare conceptuală în spiritul lui Derrida, de transcenderere a transcendenței, de aplicare a conceptului asupra sieși, cu scopul declarat de a vedea dacă este posibilă o regândire a ideii clasice de transcendență și construirea unei accepțiuni postmoderne a transcenderii și a lui „dincolo”. Discuția capătă aspectul ludic al unui joc de limbaj construit pe posibilitatea de a interpreta în două moduri expresia din limba franceză „*plus de transcendence*”: e nevoie azi de ideea unei transcendențe care să fie „din ce în ce mai transcendentă”, adică de tot mai multă transcendență (*plus de transcendence*) ori, dimpotrivă, trebuie să trecem dincolo de transcendență în sensul de a lăsa în urmă această idee, să renunțăm cu totul la transcendență (*plus de transcendence*)?⁹ Pentru Caputo și Scanlon, întrebarea este, deci, dacă din punct de vedere postmodern trebuie să transcendem însăși ideea de transcendență, fie datorită faptului că în accepțiunea tradițională, conceptul se dovedește a nu fi suficient de radical, și ar trebui să mergem dincolo de el, fie pentru că, dimpotrivă, ideea clasică este prea radicală și este nevoie să fie reajustată la condițiile existenței noastre actuale, care e mai pământească, mai materialistă și mai cufundată în problemele concretului imediat. Această stare de confuzie care ar trebui lămurită este una care ține de însăși natura conceptului de transcendență, care e un termen relativ: semnificația sa depinde de decizia privind ce anume trebuie să transcendem –

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Cf. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, *Do We Need to Transcend Transcendence?*, în J.D. Caputo, M.J. Scanlon (eds.), *Transcendence and Beyond*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp. 1–16.

⁹ *Ibidem*, p. 2.

subiectivitatea, sinele, lumea sensibilă, existența, Ființa însăși – așa încât nimic nu ne împiedică, în condițiile relativismului radical post-modern, să adăugăm pe această listă a lucrurilor ce trebuie depășite, chiar transcendența însăși¹⁰.

Dacă răspunsul la întrebarea menționată este acela că ideea tradițională de transcendență nu este suficient de „tare”, atunci se poate vorbi despre instituirea conceptului unei „hiper-transcendențe”, idee similară transcendenței radicale despre care am vorbit mai înainte, așa cum se întâmplă în cazul lucrărilor lui Emanuel Levinas și mai ales Jean-Luc Marion. Aici, arată Caputo și Scanlon, avem de-a face cu o concepție despre transcendență hiperbolică, înțeleasă ca alteritate absolută (*tout autre*), precum găsim la Levinas, pentru care ideea clasică este insuficientă deoarece mișcarea de transcendere nu e destul de radicală, întrucât rămâne captivă în interiorul sferei ontologice a imanenței, chiar și atunci când vorbește despre ceva aflat dincolo de empiric: e vorba tot despre sfera ființei, chiar dacă aceasta e gândită ca supra-sensibilă. Indiferent dacă mișcarea de transcendere este dinspre existența sensibilă și finită către ființa supra-sensibilă și infinită, ori dacă e o trecere de la ființări către Ființă, ca la Heidegger, pentru Levinas nu este de ajuns, deoarece rămânem prinși în interiorul Ființei. De aceea, în *Totalité et Infini*, el împrumută de la Jean Wahl un termen special cu care denumesc această Ființă mai presus de Ființă, această transcendere a transcendentului „trans-ascendență” (*une trans-ascendance*)¹¹. La rândul său, Jean-Luc Marion reia ideea în contextul filosofiei creștine a religiei, considerând că ideea de „ființă” este un „idol”, o oglindă în care ne vedem pe noi înșine, nu pe Dumnezeu, și în consecință a căutat să descopere alte căi de a gândi divinitatea, fără a face apel la ideea de ființă. Ca și la Levinas, și aici avem de-a face cu convingerea că ideea clasică de transcendență este insuficient de radicală, e captivă într-o „idolatrie ontologică” și e nevoie să fie înlocuită de o ultra- sau hiper-transcendență, una radicală și aflată dincolo de ființă¹².

Dacă însă se consideră că, dimpotrivă, conceptul clasic de transcendență este unul excesiv, atunci vom avea în vedere ceea ce mai înainte am numit, într-o manieră contradictorie, „transcendența ca imanență radicală”, idee pe care o regăsim la Gianni Vattimo. În acest context se argumentează că atât ideea clasică, dar și hiper-transcendența postmodernă trebuie abandonate întrucât reprezintă produsul unui demers aleatoriu, în care ceva ce ține de lumea noastră imediată este ipostazia și transformat, într-o manieră hiperbolizantă și mitologizantă, în altceva, cu totul străin, către care ar trebui cumva mai apoi să căutăm o cale de transcendere, în scopul de a dobândi, cu ajutorul acestei transcendențe, o cale de a rezolva problemele mundane. Vattimo argumentează în acest mod atunci când, discutând despre problema Întrupării, se aliniază unei tradiții despre care e conștient că derivă într-o anume măsură de la Hegel, aceea a „teologiei radicale”, care continuă cu „teologia

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1971, p. 24.

¹² J.D. Caputo, M.J. Scanlon, *op. cit.*, p. 3.

morții lui Dumnezeu” din anii 1960, cu teologia filosofică a gânditorilor procesualiști, cu eco-feminismul și în fine cu „teologia secularizată”. Gânditorii care aderă la acest tip de ideație, precum Paul Tillich ori Karl Barth, Calvin O. Schrag și chiar Caputo însuși, consideră că ideea tradițională a transcendenței trebuie surmontată prin construirea unei imagini a divinități care abandonează poziția clasică, transcendentă, și se mută cu totul în imanență, în lume, în virtutea unui gest de iubire față de om și de afirmare fără restricții a corporalității¹³.

Desigur că toate aceste considerațiuni tipice pentru ideația post-modernă au un aer destul de suprarealist pentru cineva este educat în tradiția clasică a filosofiei și teologiei occidentale, căruia pot să-i pară mai degrabă generatoare de confuzie, decât aducătoare de clarificări în problematica transcendenței. O perspectivă asupra problematicii categoriei transcendenței, diametral opusă în raport cu această ludică relativizare propusă de către postmoderni, este aceea formulată de către filosoful român Alexandru Surdu, care vine dinspre maniera tradițională, sistematică de a gândi filosofia și problemele fundamentale ale acesteia, și argumentează că transcendența trebuie gândită ca o ipostază a categoriei Subsistenței.

După cum a subliniat de nenumărate ori în cursurile și în cărțile sale, Alexandru Surdu este de părere că filosofia cu adevărat elevată trebuie să fie construită prin urmarea uneia dintre cele două căi consacrate în istoria gândirii: calea disciplinară sau calea categorial-sistematică. Începuturile filosofiei disciplinare sunt identificabile la primii filosofi elini, care au fost preocupați mai întâi de ontologie, iar apoi, odată cu Aristotel, de logică. Disciplinele filosofice trebuie împărțite în fundamentale și secundare, iar Al. Surdu consideră că acelea fundamentale sunt cinci: (1) ontologia, (2) logica, (3) metodologia, (4) gnoseologia și (5) epistemologia¹⁴. Cel mai adesea, filosofia disciplinară presupune concentrarea interesului asupra uneia dintre aceste discipline și identificarea ei cu întregul domeniu al filosofiei, conform principiului *pars pro toto*, astfel încât putem cu ușurință delimita în istoria gândirii perioade în care filosofia a fost ontologizantă (presocraticii), logicizantă (aristotelismul), metodologizantă (modernii) ș.a.m.d. Au existat și momente în care s-a încercat depășirea acestei tendințe, prin construirea unor sisteme filosofice disciplinare echilibrate, precum este acela al lui Christian Wolf, care împarte filosofia în două domenii, filosofia teoretică sau metafizica (ce cuprinde ontologia, psihologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională) și filosofia practică (ce include etica, economia și politica)¹⁵. Chiar dacă disciplinele filosofice constituie structurile fundamentale de la care pornește o astfel de abordare, ea nu poate face totuși abstracție de studiul categoriilor filosofice, deoarece „disciplinar, este necesară prezentarea prealabilă a categoriilor logice și metodologice, fără de care nu pot fi

¹³ *Ibidem*, pp. 3–4.

¹⁴ Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 19.

¹⁵ Idem, *Filosofia modernă*, București, Editura Paideea, 2002, pp. 83–86.

alcătuite celelalte discipline, logica jucând rolul de propedeutică¹⁶. Al. Surdu atrage însă atenția că „istoria categorial-disciplinară a filosofiei nu corespunde cu istoria obișnuită disciplinară a filosofiei”, ci este „o istorie rezumativă a filosofiei disciplinare”¹⁷.

Importanța teoriei categoriilor este însă mult mai vizibilă dacă ne referim la cea de-a doua cale regală a filosofării, aceea care presupune construcția categorial-sistematică, începută odată cu Kant și cu încercarea sa de a prezenta în premieră o sistematizare și o deducere a categoriilor, după modelul schemei de clasificare a judecăților, care „era artificială pentru domeniul categoriilor, dar punea în evidență, pentru fiecare grupă de concepte, o modalitate dialectico-speculativă de raportare, prin teză, antiteză și sinteză”¹⁸. Sistemele filosofice categoriale presupun deci existența unei scheme de categorii, precum și a unei maniere dialectico-speculative de legătură între acestea, astfel încât există mai multe tipuri de sisteme, în funcție de numărul categoriilor și al „pașilor” proceselor dialectico-speculative. Astfel, întâlnim în istoria filosofiei sisteme categoriale dialectico-speculative binare (pitagoreicii, dar și Ștefan Odobleja și Mircea Florian), triadice (Heraclit, Hegel), tetradice (Noica) și pentadice (Platon)¹⁹. Numărul minim al categoriilor este de două, deoarece dialectica presupune raportări precum opoziția, contrarietatea ori contradicția, care nu sunt posibile decât între cel puțin două entități. Pe de altă parte, Al. Surdu consideră că numărul maxim de categorii ce poate constitui o schemă (așa cum se poate vedea până acum în istoria filosofiei) este de cinci, deoarece în condițiile în care schemele superioare le includ pe cele inferioare, „schemele dialectico-speculative pentadice sunt maximale. Nu există o dialectică distinctă cu mai mult de cinci termeni, fără să fie o raportare a unor scheme subordonate”²⁰.

În aceste condiții, Alexandru Surdu își propune, sub titulatura *Filosofia pentadică*, să edifice un sistem filosofic bazat pe o schemă dialectico-speculativă care are la fundamentul său cinci categorii: Subsistența, Existența, Ființa, Realitatea și Existența Reală (acestea patru din urmă acoperind ceea ce numim îndeobște „Lumea”). Subsistența, înțelesă ca substrat al lumii a constituit preocuparea primă a celor dintâi filosofi elini și a condus la apariția metafizicii ca disciplină. Ontologiei îi corespunde categoria Existenței, cu subdiviziunile ei, precum spațiu, timp, mișcare etc. Domeniul Ființei este logica, știința formelor gândirii (ale cărei facultăți sunt și ele în număr de cinci: rațiunea, intelectul, intelectul rațional, rațiunea speculativă și speculațiunea), ale întrebărilor fundamentale: ce este, cum este, de ce este. Realitatea, ca domeniu de constituire a teoriilor despre Adevăr, Frumos, Bine, Dreptate și Libertate (știința, arta, moralitatea, justiția, politica), este produsul metodologiei, înțelesă ca domeniu al aplicării formelor gândirii la diverse conținuturi oferite de

¹⁶ Idem, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideea, 2003, p. 150.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 150–151.

¹⁸ Idem, *Filosofia modernă*, p. 11.

¹⁹ Idem, *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideea, 2000, pp. 189 sq.

²⁰ *Ibidem*, pp. 360–361.

Existență. În fine, Existența Reală denumește Existența realizată, adică Existența în forma ei modificată de către om în conformitate cu teoriile sale, ce constituie domeniul Realității²¹.

În volumul al doilea al *Filosofiei pentadice*, care se intitulează *Teoria Subsistenței*, se discută despre această categorie fundamentală a filosofiei pentadice, care a constituit o preocupare fundamentală a filosofiei occidentale încă de la începuturile sale. Etimologia termenului, așa cum îl utilizăm astăzi, este una latină: *sub+sisto*, de la *sisto, sistere, stiti, statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura, sub ceva, a sta la baza aceluia ceva²². La debutul filosofiei eline, arată Al. Surdu, Subsistența avea înțeles de substrat natural, determinat sau nedeterminat, uneori unic, alteori multiplu. Ulterior, Anaximandros, pitagoreicii, eleații au propus puncte de vedere diferite, care nu mai vorbeau despre Subsistență ca despre un substrat natural, ci este apeiron, număr, Unul, fiind de acum conceput ca ne-corporal (Melissos). Filosofia clasică greacă, odată cu Socrate, pierde interesul pentru Subsistență și determinațiile sale, în favoarea aceluia pentru sufletul care se cunoaște pe sine, deși la Platon mai putem găsi ceva ce amintește de ea, adică „ființa totală” (*pantelos on*), care include mișcarea, viața, sufletul și gândirea²³. Deja cu Aristotel, privit ca un kantian *avant la lettre*, atenția se îndreaptă în mod exclusiv asupra domeniului Existenței, astfel că la el nu se poate vorbi despre o Subsistență autentică, ci despre o infinitate de subsistenți, care sunt substanțele²⁴. Plotin, la rândul său, înțelege Subsistența ca subsistare (*hypostasis*), într-o triplă semnificație, ca Unul, primul și binele. Ceea ce urmează apoi, în istoria gândirii occidentale, pare să însemne pierderea interesului pentru Subsistență, care este redusă, de către filosofii ulteriori la câte unul dintre cele cinci aspecte sau ipostaze ale sale: Supersistența, Protosistența, Epistența, Transcendența și Transcendentalitatea. Aceste ipostaze capătă înțeles în contextul în care vorbim despre modurile diferite în care Subsistența poate fi gândită prin raportare la Lume: „Căci numai despre aceasta se poate vorbi despre ceva care să fie dincolo (Transcendența) sau dincoace (Transcendentalitatea) de aceasta, înainte (Protosistența) sau după ea (Epistența) și, în fine, mai presus de aceasta (Supersistența)”²⁵.

În contextul discuției asupra ipostazelor Subsistenței, Al. Surdu dedică o însemnată parte a argumentării caracterului inefabil al acesteia din care derivă necesitatea de a înțelege faptul că ea admite enunțuri contradictorii, dar și aceea de a lua în discuție faptul că trebuie considerată „autologică”, adică acela că „este ceea ce spune sau exprimă”²⁶. „Autologiile” Subsistenței sunt, după cum argumentează

²¹ Idem, *Filosofia contemporană*, pp. 151–152.

²² Idem, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenței*, Editura Academiei Române, București, 2012, p. 19.

²³ *Ibidem*, pp. 22–24.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*, p. 160.

²⁶ *Ibidem*, p. 36.

autorul, „cele 5 supercategorii cu care se identifică Subsistența, fără a fi ceva diferit de fiecare în parte, dar presupunându-le pe toate, în pofida impedimentelor lingvistice și semantice... Ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuși o tradiție a enumerării, care se bazează pe importanța și ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum, Totum, Inifinitum, Aeternitas, Absolutum*”²⁷.

În general, arată Alexandru Surdu, despre Supersistență au tratat cu deosebire religiile, deoarece „cea mai veche legătură a omului cu Supersistența a fost religia”: în cele occidentale, spre exemplu, Supersistența este identificată cu Divinitatea personală, care nu e doar diferită de lume, dar este și superioară acesteia. Dar și discursul științific se referă uneori la această ipostază a Subsistenței, atunci când tratează, în contextul ipotezelor cosmologice referitoare la începutul Universului, despre posibilitatea înfinității ori chiar a eternității acestuia²⁸.

În timp ce, prin raport cu Lumea, Supersistența este mai presus de toate, Protosistența este mai înainte de toate. Din perspectivă iudeo-creștină, Dumnezeu, în calitatea sa de Creator *ex nihilo* al lumii, o precede pe aceasta, fiind deci înțeles ca Protosistență. Relația dintre aceasta și Lume nu trebuie înțeleasă însă în sens cauzal, deoarece ea este un raport ce are în mod decisiv și esențial numai la nivelul Existenței. În ceea ce privește discursul filosofic despre Protosistență și despre relația sa cu lumea, Al. Surdu argumentează că sursa tuturor speculațiilor pe această temă este de găsit la Aristotel, cu deosebire în teoria acestuia despre mișcătorul nemișcat al lumii²⁹.

Simetrică față de Protosistență în raportarea sa la Lume este Episistența, adică Subsistența de pe urmă, ori ultimă în înțeles temporal a Lumii. Condiția esențială a posibilității înțelegerii ei este aceea a acceptării, indiferent de ceea ce se crede despre începutul Lumii, a ideii finitudinii și vremelniciei acesteia. Și în acest caz putem identifica un discurs religios despre Episistență (apocaliptica religioasă), dar și unul științific (diferitele ipoteze cosmologice privind finalul Universului)³⁰.

Dacă, în spiritul filosofiei kantiene, Transcendența presupune o trecere într-un „dincolo” al Lumii, Transcendentalitatea se referă la trecerea înspre un „dincoace”, adică nu spre obiectul, ci spre subiectul transcendental, adică spre ceea ce s-a numit adesea suflet. Desigur, în tradiție kantiană, discuția despre Transcendentalitate nu are cum să nu ajungă la contradicții, paralogisme, raționamente dialectice, însă, ne atrage atenția Alexandru Surdu, nu trebuie să trecem cu vederea poziția lui Hegel, care era departe de a manifesta mefiență față de contradicții și, dimpotrivă, le căuta, le considera inerente gândirii despre astfel de chestiuni și căuta să le transfigureze în sinteze³¹.

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, pp. 164–165.

²⁹ *Ibidem*, pp. 168–173.

³⁰ *Ibidem*, pp. 174–179.

³¹ *Idem*, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenței*, pp. 182 sq.

Cu privire la ipostaza de Transcendență a Subsistenței, autorul a expus considerațiile sale pe larg în primul volum al *Filosofiei Pentadice*, intitulat *Problema Transcendenței*, unde se arată că aceasta este o categorie care a apărut mai târziu în istoria filosofiei, de îndată ce nu apare decât ulterior filosofiei eline clasice, ci abia la Boethius, care vorbește despre o transcendere a rațiunii (*ratio transcendit*), în condițiile în care rațiunea aparține omului, pe când inteligența este apanajul divinității. Etimologic, arată Al. Surdu, există două posibile explicații ale originii termenului *transcendo*. Pe de o parte, avem *trans + scando*, care ar însemna „a trece peste ceva”, iar pe de altă parte, *trans + ascendere*, care înseamnă „a urca peste”, similar cu grecescul *hyperechein* (*hyper + echo*), cu înțelesul de „a (se) duce peste” ori „a purta (ceva) peste”, însă ambele sensuri redau înțelesul avut în vedere de către Boethius, de elevare, de trecere dincolo, peste, care se mențin și în accepțiunea românească a verbului „a transcende”³².

În condițiile în care prin Transcendență se înțelege ceea ce este dincolo de Lume, Al. Surdu argumentează că putem vorbi astăzi despre o transcendență relativă și despre o Transcendență propriu-zisă. Transcendența relativă privește limitele cunoașterii omenești sau imperfecțiunea mijloacelor de observație la nivel macro-sau micro-fizic, întrucât se consideră în genere că limitele Lumii sunt totuna cu limitele puterii noastre de investigare, în timp ce Transcendența propriu-zisă se referă la ceea ce este dincolo de acesta în mod absolut, adică infinitatea în sens spațial și eternitatea în cel temporal³³.

³² Idem, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței*, pp. 84–85.

³³ Idem, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenței*, pp. 179–181. Cf. și Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței*.