

EXERCITII ALE DISTANȚEI. NEOPLATONISM ȘI METAFIZICĂ

GEORGE BONDOR

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Exercises of the Distance: Neoplatonism and Metaphysics. The main aim of this text is to identify some Neoplatonic topics in the contemporary debates about the definition of metaphysics. I analyse some occurrences from Levinas, Marion, and Berdiaev, in order to argue that there is a resurrection of henology and of the practical intention of philosophy in contemporary thought. I explore some experiences of distance, the concept that is present in all projects of overcoming the ontotheological meaning of metaphysics.

Keywords: Neoplatonism, metaphysics, henology, distance, phenomenology

Câteva caracteristici ale neoplatonismului îmi par a fi adesea reluate, explicit sau doar implicit, în filosofia ultimului secol: henologia ca manieră distinctă de a face metafizică și care ilustrează apofatismul și puterea imensă a negativului, la care putem adăuga, în ordine umană, finalitatea practică a filosofiei. În joc nu este astfel exegeza propriu-zisă asupra neoplatonismului, una tot mai specializată în ultimele decenii, ci prezența unor teme filosofice neoplatonice în scrierile unor gânditori ai acestor vremuri. Mai precis, în manieră directă sau indirectă, prin intermediul gândirii creștine, al filosofiei renescentiste sau al romantismului, temele centrale ale neoplatonismului pot fi recunoscute ca vectori ideatici ai unora dintre cele mai importante proiecte filosofice din ultimul secol, chiar și acolo unde prezența lor este mai degrabă difuză decât exactă. La fel de adevărat este faptul că unele concepte ale filosofilor contemporani conțin note sau fragmente (pentru a vorbi deleuzian) care provin deopotrivă din neoplatonism și din alte surse filosofice, precum stoicismul, aristotelismul și altele. Acesta este cazul, de pildă, al conceptului de cuvânt interior, central în ontologia hermeneutică a lui Gadamer, care prezintă urme atât ale stoicismului, cât și ale neoplatonismului, transmise prin gândirea lui Augustin.

METAFIZICA, ÎNTRE ONTOTELOGIE ȘI HENOLOGIE

În *Critica rațiunii pure*, Kant folosește termenul de ontoteologie pentru a denunța pretențiile nejustificate ale teologiei raționale. Înțelesul cu care apare de obicei în zilele noastre i se datorează însă lui Heidegger, care explorează sensurile

metafizicii aristotelice, identificând faptul că aceasta se definește dual: cercetarea despre ființa ca ființă, respectiv cea despre ființa (ori ființarea) divină. Indecizia aristotelică va defini cercetările recunoscute drept metafizice prin chiar tensiunea dintre ontologie și teologie, care marchează în mod fundamental istoria acestui concept de la Aristotel până la metafizica de școală, când dedublarea despre care vorbim este concepută ca o tetradă, în care ontologia (metafizica generală) este completată de trei metafizici speciale (egologia, cosmologia și teologia rațională)¹. Deloc întâmplător, criticile ulterioare ale acestui concept al metafizicii (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Levinas, Marion etc.) se raportează la el ca la o interpretare exhaustivă și definitivă a tipurilor de metafizică și a obiectelor ei de studiu. Dacă la Kant critica metafizicii viza descoperirea limitelor ei, care erau de nedepășit din punctul de vedere al rațiunii pure, iar la Nietzsche ea avea scopul de a descoperi originile metafizicii într-o psihologie a voinței de putere, la ceilalți autori amintiți critica metafizicii deschide calea unei dedublări mai adânci, una prin care este pusă în evidență posibilitatea unei *alte metafizici*, ivită după metafizica pe care tradiția filosofică a consacrat-o ca onto-teologie. Numită simplu filosofie, gândire esențială sau gândire evocatoare a ființei (Heidegger), etică (Levinas), o altă filosofie primă ori o fenomenologie a donației (Marion), această *metafizică de după metafizică* reînvie un înțeles recesiv al metafizicii, anume *henologia*.

Originea ei, adesea invocată, este enunțul lui Platon conform căruia Ideea Binelui este „mai presus decât ființa” (*Republica*, VI, 509 b). Această spusă completează teza conform căreia Binele le dă tuturor realităților cognoscibilitatea și totodată ființa lor. Ideea a putut fi privită ca o primă posibilitate de depășire atât a discursului despre ființă, denumit mai târziu ontologie, cât și a celui despre ființarea divină, cel din urmă intrând în filosofie grație discursului mitic și celui religios. Continuată de doctrina Unului a lui Plotin, teza lui Platon ajunge să spună că transcendent în mod absolut este doar Unul, el fiind dincolo de ființă². Istoria acestui motiv filosofic este datoare transmiterii lui prin teologia apofatică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, precum și prin mistica speculativă a lui Meister Eckhart și Jacob Böhme. Numele lor apar adesea menționate atunci când în joc sunt demersuri precum cel al „meontologiei”, dar mai ales posibilitatea de a identifica o metafizică dezontologizată³. Cea din urmă apare, la autori precum Franz Rosenzweig și Emmanuel Levinas,

¹ Am analizat chestiunea în George Bondor, *Dosare metafizice. Reconstrucție hermeneutică și istorie critică*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013. Am argumentat aici teza conform căreia constituirea plurală a metafizicii, de-a lungul istoriei sale, poate fi privită și ca un semn al unității ei. În orice caz, după Heidegger, ea nu exprimă o slăbiciune teoretică, ci, dimpotrivă, este constitutivă metafizicii. Heidegger dezvoltă câteva argumente suplimentare în acest sens, poate cel mai semnificativ fiind cel referitor la dedublarea ideii de fundament.

² Jean Greisch, „La «fonction méta» dans l’espace contemporain du pensable”, în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Ed. Beauchesne, Paris, 1996, p. 9; Dominique Janicaud, „Phénoménologie et métaphysique”, în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin & Laval, Les Presses de l’Université Laval, 1999, p. 122.

³ Lambros Couloubaritsis, „La métaphysique s’identifie-t-elle à l’ontologie?”, în *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, pp. 297–322.

cu scopul de a arăta că trebuie depășită ideea totalității, cu închiderea pe care ea o aduce atunci când este absolutizată în discursul ontologiei. După Levinas, expunerea față de transcendența absolută, netotalizabilă a Celuilalt, este unica sursă a sensului. Relația cu Celălalt nu se subsumează logicii identității și totalității, ci este o relație etică, arată Levinas. Cu totul diferit de mine, Celălalt mă pune sub semnul întrebării, mă determină să chestionez iluziile sinelui, îndeosebi constituirea lui neautentică, mai ales iluzia că eul dă sens întregii realități. Această altă metafizică, diferită de ontologie, se vede atunci datorită să pună sub semnul întrebării și principiul fenomenologic al intenționalității, iar aceasta în chiar interiorul unui demers fenomenologic. Mai precis, s-a vorbit despre o contra-intenționalitate pe care Levinas o descoperă, cea în care sinele este constituit de către venirea Celuilalt. Față către față cu Celălalt, eul este „deposedat” (în maniera în care regii sunt deposedați) sau este dez-interesat (*dez-inter-esse*, adică ieșirea din ființă), descoperind ceea ce Levinas consideră a fi esențial, anume responsabilitatea față de celălalt⁴. Cu referire la Dostoievski, Levinas arată că responsabilitatea nu se supune principiului economic al schimbului. Ea comportă o inegalitate fundamentală: eu trebuie să fiu mai responsabil decât toți ceilalți, fără a aștepta reciprocitatea. Celălalt trebuie văzut nu doar în diferența sa infinită, ci și pe chipul semenului meu, pe care trebuie să-l privesc ca și cum m-aș raporta la ceva infinit. Căci lucrul cel mai ireductibil pe care îl sesizăm la un alt om este chipul acestuia, arată Levinas. Ambiguitatea fructuoasă a conceptului de Celălalt se află în centrul gândirii levinasiene, ea susținând, în definitiv, ideea conform căreia metafizica devine o etică. Deși chipul lui Dumnezeu rămâne invizibil, acesta trebuie văzut de noi pe chipul celorlalți oameni. Atunci alteritatea exterioară trebuie adusă în interioritate, dar fără a fi descoperită dinspre propriul nostru sine, ci alteritatea îndeplinește o funcție critică în raport cu mine însumi. În schimbul privirilor din relația față-către-față, asupra căreia insistă Levinas, alteritatea Celuilalt este păstrată. Invizibilul nu e redus la vizibil, iar infinitul nu e redus la finitudinea eului, ci distanța este protejată. Amintindu-l pe Descartes, Levinas arată că transcendența Celuilalt este infinită, motiv pentru care ea nu este exprimabilă (este o spunere anterioară oricărei spuse). Tema transcendenței infinite, teologia luminii și a chipului, dar și nevoia depășirii modului uman de a vorbi despre divin ajung în filosofia secolului XX prin intermediul neoplatonismului transmis de gândirea creștină, însă în cazul lui Levinas sursele se găsesc în vechile texte iudaice.

Nu același lucru se întâmplă la Jean-Luc Marion, care valorifică din plin marile texte ale filosofiei creștine și care conotează negativ atât termenul de ontologie, cât și termenul de metafizică, pe care o întreagă tradiție filosofică l-a încărcat cu sensuri idolatre. Încă din lucrarea sa din 1977, *Idolul și distanța*, Marion explorează conceptul distanței infinite, îndeosebi pe urmele lui Dionisie Pseudo-Areopagitul⁵.

⁴ Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit. Eșeu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Iași, Polirom, 1999; *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, traducere de Ioan Petru Deac, București, ALL, 2000.

⁵ Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Bernard Grasset, 1989.

E bine cunoscut faptul că Marion amintește în acest context spusa lui Hölderlin după care „intimitatea relației dintre Dumnezeu și oameni crește pe măsura distanței dintre ei”. Dacă facem pe dos, anulând distanța divinului printr-o aparentă apropiere, de fapt suntem idolatri. Exprimată în termeni fenomenologici, ideea revine la a spune că distanța nu trebuie umplută cu diverși idoli conceptuali și metafizici, adevărata distanță fiind doar cea a imitației lui Dumnezeu. Făcând din donație modelul exemplar al oricărei fenomenalități, Marion ajunge să arate că figura sinelui nu poate fi decât cea a pasivității. Interpelat (cel care trebuie să răspundă unui apel fiind deja interpelat înaintea oricărei subiectivități)⁶, adonat (supus economiei perfect contingente a darului)⁷, eul este „subiect fără subiectivitate”, un martor al unui eveniment indeterminat, pe care nu el îl constituie. Și la Marion, principiul fenomenologic al intenționalității orizontice este restrâns, în locul lui apărând surpriza, revendicarea unui răspuns. Odată cu principiul intenționalității, este pusă sub semnul întrebării și metafizica, cu principiul rațiunii suficiente. După Marion, ambele limitează donația la cadrele condițiilor de posibilitate metafizice sau egologice⁸. Acest nou subiect nu mai este deci de tip metafizic și nu mai ocupă nici centralitatea pe care i-au acordat-o atât modernitatea, cât și fenomenologia. Un excelent exemplu al regândirii intenționalității este propus de privirea din icoană, care este „săracă în lume”. În „întâlnirea ochilor”, cel care crede reușește să transforme propria sa privire, de așa manieră încât să participe la perspectiva divină⁹. Păstrând distanța, privirea umană vede cu ochiul lui Dumnezeu, obținând astfel un tip superior de familiaritate. Dumnezeu dă ființă lucrurilor tocmai pentru că este anterior acestora; dinspre fenomenologie către metafizică, aceasta înseamnă că donația sa este anterioară ființei pe care el o dă lucrurilor¹⁰. Diferența ontologică este astfel radicalizată. Pornind de la analiza lui Levinas, dar în concordanță cu teologia iohanină, Marion susține că raportul față-către-față este de fapt un raport al privirilor. Or, centrul feței este fixat în ochi, motiv pentru care fața lansează un apel, și nu un scenariu al puterii de tip obiectual¹¹. Fața se arată fără o rațiune suficientă și fără o condiție de posibilitate de tip uman. Altfel spus, ea își impune propriul ei punct de vedere, solicitând să fie venerată: „a respecta valorează astfel ca un contra-concept al lui a privi”¹². Diferența dintre privirea divină și cea umană este deja exprimată de

⁶ Idem, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2010.

⁷ Idem, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2013.

⁸ Deconstrucția lui Derrida a fost și ea pusă în legătură cu teologia apofatică, ea explorând condițiile de posibilitate ale imposibilului, deci a ceea ce nu poate fi determinat în orizontul prezenței. Această comparație a fost însă respinsă de filosoful francez, pentru el orice teologie aparținând, din punct de vedere filosofic, ontoteologiei.

⁹ Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-Texte*, translated by Thomas A. Carlson, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹¹ Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ionuț Biliuță, Sibiu, Deisis, 2003, pp. 136–139; *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, Sibiu, Deisis, 2000, pp. 132–134.

¹² Jean-Luc Marion, *În plus*, p. 139.

Pseudo-Dionisie Areopagitul, folosind aceeași metaforă a luminii: divinul este „raza supranaturală a întunericului divin”, „întunericul supra-luminos”, care este situat mai presus de vederea umană, motiv pentru care trebuie desemnat ca „nevedere” și „necunoaștere”¹³. Deși Marion respinge posibilitatea de a trece dincolo de ființă către Unul neoplatonicilor, considerând că avem de-a face cu o simplă conversie a transcendentalilor¹⁴, există suficiente elemente pentru a considera că în textele sale înțelesurile henologice ale fenomenologiei donației sunt prezente, fiind transmise prin gândirea creștină.

O ALTĂ TEOLOGIE?

Dezvoltările neoplatonismului au evidențiat nu doar o metafizică aflată *după* metafizică, ci și o altă teologie. De altfel, unii din gânditorii neoplatonici identificau teologia și metafizica, ba chiar le considerau datoare să contribuie la urcușul sufletului către Unul. Astfel înțeleasă, această disciplină era, cu un termen platonician, o epoptică, iar pentru unii chiar un demers esoteric. Plutarh o situează deasupra eticii și a fizicii, într-o perioadă în care filosofia „a fost concepută ca un itinerar spiritual ascendent, ce corespunde unei ierarhii a părților filosofiei”¹⁵. Și Clement din Alexandria reia această ierarhie a disciplinelor filosofice (*Stromate*, I, 28), iar Origen surprinde faptul că ordinea disciplinelor filosofice este identică teoriei platonice a progresului spiritual, care este „armătura însăși a formării și învățării creștine”¹⁶. Ideea este perfect ilustrată de Plotin, care consideră că părțile filosofiei se află în concordanță cu ipostazele, care sunt deopotrivă prezente în natura lucrurilor și în om: Unul, Ființa și Intelectul, iar apoi Sufletul (*Enneade*, V, 1, 10)¹⁷. Cu toate acestea, progresul spiritual nu este suficient, căci nu conduce până la Unul. Parcurgerea etapelor intermediare pregătesc sufletul pentru contemplarea Unului și pentru uniunea cu el (*Enneade*, VI, 9, 11)¹⁸, dar urcușul descris de Plotin are nevoie de un salt, un alt mod de a „vedea”¹⁹. Astfel, Plotin nu crede în progresul continuu către Unul, ci pune în joc o „discontinuitate continuă”²⁰. Totuși, ea este ilustrată în

¹³ Pe lângă Pseudo-Dionisie Areopagitul, alte posibile surse sunt Johannes Scotus Eriugena, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus. A se vedea și Anca Manolescu, *Stilul religiei în modernitatea târzie*, Iași, Polirom, 2011, pp. 175–179.

¹⁴ Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, II. Entretien, Paris, Albin Michel, 2001, p. 216.

¹⁵ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tîpuriță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 180.

¹⁶ *Ibidem*, p. 261.

¹⁷ Plotin, *Opere*, vol. I, traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2003, p. 332.

¹⁸ *Ibidem*, p. 311.

¹⁹ „Experiența plotiniană se traduce permanent în termeni ca lumină, strălucire, transparență, seninătate, iluminare”. Cf. Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 120.

²⁰ Jean Brun, *Neoplatonismul*, traducere de Cătălin Anghelina, București, Editura Teora, 2000, p. 50.

limbajul ascensiunii, căci urcușul spiritual reface, în sens invers, traiectul descendent al emanației Unului. La rândul său, Damascius este atras de ideea unei *via negativa*, pe care o vom întâlni la Dionisie Pseudo-Areopagitul, și de „ignoranța doctă”, despre care va vorbi Nicolaus Cusanus. Sensul practic al filosofiei devine evident odată cu neoplatonismul, în secolul XX fiind atrași de sursele neoplatonice ale exercițiilor spirituale atât filosofi precum Michel Foucault, cât și istorici ai filosofiei precum Pierre Hadot, fără a uita dezvoltările lui Gadamer asupra raționalității practice, un veritabil vector al ontologiei hermeneutice (mai ales în continuarea teoriei verbului interior a lui Augustin).

Despre posibilitatea unei noi teologii, dar totodată a unei filosofii radicale, amintește deseori Nikolai Berdiaev, un gânditor poate insuficient analizat astăzi. Filosofia trebuie să se ancoreze în libertatea absolută, nu în ființă, arată el. Iar libertatea absolută este necreată, echivalând cu neantul, cu non-temeiul (*Ungrund*), precum la Jakob Böhme. Nici măcar Dumnezeu, care este autocreație, nu are putere asupra acestui abis, arată Berdiaev²¹. În acest context, filosoful susține că Dumnezeu nu este ființă și esență, precum în ontologie, ci spirit și existență. De aceea, metafizica trebuie redefinită ca simbolică a experienței spirituale. Preferând paradoxul, Berdiaev respinge în fapt dualismul celor două împărății, preferând monismul final al împărăției lui Dumnezeu. Omul însuși este o ființă paradoxală, dar un raport paradoxal este și cel între persoană și ceea ce este suprapersonal, arată filosoful. El poate fi observat, de pildă, în experiența morții. Cunoașterea însăși este paradoxală, la fel precum creația. Dar paradoxul se află în chiar esența lui Dumnezeu, pe care Berdiaev o discută în termenii lui Cusanus de *coincidentia oppositorum*. Nu în ultimul rând, paradoxală este și relația om–Dumnezeu. Monismul ultim consacră metafizica drept una eschatologică, căci sensul se constituie abia la finalul timpului. Berdiaev crede că sarcina omului nu e alta decât a restaura orizontul mântuirii împotriva păcatului original. Iar acest lucru este posibil prin participarea activă a omului la creația divină. Filosofia spiritului pe care o edifică Berdiaev (numită alteori existențială, eschatologică etc.) anunță pretenția de a accede la divin, dincolo de Dumnezeu ontoteologiei. Limbajul în care este tematizat acest deziderat este cel al filosofiilor existențiale, al paradoxului, la limita unei erezii teologice.

Pariul libertății nu e lipsit de riscuri sau de ispite. Berdiaev analizează relația ambivalentă pe care Dostoievski o are cu răul²². Acesta e interesat de rău, îl caută mereu, se apropie chiar periculos de el, dar pentru a arăta că răul nu are consistență, putând fi depășit. Pentru aceasta, el trebuie totuși experimentat, urmărit în detaliile lui. Calea tragică a răului îl poate înnobilă pe om. Experimentându-l, acesta se ridică pe o treaptă spirituală superioară. Căci învingând răul, omul se descoperă plenar pe sine însuși. Arătând zădărnicia răului, îl ardem până la purificare, crede Berdiaev. Însă numai demascarea răului îl înalță cu adevărat pe om, nu trăirea

²¹ Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția Cezarului*, traducere de Nina Nicolaeva, Timișoara, Amarcord, 1994.

²² Idem, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere de Radu Părpăuță, Iași, Editura Institutul European, 1992, p. 59.

propriu-zisă a lui. Atingerea răului este și periculoasă, de aceea Berdiaev crede că Dostoievski trebuie citit într-o stare de elevație spirituală, altfel poate deveni periculos. Răul rezultă, în fapt, din libertatea omului, este efectul ei secundar. Dacă alegem libertatea, trebuie să acceptăm și răul. Interesantă e poziția lui Dostoievski față de normativitate. După Berdiaev, acesta nu concepe răul în relație cu legea statului, pe care îl consideră un monstru glacial. Legea exterioară nu e importantă, chiar dacă pedeapsa exterioară se dă în numele ei. Importantă e însă, pentru Dostoievski, pedeapsa interioară, destinul lăuntric, aventurile interioare ale vinovăției, ale pedepsei, ale ispășirii, suferința interioară, chinurile conștiinței, așteptarea pedepsei exterioare pentru ca suferința interioară a vinovăției să fie potolită. Pedeapsa exterioară este deci deznodământul traiectului interior, spune Berdiaev. Vinovatul caută chiar pedeapsa statului („sufletul își caută singur sabia statului, aplecându-și capul sub loviturile acestuia”²³). Pentru Dostoievski, arată Berdiaev, „viața este mântuirea vinei prin suferință”²⁴. Astfel, concepția lui Dostoievski despre libertate este legată de ispășire. Fără a recunoaște granițele libertății, omul se crede Dumnezeu, crede că totul îi este permis. Prin Dostoievski, Berdiaev critică supraomul lui Nietzsche, iluzia supraumanității în numele unei idei, al unui ideal. Însă în același timp, Berdiaev recuperează tema urcușului spiritual, specifică neoplatonismului și teologiei apofatice.

DISTANȚE ȘI NOI EXPERIENȚE ALE GÂNDIRII²⁵

În filosofia ultimului secol, neoplatonismul a fost prezent în manieră difuză, temele sale fiind îmbrățișate mai degrabă indirect. Disputele purtate în jurul definițiilor metafizicii actualizează noi și noi tentative de a trece dincolo, de a descoperi noi experiențe ale gândirii care trimit dincolo de ființă, de logica fundamentului, de cauzalitatea ontologică, de principiul ontologic al totalității, dar și de limitările idolatre ale teologiei raționale.

Una din constantele notelor de față a fost ideea distanței. Deconstrucția falselor identități, a acelor identități pe care filosofia tradițională le-a presupus a fi gata rezolvate, date, deja realizate, pune în evidență distanța față de sine pe care orice identitate o are. Nu intervalul dintre două identități, dintre A și B, absolut firească de altfel, atât din punct de vedere logic, cât și ontologic, ci distanța interioară fiecăreia dintre acestea. Ea este deplasarea internă care survine când facem experiența a ceva, abaterea față de sine atunci când conștientizăm mortalitatea, când simțim vinovăția sau păcatul, precum în interpretarea lui Berdiaev asupra lui Dostoievski, când ne trăim precaritățile, când suferim și când ne bucurăm, când exersăm angoasa, plictisul, mirarea, dar și iubirea, solidaritatea, grija față de celălalt. Are loc, atunci, o transcendere de sine, o distanțare față de sinele gata știut, o

²³ *Ibidem*, p. 60.

²⁴ *Ibidem*, p. 61.

²⁵ Capitolul de față dezvoltă câteva idei publicate în revista *Timpul*, octombrie 2022, cu titlul „Experiențe ale distanței”.

posibilizare a eului despre care credeam că e prezent și real, o amânare a acestuia în contact cu viitorul său sau cu lipsa sensului, urmată de căutarea acestuia.

Aruncarea totală către viitor, prin care prezentul este depășit, iar rădăcinile sunt cumva întoarse pe dos, poate surveni în fața viitorului radical, cu oricare din ipostazele sale: moartea, așteptarea eschatologiei, presimțirea apocalipsei, orice formă de mesianism, dar și utopiile laice sau chiar distopiile de tot felul. În forma cea mai elevată poate aduce cu sine deschiderea către Celălalt, către chipul său etic (Levinas) sau către donația ca atare (Marion), pe care suntem chemați să o receptăm și de care suntem datori să ne îngrijim. Distanța este, în acest caz, o distanță absolută, necesară în vederea câștigării unei familiarități de profunzime, pentru a cărei realizare e necesară o dez-apropriere de mine însumi, o dez-inter-esare de sine pentru a dobândi un interes superior față de Celălalt (Levinas). Distanța se opune, atunci, erorii unei familiarități idolatre, de primă instanță, în imanența totalității. Ea, distanța, e semnul infinitului, opus al totalizării.

Dar distanța poate să fie și semnul unei atitudini filosofice care, deși nu merge către ceva transcendent, are capacitatea de a realiza un fel de transcendere imanentă, de ridicare deasupra atitudinii naturale, a experienței imediate, a ceea ce este calculabil (Heidegger, Derrida, Arendt, Marion). Fie că o numim experiență transcendentă, reflexivitate, fie autenticitate, stare de veghe sau, pe urmele lui Hegel, gândire speculativă etc., ea indică astfel de posibilități ale tematizării filosofice, ale atitudinii sau activității pe care ea o propune.

Curios lucru, distanța ne poate impune două atitudini total diferite. Una este cea care ne determină să căutăm medieri teoretice sau practice, precum repetiția (care mediază între trecut și viitor), dar și tradiția și transmiterea, lumea textelor și a simbolurilor, jocul și lupta, puterea și sfera publică, rețeaua forțelor sau cea a comunicării generalizate. Dar alta, dimpotrivă, vine cu tentația identificării elementarului, a ceea ce este ireductibil la faptul comun: fie că e infinitul (Levinas) sau donația (Marion), corpul și pământul (Nietzsche) sau spiritul (Kierkegaard), adică intensitatea maximă, sau intensificarea maximă, ridicarea la puterea n, cum o numea Deleuze, ori venirea celuilalt, a intensității maxime pentru care trebuie să ne pregătim propria noastră receptivitate (Derrida scrie admirabil despre acest scenariu). Noile experiențe ale gândirii sunt, am putea spune, experiențe ale faptului de a gândi altfel, de a radicaliza experiențe, stări, atitudini, trăiri, exerciții critice. Din acest punct de vedere, astfel de experiențe decisive ale epocii noastre ne arată că suntem în continuare produse ale modernității, apendice ale acesteia (cum spunea Lyotard vorbind despre postmodernitate). Ceea ce pare să conteze este tocmai radicalizarea tot mai mare, intensificarea tot mai acută, viteza depășirii, a deconstrucției și a descoperirii a ceea ce pare tot mai radical. Viteza iluzionării de sine, poate, a descompunerii și a recomunerii, a deteritorializării și a reteritorializării. Experimentăm azi accelerația plimbării pe circumferință (Cioran), a experimentării limitei, a marginilor, a periferiilor, dar și a indicării către ceea ce este dincolo, eventual a indicării acestui dincolo prin plasarea în punctul lui de vedere. Dar tot astfel devine posibilă, dincolo de toate ideologiile, o mistică după moartea lui Dumnezeu, experiența Celuilalt după prăbușirea fundamentelor, exegeza distanței interioare și a diferenței ireductibilă la identitate.