

## DOUĂ MODELE DE GÂNDIRE: GNOSTICISMUL ȘI NEOPLATONISMUL

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU

Universitatea Politehnică din București

**Two Models of Thought: Gnosticism and Neoplatonism.** My aim in this paper is to identify some of the essential features of Neoplatonism in comparison with Gnosticism with which it is often confused, despite the firm rejection of Gnosticism by its own father, Plotinus. These confusions allow thinkers such as Martin Heidegger or Emil Cioran to be placed under the sign of Gnosticism although, as we will show in the analysis below, they belong to a Neoplatonic thought paradigm.

**Keywords:** soteriology, modernity, Heidegger, Cioran, Neoplatonism, Gnosticism

### GNOSTICISMUL SAU MODERNITATEA AVANT LA LETTRE

În secolul XX, gnosticismul a fost subiectul unor cercetări importante mai ales prin doi autori – Hans Jonas și Ioan Petru Culianu<sup>1</sup>. Explicația interesului ieșit din comun al omului secolului XX față de gnosticism este, în viziunea lui Hans Jonas, nihilismul endemic al epocii celor două războaie mondiale. După ce istoria îi dovedise omului european, fără putință de tăgadă, că timpul lumii este „scena” de desfășurare a răului, a impulsurilor diabolice, a catastrofelor, discursul, deopotrivă justificator și edificator, cel mai potrivit pentru o asemenea sensibilitate, îi era pus la dispoziție, cu neașteptată generozitate, de către gnosticism. Cum sesiza însuși Hans Jonas, ulterior și Ioan Petru Culianu, cuprinderea gnosticismului într-o singură definiție este un pariu greu de câștigat pentru simplul motiv că acest termen generic „acoperă” o gamă foarte largă și uneori contradictorie de mișcări spirituale afirmate cu precădere în zorii erei creștine. Putem totuși descoperi „asemănări de familie” deosebit de pregnante astfel că le putem pune, aceste mișcări, în coșul conceptual al gnosticismului dacă suntem suficient de atenți cu coaja lor foarte

<sup>1</sup> Vezi: Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 2001, Ioan Petru Culianu *Arborele gnozei: mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, trad. Corina Popescu, Iași, Polirom, 2015, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, Iași, Polirom, 2007, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Iași, Polirom, 2015.

subțire și fragilă. O interpretare prea brutală le „sparge” contururile și le amestecă conținutul într-o nediferențiată... zeamă hermeneutică. Ceea ce ne poate induce în eroare este o iluzie a privirii retrospective: de la înălțimea și depărtarea momentului actual, aceste mișcări spirituale par să fie facțiunile sau „sectele” unei direcții generale – cea pe care o numim *gnosticism* – când, de fapt, multe au ființat independent una de alta și *înaintea* gnosticismului însuși, dacă înțelegem prin acest termen o simplă etichetă, o denumire descriptivă ce pune sub un singur aspect comun o diversitate de fenomene care, privite din alte puncte de vedere, dezvăluie deosebiri mult mai relevante decât asemănările.

Și totuși acest aspect comun, oricât de „subțire” și uneori interpretat el însuși felurit, s-a dovedit foarte important și util pentru înțelegerea dispoziției mentale sau a „tiparului” cultural care le produce, uneori la distanță de un mileniu<sup>2</sup>. Căci „gnoza” se referă la posibilitatea de „salvare”, de mântuire – *prin cunoaștere* – a sufletului rătăcit într-un univers fundamental rău, produs fie al unui accident nefericit, fie al intenției unui demiurg... diabolic. Cunoașterea are, în gnosticism, o valoare experiențială, din două motive: 1. înțelegerea faptului că existența în lume este un rău incontestabil care trebuie dezavuat radical și imediat este în același timp o *trăire*, un sentiment și o *acțiune*; 2. Cunoașterea adevăratei realități, a adevăratei ființe – cea de care gnosticul a fost despărțit printr-o ruptură violentă, prin lucrarea diabolică sau prostescă a demiurgului – se identifică cu un soi de *intuiție* paraintelectuală și paralingvistică, din moment ce adevăratele realități pe care vrea să le cuprindă sunt incompreensibile prin categoriile obișnuite ale minții.

Partea cea mai originală a gnosticismului o găsim însă în primul punct amintit, anume în denunțarea radicală a lumii vizibile, în proclamarea solemnă a faptului că existența în această lume este rezultatul unei *greșeli* a creatorului ei – atins el însuși de rău într-una din cele două accepțiuni: fie ca acțiune premeditată (izvorâtă dintr-o „natură” diabolică, dintr-o substanță „rea”), fie ca greșeală (izvorâtă din ignoranță și din prostie). Desigur, existaseră precedente notabile în așezarea vizibilului și sensibilului sub semnul negativului însă – și în istoria ideilor! – „tonul face muzica”. Radicalizarea devalorizării existenței, împingerea ei la ultimele consecințe, transformarea acesteia într-o premisă majoră... conduc la o cu totul altă configurație decât cea platonice sau stoică, în care „negativitatea” sensibilului și a vizibilului nu ocupa nici pe departe locul cel mai important, accentele fiind astfel distribuite încât pe primul plan să apară *superioritatea* logosului și a vieții contemplative, intelective, prin raport cu o condiție dominată de materie și de preocupările pentru corp și, în nici un caz, *inferioritatea* lumii și *nefericirea* sau blestemul existenței ca atare. În orice caz, nicio filosofie nu îndrăznise să pună pe

<sup>2</sup> Este cazul catharismului, un fenomen care a izbucnit la un moment dat în sudul Franței și care prezintă semnalmamentele caracteristice gnosticismului. Să adăugăm că în secolul trecut catharismul a fost unul dintre „gnosticismele” cele mai revizitate, fiind reactivat și deseori chiar reinventat de fantezia unor romancieri.

seama unor „agenți” celești (ne amintim de înțelepciunea și bunătatea demiurgului din *Timaios*-ul lui Platon<sup>3</sup>) neajunsurile existenței – parafrazând un titlu cioranian. „Căderea sufletelor” s-a produs din vina lor, din neatentție, dintr-o „înclinare” prea mare spre cele de jos, în orice caz, nu prin acțiunea unei divinități, fie ea și de un rang secund. Sau, așa cum avea să afirme, tot mai răspicat, religia lui Hristos, răul prezent în lume este produsul unui păcat original, al protopărinților, transmis generațiilor viitoare nu doar prin efectele lui (moartea, munca, suferința), ci în chiar esența lui: culpabilitatea. O vinovăție moștenită este mai greu de înțeles, mai nedreaptă și, paradoxal, așa cum se va dovedi, mai ușor de acceptat de către oameni decât „căderea sufletelor” din *Phaidros* 248 a-b unde explicația mitologică putea fi descifrată ca alegorie a înclinației fiecărui individ în parte înspre cele materiale în dauna celor spirituale.

În acest fel, gnosticismul reușește să se particularizeze într-un mod care răspunde și unei dorințe profund umane (contrariată, dacă nu de-a dreptul frustrată de celelalte soluții... salvatoare): nevoia de a i se confirma inocența, de a fi declarat nevinovat și pur! Or, gnosticismul răspunde aceste nevoi într-un mod imediat printr-o mișcare radicală încă neauzită în spațiul cultural la care ne referim: deculpabilizarea omului în... defavoarea unui agent de rang divin. Dacă creștinismul promitea absolvirea, iertarea finală, reabilitarea omului în urma unui proces (...de judecată!) complicat și nesigur, gnosticismul retrage, dintr-o singură mișcare, orice acuză la adresa omului, plasând responsabilitatea pentru condiția sa în sarcina unui agent celest.

Prețul plătit este pe măsură: existența actuală este contestată, repudiată și negată fără nicio concesie. Tot ce ține de vizibil și, în genere, de senzorial, tot ce aparține materiei și corpului face obiectul unei abjurări solemne. Cum spuneam, un singur accent schimbat și întreaga configurație arată complet diferit: negarea vizibilului ocupă un loc atât de important în discursul gnostic încât elogiul preființei (așa cum era el făcut de un Platon sau Plotin) devine la gnostici un panegiric al neființei înseși. La Platon grota este un termen de comparație folosit pentru a sublinia, prin contrast cu umbrele și întunecimea ei, puterea strălucirii din afară; mormântul sau închisoarea corpului este fondul de contrast al sufletului liber; în definitiv, umbrele sunt umbrele luminii, copiile sunt copiile unor modele, vizibilul este salvat continuu prin participarea lui la inteligibil (fără de care nici nu ar putea

<sup>3</sup> „Revenind, asta trebuie să cercetăm despre univers: privind către care din cele două modele l-a făurit făuritorul lui, și anume: privind către ceea ce este egal cu sine și mereu la fel, sau către ceea ce este în devenire? Iată că, dacă acest cosmos este frumos și Demiurgul este bun, e limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit la modelul veșnic. Iar dacă, ceea ce nici să rostim nu ne este îngăduit, cosmosul n-ar fi frumos și Demiurgul ar fi rău, acesta s-ar fi uitat la modelul devenirii. (...) Fiind născut așadar în acest fel, cosmosul a fost făurit după modelul care poate fi conceput cu rațiunea, printr-un discurs rațional, și care este mereu identic cu sine.” (*Timaios*, 29 a, trad. Cătălin Partenie, în Platon, *Opere VII*, București, Editura Științifică, 1993, p. 144.)

exista). Invers, la gnostici, „lumina” dumnezeului bun pare să folosească în primul rând impresionării simțului tragic al omului care poate vedea, abia acum, în toată deplinătatea lui, cumplitul întuneric în care se află prins.

Ei bine, curentul sau tiparul de gândire pe care-l reprezintă gnosticismul nu se reduce, după cum am văzut, doar la primele secole creștine. El apare în anumite momente – probabil „favorabile” – așa cum sunt primele secole ale mileniului al doilea al erei noastre (catharismul). Repare, iată, în apropierea mileniului al treilea, în secolul trecut. Am putea crede că gnosticismul are o vocație milenaristă dacă nu i-am adăuga straniei lui istorii și un alt moment, prea puțin interpretat în registrul paradigmei gnostice: nașterea filosofiei moderne. Deși cred că acest moment este mult mai vast și e determinat de mai mulți „părinți fondatori”, mă voi opri și eu, foarte scurt, la cel pe care tradiția îl consideră filosoful prin excelență modern, izvorul modernității europene, René Descartes, pentru a evidenția felul în care gnosticismul nu doar că nu părăsește niciodată istoria, dar, curgând subteran, iese la suprafață și țâșnește cu o forță puternică în mijlocul celor mai importante evenimente ale ei. Celebrul început al *Meditațiilor metafizice* folosește cu titlul de simplă presupunere însăși ideea fundamentală a gnosticismului: „Voi presupune așadar că nu există deloc un Dumnezeu adevărat, care ar fi izvorul absolut al adevărului, ci doar un anumit geniu rău, pe cât de puternic tot pe atât și de viclen și înșelător, care și-a întrebuițat, ca să mă înșele, toată iscusința pe care o are. Să presupunem că sunt creația unui geniu rău, că am un trup de sticlă...”<sup>4</sup> Oricât de nevinovată ar vrea să o facă să pară, această supoziție denotă curajul enorm pentru acea epocă al gânditorului francez care îndrăznește să pună la îndoială ceea ce era considerat un postulat indiscutabil al gândirii filosofice și religioase *mainstream*: raționalitatea și bunătatea absolută ale universului și ale ființei creatoare! Presupunerile trasează drumul cercetării, drept dovadă că tezele tari ale cartezianismului poartă amprenta ideii gnostice: afirmarea libertății ca atribut *superior* raționalității ființei divine este la vremea respectivă și ulterior un adevărat scandal. Descartes, prin acest „anarhism” introdus în principiul însuși, dislocă o paradigmă în care gândirea filosofică și științifică a cunoscut o captivitate milenară. Eliberarea universului, a naturii și a omului de lanțurile unui *logos* guvernator, ordonator și determinist a deschis calea unei abordări propriu-zis moderne a lumii vieții ca fiind supusă aleatoriuului, hazardului, combinațiilor întâmplătoare, a imprevizibilului și noutății. În această nouă schemă de gândire, accentul cade pe libertate, pe voință, în raport cu care cunoașterea a ceea ce este adevărat și bun pare să fie mai mult un mijloc decât un scop în sine. La fel cum în context gnostic valoarea supremă este eliberarea, gnoza fiind mai mult un instrument al eliberării, la Descartes cunoașterea și rațiunea se subsumează voinței, atât în ce-l privește pe Dumnezeu, cât și în ce-l

<sup>4</sup> René Descartes, *Meditații metafizice*, trad. Ion Papuc, Editura Crater, f.a., p. 33.

privește pe om.<sup>5</sup> O asemenea concepție avea să-l scandalizeze pe Leibniz care-i reproșează lui Descartes tocmai reprobarea redutabilelor concepții metafizice și religioase unde Rațiunea, logosul este principiul ordonator al întregului univers.

Cartezianismul deschide așadar gnosticismului posibilitatea de a rodi, pe căile ocolite, rareori explicite și de suprafață, a gândirii europene. Evoluționismul darwinist nu ar fi fost posibil fără această schimbare produsă în conștiința europeană – prin revoluția subtil-gnostică introdusă de Descartes. Eliberarea lumii vieții de logocentrismul ontoteologic produce ca efect colateral, dar de o importanță enormă, renunțarea la idolatria scopului și a teleologiei și acceptarea faptului că lumea își creează, în cursul devenirii, propriile ei modalități de a fi.

Ne-am îndepărtat de ideea gnostică? Numai aparent și numai dacă rămânem la înțelesul strict al mitologiei gnostice din primele veacuri creștine. Dacă urmărim însă ideea gnostică, vom vedea că ne aflăm într-o perfectă consecvență cu ea: gnoza, cunoașterea, este un mijloc, o cale de *eliberare* a sufletelor din împărăția umbrelor și a suferinței. Scopul – dacă tot mai putem vorbi despre un scop – este unul perfect nedeterminat sau care poate lua orice valoare: *libertatea și binele*. Că o asemenea idee se poate transpune în diferite variante perfect laice este de la sine înțeles: „gnosticul” de azi vrea să iasă, prin cunoaștere, din suferința prezentă, să fie liber și să devină fericit.

Cred așadar că dacă acceptăm că interesul pentru gnosticism revine în actualitate în secolul XX, acest lucru se întâmplă nu doar din cauza pesimismului și nihilismului lăuate în urma lor de cele două războaie mondiale, ci pentru că epoca noastră este produsul unei revoluții de tip gnostic, *recte* al schimbării de paradigmă inaugurată de Descartes și, în general, de filosofia modernă.

<sup>5</sup> „În același fel, dacă examinez memoria, sau imaginația, sau oricare altă capacitate, nu găsesc nici una care să nu fie în mine foarte mică și mărginită, și care în Dumnezeu să nu fie imensă și infinită. Nu există decât voința, pe care o experimentez în mine că este atât de mare, încât nu concep deloc ideea niciuneia alta mai ample și mai vaste: astfel încât, în principal, ea este cea care mă face să cunosc că port în mine imaginea și asemănarea cu Dumnezeu. Căci, chiar dacă ar fi incomparabil mai mare la Dumnezeu, decât la mine, fie datorită cunoașterii și a puterii, care fiind la el unite o fac să fie mai fermă și mai eficace, fie datorită obiectului asupra căruia se exercită, cu atât mai mult cu cât ea se îndreaptă spre, și se extinde la infinit mai multe lucruri; totuși, dacă o iau în considerare în mod formal și cu precizie, în ea însăși, nu pare să fie mai mare. Căci ea consistă doar în faptul că putem face un lucru, sau să nu-l facem (adică să afirmăm sau să negăm, să stăruim sau să renunțăm), sau mai degrabă doar în aceea că, pentru a afirma sau a nega, a accepta sau a respinge lucrurile pe care ni le *propune* intelectul, noi acționăm în așa fel încât nu simțim deloc că vreo forță exterioară ne constrânge la aceasta. Căci, pentru ca eu să fiu liber, nu este necesar să fiu indiferent în a alege pe unul sau pe altul dintre două contrarii; ci mai degrabă, cu cât mai mult înclin spre unul dintre ele, fie că eu cunosc cu toată evidența că acolo este binele și adevărul, fie că Dumnezeu dispune astfel cuprinsul gândirii mele, cu atât mai liber fac eu alegerea și mi-l însușesc. Și cu siguranță că grația divină și cunoașterea naturală, departe de a-mi diminua libertatea, mai degrabă o sporesc și o consolidează.” (R. Descartes, *op. cit.*, pp. 75–76.)

### NEOPLATONISMUL – O SOTERIOLOGIE FILOSOFICĂ UITATĂ?

Spre deosebire de gnosticism și creștinism, neoplatonismul pare să fi rămas o alternativă mai puțin frecventată, chiar dacă nu în mod atât de evident respinsă ca în cazul unora dintre întruchipările ideii gnostice. Neoplatonismul nu a provocat nicio cruciadă împotriva lui – așa cum a fost cazul catharismului –, ba chiar a alimentat discret parte din teologia creștină, prin Dionisie Areopagitul și Toma din Aquino<sup>6</sup>. Conform lui Anders Nygren, inovația lui Plotin față de platonismul de la care se revendică constă în încercarea de a explicita existența lumii pornind de la capătul de sus al „participării” platoniciene, motiv pentru care introduce noțiuni noi precum cea de *emanație sau procesiune*. Dacă Platon tratase destul de superficial problema existenței lumii senzoriale, Plotin încearcă să dea un răspuns cât se poate de clar întrebării care a cunoscut în modernitate poate cea mai stringentă formulare: „de ce există ceva mai curând decât nimic?” Platon nu se simte constrâns să dea un răspuns acestei întrebări, preocuparea esențială a filosofiei sale fiind trasarea unor mijloace eficiente de reconectare a sufletului cu principiul său, de care – din varii și deseori cețoase motive – s-a desprins la un moment dat, din vina exclusivă a celui dintâi. Altfel spus, Platon abordează relația dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă în mod decisiv unilateral, pornind de la întemeiat la temeii, de la copie la model, de la umbră/imagie la realitate, de la „părerere” la „adevăr”. Lasă liberă o întregă problematică, aceea a relației temeului cu întemeiatul său, a inteligibilului cu sensibilul pe care-l „formează” sau în-ființează. Și exact la această problemă (a „nașterii” sau „creării”, a „emanației” ori a „procesiunii”) vin să răspundă, fiecare în felul său, gnosticismul, neoplatonismul și creștinismul.

Creația lumii de către un misterios și bun demiurg care, privind la modele desăvârșite și eterne constituie subiectul dialogului *Timaios*, pentru Plotin o adevărată lucrare de referință în încercarea de a lămurii „necesitatea” lăuntrică a principiului de a se dăruie pe sine însuși – fără să se părăsească pe sine. Dacă *Timaios*-ul lui Platon propune o explicație mecanică și matematică a „nașterii” universului sensibil, de o platitudine inginerescă și de o importanță secundară în ansamblul operei sale, *Enneadele* lui Plotin transformă problema genezei într-o problemă de o importanță capitală și... vitală, exprimată într-un limbaj extrem de expresiv și pasional. Ceea ce i-a lipsit lui Platon a fost factorul provocator și contestator al bunătății demiurgului și al raționalității universului, factor de care nu a dus lipsă Plotin însuși care trăiește într-o lume care nu mai împărtășește ceea ce în vremea lui Platon ținea de ordinul evidenței: teza eternității lumii sau pe aceea a bunătății și

<sup>6</sup> Anders Nygren, *Eros și Agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, trad. Wilhelm Tauwinki, București, Humanitas, 2018, p. 127.

raționalității ei.<sup>7</sup> Confruntat cu tezele explicite ale gnosticilor, Plotin se simte cumva obligat să argumenteze presuposițiile platonice și să explice detaliat felul în care „decurge” lumea senzorială din principiul ei. Rezultatul? Depășirea dualismului platonician – în cadrul căruia singura legătură dintre sensibil și inteligibil era una extrem de spectrală, o prezență... absentă ca aceea a „tiparului” în obiectul făurit de meșteșugar – înspre o înțelegere mult mai unitară, pe cât posibil mai directă și mai concretă a acestei legături. Principiul lui Plotin – menținându-și sacra autarhie – este cumva pus în legătură cu ceea ce întemeiază chiar dacă nu el nu va primi, la rândul lui, nimic înapoi de la cele de mai jos decât el. Plotin practică o echilibristică dificilă, dar extrem de creatoare, încercând să mențină contururile definiției ale filosofiei lui Platon, dar să și răspundă noilor provocări apărute – după unii interpreți – chiar din schematismul teoriilor sale care a alimentat direcția dualistă a gândirii<sup>8</sup>.

Astfel, pentru Plotin de o enormă importanță era punerea în acord a tezei platoniciene a autosuficienței și inafectabilității principiului cu propria sa teză, aceea că principiul se află (și trebuie să se afle) într-o legătură mult mai strânsă cu cele sensibile și care aspiră spre el decât aceea dintre un artizan și artefactele lui. Aceasta este cea mai spinoasă problemă, dacă nu însăși problema centrală a filosofiei lui Plotin și a neoplatonismului în general pentru rezolvarea căreia se invocă unele dintre cele mai ingenioase și percutante imagini din istoria filosofiei. Unul dintre exemplele cel mai des invocate de Plotin este, desigur, cel al luminii – al soarelui sau al flăcării –, căci ea presupune simultan o despărțire și o continuitate cu „obiectele” sale. Despărțire pentru că soarele și flacăra nu iau nimic de la cele pe care le luminează sau încălzesc, continuitate pentru că *acțiunea* lor asupra acestora presupune *prezența* efectivă, directă, o legătură permanentă cu ele. Participarea rămâne la Platon o legătură eterică, indirectă și „de la distanță”, după cum am văzut cu tiparul folosit de meșteșugar, iar metafora luminii are – în dialogurile lui – o

<sup>7</sup> „A întreba de ce a fost făcută lumea este același lucru cu a întreba de ce există un suflet sau de ce produce demiurgul. Aceasta înseamnă a admite un început pentru existența veșnică. [...] Într-adevăr, dacă universul a ajuns să viețuiască astfel încât să nu împărtășească o viață confuză [...], ci de (sic!) o viață continuă și strălucitoare, multiplă și răspândită pretutindeni și care dovedește o înțelepciune extraordinară, cum s-ar mai putea spune că universul nu este o imagine strălucitoare și frumoasă a zeilor inteligibili?” (*Enneada a II-a* 9 (33) 8, în Plotin, *Enneade I-II*, trad. și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, București, IRI, 2003, pp. 374–375.

<sup>8</sup> „În primele trei secole ale erei creștine înfloresc gnozele și religiile misterice. În optica lor, omul se simte ca străin pe pământ, ca exilat în propriul său trup și în lumea sensibilă. Acest sentiment se explică, în parte, prin răspândirea platonismului: trupul este considerat un mormânt, o temniță de care sufletul care se înrudește cu Ideile eterne – trebuie să se despartă; adevăratul nostru eu este pur spiritual. Mai trebuie să ținem seama și de teologiile astrale: sufletul este de origine cerească și a coborât pe pământ după o călătorie stelară în cursul căreia a căpătat învelișuri din ce în ce mai grosolane, iar ultimul dintre acestea este trupul pământesc.” (Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, trad. Laurențiu Ziocaș, Iași, Polirom, 1998, p. 49.)

importanță mult mai redusă decât metafora uitării și a reamintirii. Invers, la Plotin amintirea este deseori repudiată în favoarea *prezenței*, a *actului* propriu-zis, a stabilirii conexiunii cu principiul imediat superior și, întrucât pe această scară a ființei fiecare treaptă este simultan coborâtoare și urcătoare, cu Unul însuși. Ar fi ridicol, spune Plotin, să ne imaginăm că fericirea poate să crească odată cu acumularea de amintiri frumoase și că putem fi fericiți doar prin intermediul acestora într-un timp în care ceea ce ne-a făcut fericiți lipsește. Fericirea înseamnă, la Plotin, prezență a sursei fericirii și deopotrivă *plenitudine* invariabilă, căci, chiar dacă există grade diferite ale procesiunii, fiecare dintre ele se împărtășește, așa-zicând, într-un mod total și unitar din sursa primă al cărei flux curge nediminuat prin toate. Pentru a realiza acest lucru, această conexiune și reunificare este suficientă o corectă întoarcere a privirii înspre cele de sus, înspre cele originare, înspre principii. Dimpotrivă, atunci când privim exclusiv în „jos”, în sensul că acordăm o *autonomie* sensibilului ca atare, fie acesta corpul, plăcerea trupească sau viața însăși, ne facem vinovați de a întrerupe procesiunea și de a lăsa astfel să apară răul în lume. Răul nu este în lume, ci în această *între-rupere* pe care noi înșine o facem ori de câte ori nu ne orientăm corect privirea înspre cele de sus astfel încât cele mai prejos decât noi să-și poată primi ele însele lumina. În acest sens, efortul soteriologic al sufletelor nu este, nu poate fi deloc egocentric, așa cum greșit interpretează Nygren, ci este, necesarmente, unul care nu se poate realiza decât *prin solidaritatea* cu cele „de mai jos”, căci, cum am văzut, răul are loc atunci când, întorcându-mă exclusiv spre cele sensibile, le privesc pe acestea de lumina inteligibilului. Conform definiției date mai sus, salvarea mea nu doar că depinde de, ci chiar *este* salvarea, mântuirea celor de mai jos decât mine, căci, așa cum am văzut, răul provine tocmai din *autonomizarea* lor, din separarea lor de lumina unificatoare a înțelegerii. Sufletul se salvează numai întrucât le salvează pe cele de mai jos decât el – ar putea sta ca deviză a acestei formule soteriologice plotiniene.

#### IPOSTAZE TÂRZII ALE NEOPLATONISMULUI: MARTIN HEIDEGGER ȘI EMIL CIORAN

Concepția despre *Dasein* a lui Martin Heidegger este, cred, una dintre cele mai apropiate întruchipări filosofice ale acestei formule<sup>9</sup>. Căci *Dasein*-ul este, conform filosofului german, cel prin care „ființarea este deschisă înspre ființa ei”. Dacă ne imaginăm „ființarea” (*Seiendes*) heideggeriană ca pe o entitate „inferioară” pe care *Dasein*-ul o aduce, prin înțelegerea sa, la lumina ființei ei, vom avea probabil o superbă ilustrare a paradigmei neoplatonice într-una dintre cele mai de succes

<sup>9</sup> Cu toate acestea, Hans Jonas, deși un fin cunoscător atât al gnosticismului, cât și al filosofiei heideggeriene, îi plasează gândirea sub paradigma gnosticismului. Vezi în acest sens: Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 2001 p. 331–339.



filosofii ale secolului trecut. Mai mult decât atât, numai prin *Dasein* lumea se constituie ca atare, numai prin el ființările sunt cuprinse într-o rețea de semnificații, într-o unitate, într-un întreg. *Dasein*-ul este cel care „unifică” multiplicitatea fiindului într-o „lume”, adică într-o unitate semnificativă<sup>10</sup>.

Dimpotrivă, în dispoziția afectivă a angoasei sau a plictiselii fiindul se separă în ființări de sine stătătoare, autonome, iar totalitatea care vine să ia locul unității semnificative a „lumii” este neantul însuși (*das Nichts*). Nu există o privire mai „pură” și în același timp mai goală a ființării ca ființare decât privirea din angoasă, privirea desprinsă, separată de lumina ființei care o cuprinde într-o unitate semnificativă. Această angoasă heideggeriană este corespondentul „înțoarcerii” privirii spre materia separată de formă, spre senzorialul fără inteligibil.

Dar ceea ce apropie și mai mult filosofia lui Heidegger de formula plotiniană este faptul că lumea este la fel de „eternă” pe cât de inepuizabilă este ființa însăși. Ființă care „se dă” (*es gibt*) pe sine în modul infinit în care se dăruiește Binele plotinian. La fel cum sufletul superior nu primește nimic de la cele iluminate de el în calitatea lor de entități inferioare lui, nici *Daseinul*, făuritor de lume, nu poate primi nimic de la ființările sărace în lume sau lipsite de lume. Cu toate acestea, el nu poate fi – ca și ființa însăși – decât în modalitatea „lumirii”, a deschiderii ființării spre ființa ei, răul lui provenind din această întrerupere a semnificării fiindului. *Dasein*-ul se salvează, în viziunea lui Heidegger, doar în calitatea sa de „mântuitor” al ființării, în calitatea sa de rostitor al ființei ființării. Dimpotrivă este „căzut” ori de câte ori dezertează de la această condiție a sa de „mijlocitor” între ființă și ființare.

„Muritorii locuiesc în măsura în care salvează pământul – și «a salva» trebuie înțeles aici în sensul vechi pe care Lessing încă îl cunoștea. Salvarea nu smulge doar dintr-un pericol; a salva înseamnă propriu-zis: a elibera ceva întru esența sa

<sup>10</sup> „«Lumea» este termenul global, «întregul» (*das Ganze*) care transcende ființarea și care face cu puțință raportarea *Dasein*-ului la ea. Tocmai lumea ca proiecție totalizatoare a *Dasein*-ului, premergătoare oricărei raportări, dar care totodată face posibilă raportarea constantă a omului la ființarea care nu este el însuși (lucrurile materiale și viețuitoarele), precum și la ființarea care este el însuși (ceilalți oameni și el însuși), determină în primă instanță existența omului. În schimb, «felul de a fi» al unei pietre sau al unui scaun nu este «existența», ci «faptul de a fi în chip nemijlocit» (*Vorhandensein*). Piatra sau scaunul nu se raportează la nimic; ele sunt prezente în chip nemijlocit și inerțial (*sind Vorhanden*). «Calitatea de a fi înăuntrul unei lumi» (*innerweltlich*) nu le aparține ca un «fel de fi» al lor; ele pot fi «înăuntrul unei lumi», pot fi «intramundane» (*innerrweltlich*), nu raportându-se la ea, ci doar în măsura în care noi ne raportăm la ele în virtutea faptului – specific doar nouă – de a fi în lume, doar în măsura în care noi le întâlnim în lumea care se deschide odată cu existența noastră. Piatra în sine este *weltlos*, e «lipsită de lume»; ea poate, atâta vreme cât există *Dasein*-ul, câtă vreme există «existența», să se afle și în lume, ca element pe care *Dasein*-ul îl întâlnește și, prin raportare la el, îl prinde în lumea sa; dar altminteri, cu de la sine putere, ea nu are nici o lume, pentru că nu se raportează la nimic, ci «se mulțumește» cu nemijlocita prezență”. Gabriel Liiceanu, „Notă introductivă la *Ce este metafizica?*”, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleiningner, București, Editura Politică, 1988, p. 21.

proprie. A salva pământul este mai mult decât a profita de el sau chiar a-l trudi. Salvarea pământului nu duce la înstăpânirea asupra pământului și la supunerea lui, de unde n-ar mai fi decât un pas până la o exploatare neînfrânată.”<sup>11</sup>

Deschiderea-luminatoare despre care ne vorbește Heidegger pentru a descrie relația dintre *Dasein* și ființare, pe de o parte, și dintre *Dasein* și ființă, pe de altă parte, este cel mai fidel corespondent al sufletului mijlocitor care realmente deschide-luminator ființa spre cele situate „mai jos”<sup>12</sup>.

Un alt gânditor al secolului trecut foarte apropiat de formula plotiniană este filosoful franco-român Emil Cioran. Dat fiind că am analizat pe larg în alte texte<sup>13</sup> fondul plotinian al gândirii cioraniene, nu mai revin aici decât foarte succint. Teza – care s-a impus aproape ca un „mit” al hermeneuticii cioraniene, respectiv încadrarea lui în paradigma gnostică – este contrazisă de câteva supoziții permanente prezente în opera gânditorului franco-român. Dacă interpretăm opera lui, în special cea scrisă în limba franceză, vom fi cu toții de acord că „salvarea” propusă de el (și, cum am avut prilejul să constatăm, opera lui Cioran are o profundă dimensiune terapeutică și soteriologică) nu se subsumează nici discursului soteriologic de tip budist, nici celui creștin, dar – în contra tuturor aparențelor – nici măcar celui de tip gnostic. Discursul soteriologic cel mai apropiat gândirii și sensibilității cioraniene este cel de tip neoplatonic, în primul rând pentru că Cioran respinge constant, în spirit nietzschean, atracțiile și ispitele *transmundaneității* (prezente în religie, dar și în metafizică)<sup>14</sup>, elogiind – deseori „pătimaș” – sfâșietoarea frumusețe a *acestei lumi*.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire”, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Humanitas, 1995. Găsim aceeași definiție a salvării în „Întrebarea privitoare la tehnică”: „«A salva» înseamnă «a aduce în esență», pentru ca abia în felul acesta esența să ajungă la strălucirea care-i este proprie” (*ibidem*, p. 156).

<sup>12</sup> „Dar nu se spune oare în *Sein und Zeit* (p. 212), acolo unde apare expresia *es gibt?*: Doar atâta vreme cât este *Dasein*, există ființă? Fără doar și poate. Aceasta înseamnă: doar atâta vreme cât deschiderea-luminatoare a ființei se în-ființează, ființa se dăruiește omului. Dar ființa însăși este cea care destinează deschisul (*das Da*), adică faptul că deschiderea-luminatoare ca adevăr al ființei înseși survine în chip propriu. Ființa este destinul deschiderii-luminatoare.” („Scrisoare despre umanism”, în Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 317–318.)

<sup>13</sup> Horia Pătrașcu, „Cioran – A Philosopher of Redemption. Procession and Conversion in *La chute dans le temps*”, în *Revue Roumaine de Philosophie*, Tome 65, No. 1, 2021, pp. 125–143. De asemenea în *Le pendule de Cioran. Exercices spirituels et techniques de salut dans Le mauvais démiurge* în Cioran, *archives paradoxales*, Classiques Garnier (în curs de publicare).

<sup>14</sup> Transmundaneitate (*otherworldliness*) și mundaneitate (*this-worldliness*) reprezintă o pereche conceptuală foarte importantă pentru analiza de față, stabilită de Arthur Lovejoy. Neoplatonismul este caracterizat prin mundaneitate, în vreme ce gnosticismul este caracterizat prin transmundaneitate. „Prin transmundaneitate așadar – în sensul în care termenul acesta este, cred, indispensabil pentru a distinge antiteza primară dintre tendințele filosofice și religioase – eu înțeleg credința că «realul» autentic și binele adevărat sunt radical antitetice față de orice aparține vieții naturale a omului în cursul obișnuit al experienței umane, oricât de normal e aceasta, oricât de inteligentă și prosperă.” (Arthur Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, trad. Diana Dicu, București, Humanitas, 1997, p. 28.)

După cum știm, în timpul lui Plotin, aceste ispite erau reprezentate de gnosticism și creștinism, ambele respinse de el în *Enneadele* sale, tocmai pentru motivul că lumea nu este, în viziunea sa, substanțial și esențial rea: „răul” prezent în lume provine dintr-o proastă orientare a privirii, ține de o separare a materiei de formă, iar binele lumii (și deci al existenței înseși) se poate *manifesta* realmente printr-o *bună re-orientare* a privirii dinspre cele actuale spre cele... virtuale, dinspre cele reale spre cele... posibile. Cu alte cuvinte, o „operație” produsă la nivelul minții noastre produce revelarea, viziunea binelui prezent în lume. Orbul care-și recapătă vederea este o metaforă foarte prezentă în textele lui Plotin pentru a ilustra această schimbare lăuntrică care afectează de o manieră esențială realitatea „exterioară”. Ceea ce vede în lume iluminatul plotinian și, așa cum am avut prilejul să o arăt în articolele amintite, iluminatul „cioranian” nu este nici insubstanțialitatea lumii, iluzia sau neantul ei (precum iluminatul buddhist), nici răul ei fundamental, dejecția respingătoare a unui demiurg rău (precum iluminatul gnostic) și nici coruperea ei fatală produsă prin lucrarea omului, așa cum proclamă creștinismul, corupție imposibil de remediat altfel decât prin intervenția *brutal-grațioasă* a autosacrificării „fiului lui Dumnezeu”. Dimpotrivă, iluminatul cioranian sau neoplatonic descoperă întemeierea lumii în chiar strălucirea „aparențelor” ei – atâta timp cât privirea „iluminată” le reconectează, aceste aparențe, cu principiul lor interior, cu virtualitatea, cu condiția lor de posibilitate, cu „originea”. Or, această corectă reasezare a privirii este „întoarcerea”, regresul spre „transcendental”, spre acel dincoace al minții noastre.

Cioran – deși cochetează cu cele trei tipuri de discurs salvator..., „nihilist” amintite mai sus (buddhist, gnostic, respectiv, creștin) –, le respinge finalmente pe toate, recunoscându-și atât incapacitatea de a adera până la capăt la liniștea buddhismului, cât și neputința de a denunța complet existența acestei lumi, abjurare absolut necesară în salvarea de tip gnostic sau creștin. Mântuirea după Cioran și Plotin pornește de aici-jos, se află „în urma” și nu „înaintea” noastră, în virtual, în *condițiile de posibilitate* ale existentului *prezente* încă în el. A *vedea* prezența *posibilului în realitate*, modul miraculos în care acest „virtual” cuprinde și ține laolaltă multiplul în unitatea sa inefabilă reprezintă formula mântuirii deopotrivă neoplatonice și cioraniene.

Tema „întoarcerii” – prezentă permanent în opera filosofului franco-român – trimite aproape explicit la ideea conversiunii, sugerând că o asemenea „operație” nu presupune o renunțare la... sau o denunțare a lumii, ci mai curând o repunere a ei în legătură cu propriile ei condiții de posibilitate, o privire a lumii din perspectivă transcendentalului ei, a „formelor” a cărei „materie” este, ori în termenii fenomenologiei, o reconectare a obiectului intențional cu vizarea prezentă în intenție.

