

EXISTENȚA EXTATICĂ. DE LA *PSYCHE* LA *EGO*

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU

Universitatea Națională de Științe și Tehnologie Politehnica din București

Ecstatic existence. From *psyche* to *ego*. In this paper, starting from an Areopagitic fragment, I will try to point out some differences between the modern and the ancient and medieval paradigms of subjectivity. The Cartesian-originated perspective conceives the subject as an ultimate *ego* and, in a certain sense, self-sufficient, while the older perspective envisages a composite, structured subjectivity resultant of multiple forces and relations. The two conceptions (are) reflected (in) the social order of their era. Currently, we can see a return to the old paradigm in the sense of an understanding the human self as being somewhat composed, versatile and relational, not reducible to a single entity. The thesis I advance in this text is that the ecstatic disposition is culturally conditioned by the conception of the self under the concept of “multiple.”

Keywords: ecstatic, ecstatic, non-being, bourgeois, hierarchy

În *Numele divine*¹, Dionisie Areopagitul enumeră patru puncte de referință ale unor relații care, toate împreună, par să configureze sufletul omului. Probabil că figura geometrică cea mai apropiată de concepția schițată aici este cea a tetraedrului². O astfel de reprezentare tridimensională a sufletului este cu adevărat uimitoare pentru cel obișnuit să înțeleagă, în spirit cartezian, subiectul uman ca fiind reducibil la o substanță simplă, unică și neîntinsă sau pentru acela care – precum Fichte – îl „vede” descris de o relație în cele din urmă tautologică între „eu” și „non-eu”, unde cel de-al doilea termen este, în primul rând, reflectarea celui dintâi în calitate de obiect gândit. Oricum, chiar și când se proclamă superioritatea totală a termenului corelat, eul rămâne, în perspectiva metafizicii subiectului, fundamental și central.

¹ *Numele divine* 4, 10: „Din cauza lui (a frumosului-și-binelui) și pentru el lucrurile cele inferioare năzuiesc spre cele superioare sub formă de atracție; cele de același ordin au o impulsie spre cele similare lor, sub formă de comuniune mutuală; iar cele superioare caută pe cele inferioare, purtând cu dragoste grijă de ele. Fiecare poartă în sine un fel de dorință de sine, sub forma conservării, toate, fiindcă doresc frumosul și binele, fac și voiesc toate câte le fac și voiesc.” (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, trad. Cicerone Iordăchescu, Polirom, 1993, pp. 79–80.)

² „Tetraedrul este un poliedru alcătuit din patru fețe triunghiulare, oricare trei dintre ele intersectându-se într-unul din cele patru vârfuri. Tetraedrul este cel mai simplu tip de piramidă, la care baza este un triunghi, de aceea mai este denumit și piramidă triunghiulară. Un caz particular îl constituie tetraedrul regulat, la care toate fețele sunt triunghiuri echilaterale și este unul din cele cinci tipuri de poliedre regulate” (cf. <https://ro.wikipedia.org/wiki/Tetraedru>).

E dificil să găsești în scrierile areopagitice ceva echivalent unui eu central în jurul căruia să graviteze tot restul: semenii, natura sau absolutul însuși. Dimpotrivă, „psihismul” dionisian pare să fie configurat de patru relații: dintre superior-inferior, respectiv dintre inferior și superior, dintre cele egale și a sinelui cu el însuși. Sunt – aceste relații – tot atâtea tipuri de iubire, fiecare dintre ele ocupând la un moment dat atenția câte unui gânditor, școli filosofice sau epoci într-atât de mult încât au ajuns să se identifice cu numele acestora din moment ce *eros*-ul se identifică cu „iubirea platonice”, „providența” cu iubirea neoplatonică³, iubirea de seamăn a ajuns să fie desemnată prin „iubirea creștină” (*agape*; ἀγάπη), iar iubirea de sine o recunoaștem ca temă predilectă a lui Rousseau, dar și a moraliștilor francezi.

Sufletul dionisian *este*, simultan, toate aceste relații, nefiind reductibil la una singură, oricare ar fi aceea. Cele patru relații amintite par să fie, cum vom vedea, adevărate forțe metafizice care susțin, simultan, întregul edificiu psihic. Dacă un singur punct ar lipsi din piramida triunghiulară, aceasta s-ar prăbuși. Dionisie – ca și Plotin a cărui gândire, după cum se știe, o urmează îndeaproape – plasează nu doar sufletul, ci lumea întreagă, sub aspectul ei fizic, în sfera de acțiune a acestor patru forțe fundamentale – din care una singură dacă ar înceta, universul întreg ar colapsa. Tot astfel în privința sufletului dacă s-ar „opri” una din aceste forțe care-l „leagă”, îl configurează, îl țin laolaltă.

ÎMPĂTRITA PUTERE A NEFIINȚEI BINELUI / IUBIRII

Principiul de acțiune comun tuturor acestor forțe pare să fie, conform lui Dionisie, neființa⁴, mai precis lupta împotriva neființei, negarea nimicului sau, cu cuvinte mai familiare omului de azi, o luptă pentru supraviețuire – unde viața însăși ar apărea ca urmare în urma celor patru opoziții fundamentale la nimic. Primul tip

³ „Distincția dintre iubirea în maniera întoarcerii (*epistreptikos*; ἐπιστεπτικός) și cea în manieră providențială (*pronoetikos*; προνοητικός) se regăsește la Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 56. 2-4” (Marilena Vlad, „Note la Dionisie Areopagitul”, în *Numele divine. Teologia mistică*, trad. Marilena Vlad, Iași, Polirom, 2018, p. 293). În vreme ce Cicerone Iordăchescu optează pentru traducerea prin grijă a lui *pronoetikos*, Marilena Vlad folosește termenul „iubire în manieră providențială”. Redau întreaga traducere a citatului anterior în versiunea Marilenei Vlad: „Astfel, cel frumos și bine este dorit, iubit și îndrăgit de toate; prin el și în vederea lui cele inferioare le iubesc pe cele superioare în maniera întoarcerii, cele ce sunt la același nivel le iubesc pe cele de același rang în maniera comuniunii, cele superioare le iubesc pe cele inferioare în manieră providențială, fiecare se iubește pe sine prin coeziune și toate doresc binele și frumosul atunci când fac și vor toate cele pe care le fac și le vor.” (*Numele divine*, IV, 10, trad. cit., p. 115)

⁴ Pentru înțelegerea conceptului de neființă în Antichitatea greacă, de o teribilă complexitate – la fel de mare ca a termenului corelativ: ființa (dacă nu cumva și mai mare) indic aici câteva lucrări excelente: Cornel Florin Moraru, *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, Editura Universității din București, 2017; Andrei Cornea, *O istorie a neființei în filosofia greacă*, Humanitas, 2010. În ce privește „nimicul” din teologia creștină – vezi lucrarea lui Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, trad. Elena Drăgușin, Editura Anastasia, 1999. Pentru apropierea dintre apofatismul dionisian și „nimicul” heideggerian, vezi cartea lui Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. rom. Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, 1996.

de iubire, iubirea inferiorului față de superior, este dorința de a fi sau de a avea ceva ce nu sunt sau nu am. Este descrisă cel mai elocvent de Platon în *Banchetul*. Cel de-al doilea tip de iubire, opus primului, este iubirea de sus în jos pe care Platon o declară imposibilă, căci cum ar putea cineva să-și dorească ceva ce are deja, să fie ceva ce este deja? Conform lui Platon, ființa nu are cum să iubească neființa, perfecțiunea nedesăvârșitul. Din nou, într-un limbaj obișnuit astăzi, o asemenea situație ar corespunde aceleia, imposibile, în care cineva și-ar stabili nivelul de aspirație sub cel deținut în prezent. În privința celor pe care le am și în privința a ceea ce sunt în prezent nu se poate spune că le iubesc decât în măsura în care nu le am și nu sunt, iar această „măsură” este dată de proiectarea lor în viitor – în acea ekstază temporală a neființei (a celor ce nu sunt încă), când ceea ce sunt și am în prezent e posibil sau chiar, la un moment dat, necesar nu mai existe. Așadar, când *doresc* ceea ce *dețin* în prezent – tot neființa implicată de viitor mă face să iubesc ceea ce sunt și am⁵.

Totuși, chiar în opera lui Platon putem întâlni niște semne de întrebare asupra univocității relației de iubire, căci, acceptând că superiorul nu poate iubi inferiorul, cum se explică dorința lui de a-i împărtăși ceea ce el are, știe sau este, când acesta, superiorul, nu are nimic de obținut de pe urma relației erotice? De ce un „mai-știutor” nu-l respinge *ab initio* pe cel mai puțin știutor când acesta vine să-i ceară, fără să-i poată plăti, din știința și ființa lui, a „mai-știutorului”⁶ (și, pe cale de consecință, a „mai-fiitorului”⁷, fie-ne permisă o reluare a unui arhaism extrem de sugestiv). E greu să ne imaginăm, urmând logica lui Platon⁸, un magistru care, fără să fie îmboldit de sentimente filantropice (căci, de la înălțimea la care-l situează însăși înțelepciunea sa, el nu poate iubi) ar accepta totuși să dea lecții altora⁹. O formă vulgară de rezolvare a acestei incompatibilități, a acestei incomensurabilități este satisfacerea sexuală, carnală a „maestrului” deținător de cunoaștere. Erosul „paideic” era o formă de exploatare sexuală pedofilă destul de răspândită în societatea ateniană, imposibil de acceptat astăzi, dar coerentă în logica „schimbului”, căci, iată, plata era făcută într-o monedă convertibilă, erosul rămânând, finalmente,

⁵ Cf. Platon, *Banchetul* 207 d- 208 b, trad. Petru Creția, Editura Humanitas, pp. 143–144.

⁶ Expresia îi aparține lui Mihai Șora în ale cărui dialoguri dădea numele unuia dintre interlocutori.

⁷ „Fiitor” apare în *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei și în unele rugăciuni ale Bisericii ortodoxe române. Cuvântul a suferit o contaminare cu sensul cuvântului viitor.

⁸ Trebuie amintit că în „discursul” ei Diotima amintește despre dorul de zămislire întru cele sufletești ce-i cuprinde pe unii oameni, spre deosebire de ceilalți, majoritatea, care vor să zămislească întru cele ale trupului. Vezi *Banchetul*, 209 a -209 e.

⁹ O analiză filosofică extrem de interesantă a motivațiilor unui magistru de a-și împărtăși cunoașterea o găsim în eseul lui Gabriel Liiceanu, *Despre seducție*. Vezi Gabriel Liiceanu, *Trei eseuri. Despre minciună. Despre ură. Despre seducție*, Editura Humanitas, 2023. Analiza reia și aprofundează o tema pe care autorul deja o abordase pe larg în capitolul „Devenirea în spațiul libertății. Momentul paideic” din *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1994. De asemenea, tema relației dintre maestru și discipol este abordată, excelent, de George Steiner în *Maestri și discipoli* (ed. rom: trad. Virgil Stanciu, Editura Compania, 2005).

unitatea de referință. În contra înțelepciunii primite, discipolul trebuia să se lase „iubit” în singurul fel în care ar mai putea iubi pe cineva un maestru-sexual, carnal. Fiind o practică destul de răspândită în epocă, acest tip de plată erotică în schimbul „inițierii” în înțelepciune trebuie amintită, în ciuda ilarității sau revoltei pe care ar putea-o stârni cititorului de azi. E o modalitate simplă de a „rezolva” problema motivației transmisiunii culturale ținând cont de ruptura de nivel dintre înțelept și ignorant. Petru Creția arată că, pe cât de răspândită, pe atât de bine și fin normată era această practică a schimbului erotic, apropierea sexuală fiind una pe cât posibil neintruzivă¹⁰.

Această rezolvare trivială, fizică a relației erotice dintre maestru și discipol lasă totuși deschisă problema în aspectul ei sublim, eteric, metafizic. Dar până acolo, trebuie spus că relația carnală dintre maeștri și discipoli își avea încă din epocă critici vocali, iar Platon dedică la rândul lui o parte importantă a dialogurilor pentru a distinge între o iubire inferioară, trupească (guvernată, conform discursului lui Pausanias din *Banchetul* de o Afrodita pământescă) și adevărata iubire, cea superioară, spirituală (guvernată, potrivit aceluiași discurs, de Afrodita cerească). În plus, Platon încearcă să ne convingă că Socrate nu avea aceste apucături pederastice. O face și cu o intenție *pro domo*, probabil din repulsia pe care i-o producea suspiciunea ce-ar fi putut să-l vizeze pe el însuși¹¹.

Lăsând așadar la o parte imunitatea unor maeștri la farmecele elevilor lor, rămâne problema metafizică, iar Platon era un neîntrecut metafizician. Cum e posibil, deci, ca ceva ontologic superior (divinitatea, zeii) ar putea să-și îndrepte atenția, grija, preocuparea față de ceva inferior, mai prejos decât ei? La limită, problema se transformă într-o întrebare de ordin cosmogonic, privitoare la motivațiile creării lumii. De ce ar dori zeii să creeze lumea de față? Două explicații le întâlnim în mitologia greacă. Una ține de o „nevoie” a zeilor de a fi adorați, venerați,

¹⁰ „...cu excepția discursului lui Aristofan și a câtorva aluzii depreciative în altele câteva, iubirea despre care se vorbește în dialog este exclusiv aceea imanentă unei relații homosexuale între bărbați, și anume a unei subspecii a acesteia, singura existentă și acceptată în lumea aceea: *paid-erastia*, iubirea unui om mai vârstnic pentru un adolescent încă abia ajuns la pubertate. Componenta erotică și sexuală a acestui tip de relație este irecuzabilă, a o ascunde ar fi o păgubitoare naivitate sau pudibonderie. Cei mai vârstnici râvneau să se apropie fizic de adolescenții care le stârneau patima, voiau să-i mângâie, să-i îmbrățișeze și chiar să practice împreună cu ei un act sexual, în principiu intercrural și nu anal. Relația consacrată era însă mai complexă decât atât, ea implica și o relație afectivă și educativă. Cel cu o situație statornicită în lume și bogat de experiența anilor săi urmărea să-i transmită celui mai tânăr valorile în cadrul cărora avea să trăiască. Relația *paid-erastică* era implicit una *paid-agogică*, relația erotică trebuia să fie și una educativă.” (Petru Creția, „Preambul. Studiu introductiv la Platon, *Banchetul*”, trad. Petru Creția, Editura Humanitas, 2011, p. 8.) Vezi, de asemenea, considerațiile asupra „sexualității sufletului” din George Steiner, *Maeștri și discipoli*, ed. cit., pp. 38–41. Merită o atenție specială analiza din paginile dedicate de Gabriel Liiceanu iubirii pedagogice antice în cap. „Seduția ca secvență a luptei dintre carne și spirit. I. Spiritul învinge carnea I. Platon” din *Despre seducție*, ed. cit., pp. 167–187.

¹¹ Precauțiile lui Platon sunt atât de exagerate încât a vorbit despre „urățenia” lui Socrate până la a o face proverbială.

cealaltă este, din nou, una de ordin sexual, căci mitologia greacă abundă de aventuri sexuale ai căror protagoniști nemuritori, în special Zeus, dovedeau niște porniri erotice față de muritori/muritoare, cărora nimănui nu le putea pune stavilă, fie ei muritori sau alți zei¹².

Platon avea o viziune mult prea înaltă asupra lumii de sus încât să poată accepta „minciunile” mitologiei care înjoseau, după el, însăși noțiunea de zeu. El dă o explicație mult mai rafinată, de ordin metafizic, care va sta și la baza neoplatonismului.

Mai precis, în *Republica*¹³, Platon afirmă că Binele suprem creează dintr-o necesitate lăuntrică, de ordin superior, incomparabilă cu necesitățile cu care sunt obișnuți oamenii, cele provenite din lipsuri. Binele este „subiectul” unei necesități inverse, căci el „suferă” (termenul este impropriu) dintr-un prea-plin, dintr-un exces: fiind Bine nu poate să nu fie, nu poate să nu se difuzeze pe sine, să se dea, deci să... creeze. Prea mulți „nu poate”? Cum poate fi vorba de vreo neputință la cel ce este atotputernic? Este o neputință excelentă și o neființă prin exces – incomparabilă cu neființa prin insuficiență a celor inferioare. Așadar, Binele se dă pe sine fără să aibă propriu-zis nevoie de cele de mai jos care apar, de altfel, tocmai în urma acestei ieșiri din sine (*proodos*, îi vor spune neoplatonicii). Această ieșire din sine nu implică pentru Binele însuși nicio pierdere sau împușinare pentru că Binele este inepuizabil și nu poate suferi vreo scădere¹⁴. Nu se poate spune același lucru despre „efectele” acțiunii sale, căci fapăturile, lucrurile, sufletele pe care le produce sunt limitate, deși, în virtutea originii lor divine, „participă” la atributele ei. Participarea, *methexis*, concept fundamental al filosofiei platonice și neoplatonice, redă relația de asemănare univocă a creatului cu creatorul; în limbaj obișnuit spunem că copiii le seamănă părinților, nu părinții copiilor lor; așadar, asemănarea merge de la B la A (unde B este consecința și A originea, cauza), dar nu și de la A la B (cauza nu e asemănătoare efectului, părintele nu „seamănă” cu copilul său).

Platon salvează astfel sensul pe care i-l dă erosului ca fiind doar aspirația inferiorului către superior. Legătura dintre inferior și superior ține de consecința

¹² Însă o adevărată iubire a divinului față de oameni, iubire în sensul a ceea ce s-a numit mai târziu agape, este un *hybris* care este aspru pedepsit, așa cum ne-o arată destinul lui Prometeu.

¹³ „Vei afirma că soarele nu oferă lucrurilor vizibile doar puțința de a fi văzute, ci și devenirea, creșterea și hrana, fără ca el să fie devenire. – Cum ar putea fi? – Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere”. (*Republica* 509 b, trad. rom. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 309)

¹⁴ „Căci această binefăcătoare iubire pentru toate ființările, care pre-există în mod transcendent în binele însuși, nu și-a dat voie să rămână în sine însăși neproductivă, ci s-a mișcat pe sine spre a acționa conform transcendenței ce produce toate lucrurile” (*Numele divine*, IV, 10, trad. Marilena Vlad, ed. cit., p. 117). Iată și traducerea lui Cicerone Iordăchescu: „Căci dragostea, care a creat toată bunătatea din lume, preexistând prin excelență în bine, nu i-a îngăduit să rămână în sine, fără rod, ci l-a mișcat să-și afirme puterile sale prin excelența creare (a tot ce există)” (ed. cit., p. 80).

„fizică” a eliberării de sine a Binelui, „pradă” unei necesități interne proprii, prea-plinului, excesului de (ne)ființă. Această neființă „potențială” a ființei ar fi, în termenii lui Dionisie, dar numai din perspectiva de jos în sus a lucrului creat: nerodnicia, sterilitatea Ființei. Trebuie subliniat că o asemenea descriere a „neființei” Binelui (negată de Bine prin actul creației) are sens numai în cadrul de referință a creaturii, fiind inacceptabilă și inconceptibilă în... „sistemul de referință” al Binelui însuși care se definește, cum am văzut, nu prin lipsă și insuficiență, nu prin dorință și nevoie, ci exclusiv printr-o excedentară dăruire de sine, printr-o plenitudine infinită (căci e situat deasupra ființei).

Cum însă putem înțelege această relație de sus în jos, dintre cele superioare și cele inferioare, rămânând în cadrul celor sufletești, excluzând motivația extrinsecă, a recompensei carnale? Și cum se manifestă ea chiar în interiorul unuia și aceluiași suflet tetradic, unde toate relațiile sunt simultan prezente, orice om fiind prins în interiorul unui câmp de forțe unde se manifestă, în același timp, ca superior, inferior, egal și coexistent, astfel încât se poate oricând distinge între o „parte superioară” (magistrul interior – Augustin) și o „parte inferioară” – dornică de cunoaștere. Cred că oricine poate evoca senzația de preaplin lăuntric, dorința de a (se) dăruși, urgența de a împărtăși ceea ce știe sau este fără niciun fel de beneficiu în afara celui adus de chiar actul de a împărtăși, când economia schimbului lasă complet locul economiei darului, când „creația” nu este asociată unui efort, ci dimpotrivă, oprirea sau amânarea ori diminuarea ei sunt asociate unui efort penibil. Simțim în acele clipe că avem ceva de spus, de scris, de făcut și că nu se poate să nu spunem, scriem, facem. Fiindcă simțim că suntem purtați de o forță ce pare să vină deopotrivă din adâncul nostru și de dincolo de noi, numim acele clipe *inspirație* și suntem oricând gata să recunoaștem că umanitatea își datorează împlinirile celor mai inspirați dintre noi, celor cuprinși de acest furor al creației nestăvilite, absolut gratuite, irecompensabile altfel decât prin simpla ei acțiune¹⁵.

Ce putem spune însă despre cea de-a treia forță elementară care ține sufletul laolaltă? Cum e posibilă iubirea dintre cele asemenea când, așa cum a reieșit până acum, din analiza erosului platonice și neoplatonic, iubirea presupune un raport dintre doi termeni situați în registre/ niveluri ontologice diferite. În iubirea egalului nu mai poate fi vorba nici despre neființa prin deficit sau insuficiență, nici de „neființă” prin exces a Binelui. Dacă acceptăm că principiul de acțiune al „iubirii” este ne-ființa, mai precis negarea negației, opunerea la nimicul... „existent” între cele superioare și inferioare, despre ce „neființă” mai poate fi vorba în relația dintre egali, prin definiție înzestrați cu aceeași „cantitate” și „calitate” a ființei?

¹⁵ În *Despre simțul vieții. Întrebări, perplexități, credințe* (Polirom, 2021), Ștefan Afloroaei descrie excepțional această situație de viață, a alegerii necondiționate, în care ne putem simți „aleși”, dincolo de voința noastră și libertatea noastră obișnuită de alegere, de o vocație autentică ce ne exprimă în cel mai înalt grad ființa proprie.

Pentru a înțelege semnificația acestui al treilea tip de relație se impune, măcar pe scurt, un istoric al conceptului¹⁶. Iubirea seamănului a fost descoperită de evrei, probabil în condițiile unei concurențe primitive unde celălalt, seamănul, se dezvăluia pentru prima oară ca un același-diferit. Într-o societate egalitară, faptul că cineva, că toți ceilalți îmi seamănă nu mă poate irita, dimpotrivă, dat fiind că împărțim toate bunurile și existența noastră se bazează pe cooperare, similitudinea este benefică pentru supraviețuirea individual-colectivă. Apariția proprietății a schimbat complet această paradigmă, căci, atunci când lucrurile nu se mai împart egal, indivizii – cu cât sunt mai asemănători – cu atât vor urî această asemănare și vor încerca să-și marcheze, să-și inventeze diferențe față de ceilalți care să-i impună ca beneficiari mai îndreptățiți ai bunului disputat. La limită, asemănarea instigă la crimă, căci trebuie să-l elimini pe cel care, semănându-mi întru totul, are aceleași drepturi ca și mine asupra unui obiect care nu poate reveni decât unuia singur. Cain îl ucide pe Abel abia în momentul în care Dumnezeu se manifestă în termenii economiei concurențiale, când nu „se dă” decât unuia singur. Atunci tocmai fratele, egalul absolut, seamănul cel mai asemănător este cel mai demn de a fi urât, mai ales când în joc este cel mai râvnit „obiect”, bunul absolut, Binele însuși¹⁷.

Iubirea seamănului, a egalului se impune să fie înțeleasă pornind tocmai de la această neființă scoasă la suprafață de raportul concurențial: seamănul, tocmai pentru că îmi seamănă în mod absolut, este și Diferența absolută, în condițiile în care amândoi disputăm un bun care nu poate reveni decât unuia singur. Soluția iudaică – iubirea de aproapele – presupune mai întâi de toate calmarea acestei frustrări existențiale prin slăbirea concepției concurențiale: Dumnezeu se dă tuturor în mod egal precum soarele și ploaia, fără să țină cont de „merite”, de bun și rău etc. O a doua „mișcare” a iubirii de aproapele este accentuarea asemănării și punerea în umbră a diferenței: fiind cu toții copiii aceluiși Dumnezeu, trebuie să vedem în celălalt „chipul” lui Dumnezeu însuși. El ne seamănă întrucât amândoi semănăm cu Dumnezeu, asemănarea este „dedusă” dintr-un al treilea termen, comun amândurora. Această asemănare de ordinul doi are darul de a desființa asemănarea primară – dușmănoasă, conflictuală, concurențială. Datorăm acesteia, diferenței, neființei inițiale a seamănului „concurențial”, condiția de posibilitate a imperativului iubirii. Iubirea seamănului nu este ceva atât de simplu pe cât vor să creadă biologii evoluționiști care reduc altruismul la un interes genetic, de supraviețuire a genelor. Ea nu este o nici pe departe o iubire primară, instinctuală,

¹⁶ Mai pe larg am abordat această problematică în „Aproapele ca ratare a unicității. Ura tribală și ura concurențială”, în *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 11/2023.

¹⁷ Vezi, în acest sens, excelenta analiză pe care o face motivațiilor „primei crime” Gabriel Liiceanu în *Despre ură*: „La capătul evaluării celor două jertfe, seamănul dispăre și Cain îl percepe pe Abel mai întâi ca *diferit* (deja prin invidia care crește în el), apoi ca *opus* lui (și demn de a fi urât), în sfârșit ca *dușman*, ca un concurent absolut al său în fața lui Dumnezeu și deci ca demn de a fi ucis.” (Gabriel Liiceanu, *Trei eseuri. Despre minciună. Despre ură. Despre seducție*, București, Editura Humanitas, 2023, p. 85.)

ci este o iubire de ordinul doi, rezultată din negarea unei negații, din suprimarea unei diferențe absolute, revelate tocmai în asemănarea totală în terenul proprietății. Deloc întâmplător, iubirea aproapelui furnizează materia primă a unei alte iubiri, din care creștinismul și-a făcut un titlu de glorie: iubirea vrăjmașului. În iubirea de aproapele, vrăjmașul este deja prezent, este chiar aproapele, așa cum ne-o spune povestea lui Cain și Abel.

Dar, în final, nu putem aplica chiar asupra unuia și același subiect cele spuse despre iubirea dintre egali cu referire la subiecți distincți? Nu „conținem” în noi înșine mai mulți „egali”, mai mulți posibili „noi înșine”? Și nu suntem, prin aceasta, concurenții noștri și dușmanii noștri cei mai înverșunați? Nu există o luptă intestină în care „posibilitățile noastre de a fi” sau, cu un cuvânt la modă, „versiunile” noastre de a fi își dispută prima poziție, străduindu-se, fiecare în parte, să se impună ca fiind cea mai bună? Nu doar Lacan, dar și Kierkegaard sau Heidegger au vorbit despre această concurență lăuntrică dintre multiplele posibilități de a... respira.

Aceeași problemă, ba încă cu un și mai înalt grad de intensitate, o ridică relația de coexistență, iubirea de sine. Ce să fie această coexistență, cum poți iubi ceea ce ești deja? Ca să iubești – am văzut deja! – trebuie să existe o minimă distanță, o separație între iubitor și cel iubit, o lipsă, o „neființă”, o privațiune care să mă pună în mișcare, să mă determine să aspir spre el sau să-i permită lui să se îndrepte spre mine. Nu e nevoie de un minim vid, gol, ca atomii să se miște și să se poată îmbina? O ființă compactă, suprasaturată nu este totuna cu neființa pură? De altfel, este răspândit un tip de mit cosmogonic care asociază existența (*ex-sistere*) cu spargerea în bucăți, cu fragmentarea, cu ruperea ființei primordiale. Așadar cum, fiind identic cu sine, A îl poate iubi pe A?

Pentru a înțelege cum e posibilă iubirea de sine, reflecțiile lui Platon din *Banchetul* asupra dorinței și cele ale asupra „timpului destrăcător” ale lui Aristotel din *Fizica* sunt cât se poate de utile. Urmându-l pe cel dintâi, iubirea de sine derivă din negarea neființei care mă „paște” în viitor, este dorința de conservare, astfel încât, în acest sens, iubirea de sine nu o poate simți decât muritorul, nu și nemuritorii, căci substanța lor este asigurată pe termen nelimitat. Iubirea de sine ar ține deci, cum va spune Spinoza, doar de acel *conatus*, de imboldul de a persista, de a-mi transmite ființa mai departe într-un timp care, prin fiecare moment al lui, amenință să mă desființeze. Primul sens al schimbării este, după Aristotel, cel distructiv, destrăcător¹⁸ și doar o ființă supusă schimbării, poate uita cine și ce este, ba chiar că este. Doar în aceste condiții, iubirea de sine are un înțeles și se manifestă ca permanentă reamintire de sine. *Anamnesis*-ul lui Platon, teoria

¹⁸ „Este deci evident că timpul în și prin sine este mai degrabă cauza distrugerii decât a generării, după cum s-a spus mai sus (pentru că schimbarea în sine este distrugătoare), iar cauză a generării nu este decât prin accident” (Aristotel, *Fizica* IV, 13, 222 b, trad. N.I. Barbu, Iași, Editura Moldova, 1996, p. 116).

reamintirii, nu este doar o teorie a învățării și a cunoașterii, ci este în primul rând o teorie a menținerii vieții dat fiind că „substanța” ei este schimbarea, iar aceasta este amnestică și letargizantă. Răsturnând imaginea mitologică, Platon plasează râul Lethe chiar la începutul vieții ca însăși condiția ei de posibilitate... A-ți reaminti înseamnă deci a încerca din răspuțeri să anulezi efectele „letale” ale apei vieții. A căuta adevărul este deci o afacere existențială, o nevoie vitală, căci *a-letheia* înseamnă a nu uita, a-ți reaminti, a te reaminti ție însuși. Destrămării timpului suntem nevoiți să-i opunem legătura de fiecare zi, de fiecare clipă, cu noi înșine, să ne împingem mai departe în neantul viitorului, să proiectăm – extatic – ceea ce este (prezentul) pe axa celor ce nu mai sunt (trecutul) și a celor ce nu sunt încă (viitorul)¹⁹. A fi în timp înseamnă a lega de clipa de față cele două verigi din lanțul neființei și a le face astfel să fie.

Prin aceste patru forțe sufletești fundamentale găsește Dionisie de cuviință să descrie existența sufletului, acest *tetraedru* care se constituie prin *impătrita* negare a neființei, ca negare a inferiorității în raport cu ceva superior, prin negare creatoare a neființei excesive, prin negare a diferenței absolute a asemănării, prin negare a neființei temporalității.

DE LA SUFLET LA EU? INTEROGAȚII ȘI ECORȘEURI PRIVITOARE LA ISTORIA UNEI SCHIMBĂRI DE PARADIGMĂ

Aș mai adăuga, în finalul celor scrise, câteva interogații și ecorșeuri asupra cărora ar trebui cred stăruit într-o reflecție specială, dedicată acestei teme. Întrebarea principală este următoarea: cum se ajunge de la suflet (*psyche*) la eu (*ego*)? Știm că, atunci când se refereau la o substanță lăuntrică a ființei umane, cei vechi foloseau termeni precum suflet sau intelect, minte sau logos. Să fie vorba doar despre o simplă schimbare terminologică pe care i-o datorăm lui Descartes,

¹⁹ „Pe de altă parte să ne gândim că această înnoire are loc chiar în lăuntru răstimpului pe care îl numim «viața» fiecărei ființe și câtă vreme rămâne mereu ea însăși. Doar așa spunem că orice ființă, din copilărie până la bătrânețe, este aceeași ființă, deși în ea nimic nu rămâne același, ci, mereu pierzând câte ceva, întregul ei trup se înnoiește mereu: părul, carnea, oasele, sângele, totul. Dar să nu credem că lucrul acesta este adevărat numai despre trup, ci și despre suflet: nici una dintre înclinările, felurile de a fi, părerile, dorințele, plăcerile, durerile, spaimile cuiva nu rămâne, de-a lungul vieții nimănui, statornic aceeași, ci se schimbă mereu prin dispariția uneia și apariția alteia. Însă nimic mai ciudat decât faptul că până și cunoștințele noastre se primenesc, unele apărând și altele dispărând din mintea noastră și nu numai că noi înșine nu suntem mereu aceiași în ce privește cunoștințele noastre, dar și fiecare dintre aceste cunoștințe în parte suferă aceleași schimbări. Iar ceea ce numim noi «lucrare a minții» există tocmai pentru că ceea ce știm la o vreme anume ne părăsește: uitarea tocmai aceasta este, ieșirea din minte a cunoștințelor noastre. Însă lucrarea minții redeșteaptă în noi cunoștința uitată și ne face să credem că ea s-a păstrat și a rămas aceeași. Tot în chipul acesta dăinuie orice ființă pieritoare, nu rămânând cu desăvârșire ea însăși mereu, ca ființele divine, ci lăsând mereu în urma ei, în locul vechii ființe îmbătrânite și destrămate, o ființă nouă, totuși asemenea ei.” (Platon, *Banchetul* 207 d- 208 b, trad. Petru Creția, Humanitas, pp. 143–144).

cel care a introdus *eul* ca substanță umană ultimă, ireductibilă, ca atom și subiect, ca suport ultim (dar și prim beneficiar) al proceselor de gândire?²⁰ Sau în joc e ceva mult mai profund? După cum am văzut din analiza de mai sus a fragmentului din *Numele divine*, sufletul avea pentru Dionisie o configurație cvadratică, era o figură compusă din patru laturi din care niciuna nu putea lipsi, fără a se prăbuși întreg ansamblul său, fără a se aneantiza. În acest sens, Dionisie moștenește și transmite o întreagă tradiție privitoare la suflet, căci nici pentru Platon sufletul nu era reductibil la o unitate simplă, la un unic atom, ci era întreit, imaginea cea mai cunoscută fiind cea a atelajului tras de doi cai – unul alb, celălalt negru, unde calul alb reprezintă partea timică, eroică, „curajul”, cel negru partea apetență, dorința pântecelui, impulsul și lăcomia (*Phaidros* 246 a - 247). Atelajul era condus de un vizitiu (logos, rațiunea) care, dacă reușea să strunească aceste două forțe elementare, putea să ajungă în cerul Ideilor pure. Sufletul însă nu era doar vizitiul, logosul, ci întregul atelaj, cu cei doi „cai” cu tot: „Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănați și înzestrați cu aripi, atelaj înaripat și pe vizitiul său”²¹. De altfel, rațiunea însăși era pentru Platon și pentru contemporani un proces sau o sumă de procese²², am amintit deja iubirea platonice sau reamintirea ca fiind constitutive pentru ceea ce numim existență umană. Cu atât mai puțin pentru Aristotel, sufletul nu era „atomic”, nu era o substanță simplă, ireductibilă, din moment ce, pentru el, ființa însăși avea semnificații multiple. Stoicii împărțeau o concepție similară în privința complexității sufletului – fapt vizibil în preferința lor pentru metaforele și imaginile de amploare, de mărime. Magnanimitatea sufletului stoic este o însușire morală numai pentru că sufletul a reușit să devină, aproape în sens propriu, „mare” prin exerciții de macroscopare, ce-i inoculau în locul perspectivei obișnuite o privire largă, aeriană. Sufletul neoplatonic este bicentric, fiind cuprins în cercul celor de sus și cuprinzând cercul celor de mai jos. Unul ființei absolute nu și-a găsit în toată Antichitatea și Evul Mediu niciodată un

²⁰ O excepțională lucrare despre metafizica subiectului și despre ieșirea din „închiderea” monolitică a ego-ului cartezian și a monadei leibniziene, adusă de criticism, dar, în mod decisiv, de filosofia contemporană prin Heidegger și Levinas – Alain Renaut, *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*, traducere de Codrin Ciubotaru, prefață de Florin Cântec, Institutul European, Iași, 1998.

²¹ Platon, *Phaidros* 246 a, trad. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, 2011, p. 74.

²² „Una din dificultățile pe care le creează analiza platoniciană a sufletului o constituie faptul că tripartiția a fost postulată pe temeuri etice, în timp ce sufletul unitar din Phaidon este sugerat de considerații epistemologice. Fiind îndeajuns de clar că *psyche* din Phaidon este *logistikon*-ul din dialogurile de mai târziu, putem să integrăm funcțiile lor și să spunem că este vorba de *arche* cognitivă a unei *dianoia* ne-senzoriale (*Phaidon* 79a, *Soph.* 248a) și de cârmuitorul etic al celor două părți inferioare ale sufletului (*Rep.* IV, 441 c ; *Phaidros* 253 c-254e). Mai puțin clar este însă care sunt puterile cognitive, în caz că există, ale părților inferioare ale sufletului. Că în senzație (*aisthesis*) sunt antrenate deopotrivă sufletul și corpul, ni se spune în mai multe rânduri; tot așa, ni se spune despre plăcere că se propagă de la corp la suflet (*Rep.* IX, 584c), iar în *Phil.* 33d -34a, acest *pathos* etic este lărgit incluzând în el *pathos*-ul cognitiv al senzației (compară pasajul paralel din *Tim.* 64b).” (Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, 1997, p. 242).

corespondent într-un „unu” al sufletului uman, în ciuda celor mai exaltate declarații de proslăvire a „unificării”. Căci nici unificarea și nici măcar unitatea nu sunt Unu, Simplul indecompozabil, absolut indivizibil – ci denumesc relații, raporturi sau, în cazul unificării, o procesualitate permanentă.

Concepția anticilor și medievalilor în privința sufletului se sincroniza oare, în acest fel, cu *Weltanschauung*-ul care întemeia lumea din care făceau parte: o lume ierarhică, o lume a relațiilor și raporturilor, în care ceva există numai în virtutea relațiilor cu alte elemente din același sistem? Lucrări precum *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericască* folosesc un cadru de referință cu care contemporanul lui Dionisie este profund familiarizat. Dionisie (dar oare nu și neoplatonicii, în general?) se folosește de „lumea de aici” pentru a traduce, în termenii ei, realități de dincolo de ea, „extind” la o semnificație metafizică sistemul de raporturi sociale? Fapt este că metafora ierarhiei este una cu un referențial concret, inteligibil de către trăitorul acelor veacuri – el însuși prins într-o rețea în care, în funcție de poziția ocupată, era inferior sau superior, asemănător sau neasemănător, egal sau inegal, stăpân sau supus, senior sau vasal, client sau patron, aparținându-și sieși, autonom sau „coexistent” (omul liber) sau neaparținându-și sieși, neautonom, separat de sine însuși (sclavul), cetățean cu drepturi depline sau semicetățean (metecul, libertul).

Nu cumva putem citi în revoluția carteziană prin care sufletul se reduce la *ego* – reflexul schimbării din temelii a lumii antic-medievale a ierarhiei cu lumea modern-burgheză a „monedei” și a „monadei”, unde nu relațiile și raporturile conferă „ființă” sufletului, ci o entitate ultimă, individuală, autocentrată, unică și într-un anumit sens autosuficientă? Descartes trăiește într-o epocă unde revoluția burgheză olandeză izbutește (știm cât de apropiat a fost Descartes de Țările de Jos), iar valorile burgheziei sunt purtate tocmai de „mica nobilime” (clasă socială căreia Descartes îi aparține). O lume nouă stă să se impună, iar Descartes pare să fie profetul ei, o lume în care individul este definit exclusiv printr-o singură unitate de referință, financiară, iar nu prin moșii, ranguri și relații. La fel cum vastitatea întinderilor de pământ și numărul „sufletelor” existente pe ele, care generau valoare „proprietary” lor în lumea medievală²³, au fost „reduse” și înlocuite de „monedă”, „sufletul” omului a fost – prin revoluția carteziană – „reduc” la o „monadă”, la o unică substanță, simplă, necompusă, pe al cărui fundament se poate clădi sau reclădi întreaga lume. Întrebarea care se pune este de ce Descartes a avut

²³ În celebrul roman al lui Gogol, *Suflete moarte*, întâlnim încă această viziune „feudală” asupra valorii persoanei în funcție de numărul de suflete (fie ele și moarte) pe care le deține în proprietate. E atât de caducă această viziune astăzi încât un cititor din zilele noastre nu mai poate înțelege de ce „numărul” de suflete de pe o moșie era atât de important și, în general, de ce proprietatea asupra pământului era importantă. Dincolo de aceasta, trebuie semnalat că așa-numita formulă de modestie sau de majestate – persoana a II-a plural era extrem de răspândită în lumea medievală –, ca și cum ceea ce numim emițătorul, s-ar fi referit la sine ca la o pluralitate subînțeleasă. Deși în zilele noastre pluralul autoreferențial este pe cale de dispariție, pluralul de politețe supraviețuiește încă – relicvă a unei lumi apuse în care „substanța” personalității, a „individualității” era, în fond, o configurație de relații și de raporturi.

atâta succes, de ce a reușit să revoluționeze Descartes întreaga lume prin ideea lui, a unei substanțe ultime a sinelui – și anume „eul” care cugetă? Nu cumva este Descartes reprezentantul, în filosofie, al spiritului revoluției burgheze, izbutită în Olanda, de care Descartes a fost atât de apropiat și pe cale de a se petrece în Anglia? Revoluția burgheză constă în a contesta valoarea funciară, a pământurilor, a domeniilor întinse stăpânite de cineva în favoarea valorii financiare, a banului deținut, a capitalului, a forței de producție. De asemenea, revoluția burgheză contestă valoarea/ importanța rangului, adică a gradului ierarhic derivată din raporturile și relațiile existente într-un anumit sistem. S-a spus că revoluția burgheză îl contestă pe monarh ca centru unic al puterii, dar – într-un anumit sens – burghezia este mult mai centralizată pentru că, în vreme ce titlul regal era urmarea unei *moșteniri*, a unui drept divin și presupunea existența unei *piramide* nobiliare, al cărei vârf este și în absența căreia s-ar prăbuși, individul burghez este autocentrat, el își derivă valoarea din el însuși – la fel cum subiectul cartezian îl găsește pe Dumnezeu în el însuși ca idee înăscută, dar și ca voință și deci libertate infinită. Spiritul burghez (al cărui agent principal în acea vreme este mica nobilime din care Descartes face parte) urmărește, așadar, renunțarea la axiologia relativă, ierarhică, ce caracterizează lumea medievală și proclamă o altă axiologie absolută, monadică, în care valoarea-forte o deține banul și individul deținător de bani. Corespondentul, în filosofie, al acestei reduceri a multiplicității axiogene, a relațiilor dătătoare de valoare, la individul deținător și generator de valoare monetară este reducerea sinelui, a sufletului la eu, la *ego* – pe care cu atâta succes o operează Descartes și al cărui ultim și răsunător ecou o găsim, cum vom vedea imediat, în reducția fenomenologică husserliană – căreia-i urmează însă, imediat, contralovitura heideggeriană care a reușit să-l stingă, laolaltă cu o epocă ce dura de aproape trei sute de ani.

Cu Descartes și cu revoluțiile burgheze începe epoca subiectului redus la *ego*, a individualității ireductibile.

UNDE NE AFLĂM ASTĂZI? UN „NOU EV MEDIU”? EXISTENȚA CA EXTAZ

Din câte îmi dau seama epoca de astăzi cunoaște, într-un anumit sens, un reviriment al spiritului „medieval”, nu în sensul tare al ierarhiei, al unei reinstaurări a relațiilor de putere bine definite, ci în acela al unei lumi dominate de o concepție relațională și relativă asupra sinelui sau sufletului. Este meritul filosofiilor postmoderne care au dislocat eul din pretențiile lui absolutiste înlocuindu-l cu o „substanță” versatilă, proteică, integrată într-o multitudine de raporturi, eul rămânând numele convențional și desuet al unei domenii pe cât de vast, pe atât de vag al aparențelor, măștilor și personajelor innumerabile, în orice caz ireductibile la o entitate centrală și unică.

Curentul de denunțare și de dislocare a absolutismului *ego*-ului își află în filosofia lui Nietzsche unul din izvoarele principale. Însă falia despărțitoare dintre

cele două lumi o întâlnim în confruntarea dintre filosofia lui Husserl și Heidegger, cu atât mai vizibilă cu cât cei doi sunt atât apropiați unul de celălalt, precum sunt două plăci continentale pe linia de falie. Husserl este ultimul mare apologet al drepturilor absolute ale ego-ului transcendent, unul din cei mai mari urmași ai lui Descartes căruia îi și dedică un șir de conferințe susținute la Sorbona, reunite într-o carte intitulată *Meditații carteziene*. Dimpotrivă, pentru Heidegger ființa umană nu se mai reduce la un *ego*, la un *subiectum*, ci este simplul fapt de a fi în lume (*das-in-der-Welt-sein*), unde lumea este un „ansamblu, o rețea de semnificații”, numele său cel mai potrivit fiind *Da-sein*, „loc” privilegiat al deschiderii ființării lor. „Lumea” diferă, conform lui Heidegger, nu doar de la om la om, ci și de la o epocă la alta, omul însuși fiind – spre deosebire de animal, sărac în privința lumii – un făuritor de lume²⁴.

Dar cum s-ar descrie mai bine „lumea” care este însăși ființa umană? Care sunt principalele ei coordonate – semnificate diferit de la o epocă la alta sau de la o profesie la alta (căci lumea plugarului este alta decât lumea savantului)? Care sunt coordonatele constante ale lumii de la care pornind putem să descriem orice lume istorică? Rămâi surprins să constăți că Heidegger descrie această lume folosindu-se nu de unul sau două elemente, ci de *patru* – la fel cum Dionisie descria sufletul omului prin patru tipuri de relații (inferior-superior; superior-inferior; asemănător-(ne)asemănător; relația cu sine însuși sau coexistența). Tetrada heideggeriană cuprinde relația dintre muritori și nemuritori, respectiv relația dintre cer și pământ²⁵. Tensiunea prezentă între aceste patru elemente este redată în mod exemplar de marile opere de artă, dar este o tensiune constitutivă, configuratoare a oricărei lumi, deci al oricărui fapt de a fi, al oricărui – cu vechiul cuvânt! – suflet de om. Omul *locuiește* înăuntrul acestui câmp de forțe, el este chiar *modul* în care aceste forțe fundamentale intră în legătură, con-figurarea lor. Orice lume poate fi descrisă pornind de la aceste relații dintre forțele cerului și ale pământului, ale muritorilor și ale divinilor²⁶.

Nu ne mai poate mira că modul de a fi cel mai specific pentru *Dasein*-ul heideggerian este cel extatic. Existența *Dasein*-ului este de factură extatică, Heidegger în mai multe rânduri definește existența folosindu-se de terminologia

²⁴ Pentru o înțelegere cât mai riguroasă a terminologiei heideggeriene, vezi Gabriel Liiceanu, *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, București, Editura Humanitas, 2012.

²⁵ „...«pe pământ» spune deja «sub cer»”. Ambele implică «rămânerea dinaintea divinilor» (*Göttlichen*) și includ faptul de a «aparține comunității oamenilor». Cei patru: pământul și cerul, divinii și muritorii formează un tot, plecând de la o unitate originară. (...) Această unitate a lor noi o numim tetrada (*das Geviert*). Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc. Trăsătura fundamentală a locuirii este însă ocrotirea. Muritorii locuiesc în așa fel încât ocrotesc tetrada întru esența ei. Așadar, ocrotirea care locuiește este împătrită.” (Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire”, în *Originea operei de artă*, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Humanitas, 1995, pp. 180–181).

²⁶ Afinitățile pentru ideologia nazistă a lui Heidegger nu se datorează oare acestui reviriment al sensibilității „medievale” pentru ierarhie: superior („rasă superioară”), elită, „noblețe”, pentru cultul „pământului”, pentru aristocrație, pentru valori para- / sau i-raționale, precum curajul, eroismul, forța?

stărilor extatice, existența însăși fiind ex-sistere, ieșire din sine²⁷. *Dasein* este mereu înaintea lui însuși, în proiect, într-o continuă aruncare de sine; el se definește ca „aici” adică ca termen al unui raport cu un „acolo”, iar simplul său act de percepție este dez-depărtarea (*Ent-fernung*) care nu înseamnă a-l reduce existentul la un *ego* preexistent și deja constituit, ci a-l privi ca făcând parte dintr-un ansamblu, dintr-o rețea de semnificații intercorelate, a-l deschide dintr-un simplu-prezent indiferent spre ființa lui pe care o „dobândește” ca urmare a „prinderii” într-o rețea de „trimiteri” și indicări²⁸. Tocmai aceste trimiteri îi „remit” ființa.

De la Heidegger încoace sufletul multi-dimensional s-a impus prin forțele mai multor armate (a neuroștiințelor, artelor, literaturii), zădărniciind orice încercare de restaurație a *ego*-ului cartezian. Neuroștiințele se referă la „sine” ca la un sistem neuropsihic extrem de plastic, versatil, ca la un sine lipsit de un centru propriu-zis, ca la un sine fără *ego*. În arte și în literatură, fragmentarismul și perspectivismul sunt explorate *ad nauseam*. Modul însuși de a fi al omului actual este descris de „rețele” și de „socializare”. Desigur, așa cum remarca Alvin Toffler, nu este vorba despre o structură ierarhică propriu-zisă, cu raporturi clar delimitate între superior și inferior, ci de o rețea modulară, orizontală. Esențial însă este tocmai acest element comun cu vechea ierarhie antică și medievală, anume faptul că omul se definește pe sine ca punct de convergență (temporar, provizoriu, volatil) al unor forțe dinamice, de o intensitate diferită în funcție de context. Nu doar sexualitatea, ci identitatea însăși a ființei umane a devenit astăzi „subiectul” unor... interminabile multiplicări și fluidizări, configurate în varii structuri cărora însă credem că putem să le deslușim ca trăsătură esențială ex-centricitatea.

Astăzi Evul Mediu este reinstalat – nu doar datorită „postmodernismului” prin care eul este desființat, nu doar prin „socializarea” care ocupă aproape întreaga zi a omului actual, dar și prin schimbarea sursei de la valoare financiară, de la producția de bunuri la „investiție” și speculație bursă. Ușor schimbați, termenii-cheie ai lumii medievale revin în forță: investiția – a devenit investiție, încrederea și jurămintele de credință – credite și contracte, ierarhia – o rețea modulară,

²⁷ Heidegger folosește la un moment dat construcția conceptuală „posibilitate existențial-ontologică”, atunci când afirmă că unitatea orizontal-exstatică a temporalității constituie posibilitatea existențial-ontologică a faptului-de-a-fi-în-lume”. Apoi, într-un alt fragment, Heidegger spune că pentru „posibilitatea ontologică a voinței” sunt constitutive o serie de momente structurale: deschiderea unui în-vederea-a-ceva (*Worumwillen*) ca fapt-de-a-fi-înaintea-sa (*Sich-vorweg-sein*), deschiderea lucrului de care ne putem preocupa sau proiectarea de sine a *Dasein*-ului. Aceste momente structurale constituie posibilitatea ontologică a voinței în sensul că în arhitectonica constituției de ființă a *Dasein*-ului ele determină constituirea voinței ca atare, fiind la fundamentul ei.” (Cristian Ciocan, *Muribudus sum. Heidegger și problema morții*, Editura Humanitas, 2007, pp. 66–67) „...Omul ființează în așa fel încât el este acest «deschis» (das Da), adică deschiderea-luminatoare a ființei. Această «ființă» a «deschisului», și numai aceasta, posedă trăsătura fundamentală a ec-sistenței, adică a situații ecstatice în interiorul adevărului ființei.” (Martin Heidegger, „Scrisoare despre umanism”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988, p. 307.)

²⁸ Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, 2001, p. 190.

orizontală, în care fiecare este cineva în funcție de raporturile și relațiile (mereu schimbătoare, dinamice) pe care le are cu o mulțime de alți indivizi, la rândul lor interconectați. Bogățiile actuale se datorează mai puțin producției cât speculației la bursă care funcționează atâta vreme cât cineva are suficientă încredere ca să *investească* în „acțiunile” unei firme la fel cum, în lumea medievală, un nume era „învestit” cu un anumit rang ca urmare a unor fapte din trecut, dar și în vederea unor acțiuni viitoare.

În vreme ce *ego*-ul cartezian era *enstatic*, autocentrat, fundament al certitudinilor absolute, sufletul omului din acest „nou Ev Mediu” este prin excelență *extatic*²⁹. Încă de la începutul secolului trecut, Marin Buber producea un adevărat *tsunami* intelectual cu mica sa cărticică, *Eu și Tu*, unde susținea că eul nu este nicidecum o substanță, un subiect, ci este doar termenul unei relații (eu-tu sau eu-aceia).

Dacă am transla totuși „eul” în geometria extatică a sufletului (neo)medieval, acesta ar trebui să fie descris în mod necesar ca un loc gol, ca fiind un nimic care se cere umplut, înființat de un obiect transcendent – fie acesta Dumnezeu sau o persoană umană. Exact în acești termeni se descriau misticii/ extaticii medievali atunci când se gândeau la ei înșiși ca la entități individuale: goluri, nimicuri, „cerșetori absoluți de Absolut”. În aceeași termeni ar trebui descris și omul actual

²⁹ Împrumut acești termeni, desigur, de la Lucian Blaga, filosoful român care se înscrie, cu o construcție filosofică – de o copleșitoare genialitate –, pe linia acestei revoluții filosofice de denunțare și dislocare a *ego*-ului cartezian în favoarea unei structuri complexe, dinamice și excentrice a sinelui. Sursa cea mai apropiată a filosofiei lui Blaga este psihologia inconștientului care contribuie poate în cea mai mare măsură la răspândirea pe scară largă a noii viziuni asupra sufletului, unde *eul* nu e decât una dintre instanțele psihice, și nu chiar cea mai importantă. *Ego*-ul freudian nu mai este central decât în calitate de punct tangent al unor forțe contrare (*id* și *supra-ego*) și, oricum, el însuși este – ca și celelalte „forțe” – un proces, niciodată ceva dat pentru totdeauna. Psihismul freudian este procesual, iar cele trei instanțe psihice nu trebuie concepute ca niște capacități, ca niște *locuri* date, ci după modelul în care sunt coprezente *timpurile* în temporalitatea umană, ca „Idei” care-și schimbă forma caleidoscopic, fiecare în funcție de celelalte două. Revenind la Blaga, psihismul uman este după el, ca să spunem așa, un *pentamer*, căci este definit, pe lângă categoriile de spațiu (tridimensional, ondulat, plan infinit) și timp (havuz, fluviu, cascadă), și de accentul axiologic (infinit mare – infinit mic; lărgirea cadrului – adâncire), atitudinea în fața vieții (anabasică – afirmarea în infinit; catabasică – retragerea din fața infinitului; neutră) sau năzuința formativă (individualul, tipicul, stihialul). Trebuie adăugat că fiecare dintre acești factori stilistici sunt variabile independente și se pot combina liber. Nu știu dacă a fost până acum făcută legătura dintre această perspectivă polimorfă asupra „sufletului” uman și preferința lui Blaga pentru intelectul ecstetic și pentru „eonul dogmatic” al cărui profet și propovăduitor se și face. Numai un suflet polimorf poate fi și extatic, în vreme ce un *ego* monolitic cartezian nu poate fi decât *enstatic*. În orice caz, mai trebuie semnalată la Blaga repetarea „pentagonului” și în privința cunoașterii, căci avem, pe de o parte, cunoașterea paradisiacă și cunoașterea luciferică, iar în cadrul celei de-a doua: plus-cunoaștere, minus-cunoaștere, zero-cunoaștere. Amintesc doar în treacăt că figura lui Lucian Blaga nu este singulară în România, o serie de alți filosofi și gânditori români fiind fini analiști ai modului extatic de a fi sau de a gândi, de la Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran până la... un emul târziu al acestui curent de gândire – Ioan Petru Culianu. O lucrare foarte utilă despre această pasiune pentru extaz a unei anumite părți a intelectualității românești este cea a lui Liviu Costin, *Mircea Eliade și modernitatea filozofică europeană: viața extatică, arta tragică, daimonicul, metafizica*, Editura Universității din București, 2013.

dacă l-am trata ca pe o entitate individuală, căci spre deosebire de *ego*-ul cartezian, el nu-și poate găsi absolutul în el însuși. Doar că, așa cum am văzut, sufletul uman nu este receptacol absolut decât într-o singură „ipostază” a sa, aceea desemnată de relația cu superiorul, cu Dumnezeu sau cu Ființa³⁰. Celelalte „laturi” ale sale: aceea pe care el însuși este superior, cea pe care este egal sau aceea în care coexistă cu sine însuși solicită cu totul alte imagini sau metafore: preaplinul care se revarsă (binele, soarele), negarea diferenței radicale dintre cele cu totul asemenea (omul ca *imago Dei*) ori înfiriparea mereu reluată în contra timpului destrămător. Pentru această ultimă „relație” constitutivă a sufletului omenesc, pânza Penelopei rămâne în continuare întru totul emblematică și vie...

³⁰ Totuși, această epocă, a sinelui polimorf și extatic, a făcut posibilă răsturnarea acestui raport fie sub forma morții sau „uciderii lui Dumnezeu”, fie sub forma juvenilității lui vulnerabile din poeziile lui Rilke. Pe de altă parte, nu sunt tocmai acestea ipostazele cele mai „prizate” de sensibilitatea creștină a omului medieval – moartea și copilăria lui Dumnezeu?