

**UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
DEPARTAMENT – CATEDRĂ UNESCO
PENTRU SCHIMBURI INTERCULTURALE ȘI INTERRELIGIOASE
Program de Master
„Comunicare interculturală în contextul integrării europene”
Specializarea “Comunicare interculturală”**

Lucrare de disertație

**JOCURILE ALEGERII –
O PERSPECTIVĂ LOGICĂ ȘI ONTOLOGICĂ**

Autor:

Roxana Milom

Coordonator științific:

Prof. univ. dr. Martin Hauser

București

iunie 2007

CUPRINS

1. Introducere – despre certitudini, valori, adevăr, credință / 4

2. Neliniștea omului contemporan. Absența certitudinilor / 8

3. Prima certitudine – iubirea / 9
 - 3.A. Psihanaliza ca eroare logică. Prima incertitudine – libidoul / 11
 - 3.B. Psihanaliza ca eroare ontologică / 14

4. O altă certitudine – conștiința individuală / 16
 - 4.A. Eroarea lui Durkheim – conștiința (socială) colectivă / 16
 - 4.B. Eroarea ontologică a sociologiei durkheimiene / 19

5. Comunismul social sau aberațiile marxiste / 20
 - 5.A. Fatale eroare ontologică marxistă / 22

6. Comunismul mental sau eroarea lui Wittgenstein / 24
 - 6.A. Anularea personalității. Eroarea ontologică a lui Wittgenstein / 26

7. Timpul – eternitate sau fragment ? / 30
 - 7.A. Timpul creștin – o existență cu sens / 32
 - 7.B. Timpul modernității – o curgere fără sens / 33
 - 7.C. Erorile ontologice ale perspectivei moderne asupra timpului / 35

- 8. De ce Dumnezeu nu poate fi autor al Răului / 37
 - 8.A. Metamorfozele Răului / 37
 - 8.B. Meritul incontestabil al creștinismului / 39
 - 8.C. Dacă Dumnezeu ar fi autorul Răului... / 40

- 9. Ieșirea din labirint – scurte aprecieri finale / 42

- 10.Scopul unei noi posibile metodologii a dialogului intercultural / 46
 - 10.A. Exerciții metodologice / 50

- 11. Bibliografie / 57

“The mind is its own place, and in itself
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n”

John Milton, *Paradise Lost*

1. Introducere

Lucrarea de față nu își propune o teologie creștină, ci o repunere în discuție a câtorva dintre valorile fundamentale ale omului – iubirea, rațiunea, binele/răul, libertatea – din perspectivă creștină.

Demersul are și o valoare sentimentală, întrucât neliniștea generalizată, despre care voi vorbi în continuare, este un microb pe care într-un mod intim, specific, îl resimțim cu toții, chiar dacă nu conștientizăm întotdeauna sursa neliniștii. De aici, din propriile-mi frământări lăuntrice, s-a născut întrebarea, cred, legitimă: „Care este originea neliniștii din om ?” Lucrarea de față dorește a fi o modestă încercare de a răspunde acestei întrebări.

Prin urmare, voi urmări să stabilesc care dintre valorile *deja* propuse de umanitate (bineînțeles, doar cele mai importante) până în prezent au fost, sunt și/sau pot (re)deveni certitudini. Cred că este important să precizez că pentru mine creștinismul este un referențial fundamental pentru această abordare, fie pentru o considerare parțială (adică pentru fiecare valoare-certitudine luată în parte), fie pentru o considerare integrală (pentru o viziune sistemică, unitară și coerentă a valorilor-certitudini).

Spuneam că demersul meu nu se vrea a fi o teologie creștină, deși folosește ca referențial creștinismul. Ceea ce doresc (și poate fi acesta un model pentru un real dialog intervaloric ? – evit să folosesc aici termenul de intercultural) este să arăt, cel puțin într-o variantă limitată, în ce măsură o mare religie consacrată – creștinismul – poate (încă) răspunde angoaselor și neliniștilor contemporane.

Pornesc de la premisa că creștinismul poate fi (sau chiar este) unul dintre cele mai bune referențiale pe care umanitatea le-a creat. Conștientă fiind că nu este nicidecum singurul sistem (meta)valoric consacrat al lumii, ontologic vorbind, propun drept „metodologie” a unui real dialog „intercultural” (de fapt, dialog bazat pe valori

fundamentale – singurul *real*) ca, analog demersului meu, cel care consideră islamismul (sau iudaismul, de exemplu) la fel de important sau, de ce nu, superior creștinismului, să urmeze aceeași cale, arătând în ce fel –ismul referențial pe care îl reprezintă răspunde mai bine provocărilor sau oferă valori mai înalte decât cele creștine.

Cu alte cuvinte, să vedem în ce măsură se pot stabili certitudini și în ce măsură ele sunt specifice unei anumite religii (ca viziune asupra vieții) sau sunt universale, indiferent de originea lor. Numai așa - și în acest sens propun creștinismul ca **model analog** – poate avea loc un adevărat dialog intervaloric. Altfel, vom constata doar că suntem diferiți (multiculturali) și că nu (ne) putem comunica. Poate că ne vom înțelege, dar nu ne vom accepta.

Lucrarea urmărește consecutiv două planuri: **logic** și **ontologic**. Pornesc de la premisa, certitudine pentru mine, că omul trebuie să urmărească valorile pe care le adoptă în cele două planuri, simultan. Rațiunea fără moralitate (ca *metarațiune*) a născut și va naște dintotdeauna monștri. Un monstru care devorează fie ființa în care s-a născut (ducând la nebunie sau la sinucidere), fie celelalte ființe (pomenim doar pe Stalin și atât).

Prin urmare, în analiza pe cele două planuri, pe care o propun, putem întâlni următoarele posibilități:

Plan logic: **Plan ontologic:**

1. eroare logică → eroare ontologică
2. eroare logică → adevăr ontologic
3. adevăr logic → eroare ontologică
4. adevăr logic → adevăr ontologic

De menționat aici și o altă premisă fundamentală pe care se bazează demersul meu: fiecare filosofie conține, pe lângă logica ei internă, structurală, pe care este construită, și o ontologie, înțeleasă generic ca viziune asupra lumii, la care omul se raportează direct. Ontologia poate fi implicită, derivând în mod direct din filosofie sau teorie, așa cum derivă de exemplu din psihanaliză, sau poate fi explicită, așa cum este formulată în marxism. Pe prima trebuie să o deducem, pe cea de a doua să o urmărim – este deja afirmată. De asemenea, ontologia poate avea o amploare mai mică, în sensul în care viziunea pe care o

propune să fie de mai mică anvergură, cum este bunăoară sociologia durkheimiană. Sau poate fi mult mai complexă, așa cum este propusă de marxism.

Cea mai interesantă și mai des întâlnită fiind prima posibilitate, am urmărit-o doar pe aceasta, căutând erorile structurale ale unei filosofii și încercând să arăt cum eroarea logică implică sau conține, de cele mai multe ori, o eroare ontologică.

Am ales unele dintre filosofii relativ recente, (post)moderne, pe de-o parte pentru că influența lor a fost, de la momentul apariției lor și până în prezent, covârșitoare. Pe de cealaltă parte pentru că prestigiul de care încă se mai bucură nu este deloc justificat.

Și cum orice analiză axiologică trebuie să aibă un referențial la care să se raporteze, eu am optat pentru creștinism. Mai mult, am ales să compar o „filosofie” cu o religie întrucât chiar dacă ele sunt diferite ca structură logică internă (sunt construite logic diferit), nu acest lucru e important, ci viziunea asupra lumii – ontologia – pe care fiecare o propune explicit sau o conține implicit și unde cele două pot fi practic comparate și evaluate. Prin urmare, abordarea mea va avea un discurs rațional și unul axiologic.

La final voi propune și o „*metodologie*” personală a unui real, cred, dialog intercultural. Acesta nu se poate baza pe stabilirea primordialității unui referențial religios în raport cu altul, cum ar fi între creștinism și islamism, de exemplu, compararea celor două fiind inutilă pentru stabilirea certitudinilor, întrucât ambele sunt *'certe'*. Două religii sau mai multe se pot compara, deși s-au comparat deja, dar unul dintre celelalte scopuri pe care mi le-am propus este și acela de a măsura axiologic două tipuri de valori distincte: cele laice (filosofii, teorii etc) – susținute de modernitate, cu cele religioase (creștinismul) – consacrate de tradiție.

Voi urmări, pe parcurs, să descopăr în ce măsură unei „filosofii” areligioase ca psihanaliza i se poate opune, cel puțin ontologic, creștinismul. (Dar islamismul? Dar budismul?)

De ce? Pentru că, de cele mai multe ori, o eroare logică sistematizată implică și o eroare ontologică, și asupra acestui lucru vom medita pe parcurs. Prin urmare, meditănd asupra incredibilelor erori făcute de umanitate până în prezent, unele erori filosofice devenind celebre, după cum vom constata, cred că este timpul să ne oprim din această căutare frenetică după „adevăr” și să tragem linie: ce idei, ce sisteme, ce filosofii, ce valori deja erodate dăm la o parte și ce idei, ce valori deja consacrate păstrăm, înainte de a ne avânta din nou la drum ?

Primul pas, măcar pentru a încerca să evităm veșnica reîntoarcere la aceleași erori, ar fi să le eliminăm. Cum să eliminăm erorile de logică? Cum altfel, dacă nu recunoscându-le? Pentru că deosebita lor „calitate” a constat în a se disimula mari sisteme de gândire filosofice. „Mari” pentru că filosofii au avut o rezonanță (a se citi *publicitate*) greu de egalat în istorie. Dar, aș putea spune, cu cât prestigiul lor a fost mai ridicat, cu atât erorile pe care le-au și s-au fundamentat au fost mai mari. Și din această stupefacție (ușor indignată – „cum a fost posibil ?!”) s-a născut demersul meu.

Însă abordarea mea ar fi fost parțială dacă nu aș fi discutat și consecințele ontologice – cele mai importante până la urmă – ale erorilor „celebre”. Până la urmă, n-aș fi folosit decât o „metodă” bazată pe deconstrucția *deconstrucției* (sintagmă a paradigmei moderne), ceea ce, în fond, ar fi restabilit puțin egalitatea. Dar atât timp cât Rațiunea nu își poate fi suficientă sieși – în sensul în care nu există valoare, dacă nu există metasistem în cadrul căruia să se definească valoarea – nutresc încrederea și speranța că restabilirea primatului sufletului asupra tuturor celorlalte valori ale vieții este (poate) singura noastră salvare. Și, dacă creștinismul nu o oferă, așa cum cred, atunci provocarea (multi și interculturală) este, bănuiesc, pe măsură – cine sau ce o poate oferi?

2. Neliniștea omului contemporan. Absența certitudinilor

După ce a trecut prin cel mai mizerabil secol al istoriei, secolul XX, așa cum este calificat de mai mulți istorici, asimilând experiența dureroasă a generațiilor trecute, învățând să recunoască răul și să îl înfrunte, omul contemporan ar fi trebuit să fie mai sigur, mai stăpân pe existența sa. Însă, în locul unei calme detașări a unui om devenit tot mai sigur pe soarta lui, întâlnim o și mai mare nesiguranță și, de aici, o și mai mare neliniște a omului contemporan.

Navigând în apele tot mai tulburi ale existenței, omul pare să-și fi pierdut definitiv busola. În loc să fie permanență, omul a devenit curgere. Mai grav, deși constată uneori dezordinea vieții sale interioare, nici măcar nu se mai obosește să se mai orienteze. În forul său intim, nemaexistând punctele cardinale și nici axele universului interior, omul nu realizează nici măcar că se află în cădere liberă. Îi lipsesc reperele și el ignoră cu desăvârșire acest fapt. Omul nu realizează că tristețea și neliniștea care provin din străfundurile sufletului său au o singură cauză: lipsa sau pierderea certitudinilor interioare.

Omul a devenit impenetrabil, glacial, distant, nepăsător – atribute clare ale paraginii lăuntrice. Și deasupra tuturor acestora plutește greu sentimentul zădărniceii. Pierzând controlul asupra propriei interiorități, cu un univers lăuntric aproape definitiv prăbușit, omul își pune toate speranțele în afara lui, legându-se în mod fatal de lucruri materiale, care nu-i vor putea aduce fericirea, întrucât, prin natura lor, ele nu pot fi interiorizate și, deci, echilibrul sufletesc nu îl va atinge nicicând.

În lumea care se înnoiește mereu, omul are nevoie de un sprijin, de o permanență. Are nevoie de un reazem rezistent, care să-i ofere stabilitate împotriva nesiguranțelor vieții. De aici, prima funcție importantă a inteligenței, și cea mai firească – aceea de a găsi sau de a stabili certitudinile. Este cea mai profundă și cea mai semnificativă trăsătură umană această continuă, înverșunată, aspră căutare a certitudinilor. Omul a căutat întotdeauna temeiul după care toate se fac și se desfac. În instabilitățile vieții, certitudinile au rolul de a stabili, organiza și orienta omul. Certitudinea este o forță și o condiție a organizării valorilor. Astfel că ordinea valorilor se sprijină pe un singur nivel de tărie: certitudinea.

Anxios și temător, omul modern nu mai are certitudini. Nu mai are pârghii de care să se agațe. El și-a pierdut formula de echilibru și pare a nu mai avea resursele și forța de a o regăsi. Omul nu realizează că neliniștea și disperarea ce-l cuprind nu sunt datorate lumii, mai bune sau mai rele în care trăiește, ci lui însuși, întrucât motivul neliniștii se găsește în om.

Nimeni nu poate trăi în incertitudine. Cel puțin, nu un om normal dezvoltat sufletește. Poate cel mai ilustru exemplu al încercării de a trăi incertitudinea până la capăt este Nietzsche. Încercare eșuată, după cum se știe, în nebunie. Nietzsche începe să înnebunească în momentul în care descoperă că nu există nici un adevăr. Filolog, Nietzsche va căuta să ajungă la înțelesurile prime ale cuvintelor. Folosind o logică semantică, el a ajuns din negație în negație să conteste totul, alunecând pe panta incertitudinilor. Iar trăirea lor va avea un singur final: nebunia.

Nu există formă de cultură sau formă politică fără a include o viziune asupra omului. Omul fiecărei epoci (cel puțin al celei europene) se diferențiază în raport (mai exact, în sensul raportului) cu Dumnezeu. Omul e fie subordonat lui Dumnezeu (teocentric), fie supraordonat lui Dumnezeu (Antichitate, Renaștere, modernitate). Viziunea creștină asupra omului presupune omul perfectibil. Adică omul capabil de a se ridica și de a depăși cadrul material al existenței, apropiindu-se de divinitate. Prin puterea sfințeniei și depășindu-se efemerul vieții pământene, omul se mântuiește în și prin transcendență.

Îmi propun în lucrarea de față să pun în discuție anumite valori și să observ în ce măsură acestea pot deveni certitudini.

Nu îmi propun să îmbunătățesc aceste valori, ci să le repun în discuție pe cele deja consacrate. Voi încerca să realizez acest lucru prin punerea lor în discuție și în contrapartidă cu valorile creștine.

3. Prima certitudine - iubirea

Fizic, omul se naște în timp, într-o oarecare zonă geografică. Simultan are loc și o „naștere spirituală” de care va deveni conștient mult mai târziu și care aparține tradiției (culturii, religiei) în sânul căreia s-a născut. Tradiția reprezintă, printre altele, răspunsurile la întrebările pe care nou-născutul și le va pune mai târziu: ce este viața?, ce este moartea?, de ce ne naștem?, de ce murim? etc. Pe scurt, tradiția va încerca să dea un sens vieții pe care o va parcurge viitorul adult. Îi va oferi un model existențial exemplar, construit pentru a contracara experiența traumatizantă a vieții – incertitudinilor vădite ale experienței imediate, tradiția îi va furniza certitudini, efemerului existenței tradiția îi va opune permanențe.

Bineînțeles, există mai multe tradiții, atât culturale, cât și religioase. Una dintre cele mai importante tradiții ale umanității, probabil singura capabilă de a-i oferi omului răspunsuri valide, care să îl ajute să aibă o viziune coerentă asupra universului, este tradiția creștină.

Pentru creștinism, iubirea este dogma centrală, axul existenței individului. Iubirea este liantul prin care omul și Dumnezeu se leagă veșnic unul de celălalt. Dumnezeu a coborât în mijlocul oamenilor prin eterna sa iubire și tot prin iubire omul se îndreaptă către Dumnezeu. Prima certitudine pe care Dumnezeu a oferit-o omului este iubirea. Tocmai aici se află superioritatea creștinismului – în efemerul relațiilor dintre oameni el așază un absolut: iubirea.

Pentru creștinism, omul se mântuiește prin cunoaștere, cunoașterea fundamentată pe iubire.

Am spus mai sus că iubirea este o certitudine creștină; cel care crede în creștinism, crede în iubire. Sau, altfel spus, iubirea creștină este o certitudine.

Când vorbim despre iubire în creștinism, nu vorbim doar despre existența ei ca atare, ea este prezentă și în multe alte culturi, ci de conținutul ei valoric. Altfel spus, care este sfera valorică a iubirii sau care sunt trăsăturile care îi conferă iubirii comune apanajul unei valorizări superioare, cum este iubirea creștină?

Pe scurt, după cum se știe, în creștinism iubirea este actul fondator și legătura permanentă dintre Creator și creația sa. Iubirea este dăruire de sine, mergând până la sacrificiul ultim, având ca suprem exemplu modelul cristic. Este cel mai pur și mai rafinat sentiment, cu atât mai mult cu cât este necondiționat. Este un motor existențial. Este o legătură care ne apropie de ceilalți oameni în aceeași măsură în care ne apropie de Dumnezeu, sau invers. *Iubirea creștină este dorința de a-i cunoaște și de a-i accepta pe ceilalți.* Este voință de a cunoaște și de a depăși Răul. Caritatea este una dintre cele mai frumoase expresii ale iubirii creștine.

Fără a epuiza sfera valorică a iubirii (înțelese aici numai prin creștinism), sper că am subliniat cele mai importante valențe ontologice ale sale.

În paranteză fie spus – un referențial trebuie ales în raport cu valoarea pusă în discuție – orice referențial consacrat poate fi, la limită, ales, altfel discuția n-ar mai avea rost.

De aici rezultă și importanța alegerii referențialului ca model ontologic *ideal* – un criteriu ar fi măcar validarea lui istorică, dată nu atât de vechime, ci de procesul de verificare în timp, prin eliminarea, respectiv consolidarea valorilor puse în circulație.

Astfel, înțelegerii polisemantice a iubirii creștine i s-a găsit un substitut – libidoul – care prin psihanaliză va fi obiectul unei prime erori – polimorfismului iubirii i se va opune monovalența libidoului.

3.A. Psihanaliza ca eroare logică – prima incertitudine: libidoul

Un mare sofist, cu adepți și practicieni extrem de mulți și astăzi, este Sigmund Freud, părintele psihanalizei (6 mai 1856 – 23 septembrie 1939).

Psihanaliza sa are la bază două postulate: 1) rolul primordial al inconștientului în funcționarea psihicului, conștiința fiind subordonată ca rol și importanță inconștientului; 2) substratul sexual al oricărei idei (?!).¹ Principiul activator al sistemului freudist este libidoul, energia sexuală, iar celelalte principii ce pun în mișcare dialectica internă, fiecare

¹ Ștefan Odobleja, *Psihologia consonantistă*, vol. II, traducere de P. Iacob; Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 149.

dispunând de propria sa logică sau grilă de interpretare, sunt: cenzura, refularea, sublimarea, transferul afectiv. Fără a intra prea mult în amănunte care ar încălca inutil lucrarea, ne mărginim a observa, în primul rând, că, pe lângă o terminologie specific psihanalitică, logica oferită de Freud oferă o posibilitate „extraordinară” - aceea de a interpreta, a gândi, a vedea totul prin prisma sexualității. Cheia pe care ne-o oferă este universală, cu ea se poate explica și înțelege totul: dragoste (iubirea este o expresie unică a libidoului, doar el se manifestă polimorf), creație, terapie, patologic, normal, subiectiv, social, morală, extaz mistic etc. Totul se poate înțelege prin dinamica libidoului, prin logica freudistă.

Iată, pe scurt, "logica": inconștientul are ca scop (ca rol pervers) să ascundă și să conserve ideile sexuale izgonite din conștient, conștiința are drept scop să reflecte, să facă să reverbereze, la suprafața ei, "imaginile altor oglinzi", care sunt simțurile, preconștientul are ca scop cenzura (aici se află poliția de moravuri), cenzura (paznic al moravurilor) are rolul de a face trierea ideilor sexuale, împiedicându-le să apară în "public" în toată "nuditatea" lor, morala, mai bine zis ideile morale, au drept scop să lupte, de altfel pur formal (obligate de eticheta socială) împotriva ideilor imorale, având grijă să se lase învinse, invenția, inspirația, nevroza, nebunia, toate laolaltă, se produc în scopul de a cheltui excesul de energie sexuală, care nu s-a putut consuma pe cale „normală”, misterul și nobilul scop în care noi posedăm urechi, ochi, nas, o gură, o limbă, un stomac, un anus, mâini, picioare, piele etc. - este pentru a excita prin intermediul lor organele sexuale (iubirea ar fi numai paravanul sub care căutam să ne satisfacem poftele sexuale, dintre cele mai bizare, dacă "psihanalizăm" adânc), asociația "liberă" de idei - baza demersului terapeutic - are ca final descoperirea ideii, substratului sexual, care a generat "boala"; dragostea pe care pacienta o nutrește pentru psihanalist (transferul afectiv) are, ea însăși, un scop (de data aceasta, în mod excepțional, un scop nobil, un scop terapeutic): aceasta pentru a descărca, de la pacientă la terapeut, dragostea ei incestuoasă, manifestată în copilărie și nepotolită, pentru tatăl ei (!) ("complexul Electrei" și, respectiv, pentru băiat, "complexul Oedip"); analogia și asemănarea (ca operații specifice gândirii) au, după Freud, un scop de "contrabandă". Rolul (și cauza) lor este de a masca (camufla, deghiza) ideile sexuale. Freud presupune astfel scopuri acolo unde nu există decât cauze: aceasta este teoria simbolurilor (sexuale) și a gândirii simbolice (erotice), eroarea fundamentală a psihanalizei, visul ar avea rațiunea de a fi în două scopuri sau roluri: a) de a satisface poftele, dorințele noastre sexuale

(refulate) pe cale ocolită, deghizată și perversă, având un rol de "prostituată clandestină", ne asigură Freud; b) rolul de a apăra somnul, "paznic" al somnului.

Pentru Freud, organismul întreg nu este decât un "mare organism sexual. El proclamă sacrosanctitatea sexului atotputernic și universal. Tot ce vedem și auzim, tot ce știm sau gândim, tot ce visăm sau vorbim, nu este altceva decât sexualitate. De asemenea, sexualitatea este tot ceea ce nu vedem, tot ceea ce nu vorbim, tot ceea ce nu înțelegem (inconștientul).

Sub numele de libido el înglobează sexualitatea senzorială (senzualismul sexual) și pe cea reprezentativă (sentimentalismul erotic, erotismul idealizat și moralizat), coborând pe cea din urmă la nivelul primeia. Și totuși, ce diferență între amândouă ! Nici nu îndrăznim să credem că ele ar deriva una din cealaltă, tot așa cum mai există oameni care cred că altruismul nu este decât egoism mascat. Freud confundă cele două sexualități în una singură, intermediară, dar care nu mai conține decât partea fizică. Or, fără a contesta adevărul că dragostea psihică este grefată pe funcțiile sexuale (după cum întreg psihicul este o grefă pe fiziologic), nu trebuie să le confundăm total. Sentimente dintre cele mai nobile (ca dragostea, sacrificiul etc.) nu se pot reduce la principiul sexual.

Însă Freud merge mai departe, ajungând până la aberația: tot ce este idee este sexualitate. Astfel, după el, ideile sexuale sunt singurele care au o realitate, toate celelalte nu sunt decât umbre de idei, măști pentru uzul ideilor sexuale, forme fără viață, "haine", simboluri pentru travestirea ideilor sexuale. Toată inteligența noastră nu este decât terenul pentru uzul sexualității, iar "jucătorii" sunt ideile sexuale.

Freud mai realizează o "performanță" pe lângă cea de mai sus, și anume sexualizarea întregii afectivități - celelalte sentimente umane sunt înlocuite în întregime prin unul singur, amplificat, exagerat, generalizat - sentimentul sexual. Simpatia, respectul, admirația, venerația, ambiția, dorința de bogăție și de glorie etc. derivă direct din sexualitate, a cărei simplă deghizare sunt. Chiar acelea care nu sunt reprezentantele sale directe (ura, frica etc.) nu contează în fața forței tiranice a sexului.

Afectivitatea se reduce la un singur principiu, acela al plăcerii sexuale, care este totul. Durerea nu există, dacă totuși o simțim, ea nu este decât indirectă și derivată din plăcere: este absența plăcerii (sexuale).

În concluzie, și acest lucru este cel mai uimitor, descoperim odată cu Freud, că noi nu gândim decât determinați de mobiluri sexuale. Că nu se poate crea nimic nou decât sub incidența și incitarea sexualității. Legea fundamentală a psihologiei freudiene este legea

asociației ideilor după erotismul și sexualitatea lor. Ideile nu se mai asociază după continuitatea sau asemănarea lor, ci după capacitatea lor de excitație sexuală. Noi gândim spre a ne excita pentru sexualitate ! Scopul ultim al oricărei gândiri este de a provoca erecția și satisfacția sexuală.

Așadar, pentru Freud, toate stările conștiinței superioare nu sunt decât "recipiente" ale proceselor sexuale, sublimate; iar omul nu se integrează în viața lui de relație decât prin instrumentul conștiinței. Deci toate legăturile lui posibile cu unitățile sociale, cu comunitățile de viață, cu ansamblul valorilor sunt tincturate sexual. Orice solidaritate are la bază o excitație senzuală. Psihologia colectivă e un delir, de proveniență sexuală; orice grupare este o "beție" umană, o beție de proveniență sexuală; instituțiile, familia, biserica, armata, toate au o natură libidinoasă și sunt deghizări ale unui libido. Fiindcă libidoul este eros, iar erosul (sexual) este principiul care dă coeziune; libidoul este germele care unifică și solidarizează.

3.B. Psihanaliza ca eroare ontologică

Departea de a ne revela un *adevăr*, Freud ne oferă o *interpretare*. O interpretare monovalentă (și implicit deconstructivă, ca să folosesc un termen modern), în sine și prin sine falsă, a unei realități (adevăr/certitudini, cum am propus) plurisemantice și fundamental pozitive.

Așadar, este o eroare a susține că poezia „O, mamă” a lui Eminescu este rezultatul complexului oedipian, fixat la el în primii ani ai copilăriei, după cum, un alt exemplu, este o eroare a susține că surâsul serafic al Giocondei este datorat complexului anal infantil al lui da Vinci.

Dar, ceea ce este mult mai grav decât o eroare logică, psihanaliza este o degradare, o eroare ontologică.

Să comparăm: creștinismul vede iubirea ca un efort de dăruire de sine către ceilalți; psihanaliza consideră iubirea o plăcere (sexuală) prin care căutăm să-i obținem (să-i avem) pe ceilalți. În primul caz, vorbim de un *altruism sufletesc*, în al doilea – de un *egoism*

biologic. Creștinismul consideră iubirea o împlinire sufletească, o comuniune de gând și de simțire, psihanaliza consideră iubirea doar o satisfacere fizică pentru a detensiona psihicul. Iubirea este, pentru creștin, cel mai înălțător și mai pur *sentiment*; pentru psihanalist, iubirea este cel mai banal și mai comun *simț (afect)*.

Bineînțeles, fără a insista, se observă o certă incompatibilitate de fond între cele două „religii” (dacă le comparăm din prisma creștinismului) sau între cele două „teorii” (dacă le privim prin prisma psihanalizei).

Să ne imaginăm acum că certitudinea „inferioară” a înțelegerii (logice și ontologice) iubirii creștine ar fi înlocuită de eroarea logică și ontologică a iubirii (libidoului) psihanalitic(e).

Despre ce om am vorbi astăzi ?

Să ne închipuim că prima certitudine pe care tradiția ar furniza-o omului născut în sânul ei ar fi aceea că iubirea este doar o mască acceptată social, care ascunde atotputernicul instinct sexual. Cu siguranță că omul freudian ar fi un Casanova dornic permanent de aventuri sexuale, al cărui unic țel în viață ar fi să descopere noi modalități de cunoaștere și satisfacere sexuală. Ar fi un om la fel de simplu și de monovalent ca și teoria care i-a dat naștere, expresia încarnată și monstruoasă a libidoului.

Nu poți accepta psihanaliza dacă apreciezi iubirea ca fiind mai mult decât o simplă pulsione sexuală refulată.

Nu doresc să spun că Freud este anticreștin, pentru că nu am cunoștință că el s-ar fi declarat anticreștin. Este posibil ca, dincolo de interpretările sale date diverselor fenomene și experiențe religioase, problema raportului psihanalizei cu creștinismul să nici nu-l fi interesat. Însă este evident că teoria sa este anticreștină. Și are o valoare ontologică complet negativă.

Creștinismul, ca un sistem bine încheșat de valori, stă sau cade împreună cu valoarea sa fundamentală – iubirea.

Mai presus de Eros, creștinismul așază Agape – dragostea lui Dumnezeu către oameni, iubirea omului către Dumnezeu. Agape este iubirea care transcende viața, se află dincolo de carnal și dincolo de moarte. Iubirea creștină nu este Eros, este o iubire plină de spiritualitate, care dă echilibru, calm, seninătate și beatitudine sufletească.

Creștinismul are viziunea omului total, armonic. A opta pentru „certitudinile” furnizate de psihanaliză înseamnă a greși fundamental, de două ori: logic și ontologic.

4. O altă certitudine – conștiința individuală

Spuneam că nu există formă de cultură sau formă politică, din Antichitate până în prezent, fără a include o viziune a omului. Viziunea democrației asupra omului este viziunea omului degradat, iar a modernității (ca suma mai multor democrații) – a omului desacralizat (în primul rând, rupt total de transcendență).

Viziunea creștinismului este a omului perfectibil, adică a omului capabil să-și depășească condiția, să treacă de la imanență către transcendență.

Dar pentru a-și depăși condiția, omului i s-a dat și rațiune, iar odată cu rațiunea și libertatea de a alege. Rațiunea este instrumentul prin care omul cunoaște Binele și Răul, iar libertatea nu este decât posibilitatea de a alege între Bine și Rău, între pierdere, rătăcire sau eliberare, mântuire. Am numit acest proces *discernământ* moral, a cărui expresie și spațiu predilect de manifestare (ca teren al luptei dintre Binele și Răul pe care ne străduim să le cunoaștem) este *conștiința individuală*. Conștiința individuală și nu cea colectivă, întrucât, pe lângă faptul că a doua este expresia metaforică a unei realități inconsistente, răul, după cum vom vedea mai jos, stă în *alegera* omului, act decis de conștiința care se găsește în omul însuși, iar nu în afara lui.

Prin urmare, o altă certitudine a omului ar fi cea a conștiinței sale individuale, care îl oprește să caute sursa răului în altă parte decât în el însuși. Implicit răspunderea, responsabilitatea pentru faptele sale și mântuirea, în final, nu depind de altcineva sau de altceva decât de el însuși și de faptele sale.

4.A. Eroarea lui Durkheim – conștiința socială colectivă

Pe același fir al ideilor logice eronate, care dacă sunt asimilate (și ghidează viața individului) duc la erori ontologice, ajungem la întemeietorul școlii sociologice franceze – Émile Durkheim (15 aprilie 1858 – 15 noiembrie 1917).

Durkheim atribuie „*faptului social*” două caracteristici:

- „faptul social” este exterior, se situează în afara individului, adică este independent de indivizi
- „faptul social” se impune individului cu caracter de obligativitate

Prima caracteristică este stâlpul de sprijin al întregii gândiri sociologice a lui Durkheim, pentru justificarea căruia utilizează următorul raționament: „Când s-a născut, credinciosul a găsit în întregime formate, credințele și practicile vieții sale religioase; dacă ele existau înaintea lui, înseamnă că ele existau în afara lui. Sistemul de semne de care mă servesc pentru a-mi exprima gândurile, sistemul de monede pe care îl folosesc pentru a-mi plăti datoriile, instrumentele pe care le întrebuițez în relațiile mele comerciale, practicile pe care le urmez în profesiunea mea etc. funcționează independent de utilizarea pe care le-o dau eu. Să-i luăm pe rând pe toți membrii care alcătuiesc societatea și cele spuse mai sus se vor putea repeta cu privire la fiecare dintre ei. Iată deci niște moduri de a acționa, de a gândi și de a simți care prezintă această remarcabilă însușire că există în afara conștiințelor individuale”.²

Deși premisele de la care pornește sunt considerate de Durkheim ca adevărate fără a avea nevoie de demonstrație, dacă gândim logic, putem observa că:

- a) anumite fapte sociale au putut exista înainte de a se fi născut actualii membri ai societății în cauză;
- b) faptele sociale pot exista independent de un individ și de fiecare din indivizii unei comunități (firește numai în măsura în care ceilalți indivizi le mențin în viață);
- c) faptele sociale ale unei societăți există independent de toți indivizii care fac parte din societatea respectivă; dar nicidecum că faptele sociale există independent de toți indivizii care fac parte din societate, acum și în orice moment.

Astfel, putem observa că concluzia lui Durkheim – „faptul social există independent de conștiințele individuale” – are la bază mai multe erori, pe care le voi enumera în continuare:

- în primul rând, Durkheim atribuie o valabilitate permanentă sau atemporală unei constatări legate de un moment determinat: momentul în care indivizii luați în considerare nu se născuseră încă.

² Eugen Coșeriu, *Sincronie, diacronie și istorie*, traducere de Nicolae Saramandu, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 89.

- în al doilea rând, el extinde la toți indivizii ceea ce constată cu privire la un individ. Este adevărat că aceeași constatare poate fi repetată pentru fiecare dintre membrii societății, dar ea este întotdeauna o constatare care se aplică *omnibus* (tuturor, considerați individual) și nu *cunctis* (tuturor considerați în ansamblu).
- în al treilea rând, indivizii lui Durkheim nu sunt aceiași. În premise și în concluzie, Durkheim face constatări cu privire la indivizii care nu aparțin, sau nu aparțin încă, societății respective (indivizii care la naștere găsesc faptul social constituit) și pretinde să tragă din ele o concluzie valabilă pentru indivizii care sunt membrii acelei societăți. Dar pentru a fi valabilă, concluzia ar trebui să se bazeze exclusiv și pe aceștia din urmă.

Că faptele sociale sunt independente de cei care nu participă la ele și de cei nenăscuți încă este un truism care nu mai are nevoie de nici o demonstrație. În realitate, nu faptele sociale sunt exterioare față de indivizi, ci "individul" lui Durkheim este exterior față de societate.

Ajung acum la cea de-a doua caracteristică atribuită de Durkheim faptelor sociale: *puterea coercitivă*. Conduita și gândirea sunt, în același timp, exterioare față de individ și dotate cu o forță imperativă și coercitivă prin care se impun individului, cu sau fără voia acestuia. În ciuda acestei constatări, Durkheim acceptă totuși că există indivizi care se pot împotrivi cu succes normelor sociale și chiar le pot schimba, dar acest fapt nu se poate întâmpla decât prin luptă.³

După ce „a demonstrat” că faptele sociale sunt exterioare conștiințelor individuale, Durkheim le-a atribuit unei entități abstracte, pe care a numit-o „conștiință colectivă”. Pentru a demonstra existența acestei conștiințe colective, Durkheim a recurs la o analogie: cea a existenței „*reprezentărilor colective*”, de asemenea independente de conștiințele individuale. Pe lângă faptul că existența reprezentărilor colective nu a fost demonstrată de Durkheim, analogia este inadecvată și din motiv că unitatea conștiinței este un fapt primar. Dacă conștiința colectivă ar exista exterior indivizilor și independent de ei, numai ea ar

³ Eugen Coșeriu, *op. cit.*, p. 121.

putea să facă sociologie și să ne-o spună, și nu sociologul individual Émile Durkheim, care s-ar afla în mod necesar în afara acestei „superconștiințe”.⁴

4.B. Eroarea ontologică a sociologiei durkheimiene

Durkheim, ale cărui erori logice constituie sistemul său sociologic, va ajunge (inevitabil, aș sublinia) la o altă eroare (onto)logică – faptele sociale sunt „lucruri”, fiindcă izvorul lor nu este individul, ci reprezentările colective. Astfel, societatea nu este o asociație de indivizi, ci o realitate de sine stătătoare, subjugată unui riguros determinism social. Cum spuneam și mai sus, Durkheim ajunge la concluzia că există o „conștiință colectivă” independentă și anterioară individului, căruia îi determină conștiința prin intermediul „reprezentărilor colective”. Altfel spus, *conștiința socială determină conștiința individuală, ceea ce este (și) un fals ontologic*.

A spune că un grup social (o clasă) este anterior, exterior și transcendent individului echivalează cu o pledoarie *in nuce* pentru marxism, cel puțin în punctele în care acesta susține că „existența determină conștiința” și că elementul primordial al vieții sociale este clasa, nu individul.

⁴ Eugen Coșeriu, *Sincronie, diacronie și istorie*, traducere de Nicolae Saramandu, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 130.

5. Comunismul social sau aberațiile marxiste

Fără a insista prea mult asupra marxismului, ale cărui erori (onto)logice au fost suficient criticate de-a lungul timpului, voi trece rapid în revistă ideile directe ale marxismului, pentru a ajunge la un influent filosof al secolului XX – Ludwig Wittgenstein (26 aprilie 1889 – 29 aprilie 1951).

După cum știm, marxismul este, la origine, hegelianism răsturnat. Pentru Hegel (27 august 1770 – 13 noiembrie 1831), totul în lume este devenire. Realitatea se mișcă, devine. În interiorul realității avem: a) o existență în sine; b) o manifestare a existenței (esența) c) o existență revenită la sine (conceptul).

Deci, ca o realitate să devină, trebuie: 1) să se pună în sine; 2) să se dezvolte în afară de sine, în manifestarea sa și 3) să se întoarcă la sine, ca existență manifestată.

Vorbim deci de triada hegeliană, care postulează existența unui spirit absolut, care se degradează în materie și astfel ajunge să se creeze. Spiritul se pune, se opune și se compune; afirmă, neagă și neagă negația. Cu alte cuvinte, lumea este o succesiune de teze, antiteze și sinteze, create prin puterea spiritului de a se autodetermina. Este dialectica hegeliană bazată pe o metodă particulară de gândire și, anume, pe contradicție; în opoziție cu logica general admisă, bazată pe identitate.

Logica contradicției postulează contradicția ca fiind esențială existenței. Gândirea nu poate nimic concepe și afirma, fără contradicția inerentă afirmației. Astfel se ajunge la a considera existența ca fiind posibilă numai dacă conține contrariul său: non-existența.

Deci, la Hegel, mișcarea este rezultatul acestei opoziții, iar esența gândirii este devenirea însăși. Recapitulând: totul în lume este devenire; motorul devenirii este ideea (sau spiritul absolut) care se degradează în (sau la starea de) materie, de unde, prin creație (valorizarea materiei) revine la starea primordială.

Dacă pentru Hegel motorul devenirii este ideea, pentru Marx (5 mai 1818 – 14 martie 1883), motorul devenirii este materia. Marx răstoarnă idealismul lui Hegel, care absoarbe materia în idee, promovând materialismul care înseamnă absorbția ideii în materie.

Materialismul marxist este o formă de idealism degenerat. Dacă Hegel, vorbind de autorevelarea conceptului, stabilește, ca principiu al devenirii, contradicția – principiu logic, Marx postulează autorevelarea materiei, stabilind ca lege a existenței contradicția, care este un principiu constitutiv, fondator. Deci pentru Marx nimic nu există decât intrinsec contradictoriu. Esența realității este contradicția. Materia are la Marx o dublă valență, logică și existențială în același timp – o logică similară celei a lui Hegel (numai că aici materia înlocuiește ideea) și o ipostază ontologică – schimbarea (ciclul materiei) are inevitabil un sfârșit imanentist. Astfel, pentru Marx, realitatea este esențial revoluționară. *Revoluția* este legea organică a lumii și a vieții.

Mai mult, originea devenirii fiind materia, iar finalitatea devenirii având loc exclusiv în lumea materială, era normal, „pe firul logicii viciate”, să se ajungă la un alt postulat aberant al marxismului: existența (materia) produce conștiința (ideea) și nu invers.

Sau, mai concret, economicul este primordial și este motorul societății și, implicit, al dezvoltării umane.

Recapitulând tezele marxismului, avem următoarele: evenimentele au un singur motor – economicul; formele vieții (existența) au la bază un conflict – lupta de clasă; clasele sunt rezultatul producției economice – plus – valuta.

În locul conceptelor lui Hegel, Marx stabilește ca termeni ai contradicției clasele – exploatați (teza), exploatați (antiteza), stat proletar (sinteza). De unde rezultă un mit central – proletariatul, zeul central al marxismului menit să înlocuiască Dumnezeuul ceresc.

5.A. Fatala eroare ontologică marxistă

„creștinii cred în existența unui paradis ceresc... Noi, pe de altă parte, vom aduce raiul pe pământ.” (Moses Hess)

Mai întâi, o precizare – idealismul este opusul materialismului, nu al creștinismului. Pentru idealști, singura realitate este ideea, iar materia este o exteriorizare, o degradare a

ideii. Idealismul absoarbe materia în spirit (Hegel) și se opune materialismului care absoarbe spiritul în materie (Marx). Creștinismul înseamnă realism întrucât salvează, deopotrivă, spiritul și materia, ierarhizându-le armonic, spiritul fiind primordial și supraordonat materiei.

Dacă acceptăm faptul că creștinismul este o religie a salvării, atunci marxism-comunismul este o doctrină a dezastrului social și uman deopotrivă, întrucât creștinismul, pe de-o parte, și marxismul, pe de cealaltă parte, *sunt perfect antinomice*.

Dacă am folosi logica contradicției, în sensul lui Marx și al lui Hegel, acceptând contradicția ca fiind esențială existenței, atunci n-ar fi nici o problemă în a accepta atât creștinismul, cât și marxismul.

Dar întrucât o logică simplă ne spune că existența este ceea ce este și nu poate fi, în același timp, ceea ce nu este, vom sesiza că de opțiunea noastră (logică, într-o primă fază) între creștinism sau marxism, va depinde viitoarea noastră armonie lăuntrică sau sfâșiere interioară (consecința ontologică).

Antinomia radicală dintre cele două merge până la cele mai mici detalii. Astfel, pentru comunism, munca productivă, materială este activitatea principală a omului; dimpotrivă, pentru creștinism, spiritul este activitatea supremă, producția materială contând atât cât să ne împlinim ca spirit. Pentru creștinism, proprietatea nu e fundamentală și reprezintă doar o condiție de existență, dar o existență pentru împlinirea spirituală, nu economică. În comunism, omul (când nu este o marfă) este producător de bunuri materiale; în creștinism, omul este producător de bunuri spirituale. De aici și importanța diferită – în creștinism, fundamental este omul, în comunism, fundamentală este clasa. Unitatea și armonia interioară a creștinului se vor exprima în cadrul familiei și al națiunii; „armonia” și „fericirea” claselor eliberate se vor manifesta în cadrul sovietelor și al internaționalei. Creștinul are viziunea persoanei și, prin ea, a societății. În comunism, omul nu mai e creat după imaginea lui Dumnezeu, ci după imaginea societății. Pentru creștin, totul se trage de la Dumnezeu și tinde către El, pentru comuniști, totul se trage de la clasă și se reduce la ea.

Creștinismul este orientat spre interiorul omului, comunismul, spre exteriorul lui. Primul vede răul în interior – păcatul – și propune omului să vadă păcatul în el însuși; al doilea propune să-l vadă la alții. Iisus vrea să transforme omul (personalism creștin), Marx vrea să transforme lumea (sociocentrism).

Creștinismul propune un paradis ceresc, comunismul, unul terestru. Primul vizează eternitatea, al doilea este limitat la (și în) temporal.

Pentru creștinism, perfecțiunea (morală) produce binele; pentru comunism, răul (material) produce binele.

Niciodată, pe parcursul istoriei creștinismului, o dogmă, o filosofie, o doctrină nu s-a opus atât de exact, atât de precis simetric creștinismului, precum a reușit marxismul. A fost probabil și o învățătură pe care puțini au înțeles-o: mai gravă decât negarea este uitarea sau ignorarea. Marx nu a existat decât pentru a ne reaminti existența lui Iisus.

6. Comunismul mental sau eroarea lui Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein – „cel mai important filosof al secolului XX”⁵ este creatorul teoriei „*non-proprietății private*” asupra spiritului⁶.

După acest exeget al lui Wittgenstein, esența teoriei „*non-proprietății private*” a fost exprimată de Emerson: „...actul de a vedea și lucrul văzut, spectacolul și spectatorul, subiectul și obiectul sunt una”.⁷ Cu alte cuvinte, nu se face nici o deosebire între act și obiectul cunoașterii. Pentru Wittgenstein, un gând nu este o propoziție asupra căreia se îndreaptă farul conștiinței în actul de a gândi, legând-o astfel de un subiect. Potrivit acestei concepții, triada formată din subiect, actul mental și obiect constituie o analiză greșită a cunoașterii. Pentru Wittgenstein, gândul și actul de a gândi se contopesc strâns. Astfel se ajunge la concluzia că „datele experienței imediate nu au un proprietar”⁸, caracteristică aplicată oricărui tip de reprezentare mentală.

În privința gândirii, „Wittgenstein afirmă că doar propoziția spune în realitate ceva. Desigur, propoziția operează grație unui vehicul de exprimare (persoana), însă această persoană nu este de fapt autorul propoziției. Propoziția se exprimă pe sine. [...] Rezultă de aici că nu există persoană care să producă propoziții sau să gândească gânduri și, prin urmare, nu există suflet omenesc individual”⁹. Altfel spus, limbajul este o realitate/entitate de sine stătătoare, care se folosește de indivizi pentru a „se comunica” pe sine, și nu invers. Nu se mai poate spune „eu comunic”, ci „se comunică”. Analog și în privința celorlalte facultăți mentale, mai ales a gândirii – gândirea nu este o proprietate individuală, care aparține și este exprimată de om, ci este o realitate exterioară, comună, care se exprimă prin om (corect, deci, ar fi să se spună „se gândește” în loc de „eu gândesc”).

Prin urmare, ce este (sau ce mai poate fi) conștiința ? Conștiinței nu-i rămâne decât „faptul că este conștientă de sine... Conștiința noastră este conștientă de faptul că este conștientă de ea însăși. Și așa mai departe, la nesfârșit. Prin urmare, conștiința noastră

⁵ Christian Delacampagne, *Istoria filosofiei în secolul XX*, traducere de Filon Morar și Camelia Runcean, ed. Babel, 1998, p. 49.

⁶ Kimberley Cornish, *Evreul din Linz*, traducere de Irina Negrea, ed. Nemira, 2007, p. 318.

⁷ Ibidem, p. 322.

⁸ Ibidem, p. 334.

⁹ Ibidem, p. 323.

trebuie să realizeze simultan un număr infinit de acte de conștientizare pentru a fi conștientă de ea însăși – ceea ce e, evident, imposibil. De aceea, este la fel de imposibil să vrei să izolezi conștiința pură ca pe un lucru pe care să-l observi sau cu care să faci experiențe”¹⁰. Cu alte cuvinte, conștiința omului îi este inaccesibilă cunoașterii și acțiunii sale.

În întreaga filosofie a lui Wittgenstein (în *Tractatus logico-philosophicus*, dar și în postumele *Cercetări filosofice*) gândirea este de fapt un act de gândire împărtășit de mai mulți. Gura care îl exprimă este întâmplătoare. „...când doi indivizi gândesc același gând, nu există două acte de gândire și un conținut comun, ci un singur act de gândire, în care, în ceea ce privește măcar conștiința, cei doi indivizi se intersectează [...] Actele mentale de conștientizare sunt publice.”¹¹

Ca să illustreze această teorie asupra non-proprietății private asupra spiritului, Wittgenstein afirmă că doi oameni nu pot avea aceeași durere, fiecare durere fiind resimțită unic, deci diferit, de către cei doi.

După cum observă și exegetul său, Wittgenstein face aici prima eroare logică, aceea de a trata durerile ca și cum ar fi două obiecte anumite și nu niște universalii. „Durerile nu sunt însă lucruri; sunt proprietăți ale ființelor. Dacă am gândi, în mod greșit, că durerea nu este o proprietate a ființelor (nu poate exista independent, în afara celui care o are), ci un fel de lucru – un obiect individual – atunci din cauza celor două localizări spațiale menționate, suntem înclinați să credem că trebuie să existe în cazul acesta două astfel de „obiecte individuale”. Dacă am aplica același argument referitor la culorile cutiilor poștale, ne-ar sări în ochi absurditatea situației: <Două cutii nu pot avea aceeași culoare: o culoare este aici, iar cealaltă acolo !>.”¹²

Însă Wittgenstein ignoră complet faptul că două persoane diferite pot suferi de aceeași durere și merge mai departe, „demonstrând” că și limbajul, gândirea, conștiința etc. sunt lucruri de sine stătătoare, analoge ca prezență și manifestare a durerii. Nu omul deține, folosește și îmbogățește calitățile intelectului, care îi definesc superioritatea și umanitatea, ci invers, omul este o unealtă – fie gura prin care se exprimă entitatea numită Limbaj, fie gândul manifestat de Gândire. Omul este o excrescență a Realității, pe care are iluzia că o înțelege.

¹⁰ Ibidem, p. 324.

¹¹ Ibidem, p. 328.

¹² Ibidem, p. 331.

Pentru Wittgenstein, așa cum se desprinde din ale sale *Investigații filosofice*, nu există nici un obiect mental individual. De fapt, omul este un trup care nu exprimă, ci prin care se exprimă atât procese senzorial-perceptive (ca durerea), cât și fenomenele mentale (ca gândirea). Mai mult, omul-trup nu are ego, deci nici identitate: „Ideea că egoul sălășluiește în trup trebuie abolită.”¹³ Conștiința este o iluzie a trupului, care crede că îi aparține, individualizându-se. În cazul în care acea conștiință care există este extinsă la toate corpurile omenești, nu va mai exista tentația de a folosi termenul „ego”¹⁴.

Această conștiință extinsă la toate corpurile omenești, după care nu am mai vorbi despre conștiința mea și despre conștiința sa, constituie premisa fundamentală a ceea ce putem numi, într-o formă edulcorată, „socialismul mental” propovăduit de Wittgenstein.

Teoria non-proprietății private asupra spiritului afirmă, în definitiv, că omului nu-i aparține de fapt nici o calitate perceptivă sau intelectuală. „Pe planul conștiinței, ceea ce gândește este gândul, ce doare este durerea, ceea ce speră este speranța și nu o entitate oarecare numită eu”¹⁵.

Dacă toate aceste fenomene psihice pe care omul le exprimă, nu îi aparțin, atunci cui aparțin ? „Conștiința nu-i aparține subiectului, ci gândului. Uneori răzbate prin gura aceasta, alteori prin gura aceea.”¹⁶ Dar gândul ? „Specificul unui gând este doar de a gândi (?!), astfel încât nu există în fond un gânditor unic și separat, ci doar gândirea conștientă comună.”¹⁷

6.A. Anularea personalității. Eroarea ontologică a lui Wittgenstein

Paul Johnson are meritul de a fi studiat biografiile unor intelectuali celebri: Marx, Shelley, Rousseau ș.a., reliefând îndeosebi aspecte mai puțin cunoscute ale vieții lor sau trecute sub tăcere de biografi entuziaști.

¹³ Kimberley Cornish, *op. cit.*, p. 360 *apud* Ludwig Wittgenstein, *Notes for Lectures*, p. 281.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 365.

¹⁶ *Ibidem*, p. 365.

¹⁷ *Ibidem*, p. 366.

Probabil că următorul pas în acest demers ar fi acela de a compara ideile vehiculate de un intelectual în operele lui cu ideile prezente în propria lui viață. Nu este cazul să prezint aici avantajele cunoașterii unui astfel de demers.

Ceea ce doresc să subliniez (parțial) aici, evidențiind printr-un exemplu concret - personalitatea lui Wittgenstein – este legătura intimă, profundă, de natură „mistică”, dintre ideile pe care Wittgenstein le pune în circulație, le „demonstrează”, le susține și efectul imediat, concret și implicit pe care aceste idei le au în viața personajului. Altfel spus, vom vedea cum opțiunile ontologice ale lui Wittgenstein, aparent de neînțeles pentru mine, devin perfect inteligibile dacă înțelegem corect filosofia.

Invers decât în exemplul teoretic promis, propun să pornim nu de la filosofia lui Wittgenstein către biografia lui, ci de la biografia lui către filosofia „socialismului mental”.

Să presupunem că știm despre Wittgenstein doar că a fost homosexual cu tendințe sinucigașe și stalinist convins. Nu discutăm aici simpatia pe care Wittgenstein o nutrea față de Otto Weininger (psihanalist freudian, autorul lucrării *Sex și caracter*, homosexual care se sinucide), nici despre relațiile sale cu amanți, printre care și celebrul economist J. M. Keynes.

Nu vom analiza înclinația lui Wittgenstein către sinucidere, chiar dacă știm că și în familie au existat cazuri de patologie și chiar de sinucidere.

Însă, chiar dacă aceste detalii ale vieții lui Wittgenstein ne pun ușor pe gânduri, ceea ce cred că nu se poate ignora, este stalinismul lui. Cum se poate ca un tânăr bogat (familia lui era printre cele mai bogate ale Vienei), inteligent – profesor la Cambridge, unde avea o mulțime de admiratori, filosof devenit celebru încă din timpul vieții, să aibă măcar simpatii comuniste ? Dar el nu avea numai afinități intelectuale cu comunismul, el era un stalinist convins, fără a fi trăit măcar o zi în URSS sau într-una din „insulele” paradisiului sovietic. Or, acest lucru stârnește nu numai mirarea, dar și indignarea. Ce l-a putut determina într-un mod decisiv pe Wittgenstein să adopte stalinismul ? Răspunsul este simplu – filosofia (credința) sa.

Să pornim, cum precizam mai sus, de la fapte, pentru a ne întoarce apoi la filosofia sa.

„Din păcate, imaginea consacrată despre Wittgenstein – un sfânt al secolului XX, un geniu neliniștit și apolitic care, aidoma lui Newton zugrăvit de Wordsworth, «naviga doar pe straniile mări ale gândului» – denaturează complet realitatea istorică. Angajamentul său nu mergea, cum scrie Monk în mod greșit, «global» către stânga. Așa cum vom vedea, în

ceea ce privește sprijinul politic față de Uniunea Sovietică, omul nostru era un stalinist aprig și dur.”¹⁸ Wittgenstein repeta tot timpul că «important e ca oamenii să aibă de muncă». Ar fi spus același lucru și în 1935, chiar dacă atunci nu se punea problema «reconstrucției». Considera că noul regim din Rusia oferea maselor de oameni posibilitatea de a munci. Dacă pomeneai de disciplina excesivă pe care trebuiau să o respecte muncitorii ruși, de faptul că muncitorii nu aveau libertatea de a-și schimba serviciul sau locul de muncă, ba chiar dacă amintea de condițiile existente în lagărele de muncă, Wittgenstein nu era nicidecum șocat. Pentru el ar fi fost cumplit ca masele de acolo – ca și din oricare altă societate de altfel – să nu beneficieze de o muncă regulată. Mai socotea de asemenea că ar fi fost cumplit ca societatea să fie marcată de «deosebirea dintre clase» - însă asupra acestui subiect nu insista prea mult. «Pe de altă parte, tirania ?... » - făcea el cu un gest întrebător și ridicând din umeri – «nu mă revoltă deloc.» Trebuie să ne gândim că, în jurul anului 1945, când a avut loc această conversație, numărul morților din Gulagul sovietic și al morților din cauza colectivizării agriculturii se cifra la un total de câteva ori mai mare decât cel al victimelor holocaustului. Doar în Ucraina, peste cinci milioane de oameni, victime ale politicii voluntariste a guvernului, au fost lăsați intenționat să moară în chinurile foametei – cunoscute astăzi sub denumirea de «jalnica recoltă». Și ceea ce i se părea extrem de șocant nu era tirania sovieticilor, ci ideea că statul sovietic nu era într-un tot o societate fără clase, cum scris Monk: «Însă ideea că „domnia birocrăției restabilește diferențierea între clase în Rusia îi trezește indignarea: „Repariția diferențierii între clase este singurul lucru care ar putea distruge simpatia mea față de regimul sovietic.”»¹⁹

„Theodore Redpath ne oferă chiar următoarea înspăimântătoare amintire: Wittgenstein «declarase neînduplecat, dar considerând totuși că era ceva salutar, că pentru a fi un bun om politic trebuie să procedezi la o bună epurare».”²⁰

„În 1939, când Stalin exterminase deja zeci de milioane de oameni nevinovați, Wittgenstein îi spunea lui Drury: «Lumea îl acuză pe Stalin că a trădat revoluția. Dar nimeni n-are habar cu ce probleme s-a confruntat și ce primejdii știa el că amenință Rusia.»»²¹

Stupefiantă imagine a „celui mai renumit filosof al secolului XX”.

¹⁸ Ibidem, p. 104.

¹⁹ Ibidem, p. 106.

²⁰ Ibidem, p. 107.

²¹ Ibidem, p.109.

Wittgenstein a făcut una dintre cele mai grave opțiuni ontologice posibile, dacă nu cea mai gravă cu putință – comunismul de tip stalinist. Cum a fost posibil ? Nu putem crede nicidecum că a fost convertit la comunism de propaganda sovietică din Occident. Nu comunismul a venit către Wittgenstein, ci Wittgenstein s-a îndreptat către comunism. Mai bine zis, credința către propriile lui idei, în filosofia sa, nu avea unde să-l ducă în altă parte decât către comunism. Ideile și logica lor, ambalate într-o filosofie care nu era deloc marxistă (ca formă cel puțin) îl vor duce invariabil către comunism.

Să reamintim pe scurt prin câteva citate elementele fundamentale ale filosofiei lui Wittgenstein și apoi va deveni limpede că Wittgenstein nu putea fi decât un stalinist convins.

„Exită cel puțin o trăsătură invariabilă a filosofiei lui Wittgenstein: concepția lui despre sine, adică despre subiectul experienței. Iată concepția sa despre sine, dinainte de primul război mondial: «Nu există subiect al gândirii, al reprezentării. [...] într-un sens important, nu există subiect.» În esență, teoria non-proprietății private asupra spiritului „neagă existența unor subiecți individuali multipli ai experienței. Concepția obișnuită este că fiecare persoană are o minte, așa că numărul minților este egal cu cel al persoanelor. Teoria „non-proprietății private” asupra spiritului neagă tocmai acest lucru.[...] Potrivit doctrinei fundamentale propovăduite de ultimele lui lucrări, experiențele nu sunt private, fiindcă nu există mai multe minți».”²²

„Nu există decât un singur spirit, care este comun tuturor indivizilor. Orice om este un culoar de acces în același și în totalitatea aceluiași.[...] Căci și pe Wittgenstein îl interesa „sufletul lumii”. Iată cum se referea el la acest „suflet al lumii” – sau *anima mundi* – în *Carnete*:

«Există cu adevărat doar un suflet al lumii, pe care eu îl numesc de preferință sufletul meu și numai conform căruia concep ceea ce eu numesc sufletele celorlalți».”²³

„În filosofia lui Wittgenstein, limbajul (nu numai Voința) își folosește instrumentele umane ca pe niște mijloace de exprimare. Nu persoana spune ceva, cum am putea crede cu naivitate, ci propoziția – limbajul însuși – spune ceva, prin gura unei persoane.”²⁴

²² Ibidem, p. 212.

²³ Ibidem, p. 220.

²⁴ Ibidem, p. 222.

„În realitate, ultimele secțiuni din *Tractatus* se caracterizează printr-un foarte straniu misticism logic – poate cea mai frapantă trăsătură a cărții. Despre Sine, citim bunăoară niște vaticinări de genul:

5.621 Lumea și viața sunt una.

5.63 Eu sunt lumea mea (microcosmosul).

5.631 Nu există subiect care gândește sau produce idei.

[...]

5.632 Subiectul nu face parte din lume, ci este o limită a lumii.

[...]

5.64 Se vede aici că solipsismul, realizat cum trebuie, coincide cu realismul pur. Eul din solipsism se reduce la un punct fără extensie și rămâne realitatea care îi este coordonată.”²⁵

„Wittgenstein nota chiar, în *Carnetele* sale, la data de 23 mai 1915, următoarea reflecție emblematică din gândirea indiană: «Nu există cu adevărat decât un singur suflet al lumii, pe care eu îl numesc de preferință sufletul *meu...*».”²⁶

„Teoria non-proprietății private consideră că ideile și gândurile nu sunt activități ale unor gânditori individuali și nu dispar odată cu moartea acestora, ci reprezintă mai degrabă niște forme eterne care pot fi în legătură cu noi, în prezent.”²⁷

„Există două divinități: lumea și eul meu independent.”²⁸

Acum este limpede că între opțiunile logice (filosofia, religia etc.) și opțiunile ontologice ale omului există o legătură indisolubilă. Și, de cele mai multe ori, erorile logice duc la erorile ontologice. Dar nu neapărat. Pentru că există și situații în care logica funcționează perfect și, poate cea mai insesizabilă legătură, ea poate determina o eroare ontologică.

²⁵ Ibidem, p. 231.

²⁶ Ibidem, p. 232.

²⁷ Ibidem, p. 263.

²⁸ Ibidem, p. 318.

7. Timpul – eternitate sau fragment ?

„De unde venim ?”, „Unde ne ducem ?”, „Există viață după moarte ?” etc. De răspunsurile pe care ni le dăm la aceste întrebări (pe care ni le oferă tradiția în care ne naștem sau pe care le găsim singuri) depind liniștea/anxietatea cu care trăim, depind nenumărate alte certitudini care pot deveni stâlpi de sprijin ai minții sau sentimentul de frunză aruncată în direcția vântului.

Timpul este o coordonată fundamentală a vieții omului. De modul în care privim timpul, depinde întreaga noastră viață; determină în bună parte perspectiva omului asupra realității și modul în care acționează. Putem observa cu ușurință că într-un fel își ordonează viața omul religios (mă refer aici la timpul ortodox) și cu totul altfel omul desacralizat, contemporan (după timpul fizico-matematic).

Concepției moderne a timpului cantitativ, uniform, omogen, împărțit în „părți” care se succed identic, i se poate opune o concepție a timpului ca „fenomen complex, care ritmează și dă sens cugetului și faptei omului”.²⁹

În final, voi trage linie și voi încerca să evidențiez erorile ontologice ale perspectivei moderne asupra timpului.

În privința timpului voi compara aici două ontologii - cea modernă cu cea creștină. Voi sări peste analiza logică, întrucât nu avem o „filosofie” a timpului, ci o percepție generală, un *saeculum*.

²⁹ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ed. Humanitas, 1997, p. 93.

7.A. Timpul modernității – o curgere fără sens

Cum trăiește omul într-un timp orizontal și segmentat ? Cum se raportează omul la timp, ontologic vorbind ? Cum se înțelege el din perspectivă temporală ? Iată, pe scurt, o sinteză:

a) **existență „fluidă” în timp:** „Problema dispariției tradiției este *instaurarea tiraniei unei condiții umane integral supuse materialității*: adică imposibilitatea de a mai avea valori care să nu depindă de timp, sentimente care să nu se ofilească, loialități care să nu se stingă, vieți care să nu moară, un Dumnezeu care să nu dispară, axiome care să nu se schimbe, teoreme care să nu înceteze să se falsifice de la sine – *as time goes by*.”³⁰

„Ce este modernitatea? — Este gândirea care tinde să transforme orice lucru în temporalitate și pentru care categoria centrală a oricărei gândiri a devenit timpul. [...]

Acesta este criteriul crucial al triumfului modernității: dizolvării în timp nu i se mai poate sustrage nimic. Modernitatea nu doar că acceptă temporalitatea (sub forma voinței de temporalitate), dar o transformă sistematic în 'substanță' a tuturor reprezentărilor sale.”³¹

b) **omul trăiește (numai și numai) într-un segment de timp:** „*Este frapant sentimentul modernilor că sunt primii, că nu sunt decât fiii timpului lor, că tradiția lor nu este moștenită, ci inventată*. Convingerea întregului secol al XVII-lea a fost că a rupt-o definitiv cu trecutul. De aici obsesia celor mai importanți creatori de atunci că opera lor este aurorală într-un sens absolut. Metafora piticilor cocoțați pe umeri de giganti, lansată la mijlocul secolului al XII-lea,⁸⁴ a suferit și ea o inversiune de sens remarcabilă, tot în secolul al XVII-lea.⁸⁵ La Bernard din Chartres, semnificația ei era că noi, modernii, vedem mai bine anumite lucruri deoarece, în ciuda faptului că nu suntem decât niște pitici neînsemnați, ne aflăm cocoțați pe umerii uriașilor care ne-au precedat, în Antichitate. La Francis Bacon, anticii erau văzuți ca tineri, iar vremurile noastre, cele noi, erau văzute ca fiind cele cu adevărat vechi, antice. *Umbra acestor inversări este sentimentul că pentru tot ce fac acum modernii nu există nici un precedent (iar 'acum' este tot timpul, este mereu — și 'acum', și 'acum', și 'acum')*. Epigraful pe care Montesquieu l-a pus la prima ediție a *Spiritului legilor* era, pentru acest sens, foarte sugestiv: „*Prolem sine matre creatam*” (am creat acest vlăstar

³⁰ Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, 2001, p. 201.

³¹ Ibidem, p. 63.

fără ajutorul unei mame), ceea ce vrea să însemne că opera sa nu are nici model în trecut și nici precursori.

*Această stranie voință de separare, de uitare, de autonomie absolută în raport cu trecutul și cu orice precedent ar putea explica și noutatea modernității.*³²

c) pentru omul modern, sensul vieții este orizontal: omul modern, desacralizat se autodeclară fericit în momentul în care a anihilat orice umbră a metafizicului, a transcendenței. El consideră drept o naivitate credința în transcendență și crede că retezarea rădăcinilor îl face cu adevărat fericit.

7.B. Timpul creștin – o existență cu sens

În concepția ortodoxă, „marea trecere este sentimentul profund al existenței [...], pentru el, a trăi în lumea aceasta înseamnă a fi în timp, iar a fi în timp înseamnă a fi trecător”.³³

Am dat acest exemplu, în care am pus în opoziție credinciosul ortodox, care trăiește un timp profund religios, sacru și omul contemporan desacralizat, care trăiește un timp profan, pentru a reliefa două trăsături distincte: verticalitatea și continuitatea timpului, la primul, și orizontalitatea și fragmentarea timpului, la cel de-al doilea.

Dar să vedem ce înseamnă exact această verticalitate și continuitate în timpul religios, ortodox:

a) **existența reală în timp:** deși există sentimentul acut al trecerii inexorabile a timpului, care, prin natura lui are un efect „dizolvant” asupra vieții, totuși clipa trecătoare, efemerul timpului sunt învinse printr-o extraordinară orientare a spiritului său.

b) **viața are un sens transcendent:** omul trăiește în timp, dar tinde și reușește să îl depășească, deoarece firul vieții umane se desfășoară într-o dublă existență: „aceea a clipei

³² Horia-Roman Patapievic, *op. cit.*, pp. 53-54.

³³ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 144.

și aceea a eternului, una de cealaltă nedespărțite”.³⁴ Timpul este totodată istoric (prezent) și, mai mult decât atât, eternitate, fără ca cele două planuri să se confunde ca sens și semnificație; astfel, lucrurile și oamenii devin trecători și eterni în același timp – trecători ca fenomene și eterni ca sens. „Adică sunt în timp, dar sunt și dincolo de timp printr-o participare mistică la eternitate.”³⁵

c) timpul este trăit ca o continuitate: „Sfârșitul există după cum există și timpul, nu în sens cantitativ, ci în sens calitativ, cu posibilități de totală prefacere. Sfârșitul timpului nu este în timp, ci dincolo de timp, în eternitate [...] *facerea Lumii și Judecata de Apoi sunt stâlpi de sprijin ai minții. Timpul curge fără încetare* între aceste două mari momente. Este important de adăugat că omul religios, care îl are pe Dumnezeu, este capabil să vadă eternitatea în prezent. „Pe această cale, se pare că problema începutului și a sfârșitului nu mai are loc pentru el așa cum are pentru cărturari. *Începutul și sfârșitul se topesc în absolut*, din care se desprind multiple sensuri. Lumea începe și se sfârșește cu Dumnezeu; omul începe și se sfârșește tot cu Dumnezeu.[...] Eternitatea ca realitate prezentă în viața aceasta îi rezolvă și problema timpului, a începutului, a sfârșitului și a nesfârșitului, problema morții și tot ce este legat de timp. Timpul este o realitate vie, cu însușiri și puteri necunoscute nouă, este ceva revelat. *Lumea întreagă este legată de prezența eternului.*”³⁶

d) timpul este trăit pe verticală: „Pentru mentalitatea generală a satului tradițional, *timpul este o realitate care se consumă în alta, superioară*. A fi în timp înseamnă aci a trăi într-un prezent continuu îmbogățit de contactul cu lucrurile neschimbătoare. De aceea *timpul îl duce în mod firesc dincolo de trecător, adică în eternitate*. Tristeții curgerii lucrurilor, omul îi aduce o reparație: aceea că marea trecere este un proces firesc al permanenței și că timpul se desfășoară în interiorul eternității.”³⁷

Meritul acestei orientări spirituale profunde, care duce la înfrângerea sau dominarea timpului de către om și nu invers, aparține, cred, ortodoxiei creștine.

Pe scurt, observ că tradiția ortodoxă oferă omului răspunsul la întrebarea „Cum poți cu adevărat să exiști în timp ?” și îi conferă o singuranță prin care domină sentimentul tragic al efemerității amintindu-i că sfârșitul timpului nu înseamnă decât începutul eternității.

³⁴ Ibidem, p. 146.

³⁵ Ibidem, p.147.

³⁶ Ibidem, p. 151.

³⁷ Ibidem, p. 149.

7.C. Erorile ontologice ale perspectivei moderne asupra timpului

Dacă timpul privit din perspectivă ortodoxă are o finalitate extramundă, timpul „postmodern” este centrat pe clipa prezentă, oricât de fugitivă ar fi ea. Cu alte cuvinte, este un timp care alunecă printre degete, care abia ce este prins, s-a și scurs, un timp a cărui finalitate se petrece *aici și acum*.

Perspectiva modernă face trei erori grave în privința timpului: modernitatea propune un timp *fluid, orizontal, fragmentat* (segmentat), „nebun” (o succesiune amețitoare de evenimente). Omul care trăiește conform acestor coordonate nu va putea să „prindă rădăcini” în nici un sol – fie el filosofic, ideatic, geografic etc. – drept pentru care va fi un permanent dezrădăcinat, aflat într-o continuă goană nebună. Sesizând goana în care se află, va încerca „să prindă” timpul – dar o va face în mod greșit, pentru că nu se va opri să îl trăiască „rânduit”, ordonat, ci va alerga și mai repede. Astfel, timpul îi va aluneca tot mai mult printre degete. Goana nebună a omului contemporan este cauzată și de întreruperea definitivă a timpului odată cu moartea trupească. De aici, omul modern încearcă cu disperare să facă cât mai multe în scurta viață care i-a fost dată (sau în care a ajuns din întâmplare).

„Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzând orice chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice.”³⁸

„Foarte puțini sunt aceia care mai cred într-o scurgere infinită de vreme, într-un timp etern, în care va avea loc o continuă evoluție, un infinit progres. Tinerii se apropie acum de o concepție apocaliptică a timpului. Unii cred că ciclul actual de civilizație se sfârșește; alții cred că se apropie de o eră nouă socială; alții trăiesc în panică. Măine, totul se poate schimba — sau poate pieri totul.”³⁹

O cale propusă de creștinism pentru a transcende efemerul este iubirea. Iubirea – a cuprinde absolutul într-o clipă și a putea trăi acea clipă într-un mod continuu și fără rest – mi se pare una dintre cele mai frumoase descrieri ale ei. „Eros înseamnă Dorința absolută,

³⁸ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, traducere de Cezar Baltag, ed. Humanitas, 1994, p. 62.

³⁹ Mircea Eliade, *Fragmentarium*, ed. Humanitas, 1994, p. 88.

Aspirația luminoasă, elanul religios original ajuns la extrema intensitate, la suprema cerință de puritate, adică la suprema cerință de Unitate. Dar contopirea finală înseamnă negarea ființei actuale cu multiplicitatea ei chinuitoare. Astfel, elanul suprem al dorinței sfârșește prin ceea ce nu este dorință. Dialectica Erosului introduce în viață ceva complet străin de ritmurile atracției sexuale: o dorință care nu se poate împlini aici, pe care nimic nu o poate satisface, care respinge și alungă chiar tentația de a se împlini în lumea aceasta, pentru că nu vrea să îmbrățișeze altceva decât Totul. Este depășirea nesfârșită, înălțarea omului către Dumnezeuul său. Iar calea aceasta este *fără întoarcere*.⁴⁰

Cred că la această înălțare a sufletului, la acest „delir divin”, nu se poate ajunge decât pe axa verticală, transcendentă a timpului. Dacă timpul istoric, profan împarte iubirea în două suflete și, respectiv, două trupuri, atunci când acestea se regăsesc pe pământ, ele nu pot deveni unitate decât prin mijlocirea timpului sacru, prin eternitate. Iubirea este axa temporală care face ca dualitatea pământească, trupească să se transforme în unitate cerească, sufletească. „Iar iubitul se simte lângă ființa iubită „ca în rai”, căci iubirea este drumul care parcurge treptele succesive ale extazului spre originea unică a tot ceea ce există, departe de corpuri și de materie, departe de ceea ce divide și deosebește, dincolo de nefericirea de a fi tu însuși și de a fi doi chiar și în iubire”.⁴¹

Aici intervine iubirea creștină, constitutivă înseși creării lumii de către Dumnezeu. Ea constituie liantul prin care Dumnezeu se leagă de creația Sa supremă - omul. „Întruparea Cuvântului pe pământ – a Luminii în întuneric – iată evenimentul extraordinar care ne eliberează de nefericirea de a trăi. Aceasta este piatra de temelie a creștinismului și vatra iubirii creștine”.⁴² Prin creștinism, iubirea nu mai înseamnă fugă și continuă respingere a împlinirii. Ea începe dincolo de moarte, dar se întoarce către viață.

⁴⁰ Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere de Ioana Feodorov, ed. Univers, 2000, p. 167.

⁴¹ Ibidem, p. 67.

⁴² ibidem, p. 74.

8. De ce Dumnezeu nu poate fi autorul Răului...

8.A. Metamorfozele Răului

Reamintind că demersul meu nu se vrea a fi unul teologic, consider că pentru mai buna argumentare a legăturii directe, implicite între cele două planuri analizate – logic și ontologic – problema răului este una demnă de atenție.

Fără a mai analiza ca în exemplele precedente o filosofie în cadrul căreia să se dezbată problema răului, mă voi limita la o scurtă trecere în revistă a diferitelor perspective (definiții) ale Răului. Ar fi peste puterile mele să încerc să analizez fiecare definiție care s-a găsit răului de-a lungul timpului, justificând fie erezii, fie teologii. Mă voi limita, pe lângă o scurtă trecere în revistă a încercărilor de a înțelege natura Răului, la cea mai importantă problemă din perspectiva studiului nostru – *este Dumnezeu autor al Răului sau nu ?*

Este răul o forță independentă, care se manifestă conform propriilor sale legi și în privința căreia Dumnezeu rămâne neputincios sau este răul un test cu scop bun ? Dacă cea de-a doua variantă este validă, înseamnă că atât binele, cât și răul depind de Dumnezeu. Dar cum anume ? Pentru a lămurii această problemă, trebuie să răspundem în prealabil la două întrebări: care este natura răului și care este originea lui ?

Ce este răul ? De-a lungul timpului, numeroase definiții au fost vehiculate. În filosofia elenă a fost definit atât ca discordie, cât și ca absență a binelui. Unii gnostici l-au prezentat ca fiind o substanță, o esență de sine stătătoare, alții au considerat că provine dintr-un suflet cosmic rău sau dintr-o parte nerațională a sufletului omenesc. Aceste concepții presupuneau încă o origine a lucrurilor, cu excepția lui Dumnezeu.

O altă concepție asupra răului propune să echivalăm binele cu existența și răul cu non-existența. „Ființa este binele, neființa este răul”. „Numesc binele ființa, pentru că el are arhetipul său în Dumnezeu, care este Ființa. Numesc răul neființa, pentru că neexistând, această ficțiune nu este decât o ficțiune a „imaginației omenești”.(Sfântul Atanasie)

Sfântul Vasile cel Mare consideră că „răul nu este o esență vie și însuflețită, ci o dispoziție în suflet opusă virtuții, dispoziție născută în cei ușuratici din cauza căderii lor de

la bine. Nu se poate demonstra că răul are o esență cu adevărat existentă. Răul este lipsa binelui; el este față de bine ceea ce este orbirea față de ochii sănătoși. [...] Prin urmare, răul nu este numai o lipsă a binelui, în abstract, ci mai ales o dispoziție sufletească proprie omului, caracterizată prin ieșirea din starea naturală”.

După Augustin, răul este un accident, o stare de dezordine, care produce suferința.

Răul este o lipsă de existență, adică un defect ontologic. Augustin consideră că răul este alterarea celor trei dimensiuni care definesc existența și, prin aceasta, bunătatea unui lucru: măsura, forma și ordinea.

Pentru Ioan Damaschin, binele este sinonim cu existența, iar răul cu non-existența. Răul este o lipsă a virtuții, o lipsă a bucuriei, dar, înainte de toate, este ceea ce se opune legii Creatorului. *El este disproporția, slăbiciunea, eroarea, dezordinea.*

După cum spuneam, răul este o neexistență ce se prezintă ca existență, o mască, o minciună. Răul se identifică cu minciuna, fiindcă el caricaturizează, deformează și îmbolnăvește existența. *El trece drept realitate, fără să fie,* atrage prin înșelăciune.

Acestea fiind formele prin care se arată răul, care este originea sa ? Sfântul Vasile cel Mare consideră că „nu este permis să se spună că răul își are originea de la Dumnezeu, pentru că nimic din cele contrarii nu vine din contrariul său. Nici viața nu naște moartea, nici întunericul nu este principiul luminii, nici boala nu este cauza sănătății, ci pe când în schimbările dispozițiilor au loc trecerile de la un contrariu la contrariul său, în nașteri fiecare ființă vine nu din contrariul său, ci din cel asemenea cu el”. Dacă, deci, răul nu e nici nenăscut, nici nu derivă din Dumnezeu, care este natura lui ?

Gnosticii au răspuns aproape unanim că Răul provine din Materie. Tot ei au considerat că Răul este ceea ce nu există, ceea ce nu are Ființă, gol, vid sau pur și simplu haos.

De multe ori, răul a fost atribuit diavolului și îngerilor săi. Pseudo Dionisie Areopagitul susține însă că răul nu își are originea în îngerii răi. Demonii nu sunt răi de la natură, căci altfel n-ar mai fi provenit din bine. În cazul lor, *răul este o pervertire*, o lipsă, o slăbire față de starea lor naturală, *o nedesăvârșire*, o scădere a puterii care trebuia să le păstreze desăvârșirea. Binele merit lor nu s-a transformat, dar ei s-au îndepărtat de plenitudinea acestui dar. Au devenit răi prin lipsa, căderea și pierderea lucrurilor care li se cuveneau. Prin faptul că au devenit răi ei au încetat să participe la existență și, într-un fel, să

existe. Ei participă la intensificarea răului, iar pentru ei răul semnifică o poziționare contradictorie față de gândul bun, adică o poziție negativă față de existență.

În sfârșit, performanță spectaculoasă, aflăm odată cu Machiavelli că răul este bun, atâta timp cât justifică scopul – obținerea și păstrarea puterii statului în mâinile principelui.

8.B. Meritul incontestabil al creștinismului

Nu am făcut această scurtă digresiune în istoria, destul de elaborată, a încercării de a subscrie Răul unei definiții satisfăcătoare, decât pentru a sublinia ceea ce consider, alături de alți autori, a fi una dintre contribuțiile remarcabile ale creștinismului. Și fără liberul arbitru oferit omului nu se poate înțelege acest merit fundamental: libertatea.

Meritul incontestabil al creștinismului este acela de a stabili originea răului în voința omului, în libera lui alegere.

Libertatea este răspunsul la veșnica întrebare: „Este Dumnezeu autor al răului ?” sau „Dacă nu este autorul răului, de ce îl îngăduie ?”. Dumnezeu îngăduie răul pentru a face posibilă funcțiunea libertății. Suprimarea răului de către Dumnezeu ar echivala cu suprimarea libertății. Iar fără libertate nu sunt posibile nici virtutea, nici desăvârșirea, nici mântuirea. Prin urmare, *adevărată origine a răului stă în libertatea de a alege*, adică darul libertății de a alege și de a hotărî. Prin acest dar, sufletul poate înclina către cele bune sau se poate îndepărta de ele. Adam a abuzat de libertatea cu care era înzestrat, ceea ce i-a atras căderea. Dumnezeu nu a făcut nici moartea, nici răul. Noi le-am atras prin hotărârea noastră rea. Dumnezeu a dat omului libertate, deoarece nu a vrut să îl constrângă pe om, ci a dorit ca acesta să se îndrepte din virtute, iar virtutea nu poate decât să fie câștigată prin voința care alege, nu prin constrângere. Chiar și după cădere, omul poate alege să se îndepărteze de cele bune prin abuzul de libertate sau poate alege binele și se poate întoarce către Dumnezeu. Răul își are principiul în căderi liber consimțite.

Episcopul Nemesiu de Emesa pune accent pe caracterul absolut independent al omului în tot ceea ce gândește și face acesta, definindu-l prin trei coordonate: rațiunea, deliberarea și îndemnul sau sfaturile pe care le primim sau pe care le dăm. Modalitatea

prin care omul decide cum să acționeze urmează această proces: **rațiunea alege între un lucru și opusul lui**. Alegerea este consecința demersului făcut de rațiune asupra situației date. Deliberarea argumentează, fundamentează și decide alegerea și acționează independent în interiorul rațiunii. Nemesiu de Emesa argumentează astfel acest proces: dacă omul nu este principiul faptelor sale, atunci el deliberează degeaba; ar fi absurd ca lucrul cel mai înălțător pentru om să îl facem zadarnic. Dar omul deliberează din cauza acțiunii și pentru acțiune. Și dacă omul nu este stăpân pe acțiunile sale, iar deliberarea este inutilă, înseamnă că liberul arbitru este în afara rațiunii. În final, Nemesiu de Emesa spune că îndemnurile și sfaturile arată că obiectele acestora stau în puterea noastră. Ca dovadă, nimeni nu îndeamnă pe cineva să nu îi fie foame sau sete, fiindcă aceste lucruri nu stau în puterea noastră. *Dar răul este legat de comportare, iar comportarea fiind după alegere, rezultă că noi suntem răi după alegere, nu după fire.*

În același sens, Grigorie de Nisa spune că „omul natural și liber hotărăște liber, orice i s-ar spune sau opune. Libera alegere e un lucru care nu poate fi supus, care este independent și stă în libertatea cugetării noastre”.

Sfântul Ambrozio ne spune că **autorul răului este omul, prin propria sa voință, alegere și hotărâre**. Toate acestea determină sensul și scopul faptelor sale. El sfătuiește: „*Controlează-ți proiectele, cercetează ținuta minții tale, pune pază gândurilor și plăcerilor sufletului. Tu însuși ești cauza răutății, tu însuși conduci viciile tale și pui la cale crimele*”.

Am spus deja că răul este înșelător, că este o mască, o iluzie. Tocmai de aceea, trebuie să cunoaștem sau măcar să încercăm să cunoaștem mai întâi ce este răul, cum se manifestă și de unde provine, pentru a putea lupta împotriva lui. Răul trebuie combătut, sub orice formă s-ar manifesta el – dezechilibru, dezordine, gânduri, sentimente etc. – dar nu cu rău, căci a combate răul cu rău este o metodă specifică Răului.

8.C. Dacă Dumnezeu ar fi autorul răului...

Creștinismul nu neagă rațiunea, ci o afirmă cu putere. Dumnezeu a dat omului rațiune pentru a se putea îndoi chiar și de cel care i-a dăruit-o (maxima libertate posibilă –

ești liber să te îndoiești de creatorul tău), i-a dat omului rațiune pentru a cunoaște Binele și Răul – adică să aibă discernământ moral și, în ultimul rând, i-a dat rațiunea pentru ca omul să poată să răspundă pentru faptele sale, să poată atât delibera, cât și purta responsabilitatea alegerilor raționale pe care le face în viață. Deci nu ne rămâne decât să presupunem, folosindu-ne de Rațiune, că Dumnezeu este autorul Răului, lucru deja istoric atestat, și să vedem către ce consecințe de ordin ontologic ne vom îndrepta.

Așa cum promiteam mai sus, să luăm acum un model „teoretic”, adică să pornim de la filosofie (religie) către faptele pe care le determină.

După cum știm de la Eliade, „Katharii nu credeau nici în Infern, nici în Purgatoriu; Lumea este domeniul lui Satan; el a creat-o ca să poată întemnița spiritul în materie. Satan era identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament. Adevăratul Dumnezeu, bun și luminos, se află departe de lumea aceasta. El l-a trimis pe Hristos ca să-i învețe pe oameni calea mântuirii. Trupul lui Hristos, fiind numai duh, nu e decât o părere”⁴³.

Să luăm din această extrem de sintetică prezentare a religiei kathare doar două idei: „Lumea este domeniul lui Satan” (creația sa) și „Spiritul este întemnițat în materie”. Rezultă, de aici, alte două idei: lumea (materia) este rea și spiritul (sufletul) este bun și este prizonier al materiei.

Ne oprim aici, pentru a medita: care ar putea fi ultimele consecințe logice ale acestor prime premise ? Și, mai ales, ce opțiune ontologică implicită, directă și unică (dacă vrem) ar putea (ar fi nevoiți) să facă katharii ?

Logic, strict logic, ultimele consecințe ale raționamentului ar fi următoarele: lumea fiind rea, rezultă că ea trebuie abolită (anihilată); trupul este materie și, prin urmare, este rău, deci este necesară anihilarea lui prin:

- sinucidere – (mântuirea personală) sau ucidere în masă - (mântuire colectivă)
- prin acestea două, sufletul divin ar fi
- eliberat de trupul rău (temniță)

- oprirea procreației, ca stavilă în calea perpetuării răului intramundan.

⁴³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere Cezar Baltag, ed. Universul, 1982, p. 194.

Dacă suntem de acord că rațiunea, în cazul prezentat, nu poate urma alt traseu, atunci nu ne rămâne decât să verificăm dacă și în ce mod katharii au avut sau nu opțiuni ontologice conforme cu credința lor.

„S-ar putea spune că idealul katharului era dispariția umanității prin sinucidere și prin refuzul de-a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâu.”⁴⁴

Nici o surpriză, întrucât ceea ce crezi este ceea ce ești sau ești ceea ce crezi. Putem gândi orice și oricum, dar în viață credința poate avea numai un sens unic, întrucât nu putem acționa în două direcții contrare. Suntem liberi să alegem oricare dintre direcțiile deja parcurse de omenire sau dintre cele care nu sunt decât în teorie. Dar vrem oare să ne confruntăm cu inevitabilele consecințe ale unui drum greșit ales ? Cât de pregătiți suntem ca odată cu ideile pe care mult prea ușor le adoptăm, să trăim și istoria lor ?

Răul poate fi (considerat) orice, inclusiv ca fiind Bine (Machiavelli), însă eu cred că nu ne rămâne decât să alegem varianta mai sus menționată: adevărata origine a răului se află în voința noastră, în libera noastră alegere. Nu Dumnezeu, nu Lumea, nu Istoria, nu Soarta, nu Ideologia, nu Materia sunt rele, ci autorul răului este omul, prin propria sa voință, alegere și hotărâre.

Omul este rău după alegere, nu după fire. De aceea alegi ceea ce ești sau ești ceea ce alegi să fii.

Pe lângă ceea ce am considerat a fi un merit deosebit al creștinismului, certitudinea că omul este rău după opțiunile pe care este liber să le aibă, iar nu după fire, constituie un punct cheie al demersului meu. Acest lucru va fi și mai vizibil la sfârșit, unde unul dintre pilonii de bază ai „metodologiei” pe care voi îndrăzni să o propun va fi tocmai această liberă alegere, care implică toate consecințele unui risc adesea ignorat – acela de a alege greșit.

⁴⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 194.

9. Ieșirea din labirint – scurte aprecieri finale

Vorbeam la început de neliniștea omului contemporan. Apoi am vorbit de certitudini sau, privind dintr-o altă perspectivă, de absența lor.

Totuși, fără valori, indiferent care ar fi natura acestora, ca și fără credință, oricare ar fi obiectul ei, indiferent de zona sau de secolul în care s-a născut, omul nu poate fi definit.

Distincția între omul modern din Est și cel din Vest este, cel puțin din perspectiva abordată, la fel de irelevantă ca și diferența dintre omul din Nord și cel din Sud.

Omul modern, sub raportul opțiunii asupra valorilor fundamentale ale vieții sale, este același indiferent de zonă. El este „omul recent” sau „sclavul fericit”. El este omul care a renunțat la (orice) tradiție, este nihilist, anxios, pesimist sau dimpotrivă, atunci când nici o metarațiune nu îl mai preocupă, un fericit autodeclarat.

Weber ne-a demonstrat că „spiritul capitalistului” s-a născut dintr-o perspectivă religioasă asupra vieții – cea puritană. Este, într-un fel, un caz istoric unic: o religie a dus la un comportament strict laic. Absolutul a devenit relativ, ba mai mult, relativul s-a sprijinit pe absolut, pentru ca apoi să-l ignore cu desăvârșire. La Max Weber trebuie să medităm atunci când ne întrebăm cum valorile extramundane (creștine) au fost răsturnate și înlocuite cu cele intramundane (capitaliste). Comunismul nu va mai fi la fel de blând.

Nu insist aici asupra unei demonstrații care s-a făcut deja cu succes. Reamintesc doar că până astăzi în Occident, și după 1990 în întreaga lume, „esența capitalismului este transformarea în marfă a oricărei realități experimentabile și că, din această anulare a individului, reducerea sa la simpla dimenșiune economică, pierderea rădăcinilor umaniste înseși ale civilizației noastre”⁴⁵.

Mai mult, „esența capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru mijlocul de schimb, pentru bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerțului.[...] realitatea totalitară a comerțului se substituie oricărei alte realități: viață, om, pasiune, credință, speranță, moarte, pentru a înșira aici numai câteva dintre cele mai sugestive forțe motrice din trecut. Viața este un pur accident comercial, care servește sau nu, în măsura în care ea reușește mai mult

⁴⁵ Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, traducerea Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, p. 226.

sau mai puțin să dezvolte comerțul. Omul este fie comerciant, unul care știe cum să-și folosească viața, fie o entitate negociabilă, adică ceva care va servi oricum scopurilor Comerțului, dar de care acest idol poate să se și lipsească. Pasiunea cuiva pentru ceva folosește numai în măsura în care poate fi exploatată. Speranța, pentru că îi este subordonată. Moartea, pentru că îl sporește. În această lume care respiră Comerț prin toți porii săi nu e loc de nimic altceva, decât cu riscul distrugerii psihice sau chiar fizice a persoanei. Orice plângere trebuie să fie reprimată, pentru că nu este demnă de un comerciant. Orice regret trebuie să tacă, pentru că nu este rentabil. Orice critică trebuie să fie rezonabilă și să urmeze un scop previzibil, așa încât banul să o reducă la tăcere, iar critica, devenită parte din comerțul însuși, să-l poată servi într-o manieră constructivă. Caritate, pietate, bunătate, compasiune, toate acestea sunt excluse din lumea comercială, pentru că sunt în contradicție cu legile schimbului.

Nihilismul capitalist, care este reducerea realității la dimensiunea Comerțului, are drept efect o sărăcire radicală a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipulării comerciale”.⁴⁶

Probabil că astăzi ar fi necesar un nou puritanism (sau antipuritanism ?), oricum, ceva cu un efect la fel de puternic, care probabil că ar duce la inversarea sensului ontologic, de pe orizontală pe verticală.

„Dacă cultura noastră este cea a posesiunii, a averii care s-a suprapus ființei, inversarea sensului de mișcare ar cere, probabil, restabilirea primatului ființei asupra averii, recunoașterea deșertăciunii mitului posesiei. Între marile religii ale lumii, se pare că numai creștinismul are în sine forțele, valorile și prestigiul necesar pentru a răspunde acestei îndatoriri. Dar cum, în ce fel, pe ce căi, cu ce preț, sunt previziuni pe care nu îndrăznim să le facem. Nu putem indica soluții; ne limităm la punerea problemei.[...] Omul, dezbrăcat de tot ceea ce îl transcende, apare, poate pentru prima dată în istorie, singur și lipsit de apărare în fața forțelor oarbe ale instinctului și ale agresivității. De toate acestea, religia viitorului, aceea fără de care umanitatea ar putea chiar să se autodistrugă, va trebui să se țină seama. Poate că, la timpul convenit, ea va ști să găsească tonurile și mijloacele pentru a lansa mesajul de care va fi nevoie.”⁴⁷

⁴⁶ Ibidem, pp. 217-218.

⁴⁷ Ibidem, pp. 228-229.

După cum probabil s-a și observat, studiul prezent a analizat, pe rând, o „metodă” – psihanaliza freudiană, o „teorie” – sociologia durkheim-iană, o „ideologie” – cea marxistă, o „filosofie” – a lui Wittgenstein.

Am pus ghilimele, întrucât termenii sunt interșanjabili. Toate pot fi considerate și metode, și teorii, și ideologii, și filosofii, lucru care este, în definitiv, cel mai puțin important. Ceea ce contează este că toate sunt ontologii. Fiecare filosofie, teorie etc. conține (pe lângă logica ei internă, structurală, adevărată sau falsă) și o ontologie. Ontologia este implicită (filosofiile sunt mitologii deghizate, cum spunea Eliade), derivă direct din filosofie, atunci când nu este explicită (ca în marxism). Uneori, ontologia este de mai mică amploare (sociologia lui Durkheim), alteori este mai complexă (filosofia lui Wittgenstein).

Ultima abordare, cea a timpului, iese puțin din cadru, întrucât privește și compară timpul numai din punct de vedere ontologic. Timpul modern, ca *saeculum*, comparat cu timpul sacru creștin.

Despre problema răului am discutat pentru a sublinia pe de o parte, așa cum am mai precizat – contribuția esențială a creștinismului, iar pe de cealaltă parte, pentru a fundamenta o metodă, în limitele prezentului demers, bazată pe riscurile libertății de a alege – fără de care nu s-ar putea elabora, cred eu, o altă „metodologie” validă a dialogului intercultural.

10. Schiță asupra unei posibile metodologii a unui nou dialog intercultural

Neajunsurile și limitările multiculturalismului de a realiza un dialog multicultural viabil au fost deja remarcate. Nu insist aici. Remarc printre altele doar absența substratului axiologic al dialogului. Cum te poți comunica eficient, în sensul transmiterii-receptării și, în final, înțelegerii celuilalt dacă, de exemplu, toate valorile sunt egale ? Sau dacă nu există un adevăr, un referențial la care să ne raportăm ?

Astăzi nu mai există diferențe majore între Est și Vest. Putem vorbi de omul modern, contemporan, același în substraturile sale profunde, de la Est la Vest și de la Nord la Sud. Mă refer aici la opțiunile lui ontologice fundamentale și nu la diferențele de spațiu și de cultură.

„Mă întreb adesea - scria Eliade în 1933 - ce îi lipsește omului modern ca să fie om întreg, și cred că e tocmai această intuiție a ierarhiei, a cosmizării. Fiecare dintre noi e un mic kaos. Credem în cauzalitate, în gravitație, în evoluție, în descendența din primate, în atomi, în liberul arbitru sau în fatalitate..., în cavalerism, în progres, în Revoluția Franceză și cine știe în ce altceva. Adunăm o viață întregă asemenea adevăruri...

Ne îngropăm sub straturi succesive de adevăruri, dar suntem incapabili să le ordonăm, să facem din ele un Weltanschauung viu și organic”⁴⁸

Și atunci se întâmplă că unul din aceste „adevăruri” se „instaurează stăpân absolut” în mintea noastră. *„Avem astfel concepția materialistă a istoriei, a freudismului, biologia, teologia, individualismul magic etc. – care ne explică totul prin punctul lor de vedere. Ni se pare că am progresat de la primitivi până azi, dar mă întreb unde este progresul dacă majoritatea oamenilor sunt monoideici...”⁴⁹* Aceste viziuni parțiale asupra realității, bazate pe anumite „adevăruri”, devin la oamenii moderni „superstiții”.

„Nicăieri nu întâlnești mai multe superstiții decât în conștiința unui modern.[...] Mi se pare mai real un țăran - în conștiința căruia toate «adevărurile» se armonizează într-o intuiție globală a lumii și a existenței - decât un civilizat de-al nostru, care stăpânește

⁴⁸ Mircea Eliade, “Simple presupuneri”, în *Cuvântul*, 11 feb. 1933.

⁴⁹ Ibidem.

«adevăruri», aparținând a cinci-șase culturi, începând cu epoca de piatră și sfârșind cu Einstein»⁵⁰

Prin urmare, care ar putea fi premisele unui real dialog intercultural ?

Premisele dialogului ar fi, după mine, următoarele:

a) nu putem comunica decât valori. Sau, altfel spus, nu putem comunica *intercultural* decât valori. A comunica nu înseamnă doar a vorbi, doar a te folosi de un anumit limbaj pentru a transmite informații, date etc.

b) valorile care trebuie în primul rând înțelese sunt valori ontologice, de natura celor mai sus prezentate; altfel fie spus, modul în care alții înțeleg să răspundă la aceleași probleme, pot fi la concurență cu cele propuse de creștinism ca model analog.

c) trebuie să existe o ierarhie a valorilor, iar o ierarhie nu înseamnă o dictatură a valorilor superioare. Nu înseamnă o anihilare, nici nu ar fi posibilă, a celor neimportante, ci doar o stabilire a priorităților.

d) o comunicare deja există încă din momentul în care o cultură intră în contact cu alta. A se face vizibilă una alteia, prin orice mijloc, reprezintă un mod de comunicare „intercultural”. Dar adevăratul dialog și câștig reciproc nu are loc decât la nivelul sau la substratul valorilor profunde ale culturii (religiei) respective.

e) omul modern, desacralizat și cu o dorință crescândă de a-și reteza și ultimele rădăcini transcendente (deoarece consideră metasisemele drept o naivitate sau un fel de opiu), mândru de mundanitatea sa pe care o dorește deplină, încearcă să judece totul după criteriile științifice și să excludă importanța (primordială) a ființei. El uită un lucru fundamental: *că rațiunea nu se poate mișca doar în cadrele logicii, ci trebuie să anticipeze și să țină cont de ontologia deliberărilor sale (adică trebuie să existe un metasistem la care valorile mundane să se raporteze).*

f) consecința care decurge în mod automat din retezarea rădăcinilor transcendente, adică dintr-o existență cu sens orizontal, este primatul părții vizibile a lumii asupra celei invizibile. Lupta care trebuie dusă ar trebui să urmărească *restabilirea primatului spiritualului asupra materiei, a ființei asupra posesiei*. Este bine cunoscută dihotomia între cele două moduri de a privi și a trăi viața, *între a fi și a avea*. Omul contemporan, trăindu-și viața cu furia și disperarea celui care vrea să facă tot ce poate fi făcut în lumea aceasta, deoarece întreaga lui existență ia sfârșit odată cu moartea sa, optează preponderent pentru

⁵⁰ Mircea Eliade, *Oceanografie*, p. 15.

supremația lui *a avea*. Din acest motiv, este necesară restabilirea ierarhiei valorilor spirituale.

g) multiculturalismul (relativismul, interculturalismul și tot ce intră în sfera lui actuală) este o gravă eroare, cu atât mai mare cu cât este intenționată (adică *politically correct*). Pe scurt, neexistând valori fundamentale și nici o ierarhie a lor (toate au aceeași valoare ontologică - incredibil marxism sau wittgensteinism cultural), nu poate exista cu adevărat comunicare (umană, nu numai interculturală). Dacă toate valorile sunt în aceeași măsură adevărate, înseamnă fie că valoarea lor este nesemnificativă, fie că nu există valoare (toate sunt false). Astfel, multiculturalismul este o eroare ontologică. Pentru a reuși să comunicăm la un nivel profund nu este necesar să aducem toate valorile la același nivel, să le relativizăm și să devenim nu egali, ci uniformi. Dar este nevoie să ne asigurăm că optăm și ne ghidăm după anumite valori fundamentale valide.

h) "Soluția", în măsura în care ne putem hazarda să găsim una, este - pe lângă eliminarea erorilor istorice deja constatate, reexaminarea și, eventual, revalorificarea coordonatelor ontologice deja validate de istorie. Nu știm dacă valorile creștine sunt cele mai bune, dar cu siguranță știm că rămân unele dintre cele mai bune soluții ontologice oferite omului.

Schița unei posibile metodologii a dialogului intercultural ar arăta, în principiu, așa cum am gândit-o mai jos.

Am dorit să aflu în ce măsură alte „soluții” ontologice (religioase sau nu) răspund mai bine decât creștinismul la problemele pe care existența le-a pus dintotdeauna omului. Mai doresc să precizez că demersul meu nu se încearcă a fi unul exhaustiv.

Conform demersului meu pașii metodologiei ar fi: I. analiza logică; II. evaluarea ontologică și III. validitatea viziunii sistemice (articularea ontologiei într-un sistem unitar și coerent).

Repunerea în discuție a tuturor valorilor fundamentale (pe rând și apoi sistemic) pe care o societate, o epocă le oferă omului la un moment dat.

Repunerea în discuție s-ar desfășura pe două planuri, după cum am arătat:

I. Logic și II. Ontologic, finalizând cu III. Viziunea sistemică și integratoare, structurală a valorilor (re)stabilite. Viziunea asupra lumii.

I. Pe plan logic avem două variante:

a) fie se acceptă demonstrația logică propusă de teorie (filosofie îndeosebi, întrucât în cazul unei religii problema este mai complicată – nu poate fi considerată „illogică”). Atunci avem, de cele mai multe ori, și o *opțiune ontologică implicită*.

b) fie nu se acceptă demonstrația, aceasta dovedindu-se a fi falsă. „Golul” rămas va fi „umplut” fie de către o altă filosofie (acesteia, la fel, trebuie să îi atestăm validitatea logică), fie „golul” va fi completat direct cu o soluție ontologică care nu mai necesită sau include deja o „logică” (creștinismul, de exemplu).

II. Pe plan ontologic, avem:

1. când demonstrația logică este adevărată (cazul I.a) și acceptată

a) ontologie adevărată – o acceptăm

b) ontologie falsă – o respingem

De ce este necesar ? Pentru că nu întotdeauna o teorie logică poate deveni o ontologie viabilă. Este cazul binecunoscut al pozitivismului și, în general, al oricărei științe care se vrea și teologie.

Prin urmare, ne-am putea detașa de o ontologie falsă, chiar dacă ea este cât se poate de logică.

2. când demonstrația logică este falsă (cazul I.b)

a) ontologie adevărată – parțial, avem aici cazul creștinismului, care este ontologic adevărat indiferent de inadvertențele logice pe care teologia le-ar conține

b) ontologie falsă – marxism etc.

III. Creștinismul ca model (referențial) analog

Verificarea validității variantei ontologice propuse pe fiecare valoare luată separat: iubire, bine, rău etc. Viziunea sistemică și integratoare, structurală a valorilor (re)stabilite. Viziunea asupra lumii.

Valorile sunt doar aparent independente, însă ele se leagă într-un mod intim, de multe ori nebănuț sau pur și simplu ignorat. Această legătură trebuie urmărită și ea însăși valorizată întrucât ea dă coeziune și substanță superioară valorilor adoptate. Este ceea ce numim viziunea asupra lumii. Consider, iar, fără a mai demonstra inutil, creștinismul cel

mai adecvat sistem axiologic și cea mai coerentă viziune asupra lumii. Fără a considera, însă, dialogul închis.

Verificarea poate folosi criterii generale ca:

- rezistența în timp a modelului și consacarea lui prin tradiție
- posibilitatea de a fi oricând (re)actualizat
- deschiderea către alte sisteme de valori și capacitatea de asimilare a noilor valori
- adaptarea la modernitate
- forța, soliditatea argumentelor propuse
- universalitatea mesajului etc.

Am propus creștinismul ca model. Nu este singurul, dar, repet, miza pe care o conține este uriașă, pe măsura prestigiului său – ce altă religie poate răspunde mai bine provocărilor existențiale moderne ? Dialogul este deschis, modelul este oferit, urmează confruntarea soluțiilor oferite.

Creștinismul poate fi inadecvat prin erorile ontologice pe care nu le sesizează (care ar fi ?) sau prin depășirea de către un model ontologic mult mai bun (care?). În acest sens, propunem creștinismul ca model analog (valid).

10.A. Exerciții „metodologice”

Înainte de a da câteva exemple de exerciții metodologice, care au drept scop indicarea modului în care ar putea funcționa modelul de dialog intercultural pe care l-am propus, consider că sunt necesare câteva precizări, astfel încât sensul modelului să fie corect înțeles.

Modelul de dialog intercultural pe care l-am propus, după cum am menționat, nu este unul exhaustiv. Este, la rândul lui, o încercare schematică de a obține un model de dialog intercultural al cărui țel ideal este evident reușita.

Cred că modelul poate fi (este) valid, însă nu îmi pot da seama de toate capcanele pe care le poate conține, înainte de a extinde cercetarea și de a-l aprofunda, astfel încât să explorez și celelalte posibilități - ultimele consecințe posibile ale sistemului.

Reușita unui dialog intercultural, așa cum l-am văzut în lucrare, își are centrul de greutate în ontologie. Ceea ce este important este ca, până la urmă, ontologia să fie validă.

Sensul exercițiilor are la bază următorul raționament : creștinismul este o mare religie monoteistă și prin urmare nu ne-am putea raporta, ontologic vorbind, decât la celelalte două mari religii monoteisme, islamismul și iudaismul. Bineînțeles, ar putea intra în discuție și alte mari religii, ca budismul bunăoară, dar să luăm deocamdată în considerație doar monoteismele și să le comparăm între ele. Astfel, un model reușit va trebui să compare, de exemplu, ontologia iubirii în cele trei monoteisme. Pe firul aceluiași raționament, avem două și numai două posibilități, dincolo de care, din păcate, nu întrevăd o soluție intermediară.

a. din interior spre exterior. Ontologia iubirii este foarte diferită în cele trei monoteisme și o teză complexă ar trebui să arate care sunt diferențele esențiale. Ca valoare ontologică, privită din interiorul fiecărei religii, iubirea creștină, de exemplu, este singura reală, singura adevărată. Spre exterior, adică raportată la celelalte perspective, ea este și superioară. Aceasta ar fi o perspectivă fenomenologică.

b. din exterior spre interior. Din exterior, și, mai ales, din punct de vedere intercultural, toate au aceeași valoare de adevăr ontologic: sunt egale. Ar fi o perspectivă strict comparativă. Însă tocmai aici este problema – omul nu poate compara la nesfârșit în exterioritatea sa, socotind egale toate ontologiile pe care le găsește. El va fi nevoit, va trece chiar fără să realizeze, de la exterior la interior, optând pentru cea mai bună ontologie. Această alegere nu poate fi decât individuală.

Deci avem două situații posibile și reale:

a. Oamenii care cred că unicul adevăr provine din religia în interiorul căreia s-au născut și din interiorul căreia privesc în afară.

b. Oamenii care privesc din afară acordă aceeași importanță adevărului, în măsura în care cred că nu există un adevăr unic, ci polimorf.

În primul caz, avem certitudini puternice și ferme, iar în al doilea caz, convingeri mai slabe.

Însă, nu numai din perspectivă interculturală (și aici, spuneam, rezidă centrul de greutate al discuției), omul trebuie să aleagă, este „forțat” să aleagă. De ce ? Pentru că, în final, omul va trebui să aleagă, întrucât nu poate trăi conform unor valori contradictorii. În sinea omului, obiectul credinței nu poate avea înțelesuri contradictorii. În momentul în care observă că există mai multe adevăruri, el va fi forțat să aleagă, să dea un sens propriei vieți. Dacă mintea poate accepta mai multe adevăruri sau chiar un adevăr contradictoriu, viața, în schimb, ne obligă să trăim conform unui singur adevăr sau înțeles al său.

Recapitulând, avem:

Un om are anumite valori în care crede; constată cu timpul că există alte valori considerate a fi cel puțin la fel de adevărate ca ale lui (dacă nu superioare, mai adevărate) și își repune în discuție propriile valori (dialoghează cu celelalte...) Și aici, acest dialog are o miză extrem de importantă, care rezidă în imposibilitatea omului de a accepta, ontologic vorbind, înțelesuri diferite pentru aceeași valoare – iubirea și, cu atât mai mult, înțelesuri contradictorii.

Altfel spus, logic și gnoseologic vorbind, el poate avea cunoștința de mai multe interpretări, înțelesuri, semnificații ale iubirii, dar, din punct de vedere ontologic, iubirea nu poate avea pentru el decât un singur înțeles, sens, semnificație, fiind un singur adevăr (de exemplu, un om nu poate fi și monogam și bigam în același timp, deoarece cele două variante se exclud reciproc).

Din punct de vedere ontologic, omul este forțat să opteze pentru o ontologie, la limită, oricare ar fi ea.

Un real dialog, în acest punct, ar însemna verificarea validității ontologiilor diferite. Dar cum poți să verifici doar din punct de vedere teoretic, atât timp cât n-ai experimentat fiecare ontologie în parte ? Noi doar putem intui că modelul ontologic al iubirii creștine este cel mai bun. Cine ar putea experimenta (trăi) subtila ontologie a unei alte religii ? Dar a mai multora ?

Dialogul nu poate fi decât teoretic și doar din punct de vedere ontologic, în măsura în care se acceptă sau este posibilă o perspectivă teoretică comparativă a ontologiei fiecărei religii în parte.

A. Iubirea. Trebuie să precizez că am prezentat două viziuni contradictorii asupra iubirii (nu pentru că ar fi singurele sau pentru că nu ar exista alte perspective), ci pentru a scoate mai bine în evidență modul în care certitudinile pentru care optăm ne modelează existența.

Conform modelului propus, avem I b) – logica psihanalizei este falsă, de unde rezultă II2b) ontologia psihanalizei este falsă. Conform psihanalizei, iubirea:

- este *relativă*: este cel mai banal și mai comun simț (*afect*), o puternică pulsione sexuală refulată;

- absolutizează *instinctul*: impulsurile sexuale determină conștiința și raporturile cu ceilalți;

- este *carnală* și deține supremația asupra spiritului: reprezintă plăcerea sexuală, unic motor al vieții psihice;

- este *egoistă*: strict legată de satisfacerea fizică, singurul său rol este acela de detensionare a psihicului; este doar o mască acceptată social, care ascunde atotputernicul instinct sexual.

Toate ar fi certitudini false asupra iubirii.

III. Modelul creștin propune o ontologie a iubirii care:

- este *absolută*: este fundamentul existenței înseși și este liantul care unește oamenii între ei și întreaga omenire cu Dumnezeu;

- este orientată *transcendent*: este drumul care începe în această viață și se continuă în cea de dincolo de moarte;

- este esență *spirituală* (divină): sufletul e supraordonat trupului și este cel mai înălțător și mai pur *sentiment*;

- este *altruistă*: eliberează individul de limitele egoismului, este un efort de dăruire necondiționată de sine către ceilalți, o împlinire sufletească.

Toate ar fi certitudini adevărate.

Acum, o încercare de aplicare a metodei propuse: doi indivizi provenind din culturi diferite încearcă să stabilească un dialog intercultural pe tema iubirii. Fără a ignora alte perspective, să presupunem că abordează iubirea din perspectivă psihanalitică. Condiția continuării dialogului ar fi ca ambii să concluzioneze că psihanaliza este fie adevărată, fie falsă. Dacă pentru unul dintre ei psihanaliza este o teorie falsă și nu poate fi acceptată ca

ontologie a iubirii, inevitabil celălalt va „trebui” să concluzioneze la fel, altfel, dialogul s-ar finaliza înainte de a începe. Bineînțeles, ei pot avea convingeri diferite și pot dialoga în continuare, dar ei nu se vor înțelege deoarece pozițiile lor sunt iremediabil divergente.

Deci ambii acceptă psihanaliza ca fiind falsă atât ca teorie, cât și ca ontologie.

Unul dintre ei va propune modelul creștin ortodox, considerându-l cel mai bun, iar celălalt are libertatea să propună modelul pe care îl consideră cel mai bun, (cel) mai „adevărat”.

Dialogul nu are drept scop a demonstra faptul că unul dintre modele este „cel mai bun”, deci finalitatea sa nu este eliminarea unuia dintre modele, ci îmbogățirea fiecăruia, păstrând, în același timp, coordonatele esențiale proprii.

Acesta ar fi un exemplu practic de exercițiu metodologic, urmând a se repeta pentru fiecare dintre „coordonatele” următoare.

B. Conștiința. Conform modelului propus, am avea o logică a sociologismului durkheimian falsă: cazul Ib) – care ar presupune o ontologie falsă; cazul Iib) ce ar susține:

- societatea este *independentă* și *constrângătoare* în raport cu libertatea individului;
- conștiința individuală este supusă conștiinței colective, a doua o determină pe prima;
- conștiința individului nu are unicitate, specificitate.

Certitudinile pozitive susținute de creștinism ar fi:

- omul are conștiință și poate interveni în ordinea socială, schimbând-o, numai dictaturile fiind independente și constrângătoare față de om;
- conștiința colectivă există numai în măsura în care există și conștiințele individuale care o exprimă;
- toți oamenii sunt egali raportați la Dumnezeu, dar fiecare are unicitatea și specificitatea proprii.

C. Comunismul social sau aberațiile marxiste. Conform modelului pe care l-am propus, avem cazul Ib), adică o logică falsă; de aici rezultă și că ontologia marxistă este falsă. Acestea sunt coordonatele existenței, conform marxismului:

- imanentism: finalitatea lumii este exclusiv mundană;
- materialism: a) ideea este absorbită în materie;

- b) economicul este motorul societății;
 - uniformitate: a) omul este creat după imaginea societății;
 - b) clasa primează în fața individului;
 - efemeritate: scopul este crearea „paradisului terestru”;
- Iată coordonatele propuse de creștinism, în locul celor de mai sus:
- transcendență: lumea are finalitatea în viața de dincolo;
 - ierarhizare: a) spiritul și materia coexistă, dar materia este subordonată spiritului;
 - b) ideea (spiritul) pune lumea în mișcare;
 - personalism: a) omul este creat după chipul lui Dumnezeu;
 - b) fiecare persoană în parte este importantă prin unicitatea sa;
 - eternitate: scopul este continuarea existenței în paradisul ceresc.

D. Comunismul mental și anularea personalității – Wittgenstein. Respectând modelul propus, observăm că logica teoriei lui Wittgenstein este falsă (avem, din nou, cazul I b), deci vom ajunge la II b).

Wittgenstein propune, pe scurt, această viziune asupra lumii:

- Realitatea supremă este independentă, total ruptă de om;
- omul este exterior Realității;
- omul este doar un mijloc, o unealtă prin care se exprimă Realitatea absolută;
- omul nu are acces la Conștiință (pe care nu o putem numi a sa);
- suprimarea libertății individului: conștiință exterioară omului, care se folosește de acesta, pentru a se manifesta; conștiința este doar o iluzie a trupului; omul nu este stăpân și nici responsabil de el însuși, este doar o unealtă a realității de sine stătătoare.

Se observă cu ușurință că toate acestea ar fi certitudini false, în măsura în care ar fi adoptate de cineva.

Pe de altă parte, creștinismul propune următoarele certitudini:

- Dumnezeu s-a adresat direct omului; omul dialoghează cu Dumnezeu;
- personalism: omul este în interiorul realității, el o creează;
- oamenii sunt egali între ei și egali cu Iisus Hristos, cu Absolutul întrupat; sunt fiii lui Dumnezeu, pe care i-a creat din iubire;
- omul este singurul și deplinul stăpân al conștiinței sale;

- liber arbitru: omul este pe deplin responsabil de faptele sale; orice alegere stă în voința umană.

E. Timpul – fragment sau eternitate ? După cum am menționat deja, în cazul timpului nu pot respecta exact pașii modelului propus, deoarece compar aici două ontologii. Astfel că voi trece direct la pasul II b), prin care verific validitatea ontologiei.

Ce fel de percepție a timpului și, implicit, de mod de viață, propune modernitatea ? Coordonatele principale sunt următoarele:

- *fluiditatea* existenței: totul este supus timpului, astfel că nu mai există nimic solid, nimic în care omul să se ancoreze;

- timpul este „*orizontal*”: din momentul în care rădăcinile transcendente, celești au fost retezate, omului îi rămâne o existență trăită întru „aici și acum”;

- timpul este un *segment limitat*: aceeași rețezare a rădăcinilor cerești încadrează omul între nașterea și moartea acestuia;

- timpul a „*explodat*”: viața a devenit o succesiune tot mai rapidă a câtor mai multe evenimente posibile.

Omul care încearcă să își trăiască viața conform acestor date, o va trăi cu disperarea celui care știe că trebuie să facă cât mai mult într-un timp foarte scurt; de asemenea, este foarte probabil să găsească cu dificultate un sens existenței (ce sens ar putea să aibă, atâta timp cât viața omului se termină odată cu viața pământească ?).

Ce propune, în schimb, tradiția creștină ?

- *ancorarea* în această existență: omul are două rădăcini – pământească (spațiul) și cerească. Ele reprezintă puncte de sprijini, astfel încât să își poată ordona existența.

- timpul este „*vertical*”, *transcendent*: omul luptă pentru a urca către Dumnezeu și către existența eternă ;

- timpul este *etern*: omul are drept stâlpi de sprijin ai minții momentul Facerii și ziua Judecării; astfel, cele două momente îi dau o libertate de mișcare infinită;

- timpul „*are răbdare*”: ordinea, „rânduiala” vieții, ca succesiune de evenimente lăsate de la Dumnezeu, pentru ca omul să poată participa la eternitate.

Optând pentru percepția creștină, optăm pentru sens, utilitate, ordine, transcendență.

BIBLIOGRAFIE

- Bernea, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ed. Humanitas, 1997
- Cornish, Kimberley, *Evreul din Linz*, traducere de Irina Negrea, ed. Nemira, 2007
- Coșeriu, Eugen, *Sincronie, diacronie și istorie*, traducere de Nicolae Saramandu, ed. Enciclopedică, 1997
- Culianu, Ioan Petru, *Religie și putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, ed. Nemira, 1996
- Delacampagne, Christian, *Istoria filosofiei în secolul XX*, traducere de Filon Morar și Camelia Runcean, ed. Babel, 1998
- Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, ed. Universul, 1982
- Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, traducere de Rodica Chira, ed. Humanitas, 1992
- Eliade, Mircea, *Fragmentarium*, ed. Humanitas, 1994
- Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor*, traducere de Cezar Baltag, ed. Humanitas, 1994

- Freud, Sigmund, *Introducere în psihanaliză*, traducere de Ondine Dăscălița, Roxana Melnicu și Reiner Wilhelm, ed. Trei, 2004
- Freud, Sigmund, *Psihopatologia vieții cotidiene: aplicarea psihanalizei la interpretarea actelor vieții de zi cu zi*, traducere de Darie Lăzărescu și Florin Dochia, Mediarex, 2000
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Manifestul partidului comunist*, traducere de Cristian Preda, Nemira, 1998
- Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, ed. Humanitas, 2001
- de Rougemont, Denis, *Iubirea și Occidentul*, traducere de Ioana Feodorov, ed. Univers, 2000
- Odobleja, Ștefan, *Psihologia consonantistă*, vol II, traducere de P. Iacob, ed. Științifică și Enciclopedică, 1982
- Stăniloaie, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. Omniscop, 1993
- Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări filosofice*, traducerea Mircea Dumitru, Mircea Flonta, ed. Humanitas, București, 2004
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Alexandru Surdu, ed. Humanitas, 1991