

Kant. Patru eseuri..1980...1982...1994.2004

1. Criteriu, rațiunea îngerească și dezlănțuirea lumilor posibile..în spatele Criticilor Kantiene 1980
2. Kant și înțelesul posibil al termenului de « critică » pe care-l folosește.... Criteriul antic.. Criticile Modernității și judecarea-judecată 1982
3. Problematika ontico-ontologică din perspectiva “lumilor posibile”..... Kant-Heidegger-Noica (ontologia posibilului pretinde un nimic major...absolut) 1994
4. Kant și.....problema imaginarului; (limbaj...decrete divine..creativitate și..nimic)2004

1.1980 - Criteriu, rațiunea îngerească și dezlănțuirea lumilor posibile.În spatele Criticilor Kantiene

Criteriul, critica și gazetăria. Gândirea greacă s-a frământat, de la Aristotel la Sextus Empiricus, în jurul problemei criteriului. Kant și epoca sa au avut pentru prima dată curajul să pună între paranteze această chestiune, înlocuind-o cu Critica; schimbare de termen și de sens ce marchează pregnant diferențierea dintre greci și europeni. Critica Modernității nu mai garantează validitatea cunoașterii (sau argumentarea « existenței ca existență ») din aceeași perspectivă ca și criteriul pentru greci; care, presați de această insolubilă problemă.. s-au văzut presați... spre sfârșitul filosofiei lor... spre un necondiționat absolut . Deci, spre o Ființă Supremă – acceptată ca Zeu...de fapt ca un „Dumnezeu a-toate-creator,,... cu tot cortegiul de credință în spate. Critica modernității Europei dezbate și argumentează (deduce) autenticitatea condițiilor de posibilitate a cunoașterii ființării puse „pozitive,, fără a comenta însă problema : „ Cine garantează sau susține datum-ul ființării...„a ceea ce e.. sau..apare a fi așa cum e...,,?

În fața dilemei antice : dogmatism.. scepticism..epicureism.. credință !!!.. critica Europei aduce, ca noutate, fundamentarea printr-o decizie de tip judecătoresc, secundară dezbaterii argumentate a „datum-urilor,,(probelor empirice) și a deducerii prin raportare la o instanță normativă a legilor. Deci, atitudinea : „Având în față argumentele și legea, ajung la concluzia X – singura ce mi se impune ca argumentată pe baza celor prezente (iar cine o contestă s-ă o dovedească) „. În joc e desigur o nouă metodă, alta decât cea a afirmării imperative („asta e...), sau a retragerii renunțătoare („nu am niciun criteriu infailibil pentru...,,);.. sau, a transpunerii prin mutația în transcendent („e valabil și sigur pentru că cred în...ceea ce-mi asigură evidență și claritate pentru...,,). Acum, la ordinea zilei este dezbaterea argumentată, valabil rămânând ceea ce rezistă criticii, ...oricărei critici imaginabile._Deci, ceea ce se expune, se afișează, provoacă o dezbateră agorică de tip „agonic,,(în contradictoriu);...și... învingând.. rezultatul apare ca un lucru (o realitate, o chestie, o cauză, o temă, o problemă) comunitară justificată, validă.

Gândirea propriu zisă europeană începe a se constitui, de fapt treptat, din în sec.XIII, odată cu maturizarea orașelor, a comunităților, breslelor...Iar în cadrul acestora...a Universităților. Universitățile ce instituie o instanță aparte în planul dezbaterilor comunitare. În inima acestor universități, marcate de tradiția

creștină mediteraneană, iau naștere inițial « Sumele... », îmbinare între colecția de citate înțelepte, comentariu dialectic (în sens Platonician) și intenția de redactare didactică (Dictamenul...). Dar se impune și dezbateră dialectică ce conduce, în mijlocul sau în marginea lor, la operele lui Albertus Magnus, Toma, Maister Eckhart etc. Ulterior, dincolo chiar de tradiția filosofiei dar în marginea ei, în sec.XVI, stilul epistolar se instalează magnific (cu Erasmus și alții),.. ducând la Eșeu (ilustrabil prin Bacon, marele eseist). Tiparul favorizează un nou tip de dialog, cel prin textele făcute astfel publice și difuzate. Erasmus însă, adună și publică acum (face publice prin tipărire).. nu atât înțelepciunea biblică comentată (ca în Sume),. ci maxime (apofteze, gnome etc.); fundament pentru scrierile eseistice ale moralistilor. Sec.XVI e dominat de Retorică (cu Erasmus și Malencton), astfel încă de abia în următorul veac se impune Descartes; care, e îmbibat de « stilul epistolar » se antrenează în dezbateri argumentate în câmpul agoric al publicisticii tipărite. E tocmai când, în Olanda și Franța, apar și gazetele.

Europa nu e de conceput fără dezbateră critică cotidiană ce a devenit posibilă prin gazete ; care au permis dezvoltarea unui sens netranscendent al libertății. Criticile lui Kant și deschiderea câmpului transcendentalului devin posibile acum, în această apertură culturală în care,.. cotidianitatea oamenilor cultivați din orașe.. ajunge să aibă la dispoziție în viața lor de zi cu zi... schimbul de idei ce se desfășoară între cei ce ajung să se „dueleze public ideatic,.. prin textele argumentate ce le fac publice. Asistând zilnic și la criticile și pamflete gazetărești în noua agoră – acum neo-orășenească.. a Europei.

2. Rațiunea îngerească și plularitatea lumilor. Rațiunea – care, într-un fel, preia moștenirea „logosului grecesc,, – e în mare măsură o descoperire europeană.. și nu are echivalent întru totul fidel în gândirea grecilor. (Rațiunea înseamnă , desigur, calcul, ansamblu ordonat, argument, teme. etc....dar nu acoperă valențele de limbaj semnificant-comunicant..pe care logosul o avea). Ea, rațiunea, coboară.. în undiri lente,.. aproape nesimțite,.. de la început și tot timpul în marginea filosofiei creștine.(Religie relevantă a creștinismului în care, una din cele trei ipostaze ale Dumnezeirii e identificată cu Logosul.. tradus în latină ca „verbum,, ...deci, fără zona de „semnificabilitate a „numelor-onoma,,). Europa sec.XVII , mai ales a 2-a sa jumătate – care configurează gândirea originală a acestei părți a lumii, - afirmă (încă) „criteriul Rațiunii,, bazat pe claritate, distincție, lumină » ! Claritate, distincție, lumină a Rațiunii !!!, ce criterii clare, distincte și limpezi ! Aici nu suntem încă cu nimic ruși (în mod fundamental) de gândirea ce face apel la necondiționalul instanței ființiale

supreme, drept ultim criteriu. De abia la Kant, critica, - această afirmație originală a Europei -, își câștigă individualitatea. În Criticele Kantiene, Rațiunea nu mai depinde de « lumina clară » infuzată de Ființa unica supremă,... ci, are statutul independent al dezbaterilor întemeiate, punându-o și pe aceasta în discuție.

Rațiunea la Kant, are un statut ontic bizar. În primul rând, ea nu e un atribut omenesc ; dimpotrivă, omul devine om.. prin faptul că se împărtășește din Rațiune... adică, „din ceea ce e valabil pentru orice ființă rațională posibilă ». Dar ea nu e nici un atribut Dumnezeiesc, de vreme ce pune în discuție însăși Ființa supremă... e drept..fără o posibilitate de soluționare ultimă. Cu o metaforă, s-ar putea spune că rațiunea e « îngerească ». Oricum, omul e învăluit de o aureolă (de transcendental), parte luminoasă, parte obscură și misterioasă (Romantismul și Iraționalul ce va irupe ulterior, sunt un derivat minor al acestei lărgiri întru fundamentare a ființei umane). Pentru Kant, problema omului este desigur centrală; dar în același timp, sistemul lui raționalist relativizează omul. Omul e posibil deoarece există Rațiune, valabilă pentru orice ființă rațională posibilă . Deci, deoarece sunt cel puțin posibile (dacă nu postulate)... multiple (câte, infinite ?) ființe raționale.. în interiorul misteriosului univers. Lumile multiple erau cunoscute de greci pe cea de a doua cale regală a gândirii lor c pornea de la Epicur. Ele au fost promovate apoi chiar în interiorul creștinismului de către de Origene... și reluate de Europa prerenascentistă (Ockham)... pentru a se impune major prin Giordano Bruno,...apoi Fontenelle, Voltaire, Leibnitz..până la Kant. Rațiunea kantiană e, în cele din urmă, posibilă... doar ca un nivel ontic... în orizontul lumilor multiple,.. la care are acces și omul. Oricum, omul acestei Europe, are un alt orizont ontic decât cel din vremea lui Platon, Aristotel, Plotin și Thoma. Sub patronajul tot mai abstract al unei unicentrate ființe supreme, omul, vremii modernității se împărtășește din Rațiunea Îngerească, având acces la o libertate morală. Fiind chiar obligat la libertate și responsabilitate... în noul spațiu agoric ce i se deschide.Dar, această libertate „abstractă,, ...ce se configurează acum sub orizontul „lumilor multiple,, și a ființelor raționale multiple din cosmos se va estompa rapid, pe chiar parcursul Idealismului German. Căci odată cu Hegel „lumile multiple din cosmos,, dispar din orizontul omului speculativ.. ce se concentrează o bucată de vreme doar pe istoricitatea sa.

3. Termeni kantieni. Kant forjează pentru gândirea ulterioară termeni și înțelesuri noi, fundamentale, precum:

- Subiect/Obiect. Despre faptul că Obiectul are la Kant un dublu sens (a fi întru obiectivitate și a fi posibil drept corelat al sintezei transcendental apriorice a subiectului),.. s-a scris mult și convingător; și la fel, asupra „naturii,, înțeleasă ca un corelat „obiectual,, al subiectivității umane. Privitor la Subiect, în lumea actuală merita insistent a se reaminti că...la Kant nu e vorba de subiectul empiric (și nici măcar posibil empiric.. cum ar fi subiectul individului ce trăiește,.. și nici „subiectul epistemologic,, ca subiect al științei.. sau „subiectul istoric,,) ; ci, la Kant, odată cu invocarea „subiectului,, e adus în discuție „un topos teoretic,,... din care celelalte subiecte pot fi eventual deduse.

- Realitate și lucru. Termenul de Lucru (în sine sau nu) capătă un rang filosofic doar ca o fațetă a realității, în cadrul cuplului Subiect (subiectivitate) – obiect (obiectivitate). Lucrul va fi cauza (determinatul în fizică,... cauza pentru care lupti... în câmpul lui ceea ce trebuie să fie) ; lucrul (das Ding, le chose), este Res, rădăcina pentru Republică și Realitate ; Lucrul și Realitatea sunt un loc..un topos.. o cauză comunitară ; lucrul și realitatea sunt ființa... doar întrucât rezultă din dezbateră agorică, consfințită (consacrată) de « ființa rațională a omului », ființa sa întru libertate.

- Libertatea e proprie omului în calitate de Ființă rațională care atinge zona noumenală a existenței. Există o asimetrie funciară a Criticelor... astfel încât se poate spune că fiecare din ele.. naște un gol, pe care următoarea nu-l umple, ci deschide un altul (doar Critica puterii de judecare ar rămâne în impas...comentariile ulterioare sugerând că...ar fi meritat să fie continuată de o Critică a rațiunii istorice..).

Dacă se privește universul ideatic al Criticelor Kantiene de la distanță, pe lângă filiația lor juridică..degajarea transcendentalității,dimensiunea,,îngerească,, a rațiunii – derivată din perspectiva multiplicității lumilor și ființelor raționale posibile, s-ar cere în continuare punctat faptul că, din dezbateră kantiană lipsește problema Limbajului (ce e prezentă la Hume) cu tot câmpul de semnificații subjacent. Căci, dacă suntem orientați spre o filosofare după modelul dezbaterii „agorice,, .. n-o putem face fără de spuneri și rostiri.. fără dezbateri și zbateri ale gândului.

2. 1982 Kant și înțelesul posibil al termenului de « critică » pe care-l folosește ... Criteriul antichității.. Criticile Modernității și judecarea-judecată

Critica rațiunii pure a lui Kant introduce în câmpul filosofiei termenul de « critică », la fel cum Platon a introdus termenul de « idee ». Filosofia se va împărți apoi în pre-critică și post-critică.

Termenul de « critică » este un neologism în germană. El derivă din limba greacă unde verbul *krino..krinein* .însemna: a alege, a tria, a separa, a distinge; și apoi, a discerne, a pune în discuție, a judeca. Acest *krino-krinein* a marcat finalul elenist al filosofiei antice grecești, prin tulburătoarea sfidare sceptică a CRITERIULUI. Problemă a cărei soluție Europa Modernității – ce a cultivat subiectivitatea unui eu conștient ce se polarizează unei lumi-obiectuale, a încercat să o soluționeze prin cogitoul Cartesian. Dar, doar odată cu Criticile Kantiene și impunerea unei lumi definite ca „totalitatea sintetică a fenomenelor,..această modernitate s-a apropiat de conturul său specific; și, de tranziția spre o tulburătoare post-modernitate. Criticile lui Kant au în centrul lor soluția pe care o oferă judecarea-judecată transcendentă, bazată pe „supremul principiu al tuturor principiilor,, Care asigură posibilitatea și validitatea „judecăților sintetice apriorice,,

Această judecata-judecare (logic speculativă) a criticii - pe care o exprimă utilizarea verbului *crino-crinein* - și-ar găsi un fel de model (sau o paradigmă), în judecarea-judecată juridică. În instanța justițiară (« agorică ») anumite fapte umane petrecute , reliefate prin calificarea juridică, sunt reluate și dezbătute pe baza formulării lor redactate în discursuri ; discursuri și texte asertive care.. interpretează respectivul eveniment transformându-l în caz. Iar factorii de decizie, raportându-se (printr-o « deducție ») la sistemul legilor, la cazuistică și la valorile de justiție, echitate, adevăr, decid.. pronunțând o sentință-judecată. Evident că sentința-judecată juridică, care se pronunță cu privire la faptele realmente petrecute, este diferită de o judecată logică. Aceasta din urmă este o aserțiune analitic-evaluativă făcută de „un om ce judecă cu discernământ,, .. ce poate fi valabilă și validă (adevărată) în esența ei.. și indiferent de experiența faptic empirică. Kant subliniază această diferență care în expunerea sa devine diferența dintre Logica clasică și Logica transcendentă. Putem astfel citit : (în prefață) :

« Dacă Logica a reușit atât de bine, ea nu datorează aceste avantaje decât limitării ei, prin care ea e autorizată, ba chiar obligată să facă abstracție de toate obiectele cunoașterii și de deosebirile lor, și deci în ea intelectul nu are cu nimic altceva a face decât cu sine însuși și cu forma lui. Cu mult mai dificil trebuia să fie, firește, pentru rațiune de a apuca pe drumul sigur al științei, când ea nu are a face numai cu ea însăși ci și cu obiecte. »

Deci, spre deosebire de Logica clasică, Logica transcendențială va implica rațiunea ca având de a face cu obiecte, în cadrul unor experiențe. Critica rațiunii pure va încerca să demonstreze chiar că « obiectul » nu e posibil fără un « subiect » (de tip uman) corelativ corespunzător,.. că „natura ca obiect,, există ca un corelativ obiectual al „subiectului transcendențial rațional,,. Care, în esența și în fundamentul său, se înrădăcinează într-o a percepție sintetică. Dar rațiunea are de-a face nu numai cu obiecte care prin experiență se articulează cu exterioritatea perceptivă..orientată spre « lucrului în sine »; ci, rațiunea se raportează și la ea însăși. Acest demers care evidențiază structura și realitatea rațiunii în măsura în care ea se dezvăluie prin ea însăși – prin judecare de sine – stă în inima Criticii rațiunii pure... și exprimă în mare măsură sensul termenului de critică utilizat de Kant în fundamentarea metafizicii. Putem citi în introducere (la ed. a II-a):

Ea (metafizica) nu este vădit efectul superficialității, ci al judecării mature a epocii, care nu se mai lasă înșelată de o știință falsă; ea este o invitație adresată rațiunii ca să reflecteze din noua supra ei... cea mai dificilă dintre toate sarcinile ei, adică pe cea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care să o garanteze în pretențiile ei legitime (s.n.), dar care să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât Critica rațiunii pure.

Și, în aceeași pagină, la subsol:

« Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, (s.n.) căreia totul trebuie să i se supună. Religia prin sanctitatea ei, și legislația prin majestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dacă ele provoacă atunci bănuieli juste și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public,,.

Examenul liber și public caracterizează „critica” și în înțelesul ei comun – care trimite mereu la un sens valoric...: ca de exemplu critica operelor artistice, critica programului unui partid politic, critica comportamentului unui om etc. Dar în cazul criticii rațiunii pure, planul este cu totul altul. Subiectul care desfășoară critica este acum... însăși obiectul criticat. Cum e posibil ca rațiunea să se critice (judece) pe ea însăși? Din opera kantiană s-ar putea degaja un eventual răspuns, care nu apare însă explicit. Și anume, auto-reflexia critică a rațiunii ar putea fi considerată ca posibilă, în primul rând prin faptul că ea are pe ce să se sprijine,... are la dispoziție un domeniu..o zonă o instanță... într-un fel exterioră și contextuală, unde ființează „lucrul în sine”. Iar în al doilea rând,

auto-reflexivitatea rațiunii ar fi posibilă, prin faptul că, rațiunea e multiplă;... e un „unu-multiplu”. Kant se exprimă în destul de multe locuri ale operei sale astfel; ”valabil pentru orice ființă rațională posibilă,,. Exprimare care, implică presupuziția că rațiunea este o instanță ontologică ce se poate distribui fără să se împartă. Și doar astfel, rațiunea aceasta care nu e unică și compactă ci potențial sau real multiplă ..e capabilă să se pună pe sine însăși... în ipostaza de obiect. Obiect de judecat, obiect al criticii... al auto-criticii. „Reflexivitatea” rațiunii (a ființei raționale inserate în contextul lumii cu care e în comerț) poate fi considerată o cheie de boltă a întregului sistem kantian. Putem astfel citi:

„Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce rațiunea produce complet din ea însăși nu-i poate rămâne ascuns, ci este pus în lumină de către rațiune însăși, de îndată ce a...xxx descoperit principiul comun,,.

Cu vre-o două secole înainte de Kant, prin „critică” se înțelegea acea parte a logicii care tratează despre judecată (Goclenius, citat de Lalande). Odată cu Kant, critica va însemna judecarea-judecată reflexivă a ființei raționale,... ce se relevă pe sine, cu structura sa, inserată într-o lume-obiect și raportându-se sintetic la obiecte. Dar și logica transcendentală - pe care demersul critic o scoate în evidență -, poate fi considerată ca având în centrul ei judecata. Pentru aceasta s-ar putea celebra afirmație:

„Adevărata problemă a rațiunii pure e cuprinsă în întrebarea: Cum sunt posibile judecățile sintetice a priori”?

Dar în ôpusul kantian, centrală nu e propriu zis judecata ca atare..în ea însăși..., ci un proces de judecare-judecată, flancat pe de o parte de „aria conceptuală,,...- diferențiată în categorii și idei -; pe de altă parte, de contactul cu „exteriorul”, prin experiența obiectuală ce se referă (în extremis) la *lucrul în sine*. Conceptul se dezvoltă și progresează – în interiorul intelectului – în judecăți analitice și sintetice. Schematismul imaginației produce fenomenul, rezultat din experiență. Puterea de judecare face legătura între facultatea intelectului - aplicată la natură; și facultatea rațiunii - aplicată la libertate. Gândirea permite sesizarea și abordarea obiectului ca noumen. Toate aceste aspecte ale judecării-judecată apar apoi... ca diferite de judecata din logica clasică, flancată și de un concept și un raționament, de criteriu și experiență. Și merită să nu se uite că pentru Kant, tabelul clasic al judecăților este firul conducător în descoperirea tuturor categoriilor; și, într-un fel, punctul de plecare al Criticii rațiunii pure.

Termenul de critică din titlul lucrării atrage de la început atenția asupra judecății; asupra procesului de judecare-judecată. Doar judecarea-judecată (în sens larg..al unei judecări ce parcurge dialectica dezbatărilor agonice..instituind în final un adevăr generativ într-o posibilități...) – și nu conceptul (relativ static, circumscris,,chiar dacă multipotențial...- adică cu multiple „potențe,,)– asigură contactul cu exteriorul și susține ființa rațională, ca raportându-se la un context real. Ca o ființă printre ființe. Kant desfășoară progresiv polarizarea interior/exterior, pornind dinspre interior. La început, în Estetica transcendentă, acest raport apare ca distincție între interioritatea temporalității și exterioritatea spațiului. Apoi, se manifestă progresiv... diferențierea subiect (interior)/obiect (exterior). Pentru ca ieșirea din sine propriu zisă.. să fie invocată doar după ce raportul interior-exterior este consolidat în însăși interiorul ființei raționale; și aceasta, prin posibilitatea judecăților sintetice a priori. Doar acum, exteriorul adevărat, se arată la orizont, sub dubla sa ipostază: pe deoparte a „lucrului în sine” pe de altă parte, a „multiplicității ființelor raționale posibile,,.

Judecarea-judecată ce se desfășoară multietajat în interiorul Criticii Rațiunii Pure, descoperă și afirmă în sine însăși „criteriul”, ca desfășurare a unei sinteze „autogenerative,, intrinseci acesteia. Termenul de critică derivă din aceeași rădăcină din care derivă și termenul de criteriul. Criteriu care, prin problematica sa, a frământat întreaga gândire antică, din epoca de aur a lui Aristotel și până în finalul său sceptic. Soluția a fost găsită atunci în afară, în exterioritatea ființei raționale, prin impunerea perspectivei creștine care aducea cu ea necondiționalul absolut al ființei lui Dumnezeu..ce crează lumea prin decrete din nimic.... Europa, când a început să gândească cu mintea sa proprie, s-a izbit de această formidabilă problemă a criteriului. De la Descartes și Pascal, la Kant și Hegel (în Fenomenologia spiritului), toți gânditorii au încercat să-i facă față. Criticismul lui Kant e momentul esențial al acestei turnuri.

Tradiția criticilor Kantiene merită păstrată..împreună cu întreg contextul ce le-a generat istoric ...deci..împreună cu „ansamblul (bine metabolizat al) metafizicii occidentale,, „și cu „sfidarea onto-teologică a creației din nimic.. prin decrete divine urmată de istorie și întrupare,,, desigur, asimilând acest context în perspectiva „luminilor posibile,, a autogenerativității și deveninței pe care le postulează orizontul dinamicii acestor lumi..ce ne înconjoară ..și în care ființăm...

3. 1994 - Problematika ontico-ontologică din perspectiva “lumilor posibile”

Kant-Heidegger-Noica

(ontologia posibilului pretinde un nimic major...absolut)

Problema ontologică, problema ființei ca ființă, este o problemă pe care o ridică omul, ființa omului, sub formă de întrebare.

Faptul că ontologia se dezvoltă în deschiderea pe care o realizează întrebarea omului – înțeles ca Dasein –, este una din marile contribuții ale lui Heidegger și Noica (ultimul introducând expresia de “orizont al întrebării”). Pentru început, mai reținem, (fără niciun comentariu) teza lui Heidegger – care continuă revoluția pe care Kant a realizat-o în filosofie – privitor la faptul că: - Demersul ontologiei se cere precedat de o analitică a Dasein-ului; precum și faptul că: - “Lumea” nu poate fi abordată și comentată decât prin intermediul “existențialului” a-fi-în-lume” (“in-der-welt-sein”). Ultimul aspect induce și corelația definitivă dintre “subiectul-om” și “natura-obiect”. Natura fiind însă înțeleasă acum (Heidegger, Ce e metafizica), ca « fisis » - în sens grecesc –, ca o realitate ce se autodezvăluie, ieșind din ocultație. Fisis care, în această viziune heideggeriană este mult mai bogat decât « lucrul în sine » al lui Kant, deoarece nu se reduce la depinde un corelat al subiectului cunoscător, fiind un aspect activ al existenței empirico-afective.. ce crește, se dezvăluie și se afirmă ca ceva statornic, ce crește din sine însuși și prin sine însăși.

Vom accepta deci faptul că, o analitică a Dasein-ului este necesară ca un preambul pentru înțelegerea condițiilor în care acesta își pune întrebarea asupra ființei ca ființă, a sensului acesteia. Ceea ce nu înseamnă că, maniera în care Heidegger a realizat această analitică – și structura “existențialilor” comentată de el în « Sein und Zeit » - ar fi unica posibilă, ca surprinzând definitiv și absolut esențialul unei astfel de analitici. Heidegger, deși se înscrie în deschiderea realizată de Kant, se diferențiază de el atât prin termenii analiticii sale, cât și prin scopul pe care-l urmărește.

Dacă analiza lui Heidegger aduce realmente ceva nou cu demersul făcut de Kant la vremea sa.. din alt punct de vedere însă, am putea susține că ea realizează și un regres, prin părăsirea unor direcții de gândire ca cea a multiplicității « lumilor posibile » ce stă la baza formulării: „valabil pentru orice ființă rațională posibilă ».

Această formulare și această idee nu mai apare la Heidegger; care, cu toată contribuția ce rezultă din introducerea « existențialului „in-der-welt-sein » și din maniera în care concepe natura ca « fisis », rămâne « unicentrat ». În cadrul universului său de gândire nu se poate vorbi și gândi privitor la multiple (sau infinite.. !?) lumi și ființe raționale posibile. Desigur, Heidegger rămâne –

la fel ca și Kant – un filosof pentru care tema „ființei ca ființă”, e net distinctă de problematica teologală a analiticii unei ființe supreme, a unui Dumnezeu invocat prin credință. Problematika ontico-ontologică nu se consumă în vizarea ființei empirice – adică a celei circumscrise prin existențialul « *in-der-welt-sein* » ca prezență nemijlocită în situații, ca ustensil sau ca „simplă prezență de contemplat”. Filosofia are în vedere o ființă într-un anumit fel „transcendentă”, ; sau, altfel spus, « transcendența-ca-ființa ». Probabil, Heidegger nu ar fi acceptat această formulare, considerând că, conceptul de „transcendență”, face parte din arsenalul conceptual al « metafizicii tradiționale », pe care a încercat să o demoleze, considerând că aceasta a ajuns într-o fundătură, pietrificându-se. Dar, lupta sa cu metafizica ce s-a impus în filosofie între Platon și Hegel, mai are un substrat. Heidegger acuza această metafizică de a fi prea apropiată de presupuziția unei ființe supreme, de tip sacral. (Aristotel chiar formula explicit o apropiere între filosofia de teologie). Iar lumea greacă în care filosofia s-a elaborat, era, desigur, destul de apropiată de o lume în care validitatea zeilor nu era contestată;..în care , mitul sacral era luat în serios de toți...netransformându-se încă – așa cum formulează Eliade – în poveste.. narațiune.. mytos (posibilă minciună),,..cum ajunsese deja în vremea presocraticilor. Gândirea modernității se afla, la capătul Iluminismului când gândea Kant, într-o poziție relativ similară. Iar după ce Idealismul German se va încheia prin Hegel, perspectiva devenirii evolutive ce se va proiecta și asupra istoriei, va reformula aceste intersecții dintr-o perspectivă nouă. Oricum, Pe vremea lui Kant, problematica „multiplicității lumilor”, și a „ființelor raționale din cosmos”, era aproape un numitor comun, permițând un orizont de descentrare. Heidegger rămâne închis față de această tradiție, pe care sfârșitul secolul XX o va redeschide, reluând din altă perspectivă și devenirea hegeliană. Rămânând la Kant - ca model schematic pentru Heidegger -, problematica ființei pe care omul (Dasein-ul) și-o pune, se impune ca având doi poli neabordabili; cel al lucrului în sine și cel al Ideii (infinite) de Dumnezeu.

Heidegger refuză orice contact cu moștenirea lui Hegel, pe care-l consideră ca însăși apoteoza metafizicii occidentale, etalând întreaga terminologie a acesteia.

Noica, meditănd ontologic la mijlocul sec XX, fără a prelua ca și Heidegger problema Kantiană a structurii de ființă a celui ce gândește - nu ignoră însă moștenirea lui Hegel, propunând la fel ca acesta o ascensiune...de la imita aproape nulă ființială a „ființei în lucruri”,...spre moduri de organizare ființială tot mai complexe...până pre un nivel suprem (de model neo-platonicean).

Instanța « lucrurilor » - sau altfel spus « tot ceea ce este »-, are însă multe grade, intensități și nivele de structurare succesive din punct de vedere ontico-ontologic ; de la nivelul umil și efemer a „lceea ce este dar nu se încheagă într-o realitate coerentă și semnificativă,, până la ceea ce este bine așezat și structurat, « intrat în ordine », (cosmos) cum zicea Noica ; adică având rangul de « ousia », de « essentia », de « unu-multiplu » ce poate deveni ; și care, realmente, intră în devenire.

Un alt punct de plecare – sau oricum o instanță de abordat în cadrul acestei interogații asupra ființei -, ar fi ființa eminentă, « ființa supremă », sau « ființa supralunară » a lui Aristotel.

În faza în care Dasein-ul începe să filosofeze, el e deja o ființă istorială, ce a dezvoltat până atunci multiple modalități de a concepe și a se raporta la o zonă a ființării transcendente, sacrale. Dar, la fel ca și în zona ontologică a „celor-ce-sunt-în-lume-și-natură” și zona „ființării-transcendente-sacrale” este, în egală măsură, o expresie a structurii Dasein-ului; și o expresie a ceva ce Dasein-ul nu este... dar pe care-l vizează, întâlnindu-l. Zonă ce ar putea fi înțeleasă ca o condensare sub forma absolutului-infinit, a tot ceea ce este în afara lumii și naturii avute la îndemână să se reflecte de către om. Condensare care se afirmă simbolic în ceva intramundan, fiind pentru Dasein sediul „criteriului”.

Dar, această zonă a ființei transcendente sacrale nu poate fi înțeleasă și comentată ontologic „în sine,,. În cea mai elaborată dogmatică care este cea a Creștinismului, Dumnezeu triontic este de neconceput fără partenerii săi care sunt – încă din Vechiul Testament -, Nimicul absolut și Creația, ce vizează un țel suprem... omul ca reflexie intramundană a lui Dumnezeu.

În al treilea rând, interogația Dasein-ului în efortul de degajare a problemei ființei-ca-ființă, se poate îndrepta asupra lui „ sine însuși,,. El se poate considera pe sine însuși – adică Umanul în ansamblul său – ca „ființa-ontic-validă”, care reflectă infrastructura ființei ca ființă. (incluzând antropogeneza?)

În toate aceste trei direcții de interogare –1/ privitor la ființa din lucruri, privitor la 2/ființa supremă și privitor la 3/propria ființă, Dasein-ul se mișcă într-un fel în cerc, deoarece toate aceste nivele se intercondiționează. De aceea e necesară o „descentrare”. În această perspectivă s-ar cere reactualizată viziunea lui Kant privitoare la lumile posibile și ființele raționale posibile.

Desigur, această perspectivă nu apare odată cu Kant. Ea e prezentă la Epicur, la Giordano Bruno, La Fontanelle, dar fără o dimensiune propriu zis filosofică. Importanță demersului kantian constă și în rolul major pe care-l acordă „posibilului” (și care fructifică o tradiție filosofică ce vine de la Thoma

d'Aquino trecând prin Leibnitz). Posibilul este altceva decât potența lui Aristotel. Posibilul ține de imaginar – de imaginarul ontico-ontologic – implicând problema unei ființări speciale (mai bogată decât universul condiționat de imposibilul logic al lui Aristotel); posibilitatea nu se referă doar la ceea ce e neformat sau la ceea ce e semiformat (=potențial), ci presupune șansa creației (prin sinteza), șansa apariției noului împotriva și deasupra nimicului. Dacă Kant ar fi extins tema imaginarului care susține posibilul) și dincolo de intelect, adică la nivelul Rațiunii, atunci el poate ar fi ajuns la o analitică a Dasein-ului ce permite devenirea; iar semnificația ontico-ontologică a analiticii sale ar fi fost mai pregnantă.

Dacă ne plasăm în perspectiva lumilor și ființelor raționale posibile (fără a implica în această viziune o ființă supremă absolută), atunci se ridică problema unei multiplicități a „Ființelor ontic valide”, înțelese în sens larg, așa cum putem înțelege azi Biosul în ansamblul său; sau Antroposul sau Fisisul.

Aceste ființe ontic valide – cu întreaga lor complexitate (nivele interioare, structura, coerența, devenirea) ar urma să reflecte și să exprime modelul arhetipal al „ființei ca ființă”. Această reflectare nu ar fi dependentă de o „creație” dar ar exprima structura de Unu-Multiplu a Ființei, într-un sens pe care Noica s-a străduit să îl comenteze. Desigur, un asemenea model arhetipal nu ar putea fi cunoscut „în sine”. Dar filosofia, prin metoda sa specifică care este speculația (și care deci implică reflectarea) ar putea aproxima prin analogie contururile modelului. Acest demers e implicat în viziunea monadologică a lui Leibnitz, în „holomerul” lui Noica, în teoria fractalilor, așa cum o înțelege Culiianu. Dar, desigur, demersul trebuie să rămână strict și riguros filosofic.

Noica nu a acordat atenție analiticii Dasein-ului în comentariul său ontologic. Nici analitica Ființei Supreme nu o urmărește explicit deși ea răzbate implicit în multe aspecte ale Ontologiei sale (cum ar fi de exemplu distribuția indiviză care e de sorginte Plotiniană). Impresionant la Noica e urcarea progresivă spre nivele de abstracție maximă, până la stadiul în care comentariul rămâne posibil doar prin analogie. Privitor la demersul logic al lui Noica, se poate face o observație care credem că merită atenție și anume: Sunt analizate diverse nivele și grade ale ființei; dar, problema „nimicului” este prezentă doar la nivelul inițial al comentariului. La fel abordează problema și Hegel și Logica sa, precum și Heidegger, în celebra sa expunere „Ce este metafizica”. Dar, o asemenea circumscriere a problemei nimicului nu rezolvă sfidarea parmediniană. Si nici nu se poate confrunța direct cu perspectiva ontologică a

dogmaticii creștine în cadrul căreia un nimic absolut stă în față cu o ființă preaplină.

Credem că, o analiză ontică nuanțată a gradelor de nimic în raport cu gradele de ființă și ființare, ar permite o mai bună înțelegere a modelului arhetipal al ființei ca ființă, (cu amintirea miticei „creații din nimic a lui Yahve), a structurii acesteia; și mai ales a problemei creației și devenirii, teme fără de care ontologia nu e posibilă.

2017- *Adaos.la Kant-3.. Dumnezeu absolut al creștinismului și lumile multiple*

Anexa II din Gâlceava înțelepților în jurul timpului

Cioran, referindu-se la Eliade în Exerciții de admirație, amintește de articolul „Omul fără destin” pe care acesta îl scrisese în tinerețe, în care îi făcea reproșuri pe tema că nu e în stare să se identifice cu nimic, că vrea să fie totul din neputința de a fi ceva, că este, pe scurt, *„incapabil de fanaticism, de delir, de «profunzime», prin care înțelegeam facultatea de a te consacra unei manii și a persevera în ea... îi reproșam că nu-și limitează interesul la India; credeam că India poate, cu succes, să țină loc de orice”*.*

Dacă cineva ar relua, ca exercițiu, reproșul lui Cioran, ar putea fi nemulțumit, să zicem, de faptul că Eliade nu și-a consacrat toate energiile intelectuale unei singure teme din istoria religiilor, cum ar fi cea a monoteismului. Sau, și mai precis, a monoteismului creștin, a constituirii sale și a plenitudinii ontoteologice la care a ajuns în perioada scolastică și a misticii renane. Dar, pentru un astfel de proiect, ar fi fost nevoie de o strânsă colaborare între Eliade și Noica; precum și o participare asiduă a lui Cioran. Vom încerca să schițăm proiectul unui astfel de demers.

Finalul culturii occidentale, ce s-a consumat la sfârșitul secolului XX cu trecerea spre postmodernism (spre „postistorie” comentează Cioran), are în vedere ansamblul acestei culturi, care începe odată cu emergența filosofiei, științei și artei grecești. Husserl este cât se poate de explicit

* Ed. Humanitas, București, 1993, pg. 120.

în această problemă, punând întreaga epocă sub semnul raționalismului.*

Privită astfel, perioada creștinismului Evului Mediu și al scolasticii ar fi o simplă întrerupere temporară și accidentală a unei direcții ce se stabilise deja. Se poate oare rămâne la o astfel de interpretare?

În primul rând trebuie să ne reîntoarcem la miracolul grecesc, cu filosofia sa în centru, care nu poate fi înțeles în afara descendenței sale dintr-o lume umană culturală care, la fel ca oricare alta din acea vreme, venera zeii. Îi venera prin ritualuri, aducându-le ofrande și reprezentându-și lumea și ființele lor, cuprinse în narațiuni mitice. Ceea ce s-a produs atunci, în vremea grecilor – argumentează Eliade – este trecerea în prim-plan a *logos*-ului narativ.

Logos-ul mitic – mitologia – pierde acum suportul de credință, și astfel valența transcendentă a zeilor din povestea ce-i purta. A zeilor, care condiționau realitatea. Explicațiile pentru ceea ce se întâmplă și controlul situațiilor, al evenimentelor lumii, sunt acum căutate rațional, la nivelul *fisis*-ului („ce crește și se dezvăluie din sine” formulează Heidegger); și a spontaneității psihismului uman, dotat cu *nous* și *logos*. Desinvestirea ontologică a supranaturalului sacral, și înlocuirea sa cu ceva ce ține de filosofie și științe, se încheie odată cu impunerea creștinismului. Creștinism care, în majoritatea coordonatelor sale, este similar cu orice religie tradițională. Ceea ce se petrece în Renaștere și după, e repetarea procesului ce s-a realizat exemplar în perioada greco-romană. Adică, aceeași mutație dinspre investirea ontologică preeminentă a sacralității, cu toate valențele sale explicativ cauzale pe care un Dumnezeu absolut le poate oferi, în favoarea *fisis*ului și umanului. Reluarea legăturii cu științele și artele antice, cu ceea ce se obținuse în Antichitate ca având statut de știință rațională și se manifestase ca artă (legătură ce nu a fost nicicând complet întreruptă), și-a avut și ea, desigur, rolul ei. Dar, nu trebuie ignorat faptul că, sacralitatea care e desinvestită în Renaștere, are și alte caracteristici decât cea din care se desprinsese cultura raționalistă a antichității, cu filosofia și științele ei. Monoteismul creștin se caracteriza printr-un statut ontoteologal aparte, aureolat fiind de caracteristica de absolut. Concept la care contribuise în mod substanțial însăși filosofia grecilor. Dar, care lipsea din vocabularul conceptual al acestora.

Dumnezeul creștin, considerat ca zeu unic suprem, are un caracter ființial transcendent ce coboară din Dumnezeul ebraic. Caracteristicile lui Yahve îl

* Edmund Husserl susține acest punct de vedere atât în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă* (Ed. Humanitas, București, 2011) cât și în *Criza umanității europene și filosofia*, Ed. Paideia, București, 1997.

diferențiază deja de toți ceilalți zei*. Nu doar că e un zeu uranian și unic, care creează lumea din nimic, prin decrete divine. Dar e și un zeu care se implică în istorie. În istoria poporului pe care și l-a ales, cu care comunică nemijlocit, pe care-l pedepsește și îl răsplătește. Și, în plus, e un Dumnezeu în afara oricărei determinații ontologice precizabile. În afară de acea misterioasă formulare transmisă lui Moise: „sunt cel ce sunt”. Sinteza creștină adaugă profilului ebraic dogma trinității și situația întrupării în omul istoric Iisus din Nazaret. Întruparea deschide participarea omului la dumnezeire („trinitatea se află în străfundurile conștiinței fiecărui om”, va formula Augustin), deschizând dimensiunea subiectivității conștiinței. Pe lângă patronarea istoricității, Dumnezeul creștin întărește orientarea spre viitor a existenței umane, prin viziunea escatologică.

Transcendența trinității este și o idee profund speculativă ce poate fi asociată cu preocupările filosofiei grecești privitoare la relația între unu, multiplu și ființă. Creștinismul preia și transfigurează însă religioasă dogmatic și alte teme ale filosofiei grecești. *Pneuma* stoică alimentează acum Sfântul Duh, iar *logos-ul*, misteriosul *logos* ce a străbătut întreaga gândire filosofică greacă, este asimilat și el, prin apostolul Ioan, devenind una din ipostazele sau persoanele noului Dumnezeu.

O temă majoră a filosofiei grecești a fost cea a temeiului (*arhé*) și a determinațiilor ființei ființării. Cât privește *arhé-ul* Dumnezeului creștin, acesta este insondabil și nu poate fi conceput, el nederivând din nimic (nu are genealogie) și fiind cauza creatoare (din nimic) a tot ceea ce este (a fost și va fi). Determinația sa specifică ajunge să fie, însă, aceea de absolut.

Absolutul înseamnă: suprem, perfect, dar și prin sine (*kat auto*, sineitate). Absolutul absoarbe un anume pol extrem prin care fusese caracterizată ființa de filosofia greacă, însumând supracategoriile de infinit și de eternitate, dar și pe cele de unu și tot, reunite, de data aceasta, astfel încât învăluie începutul și sfârșitul. Dumnezeul creștin este alfa și omega. Fiind absolut, acestui Dumnezeu nu-i lipsește nimic (fapt ce a susținut argumentul ontologic a lui Anselm), nefiind însă caracterizabil prin categoriile ce pot fi rostite despre creaturi, așa cum sunt cele aristoteliene. Chiar și genurile supreme ale lui Platon nu-l pot caracteriza, fiind dincolo de *panteleos on*. Având o astfel de poziționare și fiind plasat în zona transcendentă a sacralității, determinația de ființă nu-i poate fi atribuită pur și simplu, ci doar printr-un exces paradoxal. Deci, fiind creator de ființă, Dumnezeu e o ființă supraființială, supraesențială, un întuneric supraluminos etc. Esențialul ontologiei antice este subordonat acestui Dumnezeu, identificat acum prin expresia medievalo-latină de absolut, care nu

are echivalent în greacă. Și pentru care, supracategorii ca cele de unu și eternitate, nu se confundă integral cu determinația de ființă, ci i se alătură. Astfel încât, la un moment dat, dimensiunea Dumnezeirii va integra și neantul.

Toate aspectele menționate se plasează ca un fundal, ca o zonă de referință sau ca un criteriu din umbră, pentru cine va încerca de acum încolo, adică începând din Renaștere, să speculeze ceva în domeniul filosofiei, inclusiv al ontologiei. Deasupra și în spatele a orice, stă acum Dumnezeu absolut, autodeterminat și liber, care nu poate fi înțeles după canoanele raționalității umane. Privind astfel, raționalitatea, pe care o dezvoltă modernitatea Europei, nu se află într-o simplă continuitate liniară cu cea a gândirii antice, așa cum opina Husserl. Chiar și pentru științe, epoca culturii spirituale a scolasticii și a misticii renane din secolulul XIII nu poate fi ignorată sau „sărită”, ca și cum nu ar fi existat. Mai ales că, în același secol, cultura Europei a asimilat și matematica indiano-arabă, cu al său zero – necunoscut grecilor și latinătății – care face posibile numerele negative, iraționale și imaginare. Ontologia modernității Europei rămâne astfel definitiv marcată de acel răscolitor și zbuciumat spiritualicește secol al XIII, când s-au definitivat contururile Dumnezeului absolut. O exemplificare a acestei mutații în gândire, în care se plasează de acum încolo speculația filosofică, o poate reprezenta vechea temă a Unului multiplu, pe care o întâlnim, printre filosofi, încă la Heraclit.

În noul context al religiei creștine apare problema creării lumii din nimic. Fapt ce se articulează și cu crearea timpului. căci înainte ca lumea să fie creată – argumentează Augustin – nu exista nici timp. Încă de la începutul afirmării creștinismului, pe vremea în care încă înflorea neoplatonismul lui Plotin – care pune în vârful ierarhiei, dincolo de ființă, pe Unu – un coleg de-al acestuia la școala lui Saccas, creștinul Origene*, a ridicat problema: „dacă Dumnezeu a creat o singură lume sau mai multe ?,,. El argumenta astfel:

„...este absurd să ne închipuim un Dumnezeu veșnic inactiv... Este adevărat că Facerea conferă lumii în care trăim un început... dar lumea noastră nu este nici prima, nici ultima. Înainte de ea au fost altele; și vor mai fi altele după distrugerea ei finală, și așa mai departe, la nesfârșit... Din fragmentele lumii noastre distruse, Dumnezeu va face alta, iar după aceasta va mai face altele, a căror istorie va depinde, pentru fiecare, de hotărârile libere ale ființelor raționale cuprinse în ele.”

Viziunea lui Origene este coerentă cu înțelegerea lui Dumnezeu ca absolut, creator și atotcapabil. Dar ea e încă tributară viziunii filosofiei grecești care

adoptase concepția circulară a mitului veșnicei reînțoarceri, comentată de Eliade; și care fusese încorporată de stoicism. Magnitudinea absolută a „Dumnezeului–Unu”, nu e aici contrazisă de multitudinea universurilor create. Dar din punct de vedere dogmatic creștin, apar, totuși, o serie de probleme legate de întrupare și mântuire. Motiv pentru care tema a fost părăsită, atât atunci, cât și mai târziu. Multă vreme s-a rămas la ideea creării unei singure lumi, cea a noastră.

Ideea multiplicității lumilor create de un Dumnezeu unic și atotputernic, reapare spre finalul perioadei în care Dumnezeu creștin se afirmă ca absolut, dominant în cultură, la capătul scolasticii, în preajma Renașterii. Acum, la cumpăna dintre secolele XIII-XIV, după ce problematica relației dintre Dumnezeu și ființă ajunsese în centrul dezbatelor ontoteologice de exemplu prin Toma d’Aquino și Dietrich din Freiburg, apar două direcții ale spiritualității. Una din ele e centrată de mistică și se desfășoară sub patronajul lui Albert cel Mare, până la Meister Eckhart. Ea se va orienta spre problematica specifică Dumnezeului absolut, lăsând la o parte multiplicitatea lumilor. Cealaltă se îndreaptă, odată cu Ockham, tocmai spre această pluralitate a celor ce sunt, a creaturilor. Realități care se certifică prin evidență intuitivă și perceptivă, dar care îndreaptă și *logos*-ul uman spre speculații în domeniul multiplicității și diversității lumii. Reluarea gândirii rațional speculative, pe care o susține această ultimă orientare a spiritului, face ca problema multiplicității lumilor să reapară. Ea va dăinui peste 300 de ani, până la idealismul german.

Oricum, în scrierile lui Ockham putem găsi următoarele rânduri:*

„...fără a vorbi de eretici, dintre care unii au afirmat pluralitatea esențelor divine, ne putem întreba de ce nu ar exista și alte lumi, care să aibă, fiecare, propria sa cauză și prin urmare, propriul său Dumnezeu. Supoziția e cu atât mai firească cu cât, așa cum sunt de părere chiar teologii, puterea divină nu s-a epuizat prin crearea unui univers, ea ar putea deci să creeze încă unul sau mai multe altele; putem deci concepe mai multe lumi, deci mai mulți Dumnezei... dar... e mai bine să afirmăm unitatea”.

În raționamentul lui Ockham, lumea e solidară cu Dumnezeuul său. Atunci însă, odată cu multiplicitatea lumilor, ar urma mai multe întrupări de tipul celei

* Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, București, 1995.

a lui Iisus. Thomas Paine se întreba mai târziu: „Să presupunem (oare).. că fiecare lume din creația fără margini.. are o Evă, un măr, un șarpe și un Mântuitor?.. Se încarnase oare a Doua Persoană a Trinității pe nenumărate planete, pe rând sau numai în partea noastră de univers, agenții morali aveau nevoie de mântuire?”. Astfel de controverse au existat, cel puțin la începutul secolului al XVII-lea, iar Campanella se referă la ele în *Apologia pro Galileo*. Speculativ, nu era imposibil să se ajungă la ideea unui Dumnezeu matricial și absolut.. care să stea în spatele tuturor lumilor și al mântuirii lor; la fel cum speculația mistică a condus la ideea de Deitate, plasată deasupra Dumnezeului creației. Dar dogmatica începuse acum să se preocupe mai puțin de puterile acestui Dumnezeu, cât de problemele pe care le ridică însăși creația. De aceea, Ockham invită gânditorul să renunțe de a se aventura pe un astfel de drum. Ceea ce, din punct de vedere teologic, s-a și realizat. Fără a bloca însă speculația asupra multiplicității lumilor.

Pe măsură ce ne apropiem de Renaștere și intrăm în această răscolitoare epocă a culturii occidentale, plină de noutăți, tema multiplicității lumilor locuite de ființe raționale se amplifică. Ea se desfășoară într-o paradigmă ce acceptă crearea unei mulțimi de lumi și ființe raționale ordonate ierarhic, în funcție de gradul lor de perfecțiune ființială. În secolul XVI putem citi în Cusanus*:

„...presupunem că există tot atâtea lumi parțiale care compun acest univers câte stele există, care sunt nenumărate... și că toate sunt locuite”

„...de vreme ce Dumnezeu produce naturi având grade diferite de existență, există locuitori în orice parte a cerului. Pământul e locuit probabil de ființe mai neînsemnate decât cele ce trăiesc pe alte planete... (totuși, aceeași natură generică) o au și locuitorii celorlalte stele, deși de o specie diferită...”

Opera lui Cusanus era una speculativă, ontoteologică, el nefiind un savant cercetător. Cel mai fervent propagator al ideii multiplicității lumilor locuite de ființe raționale a fost, în epocă, Giordano Bruno, care, alături de Palingenius, poate fi considerat principalul reprezentant al universului descentralizat, infinit și infinit populat.

* E. Gilson, op. cit.

* Levojoi, *Mare lanț al ființei*, Ed. Humanitas, București, 1997

Merită să observăm că cei trei mari astronomi ai vremii – Tycho Braché, Kepler, Galilei – au respins, cel puțin în aparență, doctrina infinității și a pluralității lumilor. Dar ei au acceptat ipoteza pluralității planetelor locuite, în sistemul nostru solar, de către ființe cu grade diferite de perfecțiune. Atitudinea științific observațională e prezentă la aceștia. Astfel, Galilei se exprimă precaut: „Când se pune întrebarea dacă, în cazul în care există locuitori pe lună, aceștia sunt la fel ca cei de pe pământ sau poate diferiți de ei... Nu avem nicio observație sigură ca să decidem asupra acestei chestiuni...”*

Citatele s-ar putea înmulți. Omul de pe lună și locuitorii simili umani ai altor planete devin subiecte de discuție în saloanele mondene și eroi în schițele literare ale vremii.

Voltaire scrie Micromegas iar Fontenelle elaborează, spre deliciul doamnelor savante „Discurs despre pluralitatea lumilor”. Tema devine un loc comun în mediile culte, astfel încât nu i se poate sustrage nici tânărul Immanuel Kant, pe vremea în care-și dezvoltă ideile cosmogonice. El scrie:*

„Natura omului ocupă într-un fel treapta de mijloc în Scala Ființei – la distanță egală de cele două extreme. Chiar dacă existența sublimelor clase de ființe raționale care locuiesc pe Jupiter și Saturn îi stârnesc invidia și îl umilesc dându-i sentimentul propriei inferiorități, el își poate regăsi mulțumirea și satisfacția întorcându-și privirea către acele ranguri inferioare care locuiesc pe planetele Venus și Mercur și sunt mult inferioare perfecțiunii naturii umane”.

Faptul că, în fundalul filosofiei sale, Kant a avut în vedere, multitudinea posibilă a ființelor raționale, în variate lumi planetare, face mai de înțeles de ce sintagma sa „valabil pentru orice ființă rațională finită posibilă”, se repetă aproape stereotip în Critica rațiunii pure. Totuși, pe vremea lui Kant tema lumilor multiple locuite de ființe raționale nu mai avea intensitatea din vremea lui Giordano Bruno. Ea diminuează în paralel cu treptata eclipsare a dimensiunii de absolut a Dumnezeului creștin.

Lumile multiple și locuitorii lor simili umani au ieșit temporar din scenă în cultura europeană, odată cu idealismul german, cu Hegel, cu evoluționismul și cu istorismul optimist al secolului al XIX-lea. Din ecloziunea acestei idei, în vremea postrenascentistă, se depune însă, în aria filosofiei, o idee adâncă: prefigurarea logicii lumilor posibile a lui Leibnitz.

* Levoji, op. cit.

Ideile profunde se nasc greu și nu pier ușor. Astfel încât, în a doua jumătate a secolului XX, la sfârșitul culturii occidentale tradiționale, pe vremea lui Cioran, Eliade și Noica, apare nu doar moda vizitării pământului de către extraterestri, ci și teza astrofizicii privitoare la principiul antropic.

Suntem în fața unei mari probleme filosofice, pe care Noica a condensat-o în conceptul deveninței.

4. 2004 Kant și problema imaginarii

PARTEA I (limbajul-logos)

Impresionantul sistem de gândire a lui Kant, care... pe de o parte a inaugurat ciclul Idealismului german (ce se încheie cu Hegel), iar pe de alta... a sintetizat maturitatea gândirii speculative a modernității occidentale,... scoate pregnant în evidență particularitățile acesteia; ...pe care bilanțurile și meditațiile din sec XX au ajuns să le comenteze. Una dintre acestea e relativa mignoranță a preocupărilor față de limbă și limbaj, fapt pe care epistemologia, hermeneutica și „filosofia limbajului,, le-au scos ulterior în relief.

Privind retrospectiv, faptul devine evident deja la Descartes, pentru care cogitația (subiectului conștient) se raportează la Lume și-l implică pe Dumnezeu, dar nu face recurs la limbaj; și așa vor rămâne lucrurile până și la Hegel.. care, deși se revendică categoric de la Heraclit,..are în vedere doar logosul logicii.. și nu și pre cel al rostirii. Poate că cei care studiază istoria ideilor, vor găsi o explicație prin aparentul monopol asupra tradiției „logosului,, grecesc, deținut de creștinism. Căci, semantismul stoic de după Aristotel (care a ajuns să vorbească de „pneuma universală,, și de „logos spermatikos,,), a alimentat, în final, și școala din Alexandria;... iar pe această cale, ideea de „logos,, a fost îmbrățișată de credincioșii veterotestamentari... introdusă în Evangheliile de Ioan...fiind ulterior dogmatizată de creștinism. Ori, gândul filosofic specific european, pe cale de naștere și consolidare după Renaștere, avea nevoie de o parțială distanțare de acest Logos creștin (formulat în latină ca *verbum*), prea mult identificat cu una din persoanele tri-ousiei ființei divine creștine.

Kant folosește ca termeni filosofici esențiali conștiința, eul, gândirea, percepția (și a percepția), estetica (transcendentală), categoriile (și judecățile), intelectul, rațiunea. El pune accent de asemenea pe : concepe, analiză și sinteză, imaginar (în corelație cu « simțul extern » dar nu numai), ființa-rațională- posibilă (corelată lumilor posibile) și alte câteva noțiuni-concepte-categorii, articulate cu precedentele. Termenul de logos – și de limbaj - însă lipsește. Niciunde în opera sa nu rezultă clar.. cum de se înțeleg oamenii între ei; cum de colaborează și se angrenează într-o istorie comunitară. Niciunde nu e vorba de « noi », de comunitate, de « a-fi-împreună » cu sens și rost, de a se înțelege unii pe alții, de comunitățile culturale istorice care susțin o anumită viziune despre lume, care dau un anumit curs gândirii speculative). Ori, aceste fapte și realități

– (care ulterior, prin Hegel, a ajuns să fie implicate în problematica filosofice) - sunt imposibile fără de limbă și limbaj; fără de rostire și rost, fără de un sens larg și cuprinzător a ceea ce grecii au înțeles prin Logos.

Este adevărat că, în aceste direcții.. Kant ridică două probleme majore... pe care însă nu le abordează frontal, dar care se instituie ca o provocare. Prima se referă la diferențierea între conștiință (« eul ») individual și conștiință (« eul ») în genere. Cea de a doua, se referă la formularea sa paradigmatică privitoare la faptul că, Critica Rațiunii Pure ar trebuie să fie valabilă pentru orice « ființă-rațională-finită-possibilă ».

Una din problemele care derivă din considerațiile de mai sus se referă la sensul în care Kant înțelege imagarul. Aceasta e o problemă centrală în prima Critică ; deși, nu una foarte clară, ba chiar ușor ambiguă. Prin tradiție europeană (lăsăm acum de o parte « fantasia stoică » și sensul Renascentist, corelat magiei). Kant investește imagarul și cu o funcție sintetic-asertivă, la nivelul corelației și articulației între « simțul intern » și « datele empirice »,... o dată cu instanța « schematismului ». Totuși, nicio clipă nu e invocat limbajul uman; și niciun alt sistem semiotic, eventual mai amplu; și desigur nici logosul divin în genere.. sau Logosul. Acest schematism imaginativ, împreună cu sinteza apercepției (conștiinței) și cu alte elemente ale sistemului său, edifică o arhitectonică comprehensibilă (până la un punct) a sintezei « obiectului semnificant » (s.n.). Dar, doar d.p.d.v. constitutiv (s.n.). În lumea umană a lui Kant, nimeni nu comunică cu nimeni, în lipsa limbajelor și a sistemelor semiotice. Și nici nu e postulată o instanță transcendentală de tipul existențialului lui Heidegger « mitsein ». Desigur, nu suntem plasați în solipsism. Ci într-o lume a fenomenelor, prin care alunecăm, fără inserție, creativitate și sens istoric. Revoluția pe care realizat-o Kant în gândirea filosofică a Europei, lasă în umbra unul din aspectele esențiale, ce au jucat ulterior un rol important în dezvoltarea teoriei teoriilor științifice. Și aceasta pentru că, nu aduce în discuție tema discursului coerent-semnificant despre lume sau realitate. Deși, istoria accesibilă oferea vremii sale (lumii sale umane), nenumărate povestiri, istorii, istorisiri, romane, drame, mituri, biografii, etc. Deși, Vico începuse dezbateră despre « științele umane ». Kant nu are în vedere toate acestea. Instituirea și afirmarea ca strat antropologic constitutiv (transcendental) a instanței teoreticului, - mediată de o instrumentalitate semantico-lingvistică susținută de comuniunea-comunitară a lui « noi »- era pregătită. Totuși Kant nu ajunge până la a resuscita un sens plinar a Logosului

filosofico-antropologic; deși, într-un fel pregătește terenul..pentru devenirea lui Hegel.

Credem că din această perspectivă trebuie înțeleasă paradigma lansată în sec.XIX-lea de către Humboldt, privitoare la « kantianismul lingvistic ». Și cea din sec.XX, de către Borella, privitoare la « kantianismul cultural ». De asemenea, credem că ar merita zăbovit asupra problemei: Ce orizonturi s-ar deschide dacă,.. în sistemul kantian imaginarul nu ar rămâne cantonat la nivelul intelectului... ci, imaginarul ar ajunge să fie plasat și în instanța rațiunii ?!..... Poate că, această perspectivă depășește coerența sistemului lui Kant. Ce ar fi totuși dacă... lucrurile ar fi forțate.. și problema s-ar pune și altfel ?!

PARTEA A DOUA (reala creativitate...a lumii din nimic)

Această a doua parte se referă la comentariul pe care-l face Kant în Critica Rațiunii Pure în ultimele două imagini ale Analiticii transcendentele în care aduce în discuție tema nimicului (s.n.). El introduce acest subiect astfel :

« Conceptul suprem de la care se obișnuiește să se înceapă o filosofie transcendentală este de obicei diviziunea în posibil și imposibil. Dar fiindcă orice diviziune presupune un concept divizat trebuie să fie dat un concept și mai înalt, iar acesta este conceptul unui obiect în genere (luat în mod problematic și lăsând nedecis dacă el este ceva sau nimic). Deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiectele în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea și indicația categoriilor... »

Urmând schema tabelului categoriilor pe care-l prezentase mai devreme, Kant ajunge, la următorul tablou :

Nimic

Ca

1

Concept vid fără obiect

Ens rationis

2 obiect vid al unui concept

Nihil privativum

4

Obiect vid fără concept

Nihil negativum

3. Intuiție vidă fără obiect

ens imaginativum

Pe marginea acestor două pagini s-au înscris multe rânduri. Ne permitem și noi un scurt comentariu, articulat cu prima parte a expunerii.

În primul rând ar fi de reținut faptul că, problema nimicului nu e comentată în perspectiva devenirii sau gradelor de plenitudine ale ființei (și ființării ființei) așa cum procedează Hegel la începutul Logicii (prin triada : ființă-nimic-devenire); sau Heidegger, când indică angoasa (Angst) ca trăirea amestecului între ființă și nimic, în marginea prăbușirii într-o aneantizare ce anulează existențialul a fi-în-lume a Dasein-ului. Ea nu e comentată aici nici din perspectiva nimicului ce stă în fața Ființei prea-pline, pentru a-i asigura reala creativitate (după sugestia dogmaticii iudeo-creștine). Tema nimicului e comentată ca un aspect al raportării paradigmatică a ființei raționale finite la un « obiect în genere ».. ghidată de diviziunea posibil-imposibil (de ce această adeziune ? faptul nu e argumentat explicit). Astfel pusă problema, nimicul poate fi echivalat și cu imposibilul prezent prin exemplificare în situația 4. Urmărind comentariul lui Kant, ajungem la strania situație 3, a unei ens imaginativum, temă prin care această a doua parte se articulează de primă.

De fapt, problema apare deja de la 1, cu ens rationem care se referă la niciun (la nicio realitate determinată cantitativ, printr-o intuiție indicabilă). Trimiterea explicită este la noumene care, nu pot fi numărate printre posibilități, deși nu pot fi considerate din această cauză nici ca imposibile ; sau cu anumite forțe fundamentale pe care le gândim, e adevărat fără contradicție, dar și fără exemplu scos din experiență. Pentru Kant e în discuție o specie a nimicului. Dar, pornind de la premisele generale ale gândirii sale, diversele construcții matematice (ca spațiile n-dimensionale, numerele iraționale etc.) sunt lovite oare de eticheta nimicului ? Câte oare nu pot fi gândite scoase din experiență ?! Tema aceasta se articulează însă cu cea de la poziția 3. În cazul 2 situația pare simplă : este vorba de negația privativă (nu contradictorie) a unei realități indiscutabile, ce a trecut de filtrul estetic-categorial al conștiinței (eului, subiectului) transcendental, afirmându-se în urma experimentării fenomenale a lumii. Deci, ceva a fost (a existat, ființat, a fost experimentat etc.) și acum se ia în considerare absența, lipsa, dispariția sa (sau drumurile în această direcție). La acest nivel este prezentă o anumită confuzie în raport cu cele comentate de Aristotel privitor la aspecte precum privația, negația, opușii, contrariile etc. Dar, problema nu e esențială pentru tema pe care o urmărim.

Lăsând de-o parte situația 4, care e conceperea unei realități contradictorii (problemă discutabilă și ea) să ne concentrăm puțin asupra situației. 3. Straniu e

faptul că în celelalte situații este invocat constant conceptul vid (s.n.) iar acum, ciudat, intuiția vidă fără obiect (s.n.). Ceea ce e de-a dreptul bizar este că, această situația, care s-ar referi la « simpla formă a intuiții..ca spațiul pur, timpul pur...dar...care nu sunt obiectele care să fie intuite » este etichetată de Kant drept ens imaginativum ! Ce ar avea de a face « spațiul pur » și « timpul pur » cu o ființă imaginară ?!

La acest nivel credem că iese în relief cel mai pregnant carența pe care o poartă sistemul kantian în lipsa logosului plener (semantic-lingvistic-simbolic-semnificativ-practico-teoretic etc.) și a imaginarului creator „efectiv„. Împreună cu sisteme de semne semnificante – cu coduri semiotice și simboluri – intuiția (spațio-temporală) ar putea crea, prin imaginație, lumi care nu sunt imposibile. Această perspectivă s-ar articula cu situația 1/ în care, în marginea noumenului s-ar putea imagina (s.n.) infinite lumi simili-reale. Ba mai mult, și constructe teoretice – structurate ca teorii științifice; sau retorico-literar, ca povestiri și istorii – care, deși nu ar avea (la un moment dat) un corespondent în realitate (în cea umană, deci cea experimentată de om).. sunt cel puțin plauzibile, dacă nu chiar posibile. Întreaga « lume a treia » despre care scria Popper s-ar înscrie în această paradigmă. Nelăsând la o parte faptul că, între constructele teoretice fictive și ceea ce în « instanțele teoreticului » corespunde realmente (prin intermediul experienței) unor « realități » independente de subiectul discursului teoretic, se pot identifica nenumărate trepte intermediare : teorii științifice ipotetice care se confirmă, istorisiri cărora li se găsesc baze documentare, mituri ce transcend evenimente realmente petrecute etc.

Kant are marele merit de a fi schimbat sensul noțiunii de imaginar, dintr-o caracteristică a Dasein-ului (a ființei-raționale-finite-posibile) care era considerat doar reproductiv,.. într-una nouă,.. în care el apare drept structurant și constitutiv. În cele din urmă sinteza (s.n.) conștiinței care prin experimentare instituie fenomenele, nu e posibilă fără acest imaginar, ce face legătura între intuiția estetică și logică transcendențială prin intermediul schematismului. Dar acest imaginar, care nu mai e acum reproductiv ci constitutiv-sintetic,.. nu este totuși, pentru Kant, un ax antropologic (un « existențial al Dasein-ului ») realmente creator, într-un nou „efectiv.

La Kant, problema imaginarului are două limitări. Prima constă în faptul că, se referă doar la instanța Intellectului (e adevărat că, sintetic-constitutivă) ; dar nu se mai manifestă la nivelul Rațiunii, unde ar fi putut fi investită deasemenea cu creativitate. A doua limitare, se referă la ignorarea complexei

instanțe a Logosului și istoriei. Fără de aceasta, adevărata creativitate într-un nou a Dasein-ului centrat de axul său imaginativ, nici nu e posibilă.

Trimiterile din secolele ulterioare la « kantianismul lingvistic » și la « kantianismul cultural » au deci semnificație. Rămâne însă deschisă problema relației posibile a imaginarului, cu adevărata (și absolută) creativitate, anunțată simbolic undeva în dogmatica iudeo-creștină, când se afirmă că Dumnezeu a creat lumea din nimic..prin decrete divine. Ceea ce nu e posibil fără de o instanță de tipul imaginarului, înțeles nu doar ca și constitutivă - în sensul lui Kant -; ci de un imaginar tare (s.n.) ontico-ontologic, care să susțină devenirea, ca dimensiunea definitorie a ontologiei.

Marele Kant ne oferă prilejul unor astfel de meditații.