DOI: 10.59277/SIFU.2025.16

„CA ŞI CUM" NU AM MURI. SCHEMA COGNITIV-AFECTIVĂ A SPERANŢEI

HORIA VINCENŢIU PĂTRAŞCU

Universitatea Națională de Știință și Tehnologie Politehnica din București

Abstract: In this text, I aim to analyze the cognitive and affective foundations of hope. The temporal dimension specific to hope is the future, yet death is inevitably linked to the future as its ultimate limit. How, then, is it possible for hope to coexist with the future? One obvious solution is to deny death – through the religious imagination of an afterlife, a situation in which hope necessarily relies on faith. Much more common, however, is the ignoring of death, the activation of an "*as if*" type of coping mechanism: we live our lives *as if* we did not know that death is inevitable. Another attitude, increasingly prevalent today as awareness of the "objective tragedy" of entropy grows – a view scientifically confirmed by the scholars of our world – is to look at the world *as if* we were already dead, to see it with a "dead eye," in a state of self-induced posthumousness.

Keywords: hope, cognitive mechanism, death, existence.

PARADOXUL VIITORULUI: LOCUL ÎNCEPUTURILOR ŞI, DEOPOTRIVĂ, AL SFÂRŞITULUI

Una dintre preocupările fundamentale, după Immanuel Kant, este răspunsul la întrebarea „ce-mi este îngăduit să sper?". Ea urmează întrebărilor „ce pot să știu?" și „ce trebuie să fac?". Într-adevăr, speranța se dovedește un greu punct de încercare pentru mitologie, religie, filosofie și știință, căci răspunsul la întrebarea kantiană este strâns legat de modul în care concepem și trăim timpul, iar omul este o ființă eminamente temporală, probabil singura ființă care trăiește cu adevărat în timp: își face planuri, are regrete, ține să-și păstreze amintirile, crede în posibilitatea revirimentului și a reîntoarcerii. Deopotrivă, este o ființă conștientă de moarte, fiind copleșită de anxietate în fața faptului morții. Cu alte cuvinte, paradoxul face ca viitorul[1] să fie atât locul speranței, cât și al sursei celei mai mari deznădejdi: fatalitatea morții. Trecerea timpului – ne-o spune principiul al doilea al termodinamicii – înseamnă consum, epuizare, entropie. Și atunci, ce – și mai ales – cum mai putem spera? Sperăm până la moarte? În ciuda ei? Ce înseamnă expresia „speranța moare ultima"? Cum se împacă *conștiința morții* cu faptul că omul este o

[1] În capacitatea de a anticipa, de a planifica, de a proiecta cu modurile ei specifice, precum așteptarea, amânarea, renunțarea, se poate detecta însăși originea temporalității umane. E greu de imaginat ca o temporalitate subiectivă să se poată constitui în absența unei asemenea capacități. Ecstaza temporală corespondentă acestei capacități este viitorul, așa încât se poate spune, pe bună dreptate, că originea timpului este viitorul.

ființă nădăjduitoare? Anulează speranța această conștiință a morții – sau măcar o întrerupe – pentru ca individul să poată rămâne funcțional, lucrativ, vital? Este speranța antidotul conștiinței morții? Și ce înseamnă această conștiință? Suntem permanent conștienți de moarte sau doar din când în când?

În teologia creștină, cele trei virtuți cardinale includ, pe lângă speranță, credința și dragostea. Să însemne aceasta că, fără să credem – fie și inconștient – într-o prelungire indefinită a vieții, dincolo de moarte, speranța însăși – și odată cu ea însăși această viață pământească – nu ar putea supraviețui? Credința în imortalitate fundamentează și legitimează speranța? Speranța nu poate apărea decât pe acest teren eliberat în prealabil de faptul și chiar de posibilitatea morții?[2] Într-o versiune laică, aceeași concepție o întâlnim în teoria lui Freud privitoare la credința inconștientă în imortalitatea proprie[3]. Potrivit părintelui psihanalizei, nimeni nu crede că va muri, în inconștientul său[4].

Și totuși speră nu doar oamenii religioși, convinși de imortalitatea sufletelor lor, speră și ateii, speră și agnosticii, speranța este un fapt mult mai cotidian, mai uzual, mai spontan decât excepționala stare de grație presupusă de credință.

Ar fi mult mai rezonabil să începem de la o descriere a faptelor și nu de la o teorie prealabilă. Or, experiența ne arată că există un comportament de *ignorare a morții*, de neglijare a importanței și semnificației ei pentru viața obișnuită. Dovada că acest comportament este o deprindere socială ne-o furnizează reacția tipică a părinților atunci când primesc, de la copiii lor, întrebări privitoare la moarte. Ei încearcă să le abată atenția, să „minimalizeze" importanța problemei, eventual le spun că „e prea devreme să se preocupe de așa ceva" ori că „având toată viața înainte, nu are sens să se gândească la moarte". Niciun părinte nu încurajează preocuparea copiilor săi față de problema morții. Iar dacă e adevărat că, cel puțin în aspectele ei esențiale, microgrupul familial reflectă și repetă comandamentele macrogrupului social, e de presupus că îndepărtarea atenției copilului de la această *informație* privitoare la moarte este un comportament moștenit, transmis de la o generație la alta și că astfel se respectă o „normă" socială subînțeleasă, universală, așa cum sunt, în genere, normele de politețe sau de bun-gust, cu atât mai eficiente cu cât nu sunt supuse chestionării. Putem presupune că intenția acestei „interdicții", a acestei cenzurări a preocupării față de moarte este eliminarea paradoxului amintit: anume că viitorul este deopotrivă locul speranței și al morții. Speranța și moartea par să fie interpretate de mintea umană ca reciproc incompatibile, astfel

[2] Friedrich Nietzsche și-a putut imagina posibilitatea unei vieți cu atât mai depline și mai autentice cu cât nu mai este construită pe supoziția unei „alte lumi", care, acceptată, nu face decât să diminueze sau chiar oculteze valoarea *acestei* lumi. Pe cale de consecință, Nietzsche este un detractor al speranței și un adorator al necesității, al fatalității. Cu toate acestea nu putem să nu vedem în „eterna reîntoarcere a Identicului" – cu toate contradicțiile și ambiguitățile pe care le aduce – un simbol fundamental al temporalității instituite de speranță.

[3] Pentru o discuție detaliată, vezi J.L. Elmore „Freud's Theories of Unconscious Immortality and the Death Instinct", *American Journal of Psychotherapy*, 26 (4), 1972, p. 594.

[4] Totuși, această rezolvare complică și mai mult lucrurile, din moment ce, pe de o parte, același inconștient ascunde, conform aceluiași părinte al psihanalizei, un instinct al morții. O altă dificultate este reprezentată de faptul că conținuturile inconștientului se constituie în relație cu conștientul, ca „efecte" ale reprimării, cenzurii și refulării care nu le permit trecerea în conștient.

încât *decizia* în favoarea speranței implică eliminarea, amputarea preocupării față de moarte, cu alte cuvinte împiedică *conștientizarea* acestei informații. Deși se face din conștiința morții un titlu de glorie pentru om[5], în realitate omul este doar virtualmente și intermitent conștient de moarte. Tocmai pentru că omul este ființa cu gradul cel mai înalt de conștiință și dat fiind că moartea este negația vieții – o conștiință intensă și continuă a morții i-ar deprima sistemul motivațional primar. În cazurile de depresie severă, ideea morții devine obsesivă.

SCHEMA DE FUNCŢIONARE A SPERANŢEI: „CA ŞI CUM NU AM MURI”

Unul dintre obiectivele acestui text este de a lămuri *schema* de funcționare a acestei speranțe cotidiene, non-religioase, nelegate de credința în nemurire și produsă de aceeași gândire care, în anumite momente, este o conștiință a morții. Spun *în anumite momente* pentru că simultaneitatea este, oricât de mult ne-ar plăcea să credem contrariul, o reconstrucție a memoriei noastre. Materia primă a minții – ca și a vederii noastre – o constituie secvențele disparate, fotogramele statice care sunt puse în mișcare, desfășurate ca un film grație memoriei și „vitezei” activității neuronale. Așadar, la bază, „timpul” minții noastre este discret, nu continuu. Așa încât, oricât de frumos ar suna o frază din Albert Camus care elogiază trăirea omului *absurd*, încântat de frumusețea lumii și, *în același timp*, terifiat de realitatea morții, oricât de sublimă ar fi spusa Sfântului Siluan: „ține-ți mintea în iad, și nu deznădăjdui”[6], oricât de minunat prezentat de către Bergson ar fi fluxul și elanul vital, neuroștiințele ne-au arătat că simultaneitatea și continuitatea sunt reconstruite din imagini fragmentare, din bucăți, din secvențe lipite prin viteza activității neuronale[7].

De asemenea, o excepțională contribuție la deslușirea fenomenului conștiinței printr-o teorie a schemei atenției o aduce Michael S.A. Graziano, în *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*[8]. Foarte pe scurt, teoria lui Graziano privitoare la schema atenției sună astfel: putem recepționa informații, ba chiar putem răspunde la stimuli fără să fim conștienți de prezența lor, ceea ce dovedește că fenomenul conștiinței este o informație suplimentară atașată

[5] Vezi în acest sens celebrul fragment din *Cugetările* lui Blaise Pascal: „Omul nu este decât o trestie, cea mai fragilă din natură: dar este o trestie gânditoare. Nu e nevoie ca universul întreg să se înverşuneze împotriva lui pentru a-l zdrobi. Un abur, o picătură de apă sunt de ajuns pentru a-l ucide. Dar chiar dacă universul întreg l-ar zdrobi, omul tot ar fi mai nobil decât cel care-l ucide pentru că el ştie că moare şi e conştient de avantajul pe care universul îl are faţă de el, din faptul că acesta nu ştie nimic.” (Blaise Pascal, *Cugetări*, tr. Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 296.)

[6] Îi mulțumesc colegului meu Mircea Toboșaru pentru a-mi fi semnalat această expresie. Pentru o analiză amănunțită a semnificațiilor ei teologice, vezi volumul *„Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!” Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, tr. Maria-Cornelia, Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2000.

[7] Vezi Oliver Saks, *Fluxul conștiinței*, tr. Florin Oprina, București, Humanitas, 2020.

[8] Michael S.A. Graziano, *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*, tr. Vlad Vedeanu, București, Humanitas, 2021.

informației primare – și care ea abia îi conferă statutul de informație conștientă. Relevanța teoriei lui Graziano pentru subiectul în discuție este următoarea: omul poate recepționa informația privitoare la moarte fără să fie conștient de ea sau fiind doar vag conștient, așa cum se întâmplă în „sindromul de neglijare hemispațială" descris de autor[9]. Putem folosi acest sindrom ca pe o extraordinar de potrivită metaforă pentru comportamentul obișnuit al omului în privința morții, căci ce altceva este ignorarea, neglijarea prezenței morții dacă nu un sindrom de neglijare hemispațială autoindus? Dacă privim viața ca pe un întreg, ca pe un spațiu care include contradicțiile evidente ale vieții și ale morții, ale nașterii și ale dispariției, ale creșterii și ale decăderii, ca pe un spațiu care afirmă legătura incontestabilă dintre cele două dimensiuni ale existenței, atunci noi ne comportăm ca și cum am suferi de acest sindrom de neglijare hemispațială pentru că trăim privind doar jumătatea „plină" a paharului, învățând să nu o mai privim și în cele din urmă să nu o mai vedem pe cea „goală". Decupăm din viață jumătatea privitoare la moarte, părinții care dau naștere unor copii gândesc cu o jumătate de creier, cea care „vede" doar nașterea și creșterea, nu și decăderea și moartea. Sindromul de neglijare hemispațială îi face să decupeze automat informațiile privitoare la moarte sau mai precis să le primească fără să le conștientizeze ori să se comporte ca aceia care, ca să reiau inspirata expresie evanghelică, „văzând, nu văd şi, auzind, nu aud, nici nu înțeleg" (Marcu 13:13).

INTERMEZZO: PANDORA, UN SIMBOL AL IDEII „NAŞTEREA – ORIGINEA TUTUROR RELELOR, ORIGINEA MORŢII"

Disocierea celor două jumătăți, a vieții de moarte, a devenit un fel de automatism mental. O dovedește faptul că imaginile care le pun în legătură sunt extrem de rare și de obicei criptate, ca și cum această cunoaștere, secretă, ar încălca un tabu și s-ar adresa numai unor inițiați.

Una dintre acestea este chiar imaginea Pandorei (atotdăruitoarea sau atotdăruita), în jurul căreia gravitează mitul antic grec al creării oamenilor. Or, simbolul imediat

[9] „În lumea clinică a leziunilor cerebrale există o afecțiune deosebit de gravă, numită sindrom de neglijare hemispațială, care a fost studiată timp de aproape o sută de ani. [...] Neglijarea nu e orbire. În cazul orbirii, obiectele dispar din câmpul vizual, dar știi în continuare că există. [...] În cazul sindromului neglijării, obiectele pur și simplu dispar din conștiință când ajung în partea nepotrivită din spațiu. O atingere pe partea stângă a corpului nu este înregistrată. Un sunet care vine din stânga ori e atribuit în mod greșit părții drepte, ori e cu totul ignorat. În cazurile cele mai grave, pacientul nici măcar nu-și dă seama că există o parte stângă. Se poate ca un pacient care suferă de neglijare hemispațială să se bărbierească doar pe o parte a feței să se îmbrace doar pe o jumătate a corpului și să mănânce mâncarea dintr-o jumătate a farfuriei. Dacă rotești farfuria, nu va ști de unde a apărut mâncarea în plus. Dacă-i ceri să deseneze, va realiza doar partea dreaptă a desenului și nu va observa că a omis jumătate de desen. Dacă-i ceri să deseneze un ceas, de obicei va desena un cerc complet, poate pentru că păstrează o amintire motorie a mișcării circulare a mâinii. Dar apoi va înghesui numerele de la 1 la 12 în partea dreaptă a cercului și va crede că a desenat corect." (Michael S.A. Graziano, *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*, tr. Vlad Vedeanu, București, Humanitas, 2021, pp. 107–108.)

asociat Pandorei este cutia sau vasul[10], simbol străveziu al vaginului, deci al nașterii. Corespondența cutie/coș/recipient/container-vagin este, din punct de vedere simbolic, indiscutabilă. Un termen celebru în istoria și filosofia religiei este *cista mystica*, cutia sacră, o cutie din care iese sau intră un șarpe (ce simbol mai transparent al fecundității?). Simbolul este prezent pe unele monede romane, este asociat cu Isis, cu misteriile orientale, dar și cu cupa Higiei – simbol până în zilele noastre al farmaciei[11].

Întâlnim asocierea dintre naștere și moarte chiar în mitul biblic al Căderii, unde șarpele stă, printr-un procedeu care se numește metonimie, ca simbol al adâncurilor în care de obicei trăiește, al găurii („gaura de șarpe”), al profunzimilor. Șarpele este, în mitul Căderii, nu un simbol falic, așa cum s-a crezut, ci un simbol al vaginului, al femininului și, deci, al fecundității. Reproducerea și sexualitatea sunt puse în legătură, în mitul Căderii, cu blestemul morții, dar afirmarea acestei legături se oprește la un nivel totuși simbolic și aluziv, fără să se bată monedă cu acest chip al legăturii naștere-moarte, fie pentru că este o reminiscență a unui alt orizont cultural, fie din cauza „interdicției” transculturale de a o pronunța.

Ce vreau să spun – și lucrul acesta se va vedea mult mai clar în cele ce urmează – este că, în mod obișnuit, cotidian, speranța acționează ca un *întrerupător* al conștiinței morții, că ori de câte ori sperăm conștiința morții este suspendată, este pusă între paranteze, ne comportăm față de moarte *ca și cum* nu ar exista. Această sintagmă – „ca și cum” – este foarte importantă în chestiunea speranței și îi datorăm lui Hans Vaihinger[12] analizarea modului în care lumea vieții se poate construi pe această singură vocabulă. Deși aparent simplu, mecanismul „întrerupătorului” conștiinței morții presupune reglaje – psihologice, neurofiziologice și culturale – de o finețe extraordinară, de a căror rigoare depinde în cele din urmă menținerea vieții la un nivel optim. Cum se realizează ele, de ce anume depind, cum se face ca gândul morții să nu devină obsesiv, o idee fixă și să nu acapareze întregul viitor (așa cum se întâmplă în cazuri de depresie severă sau în atacurile de panică) – sunt întrebări de care încerc să mă apropii și, pe cât posibil, să le dau un răspuns în cele ce urmează. Ce putem sesiza, de la bun început, este că în filosofiile care resping speranța sau o valorizează negativ – așa cum este stoicismul – ideea, conștiința morții este predominantă, este *decisivă*. Invers, acele filosofii în care speranța este

[10] Vezi explicațiile date de Alexandru Popp cuvântului *pithos* – πίθος, în Alexandru Popp, „Luminița de la capătul tunelului”, în *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 8–9/2023, https://anthropos.ro/alexandru-popp-luminita-de-la-capatul-tunelului/.

[11] *Kistē* înseamnă cutie sau coș, dar și beșică, vezică (de unde și cuvântul pentru inflamația de care se plânge din când în când sexul frumos: cistita). Conform site-ului *etymononline*, rădăcina ar fi indoeuropeană: **kista*, coș împletit. Ei bine, în latină îl întâlnim sub forma *cista*, de unde vine cisternă; englezescul *chest* (piept) derivă din aceeași origine, la fel și românescul „chist”. E foarte probabil ca termenul argotic românesc pentru organul genital femeiesc să aibă o legătură directă cu acest **kista*.

[12] Hans Vaihinger, *Filosofia lui ca și cum*, tr. Cristina Dumitru, Rares Moldovan, Octavian More, București, Nemira, 2001.

valorizată pozitiv, ideea morții este minimalizată, marginalizată sau de-a dreptul desființată.

Revenind la problema temporalității, putem spune că, din moment ce specia noastră încă nu a dispărut, facem în continuare copii și *ignorăm* previziunile sumbre ale fizicienilor și cosmologilor privitoare la răcirea universului și transformarea soarelui nostru într-o ucigătoare supernovă, timpul uman este *încă* un timp al speranței, un timp întemeiat pe speranță. Oricât de irațional ar părea – speranța întrerupe, suspendă judecata în privința morții, pur și simplu *decidem* să nu ne gândim la moarte sau, mai precis, decidem să ne prefacem că fatalitatea morții – a noastră, a celorlalți și a universului – *nu are importanță*. Desigur, suntem obligați să luăm act încă din primii ani de viață de fatalitatea morții, dar comportamentul nostru se configurează în jurul transformării morții într-un aspect secundar sau rezidual al existenței, și nu într-o dimensiune esențială a ei.

Totuși, adesea, mintea noastră se străduiește să reunească clipele în care faptul morții apare cu o evidență imposibil de ocultat cu celelalte clipe – majoritare – în care „moartea" este suspendată prin speranță, astfel încât într-o perspectivă camusiană sau siluană fața și reversul, frumusețea unei zile de vară și cimitirul, iadul și nădejdea pot fi „aduse împreună". Simultaneitate, cum am văzut, iluzorie, intelectuală, mediată[13]. Trebuie subliniat că preocuparea de a reuni, de a împăca „conștiința morții" cu „conștiința vieții", de a integra aceste experiențe antinomice într-o conștiință sintetică, superioară fiecăreia în parte, este una filosofică sau religioasă, nicidecum cotidiană. În mod cotidian, procedăm în sensul comportamentului învățat: ignorarea informației privitoare la moarte, activarea conștiinței vieții (și deci a speranței) în defavoarea conștiinței morții. În finalul acestui text, voi ceda ispitei de a propune o conștiință unificatoare și sintetică a celor două conștiințe incompatibile: „conștiința vieții" și „conștiința morții", voi propune adoptarea unui alt „ca și cum" care ne-ar permite o existență demnă în condițiile *neignorării* faptului de a muri. După cum vom vedea, acest alt „ca și cum" nu este cu totul nou – dimpotrivă, îl întâlnim și în moduri arhaice de existență, dar s-a manifestat mult mai rar decât cel concurent. Un *ca și cum* care întemeiază un alt mod de a te bucura de viață, diferit de cel pe care-l reprezintă speranța. Mai înainte însă se impune analiza schemei cognitiv-afective a speranței și a presupozițiilor sale.

[13] Să nu uităm totuși că pentru Camus – la care ideea morții este centrală, speranța este valorizată negativ, considerată o formă de escapism ieftin în fața tragicului existenței. Prin aceasta, Camus confirmă modelul propus mai sus: filosofiile în care ideea și conștiința morții predomină, speranța este valorizată negativ. Din punctul meu de vedere însă, „frumusețea vieții", „bucuria" lui Sisif coborând muntele sunt – ca să folosesc cuvintele lui Blaga – rezultatele unei sciziuni în interiorul aceluiași concept, un alt mod de a afirma speranța, o speranță, e drept, mai curând îndreptată spre prezent decât spre viitor și totuși speranță, în deplinătatea sensului, câtă vreme a spera înseamnă a afirma viața și a nega moartea. Camus crede că nu este vorba despre speranță deoarece bucuria lui Sisif este prezentul, iar nu viitorul, dar cum vom vedea – speranța se poate îndrepta, în *disperare* de cauză, chiar și spre trecut, nu doar spre prezent – tocmai pentru că viitorul este, la limită, locul prin excelență al morții. Camus este constrâns să accepte *absurdul* ca fiind modul de viață care „împacă" cele două conștiințe incompatibile – conștiința vieții și conștiința morții, frumusețea faptului de a trăi și oribilul faptului de a muri.

TIMP BIOLOGIC VERSUS TIMP FIZIC

Este inevitabil, atunci când vorbim despre temporalitatea instituită de speranță, să ne întrebăm care este „credința” sau, dacă se preferă, supoziția, substratul acestei temporalități. Acest termen este mai general decât credința într-o viață post-mortem – căci o întâlnim și în versiuni laice, non-religioase, având un suport psihologic și biologic. Altfel spus, simpla „uitare” sau „întrerupere” a conștiinței morții (imperativul „nu te gândi la moarte!”) – deși este foarte importantă pentru funcționarea mecanismului speranței – nu este suficientă: suntem ființe temporale, înzestrate cu o memorie prodigioasă și, în momentul desfășurării unei acțiuni, deși latentă, amintirea morții este încă acolo, îmi amintesc cel puțin că au existat momente în care m-am gândit la moarte, în care fatalitatea morții mi-a apărut ca fiind inexorabilă și contradictorie cu orice activitate, deci cu orice speranță. Care este deci mediul prin care reușesc să unesc cele două momente – momentul acțiunii și momentul descurajării, momentul nădejdii și cel al deznădejdii?

Acest mediu, această „credință“ inconștientă care hrănește și susține speranța, nu este deloc ceva simplu. Ea presupune cel puțin alte două acțiuni mintale sau, dacă se preferă, două raționamente. O primă acțiune mintală implicată în constituirea „credinței” ce alimentează speranța constă în *afirmarea diferenței dintre timpul fizic și cel biologic*, unul guvernat de cel de-al doilea principiu al termodinamicii, cel de-al doilea – guvernat de primul principiu al termodinamicii. *Ideea* că există o logică a viului, cu o cronologie a reversibilității, a revenirii, a regenerării, spre deosebire de logica neviului, cu cronologia ei ireversibilă, consumatoare, epuizabilă, traversează timpul, din epocile primitive până la cele mai dezvoltate. Ideea unui timp (re)generator, opus celui de-generator, ține de o experiență ancestrală, se înrădăcinează în observațiile pe care omul le-a făcut și continuă să le facă. Astfel, pe de o parte observăm că o piatră căzută dintr-un munte nu se poate întoarce înapoi, dar că un om sau animal bolnav își revin deseori din boală; de multe ori avem impresia că oamenii întineresc în loc să îmbătrânească sau că reîntineresc după ce o vreme ni s-a părut că au început să îmbătrânească. Plantele se usucă, dar în următoarea primăvară reapar la fel de vii ca anul trecut. Deseori se întâmplă să înflorească încă o dată în decursul aceluiași an, tocmai când ne așteptam să intre în hibernare.

Cea de-a doua acțiune mintală, idee sau raționament, este transferul acestei „logici a viului” asupra timpului fizic. Primitivul, cu gândirea lui magică (și noi toți rămânem într-o anumită măsură primitivi), tinde să nege timpul fizic, mai precis să-l subsumeze timpului biologic, tinde să considere entropia și epuizarea o aparență, în vreme ce regenerarea, reîntoarcerea, reîmprospătarea, ca fiind adevărata esență a timpului. Mircea Eliade analizează acest tip de a concepe temporalitatea de către homo religiosus în *Mitul eternei reîntoarceri*. Înainte să poată conceptualiza diferența dintre un timp fizic și un timp biologic, între entropie și antientropie, omul tinde să proiecteze principiul regenerării de care, ca ființă vie, se simte el însuși guvernat – asupra întregului univers și să-i subsumeze timpul fizic de care, fără îndoială, a luat act încă de la început. Soarele și luna suferă un declin, lumina lor scade și devine mai scurtă, vremea se răcește – acesta ar fi timpul fizic,

entropic, cu care omul se confruntă și de care este obligat să țină seamă încă din cele mai vechi epoci, timpul deprimării și al descurajării, timpul deznădăjduitor. Dar același soare care atinge la solstițiul de iarnă punctul maxim al decăderii sale recapătă, din același punct, noi forțe – ajutat uneori de infuziile și transfuziile cu sânge proaspăt al sacrificiilor umane...

Instrumentele de măsurare a timpului au o forță simbolică evidentă: ornicele, calendarele, clepsidrele, nisiparnițele transmit, cât se poate de explicit, voința omului de a impune timpul biologic asupra timpului fizic. Legea timpului fizic, entropia, a fost intuită de către om din cele mai vechi timpuri și a fost redată prin diferite imagini mitologice în care moartea este prezentă. Timpul fizic înaintează, și pentru primitiv, spre disoluție și dispariție, spre moarte și epuizare. Doar că acesta este, în cele din urmă, subsumat timpului biologic, în scenarii mitologice în care moartea, distrugerea, este doar un *moment,* urmat de *o nouă creație*. În timpul fizic, fenomenele naturii se manifestă, într-adevăr, prin repetare, dar aceasta este o repetiție fără revenire, o înaintare fără întoarcere. Faptul că primitivului îi este accesibilă diferența dintre timpul fizic și timpul biologic, că – mii de ani înaintea teoriilor cosmologiei actuale – el intuiește că, deși răsare, apune și iar răsare și din nou apune, soarele își pierde, cu fiecare nouă repetiție o parte din forța lui, că lumina lui slăbește ireversibil, că el se repetă fără a reveni, că deci revenirea este, în ce-l privește, o simplă aparență, o iluzie, acest fapt este dovedit de conceperea Anului Nou ca pe o creație absolută. Lumea veche nu poate fi revivificată, reparată, ea este completamente distrusă, aneantizată și o cu totul nouă lume apare la suprafață. Faptul că toate scenariile Anului Nou presupun necesitatea unei noi creații arată că ideea ireversibilității timpului fizic i-a fost dintotdeauna accesibilă ființei umane.

Așadar, timpul speranței se naște din credința în posibilitatea de a transforma această repetiție aparentă și mecanică într-o repetare esențială și vie. Timpul uman, al speranței, se naște din voința de a inversa entropia, de a da timpul înapoi, *de a întoarce ceasul*, clepsidra, de a renaște, cu fiecare sărbătoare a noului an, întreaga lume, întregul timp[14]. Gestul de *întoarcere* specific oricărui instrument de măsurare a timpului simbolizează voința din care se naște timpul uman: voința de a înainta întru izvor și nu înspre cascadă[15]. Voința de repetare-împrospătare și nu de

[14] „Creația Lumii este reprodusă deci în fiecare an. Această eternă repetare a actului cosmogonic, care transformă fiecare An Nou în inaugurarea unei Ere, permite reîntoarcerea morților la viață și întreține speranța credincioșilor în învierea trupului. [...] Să observăm încă de pe acum că, aproape universal răspândite, credințele după care morții revin în familiile lor (și revin adesea ca niște «morți-vii») în preajma Anului Nou (în cele douăsprezece zile care despart Crăciunul de Bobotează) denotă speranța că abolirea timpului este posibilă în acel moment mitic în care lumea este aneantizată și recreată. Atunci morții vor putea reveni (căci toate barierele între vii și morți sunt sfărâmate și haosul primordial este reactualizat) și *vor reveni* pentru că în acest moment, paradoxal, timpul va fi suspendat și deci ei vor putea fi din nou contemporanii celor vii. De altfel, cum o nouă Creație se pregătește, ei pot spera în reîntoarcerea la viață, durabilă și concretă", Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, tr. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, București, Univers Enciclopedic, 1999, p. 65.

[15] „La obârșie, la izvor / nici o apă nu se-ntoarce, / decât sub chip de nor. // La obârșie, la izvor / nici un drum nu se întoarce / decât în chip de dor. // O, drum și ape, nor și dor,/ ce voi fi, când m-oi întoarce / la obârșie, la izvor? // Fi-voi dor atuncea? Fi-voi nor?" (*Cântecul obârșiei* – Lucian Blaga)

repetiție-consumatoare. Aristotel recunoaște cele două aspecte ale timpului, unul consumator și altul generator, doar că pe al doilea îl pune pe seama acțiunii, deci aparține timpului doar prin accident, în vreme ce întâiul îi aparține într-un mod esențial, în sine și prin sine, căci „un lucru, chiar când nu este mișcat, poate fi distrus”[16].

SPERANŢA – COMPORTAMENT ÎNVĂŢAT?

Să fie speranța un comportament învățat, educat, indus de către societatea umană în cei mai mici membri ai săi? Dacă într-adevăr speranța se leagă de negarea morții, atunci trebuie să constatăm că, din cele mai vechi timpuri, protejarea capacității de a spera în tinerele vlăstare se leagă, într-adevăr, de un comportament de disimulare sau de minimalizare a morții. Copilul deprinde de la părinții și bunicii săi, de la ceilalți membri ai grupului, să ignore moartea, să joace comedia nemuririi, să se prefacă că moartea nu are nicio importanță. Pentru o ființă conștientă de moarte și pentru o ființă temporală (care trăiește în timp) – o asemenea decizie este absolut esențială pentru continuarea existenței sale, căci efectele produse de conștiința morții nu pot fi decât paralizante, inhibitorii pentru acțiune, pentru orice proiect existențial. Chiar și când Martin Heidegger susține că tocmai conștiința morții ne face să acționăm, căci dacă am fi nemuritori nu am mai face nimic, amânând la infinit orice punere în practică, că *deadline* este legat de *deathtime*, el ia în discuție un singur aspect al morții, dintr-o anumită privință cel mai neimportant: moartea individului. Dar moartea în înțelesul ei deplin este dispariția totală, nu doar a individului și a realizărilor lui, ci a civilizațiilor și societăților, a omenirii înseși, a vieții. Dar Heidegger – care este un credincios al Ființei, problema unei asemenea des-ființări nici nu se pune[17].

Conștiința radicală a morții implică în mod necesar zădărnicirea oricărui efort uman (*vantias vanitatum*). Dimpotrivă, omul, tocmai pentru că este conștient de moarte, a găsit și calea de a continua să acționeze, să conviețuiască cu ea: dacă ideea morții implică zădărnicia oricărui efort, atunci pot să *anulez* efectele acestei idei adoptând convenția, semnând contractul social al ignorării morții; o văd – e

[16] „Iar orice schimbare este din fire destrămătoare. Iar în timp toate sunt generate şi se distrug. De aceea, unii l-au numit «foarte înţelept», iar Paron pitagoricianul a spus că timpul este foarte ignorant, pentru că oamenii uită în timp, şi el a avut mai multă dreptate. Este deci evident că timpul în şi 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 şi a existenţei el nu este decât prin accident. O dovadă potrivită a acestui fapt este că nimic nu se face fără a se mişca şi a acţiona. Ci că, dimpotrivă, un lucru, chiar când nu este mişcat, poate fi distrus. Şi mai ales, acest lucru îl numim noi distrugerea timpului. Totuşi, timpul nu face nici această schimbare, ci numai se întâmplă că şi această schimbare se face în timp”, Aristotel, *Fizica* IV, 13, 222 b, tr. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966, p. 116.

[17] O excepțională analiză a problemei morții la Heidegger o găsim în Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007. Îl voi reaminti pe acest filosof în finalul textului de față pentru că felul în care concepe moartea mi se pare foarte apropiat de „soluția” pe care o propun la problema speranței.

lângă mine, e în mine, dar eu *mă fac* că nu o văd, mă fac că nu există. Motivul pictural (renascentist) al tinerei fete care se privește în oglindă *fără să vadă* moartea sau hidoasa bătrânețe care o privește (așteaptă) din spate, dar și din față, este simultan înaintea și înapoia ei, trebuie considerat și într-o altă lumină decât cel obișnuit (tinerețea o face să nu vadă sfârșitul iremediabil implicat de trecerea timpului). Această invizibilitate a morții este rezultatul unei convenții, al „semnării" unui contract social prin care ne obligăm că ne vom purta *ca și cum* nu am ști că moartea este sfârșitul vieții, că moartea este, prin fatalitatea ei inexorabilă, încă de acum și în fiecare moment de față, că *ne privește* drept în ochi oricând ne privim și că, drept urmare, pentru a putea trăi este esențial să-i evităm privirea, să nu-i întoarcem privirea, să o privim cu coada ochiului, știind-o acolo, undeva, dar ignorând-o, comportându-ne ca și cum nu ar fi...[18]

De aceea literatura în care consecințele inevitabile ale conștiinței morții sunt dezvăluite cu o necruțătoare luciditate (*Ecclesiastul, Iov,* Omar Khayyam, Shakespeare) este una de limită, în care ficțiunea vieții – construită pe *ca și cum nu am muri* – este desființată prin revelarea indiscretă a faptului morții. Revelațiile morții dezvăluie ficțiunea pe care e construită viața (acel *ca și cum* al amortalității care poate să implice sau nu imortalitatea). De îndată, decorurile și măștile actorilor cad, iar *deus ex machina* care pune în mișcare întregul mecanism al vieții este deconspirat: este chiar contractul pe care l-am semnat aproape imediat ce ne-am născut, de a ne preface că nu știm că vom muri, de a nu lua moartea foarte în serios, de a o trata *ca și cum* nu ar fi sau *ca și cum* nu ar fi atât de importantă, căci altfel jocul vieții nu ar mai fi, pur și simplu, posibil. Shakespeare face de multe ori uz de această „dezvăluire" indiscretă, de revelațiile morții, pentru a ne arăta fantasma, ficțiunea pe care se sprijină întreaga noastră viață. Viziunea lui asupra vieții ca teatru, ca o scenă este legată de înțelegerea fundamentală a faptului că „convenția", „contractul", pe care ființele sociale îl semnează este tocmai ignorarea morții. Eroul tragic, regele detronat, arată tuturor acest secret al lui Polichinelle în momentul în care nu mai poate urma convenția pe care s-a bazat și continuă să se bazeze întregul joc al vieții. Căci viața este un joc posibil numai câtă vreme ignorăm puterea fatală, ultimă, definitivă și ireversibilă a morții.

O POSIBILĂ ALTERNATIVĂ LA SCHEMA SPERANȚEI

Fie că e denunțată ca înșelătorie sau aparență de către unii filosofi antici sau moderni, fie că este recomandată ca o virtute cardinală de către învățătura creștină, alături de o alta care o condiționează: credința în nemurire, în înviere, ori că este susținută de acea „credință" vagă și universală (și probabil originară), conform căreia timpul biologic îl poate supune sau se poate elibera de timpul fizic, este tot mai evident că niciuna dintre aceste „trei căi" nu mai pot fi urmate de omul zilelor noastre, tot mai acut conștient de moarte (grație și faptului că descoperirile din

[18] Gravura lui Dűrer, *Cavalerul, Moartea și Diavolul* reprezintă această ignorare a morții în ciuda privirii ei ațintite asupra lui.

fizică și teoriile cosmologice care afirmă, indubitabil, viitorul „negru” al planetei, al sistemului solar și al universului au devenit locuri comune, datorită popularizării lor masive prin presa scrisă și audio-video și internet).

Omului din zilele noastre îi este tot mai greu să accepte credința în nemurire și, în același timp, îi sunt străine și soluțiile filosofilor antici care recomandau abolirea speranței în vederea unei vieți fericite. Deși este foarte probabil ca încă să subziste, fiind înrădăcinată în neurofiziologia conștiinței noastre, și-a pierdut forța chiar și acea „credință” originară, irațională, care, susținând speranța, afirmă triumful timpului biologic sau biologizează timpul fizic.

Omul de astăzi a atins un grad de luciditate în care îi este imposibil să mai ignore existența morții, a morții în înțelesul ei radical, de dispariție totală, nu doar individuală, ci și a existenței în genere. Conștiința morții a căpătat în zilele noastre dimensiuni cosmice, câtă vreme moartea universului este un adevăr științific general acceptat. Or, în aceste condiții, ce se mai poate spera? Comportamentul de negare a morții – vital pentru existența speranței – are nevoie de un anumit protocol de ignorare, care – chiar și în cazurile de forță majoră în care faptul morții cunoaște o supraexpunere, cum sunt marile epidemii sau războaiele – implică ocultarea semnificației ei de dispariție totală, de des-ființare absolută (eroilor li se va păstra o memorie și recunoștință eternă, morții își vor găsi pacea în rai sau, în versiunea laică, moartea lor este un „sacrificiu” pentru bunăstarea și propășirea societății umane). Omul de azi însă se confruntă cu sensul radical, ultim, imposibil de edulcorat al morții – moartea termică a universului –, care aruncă orice efort uman în abisul zădărniciei absolute, inclusiv și mai ales... efortul de a spera.

Această conștiință apăsătoare a morții (unde Ființa, Dumnezeu lasă locul materiei întunecate) nu este străină de creșterea tot mai vădită a gradului de depresie a omului de azi. Trăim, s-a spus, într-o epocă a deprimării, o deprimare care începe de la vârste tot mai mici, iar antidepresivele au intrat, într-o formă mai mult sau mai puțin medicamentoasă, în dieta omului obișnuit.

BUCURIA DE A TRĂI, DINCOLO DE SPERANŢĂ ŞI DISPERARE. CA ŞI CUM AM FI MURIT...

Ce-i mai revine, deci, acestui om pentru care comportamentul de ignorare, acel *ca și cum* nu s-ar muri, care a funcționat de atâtea milenii, nu mai poate da roade? Cum ne mai putem bucura de viață când, iată, conștiința morții a devenit atât de prezentă, atât de acută și atât de universală, încât nu o mai putem sub nicio formă ignora – nici prin comportament social, învățat, nici prin credință religioasă elaborată?

Aș propune o soluție care să țină cont de situația actuală a omului, de luciditatea lui extremă și, de asemenea, să utilizeze în continuare mecanismul lui *ca și cum* – pe care Vaihinger l-a demonstrat ca fiind fundamental pentru întreaga existență omenească.

Cum moartea – în sensul ei radical, universal – nu mai poate fi ignorată, propun așadar să folosim mecanismul lui *ca și cum* într-un sens inversat, să ne bucurăm de viață – nu prin speranță, ignorând moartea sau ca și cum am fi nemuritori, ci *ca și cum am fi murit deja* (căci, într-o perspectivă largă, tot ceea ce se va întâmpla într-un mod fatal este *ca și cum* s-ar fi întâmplat deja). Așadar să trăim *ca și cum am fi murit*, ca și cum am fi revenit, într-un mod miraculos la viață, ca și cum, proaspăt ieșiți din morminte, ni s-a mai dat o dată șansa de a trăi. Să trăim ca și cum viața noastră ar fi o retrăire, o revenire la viață, o renaștere. Să trăim, într-un sens actual, bucuriile învierii promise. Să ne comportăm ca niște renăscuți, ca niște înviați!

Martin Heidegger trebuie din nou invocat, de data aceasta pentru că analiza lui privitoare la moarte mi se pare cea mai apropiată de acest mod de a fi. Căci, în viziunea filosofului german, moartea ne aduce în fața celei mai proprii posibilități a noastre. Moartea nu aparține, pentru Heidegger, unui viitor la care ar trebui să ne raportăm prin expectativă, ci aparține unui „viitor originar", la care cea mai autentică raportare este pre-mergerea, unde moartea este înțeleasă ca ceva „dintotdeauna deja dat".[19]

Să observăm că acest tip de *ca și cum* nici măcar nu este atât de original. Îl descoperim în tehnicile de inițiere ale omului arhaic, unde omul cu adevărat viu era un om care trecuse printr-o moarte inițiatică, prin scenariul ritual al morții, era un înviat, un renăscut – poate că aceasta era forma intuitivă a omului primitiv de a-și asimila condiția muritoare, de a se „împăca" cu propria lui mortalitate. Îl descoperim în riturile de botez ale creștinilor – unde botezatul „moare" și „învie" întru Hristos. Sau în practicile ascetice ale creștinilor unde eremiții se prezintă ca fiind „morți pentru această lume". Ori chiar în anumite texte stoice cum este acest fragment din Marcus Aurelius, care afirmă textual valențele terapeutice ale lui „ca și cum ai fi murit": „Ca unul deja mort şi care şi-a încheiat viaţa, «omul» trebuie să trăiască restul zilelor potrivit naturii din ceea ce i s-a adăugat".[20] Chiar și fără să fie teoretizată, această modalitate de te bucura de viață asumându-ți în totalitate condiția de muritor este concordantă chiar cu temeiurile timpului biologic, ale

[19] „Însă dacă moartea este în mod autentic înțeleasă ca posibilitate, atunci în cazul ei nu mai e nimic de așteptat, iar raportarea autentică la moarte ia chipul autentic al pre-mergerii. Cele două ecstaze ale viitorului originar sunt așadar «expectativa» (*Gewärtigen*; ecstaza neautentică) și «pre-mergerea» (*Vorlaufen*; ecstaza autentică). Însă faptul de a fi întru moarte nu ține exclusiv de viitor, căci, «din clipa în care se naște, omul este destul de bătrân ca să moară», după cum spune plugarul din Boemia. *Dasein*-ul este aruncat în moarte, iar această aruncare ține de trecutul esențial al acestei ființări. E vorba de faptul că moartea constituie dintru început starea de aruncare a *Dasein*-ului, ca atare ea este un «din totdeauna *deja*» (Cristian Ciocan, *op. cit.*, pp. 217–218).

[20] Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, VII, 56, tr. Cristian Bejan, București, Humanitas, 2013, p. 223. Îi mulțumesc prietenului meu Liviu Cocei pentru a-mi fi semnalat această referință. De asemenea, tot el mi-a indicat traducerea englezească care pare mult mai apropiată de original: „*Imagine you were now dead, or had not lived before this moment. Now view the rest of your life as a bonus, and live it as nature directs*", *Meditations*, tr. Martin Hammond, Penguin Books, 2006, p. 66, ca și o altă versiune, în limba română: „Ca şi cum ai fi mort deja, şi n-ai mai avea de trăit, trebuie să petreci conform naturii timpul ce-ţi mai rămâne oarecum de prisos", Marcus Aurelius, *Către sine însuşi*, tr. Șt. Bezfechi, București, Editura Vestala, 1999 p. 103.

timpului viu – despre care am vorbit mai sus. Comportându-se ca un înviat, ca un renăscut, ca un „întors din moarte”, omul s-ar comporta *ca și cum*, într-adevăr, *în act*, timpul vieții ar fi învins măcar pentru o vreme timpul morții. Ce bucurie l-ar cuprinde pe cel care, ieșit din întunecatul Hades, ar mai vedea o dată lumina zilei![21] Dar iată că am putea să vedem cu ochii lui lumina soarelui – dacă ne-am însuși această inversare a mecanismului speranței, de la *ca și cum* nu am muri la *ca și cum* am fi murit deja[22]. În definitiv, ne ajută la o asemenea restructurare a modului în care gândim moartea chiar dispunerea diacronică a apariției noastre, căci infinitul de dinaintea nașterii noastre, miliardele de ani în care nu vom fi existat, se compară perfect cu miliardele de ani în care nu vom exista, cu infinitul morții. În acest sens, moartea ne precede cu adevărat, în mod fizic; privită astfel, nașterea este, cu adevărat, o ieșire din „noaptea neființei”[23].

Această răsturnare ar face să fuzioneze energia speranței cu energia nostalgiei, combustibil al unei *sui-generis* călătorii în timp, în care am înainta ca și cum ne-am întoarce, am vedea ca și cum am re-vedea, am cunoaște ca și cum ne-am reaminti[24].

---

[21] „Nu-mi mai vorbi tu de moarte a bine, slăvite Odysseu / Vrere-aș pe glia de sus să mă aflu, și slugă la altul, / Pe la vreun biet sărăntoc, fără multă avere prin casă, / Nu peste cei răposați, fără vlagă, să am stăpânire!” (Homer, *Odysseia*, tr. Dan Slușanschi, București, Paideia, 1997, Cântul XI, versurile 388–491)

[22] M-a bucurat să regăsesc aceeași idee pe care o prezint aici în articolul lui Arthur Suciu, „Ochiul de mort”, în *Argeș*, nr. 12 (486), din decembrie 2022, p. 13. Redau aici câteva fragmente: „Ce înseamnă să ai *un ochi de mort*? Înseamnă să fii capabil să vezi lumea *din afară*, ca și cum ai murit. Pentru a surprinde întregul lumii trebuie să te situezi în afara ei. Pentru a te rupe de «legături», trebuie să mori. [...] Cel care iese din peștera lui Platon se rupe de legăturile care îl țineau blocat în fața unui perete. El iese în afara peșterii, dar, atunci când se întoarce, are un ochi de mort. [...] Evident, Hristos a fost un mare manipulator. Poate cel mai mare. Tot scenariul morții sale, care scoate la lumină sistemul (autoritatea romană și evreiască), demonstrează asta. Moartea lui pe cruce este o etalare a sistemului. Iar ideea învierii ce înseamnă altceva decât să vezi lumea liber, dezlegat de legături? Să vezi lucrurile *cu un ochi de mort*. Cel care a înviat a înviat din moarte”.

[23] Dacă, răsturnând argumentul lui Freud despre instinctul morții, vom spune că frica de moarte este tocmai expresia unei „amintiri” organice, viscerale (sau... minerale? căci corpul nostru este compus din minerale), subliminale a registrului inexistenței? Dacă ne e frică de moarte tocmai pentru că, într-un anumit fel, „știm” cum e să nu existi? Sigur, totul e la granița posibilităților limbajului ca mereu atunci când neființa este (!) obiectul discursului. Dar la fel de rezonabil precum (nu) este raționamentul lui Freud privitor la impulsul morții, ba chiar mai tare decât el este acesta: ne e frică de moarte tocmai pentru că nu mai vrem să *nu fim* încă o dată, din nou... O frică a fierului, a calciului, a cuprului, a zincului din noi care știu ele foarte bine ce înseamnă să nu fii... și găsesc o modalitate de a ne-o spune printr-o frică în oase. O frică a sistemului nostru osos, a scheletului nostru. Nu întâmplător, una din imaginile arhetipale ale morții este Scheletul, tigva – adică mineralul din noi; originea fricii de moarte trebuie căutată tot acolo, în scheletul nostru, într-o „cădere de calciu”.

[24] Imaginea trăirii ca regresiune – e un tipar/model care cunoaște diferite versiuni. Amintesc numai două realizări literare ale acesteia: *Strania poveste a lui Benjamin Button* de Scott Fitzgerald și poezia *Ar trebui* de Ana Blandiana; ultima poate fi citită și ascultată în rostirea autoarei aici: https://www.romanianvoice.com/poezii/poezii/artrebui.php. De altfel, această imagine a vieții ca întoarcere, ca *practică* a nostalgiei originilor constituie paradigma temporală a romantismului. Aceeași paradigmă o găsim – așa cum am arătat deja – în gnosticism și neoplatonism, cu diferențele specifice fiecăruia în parte.