

SACRIFICIUL DE SINE – FUNDAMENT AL COMUNITĂȚII OAMENILOR

GHEORGHE DĂNIȘOR

Institutul de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopșor” Craiova

Abstract. Most of the time, when we are talking about relationships between people, within a community, we do not think of someone who deeply establishes these relationships and puts himself as the foundation of that community. In such a case we rather have in mind someone's relationship with someone else, or, it is just a timeless relationship of someone with themselves. In other words, someone is in herself another to someone, just as another one is, in himself, someone. It is not a question here of a passage in time, as something arriving to be to something else. It is as Hegel stated once, that time has been suppressed. According to this thinker, the relationship of one person to another as something that is passing from someone to someone else takes place outside time; it is timeless. On this relationship that is inscribed in timelessness, the temporal relations between people are constituted and thus the concepts of loyalty, compassion and peace are established, concepts on which any community is based, because they result in the reunion of someone else with someone. Sacrifice as a voluntary renunciation of something precious in favour of someone else finds its justification in these concepts based on the timeless relationship.

Keywords: community, the individual, someone else, timelessness, sacrifice.

Întâlnim în istorie gânditori care au vorbit despre renunțarea voluntară la ceva prețios sau considerat ca atare, pentru binele sau în interesul cuiva sau a ceva. Această renunțare voluntară nu este altceva decât *sacrificiu* de sine, așa cum este el definit de *Dicționarul explicativ al limbii române*.

Renunțarea voluntară este, de fiecare dată, în favoarea cuiva și se manifestă ca relație dezinteresată cu cineva. Sacrificiul de sine în favoarea cuiva nu este altceva decât cea mai înaltă virtute, este virtutea virtuților, și anume virtutea *justiției* (dreptății). Acest fel-de-a-fî al ființei umane stă la baza tuturor comunităților care au existat de-a lungul istoriei. Nu poate exista o comunitate dacă nu există sacrificiul voluntar de sine, adică renunțarea voluntară la ceva prețios în interesul (alt)cuiva. Aceea este o comunitate bazată pe justiție, cea mai înaltă virtute care asigură coeziunea socială, pornind de la grupul primitiv și terminând cu relațiile naționale și internaționale din zilele noastre, deosebit de complexe.

Relațiile care se instituie în temeiul virtuții justiției tind să se adune în comunități în care ideea de *Bine* este principiul în baza căruia totul se strânge la un

loc și se conservă. Accesul la ideea de Bine nu este posibil decât prin sacrificiul voluntar, adică prin intermediul virtuții justiției (dreptății). Există, este adevărat, și tendința contrară, aceea de destructurare a comunităților, dar această tendință, chiar dacă uneori poate avea câștig de cauză, nu poate fi decât temporară, căci dreptatea a reușit de fiecare dată să mențină comunitățile.

Întemeierea filosofică a acestui fel-de-a-fi al ființei umane, ca ființă a justiției, o întâlnim în opera lui Aristotel (mai ales în *Etica Nicomahică* și în *Metafizica*) în care tratează în mod explicit conceptele de justiție (*dike*) și de Bine (*agathon*) și, mai aproape de noi, în opera lui Hegel care, chiar dacă nu tratează în mod direct aceste concepte, ele subzistă și întemeiază din adânc demersul său dialectic. Trebuie spus că o astfel de gândire conduce, în mod inevitabil, la instituirea ideii de *comunitate*. Cele două concepte (cel de justiție și cel de Bine) de care se folosesc cei doi gânditori, explicit sau implicit, au ca efect descoperirea *relației* ca fiind fundamentală: la Aristotel în explorarea sa metafizică, la Hegel în justificarea dialecticității realului la nivel universal, cu trimitere specifică la realul social. Explorarea hegeliană este de tip speculativ, domeniu în care se pot dezvoltă articulațiile subtile ale unei relații ce se sustrage logic-discursivului.

Demersul dominant, deci, la ambii gânditori este acela de a întemeia conceptul de comunitate. La Aristotel, acest concept are dimensiuni metafizice, iar la Hegel, dimensiunea dialecticității a tot ceea ce este. Cei doi filosofi îi încununează opera cu ideea ideilor care nu este alta decât gândirea-care-gândește-gândirea (*noesis noeseos noesis*). Această idee, după Aristotel, este cel mai mare *Bine*. Dialecticitatea, la Hegel, se stinge într-un rezultat calm, adică, de asemenea, în ideea de Bine cu care acesta încheie *Filosofia spiritului*.

Aristotel susține că „Gândirea în sine are ca obiect cel mai mare Bine în sine, iar gândirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur. Astfel, gândirea se gândește pe sine însăși prin participarea la inteligibil.”¹ Cu acest citat din Aristotel își încheie Hegel lucrarea sa *Filosofia spiritului*, cea mai înaltă formă a gândirii, astfel că ideea de Bine încununează întreaga operă a gânditorului. Binele este cel ce *leagă* (de la *Lego*), adică cel ce strânge la un loc și conservă. Acest lucru înseamnă comunitate a lucrurilor, iar în plan uman, comunitate a oamenilor în care totul se leagă și se păstrează. Înălțarea la ideea de Bine se realizează prin intermediul *relației* ce se instituie între diferiți care, de fapt, nu sunt diferiți, așa cum concepe Hegel relația dintre *ceva* și *alt-ceva*, care, în diferența lor, se adună, nu se exclud, pentru că sunt aceiași. Chiar în exprimare se observă că *ceva* se menține în *alt-ceva*, în sensul că *altul* este *ceva*, este *alt-ceva*. În felul acesta, *ceva* se pune din sine însuși ca *altceva*, el însuși este în sine *altceva*. În același timp, *altceva* este diferit de *ceva*, așa cum și *ceva* este diferit de *altceva*, dar, în sine, ei nu sunt diferiți. În acest caz, este pus în discuție conceptul de timp, cum vom vedea în gândirea lui Hegel.

¹ Aristotel, *Metafizica*, XII, 7.

Când vorbește despre Bine, Platon susține că acesta nu poate fi sesizat prin intermediul demonstrației, ci el poate fi sesizat prin intermediul intuiției intelectuale. Așa cum zice acesta, „Binele, cel ce *leagă* (s.n.), este nedemonstrabil, iar atunci când se încearcă a se demonstra se intră în contradicții. Oamenii [...] rămân tributari demonstrabilului pe care îl extind [...]”². Dar, punând astfel problema, Platon scoate Binele din sfera temporalității, așa încât cele ce sunt legate între ele se întemeiază pe atemporalitatea acestuia, iar comunitatea lor devine ea însăși atemporală.

Relația (care nu este relație) dintre *ceva* și *alt-ceva*, în toată diversitatea sa, nu este decât relația a ceva cu sine însuși. Cu alte cuvinte, relația aceasta pe care o vizualizăm în spațiu și timp are la bază atemporalitatea relației lui ceva cu sine însuși. Dar, în acest caz, relația nu mai este o relație ca dedublare temporală între diferiți, ca trecere în timp, ca de la ceva la altceva, ci este o scindare atemporală a lui ceva în sine însuși. Dacă gândim din perspectiva lui alt-ceva, acesta, la rândul său, este ceva care se pune pe sine ca altceva. În felul acesta, ceva este altceva pentru altceva și așa la infinit. Marea diversitate spațio-temporală se întemeiază pe atemporalitatea lui ceva unit cu sine însuși ca altceva. Aici nu este vorba de o trecere în timp ca de la ceva la altceva, ci ceva este în sine însuși altceva, așa cum altceva este în sine însuși ceva. Opoziția acestora se stinge într-o unitate calmă. Temporalitatea a fost suprimată și conservată în atemporalitatea raportării lui ceva la altceva ca la sine însuși.

În *Știința logicii*, Hegel susține această idee, afirmând că „*Ființa-în-sine și ființa-pentru-alt-ceva* sunt mai întâi deosebite. Dar faptul că ceea ce ceva e în sine este identic cu ceea ce el *posedă în el*, și invers: că ceea ce este el ca *ființă-pentru-alt-ceva* e și în sine, acest fapt este identitatea ființei-în-sine cu ființa-pentru-alt-ceva, conform determinației că ceva însuși e unul și același al ambelor momente, ele fiind deci în el neseperate.”³

Ceva-ul de care am vorbit mai sus poate fi socotit un *început* în meditația filosofică, un *ce simplu* al ființei-în-sine. Ceva-ul, acel *ce simplu* al ființei cu care gândirea începe, se menține pe sine în toată desfășurarea logic-discursivă, el nu este antrenat în temporalitate. Această menținere dă unitate ființei și asigură un teren ferm pentru gândire. În acest sens, Hegel afirmă că „Despre această expunere simplă a ceea ce ține de ceea ce e însuși tot ce poate fi mai simplu, adică de începutul logic, mai pot fi adăugate reflexiile ce urmează, reflexii ce nu vor putea, totuși, să servească atât la lămurirea și la întărirea expunerii (*care ca atare e deja terminată* [...]), cât doar ca reflexii [...]”⁴

Dacă această expunere cu privire la relația lui ceva cu alt-ceva o transpunem în relația lui cineva cu alt-cineva, atunci când este vorba de societatea umană, urmează că orice comunitate umană se întemeiază (și astfel subzistă) pe *atemporalitatea* relației lui cineva cu alt-cineva ca relație a lui cineva cu sine însuși. Ea este subiacentă

² Platon *Phaidon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 112.

³ G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 103.

⁴ *Ibidem*, p. 52.

oricărei tendințe de înțelegere și coagulare a unei comunități, constituită, în ultimă instanță, în stat. Conștiința coagulantă a unei astfel de comunități se bazează pe intuiția atemporalității relației în care cineva în alt-cineva se unește cu sine însuși. Adică, cetățenii unei astfel de comunități au conștiința că în marea lor diversitate nu sunt diferiți și, de aceea, tind spre unitate. O astfel de unitate nu poate fi distrusă decât prin dispariția conștiinței unității atemporale subiacente oricărei comunități.

Pe această conștiință bazată pe intuiția originală, înscrisă în atemporalitate, este posibilă tendința umană de a face bine dezinteresat și încrâncenarea uimitoare (chiar dacă și cu sincope) a omului de a face binele și de a se constitui astfel în comunitate. Cineva cu alt-cineva, în absoluta lor diversitate, se adună, pentru că, subiacent, ei sunt aceiași și astfel se conservă. În felul acesta, se realizează *logos*-ul social, dincolo de voința noastră, pentru că acest lucru este fel-de-a-fi (*habitus*). Dacă la acest fel-de-a-fi se adaugă rațiunea, se înfăptuiește justiția (dreptatea). Aristotel susține, conform celor spuse mai sus, că „Dreptatea este o virtute absolut desăvârșită, pentru că exercitarea ei este cea a unei virtuți perfecte, și este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora, nu numai pentru sine; din acest motiv, justiția este singura dintre virtuți care poate fi un bine pentru altul manifestându-se în favoarea altuia”⁵.

În aceste spuse ale lui Aristotel se pune problema depășirii limitei individuale, dar cu individualitate cu tot, și astfel descoperirea celuilalt ca țel de făptuire umană. În altul, socotit ca oglindire a eului în ceva care îl transcende și îl adună, eul se regăsește cu adevărat pe el însuși. În altul, eul revine la sine însuși îmbogățit. Fără aceasta, eul nu s-ar recunoaște și ar fi pierdut în propria sa limită. Comunitatea cu alții (cei mulți) este esențială pentru conservarea eului în niște limite care îl trimit dincolo de sine. Comunitatea nu este altceva decât suprimarea și în același timp conservarea limitei.

În *Știința logicii*, Hegel, pentru a desemna conceptul de suprimare și conservare cu privire la limită, folosește cuvântul *aufheben*, care „înseamnă a păstra, a conserva și în același timp și a face să înceteze, a pune capăt [...] ceva e suprimat și conservat totodată numai întrucât el a intrat în unitate cu contrariul său; cu determinația aceasta mai precisă a unui ce reflectat, ceva poate fi numit just *moment*”⁶.

În *Etica Nicomahică*, Aristotel exemplifică suprimarea limitei eului prin darul care trebuie făcut către celălalt, dar cu condiția păstrării concomitent a propriului eu. Astfel, spune acesta, dacă nu dăruiești nimic nimănui ești avar, dacă dăruiești totul ești risipitor și riști să te autodistrugi. Limita trebuie suprimată și conservată în același timp. În felul acesta, se instituie actul de justiție care conduce la realizarea comunității și la înfăptuirea ideii de *Bine*.

Dreptatea înseamnă deschidere către celălalt și suprimare a hotarului ce desparte. În această deschidere, când totul devine transparent, eul nu se pierde, ci doar devine transparent: el este în sine însuși celălalt. În deschidere, omul se înscrie în

⁵ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 106.

⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 89.

atemporalitatea relației cu celălalt, el nu trece ca de la cineva la altcineva (ca înscriere în timp), ci este în el însuși alt-cineva, astfel că timpul a fost suprimat. În atemporalitatea acestei relații dintre cineva și alt-cineva apare necesitatea traiului în comun ce se transmite în relațiile cotidiene dincolo de voia noastră.

Omul, în determinația sa, este în permanentă deschidere către atemporalitate și aceasta este cea care îl întemeiază din adânc. Așa se explică apetitul ființei sale către divin, indiferent cum îl numește, în toate epocile istorice. Devenirea sa se oprește în starea calmă a contopirii cu eternitatea. O astfel de stare este cea care adună oamenii și-i determină să se constituie în comunități. În felul acesta, a-fi-împreună-cu-ceilalți reprezintă atemporalitatea, adevărul la care ființa umană nu poate ajunge în mod individual, pentru că îi lipsește suportul pentru a face saltul într-o realitate a inefabilului, o realitate pe care o trăiește în fiecare clipă, dar pe care nu o poate surprinde rațional-discursiv. La o astfel de realitate se referă Platon în dialogul său *Cratylus*. „Cât despre *alétheia* (adevăr), și el pare un cuvânt compus din altele. În fapt, mișcarea divină a ființei e cea care pare să fie exprimată prin cuvântul *alétheia*, adică *ale thesis* (alergare divină) [...] cât despre *ón* (ființă) și *ousia* (esență) ele se acordă cu *alethés* (adevăr) atunci când primesc un *i*: în cazul acesta *ón* înseamnă *ión* (mergând), iar la rândul său *ouk on*, după cum îl rostesc unii, ajunge să fie *ouk íón* (cel ce nu devine).”⁷

Se poate spune, deci, că în alergarea divină (*ale theis*) divinul nu devine (*oukión*). O explicație rațional discursivă nu putem avea în această situație. Aceeași dificultate o întâmpinăm când afirmăm că ceva (cineva) în alt-ceva (alt-cineva) este în sine însuși, că în trecerea sa în alt-cineva, de fapt, nu trece. Și, totuși, pe această ambiguitate rațional-discursivă se instalează trăirea intuitivă a atemporalității care va întemeia comunitățile umane.

Pe ideea în conformitate cu care ceva în alt-ceva se unește cu sine însuși apare *gestul sacrificial* ca renunțare voluntară la ceva prețios în favoarea altcuiva. În acest gest, eu intuiesc, chiar dacă nu gândesc încă rațional-discursiv, că în altcineva eu mă unesc cu mine însumi. Din această intuiție originară a unității în diferență a lui ceva (cineva) cu alt-ceva (alt-cineva), în care ceva în alt-ceva se „vede” pe sine însuși, se naște sentimentul *compasiunii*, al *loialității*, *libertății*, *corectitudinii*, *autorității* și *caracterul sacru*⁸ și tendința de a fi împreună cu ceilalți ca fel-de-a-fi al ființei umane. Atemporalitatea relației cineva-ului cu alt-cineva-ul stă la baza relațiilor spațio-temporale dintre indivizi și îi determină să înfăptuiască *logos*-ul social, adică să se constituie în comunități ca fel-de-a-fi al ființei umane.

La om, spre deosebire de restul universului, la acest fel-de-a-fi (*habitus*) se adaugă rațiunea și atunci se realizează justiția (dreptatea) în care intră în joc actul *voluntar* al sacrificiului.

⁷ Platon, *Opere*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 303.

⁸ Vezi, în acest sens, Jonathan Haidt, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia*, Editura Humanitas, București, 2016.

Sacrificiul, ca fel-de-a-fi, Hegel îl exemplifică prin dialectica din lumea plantelor. Astfel, dacă începem cu mugurele, acesta se sacrifică (este în firea sa) în „vederea” florii, aceasta se sacrifică în vederea fructului, fructul în vederea seminței care se sacrifică, la rândul ei, pentru a se transforma în măreția arborelui, și ciclul se repetă la infinit. Această trecere nu este însă trecere, pentru că fiecare moment al dialecticității reprezintă întregul. În felul acesta, mugurele este în sine deja floare, fruct, sămânță, arbore și fiecare din aceste momente este întregul. De aceea, fiecare moment se conservă pe sine în trecerea sa în următorul moment, astfel că în realitate el nu trece, pentru că este în sine însuși întregul. Temporalitatea este dată de o anumită determinare spațio-temporală a atemporalității în care se cufundă dialecticitatea și astfel trecerea lui cineva în alt-cineva este *atemporal trecută*.

Trecerea nu este deci trecere și, de aceea, cu oricare dintre momente am începe, în acest început logic totul este deja dat. Tot timpul ceva este în „vederea” a alt-ceva. Dacă ceva nu este în această „vedere”, el nu există ca atare. Acest lucru este valabil pentru întreg universul. În cazul omului, acesta există în urma unui sacrificiu de sine pentru a fi în vederea a cineva (ca alt-cineva), altfel, existența sa devine precară. În alt-cineva cineva se întâlnește pe sine și astfel devine viabil. Se conservă pe sine și astfel există posibilitatea comunicării. Comunicare care are ca temei acea disponibilitate a ființei umane la sacrificiu de sine ca deschidere a sa către alt-cineva ca deschidere în sine însuși. O relație nu e posibilă decât prin această disponibilitate a deschiderii. Omul se deschide în momentul în care are disponibilitatea de a trece în alt-cineva, ca raport cu sine însuși, pentru că fără această deschidere el ar rămâne în determinarea sa temporală și ar întâlni moartea o dată pentru totdeauna, iar un nou ciclu al devenirii atemporale nu ar mai fi posibil. Omul și-ar trăi sfârșitul suspendat într-o clipă a marelui Univers. Limita își produce efectele în măsura în care omul nu mai este în stare să se deschidă spre alt-cineva, ca spre sine însuși, sau chiar către altceva, adică nu mai poate să realizeze viața în comunitate.

Cu prețul sacrificiului de sine (renunțarea voluntară la ceva prețios pentru sine), cineva nu există cu adevărat decât în vederea celuilalt. Cineva, la rândul său, este alt-cineva pentru care s-a sacrificat cineva în cadrul unei comunități ce se înscrie în atemporal.

Sacrificiul este cu adevărat sfidare a morții. Cineva nu moare cu adevărat dacă este în „vederea” cuiva. În alt-cineva el are posibilitatea de a se deschide și de a fi și alt-cineva decât sine însuși în sine însuși: atemporalul. În cazul omului, conservarea de sine este urmare a sacrificiului voluntar de sine pe fundalul căruia se constituie comunitatea.

Când vorbim de oameni, în dimensiunea spațio-temporală ei sunt diferiți, cu propria individualitate, pentru că între ei se interpune un spațiu și un timp care separă. În afara spațio-temporalității, ei sunt identici, pentru că în acest caz separarea nu mai operează. Cele două dimensiuni formează un tot care nu poate fi destructurat decât ca obiect de studiu. Omul, pe una din laturile sale, dispune de individualitate

și este diferit, iar pe cealaltă, individualitatea se estompează prin identificare cu ceilalți. De aceea, pe dimensiunea sa atemporală, omul transcende cotidianitatea, este o ființă a absolutului, iar pe dimensiunea temporală se individualizează. În primul caz, el tinde spre comunitate, în cel de-al doilea, el tinde spre individualizare și negare a comunității. Ambele dimensiuni formează un tot indestructibil. Dacă se separă aceste dimensiuni, urmările pot fi dintre cele mai grave. Este ceea ce s-a și întâmplat de-a lungul istoriei, iar urmările au fost și pot fi încă dintre cele mai rele.

Oricare dintre aceste dimensiuni ar lipsi, comunicarea devine imposibilă, iar comunitatea nu se poate închea. De aceea, ele trebuie să fie în echilibru, așa cum este la orientali echilibrul între *yin* și *yang* și, la europeni, între *ratio* și *sermo*⁹. Omul trăiește în permanență (ca fel-de-a-fi) un timp al său subiectiv și totodată el trăiește dincolo de timp și se transcende pe sine în eternitate. Se deschide într-un timp al său și se închide dincolo de timp și, invers, se deschide dincolo de timp pentru a fi posibilă închiderea într-un timp al său, în individualitatea sa. Cele două dimensiuni nu pot fi despărțite. În acest sens, Levinas afirmă că „acest raport al individului cu totalitatea pe care o reprezintă gândirea, în care eul ține cont de ceea ce nu e el și totuși nu se dizolvă în ea, presupune că totalitatea se manifestă nu ca o ambianță care abia atinge în treacăt epiderma viului ca element în care se scaldă, ci ca o față prin care ființa este fața mea, în care legătura dintre elemente nu se constituie decât prin libertatea elementelor – este o comunitate, ființa care vorbește, care își arată fața. Gândirea începe cu posibilitatea de a concepe o libertate exterioară mie.”¹⁰ În felul acesta, „umanul nu se oferă decât unei relații care nu e o putere”¹¹. Dacă relația cu celălalt nu este o putere, ea este o mângâiere, pentru că în această relație eu mă unesc cu mine însumi. Acesta este eternul pe care omul trebuie să și-l asume.

O astfel de asumare întemeiază din adânc orice comunitate. Dacă dispare sentimentul eternului și omul rămâne numai în propria sa determinare, totul se risipește și comunitatea este suprimată. Dar, în acest caz, este vorba de *omul total* rațional și, în egală măsură, sentimental, omul care gândește, dar, în egală măsură, iubește, este loial, capabil de compasiune pentru celălalt.

Începând cu Iluminismul, preocuparea gânditorilor de a obține rațiunea pură printr-o filtrare riguroasă a sentimentelor umane a condus către o ființă umană înstrăinată de acel fel-de-a-fi al său și astfel înstrăinată în raportul său cu ceilalți. Există aici o luptă acerbă pentru a suprima orice sentiment uman în temeiul căruia omul să poată întinde mâna pentru a-l atinge pe celălalt. Acea atingere de mână este astăzi percepută ca fiind un rău, ca fiind distrugere de sine. Celălalt este perceput ca fiind demn de a fi ocolit, demn de a lua distanță de el, de a-l îndepărta, de a face tot posibilul de a nu face parte din uman, pentru că aduce cu sine moartea.

⁹ Vezi, în acest sens, Gheorghe Dănișor, *Însingurare. O filosofie despre istoria eșuată a umanității*, Editura Universul Juridic, București, Editura Simbol, Craiova, 2019.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Între noi, Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Editura All, București, 2000, p. 24.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

Din cauza acestui fapt, omul nu mai este capabil de sacrificiu și astfel moare în iubirea intelectuală exagerată de sine. Tot ceea ce face omul rațiunii pure este să facă cât mai mult pentru a evita și, astfel, pentru a îndepărta cât mai mult moartea. Tema centrală a tuturor preocupărilor omului rațiunii pure este aceea a eliminării, dacă se poate, și a amânării cât mai mult posibil a momentului morții. Dar, în acest caz, este vorba de o moarte individuală. Adevărata moarte, însă, intervine atunci când nu mai reușesc să mă regăsesc pe mine însumi în celălalt, atunci când comuniunea cu celălalt nu mai este posibilă, pentru că relația și, astfel, comunicarea cu celălalt a fost suprimată.

În prezent, cineva în alt-cineva nu se mai regăsește pe sine și, de aceea, alt-cineva devine suspect, este concurentul, dușmanul, cel ce vrea să facă rău. Nu mai este *alt-cineva*, ci *altul* pur și simplu, indiferent la originea sa în care acel *cineva* este el însuși. În felul acesta, primordial este conflictul, cu scopul de dominare a celuilalt, și nu ca unitate a contrariilor. Domină principiul exclușunii, ceea ce, din punct de vedere dialectic, blochează devenirea, adică stingerea dialecticității într-un rezultat calm, liniștit: comunitatea în care tensiunea dintre cineva și alt-cineva se stinge, de fiecare dată, într-un rezultat liniștit. Procesul acesta, ca trecere a lui cineva în alt-cineva, este atemporal trecut și, ca atare, el asigură temeiul a tot ce se întâmplă între indivizii din spațio-temporalitate. Dacă atemporalitatea este suprimată, cum se întâmplă astăzi, nimic nu se mai leagă și *logos*-ul social va rămâne în ascuns. Atunci, precum la sofști, fiecare va fi cu adevărul său, va dispărea ceea ce este fals, iar totul va intra în destrămare.

Atât Aristotel, cât și Hegel sunt susținători ai ideii de comunitate. Primul, prin concepția sa despre justiție (dreptate), celălalt, prin dialecticitatea ce se instituie între ceva (cineva) și alt-ceva (alt-cineva), tensiunea dintre aceștia stingându-se într-o sinteză calmă: comunitatea. Rezultatul ultim al susținerilor lor filosofice este *Binele* sub forma supremă a gândirii-ce-gândește-gândirea (*noesis noeseos noesis*). *Binele* astfel gândit, în sens universal, în plan social se transpune în conceptul fundamental al comunității, acel a-fi-împreună-cu-ceilalți. Acest ultim concept se întemeiază pe atemporalitate, conform căreia în celălalt omul se găsește pe sine însuși și astfel se deschide calea umană de înălțare la *Binele* universal sub forma gândirii ce se gândește pe sine însăși.

Dar acest lucru nu se face de unul singur, ci împreună cu ceilalți. Acest mod de a pune problema a fost preluat de Biserică în contemplarea divină ce se face în comuniune prin jertfă de sine, prin faptul de a-i dăruia aproapelui în mod voluntar bunuri prețioase pentru tine. Prin dar se încheagă comunitatea și este posibil accesul la divin.

La ambii gânditori la care am făcut referire în acest articol, divinul se prezintă sub forma *Binelui*, iar accesul la *Bine* nu se poate înfăptui decât împreună cu ceilalți, înscris în atemporalitatea sacrificiului de sine, pentru că toți suntem unul și același.

Până la urmă, sacrificiul de sine este iubire față de celălalt. În *Filosofia spiritului*, Hegel citează din *Deschelaeddin Rumi*, ca apoi, peste câteva pagini, să-l citeze pe Aristotel cu gândirea-care-gândește-gândirea. Iată câteva versuri citate de Hegel din *Deschelaeddin Rumi*, din care se desprinde ideea că toate sunt una: „În tot ce viețuiește între pământ și cer/ Bătăia inimilor nu trebuie să-și înceteze adorarea/ Soarele e doar o mică rază din strălucirea ta,/ Și totuși, lumina mea și-a ta sunt la origine doar una.// Cerul ajunge praf, praful devine cer,/ Și Unul doar rămâne – esența ta și a mea sunt una.”¹²

Tendința aceasta de a trăi și făptui împreună cu ceilalți, care stă la baza tuturor comunităților, este exprimată și de Henri Bergson. Conform acestuia, „Obligația pe care noi ne-o reprezentăm ca pe o legătură între oameni, leagă mai întâi pe fiecare dintre noi cu el însuși”¹³. Acesta este *eul social* care nu este altceva decât obligația noastră față de ceilalți. „Fără ceva din el în noi, el nu va avea asupra noastră niciun efect; și noi avem nevoie de a ne îndrepta spre el, pentru că nu ne suntem suficienți nouă înșine, dacă nu îl găsim prezent în noi. Prezența sa este mai mult sau mai puțin în fiecare dintre noi și niciunul dintre noi nu va putea să se izoleze de ea în mod absolut.”¹⁴

Toate aceste afirmații confirmă ideea noastră conform căreia relațiile temporale dintre indivizii unei societăți se întemeiază pe relația (care nu e relație) atemporală dintre cineva cu alt-cineva, în acesta din urmă cineva unindu-se cu sine însuși, adică cineva fiind în sine însuși alt-cineva într-o diversitate de relații temporale ce se constituie într-o comunitate. Acesta este fel-de-a-fi (*habitus*) la care, dacă se adaugă rațiunea, suntem în prezența justiției (dreptății), liantul oricărei comunități.

În acest fel, sacrificiul de sine este făptuire a justiției și este temelia societăților în înălțarea la ideea de Bine, cel ce leagă și conservă tot ceea ce există. Binele, în acest sens, este *iubire*: „Căci când iubirea se trezește,/ Despotul negru, eul, moare.// Tu lasă-l să se stingă-n noapte/ Ca să răsuflă liber, când se ivește dimineața.”¹⁵

Paul Ricœur care sintetizează cele spuse de noi prin expresia „în sine însuși ca un altul” pune problema relației dintre atemporalitatea identității în calitatea sa de *idem* și cea a temporalității în calitatea sa de *ipse*, de individualitate concretă¹⁶.

Acest articol poate fi considerat ca o contestare a unui *Eu* care se pune pe sine ca temei existențial, lipsit de îndoială cu privire la sine, cel care este certitudinea ca atare. Un *Eu*, chiar dacă s-ar bucura de certitudinea absolută, nu poate contribui la edificarea unei comunități dacă nu se regăsește pe sine în ceilalți. Dar, atunci, îndoiala carteziană este pusă sub semnul întrebării, iar realul întemeietor al Eului devine iluzoriu. Eul nu are certitudine de sine decât reflectat în celălalt și, ca urmare,

¹² Vezi Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 358, 359.

¹³ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1939, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Vezi Hegel, *Filosofia spiritului*, ed. cit., p. 359.

¹⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

însăși întemeierea sa constă în relația cu ceilalți. Eroarea carteziană este evidentă. Drept consecință, a apărut *Monadologia* lui Leibniz, expresie a individualismului absolut.

Importantă, însă, este relația mea cu ceilalți ca relație cu mine însumi. Toate convingerile mele vin de la *confirmarea* acestora de către celălalt sau ceilalți. Fără această confirmare, certitudinea mea, ca individ, dispare, iar personalitatea mea se neantizează. Avem nevoie de *recunoașterea* celorlalți pentru a fi cu adevărat. Fără recunoașterea din partea semenilor (recunoașterea îmbracă o infinitate de forme) intervine angoasa, iar omul se pierde. Nu mai există, în acest caz, nici iubirea de sine, ci totalul dispreț.

Cea mai mare fericire pentru om constă în faptul că în celălalt se recunoaște ca fiind el însuși. Recunoașterea de către celălalt trebuie să fie, la rândul său, rezultatul unui act firesc al unui fel-de-a-fi, niciodată al unei constrângeri interioare sau exterioare. Pe de altă parte, ea nu trebuie căutată de către cineva cu orice preț, pentru că o astfel de atitudine poate duce la constrângerea celorlalți, ci ea trebuie să vină firesc (fel-de-a-fi) ca urmare a gândurilor și faptelor puse în slujba celorlalți. Recunoașterea înseamnă atunci *respect*, iar acest din urmă concept nu este altceva decât depășirea amorului propriu, demnă de urmat de către ceilalți. Recunoașterea, atunci, vine de la sine și are rolul de a întări spiritul colectiv. Ea nu este o invenție rațional-discursivă, ci o manifestare adâncă a acelui spirit care depășește Eul personal și se pune pe sine ca liant comunitar. Acest fel-de-a-fi Jung îl numește *inconștient colectiv*: „Fără îndoială, un strat oarecum superficial al inconștientului este personal. Îl numim *inconștientul personal*. Acesta se sprijină însă pe un strat mai adânc, care nu provine din experiența personală, ci el este înnăscut. Stratul acesta mai adânc constituie așa-numitul *inconștient colectiv*.”¹⁷

Se poate afirma, fără a greși, că sacrificiul de sine este manifestarea practică a unui habitus adânc ce se înscrie în ființa umană, în atemporalitatea relației cu celălalt, sub forma „cineva în alt-cineva se unește cu sine însuși”. La acest temei relațional, devenit fel-de-a-fi, se adaugă rațiunea; suntem în prezența justiției (dreptății) ca luare conștientă în considerare și grijă a celuilalt. Toate aceste concepte sunt elemente ce contribuie la întemeierea unei comunități umane.

¹⁷ Carl Gustav Jung, *Opere complete 1. Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura TREI, București, 2003, p. 13.