

Les Cahiers «Psychanodia».
Périodique d'histoire des religions

N° 10 / Septembre 2025

G. Călinescu - *Idealismul și materialismul.*

Ediție critică de Dana Shishmanian.

Comentariu filosofic de Ara Alexandre Shishmanian



Les Amis de I. P. Couliano

PHOS Online 2025

Couverture:

La fin et le début (1965), peinture de Victor Brauner

(reproduite d'après le catalogue de l'exposition *Mythologie et La fête des mères* du [Musée de l'Abbaye Sainte-Croix](#), Sables d'Olonne, 3e éd. 2014)

ISBN: 9782952504270

Călinescu - *Idealismul și materialismul*: problemele editării

Dana Shishmanian

Sub semnul “gâlcevii înțeleptului cu lumea”: ineditele lui Călinescu

Interesul meu direct orientat spre ineditele publicisticii lui G. Călinescu s-a declanșat odată cu intrarea la MLR, în redacția revistei *Manuscriptum*, în 1975. Am descoperit și am editat în două reprize, în paginile revistei, câteva texte inedite ale criticului; ele proveneau în cea mai mare parte din arhiva G. Călinescu constituită la BAR prin donațiile succesive ale D-nei Alice-Vera Călinescu. Iată lista lor:

- *François Rabelais umanist*. Editat și comentat în *Manuscriptum* 4/1976, pp. 44-60, după BAR II ms. 31 (25 p.); de notat și BAR II ms. 32 (27 p., versiune de lucru). Reeditat după același manuscris în *Opere. Publicistică*, vol. XI, 2012, pp. 836-864, și note p. 1130 (cu mențiunea editării precedente în *Manuscriptum*). Data conferinței: 19 iunie 1953, Aula Academiei.

- *Ce este cultura?* Editat și comentat în *Manuscriptum*, 37, 4/1979, pp. 33-36, după BAR IV ms. 26, f. 238. Reeditat după același manuscris în *Opere. Publicistică*, vol. XII, 2012, pp. 339-340 și note p. 1146 (fără indicația apariției în *Manuscriptum*); datat din perioada 1946-1947.

De pus în legătură cu conferința *Civilizație și cultură*, 1947, la Fundația Carol I: editată, după BAR III ms. 44, în *Opere. Publicistică*, vol. XI, pp. 605-624 și note p. 1120.

- *Mic tratat de metafizică pentru uzul individual*. Editat și comentat în *Manuscriptum*, 37, 4/1979, pp. 33-36, după manuscrisul pus la dispoziție de Alice Vera Călinescu la locuința maestrului. Reeditat după BAR III ms. 5, 1 f r/v, în *Opere. Publicistică*, vol. XII, pp. 340-342 și note p. 1147 (fără indicația apariției în *Manuscriptum*); datat din perioada 1946-1947.

- *Despre spirit și materie*. Editat și comentat în *Manuscriptum*, 37, 4/1979, pp. 33-36, după BAR IV ms. 4a, ff. 183-185. Reeditat după BAR IV ms. 4b, 3 f., în *Opere. Publicistică*, vol. XII, pp. 588-593 și note pp. 1152-1153 (fără indicația apariției în *Manuscriptum*); datat din perioada 1947-1950.

Aici intervine și un element narativ. După o primă etapă, constând din publicarea în *Manuscriptum* 4/1976 a conferinței *François Rabelais umanist*, după un manuscris aflat la BAR, o a doua colectare de texte, inițiată prin primăvara lui 1979, am făcut-o împreună cu Ara, puțin înainte sau puțin după

căsătoria noastră*. Or, de data aceasta am explorat nu doar secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei ci și arhiva rămasă la locuința maestrului, pe strada Vlădescu nr. 53, ce era încă departe de a deveni Casa memorială Călinescu: D-na Alice-Vera ne-a primit cu amenitatea ce o caracteriza și ne-a pus la dispoziție câteva dosare.

De la această sursă privilegiată am obținut astfel textul inedit intitulat *Mic tratat de metafizică pentru uzul individual* (intrat ulterior și el la BAR), copiat de mine și publicat în *Manuscriptum* 4/1979 (împreună cu alte două – *Ce este cultura*, și *Despre spirit și materie* – provenind ambele de la BAR, cf. listei de mai sus), precum și un text ceva mai dezvoltat, intitulat *Platon*, copiat de Ara, și care a rămas până în ziua de astăzi neidentificat în diversele ediții postume ale operei călinesciene. Nu știm dacă a intrat și el, ulterior, în arhiva G. Călinescu de la BAR, sau în alt fond documentar – D-na Călinescu făcând succesiv și alte donații de manuscrise, cărți, obiecte; cert este însă că el nu figurează în cele 12 volume de Publicistică ale ediției de referință a Operelor lui G. Călinescu, realizată sub auspiciile Academiei Române / Fundația Națională pentru Știință și Artă (coordonator Nicolae Mecu, IITL G. Călinescu, 2006-2012).

Platon este în mod cert, după ton, o conferință de popularizare, ca cele ținute de Călinescu la Sala Dalles și la Fundația Universitară Carol I în anii 1945-1947 (și nu cele de la Academie din anii 1951-1955: idealismul platonician nu putea fi, în anii 50, un subiect de abordat public!). De notat că acest text nu are nimic în comun cu cel al conferinței din 1947 de la Fundația Universitară Carol I, reprodus după BAR III ms. 46 în ediția susmenționată (vol. XI, pp. 625-630 și note, pp. 1120-1121), sub titlul [*La un simposion platonice*] (titlu sub care, cum se arată în note, îl publicase deja Geo Șerban în două din antologiile sale dedicate lui Călinescu).

Acest text pe care-l considerăm deci la data actuală ca inedit, va fi editat și comentat într-un număr viitor al publicației noastre.

* Între timp, ca urmare a aderării noastre, pe 4 martie 1977, la scrisoarea deschisă a scriitorului Paul Goma pentru respectarea drepturilor omului în România, adresată Conferinței internaționale de la Belgrad, lui Ara i se refuzase prelungirea contractului la MLR (unde fusese angajat temporar în cadrul colectivului ediției Eminescu) iar eu fusesem eliminată din redacția *Manuscriptum*-ului, dar mai lucram încă la MLR; contractele de muncă ni s-au desfășurat, lui Ara de la Editura Academiei în 1981, după numeroase persecuții și un lung și epuizant proces sfârșit cu o grevă a foamei de 58 de zile, mie de la MLR în 1982, după depunerea cererilor de emigrare.

Textul ce face obiectul prezentei publicații, *Idealismul și materialismul*, a fost copiat de mine în 1979 după autograful din Arhiva G. Călinescu de la Biblioteca Academiei¹, dar nu l-am publicat la vremea aceea.

El figurează în ediția susmenționată², însă editarea lui nu mi se pare satisfăcătoare: textul nu este complet reprodus, comportând numeroase omisiuni și inadvertențe în transcrierea manuscrisului (inclusiv a părții relegate în notele finale); o editare critică apare ca necesară. O întreprindem aici, însoțind-o de comentariile filologice și filosofice ce se impun.

Este vorba în mod evident, cum o indică începutul textului, de un “dialog” al presupusului Înțelept cu Firea, structură ce probează că acest text face parte din ciclul ad-hoc al “gâlcevilor Înțeleptului cu Lumea”: o serie de articole prin care Călinescu publicistul aducea omagiu modelului cantemirian din *Divanul*, opera de predilecție, din literatura română veche, a istoricului literar³. Ele ne relevă în mod nemijlocit pasiunea pentru filosofare pe care Călinescu a nutrit-o întotdeauna. Iată lista lor, incluzând de-acum și pe cel de care ne ocupăm aici:

1. *Raiul e trist (Vremea, XV, nr. 717, 26 septembrie 1943, p. 8: “Cronica mizantropului”, semnat Aristarc)*⁴. Textul începe astfel: “*Mi se părea odată că disputam cu Lumea întocmai ca Înțeleptul lui Cantemir și o întrebam despre existența spiritelor pure în rai, obosit cum eram de necazurile de pe acest tărâm. Iar Lumea îmi vorbea astfel: ...*”
2. *Gâlceava înțeleptului cu lumea sau despre rai (Revista Fundațiilor Regale, XII, nr. 1, septembrie 1945, pp. 62-66, semnat Aristarc)*⁵.

¹ BAR IV ms. 5, ff. 176-180: 5 file A4, cerneală albastră, 2 coloane.

² *G. Călinescu. Opere, Publicistică*, Academia Română / Fundația Națională pentru Știință și Artă (ediție coordonată de Nicolae Mecu), vol. XII. Postume și inedite, București, 2012, pp. 593-595 și note, pp. 1153-1155.

³ Vezi asupra acestei comparații comunicarea mea la [Conferința Internațională “G. Călinescu – 125”](#) (18-19 iunie 2024) *Călinescu și Cantemir sau gâlcevile Înțeleptului cu Lumea*, publicată în [RITL, 2024](#), pp. 56-61.

⁴ Reprodus în Geo Șerban, *G. Călinescu. Gâlceava înțeleptului cu lumea* (Minerva, 2 vol., 1973-1974), vol. II, pp. 7-9, și în *Opere. Publicistică (op. cit.)*, vol. V, București, 2008, pp. 113-115 și note, p. 1028.

⁵ Reluat cu titlul *Despre rai* în *Croniclele optimistului*, Editura pentru literatură, București 1964, pp. 113-118; reprodus cu acest titlu în *Gâlceava (op. cit.)*, vol. II, pp. 211-215, și în *Opere. Publicistică (op. cit.)*, vol. V, pp. 491-497 și note, pp. 1098-1099.

3. Din “Gâlceava înțeleptului cu lumea” (*Lumea*, I, nr. 11, 2 decembrie 1945, p. 8: “Cronica mizantropului”, semnat Aristarc)⁶.
4. *Frumusețea răului* (*Lumea*, I, nr. 12, 9 decembrie 1945, p. 8: “Cronica mizantropului”, semnat Aristarc)⁷.
5. *Despre spirit și materie* (databil din perioada 1947-1950)⁸.
6. *Idealismul și materialismul* (databil din perioada 1947-1950)⁹.

Dialogul este însă aici nedefinitivat, căci discursul Firii – ce ar trebui să joace rolul Lumii – este repede înlocuit de un material de lucru, ce constă în cea mai mare parte din conspectele și mai les comentariile, de natură manifest critică, ba chiar de-a dreptul polemică, ale autorului însuși la lectura lucrării lui Lenin *Materialism și empiriocriticism*, apărută în traducere românească la editura PMR în 1948 și constituind fără îndoială o lectură quasi-obligatorie la vremea aceea. Această referință reduce intervalul datării propus în ediția academică susmenționată, termenul *ab quo* fiind 1948 și nu 1947; manuscrisul poate data chiar din 1948, mai probabil însă din 1949/1950. Călinescu va fi fost constrâns, în contextul ideologic-politic al epocii, să scrie despre materialism din punctul de vedere marxist-leninist... și se va fi luptat cu argumentele leniniste, fără a izbuti să ajungă la o formă acceptabil publicabilă a analizei sale, ce era fundamental diferită de așteptările regimului!... Avem deci a face, de fapt, cu o dispută a criticului filosof cu “materialismul științific”, dispută ce, la data aceea, nu putea decât să rămână în manuscris. Un alt text inedit, apropiat ca problematică și ca alcătuire – un fir principal întreșut cu referințe, citate și comentarii – stă mărturie acestei ipoteze, deși stilistic vorbind structura lui nu e dialogală, de tipul “gâlcevii”, ci discursivă: *Marxismul și lucrul în sine*¹⁰, manuscris datat în ediția academică susmenționată, ca și *Idealismul și materialismul și Despre spirit și materie*, din perioada 1947-1950, dar pe care îl situăm de asemenea în intervalul 1949-1950.

⁶ Reprodus în *Gâlceava* (*op. cit.*), vol. II, pp. 242-244, și în *Opere. Publicistică* (*op. cit.*), vol. V, pp. 584-587 și note, p. 1105.

⁷ Reprodus în *Gâlceava* (*op. cit.*), vol. II, pp. 244-247, și în *Opere. Publicistică* (*op. cit.*), vol. V, pp. 593-596 și note, p. 1105.

⁸ Editat de mine în *Manuscriptum*, 37, 4/1979, pp. 33-36; reeditat după manuscrisul autograf în *Opere. Publicistică* (*op. cit.*), vol. XII, București 2012, pp. 588-593 și note pp. 1152-1153 (fără indicația apariției în *Manuscriptum*).

⁹ Publicat, după BAR IV ms. 5, în *Opere. Publicistică* (*op. cit.*), vol. XII, pp. 593-595 și note, pp. 1153-1155 (cf. *supra* n. 1-2).

¹⁰ Publicat, după BAR III ms. 52, în *Opere. Publicistică* (*op. cit.*), vol. XII, pp. 595-598 și note, pp. 1155-1156.

Notă de ediție la *Idealismul și materialismul*

Manuscrisul pune numeroase probleme de editare, datorită în primul rând dispunerii lui pe două coloane, având – cum se remarcă în comentariul aferent al ediției academice – “*aspectul unui dialog care adesea se petrece între ceea ce e scris pe jumătatea din stânga a paginii și ceea ce se află pe cea din dreapta*”. În plus, dispunerea între cele două coloane nu pare a urma un criteriu unitar, căci și de o parte, și de alta a paginii se constată că: “*Unele dintre reflecții au ductul gândirii și frazării lui Călinescu, altele par a fi citate sau parafraze*”. Relegându-le în notele volumului, editorii au reprodus doar o parte din aceste “*reflecții*”, “*citate*” și “*parafraze*”, cu mari ezitări privind posibila corespondență între ele: “*Le reproducem încercând să respectăm ordinea lor din pagina manuscrisă (trimiterile nu sunt întotdeauna clare, iar poziția unora dintre aceste notații este incertă)*”¹¹.

Credem că înțelegerea acestui manuscris trece prin reconstituirea, după indiciile dispunerii textului, a etapelor de gândire și redactare, ca și a intențiilor autorului. Am identificat astfel trei articulații distincte (ff. 176-179), plus câteva rânduri finale (f. 180) contând ca “anexă”.

1. Prima articulație (ff. 176-177), căreia i-am dat ca titlu ad-hoc incipit-ul: “*Fire, spune-mi care învățătură este adevărată*”, se compune dintr-un text cursiv, pe coloana de stânga, de la “*Fire, ...*” până la: “*ceea ce îți voi spune mai târziu foarte pe scurt*”¹², fiind o redactare mai mult sau mai puțin finalizată (căci raturările nu lipsesc), iar, pe coloana din dreapta, dintr-o serie de citate, referințe și reflecții¹³, reprezentând elemente menite să îmbogățească dezvoltarea ideatică, ce urmau probabil, ulterior, să fie sau intercalate în textul principal, sau plasate ca note de subsol.

Am reconstituit deci un text continuu, adică dispus pe o singură coloană. Am integrat astfel aceste adaosuri în firul textului principal, plasându-le pe fiecare după paragraful în dreptul căruia apăreau în manuscris, și semnalându-le grafic printr-un spațiu în retragere. În felul acesta cititorul își poate face o idee mai clară asupra firului demonstrației, incluzând și ideile suplimentare care-i veniseră autorului după redactarea primului jet, și referințele și citatele aduse ca sprijin, pe care nu știm însă dacă le va fi inclus cumva în vreo versiune definitivă, neidentificată la ora actuală printre manuscrisele maestrului – acesta de care dispunem fiind în mod evident, în prima lui articulație, o ciornă,

¹¹ Cf. *Opere, Publicistică*, vol. XII, pp. 1152-1153.

¹² Reprodusă ca atare în *Opere. Publicistică*, XII, pp. 593-595.

¹³ Reproduse doar parțial în notele ediției susmenționate, p. 1153.

iar mai apoi, cum vom vedea în articulațiile următoare, un șantier de lucru, pe bază de conspecte și citate comentate.

2. A doua articulație (ff. 177, 177v, 178) se deschide odată cu menționarea, pe coloana de dreapta (f. 177), ușor decalată față de paragraful final al textului principal, a următoarei referințe bibliografice: “**V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, note critice despre o filosofie reacționară**. Buc., Ed. P.M.R., 1948.” Precizia referinței la această foarte prizată în epocă lucrare a lui Lenin denotă faptul că G. Călinescu o avea sub ochi, în ediția românească, și urmarea dovedește că el o conspecta, comentând-o și criticând-o, cu creionul în mână.

Am dat deci acestei articulații, titlul cărții lui Lenin, din care Călinescu reproduce pe coloana din stânga, cu ghilimele și indicarea paginii, unele pasaje semnificative, și înscrie pe coloana din dreapta, în oglindă, replicile polemice, uneori sarcastice, pe care le dă punct cu punct tezelor leniniste, invocând la nevoie alte referințe, sau corectând interpretarea dată de corifeul materialismului științific referințelor pe care le citează. Scopul acestei articulații era deci de a completa textul principal (neterminat) al articulației precedente, cu analiza tezelor materialismului leninist, caracterizat de Călinescu drept “dogmatism științific”. Ca și pentru articulația precedentă, am integrat comentariile lui Călinescu în ordinea dată citatelor din Lenin, plasându-le pe fiecare după paragraful în dreptul căruia apăreau în manuscris, și semnalându-le grafic printr-un spațiu în retragere.

3. A treia articulație (f. 179) apare ca fiind net distinctă, grafic, de precedentele, și singura ce poartă un titlu propriu: “***Evoluția spiritului în univers***”¹⁴. Textul este scris centrat, acoperind deci ambele coloane ale manuscrisului, nemaifiind dispus, precum articulațiile precedente, pe două coloane. El conține câteva citate – aici, din Engels – dar de data aceasta maestrul își revarsă nestingherit gândirea proprie, mult dincolo de simplul comentariu – fie el și polemic – la citatele cu pricina. Tonul avântat al acestui text scurt ne sugerează că era menit a încheia, în chip de concluzii, întregul material, din care G. Călinescu voia pesemne să facă o adevărată revizie critică a materialismului, dacă nu chiar, și mai ambițios, o apărare a filosofiei în genere în fața inamicului ei subiacent, ideologia totalitară.

4. Urmează, în fine, o ultimă articulație pe care o denumim **Anexă** (f. 180), constând din câteva rânduri de notații sumare, în principal două: “*p[entru] lume: esse est percipi ; p[entru] spirit: esse est percipere*”.

¹⁴ Capitol total absent în ediția susmenționată (pp. 1153-1155).

Or, ele corespund îndeaproape unui pasaj din *Despre spirit și materie*¹⁵ – text datat de noi din aceeași perioadă 1949-1950, ceea ce dovedește încă o dată înrudirea apropiată a acestor două dialoguri în stil cantemiresc, ce se continuă unul pe altul. Iată pasajul cu pricina din *Despre spirit și materie*: “*L[umea] : În scurt, materia e făcută din spirit și spiritul din materie și nici într-o parte nici în alta nu-i cu puțință să prisosească partea cealaltă. Pentru tine **esse est percipere**[,] a fi este a cunoaște[,], iar pentru mine **esse est percipi**[,] a fi este a fi văzută[,], cum prea bine a zis un episcop englez”* (evident, trimiterea implicită este la Berkeley, filosoful explicit menționat și comentat în textul nostru, luând ca punct de plecare criticismul lui Lenin).

Articulațiile 2-3 urmau probabil a fi integrate cu prima – singura prezentând un text cursiv – într-o versiune completă și finalizată, de eventuala existență a căreia nu avem însă cunoștință: ni se pare mai mult decât probabil că ea a rămas la stadiul de proiect.

În transcrierea manuscrisului am indicat prin < > cuvintele raturate de autor, textul fiind ceea ce se cheamă o ciornă de lucru, și prin [] eventualele noastre reconstituiri, ca și indicația paginilor manuscrisului și titlurile ad-hoc ale articulațiilor identificate de noi.

Titlurile de lucrări și cuvintele sau sintagmele subliniate de autor, le-am transcris, conform convenției tipografice, prin italice.

Am marcat prin note de subsol diferențele față de ediția academică suscitată (constând fie din lecturi diferite de ale noastre sau pe care le considerăm eronate, fie, cel mai adesea, din omisiuni).

¹⁵ Text editat de mine în *Manuscriptum* nr. 4/1979, pp. 33-36, după BAR IV ms. 4a, ff. 183-185 (în ediția academică: *Opere. Publicistică*, XII, pp. 589-593 și note pp. 1152-1153, după BAR IV ms. 4b, 3 f.).

Călinescu - *Idealismul și materialismul*: ediție critică

Dana Shishmanian

[“Fire, spune-mi care învățătură este adevărată”]¹

– Fire, spune-mi care <doctrină> învățătură este adevărată, idealismul sau materialismul, și dacă tu ești făcută din materie sau din spirit?

– Deslegarea acestei <probleme> întrebări nu se poate face decât dacă te desfaci de orice <pasiune> patimă lumească. Atît idealiștii sau spiritualiștii (căci <în linie generală> la o adică e același lucru) cît și materialiștii radicali pornesc de la interese de ordin politic. Spiritualiștii vor să apere biserica și se simt amenințați de o filosofie care admite că natura se conduce de la sine după legile sale cauzale și n-are trebuință de nici o lumină finală. Materialiștii ca Marx, Engels, Lenin sunt atești furioși, respingînd orice fideism, orice încercare de a reface biserica.

Idealiști. J.G. Fichte, *Sonnen-Klarer Bericht am das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuersten Philosophie*. Berlin, 1801, apud Lenin.

Filosoful: Spune-mi, gîndindu-te bine înainte de a răspunde: apare oare în sinea ta² sau în fața ta un lucru altfel decât împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui?...

Cititorul: Aprofundînd chestiunea, trebuie să fiu de acord cu tine.

astrologia

obtenebrează³

Filosoful trebuie înainte de a-și determina un sistem să se ferească și de fanatismul religios și de cel antireligios și de fanatismul

¹ Reamintim că în Publicistică XII (pp. 593-596) e reprodusă ca text doar partea de stînga a manuscrisului, de la “Fire, spune-mi” până la “ceea ce îți voi spune mai tîrziu foarte pe scurt”, restul fiind, fragmentar și pe sărite, relegat în note (pp. 1153-1155). Aici, notațiile înscrise de autor pe partea de dreapta a manuscrisului sînt inserate fiecare după paragraful corespondent de pe partea stîngă, cu un spațiu de retragere (vezi mai sus nota de ediție).

² În Publicistică XII (p. 1153) găsim lectura “înaintea ta”.

³ Cuvintele plasate lateral în coloana de dreapta paginii: “astrologia” (subliniat de autor cu două linii) și “obtenebrează”, absente în Publicistică XII (pp. 1153-1155), par un fel de notații-memento în vederea unor idei de dezvoltat ulterior, ceea ce se poate constata din pasajul imediat următor.

laboranților. Prea multă cultură științifică pozitivă obtenebrează adesea claritatea gândirii filosofice. În rai nu vor intra numai matematicienii și fizicienii!

Idealiștii religioși /teologii/ cultivă scepticismul spre a rezerva divinității un domeniu inexplorabil, materialiștii atești cultivă dogmatismul științific spre a răpi bisericii orice refugiu în transcendență. Dintre cele două tabere cea mai fanatică este aceea a materialiştilor atești. Biserica nu poate nega rezultatele științelor și în cele din urmă aplaudă știința recurgând la ea ca la argumentul cosmologic: ordinea în univers e o dovadă a prezenței divinității. Ateștii însă cenzurează absolut orice gândire filosofică, cu ei filosofia (numită disprețuitor metafizică) a luat sfârșit și nu se mai admite decât știința de laborator și aceea controlată în aspectul generalizator și ipotetic să nu alunece spre idealism.

«Engels a avut tot dreptul să-l combată pe Dühring, ateu declarat, pentru faptul de a fi lăsat, prin inconsecvențele sale, porțile deschise fideismului în filosofia sa.» Lenin, p. 76.⁴

Între aceste două tabere stau oamenii de știință, scăpați de vechea presiune a bisericii, când n-au căzut în sfera politică a materialismului unde nu mai pot gândi nimic.

Unii oameni de știință, foarte mulți, nemaisimțindu-se constrânși și reflectând generos asupra datelor științelor recunosc că domeniul științelor e departe de a răspunde la marile întrebări chinuitoare. În felul acesta, dacă nu sunt religioși, acești oameni respectă credința altora și nu o socotesc în conflict cu știința.

Avenarius, *Critica experienței pure*

Alții însă se tem că lucrările pozitive de laborator pot fi turburate de speculații⁵ și de aceea denunță orice sistem mai constructiv drept metafizică, denunță și materialismul ca metafizică fiindcă acceptă “lucrul în sine” reprezentat de materie și întemeiază pozitivismul pe percepție ca dat imediat.

⁴ În Publicistică XII (p. 1153) precedentele două paragrafe de pe dreapta paginii de manuscris (aici inserate cu spațiu de retragere), adică cele începând cu: “Filosoful trebuie” și cu: “Engels a avut tot dreptul”, sânt plasate la începutul fragmentelor reproduse în note, adică înaintea paragrafului începând cu “ Idealiști. J.G. Fichte”.

⁵ În Publicistică XII (p. 594) găsim lectura “spiritualiști”, în notă (*ibid.*) indicându-se că manuscrisul ar comporta “specialiști” (or noi am citit clar „speculații”, ceea ce face sens).

După Mach, corpurile sunt “complexe de senzații” (“sau combinații de senzații”: Berkeley – sau lumea este reprezentarea mea ca Schop[enhauer]” zice ironic Lenin) p. 35.

Pentru H. Poincaré lucrurile nu sunt decât “grupuri de senzații”. *La valeur de la science*, Paris, 1905.

Lucrul cel mai instructiv ar fi să cercetăm cu de-amănuntul ce înțeleg unii și alții prin spirit și materie, ceea ce îți voi spune [f. 177] mai târziu foarte pe scurt.

[V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*]

V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, note critice despre o filosofie reacționară. Buc., Ed. P.M.R., 1948.⁶

[f. 177 verso sus] (după Lenin pp. 24, 25)

Berkeley deduce “ideile” din acțiunea divinității asupra minții omului. Idealism obiectiv. Lumea nu este închipuirea mea ci rezultatul unei cauze spirituale supreme care creează și «legile naturii și legile deosebiri ideilor numai reale de altele mai puțin reale». A se vedea Berkeley în original.⁷

Lenin:

«... În deplin acord cu științele naturii, materialismul ia ca factor primar materia, considerînd secundare conștiința, gîndirea, senzația,...» p. 40.

«Căci din moment ce ați recunoscut că izvorul luminii și undele de lumină există *independent* de om și de conștiința omului, că culoarea depinde de acțiunea acestor unde asupra retinei ați și adoptat de fapt punctul [de] vedere materialist...» p. 57.

Nu. Căci pentru orbi culoarea și lumina nu există, fără ca prin asta izvorul luminii să <sub>înceteze de a subzista și să aibă alt efect, caloric de pildă! Însă fața lumii rămîne relațională și «cauza» – din

⁶ În Publicistică XII (pp. 1153-1155) paragraful de la “După Mach” pînă la “Ed. P.M.R., 1948.” lipsește.

De notat că referința completă la lucrarea lui Lenin apare pe coloana din dreapta, ca un fel de trimitere bibliografică dinspre partea redactată a textului, scrisă pe coloana din stînga; această trimitere, corespunzând sfârșitului părții redactate, se continuă însă, evident, pe coloana din stînga, cu citatele din Lenin, coloana din dreapta rămânând destinată comentariilor autorului.

⁷ În Publicistică XII (pp. 1153-1155) paragraful de la “(după Lenin pp. 24, 25)” pînă la “în original” lipsește.

acest punct de vedere – un lucru în sine capabil să dea naștere la mai multe lumi deodată, pentru rîme, pentru cîrțițe, [pentru] oameni.

Din dialogul mai sus citat al lui Fichte, din Berkeley și Avenarius, care afirmă că obiectul e în mod necesar accesibil numai printr-un subiect Lenin conchide:

«... Lumea este senzația mea; non-Eul “este presupus” (creat, produs) de *Eul* nostru; lucrurile sunt în indisolubilă conexiune cu conștiința; coordonarea indisolubilă a *Eului* nostru și a mediului constituie coordonarea principială empiriocritică; toate acestea nu sunt decît unul și același postulat, aceleași vechi boarfe, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită.» p. 63.⁸

Fichte nu spune *asta*. Cînd cer ochelarii ca să pot citi o carte nu pretind că ochelarii mei au creat cartea; deci cînd spun că spre a <vedea> cunoaște soarele sub aspectul luminos am nevoie de ochi nu afirm că ochii mei au creat Soarele. Condiția *cunoașterii* obiective adică a existenței unui obiect este prezența într-un subiect; < așa> or Nimeni nu se îndoiește de existența lumii, dar faptul de a nu te îndoii de existența ei este totuși un moment subiectiv. Desigur totul e un joc de cuvinte, dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză.

A existat oare natura înaintea omului? § 4, cap. I Lenin, p. 74.

Avenarius cu referire la epocile preumane, zise:

«ne asociem întotdeauna pe noi înșine în calitate de rațiune ce tinde să cunoască aceste lucruri»

Lenin găsește teoria penibilă.

Bazarov, comentînd pe Plehanov, se întreabă <cum>: «Ce organe de simțire au existat deci în era ihtiozaurilor? E evident că numai organele de simțire ale ihtiozaurilor și ale semenilor lor. Numai reprezentările ihtiozaurilor au fost atunci manifestări reale, adevărate ale lucrurilor în sine.» p. 83. [f. 178]

Plehanov: «Să ne transportăm cu gîndul într-o eră în care nu existau pe pămînt decît foarte îndepărtați strămoși ai omului, în era secundară de pildă. Se naște întrebarea: cum s-au prezentat atunci lucrurile cu spațiul, timpul și cauzalitatea? Ale cui forme subiective au fost ele atunci? Formele subiective ale ihtiozaurilor?» p. 83.

⁸ Acest pasaj este integrat ca nota 3 la textul *Despre spirit și materie*, cu o diferență “creația” în loc de “senzația”.

Dar Bazarov are dreptate. Cunoașterea era atunci la nivelul ihtiozaurilor: lucrul în sine același, aproximativ, ca și acum.⁹

[Lenin] p. 107:

«Lucrurile există independent de conștiința noastră, independent de senzațiile noastre, în afara noastră, întrucât e indubitabil că alizarina¹⁰ a existat ieri în gudronul de ulei și tot atât de indubitabil e faptul că n-am știut ieri nimic în privința acestei existențe...»

p. 108: «... Singura concluzie inevitabilă trasă de toți oamenii în viața lor practică omenească și așezată în mod conștient de materialism la baza gnoseologiei sale, e aceea că în afară de noi și independent de noi există lucruri, obiecte, corpuri, că senzațiile noastre sînt imagini ale lumii exterioare.»¹¹

Ceartă de cuvinte. Ca să existe pentru noi alizarina¹², trebuie să avem *imagini* de la ea. Prin urmare *imaginea* e condiția <perceperii> *înregistrării* ei în univers. [Evident după ce am înregistrat-o îi atribuim o existență retrospectivă]. Că *imaginea* ar fi o copie întocmai a originalului << e o absurditate, căci aceasta presupune 1) că <sîntem capabili de o altă imagine>> <gîndim originalului o imagine în sine a originalului de comparat cu imaginea noastră a originalului, în vreme ce în realitate> e o absurditate¹³ căci asta atinge caracterul relativ al cunoașterii noastre și duce spre obiecte-prototipuri, adevărate în sine, fie pentru rîme, fie pentru ihtiozauri ori oameni. Însă este evident că marginea¹⁴ <lui P> statuii lui Petru cel Mare pe care se urcă melcul reprezintă pentru acest melc altfel de margine¹⁵ decît pentru <cine ar cu[noaște]> artistul care cunoaște arta lui Falconet¹⁶.

⁹ În Publicistică XII (pp. 1153-1155) paragrafele începînd cu “Plehanov” și cu “Dar Bazarov” lipsesc.

¹⁰ Alizarina: colorant roșu de origine vegetală extras din rădăcinile plantei *Rubia tinctorum*.

¹¹ Acest pasaj este integrat ca nota 2 la textul *Despre spirit și materie*, cu două diferențe: “veritabilă” în loc de “inevitabilă”; și o omisiune: “de materialism”.

¹² V. nota 10 (în Publicistică XII p. 1155: aici “alizerina”).

¹³ În Publicistică XII (p. 1155) întregul pasaj de la “Că imaginea ar fi” pînă la “e o absurditate” lipsește, textul continuînd cu majusculă de la “căci”.

¹⁴ În Publicistică XII (p. 1155) editorul citește în loc de “marginea statuii”, “muzica statuii”.

¹⁵ În Publicistică XII (p. 1155) editorul citește în loc de “altfel de margine”, “altfel de imagine”.

¹⁶ Étienne Maurice Falconet (Paris, 1 decembrie 1716 – 24 ianuarie 1791): sculptor francez, considerat ca unul din maeștrii școlii baroce dar și ca un sculptor neo-clasic.

Ideea variantelor cunoașterii se impune la cel mai simplist examen și atunci cade și teoria că lucrul în sine poate fi cunoscut. De fapt ideea de lucru în sine este o ipoteză născută din nevoia logică de a numi <o cauză> un izvor presupus, constantă a unor variante de cunoaștere.

Nimic nu există în sine. Dar în afară de existent (adică de cunoscut) medităm *la Neant* care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize. Lucrul în sine este Neantul, capabil să se revele parțial în câteva lumi posibile.¹⁷

Tabloul pictat nu există pentru câine decât ca obiect inferior

Biblioteca cumulând știința cea mai înaltă recade în neant, ștergându-se speța umană care să poată descifra filele. Vrabiiile se așează pe brațul lui David de Michelangelo fără să știe că au¹⁸ de a face cu o operă de artă.

Și în definitiv Lenin n-are decât să susțină cât vrea că obiectele există independent, acest lucru nu supără pe nimeni. Admițând că sunt lucruri ignorate și lucruri cunoscute – el nu se deosebește fundamental de marea filosofie. Singurul lucru de care se teme el (cu Engels) e ca nu cumva să se afirme că *spiritul* creează lumea. Însă acest lucru îl afirmă tocmai într-un chip fanatic *materialismul marxist*! El se teme de finalism. Însă marxismul e *finalist*!

[f. 179]

Evoluția spiritului în univers¹⁹

«Nous ne citons que ceci [din Dühring]:

“Qui n’est capable de penser qu’à l’aide du langage n’a jamais encore éprouvé ce que c’est que pensée *abstraite*, pensée *véritable*”. D’après cela les animaux sont les penseurs les plus abstraits et véritables, car leur pensée n’est jamais troublée par l’immixtion indiscrète du langage».

Œuvres complètes de Fr. Engels, M.E.

Dühring bouleverse la science (Anti-Dühring), traduit par Bracke (A.M. Desrousseaux) tome I, Philosophie, Paris, A. Cortes 1949, p. 118.

¹⁷ În Publicistică XII (pp. 1153-1155) partea de comentarii dată în notele ediției se încheie aici; paragrafele următoare – de la “tabloul pictat” până la “marxismul e *finalist*!” – lipsesc.

¹⁸ În text “are”.

¹⁹ Tot acest capitol lipsește în Publicistică XII (pp. 1153-1155).

Unde cîinele adulecă prezența cuiva, noi avem nevoie de calcule și aparate. Rațiunea umană e legată de limbaj – e un salt și un regres. În extensiunea cîmpului de explorare e un pas înainte; în întîrzierea recepției un pas înapoi. Animalele au într-un corp restrîns o putere de imediatitate extraordinară, înlocuit[ă] de om prin știința explicită.

E foarte posibil ca spiritul să evolueze spre reîntoarcerea eliptică, pe plan mai ridicat la cunoașterea imediată fără calcul: intuiția îngerească. Vom putea auzi undele radiofonice cu urechile și calcula distanțele fără trigonometrie.

Gîndurile vor trece dintr-un individ într-altul ca un foc subtil fără cuvinte.

Anexă

[f. 180]

p[entru] lume:

esse est percipi

p[entru] spirit:

esse est percipere

Le meilleur des mondes possibles – orice altă lume am concepe, chiar spirituală, n-o putem concepe decît cu obiecte materiale.²⁰

²⁰ În Publicistică XII (pp. 1153-1155) paragrafele de la “p[entru] lume” pînă la “obiecte materiale” lipsesc.

Călinescu - *Idealismul și materialismul*: comentariu filosofic

Ara Alexandre Shishmanian

“...medităm la Neant care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize. Lucrul în sine este Neantul, capabil să se revele parțial în câteva lumi posibile.”

... paradoxurile neantului se îmbrățișează parcă asemenea unui nod gordian de uroborosuri, însă un nod semiotic al cunoașterii, nu al substanțelor negînditoare. Pînă unde urcă și coboară gîndul?

Preambul: G. Călinescu – o “întîlnire” destinală

Nu știu prea bine ce a declanșat mai întîi întîlnirea mea cu George Călinescu, desigur ca autor, căci în persoană nu l-am întîlnit niciodată. Poate momentul cînd – nu cred că aveam mai mult de 12 ani – întorcîndu-se de la o conferință publică mama mi-a declarat că-l ascultase pe omul cel mai inteligent din România, propoziție care l-a intrigat foarte pe deja intelectual foarte ambițiosul puber ce eram. Ori poate, un an mai tîrziu, cînd sub imperiul nu știu cărei inspirații ciudate, profesoara mea de română de atunci (probabil cam prin 1964) ne-a dat mie și lui Edi Sirabionian, cu care eram de altfel prieten, paradoxala misiune de a formula un chestionar pentru un pretins concurs școlar axat pe Ion Creangă, concurs ce n-a avut loc niciodată. Deja în sine ideea era destul de curioasă, însă dacă a mă selecționa pe mine – de departe “starul” școlii la română, mai exact la literatură căci la gramatică, în chip persistent, mai mult chiar decît la matematică, eram un dezastru – mi se părea oarecum natural, alegerea lui Edi, viitor inginer în domeniul construcției de mașini mi se pare, nu se depărta prea mult de nonsens. Cu această ocazie am făcut cunoștință cu critica literară în general și în special cu cartea Zoei Dumitrescu-Bușulenga (lucrurile se petreceau cu mult înainte ca această foarte inteligentă femeie să aibă incredibila inspirație de a deveni orătania personală a Elenei Ceaușescu), ale cărei analize și mai ales a cărei terminologie (“facețios” și “jocular”, concepte prin care autoarea voia să facă oarecum mai sensibil caracterul ludic al operei scriitorului) mă intimidau

cumva. Și totuși! Printre cei trei patru autori frecvențați (am extras pînă la urmă 13 întrebări, destul de absurde prin minuție) era însă unul, al cărui nume atunci nu l-am reținut și nici nu l-am pus în legătură cu “cel mai inteligent om din România”, a cărui carte îmi dădea o extraordinară senzație de familiaritate, sentimentul unui formidabil “acasă” intelectual. Hotărît, îmi plăcea mult mai mult decît pretențioasa și prețioasa “hermeneutică” a Zoei Bușulenga (viitoarea maică Benedicta)!

Cel mai probabil însă, “ghidul” meu, și în acest caz, a fost acel “hazard destinal” (ar fi cam ridicul să vorbim de “providență”) care mi-a călăuzit deciziile, de cele mai multe ori, inițial cel puțin, contra voinței mele, conducîndu-mă de pildă, printr-un biliard erotic bizar ce trebuia să se încheie volens-nolens cu Dana, la paradoxul căsătoriei, dar și mai paradoxal, cu trecerea de la facultatea de franceză la hindi și, astfel, la indianistică, sau aruncîndu-mă, prin unele întâlniri, dintre care cea complet nedorită cu Eric Becescu, un fost coleg de la hindi tocmai, în lupta politică anti-comunistă, concretizată atunci prin semnarea apelului lui Goma – ori, mai recent, prin descoperirea vechiului meu articol despre *Cel mai iubit dintre pămînteni* de Marin Preda, într-o dactilogramă a cărei prezență într-un volum de istoria artei de Alpatov nu mi-o explic, ceea ce a dus nu doar la publicarea, în fine, completă a articolului cu pricina, revăzut și adăugit, ci și la multiplele variante în română și în franceză ale celor *Trei crime de Stat* vizînd odioasele asasinate ale lui Mihai Eminescu, Nicolae Labiș și Marin Preda însuși, analize ce mi-au permis, ca și mai vechiul meu studiu *Les sept transgressions de Ioan Petru Culianu. Fractals, destin et herméneutique religieuse*¹, un examen, ca să zic așa, “pe viu” al activităților “cele mai proaste inteligențe”, inenarabil inepta securitate, ca și al metodelor foarte înrudite practicate deja în România de monarhia hohenzollerniană. Am să mai evoc, în fine, hazardul destinal, desigur, al descoperirii și mai stupefiante a diverse documente ale procesului meu contra Editurii Academiei staliniste de atunci, conduse de un soi de crocodil negru analfabet, Constantin Busuioceanu, săltat de regimul ceaușist pentru nu știu ce merite din sfera colectivizării forțate, de la rangul de vigیل la cel de redactor șef, și de la redactor șef la director al Editurii Academiei – ca să nu mai vorbim de funcția lui de secretar de partid pe Academie, funcție din care am avut plăcerea să-l detronez cu ocazia proceselor mele contra execrăturii – menținut însă în post, în ciuda unui mic articol demascator al

¹ *Les cahiers «Psychanodia»* N° 1 / Mai 2011. Aceste patru “anchete criminale” se află pe situl nostru, în secțiunea [Publications communes](#), în română și franceză: [Patru crime de stat](#) (Avril-Mai 2024: Supplément aux *Cahiers «Psychanodia»*, n° 2; [Une nouvelle synthèse sur les crimes d'État en Roumanie](#) (*Les Cahiers «Psychanodia»*, n° 4 / Juin 2023).

mamei mele, traducătoarea și membra Uniunii Scriitorilor Ecaterina Șişmanian, de lamentabilul ministru al culturii post-comunist Andrei Pleșu².

² Pentru o splendidă și extrem de eficace punere la punct a ipochimenului a se vedea articolul lui Ioan Petru Culianu "4 Iulie" în *Lumea liberă românească*, nr. 92 din 7 iulie 1990 (*Scoptophilia*), reluat în *Păcatul împotriva spiritului*, Nemira, 1999, pp. 91-94, chiar dacă personajul, altminteri perfect recognoscibil, nu e numit. Mîine poimîine îl vom vedea poate pe acest fidel "client", veritabil "lacheu de elită", al lui Petre Roman, călugărit, în chip de "maica Benedicta" bis sau de "femeie cu barbă"! Chiar dacă barba fizică se aplică, vai! căci e mai grav decît o operație transsexuală, ce-i drept foarte la modă în epoca noastră (vezi filmele lui Almodovar), exclusiv unei foarte jalnice efeminări morale.

Pentru edificare vom încerca să detaliem nițel articolul culianesc, din aceeași specie cu "Dialogul morților" 1 și 2, "Patriot", "Cea mai proastă inteligență" și celelalte texte ale *Scoptophiliei*. Articolul se prezintă ca un fel de alegorie onirică, însă atît de indisociabilă de realitatea coșmardescă a României de atunci încît poți suspecta un fir veridic în abjectul labirint. Abia coborît din avion și punînd pași mirați în această țară a tuturor mirajelor – am numit încă o dată România cu geografia ei fantasmatică – autorul visului și al articolului e recepționat de un personaj ciudat, un fel de Hermes psihopomp pentru uzul infernului post-comunist iliescan, "prietenu", ce va funcționa ca mediator inutil și ghid superfluu. Dar să cităm pentru a intra mai bine în atmosferă: "*De cum ieșeam (mereu imperfectul suspensiilor visului, n.n.) din clădirea aeroportului, mă izbea sărăcia de nedescris, și mai ales faptul că cel puțin jumătate din oamenii dimprejur purtau veșminte – pantaloni și maiou negru (indiferent de sex) –, aveau fața mînjită de funingine (o funingine ideologică, cum se va vedea n.n.), și o cască cu lampă pe cap. La întrebarea mea prudentă privind identitatea acestor sute de indivizi, prietenul meu răspundea că sunt mineri*" ("4 Iulie", apud *Păcatul împotriva spiritului*, p. 92). La ce bun toți acești "mineri" în plin București, ba, pe deasupra, "pripășiți" în subteranele "Palatului Poporului"? Prezență salarizată determinată de identitatea lor dublă. Se vor fi descoperit niscăi filoane de cărbune în respectivele subterane? Nicidecum – "*ci au venit ca să scape țara de primejdie... Prezența lor e necesară*" (*ibidem*). Să fie vorba de riscul vreunei contrarevoluții ceaușiste? Vin "teroriștii"? Ba cumva tocmai dimpotrivă, "primejdia" venind dinspre spațiul liber de comunism din Piața Universității! Primejdie oportun prevenită de providențialele "mineriade", în special de "mineriada" a III-a. "*Cu cât ne apropiam de centru, cu atît numărul minerilor creștea. La un moment dat ne-am oprit lângă un grup de mineri care încercuiseră și bațjocoreau o femeie tînră, care nu purta costumul lor. Prin geamul deschis întrebam (mereu în vis, să nu uităm!) un miner cu toată politețea (am putea vorbi mai degrabă de un fel de prudență onirică n.n.): "– De ce o loviți pe femeia asta? Ce v-a făcut?" "– Vezi-ți de treabă! urla minerul înțepat. E o curvă și o golancă, nu vezi?" (Nu cred că mai trebuie să explic cuiva din România ce însemna "golancă" sub omul-de-nimic Ion Iliescu; cît despre "curvă" aici, sau "paranoia" în discursul prezidențial de după asasinarea lui Culianu, veritabilă asumare teroristă a crimei, discurs analizat de noi în altă parte, trebuie să le interpretăm ca pe niște cazuri de sinonimie liberă n.n.). Prietenul meu porni brusc mașina. Fața îi era acoperită de sudoare. "– Ești nebun? întrebă. De ce te bagi în treburile minerilor? Ți s-a urît cu binele?"*" (*ibid.*). "De ce pui minerii în discuție?" ar fi putut spune un alt prieten, nu prea depărtat de cel dintîi. De la acest superb exemplu de "femme battue", ce-i drept doar (?) oniric, într-un univers unde Cristos e absent, pînă la lapidarea evanghelică, ce-i drept doar literară, nu mai e decît un pas. Altminteri, "nebun", formulă ce i se adresează celui ce îndrăznește, fie și-n vis, a-i "pune-n discuție" pe mineri, care ei "puneau în discuție" cu ranga pe oricine li se năzărea, ea trimite la un sistem de referințe binecunoscut celor ce combătînd regimul comunist au avut ocazia

să-i aprofundeze oroarea imbecilă. Să mai insistăm asupra uniformei “minerești” obligatorii sub securitatea “revoluționară” ori asupra acestui “prieten” parcă mereu transpirat, evident, pe pricini patriotice... S-ar zice că ne găsim într-un sistem ceaușist agravat de un nazism ultra-megaloman neproclamat ca atare dar cu atât mai eficace, unde decretul 12/1965 ce declara nebun pe oricine pune în discuție sistemul nu mai e deloc necesar. “Punerea în discuție” a minerilor ori eventual “ca minerii” – asta-mi amintește ceva, deși n-aș putea spune prea bine ce nici pe cine! Mai trebuie oare să precizez în ce măsură veșmintele negre, “minerești” îmi sugerează “cămășile negre” ale fascismului mussolinian? Neo-fascism sau mai exact fascio-comunism avându-i în frunte pe omul-de-nimic Ion Iliescu, unul din cei mai toxici inși născuți în acea nefericită țară, și pe romuncul Petre Roman, patronul “prietenului” oniric al lui Ioan Petru Culianu. ***De altfel, foarte recent, pe 5 August 2025 Rânjetul a crăpat – Ion Iliescu, autorul “mineriadelor”, insul abject ce triumfa la câteva zile după asasinarea lui Ioan Petru Culianu, diagnosticându-i extatic “paranoia”, comanditarul atîtor mîrșăvii și crime pe care nu pretindem a le enumera exhaustiv aici, ce a reușit să transforme într-un asasinat expeditiv chiar și moartea lui Nicolae și a Elenei Ceaușescu, care ar fi trebuit să marcheze, dimpotrivă, momentul esențial al procesului comunismului în România – ei, da! a crăpat în fine. Toată funinginea lumii cadă-n avalanșă pe damnat sufletul lui!***

În fine, e atinsă ținta călătoriei, fie ea și visate: nimic alt decît Patriarhia, micro-Vaticanul fantastic cînd nu fanatic al bisericii ortodoxe române. “Mă așteptam să văd acolo popi, dar nu erau decît mineri, care nu se deosebeau de ceilalți decît prin niște mantii negre. Prin coridoarele întortocheate, prietenul mă cârmă către o cămăruță. La un moment dat, un grup de mineri cu mantii se îndreptă spre noi. Minerul din mijlocul pîlcului purta trei lămpi pe cască – asemeni, s-ar zice celor trei coroane papale! n.n. –, alții purtau două lămpi, alții numai una. Minerul cu trei lămpi una peste alta era înconjurat de adîncă venerație. Chiar prietenul meu se trase la o parte și, cu evlavie și jenă, sărută o mână fluturată de un bilampist. “– Înalt Prea Sfinția Sa..., bălmăji el cucernic. Vino, și poartă-te bine, de acest om depinde viitorul tău...”. Pătrunserăm într-un birou plin de funingine, unde un miner cu o lampă pe cască și o cheie la brâu (un fel de Sf. Petru mutat în infern n.n.) studia niște hîrtii negre pe margini. “– Poftim, poftim..., zise el afabil, întinzîndu-mi o mână pe care am ezitat s-o ating, din cauza culorii și mirosului (inutil de a mai încerca să relev sensul dublu al celor două “idei-senzații”! n.n.). Sunteți discipolul lui Mircea Eliade, nu-i așa? (Nu așteptă răspunsul.) Noi îl prețuim mult pe Mircea Eliade. (Nu am întrebat de ce.) Ei bine, văd că ați lucrat cum să nu... Vreo cincisprezece cărți... Văd aici vreo două-trei sute de articole, articolașe, mă rog. Ne-am gândit să vă oferim un post. De onoare, bineînțeles, de onoare... Noi nu putem concura cu Occidentul, nu vă putem oferi un salariu... adecvat. Dar un institut, vă putem face onoarea... Numai că, știți, mulți s-au opus... Aș zice că poate... (dar nu mai adăugă nimic)” (ibid. p. 93). Acum, venise oare cuiva, eventual d-lui Andrei Pleșu în persoană, în epocă ministru al culturii, ideea nu atât bizară cît, pur și simplu, abracadabrantă de a încredința lui Ioan Petru Culianu direcția institutului cu pricina, prinzîndu-l astfel în plasa unui regim pe care îl detesta? De a face, deci, din profesor un fel de “vitrină” întoarsă spre Occident a acestei guvernări prin teroare și “mineriade”, proprie sinistrului binom Iliescu-Roman? La drept vorbind e perfect posibil, mai ales de ținem seama că pentru cinismul și inconștiența clovnilor “democrației originale” nimic nu era cu adevărat imposibil. Și mai cu osebire după miasmele generate de “mineriade” ideea trebuie să fi apărut unora ca o soluție cu adevărat providențială, în raport cu carența de imagine a acestei Români neo-totalitare care, în opinia mea, ținînd seama și de tulburile context actual, nu riscă să devină veritabil democratică înainte de sfîrșitul secolului, *dacă* secolul acesta va mai putea cumva să se sfîrșească. Totuși, în circumstanțe pe care le putem cel mult bănui, mai ales prin articolul însuși, fără a le putea cunoaște efectiv, burlesca idee trebuie să fi căzut în chipul cel mai

Într-adevăr, în 1965 de astă dată, cu puțin timp înainte de decesul surprinzător pentru mine al criticului, întrînd cu tata (jurnalistul Tacvor Șișmanian, ce a condus timp de circa 30 de ani ziarul armean “Nor Ghiank”, “Viață Nouă” carevasăzică) în librăria “Sadoveanu”, am descoperit, printre alte volume, o carte stranie complet neagră pe care scria, într-un degradeu coloristic trecînd de la un fel de tutun printr-un galben palid pentru a ajunge la ceea ce în genere cred se numește un “blanc cassé”: *George Călinescu. Impresii asupra literaturii spaniole* (reproduc coperta cît de fidel îmi e cu putință).

brutal și ridicol în baltă. Institutul în cauză, ce ar fi trebuit să poarte numele “Mircea Eliade”, nu avea să ia ființă decît abia în 2008, fără numele lui Mircea Eliade... și, desigur, fără ucisul Culianu... dar sub conducerea fondatoare (2008-2010) a “prietenului” cu pricina! (vezi istoricul instituției pe situl <https://www.ihr-acad.ro/institut/istoric/>).

“A doua zi, prietenul avu o lungă convorbire telefonică, după care veni la mine. ”– Știi, ar trebui să dai o declarație. Nimic important. Sunt atît de mulți golani împrejur, atâți dușmani... Spune numai cît de mult iubești pămîntul strămoșesc, pe Dumnezeu, moaștele Sfintei Paraschiva din Mitropolia Iașului și a Sucevei. Și ți se va da numaidecît postul, mai ales dacă accepți să ții în mână o lampă, simbolic, se-nțelege... – De ce o lampă? – Cum ziceam, e un simbol al luminii. Am scăpat de comunism, l-am recuperat pe Dumnezeu, patria, neamul...” Aici bunul meu prieten începu să recite o litanie fără înțeles, în timp ce bale negre i se prelingeau din gură. Într-un târziu se dezmetici, lac de sudoare.

“– Uite ce e, spuse el precipitat, poate că ar fi mai prudent dacă ne-am duce la aeroport. N-ai nevoie de bilet, noi te punem în primul aparat Tarom care pleacă spre New York...” Am acceptat ușurat propunerea. În drum spre aeroport, mașina se strecura printre grupuri de mineri. Spre Băneasa se iviră câțiva oameni, goniți de mineri prin păduri. Doar în hala aeroportului numărul de oameni începu să crească, iar la intrarea spre avion abia de mai vedeai unul-doi mineri printre pasageri. ”– La revedere, îmi ură bunul meu prieten. Să mai vii, noi te așteptăm cu drag întotdeauna... Discipolul marelui...” Îmi întinse mîna și m-am grăbit s-o strîng.

În avion mi-am privit palma dreaptă. Era neagră de funingine” (ibid. p. 94).

Prietenul... Karagöz al totalitarismului iliescan, bufon al “mineriadelor” cu mîinile mînjite de funingine și fruntea mai neagră decît o uniformă fascistă, clovn ministerial cu nasul roșu de la crimele pe care le acoperă și pe care le reprezintă, pios din oportunism și smernic din nemernicie, acumulînd cu un soi de abjecție suavă și ipocrizie ingenuă odată cu onorurile, cea mai abominabilă dezonoare, cea a lașității sale de neiertat, “prietenu” acesta miasmatic de trădare căruia, în caz de ipotetic pact, diavolul n-ar mai avea ce-i lua, e întruchiparea cea mai patetică a eșecului “elitelor”, franc-masonice au nu, de a traversa vertical neo-comunismul așa-zicînd post-revoluționar, cu alte cuvinte, expresia incapacității unei anume inteligenței mai mult sau mai puțin “patriote”, ieri aservite partidului comunist, azi, eventual, bisericii mono-, bi- ori tri-lampiste, de a îndrăzni, depășindu-și stadiul reptilian, flagrant sub ceaușism și persistent sub iliescianism, să se înțeleagă pe sine uman și să existe moral. Da, prietenul, mereu același, oricare i-ar fi identitatea, personaj al realității sau al ficțiunii, ca structural indiscernabilii “Ion Micu” (i.e. Paul Georgescu) sau Andrei Pleșu, în toate cazurile, în ciuda numelui lui schimbător, mereu atît: un vag Sisif al unei sinucideri morale avînd ca unic bolovan de împins – propria-i rușine...

Am avut multe întâlniri revelatorii cu scriitori, filosofi ori critici – pentru a mă limita la filosofie doar, începînd cu ceea ce numesc eu “breviarul” lui Noica în materie de Platon pînă la Heidegger și Wittgenstein. Însă cartea aceasta, poate ineficace pentru alții, a constituit Damascul meu intelectual pur și simplu, pentru că prin George Călinescu am învățat să gîndesc, adică *să fiu liber* (paradoxal, într-un articol Mircea Iorgulescu făcea o remarcă, după mine, extraordinară, observînd că ceea ce i se reproșa în realitate lui George Călinescu era tocmai libertatea).

Nu pot deci trece mai departe fără a cita poate prea lungul pasaj din “Clasicism, romantism baroc”, primul capitol al *Impresiilor...*, ce a constituit “ochiul” fascinației mele, pasaj căruia nu pot să-i compar decît începutul celebrei lucrări a lui Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist* publicate în 1936 (volumul I), pasaj ce pare a fi exercitat o fascinație analogă asupra lui Ioan Petru Culianu:

“În Dominion Museum din Ottawa se află un stîlp totemic pe care sînt sculptați, suprapuși, doi indivizi, monstruoși, cu aspect de fœtus. O sculptură melanesiană din insulele Salomon (Trocadero, Paris) înfățișează o figură prelungă ca un cap de pipă, cu ochi holbați, gură cu dinți scrișniți de rozător, pumni strînși lîngă bărbie. Arta asiatică în general cultivă monstrul și animalul. Zeița sumeriană Ninkhursag, simbolizînd maternitatea, avea chip de vacă. Regele Sargon de pe relieful de la Korsabad (Luvru, Paris) are picioare cu arșici ca de leu, mîini leonine, plete, barbă frizate zoologic. Horus, creatură a Isidei și a lui Osiris, are corp uman, față de șoim. Sfînxul e o enigmatică figură umană cu piept de leu. Buddha dintr-un templu din Java Centrală prezintă o figură hieratică, zîmbitoare, voluptuoasă, morbidă, însă cu ceva de reptilă la piele. În templul din Elefanta se vede un cap tripartit, un monstru catifelat cu buze groase. De altfel interiorul unui templu buddhist e izbitor prin acele nenumărate divinități, ipostaze ale lui Buddha cu aspect teratologic și amenințător (deși totul se reduce la expresia unor atribute și atitudini), zei cu 4 picioare, cu 4, 6, 8, 12 mîini, cu 4 pînă la 11 capete, roșii, verzi, albastre, galbene. Nāraka, zeițele terifice infernale, au toate trup omenesc și cap de fiară; de tigru, șacal, vultur, corb, cal, mistreț, șarpe, urs, scorpion, pupăză, cerb, bou, capră, elefant. Divinitatea care patronează aceste spăimîi, Mahāśriheruka, posedă 3 fețe, 6 mîini și 4 picioare, adevărat crab policrom, negru, alb, roșu (apud Giuseppe Tucci, Indo-Tibetica, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1932, 1933, 1935). În templul lui Vișnu din Śrīrangam, se vede un șir de pilaștri-cariatide cu cai ridicați în două picioare sub care e o mare populație de corpuri umane și ornamente pe dedesubt.

În arhitectură templul extrem-oriental amintește prea de aproape geologia și mineralogia. Monumentul complex din Borobudur (Java Centrală) e o adevărată geodă, un grup uriaș de cvarțuri mărite. Templele hinduse în genere par piscuri calcaroase sau cloruroase, sculptate de un lichid corosiv. E greu să deosebești templul de munte și muntele de templu. Suprafața lui are complicația corpurilor cristalizabile și un desen inextricabil ce pare mai mult un produs exotic al naturii³. Când aspectul e mai simplu, consternează dimensiunile. Piramidele nu impresionează, euristic, ca figuri geometrice, ci prin insolența lor misterioasă de erupții faraonice. Coloanele prea masive și umbroase ale templelor, constituind fiecare în parte un edificiu fioros, evocă prea de aproape natura climelor calde. Printre ele înaintezi ca într-o pădure de conifere tropicale. Mireasma și temperatura pe care le întrețin covârșesc sentimentul geometriei. Chiar mai spre noi, interiorul Moscheei din Cordoba pare a fi o pădure de palmieri. Coloanele și arcurile foarte ridicate prin trunchiuri piramidale și pilastrice, striate în maniera sieneză, fac un violent joc de umbră și lumină și dau impresia clătinării în vînt. El patio de los Leones în Alhambra de Granada e o oază artificială între palmieri, cu tavan în stalactite, urmărind în mod evident refrigerența.

Arta de tip asiatic desconsideră prin urmare cu totul pe om, făcîndu-l un element neglijabil în fața cristalelor și a animalității monstruoase, strivindu-l sub formele iraționale mineralogice, botanice și zoologice. Un rac gigantic, un elefant spun mai mult omului primitiv și asiaticului decît chipul uman, și plodul cu înfățișare batraciană dă o intuiție mai numerică a înrudirii formelor din cele trei regnuri. De aceea anatomia din sculptura primitivilor are așa de des caracter fetal. Gîndirea buddhistă concordă cu această viziune a insignifianței omului într-o lume obscură, fără logică. Putem spune că în acest asiaticism plastic stă embrionul brutal al romantismului.” (Impresii..., pp. 11-13).

Desigur, citatul s-ar putea continua la dimensiunile întregului capitol însă nu exhaustivitatea interesează aici ci șocul ideatic, aș fi tentat să spun trauma sau chiar thauma eidetică pe care un asemenea text îl putea produce asupra unei disponibilități intelectuale de 14 ani! Într-adevăr, chiar fără a recurge la colosale complemente ca Parcul himerelor din Bomarzo, somptuos înflorit cu monștri, ori la erupțiile inconștientului din arta suprarealistă suprem reprezentată de Salvador Dali, artă unde unde reromantismul fuzionează cu un superbaroc în fabuloase suprasinteze, la hermeneutica lui Gustav René Hocke sau încă la arhitectura oniro-fantastică a unui Antoni Gaudí, cu a sa

³ De unde impresia neverosimilă de labirint organic eviscerat.

Casa Batlló, ondulată precum un ocean vertical, Palatul Güell și atâtea alte policrome fantasme, pentru a nu mai vorbi de capodopera absolută, La Sagrada Família, cu aerul ei de templu indian multiplicat, de țipăt mistic spre cer; fără a vorbi nici de măștile africane ce i-au fascinat nu doar pe suprarealiști, pe André Bréton îndeosebi dar și pe acel explorator pre-suprarealist în permanent orgasm euristic, Pablo Picasso, da, măștile africane cu aerul lor de fantasme solidificate, de chipuri ectoplasmice fluide prinse în capcana unei arte magice; ori fără a ne referi nici măcar la himericii tauri asirieni cu 5 picioare pentru a sugera printr-un efect proto-cinematografic, mersul, cu capetele lor de Chironi avisali și aripi de sfînx, și fără a mai traversa terorii parcă pre-tehnologice (unii vorbesc de extraterestri și de ce nu!) ale artei pre-columbiene, în fine fără a ne referi nici la creaturile polimorfe ale mitologiei grecești, expediate în Tartar, un fel de infern subiacent al infernului, Hekatonheiri și alte spăimii, e bine să dezghiocăm aici principiul acestei fantazii sfârșitate-n himere, aspirația spre infinit a finitului terorizat de delirurile sale euristice, un mod de a captura în forme distorsionate nemărginitul, o nostalgie a originarului exprimată ca diluviu antro-po-teratologic, lavă de perplexitate mistică proiectată undeva între absurd și artă. Cu alte cuvinte, ne găsim aici, la antipodul viziunii noastre despre statuaria greacă, utopie a frumosului antropocentric și miraj al formei, într-o zonă a hiperbolei avisale ce deformează limita, sau mai degrabă declanșează o expansiune a limitei spre un tip de mister ce-o abolește și totuși o conservă într-o permanentă și nesățioasă întrecere cu sine. Căci neîndoielnic abisul și deci, în plan subiectiv, avisul, acest abis al poetului, indiferent de plămădire, e cheia obsesiilor romantice – “forma abia poate să mă-ncapă” spunea undeva Eminescu pe care, evident, îl citez din memorie, și într-adevăr, despre această imposibilitate a cuprinderii e vorba și aici; căci ce formă poate conține abisul și cum ar arăta visul unde tot avisul ar fi încăput...

Și totuși, există și o altă interpretare posibilă a fantasmaticului iconografic arhaic, sugerată și intuită de Călinescu, ce încearcă să *descifreze* formele, nu doar să le *descrie*, o înțelegere a lor ca *limbaj simbolic intențional*, suprasintetizînd escatologic mai degrabă decît doar descriptiv visul și moartea precipitate în mirajul “lumii reale”. Pentru exemplificare să ne referim pentru început la Ghilgameshul gigantic de la Luvru, ținînd un șarpe în mîna dreaptă, întinsă, și un leu sub cotul stîng. Vizitînd împreună cu Petru Creția Luvrul în 1987 l-am întrebat ce-i sugera imaginea și, după o scurtă ezitare, mi-a răspuns: sufletul tripartit al lui Platon, chiar dacă acolo în locul șarpelui avem o ditamai Hidră, sufletul concupiscent deci, dar tot un leu în poziția superioară a leului, apropiată de cea a inimii (să nu uităm, *cotul stîng*), simbolizînd thymós-ul grec. Relua Platon o simbolistică incomparabil mai arhaică și

probabil mai bogată simbolic? Nu trebuie să uităm că primele două “munci” ale lui Herakles constau în sugrumarea Leului din Nemea (tot sub cot s-ar zice) și laborioasa ucidere a Hidrei din Lerna⁴, deși am putea presupune că totalitatea celor 12 reprezintă, paralel cu traiectoria oarecum zodiacală, evident solară, a anului, traiectorie tragic întreruptă în cazul lui Phaeton, parcursul eroului ce traversându-și umanitatea învinge moartea (Thanatos iar în urmă Cerberul) pentru a atinge, finalmente, divinizarea.

Exemplele s-ar putea multiplica. Cazul Dragonului de pildă ce strânge laolaltă cu țeasta canină (terestră), trupul ofidian (acvatic) și aripile ce-l scufundă la propriu-n avis, ca să nu mai vorbim de Himera, ce unea leul (elementul igneu dar și thymic), capra (elementul terestru) și șarpele acvatic – altă figură sintetică a lumii, în perspectiva structurală arhaică, dar și a sufletului –, sau de Sfînxul egiptean, din aceeași sferă a reprezentării. În fond, rezolvînd faimoasa enigmă a sfînxului prin om, putem spune că Œdip dialoga cu sine însuși sau mai exact cu propria-i ipostază psihică, formă ocultă a destinului. Căci suflet ne este destinul – cel mai adesea ostil.

Poate schematismul simbolic cel mai interesant îl constituie însă o figură a mitologiei gnostice, Yaltabaoth, șarpele leontocefal, Demiurgul esențialmente negativ, ce unește, de data asta deliberat, căci proiecția e cronologic vorbind post-platonice, cele două reprezentări tipice ale binomului psihic inferior (*epithymía* și *thymós*-ul), în opoziție agravată, în raport cu viziunea platonice mai puțin agresivă, cu dimensiunea transcendentă a omului, *teleiōs ánthrōpos*, omul perfect⁵.

Am înțeles astfel, citindu-l pe Călinescu, mai ales felul în care nu doar spiritul ci simplul gând suflă liber prin toate ideile și uneori dincolo de ele! De altfel poate gândul în toată splendoarea lui paraperatologică, gândul structural hybri și eliberat, prin sublimă ferocitate cognitivă, de toate formele idolatriei – să devină, nu, să se adevărească identic cu spiritul, ori cel puțin indiscernabil de el?

⁴ Veninul Hidrei, deci “veninul” concupiscentei pînă la urmă îl va ucide!

⁵ O probă, ca să zicem așa materială, a exploatării în sens gnostic a pasajului 588B-589B din *Republica* e furnizat de un text al Bibliotecii de la Nag Hammadi (NHC VI, 5) ce conține pur și simplu traducerea pasajului în chestie. Ce-i drept, cum subliniază cu oarecare agasare traducătorul din coptă al fragmentului tradus din greacă, James Brashler, avem de-a face cu o traducere “extremely inept and inaccurate” sau, mai degrabă, cu o traducere speculativă la extrem, am spune noi, deci foarte liberă, unde orientarea în direcția unei utilizări în sens gnostic e flagrantă. Or, în cazul de față e tocmai ce ne interesează.

Hazard destinal suplimentar, un an mai târziu un amic al mamei îmi dăruia *Istoria literaturii* de Călinescu! Am putut astfel, cam între 13 și 15 ani, să pun bazele unei libertăți intelectuale ce, nemulțumită cu infinitul analogic, s-a întors foarte repede nu doar contra prejudecăților interpretative ci împotriva întregii hagiografii literare în curs. Fără a fi citit încă ionescianul “Nu” (mi-am rezervat această delectabilă lectură pentru 4 martie 1977 când, paradoxal, hohoteam de râs, simultan deși non-concomitent cu pământul, ca să zic așa) făceam *tabula rasa* din cam tot ce era mai considerat *à tort ou à raison* în literatura română. Chiar dacă nu împărtășeam chiar întru totul ideea unui prieten mai în vîrstă după care scriitorii români aveau o personalitate de o rublă și o operă de 5 copeici, caracterul adesea propagandist al criticii române mă împingea, desigur prin contrast, spre o intransigență radicală din care nu scăpau, în afara lui Călinescu însuși, decît Alexandru Macedonski, “arhiereticul” literar, și Ion Barbu, al cărui “Joc secund” mă fascinase. Evident, după palidul Alecsandri cu care mai mult m-am antrenat, țintele predilecte erau Eminescu⁶ și Sadoveanu, oficialii prin excelență ai literaturii. De fapt, cred că subiacent mă irita forma aceasta de “ortodoxie” opusă “ereziei” a unei literaturi pe care global o găseam încă destul de modestă și timidă estetic, această hagiografie ierarhică cu criticii prea lesne tentați să joace comedia sacerdoțiului – Marele Inchizitor fiind, bineînțeles, Maiorescu, Criticul practic fără operă sau cu una, intelectual, de o rizibilă mediocritate – astfel încît rolul inchizitorial aparținea, și era poate normal să fie așa, *criticului vid*.

Șocul morții abrupte, pentru mine complet neașteptate, a lui George Călinescu, sentimentul frustrării mai ales, căci în acel moment cînd începeam

⁶ Dihotomia lui Ion Negoitescu ce scinda destul de abrupt, cum se știe, poezia eminesciană în “neptunică”, mai degrabă minoră, și “plutonică”, m-a confirmat, ceva mai târziu, în opinia mea, cu diferența că, pe lîngă caracterul cam facil al multor poezii din sfera “antumelor”, reproșam poetului și absența unei estetici proprii, în afara romantismului ambiant, în parte, de altminteri, handicapat de nefasta influență a lui Titu Maiorescu. Ba chiar și această influență, finalmente fatală, cum se ocultează în genere de a se afirma, i-o reproșam, găsind-o compromițătoare, aproape ca un fel de “clintelism”, pentru onoarea spiritului liber! Pentru onoarea geniului, la urma urmelor! Cît despre Sadoveanu îl expediasem nonșalant, cu excepția “Baltagului”, în sfera unui Alexandre Dumas, formă pentru mine, pe atunci, supremă a disprețului literar. Într-un fel, nu eram prea departe, fără s-o știu, de “atitudinile canibalice” ale tînărului Eugen Ionescu.

Amuzant, acerba mea critică anti-eminesciană avea să facă parte – alături de “prezicerea” prăbușirii comunismului în 2-3 decenii și de o naivă incitare la gîndire (“Gîndiți!”), scandalos subversivă sub ceaușism – dintre capetele de acuzare formulate de tovarășul Stănescu de la securitate în 1968, cu vreo 2-3 săptămîni înainte de intrarea sovieticilor în Cehoslovacia, “tovarăș” ce avea să mă amenințe cam contradictoriu, simultan deși probabil non-concomitent, cu eliminarea din toate liceele din țară și cu 10 ani de închisoare.

să-l cunosc literar speram să-l pot cunoaște și direct, nu poate fi descris, în primul rînd, pentru că nu poate fi exagerat. Hazardul destinal – *māyā* oare, înțeleapta *māyā* a lui Mircea Eliade... – mi se dovedea, în cele din urmă, ostil. Ostil îmi fusese poate totdeauna pentru că ceea ce părea uneori și *a posteriori* un factor de orientare îmi subminase aproape sistematic proiectele personale și dorințele. Nu un splendid orizont, pretext sau vector al providenței, ci un soi de tăun al lui Io, iată forma ce-o luase, cel puțin în cazul meu, acest funest hazard destinal de care nu eram încă nici măcar conștient. Căci destinul e ceea ce ne contrazice și ne contrariază, forma trează a inconștientului critic – cea morfeică fiind, evident, visul, ori și mai rău, onirismul rece al insomniei – e, deci, ceea ce ne aruncă, în chip brutal uneori, într-un peisaj necunoscut și neprevăzut la care sîntem constrînși să ne adaptăm. Nu știu cum reacționează favoriții destinului, dacă există realmente așa ceva. Eliade, care pare să fi făcut parte dintre aleși, mi s-a părut totuși tratat cu destulă brutalitate, nu știu, prin urmare, ce să cred în această privință. Călinescu însuși să fi fost oare un astfel de favorit – cum par să fi vrut unii a ne face să credem?⁷ Sau Nicolae Iorga, Labiș, Marin Preda? Eminescu? Mai înspre mine, Ioan Petru Culianu... Nu am impresia! Diverse persoane cu diverse ocazii, propriul meu tată, de pildă, mi-au spus cum că aș fi “foarte protejat”! “Protejat”? Impresia mea era exact inversă!

Oricum, în ziua funeraliilor nu am încercat să văd cadavrul Criticului – Călinescu, în orice caz, își merită majuscula –, expus mi se pare, au trecut aproape 60 de ani de atunci, la Ateneu. În parte pentru că nu la un Călinescu

⁷ Am arătat cu ocazia altui studiu cît de voit deformantă prin falsuri caracterizate, și cît de abject denigratoare e imaginea unui Călinescu “colaboraționist” și “oportunist” pe care au voit a o impune opiniei publice unii foști veritabili colaboratori ai regimului comunist precum Ileana Vrancea (vezi, în volumul nostru *Totalitarisme et littérature (I)*, pp. 31-42, într-o versiune revizată și îmbogățită, articolul meu din 1979: “Pe marginea unei cărți despre George Călinescu”, articol incendiar în epocă ce, demascînd falsurile autoarei, a fost refuzat de toate revistele, de la “Luceafărul” la “Săptămîna” și de toți criticii, de la Mihai Ungheanu la Nicolae Manolescu, apărînd abia în *Familia*, 33, 1997).

Dealtfel, “pour la petite histoire”, o “coincidență” curioasă a făcut ca, după ce pe la începutul lui 1977, la data aceea cercetător cu durată determinată la MLR, supusesem directorului Al. Oprea și colegiului muzeal (între care directoarea adjunctă a epocii, D-na Stoian, soția jurnalistului Mihai Stoian, pare-se prietenă cu susnumita autoare), un proiect de expoziție-spectacol în onoarea lui G. Călinescu, proiect extrem de bine primit dealtfel, ce urma să se intituleze *Între Aristarc și bietul Ioanide* (nu s-a mai făcut căci puțin după aceea semnam apelul lui Paul Goma pentru respectarea drepturilor omului...), să descopăr în 1978 cartea Ilenei Vrancea, intitulată la fel, dar cu un veninos sens de duplicitate dat formulei, *Între Aristarc și bietul Ioanide*!... Dar ca să-l citez pe Eminescu ce-l cita, desigur, pe Marțial (*Epigrame*, IV, 80): *Non idem est si duo dicunt idem*... (ori, mai exact: *Si duo dicunt idem, non est idem*, cf. titlului epigramei poetului latin).

mort aspirasem eu, parte însă poate dintr-un fel de lașitate puberală în fața morții. Am preferat să vizitez pentru a doua oară, împreună cu doi prieteni ce nu mai făcuseră încă experiența, Muzeul de Artă al Palatului. Când am ieșit am căzut peste o procesiune ce conducea catafalcul la Bellu. De data asta, părăsindu-mi sau practic uitându-mi amicii, m-am luat și eu după cortegiu. Am făcut atunci ceva ciudat. Nemulțumit să mă amestec în mulțime, parcă vrînd s-o înlătur, să fiu singur, am început s-o străbat. Am parcurs-o, strecurîndu-mă pas cu pas, pînă cînd, terminînd mulțimea, n-am mai avut în față decît orchestra, care nu mai știu ce interpreta, probabil marșul funebru din a III-a de Beethoven, deși nu sînt sigur, cred că nici nu eram prea atent, după cum n-am nici o idee în privința instituției căreia putea să-i aparțină fanfara aceea albastră, convențional și rezonabil ridiculă. După o scurtă ezitare, m-am decis. Am început deci să parcurg fanfara exact cum străbătusem ceva mai devreme mulțimea. Curios, nimeni n-a încercat să mă împiedice, cum aproape că mă așteptam la început. Am terminat astfel și orchestra, pomenindu-mă în paralel cu catafalcul însuși, flancat de personalitățile ce mimau a-l purta pe umeri, anonimi pentru mine, deși presupun că Al. Piru, sigur nu N. Manolescu, prea mărunț pe atunci, făcea parte din grupul de 8. Mi s-a părut că cineva din grup, remarcîndu-mă, a zîmbit vag. Am continuat să merg. N-am mers totuși pînă la cimitirul Bellu ci, dintr-un fel de timiditate pe care am regretat-o totdeauna, m-am oprit la un moment dat. Aveam oare senzația că înaintînd pînă la capăt ieșeam din lumea mea cunoscută, intrînd într-un spațiu cumva escatologic de care nu mă simțeam încă demn? Posibil. În orice caz, deși mai tîrziu am vizitat de mai multe ori cimitirul în chestie, cert e că de peste 40 de ani de cînd sînt în Franța n-am încercat niciodată să văd, nu din lipsă de curiozitate, nici Pantheonul, nici cimitirul Père-Lachaise.

Oricare ar fi explicația, de e vreuna, cred că în parte acest tip de “remușcare” m-a determinat să vizitez împreună cu Dana, logodnica ori poate deja soția mea – dacă lucrurile nu s-au petrecut eventual mult mai devreme, prin 1976 iar nu în 1979, mi-e imposibil în ce mă privește să fixez o dată precisă – Casa din str. Vlădescu 53, de fapt, cum se știe, un fost grajd devenit evident actualmente muzeu, după cum strada și-a schimbat la rîndu-i numele. Pe Dana o “convertisem” la călinescianism, nu pentru că n-ar fi citit din opera criticului, în special, desigur nu exclusiv, *Viața...* și *Opera lui Mihai Eminescu*, ultima pe care eu o frecventasem doar parțial, dar mai degrabă pentru că nu se deschisese fenomenologiei literare în acel chip ce face din psihologie un fapt stilistic, din gîndire un flux analogic nesățios ritmat de jocul semiotic al unei inferențe continue, indefinite de nu cumva infinite. De fapt, călinescianismul a fost pentru mine primul mod, psihologic cel mai

satisfăcător, de a întui infinitul, nu încă direct ci ca perspectiva unui sistem de porți structurînd ori poate destrucurînd ceea ce aş numi un *labirint deschis*. Ceva nu prea departe de un “joc cu perle de sticlă”, un joc a cărui miză finală însă ai fi tu însuși.

Am aflat acum, de pe internet, dintr-un articol semnat Duduța Olian⁸, că socrul criticului, om cuprins ce achiziționase o parte din terenurile cartierului Floreasca, pe lângă altele, creștea vite ba avea și grajduri cu cai de curse. Va fi continuat Călinescu acest tip de preocupări, cel puțin cît timp va fi fost posibil? Nu știu, dar dacă da, faptul ar fi juisiv! Nu-mi amintesc prea bine strada Vlădescu, “*o stradă aproape necunoscută, cu case mici, modeste, cu grădini invadate, primăvara, de liliac și dalii*”, după descrierea din articolul suscitât. După cum n-am putut contempla nici “*copacii enormi*” ce “*sfâșiau tăcerea cu foșnetul frunzelor*” ori “*câmpul ce se întindea spre lacuri*” unde cîndva “*pășteau nestingherite turmele (...) la sfârșitul străzii Vlădescu, pe Banul Andronache și la începutul străzii Manu*”. Am remarcat în schimb cu oarecare neplăcere gardul de cărămidă roșie, încrustat cu pietre de râu ce-mi dădea o bizară senzație de *kitsch*, dezamăgitoare, în concepția mea, la obsedatul de arhitectură ce fusese “Bietul Ioanide”. Simt că simpla conservare a gardului de lemn inițial ar fi avut mai mult farmec. Și nu-mi amintesc detaliile curții aceleia prelungi și ciudate, deși am remarcat, desigur, stratul de flori pe care ar fi prea mult cred să-l numim grădină altfel decît simbolic, după cum nu-mi amintesc cu claritate pietrele de râu ce ar fi tivit-o. Dar poate amintirea mea e prea meschină, prea reductivă. Deși mai degrabă dezamăgit de realitate, aveam neta impresie a unui simbolism onirico-arhitectural refulat, a unei viziuni scuturate și brutal scurtate de prăbușirea în real. Prefer poate de aceea să citez evocarea nostalgică a Duduței Olian, sigur factual mai exactă decît tulburea amintire, îngustată de hiperbola implicită a expectanței.

“*Micuța curte-grădină, configurată de el, avea ceva mirific, la mijloc cu îngustul bazin dreptunghiular (azi dispărut, acoperit), prevăzut cu guri de havuz, cu pergole pe de laturi; cu o bogată vegetație. De pe pragul casei, George Călinescu își privea adesea opera de arhitect-grădinar, cu binoclul întors, pentru a avea perspectiva unei prelungiri a planurilor, peste limita redusă. Uneori era găsit în grădină, urmărind înduioșat deplasarea greoaie a micii sale broaște țestoase, Seneca, pe dalele de piatră din fața grădinii.*”

Mărturisesc că pe mine prezența betonului, prea de tot înfipt în contemporaneitate, mă deranja, bazinul în orice caz, dîndu-mi impresia de a

⁸ [Grădina lui George Călinescu](#), o publicație din 2005 a Muzeului Municipiului București.

fi fost conceput de Butoiescu mai degrabă decât de Ioanide. Veșmîntul concret al visului îmi zgîria sensibilitatea, lăsîndu-mi senzația absurdă a unei cazemate onirice, a unei himere bizare, hibrid de bunker și reverie. De altfel, cele *“două cămăruțe betonate, îngropate în pământ cu aproximativ 70 de centimetri, spre a nu depăși înălțimea zidului”* ce flancau poarta consolidau senzația: *“Într-una a transferat, în câteva dulapuri, cărți care i se păreau de prisos; în cealaltă a pus o masă și un pat de campanie. Aici va scrie și se va odihni, în căldura caniculară a verilor bucureștene. Doar la doi metri depărtare trecea tramvaiul 5, zguduind pământul.”* Mereu oniricul subminat de realitatea ironică. Tiranie a discipolului. Aș fi preferat să-și fi construit o casă în afara orașului – Bucureștiul băragănos e detestabil pentru contemplativ – cu o grădină mai vastă, bazin circular cu arteziană, totul îmbrăcat baremi în marmură, chiar dacă nu de Carara? Desigur! Un mini parc al himerelor stil Bomarzo ar fi fost ideal... Oricum spațiul lui arhitectural predilect, Călinescu l-a proiectat în desene...⁹

Întîlnirea cu d-na Alice Vera Călinescu – precum și cu interiorul casei, cumva oriental intimist (prietenia cu Krikor Zambaccian, transpus în literatura criticului, a contat poate într-o oarecare măsură) – m-au consolat de relativele dezamăgiri ale exteriorului. Foarte amabilă, dar cam nedumerită de prezența noastră inopinată, căci nu ne anunțasem în nici un fel, s-a interesat de scopul vizitei – vizita la bătrîna doamnă... De fapt, venisem în primul rînd în pelerinaj, însă mi s-a părut oportun să dau un țel concret acestei auto-invitări, altminteri cam bizare. I-am mărturisit deci, fără a ne îndepărta de adevăr, că am vrea să consultăm hîrțile maestrului. După d-na Călinescu totul fusese deja publicat, totuși ne-a pus cu amabilitate la dispoziție un teanc.

Trebuie să recunosc că, pînă și în această ocazie, acribia Danei mi-a fost cu mult superioară, majoritatea articolelor și fragmentelor consultate și copiate atunci, în casa Călinescu, cît și cele transcrise de ea după arhiva Călinescu de la BAR, fiind copiate și în mare parte editate de ea (cf. notei de ediție de mai sus). Precizez, totuși, că în privința datei la care toate aceste documente au fost transpuse divergem într-o oarecare măsură. Ea, orientîndu-se și după datele publicării, distribuie întreaga operație între două date distincte, 1976, și a doua, 1979, ce ar corespunde, cel puțin în parte, cu vizita la d-na Călinescu plus incursiunea la BAR; eu, dimpotrivă, o plasez integral în 1976, indiferent de datele respective ale publicărilor de manuscrise.

⁹ Cînd va fi construit – dar de cine? de “romunculii” la putere? – Palatul imaginar al lui George Călinescu în toată splendoarea lui? Sau reconstruită biserica pe care Nicolae Iorga i-a dedicat-o lui Eminescu, biserică dăruită de BOR cu barosul!

O nouă versiune a “Gâlcevii Înțeleptului cu Lumea” sau “gâlceava” lui Călinescu cu Lenin

Cum o atestă în mod evident prima articulație a acestui text, ce constă dintr-o redactare cursivă (căci urmarea e, cum vom vedea, mai degrabă un șantier în lucru), *Idealismul și materialismul* se voia, în intenția autorului, o nouă “gâlceavă a Înțeleptului cu Lumea”, adică un text de reflecție filosofică scris la modul dialogal, pe modelul *Divanului* lui Cantemir, ca și *Despre spirit și materie*, care-l continuă (cf. nota de ediție). E vorba de un ciclu de articole prin care Călinescu publicistul aducea omagiu modelului cantemirian, *Divanul* fiind opera de predilecție, din literatura română veche, a istoricului.¹⁰

Apare însă evidentă, din faptul că dialogul e deschis dar necontinuat, fiind practic înlocuit cu comentariile autorului la cartea lui Lenin *Materialism și empiriopocriticism*, diferența esențială dintre acest dialog cu Lumea/Firea – ezitarea nu e lipsită de interes – și celelalte tentative, desigur mereu alegorice, ale criticului: ea constă în planul referențial ideologico-politic. Dialogul e de fapt un duel, nu al Înțeleptului cu Lumea, confruntare în fond amicală, un fel de dublă inițiere, ci al lui Călinescu cu Lenin, iar prin acesta cu întreaga ideologie marxist-leninistă (Engels, nu trebuie uitat, este și el citat, ca și Plehanov, un “marginal” la acea dată).

“Fire, spune-mi care <doctrină> învățatură este adevărată, idealismul sau materialismul, și dacă tu ești făcută din materie sau din spirit?” Materie sau Spirit? Miza, cum vom vedea imediat, nefiind în fond, de tip onto-cosmologic ci vizînd posibilitatea gîndirii libere, neinfectate de constrîngerii totalitare. “Deslegarea acestei <probleme> întrebări nu se poate face decît dacă te desfaci de orice <pasiune> patimă lumească.”

Dincolo de paradoxul unei lumi ce predică deslegarea de patimi lumești, trebuie remarcat limbajul aproape ascetic al pasajului, implicînd net direcția unei opțiuni. Deslegată de “patima lumească”, Lumea aceasta paradoxală se îndreaptă hotărît înspre Spirit. Cum vom vedea e chiar Spirit, ceea ce amintește îndeaproape ideea lui Wassily Kandinsky : “*Der Geist, in die Materie verhüllt, spricht durch die Materie zum innersten, zur Seele des Menschen.*” “*Spiritul, învăluit în materie, vorbește prin materie întru interioritatea cea mai adîncă a sufletului omului*”¹¹.

¹⁰ Cf. Dana Shishmanian, *Călinescu și Cantemir sau gâlcelele Înțeleptului cu Lumea*, [RITL](#), 2024, pp. 56-61. Punct extrem de semnificativ, *Divanul* cantemiresc are un dublu subtitlu: *Gâlceava Înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul* (Iași, 1698).

¹¹ *Inhalt und Form*, 1910.

Este însă fondul alternativei realmente de tip religios, sînt în joc, nemijlocit, Spiritul și Materia? Ei bine, nu! Căci: “*Atît idealiștii sau spiritualiștii (căci <în linie generală> la o adică e același lucru) cît și materialiștii radicali pornesc de la interese de ordin politic. Spiritualiștii vor să apere biserica și se simt amenințați de o filosofie care admite că natura se conduce de la sine după legile sale cauzale și n-are trebuință de nici o lumină finală.*” E deci vorba de o confruntare ideologică, miza fiind, în ultimă instanță, de tip politic. Ce se înfruntă sînt prin urmare *ideologii* mult mai mult decît *idei*. Or, lupta ideologică e în esență o luptă pentru putere în care argumentele sînt doar tranzitoriu de tip intelectual, mult mai adesea, în orice caz de îndată ce devine posibil, de tip represiv.

Lucrurile se clarifică de altfel în chip decisiv de la fraza imediat următoare, ce permite clarificarea radicală a poziției lui Călinescu însuși: “*Materialiștii ca Marx, Engels, Lenin sunt atești furioși, respingînd orice fideism, orice încercare de a reface biserica.*” Marx-Engels-Lenin, niște “*atești furioși*”!

Iată ce ne scoate complet de sub orizontul simplei polemici, permițîndu-ne să înțelegem ceea ce Călinescu viza în realitate: șantierul unui vast pamflet anti-comunist și anti-totalitar.¹²

Un pamflet anti-comunist

Pamflet concentrat mai ales asupra crispărilor ideologice, a spasmelor represive, nemijlocit în planul propagandei “filosofice”, mai subtil în direcția “recursului la metodă”: crime politice individuale sau cu o sintagmă relativ mai recentă, crime contra umanității – practică din ce în ce mai curentă, ce ne amenință actualmente, printr-o banalizare regională a ororii ce se întinde ca ciuma, cu declanșarea celui de al III-lea război mondial, primul, eventual, atomic, unde “Hiroshimele” ar forma un veritabil lanț planetar –, penitenciarizarea societăților, infernul totalitar în fine la suprafață, concretizat prin escalada statelor teroriste, inchiziția directă sau indirectă, delirul provocărilor și al replicilor, mergînd pînă la decapitarea “vinovatului”, totala pulverizare a libertății de gîndire și a celei de expresie, explozia narcisismelor naționaliste, abolirea de facto a constituțiilor și poate și de jure, haosul puterilor efective multiple bazate pe abuz sălbatic, practica statelor în stat cu dominanta polițiilor politice într-un caz, a violențelor bancare bizuite pe

¹² Acest text (ca și altele desigur) demonstrează cît de fals era portretul unui Călinescu colaboraționist și oportunist, alcătuit din falsificări de date, nume, referințe, citate, de către Ileana Vrancea în *Între Aristarc și bietul Ioanide* (vezi articolul meu la care m-am referit deja cf. *supra* n. 5, disponibil pe situl nostru, în [Totalitarisme et littérature \(I\)](#), pp. 31-42).

pauperizarea dirijată a populațiilor în celălalt, pe scurt, ceea ce am putea numi astăzi orwellianizarea creatoare a planetei, planetaricid cinic și, cel mai grav, falsificarea sistematică a conștiințelor. Mult mai toxică decât simpla “spălare a creierelor”, de vreme ce infectează principiile înseși ale oricărei etici, fie și ale celei mai elementare – prin ceea ce ar reveni la dreptul explicit la crimă al diverselor categorii, de la poliție pînă la liberalizarea anumitor practici medicale și mult mai departe încă (clonaj, mîine, de ce nu, ciborgizarea indivizilor și alte aberații ce nu pot fi deocamdată nici măcar imaginate) –, ca și ale oricăror valori umane.

Desigur, prin ceea ce sîntem îndreptățiți a numi *autentica* lui rezistență prin cultură, Călinescu nu viza în mod nemijlocit tot ce am desfășurat noi mai sus, căci anumite aspecte nici nu erau pe atunci încă vizibile sau, afirmate fățiș, ar fi atras pur și simplu suprimarea gânditorului; și totuși criticul deschide explicit o poartă ce în România nici măcar *azi* n-a fost cu adevărat deschisă.

În fond, “ateismul furios” al marxist-leniniștilor nu pare să-l deranjeze pe Călinescu atît în plan religios, atitudinea acestuia fiind în această direcție destul de elastică, ci mai degrabă în sensul a ceea ce aș numi, utilizînd o formulă consacrată reluată într-un articol și de I.P. Culianu, “păcatul împotriva spiritului”. Pentru Culianu “păcatul împotriva spiritului” se numește “genocid cultural”. Utilizînd, paradoxal, o metaforă derivată din reprezentările la drept vorbind para-fizice ale fizicii moderne, în speță cea a “universurilor paralele” ce justifică dinamica diversității, și fără a exonera “lumea liberă” de multele ei păcate etico-politice, mult agravate în ultimul timp căci frolînd, prin ceea ce am numit *capitalismul paranoic*, o nouă formă de totalitarism, presimțit deja de Hannah Arendt în a sa *Origine a totalitarismului*, Culianu remarcă:

“Lumea a Treia are nenumăratele ei universuri, intersectate și ele de mizerie, sau, paradoxal, de mare abundență. Drumurile ei sunt grele, dar nu duc automat în moarte. Lumea a Treia are posibilități creative, are un anumit acces la cultură, vocile ei pot fi uneori auzite, iar oamenii circulă. Lumea a Treia nu este nici ea un păcat împotriva Spiritului.

Singurul univers de proporții mondiale care duce direct în moarte prin pietrificare, prin înghețare, este universul comunist. El nu este capabil a-și transcende în nici un fel condiția de existență, care este falsificarea unor date de fapt. Dintre toate universurile prezente în perimetrul lumii, unele mizerabile, altele însângerate, altele opulente, universul comunist este

singurul care nu are viitor, fiindcă nu are viață. Efectul său este genocidul cultural. Cauza sa este păcatul împotriva Spiritului”.¹³

Vădit, pentru Culianu păcatul împotriva spiritului e asasinarea spiritului însuși prin congelarea intelectuală, și mai tragic cumva, prin totala putrefiere a valorilor morale. Într-adevăr, când evocarea ideii de onoare, această formă supremă a demnității umane, stârnește hilaritatea, când cutare ins vede în corupție un fel de esență a umanului, când umanitatea însăși devine hoit iar individul presupus liber, cadavru, s-ar zice că ne găsim confrunțați cu ceva definitiv, nu cu un amurg al Zeilor ci cu o noapte a Omului, cu o vîrstă a penitenciarului lumii pentru care neantul doar mai e o soluție. Căci, nu știati, nu Zeul – Omul e mort!

În fond, și pentru Călinescu și pentru Culianu, ținta criticii – putem spune a *criticii pamfletare*, în termeni expliți la Culianu, mai degrabă impliți la Călinescu, din pricini lesne de înțeles, ceea ce nu înseamnă că în ciuda diferențelor aparente de situație, pentru cel dintîi thanatismul riscurilor ar fi lipsit – e, clar, dogmatismul, univocitatea vidă a gândirii fictive, a filosofiei de propagandă, atît de bine reprezentată în secolul al XIX-lea de un Titu Maiorescu.

“Idealiștii religioși /teologii/ cultivă scepticismul spre a rezerva divinității un domeniu inexplorabil, materialiștii atești cultivă dogmatismul științific spre a răpi bisericii orice refugiu în transcendență. Dintre cele două tabere cea mai fanatică este aceea a materialiştilor atești. Biserica nu poate nega rezultatele științelor și în cele din urmă aplaudă știința recurgînd la ea ca la argumentul cosmologic: ordinea în univers e o dovadă a prezenței divinității. Ateștii însă cenzurează absolut orice gândire filosofică, cu ei filosofia (numită disprețuitor metafizică) a luat sfîrșit și nu se mai admite decît știința de laborator și aceea controlată în aspectul generalizator și ipotetic să nu alunece spre idealism.” (s.n.)

Dacă la Călinescu unghiul de atac pare îndreptat în ambele direcții, sîntem totuși confrunțați – lucru imens pentru epocă – cu o flagrantă asimetrie a ascuțișului, cu un fel de dublu rechizitoriu din care numai cel de al doilea își păstrează și chiar intensifică energia acuzatoare, cel dintîi alunecînd iute înspre o pledoarie de sens contrar. “Procurorul” ce pune sub acuză dogmatismul “ateștilor” pseudo-științifici, se transformă practic, în cazul “idealiștilor religioși”, într-un avocat deghizat. Căci G. Călinescu, spirit

¹³ *Agora*, vol. 1, nr. 1, 19 aprilie 1987, reluat în Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, Nemira, 1999, p. 15.

sintetic, dar *spirit* în primul rînd (spre deosebire de recele dogmatic Titu Maiorescu a cărui frigiditate mentală se somatizase maladiv, cum rezultă din propriu-i jurnal, în friguri), își îndreaptă hotărît simpatia spre forma mult mai deschisă a “idealismului religios”, cu atît mai mult cu cît caracterul religios al idealismului filosofic era departe de a fi obligatoriu, Kant, de pildă, dînd adeseori impresia de a fi fost un perfect și chiar sarcastic ateu – pe cînd “*tabăra materialiştilor ateişti*”, redutabilă nu atît prin argumente cît prin recursul sistematic la violență, sau mai exact la violență ca o formă de sistem, îi inspira, nu e greu de intuit, o viscerală repulsie.

În competiție, în măsura în care nu se poate contesta idealismului religios caracterul dogmatic, se găsesc de fapt două tipuri de dogmatism: un dogmatism *soft*, ce se străduie mai degrabă să integreze argumentativ pozițiile opuse decît să le combată, și un dogmatism *hard*, de început de carieră, ce sub masca dialecticii nu e altceva decît o poliție a gîndirii bizuită pe terorism de stat, crimă și represiune, o dictatură deci, pretinsă a proletariatului, pe care în realitate îl aservește, sau, brutal vorbind, a imbecilității și demenței clinice la putere. În ocurență, între cele două nu e greu de ales. Desigur, dacă startul ar fi fost dat dogmatismului politic comunist în concurs cu cel religios, de epocă medievală, cîștigătorul ar fi fost mult mai greu de stabilit...

Plasat cu peste patru decenii mai tîrziu, I.P. Culianu poate măsura consecințele dogmatismului comunist ca maladie, ca infectare a posibilităților de comunicare chiar:

*“Constat cu durere că îmi este din ce în ce mai greu să discut cu unii compatrioți ai mei, chiar dacă se află de mult în Occident. E ca și cum păcatul a lăsat în ei boli incurabile: mental ei sunt pe jumătate morți, dacă nu morți de tot. Tot felul de flori ciudate se nasc din întîlnirile noastre; unii chiar, am auzit, spun că aș fi “marxizant”, iar alții, se pare, m-au atacat prin niște jurnale dactilografiate. De cîte ori în mintea interlocutorului unui mort se mișcă ceva, mortul se sperie de mișcare și se apără. Dacă nu ești de acord cu schemele unui imbecil care regresează la stadiul de celulă moartă, mocirla tresare să te înghită. Pecetea morții se numește la unii “patriotism”, la alții “tradiție”, în România ea n-are nume, dar este minciună organizată, moarte spirituală. N-o vezi la față decît în cele mai groaznice coșmaruri, iar cine n-are coșmaruri a fost de mult înghițit de ea. **O durere nesfârșită mă cuprinde când îmi dau seama că silueta unor compatrioți de-ai mei nu-i decît perdeaua străvezie a neantului.** Comunismul a azvârlit sute de milioane de*

*victime în universul infernului: înghețare, uitare, imobilitate – MOARTE SPIRITUALĂ.*¹⁴

Moartea spirituală e într-adevăr boala distorsiunii politice numite totalitarism, indiferent de e vorba de fascio-comunism, fascio-nazism, ca să nu mai vorbim de actualul, dar nu mai puțin abominabilul “politic corect”, veritabilă închisoare a libertății de gândire și de expresie, de nu a libertății pur și simplu, boală cu incalculabile consecințe umane, afectând toate domeniile și planurile gândirii, de la mentalitatea bun-simțistă de bază a cetățeanului lambda, a “omului comun” – agresivizat nu de extrema idee ori de extrema formă de expresie a filosofului sau poetului, ci de extrema violență a infernului represiv desfășurat inescapabil jur-împrejurul întregii societăți și a fiecărui individ în parte – pînă la sferele filosofiei și științei înseși, pentru a nu mai vorbi de domeniul mereu eretic al expresiei artistice. De altfel, în spatele dogmatismului cretinoid al intelectualilor dresați și al populației ilotizate, mai ales acolo unde totalitarismul și-a putut utiliza nestingherit arsenalul, de la teroarea de stat la banalul asasinat, se ițește un soi de cenzură spontană ce ia lesne forma calomniei celei mai extravagante și destul de curent a unor proiecții, din fericire – în condițiile edentării comunismului și a manifestărilor totalitare politic și polițist active (cît despre politic corect, acesta pare a nu fi depășit deocamdată, în ciuda unor eforturi patetice, stadiul babil) – numai imaginare, ce te expediază cu entuziasm la închisoare, sau la balamuc, cînd nu e vorba de forma mai difuză a pseudo-excomunicării morale.

În termenii cei mai simpli putem vedea în analiza culianescă, precum și în premisele analitice călinesciene – însă întreaga operă de după 1945 a criticului, de la *Scrinul negru* la insuficient interpretatul teatru (în special *Ludovic al XIX-lea*¹⁵), reprezintă, lucrul e evident pentru lectorul inteligent, o vastă alegorie anti-comunistă – preambulul și concluzia experienței comuniste, am putea spune mai degrabă a “rinoceritei” în versiune comunistă, și încă și mai precis, a colosalei “piteștenizări”¹⁶ a societății românești (lagăr în aer liber, avea să spună poetul și finalmente rezistentul politic Dan Deșliu). Și pentru a face o paranteză, putem vorbi de o vindecare a acestei pandemii a

¹⁴ Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, pp. 15-16 (sublinierile mele).

¹⁵ Pentru informare, Ludovic al XIX-lea a existat într-adevăr și a domnit în Franța... pentru circa 20 de minute! Este vorba de fiul lui Carol al X-lea (fratele cel mai mic al lui Ludovic al XVI-lea), forțat la abdicare pe 2 august 1830: delfinul devenit Ludovic al XIX-lea, silit să abdice la rîndul său, a fost totuși regele Franței pentru aceste faimoase 20 de minute...

¹⁶ Există, cum se știe, despre oroarea acestei monstruoase experiențe penitenciare, unice în Europa, chiar dacă i-am lua în considerare și pe sovietici, experiență ce a eșuat în fine numai la lagărul prea vast al Canalului, o întreagă literatură la care nu ne vom referi aici.

conștiinței morale și politice, acum, la 35 de ani de la “revoluție”? Ne îndoim, din păcate! Căci pandemiile de acest fel au consecințe ireversibile, ce se agravează prin distorsiuni succesive, instalându-se ca normalitate a cugetelor strâmbe ale acestor “mutanți”. În orice caz, la întrebarea cum să faci dintr-o conștiință captivă o conștiință liberă și cum să vindeci acești handicapați ai totalitarismului, în ce mă privește nu cunosc răspunsul. Poate începutul “tratamentului” ar consta în a formula cu cât mai mare acuitate – cu cât mai intensă disperare, îmi vine să zic – problema.

Filosoful - între două fanatisme concurente

“Idealiștii religioși /teologii/ cultivă scepticismul spre a rezerva divinității un domeniu inexplorabil, materialiștii atești cultivă dogmatismul științific spre a răpi bisericii orice refugiu în transcendență. Dintre cele două tabere cea mai fanatică este aceea a materialiştilor atești. Biserica nu poate nega rezultatele științelor și în cele din urmă aplaudă știința recurgînd la ea ca la argumentul cosmologic: ordinea în univers e o dovadă a prezenței divinității. Ateștii însă cenzurează absolut orice gîndire filosofică, cu ei filosofia (numită disprețuitor metafizică) a luat sfîrșit și nu se mai admite decît știința de laborator și aceea controlată în aspectul generalizator și ipotetic să nu alunece spre idealism.

Filosoful trebuie înainte de a-și determina un sistem să se ferească și de fanatismul religios și de cel antireligios și de fanatismul laboranților. Prea multă cultură științifică pozitivă obtenebrează adesea claritatea gîndirii filosofice. În rai nu vor intra numai matematicienii și fizicienii! (...)

Între aceste două tabere stau oamenii de știință, scăpați de vechea presiune a bisericii, cînd n-au căzut în sfera politică a materialismului unde nu mai pot gîndi nimic. (...) Unii oameni de știință, foarte mulți, nemişcîndu-se constrînși și reflectînd generos asupra datelor științelor recunosc că domeniul științelor e departe de a răspunde la marile întrebări chinuitoare. În felul acesta, dacă nu sunt religioși, acești oameni respectă credința altora și nu o socotesc în conflict cu știința” (s.n.)

Pentru o mai mare claritate a argumentației, căci mărturisesc că însumi îmi pipăi drumul cu oarecare dificultate prin acest labirint de culoare întrerupte, mi s-a părut util nu numai să reiau pasajul mai sus citat dar, în plus, să inserez în ordine inversată un altul, ce-l completa fericit în plan eidetic, deși în ordinea ocurenței textuale îl anticipa, la care în fine am adăugat un al treilea, în chip de concluzie a pasajului.

Două specii de fanatism s-ar opune deci. Mai întâi, fanatismul religios, evaluat la două epoci distincte: cea a prezentului șantier hermeneutic, din păcate nefinalizat, cum știm, și cea, chiar dacă cronologic nementionată, a totalitarismului religios medieval, situație ce antrenează un ciudat paradox. Căci dacă gândirea liberă în genere și în special filosofia erau supuse opresiunii dogmatismului religios, în unele cazuri extreme, mergând pînă la rug, posibilitatea libertății lor, sub domnia parcă absolutistă, idiotizantă și ilotizantă, a dogmatismului așa-zis științific, este atacată radical de acest nou fanatism, ce impune un dictat intelectual încă și mai strict, oarecum în stilul imperial roman, Cezarului divinizat corespunzându-i cezarismul secretarului general bezmetic, bizarerie aliind în chip grotesc abjecția cu ridicolul.

De altfel, rapelul mai mult implicit al totalitarismului religios medieval, factual indiscutabil, reprezentînd net una din dezlănțuirile cele mai flagrante ale bestialității umane, pare a avea, în șantierul articolului, rolul de a stabili un termen de comparație, o unitate de măsură a ororii, mai degrabă decît de a pune în concurs direct cele două “recursuri la metodă”, cele două dinamici ale teroarei și groazei.

Însă între cele două explorări ale infernului, cel inchizitorial-religios creștin, cu torturile și rugurile lui integrate unei veritabile culturi a spectacolului, deocamdată s-ar zice pierdut, și cel polițist-politic, extrem de activ în epocă, al comunismului totalitar, cu tehnicile lui “științifice” și cu execuțiile lui oculte, instituind o adevărată teroare a invizibilului și inaudibilului, ni se pare indispensabil de a releva o diferență, am zice, de stil. Căci dacă putem fără nici o ezitare spune că forma răului în ast “imperiul al binelui” ce se pretindea creștinismul, era hotărît și chiar fastuos, atît prin punerea în scenă cît și prin retorică, demoniacă – nu degeaba Apostolul definindu-l pe Diavol ca prinț al acestei lumi – dimpotrivă, odată cu totalitarismele moderne (comunismul dar și nazismul sau diversele specii animale de fascism, ca să nu mai vorbim de strămoșul lor întru bestialitate, regimul instituit genocidar de junii turci) asistăm la ceea ce Hannah Arendt numea pe drept cuvînt *banalitatea răului*¹⁷, banalitate prin formă dar și *banalizare* prin frecvență și acces la imagine. Căci răul nu poate fi considerat absolut și radical cît timp distincția între călău și victimă, ca și cea filosofică dintre subiect și obiect, nu se șterge.

¹⁷ Vezi “Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal”, în Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Quartum – Gallimard, Paris 2002. Pentru furtuna stîrnită de formula “banalitatea răului” vezi *ibidem*, “Eichmann à Jérusalem. Correspondances et dossier critique”.

Astfel victima poate ajunge obiectul unui călău-subiect care e tot victima. Desigur, exemplele din istoria modernă sînt nenumărate, plecând de la paradigma-Pitești.

Am putea chiar vorbi, dezvoltînd viziunea arendtiană, cu binecunoscute rădăcini kantiene¹⁸, de o tehnologie a răului ce combină strictele tehnici ale represiunii, eventual militarizate, sau mai recent, după caz, ale terorismului – căci există și un totalitarism de opoziție, în directă confruntare, adesea, cu totalitarismul la putere – cu o ferocitate birocratică înspăimîntătoare, indispensabilă pentru proiectele totdeauna exterminacioniste ale unui regim sau ale altuia, de vreme ce în joc nu mai e masacrarea spectaculoasă a cîtorva mii de adversari religioși sau politici ci suprimarea unor populații de milioane, vaste genociduri și etnociduri – actualmente stăm în prag de planetaricid – ce necesită desigur nu atît teatrul crud al supliciilor, deși nici acesta nu lipsește, cît o organizare riguroasă, o feroce birocratie a răului. Căci Satan al timpurilor noastre e, în primul rînd, birocrat.

Funcțional, ceea ce precede represiunea directă – scopul răului radical, independent de forma ideologiei totalitare care îl îmbracă, fiind, idee niciodată îndeustul repetată și poate chiar *insuficient concepută*, exterminarea totală a actorilor interacțiunii (se știe că spre sfîrșitul războiului, cînd pentru germani totul era pierdut, Hitler ținea la suprimarea totală a “poporului de stăpîni”, *Herrenvolk*, după cum, la o scară mai mică, aspira la nimicirea Parisului) – e, bineînțeles, propaganda, nu mai puțin criminală decît politica genocidară însăși, demagogia ce deformează și schilodește gîndirea, cînd nu o suprimă pur și simplu.

“Ateîștii însă cenzurează absolut orice gîndire filosofică, cu ei filosofia (numită disprețuitor metafizică) a luat sfîrșit și nu se mai admite decît știința de laborator și aceea controlată în aspectul generalizator și ipotetic să nu alunece spre idealism”. Desigur, ateismul, componentă esențială a totalitarismului comunist (nu a oricărei forme de totalitarism însă), nu era totuși cea mai importantă, cu adevărat decisivă fiind controlarea absolută a gîndirii înseși, a oricărei forme de gîndire neprogramate, depășind cadrul strict al psihologiei de propagandă și al pseudo-filosofiei demagogice.

¹⁸ Vezi pe subiect și *Kant et le problème du mal* de Olivier Reboul, cu o prefață de Paul Ricœur, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971. Pentru Kant, vezi “La religion dans les limites de la simple raison”, prima parte : “De l’immanence du mauvais principe au bon ou sur le mal radical dans la nature humaine”, în *Œuvres philosophiques III*, Pléiade – Gallimard, Paris 1986.

Și fie spus în paranteză, în ce mă privește, una din acuzele aduse împotriva-mi de securitate (lucrurile se petreceau în vara lui 1968, puțin înainte de intrarea sovieticilor în Cehoslovacia) era imperativul “Gîndiți!” pe care-l plasasem în finele unui text, la o oră de dirigenție. Destul pentru a inspira securiștilor o isterizantă panică, de vreme ce m-au amenințat nu doar cu eliminarea din toate liceele din țară ci și cu 10 ani de închisoare – vertiginos exemplu al puterii cuvîntului.

Aici o mică nuanță se impune cred. Căci dacă nu pun la îndoială existența unor “laboranți” mai mult sau mai puțin fanatici, desigur mai mult din oportunism și ilotism rampant decît din convingere¹⁹, “fanatismul laboranților” ca formulă generică mi se pare o expresie oarecum riscată. Omul laboratorului, chiar dacă nu e ferit de un anume dogmatism sui-generis, e, înainte de toate, un om al faptelor, fidel rezultatelor experienței și nu dogmei, din acest punct de vedere reprezentînd chiar un adversar potențial al “fanatismului”. E inutil a înșira exemple²⁰.

Nu deci “conținuturile” vehiculate de propaganda totalitară trebuie să ne intereseze, ele sînt accidentale și metamorfice, schimbîndu-se, uneori radical, în funcție de interese, ci mentalitatea totalitară ca mecanism vid, orientat în chip exclusiv, printr-un fel de haos dirijat, spre goala acumulare de putere. Ateul Ceaușescu, ce demola bisericile, pseudo-religiosul Iliescu, ce construia catedrale, ateul Hitler și misticul Himmler, avînd ca strămoașă o vrăjitoare arsă pe rug, seminaristul Stalin ce-și modifica linia politică de dimineața și pînă seara, mai schimbător ca fazele lunii, nu diferă decît prin limbaj și încă și mai exact prin anotimpurile limbajului, nu prin sensul demersului politic. De altfel, de la dictator la dictator, prezența unor reziduuri de conținut uman deranjează și Stalin se plîngea uneori de naivitatea lui Hitler, de “cavalerismul” lui, ceea ce nu l-a împiedicat pe “naivul” Hitler să-l înșele în 1939 pe cinicul Stalin ca pe un vulgar tontălău.

Metafizica pe de altă parte – lucrul s-a mai arătat și în fond poate fi strălucit exemplificat în special cu *Legile* lui Platon sau cu *Epinomis*, dacă-l admitem

¹⁹ Un exemplu cu totul special îl constituie unul din cele mai echivoce personaje prediene, Ion Micu – cu model real: Paul Georgescu –, caz de ultraoportunism, angrenînd trădări și “năpîrliri” succesive, combinat în chip straniu cu un soi de fanatism, parcă mizerabil și parcă infam, al supraviețuirii, machiat de o adaptare obraznică ce se vrea “curaj” și căutînd nu în lașitatea ca model curent ci în abisurile ei un soi de justificare morală. Fie spus în treacăt, exemplele contemporane de cam același calibru nu lipsesc; ne-am referit de altfel ceva mai sus la un astfel de fanatic al oportunismului, limax vag religios, semi-argat cu urme persistente de funingine.

²⁰ Voi încerca să schițez o dezvoltare a acestor chestiuni într-un studiu viitor.

pe Platon ca autor, dar și cu soiul de comunism inversat al *Republicii* – poate furniza schemele unei teorii și unei practici totalitare extrem de bine articulate. E bineînțeles inutil de a-l evoca în acest context pe Karl Popper²¹, după cum ar fi tot atât de superfluu să-l evocăm pe Leopold Schwarzschild²² pentru a-l denunța în ochii beați ai ultimilor “credincioși” pe “prusacul roșu”, Karl Marx, ca și pe comparsul său, Engels, la care vom fi totuși nevoiți să ne referim, ceva mai la vale.

Nu vrem desigur să implicăm prin propozițiile precedente că ideologia totalitară în particularismul ei ar fi un simplu pretext. Dimpotrivă, ea reprezintă, în funcție și de limitele intelectuale ale inșilor ce o vehiculează dar și de contextul epocii, un instrument considerat optim, căci există, pe de o parte, o strădanie permanentă de perfecționare a totalitarismului prin totalitarisme, printr-un fel de analiză subiacentă a eșecurilor sistemelor succesive, urmărind astfel, cu o obstinație extremă, îngustarea orizontului gândirii în genere, atingerea unei *univocități a conștiinței*, univocitate tendențial lineară a lipsei absolute de gând ce se măsoară cu aservirea, fără a o avea drept scop, *căci spre deosebire de autoritarism, totalitarismul nu este un utilitarism*. Pe de altă parte, prin chiar această suprimare ori îngustare subcritică, lineară a umanului, ce face din *limită* unicul drum posibil, singura cale încă oferită insului rezidual al totalitarismului, se deschide pentru această gaură neagră a politicului posibilitatea de a atinge scopul ultim, greu de înțeles pentru mentalitatea curentă, într-atât pare și, în fond, este dement: **nulitarismul**, suprimarea totală a umanității, fără “rest” și ideal fără beneficiar. Nu putem defini acest incalificabil demers decât ca **utopia neagră absolută a totalitarismului ultim**.

Dogmatismul, mai mult ideologic decât “științific”, cum vom putea vedea mai pe șart, cultivarea unui fanatism pe care l-am putea numi orwellian, “cenzura absolută” nu doar a “*filosofiei numite disprețuitor metafizică*” dar și a “*științei de laborator*”, în principiu admise totuși, “*controlate în aspectul generalizator și ipotetic să nu alunece spre idealism*”, iată inamicii autentici ai libertății de gândire, mult mai mult decât “materialismul” și “ateismul” luate ca dimensiuni eidetice pure.

Punct interesant, demascând cenzura aplicată “*filosofiei numite disprețuitor metafizică*”, Călinescu însuși identifică implicit filosofia în genere cu metafizica, excluzând astfel, chiar dacă “ostracizarea” nu e explicit formulată, “materialismul”, în speță “ateismul” dictatorial comunist, din sfera filosofiei.

²¹ Karl Popper, *The Open Society & Its Enemies*, Princeton University Press, 2013.

²² Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian (Karl Marx)*, Hamish Hamilton, London, 1948.

Epoca noastră cunoaște însă din păcate alte forme ale “laicității”, aproape tot atât de fanatice, bazate pe interdicții vestimentare absurde și într-un sens provocatoare – de fapt există o întreagă tehnică a provocării asupra căreia nu vom zăbovi aici – și pe o îngustare anxiogenă a libertății de expresie și de gândire, într-un sens pe o tentativă de fanatizare, din fericire eșuată, a societății civile, combinată cu represiunea; în fine, pe o violare a drepturilor omului în numele “democrației” și pe o exacerbare a puterilor executivului statal, ce flotează între autoritarism, aspecte incipiente neliniștitoare de totalitarism, antrenând bineînțelese replici brutale ale totalitarismului de opoziție, terorismul, și unele supraviețuiri disperate, mai mult la nivelul rezistenței societății civile, de democrație autentică.

Cît despre cenzurarea gândirii științifice libere, mult mai violentă în fapt decît a filosofiei “idealiste”, ea revelă simplu decalajul absolut dintre pseudo-știința de propagandă și autentică evoluție a fizicii, de exemplu.

“Filosoful trebuie înainte de a-și determina un sistem să se ferească și de fanatismul religios și de cel antireligios și de fanatismul laboranților. Prea multă cultură științifică pozitivă obtenebrează adesea claritatea gândirii filosofice. În rai nu vor intra numai matematicienii și fizicienii!” avertizează Călinescu. Totuși, “în rai”...

Care este, între diversele și divergentele forme de totalitarism, poziția criticului însuși? Impresia mea e că politica sa hermeneutică, dacă o putem numi astfel, se bazează pe opțiunea răului celui mai mic. Singura posibilitate, într-o lume în care falsul se aliază frecvent cu fanatismul cu care uneori fuzionează pur și simplu, unde ipocrizia se preschimbă în delir iar violența se substituie rațiunii, fiind de a submina dimensiunile răului una prin cealaltă, folosind prestigiul celei mai slabe contra barbariei celei mai tari, barbarie vulnerabilă totuși prin nevoia de “vitrină”.

Astfel, cum am mai văzut: *“Biserica nu poate nega rezultatele științelor și în cele din urmă aplaudă știința recurgînd la ea ca la argumentul cosmologic: ordinea în univers e o dovadă a prezenței divinității.”* Mă rog, asta acum, în epoca “șantierului” călinescian, nu în cea a lui Giordano Bruno sau Galilei!

Desigur, poziția savanților, prinși între vechea Skyllă și noua Charybdă, nu e de invidiat, fiind, într-un sens, mai dificilă decît a filosofilor ori, cel puțin, tot atât de complicată: *“Între aceste două tabere stau oamenii de știință, scăpați de vechea presiune a bisericii, cînd n-au căzut în sfera politică a materialismului unde nu mai pot gândi nimic.”*

E ceea ce explică poate oarecum faptul că printr-un fel de compensație a vechii ostilități polemice, complementar: *“Unii oameni de știință, foarte*

mulți, nemaismîndu-se constrînși și reflectînd generos asupra datelor științelor recunosc că domeniul științelor e departe de a răspunde la marile întrebări chinuitoare. În felul acesta, dacă nu sunt religioși, acești oameni respectă credința altora și nu o socotesc în conflict cu știința.”

Materie și spirit în epistemologie: polemici, paradoxuri, opțiuni

E interesant că aproximativ cam din acest punct șantierul eidetic călinescian pare să se debaraseze complet de învelișul său alegoric, criticul urmărind și exploatînd cu abilitate o traiectorie polemică ce traversează chiar *Materialismul...* lui Lenin.

Primul autor invocat e Richard Avenarius, nepot și fin al lui Richard Wagner și fondator al empiriocriticismului mult detestat de Lenin, ce-l interpreta critic considerîndu-l o poziție de atac din partea idealismului contra materialismului, și implicit contra materialismului lui dogmatic.

Evident, nu intră nici în intențiile nici în competența noastră o analiză a epistemologiei lui Avenarius și nici a filosofiei unui gînditor ce-i este, pe drept sau nu, asociat, Ernst Mach, care a exercitat o sensibilă influență asupra lui Albert Einstein²³ însuși, ce și-ar fi elaborat teoria relativității plecînd de la unele idei machiene. Ceea ce totuși credem că merită mențiunea este decalajul extrem, încă de la începuturile lui, dintre materialismul marxist și dezvoltarea nu doar a epistemologiei dar mai ales a fizicii, pe care le combate inchizitorial, utilizînd tehnici represive medievale, ce comportau nu doar “excomunicarea” ci și tortura, cu consecința ei ultimă, supliciul letal. Materialismul totalitar comunist, străin oricărui orizont științific, se reduce la un dogmatism criminal inspirat direct din practicile inchiziției, rugul mai puțin (acesta, moștenit totuși, într-o formă științific perfecționată, de “democratică” Americă...), amplificate de monstruoziități tehnice moderne; ateismul însuși, invocat ca o țară de Călinescu, reprezenta în realitate un fel de valoare de transfer, substituită ipocritului fanatism religios – căci bestiile n-au convingeri ci numai o cruzime retorică.

În referințele noastre la Avenarius, Mach, Henri Poincaré și chiar la Schopenhauer, ne vom mulțumi prin urmare cu simplele notații călinesciene,

²³ Destul de paradoxal, dacă ne gîndim la obstinația polemică a lui Lenin, ideile lui Avenarius par să fi exercitat o considerabilă influență asupra studențimii ruse din epoca pre-revoluționară: Bazarov, Valentinov, Bogdanov, Lunacearski chiar a cărui carieră politică ulterioară e în genere cunoscută – pe scurt, principalii reprezentanți ai “Construcției lui Dumnezeu” (Bogostroitel’stvo), curent marxist adept al unui umanism religios, evident, neviabil dintr-o perspectivă totalitară, nu-i așa, “ortodoxă”.

extrem indigente, sub-scheletale chiar, de vreme ce gândirea criticului ne interesează în ocurență, iar nu un text axat pe ceea ce am putea numi filosofia științei și nici pe o istorie, oricât succintă, a acestei filosofii.

“Alții însă – observă Călinescu, cu referință la *Critica experienței pure* (*Kritik der reinen Erfahrung*) a lui Avenarius – se tem că lucrările pozitive de laborator pot fi turburate de speculații și de aceea denunță orice sistem mai constructiv drept metafizică, denunță și materialismul ca metafizică fiindcă acceptă “lucrul în sine” reprezentat de materie și întemeiază pozitivismul pe percepție ca dat imediat”.

Remarca aceasta, ce face din materialism o specie a idealismului, febricitantă desigur pentru Lenin și, în fond, justă în sine, e destul de amuzantă, întreaga sferă de idei vehiculată ca un fel de context al textului polemicii anti-leniniste a lui George Călinescu găsindu-și originea în *Principiile...* lui Berkeley sau, mai precis, în binomul filosofic Locke-Berkeley, binom la care vom reveni. Căci, fără a insista acum, ce e “materia”, acest neant, altceva decât o simplă reprezentare, de altfel destul de absurdă, a intelectului nostru.

Tot de sursă berkeleyană este, desigur, și ideea complementară a unui discipol al lui Avenarius, Ernst Mach, după care corpurile sunt “*complexe de senzații*”, iar după matematicianul Henri Poincaré “*grupuri de senzații*”²⁴ – “sau lumea este reprezentarea mea ca Schop[enhauer]” (zice ironic Lenin) p. 35”, citat cu secret sarcasm de critic.

Se deschide aici, printr-o remarcă fugitivă a Înțeleptului, semn că dialogul alegoric inițial nu e chiar complet abandonat, continuând să funcționeze sporadic cam în chipul miturilor filosofice ale lui Platon, un hublou asupra gândirii călinesciene propriu-zise: “*Lucrul cel mai instructiv ar fi să cercetăm cu de-amănuntul ce înțeleg unii și alții prin spirit și materie, ceea ce îți voi spune [f. 177] mai târziu foarte pe scurt*”.

De altfel, perspectiva pur ideologică, deloc eidetică, a “materialismului” lui Lenin, în opoziția lui potențial penitenciarizantă – deși carceralul se numește la rușii, nu neapărat comuniști, Siberia, când numele nu e incomparabil mai grav (tortură, lagăr de muncă ce nu vrea să-și spună numele: *lagăr de exterminare*, în versiunea *hard*, execuție sumară, dar asta e pentru privilegiați, în versiunea *soft*) – se vădește încă din subtitlu: *Materialism și*

²⁴ Cf. *La valeur de la science*, Paris, 1905. “Din ceas, dedus adîncul acestei calme creste, / Intrată prin oglindă în mîntuit azur, / Tăind pe înecarea cirezilor agreste, / În **grupurile apei**, un joc secund, mai pur.” – va spune în *Joc secund* celălalt mare matematician, dublat însă de un poet, Dan Barbilian, i.e. Ion Barbu (s.n.).

empiriocriticism. Note critice despre o filosofie reacționară. “Reacționarii” fiind pentru Ceka, ulterior NKVD, ulterior KGB (săr câteva inițiale *au passage*), actualmente FSB, cam ce erau “ereticii” pentru inchiziție.

Totuși, “șantierul” călinescian, a cărui “geografie” accidentată sîntem nevoiți a o urmări după puteri, abordează chestiunea dinspre falezele abrupte ale filosofiei iară nu dinspre abjecțiile marecajoase ale represiei, intențiile cam fruste ale polemicii leniniste fiind permeate, nu fără subtilă perfidie, de intențiile unei polemici de semn contrar.

“Berkeley deduce "ideile" din acțiunea divinității asupra minții omului. Idealism obiectiv. Lumea nu este închipuirea mea ci rezultatul unei cauze spirituale supreme care creează și «legile naturii și legile deosebirii ideilor numai reale de altele mai puțin reale». A se vedea Berkeley în original (după Lenin pp. 24, 25)” [f. 177 verso sus].

Notația din urmă indică desigur gradul în care Călinescu creditează fie capacitatea intelectuală a lui Lenin de a reproduce corect gîndirea berkeleyană, fie, pur și simplu, buna credință a bolșevicului, în fond un oximoron, de nu cumva, mai degrabă, ambele. Căci e totdeauna prudent, cînd ne referim la așa-zisele cogitații ale vreunui megafon al ideologiei totalitare, să plecăm de la premiza confruntării cu mentalitatea nițeluș neliniștitoare a unui redus mintal la putere!

În termeni stricți, sistemul lui Berkeley – iată-ne în acest punct nevoiți să trecem ca dulcea Alice “*through the mirror*”, trudind, nu fără o doză de trac, la abordarea directă a gîndirii berkeleyene, nu din interes filosofic personal ci exclusiv pentru a limpezi după puteri mizele eidetice ale chestiunii, trecute prin pseudo-hermeneutica leninistă în fanfară propagandistică – sistemul lui Berkeley deci formează un fel de binom filosofic cu sistemul lui John Locke, căruia i se opune, ba pe care chiar, după G.J. Warnock, îl detestă, găsind noțiunea de mecanism al naturii “repulsivă”.

Or, mărunțul discordiei, măr filosofic, bineînțeles, era mult disputată “materie” (*hyle* a grecilor), concept mai mult filosofic decît fizic, cum vom putea vedea pe parcurs, atît prin originile sale în cadrul poliedrului grec, cît și, mai ales, prin devenirea sa la nivelul fizicii moderne. Fizică poate, dar îndrăznim să spunem, din ce în ce mai mult, *parafizică*, aceasta din urmă orientîndu-se spre metafizica de care, precum Dafne de Apollon, fizica a fugit preschimbîndu-se. Există “mărul” au nu, putem vorbi de o lume exterioară, de o “substanță materială” – formulă cam pleonastică de nu contradictorie căci implicînd atunci o substanță spirituală – sintagma “corpuri externe” are oare sens?

Pentru Locke, care-l precede și, s-ar zice, îl prevestește pe Kant, răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Obiectele exterioare există *dar*, un dar dureros, ne sînt iremediabil incognoscibile. Nu în întregime totuși. Obiectele par să funcționeze, într-un chip destul de obscur, ca un fel de cauze cognitive mai mult ale cunoștințelor decât ale cunoașterii noastre. Altfel spus, putem cunoaște numai idei, mai exact “ideile unor senzații” – idei-senzații carevasăzică. E greu să evităm în acest caz obsedanta formulă a lui Alfred North Whitehead: “*All of Western philosophy is a footnote to Plato*”²⁵ – toată filosofia occidentală se reduce la o notă de subsol a platonismului. Cu diferența majoră totuși că aici ne sînt direct accesibile tocmai ideile, identificate cumva cu fenomenele, un fel de inteligibil senzorial, nu lucrurile, fără ca acestea să poată fi calificate ca “lucruri-în-sine” ci doar exterioare. Pe scurt, inaccesibil ne este tocmai exteriorul și în măsura în care materia e considerată ca exterioară, ei bine, materia.

Sîntem, în alți termeni, confrunțați cu o dublă dimensiune a inaccesibilului, un inaccesibil de tip gnoseologic și un altul, poate, de tip ontologic. Problema amețitor de simplă rezumîndu-se la următoarea întrebare: poate materia pe care nu pot s-o cunosc, să existe totuși în afara cunoașterii mele? Au nu! Antrenează incognoscibilul, inexistentul? Căci ce e materia pe care n-o pot cunoaște? Cognitiv vorbind, un neant. Însă *este* neantul acesta? Paradox ori pură absurditate fără soluție?

“*Nimic nu există în sine. Dar în afară de existent (adică de cunoscut) medităm la Neant care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize. Lucrul în sine este Neantul, capabil să se revele parțial în cîteva lumi posibile*”, ne spune spre sfîrșitul șantierului Călinescu într-un pasaj vertiginos ce, după ediția *Opere. Publicistică XII*, ar încheia întregul demers.

“*Nimic nu există în sine*” – iată-l pe Berkeley confirmat, dar poate și infirmat, am putea exclama! Căci atunci ce se întîmplă cu spiritul? Dar dacă “existentul”, “cunoscutul” cu alte cuvinte își scapă cumva sieși, dacă materia în nesinea ei *nu e* iar faptul că nu poate fi cunoscută e cumva semnul acestei inexistențe, dacă *în sinele* e pur și simplu Neantul, Neantul majuscul ca să zicem așa, distinct de banala nimicnicie dar indistinct de Ființa absolută²⁶, de

²⁵ “*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.*”: Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1979, p. 39.

²⁶ Vezi “careul axiologic” (nota 16) în studiul meu “Sémiologie et Ontologie. Quelques observations méthodologiques à partir d’une “spectroscopie” de l’*Apocryphon de Jean*”, în *Orientalia Lovaniensia Periodica*, nr. 25 (1994), pp. 143-167; nr. 26 (1995), pp. 51-76.

această puritate ce creează și abolește simultan deși poate non-concomitent, ne rămîne ca formă inefabilă dar și ineputabilă de cunoaștere *meditația la Neant*, la paradoxul acestei inexistențe existente și existențe inexistente ce se revelă în fond ca *lucrul în sine* însuși; nu totuși ca o singularitate statică, ca o banală “cauză finală” ci tocmai ca ființa nefiindă a acestei revelații, “*sursă ineputabilă de surprize*”, manifestată, *revelată* nu doar în cîteva lumi posibile, cum afirmă cu neașteptată timiditate Călinescu, ci în *toate* lumile posibile și mai ales, în cele imposibile la infinit... Infinit în eternitate reîntors la neantul din care țîșnește abolindu-se.

Dar, desigur, ajunși în acest punct pare util să revenim la compactarea călinesciană a proiecțiilor berkeleyene ale lui Lenin. Pentru mai multă facilitate în urmărirea firului argumentativ vom recurge la o tehnică ce poate părea fastidioasă, aceea a citării repetitive a aceluiași pasaj, tehnică ce ne permite să evităm pierderea în labirinturi speculative prea de tot ex-centriche. Deci: “*Berkeley deduce "ideile" din acțiunea divinității asupra minții omului. Idealism obiectiv. Lumea nu este închipuirea mea ci rezultatul unei cauze spirituale supreme care creează și «legile naturii și legile deosebirii ideilor numai reale de altele mai puțin reale». A se vedea Berkeley în original*”.

Înainte de a aborda mai departe comentarea pasajului nu ni se pare absurd de a reproduce “în direct” și poziția lui Lenin, oarecum mai nuanțată decît apare în pasajul călinescian:

“*Cît privește teoria propriu-zisă a lui Berkeley, (...) ea a fost expusă de episcop²⁷ în următoarele cuvinte: "Legătura dintre idei" (nu uitați că pentru*

²⁷ O precizare se impune în acest caz. În mod curent, în referințele la Berkeley din “șantierul” călinescian, ca și la Lenin, precum în citatul dat aici, găsim menționarea sistematică a titlului eclezastic “episcop [englez]”. Or, nici la data publicării *Principiilor...* (*Principles of Human Knowledge*, 1710; în 1709 Berkeley publicase deja *Essay towards a New Theory of Vision*, prima sa lucrare) și nici la data publicării celeilalte lucrări decisive a sistemului său (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713), Berkeley, filosof precoce de 25 respectiv 28 de ani, faptele nude ne constrîng la această simplă constatare, nu era încă episcop. În fond, e cam ca și cum l-am numi pe tânărul Carol Woytila papă, cînd nu era încă decît actor și dramaturg. Pentru memorie, orice CV al filosofului ar putea-o indica, George Berkeley, care de fapt era irlandez (tatăl său, William Berkeley, aparținea, după o formulă destul de echivocă, micii nobilimi anglo-irlandeze, iar viitorul filosof se naște la Kilkenny, un comitat din Irlanda), face prima sa vizită în Anglia în anul celei de a treia lucrări (1713), fiind inițial Fellow la Trinity College din Dublin (1707), devenind decan de Derry în 1724, poziție ce antrenează demisia din colegiul dublinez, și abia în 1734, la circa 49 de ani, în fine, episcop de Cloyne. E foarte adevărat că devenind în 1707 Fellow la Trinity College, Berkeley e ordonat, conform statutelor în vigoare, cleric. Numirea ca episcop intervenind totuși la circa

Berkeley ideile și lucrurile sînt totuna) "nu presupune raporturi de la cauză la efect, ci numai raporturi de la indiciu sau semn la lucrul semnificat" (§ 65). "Este, așadar, evident că acele lucruri care din punctul de vedere al noțiunii de cauză (under the notion of a cause) ce conlucrează sau contribuie la producerea unui efect sînt cu totul inexplicabile și ne duc la mari absurdități pot fi în mod cu totul firesc explicate ... dacă le privim ca indicii sau semne care sevesc pentru informarea noastră" (§ 66). Se înțelege că, după părerea lui Berkeley (...) cea care ne informează cu ajutorul acestor "empiriosimboluri" nu este altcineva decît divinitatea. Iar rolul gnoseologic al simbolismului în teoria lui Berkeley este acela de a înlocui "doctrina" "care pretinde să explice lucrurile prin cauze corporale" (§ 66). Avem în fața noastră două orientări filosofice în problema cauzalității. Una "pretinde să explice lucrurile prin cauze corporale" și e clar că ea se află în legătură cu "absurda" "doctrină a materiei", combătută de episcopul Berkeley. Cealaltă reduce "noțiunea de cauză" la noțiunea de "indiciu sau semn" care servește "pentru informarea noastră" (de către Dumnezeu)"²⁸.

Ambele proiecții din citatele de mai sus se dovedesc la analiză cumva aproximative, cea a lui Lenin conținînd, cum se va vedea, un grav contrasens. Căci e absolut exclus să ne închipuim "că pentru Berkeley ideile și lucrurile sînt totuna", de vreme ce pentru Berkeley lucrurile ca și materia sau orice altă presupusă structură cu valoare de suport sînt nimicnicia însăși. La drept vorbind, poziția lui Berkeley, așa cum apare în transfer leninist, ar putea fi atribuită lui John Locke, pentru filosofia căruia Berkeley profesa o veritabilă repulsie.

Pe de altă parte, transpoziția călinesciană a eideticii bolșevicului suferă de unilateralitate, reluînd numai dimensiunea spiritual religioasă a *Principiilor...*, în plus "amputată" de aspectul informatico-semiotic, esențial totuși, ba pe alocuri chiar pre-saussurian, aspect ce în mod curios în *Materialism și empiriocriticism* nu lipsește (fie spus în treacăt, formula "empiriosimboluri" nu e lipsită de relevanță).

Strict vorbind, pentru a se zisa mizele reale ale berkeleyanismului, central, cum se vede, atît din perspectiva criticii lui Lenin cît și din cea a criticii expuse în "șantierul" călinescian, trebuie să revenim la "binomul" pe care filosofia lui Berkeley o formează cu cea a lui Locke, binom de opuse, binom

24 de ani după publicarea *Principiilor...*, decalaj, orice s-ar spune, considerabil. Precizăm că atît Derry cît și Cloyne se găsesc în Irlanda; Berkeley n-a fost, prin urmare, *niciodată* "episcop englez"!

²⁸ *Materialism și empiriocriticism*, București 1948, pp. 22-23.

polemic chiar, însă a cărui cât mai exactă înțelegere se vădește esențială pentru evitarea unor contra-sensuri ca cel relevat mai sus.

În opul său *An Essay Concerning Human Understanding*, la care noi nu ne putem referi decât, rezumativ și destul de aproximativ, prin introducerea lui G.J. Warnock la *Principiile...* lui Berkeley²⁹, Locke, ce urmează în mare parte doctrina științifică general admisă în epoca sa, pune percepția ca simplu contact al organelor senzoriale, fie direct, fie mai degrabă prin intermediul unor particule, în sine insensibile, emise, respectiv reflectate. Evident, din acest punct de vedere, obiectul extern, oricare ar fi el, trebuie conceput ca real deși ca atare scăpând cunoașterii noastre, funcționând totuși ca un fel de stimul a ceea ce Locke numește, urmat în această privință de Berkeley, idea unei senzații sau, compactînd, o idee-senzație. Această indisociabilitate a ideii de senzație și invers pare interesantă și e tentant de a discerne aici o persistență reziduală a platonismului, deși funcțional aceste idei-senzații n-au nimic de-a face cu vreo teorie a anamnezei, stimulînd doar, în chip destul de obscur și improbabil, creierul prin intermediul culoarului nervos respectiv. Putem însă cunoaște prin intermediul ideilor-senzații obiectul extern, totuși real? Cîtuși de puțin, singurele ce ne rămîn accesibile fiind exclusiv ideile-senzații ca atare și nimic mai mult. Cu toate acestea, nu sîntem defel confrunțați, ca în cazul lui Kant, cu niște “lucruri-în-sine” scăpînd total posibilității noastre cognitive – pentru gnostici, care cunoșteau conceptul, “lucrul în sine” era o valoare liminară a pleromei transcendente – ci doar, s-ar zice, cu o imposibilitate proprie conștiinței noastre de a-și depăși subiectivitatea. Astfel, obiectul lockean nu e transcendent, rămînînd, dimpotrivă, bine înfipt în imanență, ci e pur și simplu *altul*. Am putea eventual vorbi de un fel de incomunicabilitate gnoseologică, cel puțin de lipsa unei comunicări directe, nemediate, vehiculul ideilor-senzații, al fenomenelor am putea spune, funcționînd în același timp ca un fel de ecran. Singură accesibilă cunoașterii, reprezentarea senzorială formează un ecran – practic o *cenzură immanentă*.

Cu alte cuvinte, și-l urmărim în această privință, cât se poate de strict, pe G.J. Warnock, a fi mental conștient de o idee nu implică accesul la lucrul vizat, altfel spus gîndirea noastră se zisează doar semnificații, niciodată obiectele din planul referențial, ce ne rămîne ca atare inaccesibil sau, ca să-l cităm pe interpret: “*to have an idea is to be aware of the idea; and it is an essential feature of Locke’s doctrine, that strictly speaking, we are directly aware only of ideas in our own minds. These mental entities, the only objects of which we*

²⁹ *The Principles of Human Knowledge*. With other writings, Edited and Introduced by G.J. Warnock, Fontana Press, 1985 (1962).

are directly aware, "represent" to us those external objects from whose operations they are supposed to originate: of external objects themselves we cannot be directly aware"³⁰. Deci: *to be aware*, a fi conștient, formula apare obsesiv în text și pare să implice, dar *să implice* doar că mentalul lockean și, mai târziu, berkeleyan e exclusiv *conștientul*. Berkeley însuși va lega procesul cognitiv de voință (*will*) ceea ce este de nedespărțit de o cunoaștere dirijată, obligatoriu intențională, deci iarăși de conștient. Și inconștientul? Direct problema nu este abordată nici de Berkeley nici de comentatorul său, deși, cum vom vedea în treacăt, Berkeley s-ar zice că o frolează într-un alt tratat: *Three dialogues between Hylas and Philonous. In opposition to sceptics and atheists* (1713).

Dar acest mental, implicit redus la conștient, tocmai pentru că unic vehicul al cunoașterii pentru individul uman, funcționează practic ca un fel de cușcă cognitivă ce ne izolează mai degrabă de lumea pe care pretins o cunoaștem, de vreme ce prin el nu avem acces decât la ideile-senzații, ori, semiotizînd, la semnificați, niciodată la elementele aparținînd planului referențial. Paradoxal, deși ar fi hazardat să-i comparăm pe Locke și Berkeley cu Schopenhauer, și pentru ei lumea e voință și reprezentare. De aici pînă la a deduce o analogie upanișadică la cei doi "empiriști" – dar n-ar trebui să vorbim, mai ales în cazul lui Berkeley, de un *empirism transcendental*? – ar mai fi numai un pas.

Deci pentru Locke, ca și mai târziu pentru Berkeley, nu putem percepe decât idei sau mai precis un fel de idei-senzații – s-ar zice prin urmare că și Locke ar putea declara *esse est percipi*. Diferența majoră – punctul e decisiv: deși inaccesibile cognitiv, obiectele există ca stimuli. Situație în fond echivocă, amintind cumva de perspectiva platonice, ce pune totuși problema verității, altfel spus, a pertinentei respectivelor reprezentări. Sîntem înconjurați de miraje ca iluziile-n deșert ori există un anume grad de corespondență între obiectul reprezentat și stimul? Mentalul nostru visează realul ori îl reflectă cu o anume exactitate? Pentru a răspunde afirmativ la această chestiune trebuie să existe, cel puțin pentru Locke, o relație oarecare aptă a verifica valoarea ideilor-senzații, deci a percepției. Alternativa fiind că ne-am găsi scufundați nu doar în incognoscibil ci, mai grav, într-un necunoscut ontic absolut.

Pentru a rezolva dilema Locke adoptă o poziție cumva mediană. Incognoscibilitatea obiectelor nu e absolută ci relativă – călcîi ahilean al sistemului pe care Berkeley îl va exploata implacabil.

³⁰ *Principles...*, Introduction, pp. 12-13 (subliniat în text).

Ideile-senzații nu percep poate obiectele dar percep “calitățile”, respectiv determinările acestora. Sînt fidele aceste calități ori iluzorii? Ei bine și da, și nu. Ceea ce autorul *Eseului* – titlul se vădește, în chip oportun, prudent – numește calități *primare*, da, calitățile *secundare* nu tot astfel. Căci primele sînt efectiv în obiect, pe cînd cele din urmă ne apar în chip eronat ca aparținînd realmente lucrului. E ca și cum calitățile primare ar aparține lucrului în sine iar cele secundare ne-ar învecina cu fantasma. Care ar fi cele dintîi? Warnock remarcă cu dreptate că între simțuri există aici o anume preferință pentru tact, în detrimentul celorlalte.

Într-adevăr, e ca și cum pentru Locke berkeleyanul *esse est percipi* ar fi substituibil prin *esse est tangere*³¹. Căci ce calități ar aparține obiectului, definindu-i realitatea fizică, *apud* Locke? Ei bine, extensia, orice corp trebuind să prezinte o întindere, soliditatea – caracteristică oarecum mai echivocă dacă ne gîndim la lichide și gaze, pentru a nu mai vorbi de mai recent descoperita plasmă ori chiar de foc, mișcarea, dimensiunea, forma și ponderea. Vădit, pentru Locke obiectele externe sînt în exclusivitate sau cu prioritate lucrurile solide, ce pot fi măsurate și cîntărite, apte de mișcare în spațiu și care prezintă, bineînțeles, o formă determinată. Într-un sens deci obiectul e cel ce ne poate sta împotriva, în forma cea mai intensă, obstacolul, cel

³¹ Ajunși în acest punct pare interesant să ne referim la un pasaj din *Liber contra Manicheos* al valdensului devenit minorit i.e. franciscan Durand de Huesca, editat de Christine Thouzellier, Louvain, 1961; 1964 (datoroz sugestia soției mele, Dana Shishmanian): “*Le raisonnement des controversistes anti-cathares* (catharii erau identificați în epocă cu maniheeni n.n.), *comme Durand de Huesca, contre la doctrine cathare du «nihil»* (où nihil = matière, monde créé, cosmos) se rebiffe sur la base d’une logique, en fin de compte, empiriste, comme le prouve largement le passage suivant: «'Nihil' enim equipollet huic nomini negativo 'nullum', id est 'non ulla res', vel 'non aliquid'. Nulla ergo substantia parva nec magna, corporea vel incorporea, facta est sine Deo, nec proprie potest esse nihil. Quod enim semel est aliquid, non nihil esse potest [...] **Quod que valet tangi, non dicas, kathare, nihil**»” (Dana Shishmanian, “[Le Soleil, la Lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare](#)”, dans [Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses](#), Actes du Colloque International d'Histoire des Religions “Psychanodia”, p. 491); sublinierile îmi aparțin. Cam în aceleași cuvinte, «nihil» adică “nimic” este forma negativă a quiddității (*non ulla res*, spune Durand, sau “nici un lucru” ori altminteri *non aliquid*, literalmente “non-ceva”). Este substanța pură diferită de neant? Valdensul nu abordează frontal problema (mult mai tîrziu, Hegel va defini ființa pură ca identică cu neantul, sau, am putea spune, implicînd chestiunea identității indiscernabilelor, indiscernabilă), însă pune substanța, fie ea corporală sau incorporală, ca existînd exclusiv prin acțiunea divină. Substanța s-ar zice e, în structura ei de profunzime, *neantul divin determinat*, invers, sustrasă determinării divine, substanța recade în nimicnicie. Astfel, sub acest orizont, pare exclus de a mai identifica quidditatea cu neantul. “*Ceea ce poți atinge, nu-l numi, cathare, nimic*”, va exclama concludiv Durand de Huesca!

ce ne definește și-și definește alteritatea și, mai cu seamă, cel ce poate fi pipăit.

Și calitățile secundare? Statutul lor se dovedește mult mai ingrat, mai echivoc, frolînd îndeaproape iluzia. Totuși care sînt ele, în măsura în care ar putea face obiectul unei enumerări. Bineînțeles, cele lipsă din mențiunea de mai sus: culoarea, sunetul, mirosul, în fine gustul. Încă o dată, tactul lipsește din această serie. De fapt, nu atît culoarea, sunetul, mirosul și gustul ca atare cît fenomenele lor, ceea ce ne apare astfel printr-un fel de producție tangentă cu iluzia, epifenomenele, am putea spune, configurațiilor enumerate mai sus: figură, textură, mișcare, soliditate și masă, cauze obscure ale acestor fantasme. Ceea ce înseamnă că obiectele în sine nesinii lor ar fi, după toate probabilitățile, inodore, incolore, insipide și cumva insonore. Nimic mai cenușiu decît această lume a lui John Locke, de fapt nu, căci și cenușiu este o culoare. Decît asta, va spune Berkeley cu o intonație parcă leibniziană, mai bine nimic³²!

Cum putem ști ceva despre această lume practic incognoscibilă, în cel mai bun caz, despre acest schelet învăluit în fantasme? Despre această nitescență halucinatorie a opacului? Ca toate pozițiile intermediare, destructurate de incertitudini, dileme și contradicții, poziția filosofică a lui Locke pare a se scufunda în obscur. Inconfortul situației fiind mai degrabă eludat decît rezolvat prin afirmația oarecum oblică prin care aflăm că despre lumea exterioară am avea atîta certitudine cîtă necesită condiția noastră. Finitudinea condiției noastre umane? Trebuie să descoperim o implicație religioasă în această bizară sau abilă umilitate?

Paradoxal am putea vedea o anume satisfacție în acest constat de neputință, care, în alt plan, va fi și cel al lui Kant. Portocala mecanică a lumii ne scapă, atitudine stranie la un empirist ce, debarasat de frînele transcendente ale metafizicii, ar trebui să abordeze euforic și eroic cunoașterea lumii exterioare. Problema însă e tocmai exteriorul sau, în alți termeni, materia. Materia atît de dragă lui Vladimir Ilici Ulianov. Mai exact, problema constă tocmai în faptul că materia indefinibilă și exteriorul inaccesibil și incognoscibil apar practic ca sinonime, în orice caz ca indiscernabile. Două fețe ale neantului.

Are Locke, cum afirmă explicit Warnock, un veritabil “gust” pentru obstacolul gnoseologic? Nu pot să contest că există naturi pasionate de fantasma peratologicului – căci și limita, ca și orizontul, este în fond o himeră

³² Am putea oare discerne o aplicație a acestei teorii în romanul *Die andere Seite. Ein phantastischer Roman* de Alfred Kubin, roman ilustrat chiar de autor?

– care s-ar putea simți întărite prin această credință în impotența noastră gnoseologică contra cunoașterii, atât de primejdioasă sub imperiul zeilor și dumnezeilor nervoși.

“Berkeley deduce "ideile" din acțiunea divinității asupra minții omului. Idealism obiectiv. Lumea nu este închipuirea mea ci rezultatul unei cauze spirituale supreme care creează și «legile naturii și legile deosebirii ideilor numai reale de altele mai puțin reale»” – afirmă, cum am văzut, Călinescu, referindu-se nu atât la Berkeley însuși, cum rezultă din notația *“a se vedea Berkeley în original”*, cât la pasajul din Lenin, *Materialism și empiriocriticism* (ar fi mai exact anti-empiriocriticism) pp. 22-24, pe care l-am citat deja. Deși expeditivă, observația călinesciană este în sine corectă, rezumând just concepția berkeleyană. Totuși, pentru a o înțelege mai bine, este necesar s-o punem în cadrul semioticii transcendente anti-cauzaliste proprii filosofului irlandez și la care se raportează în fond Lenin.

Centrul problematicii ne întoarce însă la Locke și la dificultatea acestuia de a defini substanța (termenul e utilizat în alternanță liberă cu cel de materie). Este oare substanța, cum conceptul însuși indică, substratul calităților, respectiv ideilor-senzații mai sus menționate? Dacă da, această apartenență nu poate fi decât funcțională, nu structurală, fără a anula, în caz contrar, quidditatea însăși. Pur și simplu un substrat se dovedește necesar pentru că pare de neconceput existența unor determinări a nimic, a unor calități, ca să zicem așa, flotante, de nimic susținute. Neantul purtător. La urma urmelor, substanța sau materia pentru cei ce preferă termenul, deși la analiză acesta riscă să se dovedească și mai inadecvat³³, n-ar fi altceva decât propria noastră limită, incapacitatea noastră de a ne reprezenta fenomenele pure, fără lucru-în-sine ori cec la purtător, calitățile doar ca informații, fără ordinator. Substanța e expresia finitudinii noastre cognitive, nu un adevăr al cunoașterii.

Cu atât mai mult cu cât, ca și în cazul materiei și chiar mai mult, nu putem nici măcar enunța termenul fără a recurge la o determinare. Substanța e ceea ce stă dedesubt, sub-stratul, însă această determinare cumva locativă ce s-ar zice că-i definește structura și funcția, practic indiscernabile, e, tocmai, o *determinare*. Și atunci [substanța] pură? Imposibil de numit, căci tot ce poartă

³³ *Materia*, din *mater* “mamă”, păstrînd deci contactul cu ideea de sursă, de principiu originar mai degrabă decât de substrat, înseamnă și “lemn de construcție”, iarăși fără legătură cu substratul căci în construcție lemnul se agregă, nu poartă pur și simplu, trimite și la *hyle*, alt termen forestier implicat probabil de Călinescu ce și-a intitulat o lucrare *Iter in silvis* cu referință, desigur, la heideggerianul *Holzwege*. Avem cu alte cuvinte de-a face mai mult cu noțiunea de material decât cu cea de materie pură, în sine sustrasă determinărilor pe care cumva le poartă.

un nume, poartă simultan, deși non-concomitent, o determinare. Chiar și neantul, în măsura în care este numit nu e tocmai [neantul] ci doar o categorie posibilă a meontologiei, în același chip în care ființa qua concept articulează ontologia, dar *nu e*. Cu atât mai mult, orice discurs despre [substanță] este un jet de determinări, un gheizer de attribute. Putem reduce atunci substanța la statutul unei simple quiddități, cum pare să creadă Locke (*apud* Warnock)? O asemenea “soluție” e doar un mod de a exporta dificultatea, căci quidditatea, oricât indeterminată, este totuși “ceva”. Am putea spune că această quidditate, faimosul *aliquid*, e ceea ce se opune neantului. *Quid est non-nihil!* Însă atunci recădem pe faimoasa identitate a ființei cu neantul – căci ce *e* ceva? Nimic, în fond!

În fața acestei aproape comice imposibilități a defînirii directe, ba chiar a numirii, am putea recurge, și e ce a făcut Locke, la defînirea indirectă. Substanța, ori mai degrabă materia, prin concretul ei ne aruncă în multiple dificultăți, sensibile prin chiar dubla ei etimologie: mamă, deci matrice, origine, și lemn de construcție. Or, lemnul e el însuși o materie determinată, mai exact un material și trebuie spus că această confuzie latentă dintre material și materie bîntuie reprezentările vizînd-o pe cea din urmă³⁴. Desigur,

³⁴ O anecdotă amuzantă. Cu prilejul conferinței de la Oklahoma din 1984 (*Neoplatonism and Gnosticism*) – la care spre stupoarea mea am participat și în Actele căreia, spre dedublata mea stupoare, am publicat un studiu al cărei titlu francez (“Le Nombre et son Ombre. Résumé”) e înșelător, căci nu e vorba nici de un text în franceză, nici de un rezumat al celui alt studiu, publicat în *Orientalia Lovaniensia Periodica*, poreclită de glumeți OLP și care apărea pînă nu demult la Louvain – profesorul Francisco García Bazán de la universitatea argentiniană “J.F. Kennedy” din Buenos Aires, care a participat ulterior și la colocviul internațional organizat de mine și de soția mea în 1993, în onoarea lui Ioan Petru Culianu, asasinat, cum se știe, de securitatea epocii, a refuzat să-și prezinte comunicarea în engleză ori franceză, pretinzînd, pe drept, în fond, că și spaniola era o limbă internațională și a prezentat-o în această limbă, pe care n-o cunoștea nimeni dintre cei prezenți. Or, în respectiva comunicare apărea termenul “*materia*”. Pas de pricepe! Mărturisesc cu rușine că mie, ca locutor de română, termenul nu-mi punea nici o problemă – deși nici participanții francezi n-ar fi trebuit să fie prea derutați. Problema îi atingea mai cu osebire pe anglofoni (și încă...). Cert e însă că, prudență, modestie sau maliție, nimeni n-a vrut să-și asume responsabilitatea traducerii. A fost deranjat prin urmare – lucrurile se petreceau pe la 10 seara! – un profesor de spaniolă al universității locale, scos de la masă sau din pat, nu se știe. Bietul om, profund nemulțumit și nedumerit, și-a aruncat ochii pe textul din care nu pricepea nimic – nu în planul limbii ci al ideilor – și, în cele din urmă, după multă scremere ne-a furnizat “traducerea”: *material*. Pînă și cei ce, nepricepînd boabă spaniolește, nu beneficiau nici măcar de ajutorul unei limbi latine adiacente, au înțeles că traducerea era alături de placă. Salvarea a venit de la profesorul Hans Jonas, participantul de departe cel mai prestigios al colocviului, care a exclamat interogativ: “*Hylè?*” “*Hylè, hylè!!!*” a explodat profesorul Bazán, fericit de a fi fost în fine înțeles. Ei bine, de-abia după această lămurire, hispanistul a intervenit încurcat, spunînd că termenul se putea traduce și prin “*materie*” (*matter*).

asocierea materiei nu atât cu ideea de maternitate, ce ne-ar duce la reprezentări mitice de tipul Marea Zeiță sau, în cel mai bun caz, la ceva de genul referințelor indiene (*māyā, prakṛti*), cât cu cea de *matrice* se poate dovedi extrem de tentantă. Numai că o materie de tip matricial, mai mult origine decât substrat, ne îndepărtează radical de un concept ca substanța. Cvasi-sinonimia materie / substanță, mai mult interpretativă decât cu adevărat conceptuală, cade, fiind la limită substituită prin ideea de creație continuă, idee de altfel extrem de berkeleyană: “*Those who have all along contended for a material world have yet acknowledged that **natura naturans** (to use the language of the Schoolmen) is God; and that the divine conservation of things is equipollent to and in fact the same thing with, a continued repeated creation : in a word, that conservation and creation differ only in the **terminus a quo***”³⁵.

Substanța ca substrat și materia ca origine, iată două concepții ce deschid orizonturi străine celui deja anvizajat, orizonturi ce par să asocieze, oarecum în termenii lui Berkeley însuși, o meontologie paradoxală cu o pneumatologie holistică, instalată la ambii poli ai procesului de comunicare, spiritul definindu-se, simultan deși non-concomitent, ca emițător și receptor.

Totuși abordarea lui Locke n-are legătură cu cea dezvoltată de noi mai sus, în măsura în care e derivată dintr-un tratament hermeneutic al etimologiilor. S-ar zice de altfel că binomul filosofic format de “supernovele” Locke și Berkeley gravitează, printr-un fel de diacronie apriorică, în jurul “găurii negre” Kant.

Căci sînt fenomenele inerente substanței? În acest caz, substanța ar fi structural determinată de fenomenele înseși, pe care nu le mai suscită și nici măcar nu le poartă ci le este. Însă în sine substanța fiind indeterminabilă, cum se justifică articularea fenomenelor la neant? În acest punct apare teoria dublei substanțe, ce adaugă un paradox suplimentar celor deja degajate: o substanță “materială”, formulă vădit pleonastică de vreme ce pentru Locke substanța și materia sînt practic sinonime; și o substanță “imaterială”, formulare ce ascunde o contradicție flagrantă echivalînd, după substanța substanțială, cu substanța insubstanțială. Or, dacă în cea dintîi sînt inerente determinările fizice proprii lucrurilor materiale și poate mai exact, exteriorității fizicale pe care o va nega Berkeley, în cea de pe urmă, imaterială,

³⁵ *Principles...*, pp. 274-275; vezi răspunsul pe care Berkeley îl adresează pe 25 Noiembrie 1729 scrisorii reverendului Samuel Johnson din 10 Septembrie al aceluiași an (sublinierile aparțin textului).

putem vorbi de inerența funcțiilor intelective: conștiința, senzația și mentația, în măsura în care mentalul e deosebit de conștiință.

Punct interesant, în sistemul filosofic Sāṃkhya, primul istoric cunoscut pe planetă și temei al întregii filosofii indiene, sînt afirmate ca distincte, pe lângă aparatul senzorial, intelectul, *buddhi*, eul, *ahāṃkāra* și mentalul, *manas*, întregul aparat cognitiv-motor, insul și lumea aparținînd integral sferei inconștientului psiho-parafizic, *prakṛti*, pro-creatoarea, nici substanță, nici materie, nici simplă determinare psihică, ansamblu teleologic pe care nu intenționez a-l detalia aici și pentru redarea căruia sînt tentat să utilizez conceptul de *subiacență*. Or pentru sistemul Sāṃkhya conștiința, structură pur antropică și pur spirituală, Omul transcendent (*Puruṣa*), cu alte cuvinte, se opune agregatului cognitiv definit mai sus, ce aparține, reamintim, sferei inconștientului – ei da, chiar și intelectul...

Revenind la Locke, s-ar zice prin urmare că din punct de vedere indian, filosoful englez realizează un periculos amalgam între inconștient și conștiință, amalgam complicat de teoria celor două substanțe, lansată fără a izbuti a defini substanța însăși altfel decît, eventual, ca neant. Or, asta înseamnă pur și simplu că nimicului în care inerează paradoxal fenomenele, straniu miraj al neantului, inerează nu mai puțin facultățile cognitive ca miraj al cunoașterii. Iată riscurile gnoseologice pe care le moștenește, neîndoielnic, mult mai frustul materialism leninist.

De altfel, cum poate defini Locke dubla natură, în sine incognoscibilă? Cum să-l definești pe **cum** cînd **ce**-ul îți rămîne indefinibil? Cum să explici inexplicabilul și mai ales cum să-i aplici un explicabil despre care nu știi nici dacă și nici cum i se aplică? Pot străbate mintea și simțurile noastre nimicul, un nimic pe care plutesc lucrurile și fenomenele? Putem naviga pe Styxul neantului cu conștiința noastră și chiar cu ce bănuim din propriul nostru inconștient? Cum putem defini diferențe și moduri în nodul incomprehensibil care ne scapă? Cu ce sabie îl putem oare scinda?

Este evident că pentru a explica această misterioasă substanță inteligibilă, paradoxal adăugată, tocmai pentru că n-o înțelegem, tot atît de misterioasei substanțe pretins fizicale, trebuie să presupunem un neant cognitiv, sursă a creației sau, în fine, principiu cosmogonic originar. Pe scurt, trebuie să presupunem un Neant care ar fi Dumnezeu, sau, debarasîndu-l de personificare, Spiritul absolut pur și simplu. E, într-un sens, ceea ce pare să facă Locke, *apud* Warnock: “*Locke thus finds that, though he does not accept, he cannot disprove the supposition that the same substance which “supports” the qualities of matter might also have consciousness, sensation, the power*

*of thinking; there might, that is, be only **one** thing “we know not what”, and not, as Locke supposes, two”³⁶.*

Și acum, o paranteză inevitabilă, expresia unei tragice semioze de ruptură. Pe 16 ianuarie 2025 (într-un articol am găsit data de 15 ianuarie dată care, de ar fi exactă, ar corespunde, printr-o bizară coincidență, cu data exactă a venirii mele, împreună cu Dana, la Paris – bineînțeles, cu 42 de ani în urmă) a murit singurul Om de pe planeta Pământ, dintre contemporanii mei, pentru care încercam un veritabil respect, un adânc respect: David Lynch. Restul ocupînd în diverse proporții capitolul “resturi”. Moartea lui Lynch este cel mai catastrofic eveniment din istoria planetară a spiritului, de la moartea pe 13 februarie 1883 (an fatal din multe puncte de vedere) a lui Richard Wagner, iar în cadrul traiectoriei mele personale, cel mai insuportabil de la moartea pe 12 martie 1965 a lui George Călinescu. Nu știu ce aș mai putea adăuga.

Acum, deși Locke – dar putem oare fi siguri... – nu era propriu zis ateu, atribuind orlogeria universului (sursa “portocalei mecanice”, în engleză: *A clockwork orange* e, poate, lockeană) unui Demiurg ipotetic, nu neapărat necesar după sistemul lui, Berkeley, viitor episcop totuși, discerneva, nu pe nedrept, eventualitatea unui pericol pentru dreapta credință (mă rog, pentru una dintre multiplele drepte credințe). Desigur, un spirit mai avizat ar putea afirma că tocmai prezența unui cît mai mare risc încearcă eficace autenticitatea credinței respective, indiferent de forma ei doctrinală. O credință ce simte nevoia precauțiilor teoretice sau politice (polițiste, cum s-a văzut și-n tabăra adversă) suferă de un complex de inferioritate față de teza contrară. Bolșevicul și Seminaristul față de creștinism, dar și creștinismul față cu Hidra atee. A considera religia promovată de Galilean ca pusă în pericol de, poate, piosul Locke – vădit, Berkeley ignora din pricini evidente formula lui Hölderlin, preluată de Martin Heidegger: “acolo unde se găsește primejdia se găsește și factorul salvific”, preluare aici destul de liberă a ideii – implica, deși în mod mai difuz, și a vedea în poziția lockeană o primejduire a credinței în suflet, credință, căci doar puțini aleși s-au putut găsi vizavi de suflet fără a deceda *ipso facto*. Or, poate, ca să ne mai permitem o minusculă paranteză, nu inutilă, există sufletul în caz că Dumnezeu ar fi absent? Poate exista sufletul fără Dumnezeu? Nu, după smernicia generală, da, de fapt. Pentru exemplificare vom recurge din nou la Sāṃkhya, sistem extras de titanul

³⁶ *Principles..., Introduction*, p. 15 (sublinierile aparțin textului).

spiritual Kapila, singurul în care Buddha vedea un rival, din esențele rare ale misticii religioase vedice. Căci pentru Sāṃkhya Dumnezeu e o ipoteză inutilă, inutilă nu în raport cu vreun materialism oarecare – *prakṛti*, *natura naturans*, nici fiind “materie” ci agregatul productiv al înconștientului – ci tocmai în cadrul spiritualismului liber. Într-adevăr, când Omul e deja Spirit, la ce mai slujește excepția divină...

Desigur, viitorul episcop nu studiasse Sāṃkhya și, de ar fi cunoscut-o, probabil s-ar fi îngrozit, deși exemplul Gnosticismului ar fi putut să-i dea unele indicii.

Deci conștiință și materie – conștiință sau materie, chiar. Materie imaterială sau conștiință materială, adică simplă proprietate a materiei, cam iată dilemele lui John Locke. *To be or not to be, to die...* Să te întinzi voluptuos-extatic pe moarte ca Vișṇu pe Ananta... Există viață conștientă după moarte ori totul se rezumă la un joc de trupuri absurde? Totul se dizolvă prin moarte ori tocmai prin moarte, precum în *Gorgias*, sufletul își părăsește mormîntul (σῶμα-σῆμα). Este, cu alte cuvinte, moartea o reînviere și viața un deces? Sînt chestiuni la care Locke nu poate furniza răspunsuri certe ci numai dubitative. Dilematice, mă rog... Prețioase dubii și dureroase absențe de certitudine. Numai paradoxuri – numai pisici ale lui Schrödinger, de preferință negre, de dinainte de deschiderea cutiei. Va fi jucînd Dumnezeu, de nu zaruri, un straniu joc cu atomi și alte indefinite corpuscule? Ideea universului ca joc (*lilā*) era deja indiană, însă occidentalii (fizicieni sau metafizicieni) sînt oameni prea serioși ca să poată admite că jocul cosmic e doar atît, un joc... Cu excepția, poate, dar nu e vorba nici de un fizician nici de un meta- ci numai de-un scriitor, a lui Hesse cu al său joc cu mărgelile de sticlă... Al cui, de altfel? Nu al spiritului desigur, ce prin structura sa e un contemplator, un spectator al jocului, el nu trage marionetele de ațe ci doar își cufundă detașarea în ele. Atunci? Al absolutului pentru care chiar și Dumnezeu nu-i decît o marionetă... Un joc al Paradoxului, poate. De nu cumva al neantului însuși, al acestui neant buclucaș pe care Călinescu îl găsea plin de surprize...

Dar, pe lîngă implicațiile ateistice ale doctrinei sale, pe care nici măcar Locke, autorul ei, nu le putea contesta cu certitudine, mai exista o problemă, o contradicție a sistemului ca atare pe care Berkeley a seziat-o cu entuziasmul jubilat al indignării sale epistemologice. Calități primare și secundare – la ce bun? Pe ce temei le distingea, ba chiar le opunea Locke?

Dacă fenomenele, adică senzațiile-idei, percepțiile (toate acestea par să se cam amestece la empiricii noștri) nu pot corespunde cu obiectele exterioare, cu ce corespund ele atunci? Pe de altă parte, sînt zisele obiecte, exterioare nouă, sau mai ales aptitudinii noastre de a cunoaște?

Ar fi interesant de analizat mai în profunzime această *exterioritate* ce funcționează cam în același fel cu în-sinele kantian al lucrului. Am putea astfel vorbi de o exterioritate pură a spiritului însuși față de neantul pe care sîntem constrînși a-l defini ca absolutul propriului său proces auto-cognitiv, și vom numi această exterioritate *nitescență*; și de o exterioritate atît a spiritului cît și a lucrurilor numenale prin chiar exterioritatea lor în raport cu noi, smernicii (dar nu nemernicii), prezentînd-ne o dublă figură calitativă: calități primare și secundare – pe care însă pe ce teme le-am distinge la urma urmelor, ba chiar le-am și opune, admițînd că cel puțin cele primare aparțin totuși lucrului, în ciuda exteriorității sale, în vreme ce cele secundare se dovedesc simple miraje... De ce întinderea, formele și ponderea lucrurilor, soliditatea desigur, ba chiar și mișcarea, calitățile primare carevasăzică, aparțin intrinsec lucrurilor pe care altminteri nu le-am putea cunoaște, iar culorile, mirosurile, temperatura, gustul ori sonoritatea, tot calități secundare, ba. De ce primele ar fi purtătoare, gnoseologic vorbind, de adevăr, iar cele din urmă, fantomele închipuirii noastre, doar de minciună. Sînt lucrurile incolore, insipide, inodore etc., toate acestea aparținînd înșelătoarei noastre percepții? Și percepția e ea un soi de himeră, jumătate cvasi-realitate, cvasi-meinongiană ființă, jumătate miraj... Sînt lucrurile un spectru imposibil împărțit între himeră și iluzie... Iar în acest caz, fantoma e totuși în lucrurile care ne influențează sau în noi, fantomele paradoxale în care Dumnezeu se mirează... Evident, cum se va înțelege lesne, am depășit cu mult cadrul strict a-l problematizării berkeleyene fără a-i fi, mă flatez, infidel.

Pentru a reveni însă la poziția strictă a viitorului episcop, toate acestea însemnau că Locke, prin doctrina lui, pe lîngă a fi potențial ateu era indiscutabil absurd.

Dar absurditatea nu se rezumă la distincția, în fond arbitrară, dintre așa zisele calități primare și secundare. Și nici la arbitrarea preferință a lui Locke pentru tact, preferință ce-i întemeiază distincția de mai sus. Căci dacă, așa cum filosoful englez susține categoric, obiectele exterioare ne sînt prin definiție inaccesibile, sustrăgîndu-se complet unei inspecții directe, și de vreme ce distincția calităților în primare și secundare se dovedește subiectivă și nejustificată, ce probează pertinenta de principiu a ideilor-senzații, altfel spus a percepțiilor, ce ne probează valoarea lor cognitivă, adecvarea la o lume exterioară pe care n-o putem cunoaște *decît* prin ele. Există, la urma urmelor, o cît de vagă corespondență între obiectele exterioare, exterioare tocmai capacității noastre de cunoaștere, și faimoasele idei-senzații, prin care și exclusiv prin care lumea ni se prezintă cu o anume coerență fenomenologică?

Înțelegem acum că ceea ce l-a determinat pe Locke să diferențieze axiologic calitățile, favorizându-le pe cele primare în raport cu cele secundare, nu era doar preferința lui subiectivă pentru tot ce poate fi pipăit, cântărit, eventual măsurat, ci necesitatea de a conserva o pasarelă, oricât fragilă, între universul incognoscibililor și prezumtiva noastră aptitudine de a-l cunoaște fie și ipotetic, căci este evident că fenomenologia lockeană nu poate fi decât o *fenomenologie ipotetică*. Însă aceasta antrenează o incoerență de sistem pe care nimic n-o poate justifica, o contradicție elementară între propoziția fundamentală a incognoscibilității lumii exterioare și această bizară concesie, la limită sofistică.

Or, dacă nimic nu dovedește adecvarea dintre ideile-senzații și obiecte, nimic nu dovedește de asemenea că obiectele externe s-ar găsi realmente la baza senzațiilor sau mai precis a reprezentărilor noastre și, ca să mai facem un pas, nimic nu dovedește că aceste obiecte externe, prin definiție inaccesibile nouă, există pur și simplu. Această terifiantă consecință ce ne cufundă orbi în neant antrenează implacabil o alta, căci absența obiectelor – ei da, prezența noastră ipotetică plutește, ca să zicem așa, într-un ocean de absențe – comportă, vai, și un alt rezultat, obiectele inexistente nemaiputând fi cauzele percepției. Odată cu prăbușirea lumii obiective în spatele oglinzii fenomenologice se năruie conceptul de cauză ori, în orice caz, își schimbă complet caracterul. Cauza, cum vom vedea, se preschimbă în semn, în cadrul unei semiologii transcendente. Fenomenologia ipotetică cu care sîntem confrunțați se vedește mai ales o fenomenologie inferențială.

Dogma ca dictatură împotriva semiologiei conștiinței

Și bolșevicul nostru în toate astea? Pare cît se poate de limpede că întreaga problematică critică pentru Berkeley și dilematică pentru Locke îi scapă cu desăvîrșire. Pentru bolșevic materia e numai materie – ce? materie bineînțeles! – și în afara ei nu mai există nimic. Conștiința? Un fel de epifenomen al suszisei, în cel mai bun caz, ceea ce cruță scrupulele și stările psihologice inutile. Căci pentru inși debarasați de absurda conștiință crima vine imediat după respirație³⁷.

³⁷ Cităm dintr-o scisoare a lui Lenin din 19 martie 1922; dăm citatul în franceză, așa cum apare el în Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek Jean-Louis Margolin, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Robert Laffont, 1997, p. 141: “*Je pense que notre ennemi est en train de commettre une erreur stratégique monumentale. En effet, le moment actuel est exceptionnellement favorable pour nous, et non pour eux. Nous avons quatre-vingt-dix-neuf chances sur cent de frapper mortellement l'ennemi à la tête avec un succès total, et de nous garantir des positions, pour*

Altminteri, în plan gnoseologic, e improbabil ca bolșevicul să se fi diferențiat prea mult, exceptînd poate limbajul, de burtă-verzimea pe care o combătea atît de vajnic – căci ce altceva era Ulianov decît un mic-burghez mongolizat de nu de-a dreptul mongolian!

“Thus Locke is again left without any reply – rezumă situația Warnock – in the face of the very extreme sceptical suggestion that perhaps there are really no objects in the world at all; but to allow this suggestion to go unanswered is very nearly insane. In any case, is there not something perfectly ridiculous in the conclusion which Locke himself openly avows – that what is really in the world, what the qualities of material things belong to, must be helplessly accepted as “something, we know not what”? There seems little to choose between “something, we know not what” and “nothing”. ”³⁸

Mai mult, între inutilitate și insanitate uneori opțiunea este și mai redusă. De altfel, în plan cauzal Berkeley respinge nu doar dinamica externă a “emițătorului” – faimosul obiect extern – dar și pe cea a “receptorului”, fie el și creierul!

Dar dacă materia incognoscibilă, deci exterioară oricărei posibilități probatoare, e mai simplu să spunem că nu există – fără a intra în detalii, găsesc că sîntem confrunțați aici cu o schemă filosofică nu întru totul străină celei parmenidiene, oricare ar fi diferențele de doctrină – atît la emisie cît și la recepție, căci și creierul e la urma urmelor materie, locul ambelor funcții

nous essentielles, pour les décennies à venir. Avec tous ces gens affamés qui se nourrissent de chair humaine, avec les routes jonchées de centaines de milliers de cadavres, c'est maintenant et seulement maintenant que nous pouvons (et par conséquent nous devons) confisquer les biens de l'Église avec une énergie farouche, impitoyable. C'est précisément maintenant et seulement maintenant que l'immense majorité des masses paysannes peut nous soutenir ou, plus exactement, peut ne pas être en mesure de soutenir cette poignée de cléricaux Cent-Noirs et de petits-bourgeois réactionnaires... Nous pouvons ainsi nous procurer un trésor de plusieurs centaines de millions de roubles-or (songez aux richesses de certains monastères!). Sans ce trésor, aucune activité étatique en général, aucune édification économique en particulier, et aucune défense de nos positions n'est concevable. Nous devons coûte que coûte nous approprier ce trésor de plusieurs centaines de millions de roubles (peut-être même de plusieurs milliards!). Tout ceci ne peut être fait avec succès, que maintenant. Tout indique que nous n'arriverons pas à nos fins à un autre moment, parce que seul le désespoir engendré par la faim peut entraîner une attitude bienveillante, ou du moins, neutre, des masses à notre égard.” (sublinierile îmi aparțin). A înfometa pentru a domni, a folosi canibalismul ca armă politică – iată toată strategia totalitarismului comunist, a totalitarismului în genere, desigur!

³⁸ *Principles...*, p. 18 (sublinierile îmi aparțin).

devine vacant. Ceea ce face loc spiritualismului berkeleyan la ambii poli ai procesului de comunicare.

Într-adevăr, dacă obiectul extern nu mai poate reprezenta “cauza” percepției, dacă existența absolută a lucrurilor sensibile, exterioare minții, e incomprehensibilă și, pe baza principiului de inexistență a ceea ce se sustrage cogniției, acestea sînt reduse la vid, căci vid e ceea ce este absurd, pare evident că existent nu poate fi considerat decît ceea ce mentalul poate cunoaște, și, cum sîntem prin definiție confrunțați cu niște “colecții de idei” (deja §1 al *Principiilor...*), fascicule perceptive la care se rezumă cunoașterea noastră: *esse est percipi*.

Sau ca să-i dăm cuvîntul lui Berkeley însuși: “*It is very obvious, upon the least inquiry into our own thoughts, to know whether it be possible for us to understand what is meant by the absolute existence of sensible objects in themselves, or without the mind. To me it is evident, those words mark out either a direct contradiction, or else nothing at all. And to convince others of this, I know no readier or fairer way than to entreat they would calmly attend to their own thoughts; and if by this attention the emptiness or repugnancy of those expressions does appear, surely nothing more is requisite for their conviction. It is on this therefore that I insist, to wit, that the absolute existence of unthinking things are words without a meaning, or which include a contradiction. This is what I repeat and inculcate, and earnestly recommend to the attentive thoughts of the reader*”.³⁹

A admite existența lucrurilor negînditoare constituie prin urmare o aberație de nu o contradicție, căci cum ar putea cunoaște niște lucruri negînditoare alte lucruri negînditoare, cum poate răsări cunoașterea acolo unde nu există nici un gînd. La acestea bolșevicul răspunde senin: «... În deplin acord cu științele naturii, materialismul ia ca factor primar materia, considerînd secundare conștiința, gîndirea, senzația,...»⁴⁰.

Cum putem cunoaște o materie ca atare inaccesibilă cunoașterii ca și senzației, sau cum se legitimează gnoseologic o știință ce pune în paranteză sursa umană a oricărei cunoașteri, tocmai “conștiința, gîndirea, senzația”, sînt chestiuni care pe Lenin nu-l preocupă sau pe care le rezolvă asertiv dogmatic. Or, acolo unde principiul invocat se refuză explicației, întemeierea lui rezolvîndu-se dogmatic, avem de-a face mai degrabă cu un act de credință de tipul misterelor bisericii, deci cu o poziție religioasă iară nu cu o propoziție

³⁹ *Principles...*, Part I, § 24, p. 76 (sublinierile aparțin textului).

⁴⁰ *Materialism...*, p. 40.

filosofică. De altfel exact asta și este “materia” propovăduită de Vladimir Ilici, o credință, ba la o privire mai atentă, o simplă prejudecată sau una din acele superstiții liniștitoare ce-i protejează pe copii și, uneori, chiar pe adulți, de frica de întuneric ori de “omul negru” din jocul infantil binecunoscut. Vom vedea însă cu altă ocazie⁴¹ că cel mai redutabil adversar al materialismului bolșevicios, fundat pe ignoranță și credință, nu e idealismul de tip berkeleyan ori orice alt tip de idealism, fie el obiectiv sau subiectiv, ci chiar *evoluția fizicii*, ba chiar fizica așa cum apărea ea deja în epoca publicării cărții lui Lenin. Căci fizica epocii deja, ca să nu mai vorbim de parafizica tendențial metafizică actuală, se găsea la ani-lumină de “fizica alizarinei” vehiculată senin de bolșevic.

O doctrină pretins sprijinită pe știință contrazisă de însăși evoluția științei pe care își închipuie că se bazează, acest piedestal de fanatism și fantasmă la care visează dulcea știință totalitară, sau mai exact ideologia pseudo-științifică ce științei doar îi uzurpă numele, nu se poate găsi decât într-o situație din cele mai inconfortabile, ca o statuie, de pildă chiar a lui Lenin, cu brațul zvîrlit înainte în vid, scuturată, ba chiar răsturnată de propriul ei piedestal. “Good bye Lenin”? Vai, nu, căci niciodată partea gânditoare a umanității nu l-a salutat decât ca să se despartă de el. Comunismul “sincer” – și o spun dintr-o observare destul de atentă și îndelungată a fenomenului – n-a reprezentat niciodată altceva decât răzbunarea și setea de revanșă socială violentă a unor decasați ce se considerau nedreptățiți – pe drept sau pe nedrept! Evident, în această categorie a revanșarzilor de stînga primul loc ocupîndu-l Lenin însuși, iar al doilea, bravul bastard Djugașvili, al treilea ocupîndu-l probabil Vladimir Vladimirovici (cum singur s-a patronimit) Putin, bastardul născut în Georgia, părăsit de mamă și bunică într-un obscur orfelinat din Moscova.

Ignorînd suficiența bolșevicului, încă neconceput de mereu neinspirata istorie și rămînînd la problematica lockeană, Berkeley întreabă și se întreabă, plasîndu-și interogația între nedumerire și sarcasm, cum pot cele negînditoare gîndi, în orice caz voi, căci o cauzare rezultată dintr-un fel de emanație a fenomenelor dinspre materia incognoscibilă îi pare de neînțeles. Ideile, ce aici trebuie identificate cu fenomenele, produsul unui impuls mecanic? Cum atunci un astfel de impuls, obligatoriu diferit de efectul său fenomenic, îl poate totuși produce, cum se explică, mai ales, această contradicție dintre *cauză* și *efect*, căci pînă la urmă, nu doar cauza, pretins materială – dar ce e

⁴¹ Cf. *supra* n. 20, aceste chestiuni vor fi dezvoltate într-un studiu viitor.

materia? – e incognoscibilă dar și relația lucrului extern cu fenomenul e tot astfel. Am putea aproape vorbi de o relație nu de indeterminare sau de incertitudine, ca la Heisenberg, ci de o relație complet aleatorie între *c* și *e*. Dar mai e o astfel de relație, una? De altfel, chiar raportul dintre dinamica cerebrală și ideile percepute de mental pare să iasă din sfera comprehensibilului. “*The supposed connection between ideas in the mind and motions in the brain was one, Locke admitted, that we could not really understand; but if so, he was surely not entitled to claim that brain-motions explained the occurrence of our ideas*”⁴².

Zona de ruptură dintre filosofia lui Locke și cea a lui Berkeley se plasează însă mai sus, ca să zicem așa, mai în amont, vizînd conceptul însuși de cauză cu corolarul ei mecanicist. “*A true cause, he held, originates something, makes something happen: we have examples of this in the exercise of the will*”⁴³. Pentru a funcționa cauzal, remarcă filosoful irlandez, e necesar ca factorul cauzal să fie dotat cu o vectorialitate orientată, altfel spus, cu *voință*, am putea spune, anticipînd nițel în planul istoriei ideilor filosofice, deși sperăm că nu în chip impropriu, cu o *voință de reprezentare*, singura capabilă să articuleze cognitiv o posibilă lume. Dar o materie? O materie inconștientă poate fi capabilă de o voință indisociabilă de conștiință? Pentru Berkeley o asemenea eventualitate iese din sfera conceptibilului, deși dacă i-ar fi studiat, prin ereziologi, pe gnostici ar fi aflat că tenebra inconștientă poate fi dotată cu voință, ba chiar și cu o formă extrem de redutabilă de inteligență, fiind aptă de a concocta primejdioase capcane și planuri, după cum *prakṛti* la care ne-am referit de mai multe ori reprezintă un tip de inconștient ce cuprinde și produce totalitatea funcțiilor individuale, inclusiv intelectul, eul și mentalul, cu excepția conștiinței pure ce aparține omului transcendent de care vorbește și gnoza.

“*But events in nature do not make other events happen; one event precedes another, and, if it does so with regularity, may serve as a sign of the occurrence of its usual concomitant; but it is not a cause, for it is not an agent, it exerts no volition. Thus Berkeley held that so-called mechanical causation was not really causation at all; it mentioned no agents, no exercises of the will, but merely described the regular successions of events; this might be good description, but was no sort of explanation.*”⁴⁴.

⁴² Warnock, în *Principles...*, p. 19 (sublinierea aparține textului).

⁴³ *Ibidem* (s.t.).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 19 (subliniat în text).

Fără îndoială, Berkeley încerca o repulsie aproape estetică față de euforia mașinistă a lui Locke, față de această minuție de ceasornicar ce visa să desfacă, asemeni unui orologiu, lucruri pe care, de altminteri, ne reamintim, le considera practic incognoscibile. Să demonteze, am putea spune, incomprehensibilul. Însă dincolo de asta, o abordare cât de cât atentă ne dezvăluie deja o profundă discrepanță metodologică. Căci nu desfacerea în piesele componente a unor obiecte ontologic nici măcar ipotetice, de vreme ce sustrase cunoașterii, îl interesează pe Berkeley, ci, cum am văzut, introspecția, anchetarea interioară a gândurilor proprii, singura ce ne poate da posibilitatea, poate încă vagă dar cert mai întemeiată decât cea a “orlogeriei” lui Locke, stabilirii existenței lucrurilor exclusiv prin ele însele, fără contribuția minții: “*It is very obvious, upon the least inquiry into our own thoughts, to know whether it be possible for us to understand what is meant by the absolute existence of sensible objects in themselves, or without the mind*”⁴⁵.

Altfel spus, numai prin observarea atentă a gândurilor proprii, doar prin sondarea aprofundată a mentalului ca unică sursă legitimă a cunoașterii, poate fi dezvăluită vacuitatea, și încă vacuitatea repulsivă – căci vădit materia îi inspiră lui Berkeley o vie repulsie – a tezei opuse, nonsensul hidos al existenței unor lucruri negînditoare (“*the absolute existence of unthinking things are words without a meaning*”), substituirea planului eidetic spiritual printr-o lume materială incognoscibilă și ca atare, conform schemei de tip parmenidian, inexistentă, dovedindu-se în plus de toate contradictorie. “*This is what I repeat and inculcate, and earnestly recommend to the attentive thoughts of the reader*”, își încheie paragraful Berkeley.

La acest, am putea spune, principiu al sondării gândurilor proprii, într-un fel, al căutării intelectuale de sine ca mod de testare al metodei cunoașterii – și trebuie să spunem că e ceva oarecum cartezian în această atitudine, dar, cum vom vedea, și pre-fichtean, prin angajarea personală în procesul cunoașterii, după cum e o intuiție pre-kantiană în concepția inaccesibilității cognitive a obiectului la Locke, bizuită însă paradoxal pe alteritate, nu pe identitatea pură a lucrului-în-sine – se adaugă un altul, am putea spune de tip semiotic sau pre-semiotic. Căci suprimînd materia, ori mai degrabă constatînd imposibilitatea ei principială, Berkeley atacă în același timp ideea de “cauză”. Or, dacă obiectele externe nu pot, ca inexistente, cauza percepțiile noastre, ce altceva explică posibilitatea ideilor-senzații? Dacă ființa e percepție, se susțin oare percepțiile prin propria lor agregare, ca în viziunea buddhistă, pentru care

⁴⁵ Cf. *supra* (*Principles...*, Part I, § 24, p. 76; subliniat în text).

dincolo de agregatul tranzitoriu al lucrurilor nu există decît vidul nirvānic, *śūnya*, sau există un principiu distinct, care ia locul detestății materiei?

Cum e posibilă judecata sintetică *a priori*? – se va întreba Kant. Cum e posibil ca sinteza, structural aposteriorică, să existe totuși înaintea experienței la care ar trebui să se raporteze? Sau, mai simplu, cum poate efectul, ca sinteză a experienței care îl determină, să fie totuși înaintea cauzei ce-l declanșează? Ori, pentru a merge poate mai departe, cum e posibil în plan empiric arhetipul? Căci arhetipul poate fi interpretat și mai precis analizat ca o astfel de sinteză apriorică ce devine cumva “judecată”, în măsura în care cuprinde elementul apodictic. Arhetipul ca un factor axiologic apodictic – arhetipul ca valoare necesară *a priori*. Sintetic dar și *a priori*, de vreme ce cuprinde în structura sa unică toată multiplicitatea variabilelor. Constantă, căci aparținând planului paradigmatic ce cuprinde în structura sa toate variabilele planului sintagmatic. Modelul pur al devenirii tuturor enunțurilor.

Cu această trecere de la judecata *a priori* la constanta paradigmatică se eliberează de altfel și răspunsul ce, scoțându-ne din sfera cauzalității, se deschide semiologic.

“*But events in nature – afirmă Berkeley rezumat de Warnock – do not make other events happen; one event precedes another, and, if it does so with regularity, may serve as a **sign** of the occurrence of its usual concomitant*⁴⁶; *but it is not a cause, for it is not an agent, it exerts no volition. Thus Berkeley held that so-called mechanical causation was not really causation at all; it mentioned no agents, no exercises of the will, but merely described the regular successions of events; this might be good description, but was no sort of explanation*”⁴⁷.

În locul cauzalității, ce implică în chip necesar succesiunea, iată-ne confrunțați cu un sistem semiotic pus în rețea și anume o rețea de evenimente simultan non-concomitente ce trimit unele la celelalte, ce-și sînt reciproc *semne*. Desigur, această rețea pare să formeze la Berkeley o rețea a imanentului – problema transcendenței *deocamdată* nu se pune; precedența de tip cauzal e substituită printr-o raportare reciprocă a referențelor, nu desemnați prin semne, chestiunea limbajului nu ne interesează încă aici, ci ei înșiși semne. Referenți dar nu lucruri – pe scurt, o semiotică a percepției, a existenței perceptibile coordonate ca sistem. În condițiile acestea, pentru

⁴⁶ S-ar putea aproape vorbi de o anticipare a simultaneității non-concomitente descoperite de mine!

⁴⁷ Cf. *supra* (*Principles...*, p. 19); subliniat în text.

Berkeley s-ar zice că semiotica constituie un fel de *mathesis universalis* de vreme ce toate științele se bazează pe această semiotizare a referențelor, pe acest sistem logic al concomitențelor reciproce supuse unor lecturi diferite. Sistemele științelor s-ar zice că se bazează pe aceste concomitențe reciproce, mai bine zis pe aceste simultaneități non-concomitente ale fenomenelor cu imensa rețea, poate fractală, a diversității lor și mai ales pe rețeaua paralelă a lecturilor ce traversează și într-un sens, constituie aceste simultaneități. Nu o lectură, ca să zicem așa, în suprafață a desfășurării semiotice a fenomenelor ci una structurală, în profunzime, ce deschide modurile cele mai adânci ale cunoașterii.

Într-un sens, *citim* lumea pe care o percepem sau, altfel spus, sîntem *martorii* ei. Căci, în chipul cel mai evident, dacă *esse est percipi*, se dovedește necesară existența, poate chiar pre-existența unui “percepător”. A unui *sākṣin*, tocmai, “martor”, cum spune Sāṃkhya, primul sistem filosofic cunoscut al planetei. A unui observator, deci⁴⁸.

Însă observator a ce? Fără îndoială, nu al lumii inutil dedublate a lui John Locke, cu bizara ei, am putea spune, transcendență imanentă a lucrurilor exterioare oricărei percepții, sau, mai paradoxal încă, acea lume incoloră, inodoră, insonoră, lume rece sau vidă de temperatură, în plus insipidă, pe care Berkeley o detestă. Vidul concret⁴⁹. Căci ce ar putea observa un asemenea observator? Volume și forme goale – sau nimic. Nimic, dacă Locke e cu adevărat coerent cu premisele sale, în special cu acea premiză fatală a inaccesibilității lucrurilor exterioare. De altfel, exterioare a ce? Căci noi înșine, prin trupul nostru, prin organele noastre, chiar sustrase percepției imediate și fenomenologic cognoscibile numai chirurgical, sîntem un astfel de lucru paradoxal. Rămîn fenomenele înseși, singurele pe care, indiscutabil, le observăm.

Se ascund aici două – cel puțin două – dificultăți. Poate, la o răsfoire atentă, mai multe. Prima vizează posibilitatea ontologică a fenomenelor înseși. Dacă ceea ce percepem se rezumă exclusiv la idei-senzații (“*collections of ideas*” spune Berkeley încă din primul paragraf al *Principiilor...*), dacă, printr-o ciudată coincidență cu filosofia buddhistă, lucrurile percepute ni se prezintă ca niște agregate de senzații, trebuie oare să le percepem ca pe niște simple miraje fenomenologice lipsite de orice substrat? Sînt, eventual, ideile – de

⁴⁸ Desigur, scheme eidetice analog orientate întîlnim deja chiar înainte de Kapila însuși (anterioritate probabilă deși nu absolut certă) în acel sistem pre-filosofic realizat însă cu mijloacele poeziei din *R̥g Veda* X.129.

⁴⁹ Pentru referința la Alfred Kubin v. *supra* n. 32.

vreme ce anamneza platonice nu e nici măcar evocată, deși neîndoiește planează undeva prin eterul meta-sistemic al filosofiei lui Berkeley – simple proiecții ale mentalului nostru (“idealism subiectiv!” ar exclama Călinescu), expresia exclusivă a izvodului structural al minții noastre și de ce nu, al sufletului, fără altă prezență ocultă, căci am recădea în lockeanism... Ne percepem noi pe noi înșine, sau, mai exact, conștiința noastră se percepe pe sine, emițând mirajul ciudat al propriei ei solitudini? Dacă așa ar sta lucrurile, dacă mintea umană sau chiar mentalul în genere vede numai ce este și este văzându-se, riscăm să fim confrunțați cu un sistem dublu. Dedublării interne a gândirii lui Locke, ce concepea obiectele externe ca substrat inaccesibil al percepțiilor – existența incognoscibilă, această, îmi vine a spune, transcendență orizontală, sustrăgînd ființa și lăsîndu-ne înconjurați de fantasmеle unui deșert pe care îl putem, cel mult, bănuî – i s-ar opune, în acest caz, o dedublare externă, un dublu sistem, cu sau fără substrat, desigur altul decît detestabila materie – dar care? O parte din soluție ar putea consta nu atît într-o excludere cît într-o regîndire a conceptului de cauză.

*“The true cause of the occurrence of ideas can only be “an incorporeal active substance or spirit”, by whose **will** ideas are implanted in our finite minds in an orderly, systematic, and rational manner”* afirmă Warnock⁵⁰, parafrăzîndu-l și în parte citîndu-l pe Berkeley.

Prima consecință a reconsiderării ideii de cauză constă în structura ei exclusiv subiectivă. Cauza nu poate fi lucrul inconștient ci, în chip necesar, substanța incorporeală activă – pentru a evita orice contaminare reificantă – numită spirit. Altfel spus, cauza e cu necesitate un factor volitiv, substanța conștientă însăși, incorporeală, căci sustrăgîndu-se oricărei materii, activă cum numai o substanță gînditoare poate fi și, mai ales, vectorializată prin voință.

Evident, ne lovim aici de o dublă raportare a mentalului la “colecția de idei”, funcției de receptor, de “lector” carevasăzică, adăugîndu-i-se o alta, de emițător, însă emițător conștient, spiritul, ce ia locul emițătorului inconștient, materia. Lector însă și voință exclusiv umane? Ori trebuie să dedublăm perspectiva antropologică printr-una antro-po-religioasă? Dacă “colecțiile de idei” sînt emise și receptate exclusiv de om, dacă rețeaua comunicării ontologice – ne reamintim *esse est percipi* – se rezolvă doar prin interacțiunea umană, mai există vreo diferență între Om și Dumnezeu? Sau, poate, precum în Sāṃkhya, Dumnezeu devine o ipoteză inutilă, întregul proces ontognoseologic reglîndu-se între oamenii-spirit? Un viitor episcop nu putea,

⁵⁰ Cf. *supra* (*Principles...*, p. 21; subliniat în text).

desigur, să meargă atât de departe și mai apoi Berkeley nu este totuși Kapila, colosalul ascet, fondatorul filosofiei pe planeta Pământ!

Într-o perspectivă mai moderată pare indiscutabil că fragila voință umană, finită prin definiție, nu poate emite procesul onto-cognitiv cu care sîntem confrunțați, după cum capacitatea de lectură a omului nu poate citi, eidetic, toate “colecțiile” – asta chiar dacă instrumentar, prin microscop și telescop de pildă, aptitudinile ei se extind.

Ne reîntîlnim în acest punct cu Lenin, cu acest Ulianov în permanență în *offside*, comentat și arbitrat de G. Călinescu, care-l citează:

“«Căci din moment ce ați recunoscut că izvorul luminii și undele de lumină există independent de om și de conștiința omului, că culoarea depinde de acțiunea acestor unde asupra retinei ați și adoptat de fapt punctul [de] vedere materialist...» (p. 57)⁵¹.

Nu (exclamă criticul). Căci pentru orbi culoarea și lumina nu există, fără ca prin asta izvorul luminii să înceteze de a subzista și să aibă alt efect, caloric de pildă! Însă fața lumii rămîne relațională și “cauza” – din acest punct de vedere – un lucru în sine capabil să dea naștere la mai multe lumi deodată, pentru rîme, pentru cîrțițe, [pentru] oameni”.

Punctul nou al raționamentului constă în introducerea altor “lectori” posibili, din afara plajei umane, fără ca în pasaj să fie invocat spiritul, lectorul absolut, oarecum⁵². Căci în joc fiind percepția, criteriul berkeleyan al existenței, nimic nu ne constrînge la a limita percepția ca atare la sfera antropică. Or arbitrajul lui Călinescu combate dogmatismul leninist tocmai în acest punct. “Căci din moment ce ați recunoscut că izvorul luminii și undele de lumină există **independent** de om și de conștiința omului că culoarea depinde de acțiunea acestor unde asupra retinei ați și adoptat de fapt punctul [de] vedere materialist...» p. 57”, spune bolșevicul, limitînd prin asta la om criteriul lecturii materialiste. Ce se întîmplă însă dacă tocmai lectorul uman nu este singurul concernat, dacă prin urmare plaja de lectură se lărgește indefinit? Într-adevăr, pînă unde poate merge percepția ce pune ființa? Încă o dată,

⁵¹ În *Materialism și empiriocriticism*.

⁵² O definiție a structurii și funcțiilor spiritului, așa cum concepute de Berkeley ne întîmpină în § 27 al *Principiilor...* (pp. 77-78, s.t.), din care vom cita aici numai prima frază, lăsîndu-i lectorului curios plăcerea descoperirii:

“A Spirit is one simple, undivided, active being – as it **perceives** ideas it is called the **Understanding**, and as it **produces** or otherwise **operates** about them it is called the **Will**.”

lărgirea plajei funcționând, evident, numai pe orizontală, anabaza spirituală nefiind deocamdată luată în considerare. “Rîme, cîrțițe”, spune Călinescu. Doar atît? Nu sîntem oare confrunțați – încă o dată, fără a invoca spiritul – cînd evaluăm posibilitatea unei lecturi ontologizante, cel puțin cu întreaga natură? Nu se “citește” natura fiind, ea, ce e, tocmai prin această misterioasă percepție?

“*A existat oare natura înaintea omului?*” se întreabă Lenin, citat de Călinescu⁵³. Exista, deci, posibilitatea lecturii ce pune ființa înainte de absurdul uman, înainte de reveriile australopitece, înainte chiar ca Dumnezeu să fi reflectat la Adam? Călinescu trece în revistă tezele filosofilor criticați de Lenin, criticînd la rîndu-i interpretările acestuia:

“Avenarius cu referire la epocile preumane, zise: «ne asociem întotdeauna pe noi înșine în calitate de rațiune ce tinde să cunoască aceste lucruri». Lenin găsește teoria penibilă.

Bazarov, comentînd pe Plehanov, se întreabă: «Ce organe de simțire au existat deci în era ihtiozaurilor? E evident că numai organele de simțire ale ihtiozaurilor și ale semenilor lor. Numai reprezentările ihtiozaurilor au fost atunci manifestări reale, adevărate ale lucrurilor în sine.» p. 83. [f. 178]

Plehanov: «Să ne transportăm cu gîndul într-o eră în care nu existau pe pămînt decît foarte îndepărtați strămoși ai omului, în era secundară de pildă. Se naște întrebarea: cum s-au prezentat atunci lucrurile cu spațiul, timpul și cauzalitatea? Ale cui forme subiective au fost ele atunci? Formele subiective ale ihtiozaurilor?» p. 83.

Dar Bazarov are dreptate. Cunoașterea era atunci la nivelul ihtiozaurilor: lucrul în sine același, aproximativ, ca și acum ” (sublinierile mele).

Ca și Dumnezeu, Marele Lector ipotetic, natura nu e constrînsă de timp. Astfel, Richard Avenarius, fondatorul empiriocriticismului cu care polemizează Lenin în faimosul său op, tratîndu-l de mistificator, critică îngustul antropism ce tinde să reducă la rațiunea umană procesul cunoașterii, fiind dezvoltat în același sens de V.A. Bazarov⁵⁴, reprezentant al curentului zis al “construcției lui Dumnezeu”, căruia îi aparțineau Gorki și Lunacearski. “*Ce organe de simțire au existat în era ihtiozaurilor?*” Evident, nu doar cele

⁵³ *Ibidem*, § 4, cap. I, p. 74: indicația citatului e dată de Călinescu însuși.

⁵⁴ Acerb critic al lui Lenin, Bazarov îl caracterizează, într-o scrisoare către un prieten, pe patronul bolșevicilor în următorii termeni a căror duritate nu mai trebuie subliniată: “*E un maniac incurabil care semnează decrete în calitate de șef al guvernului rus, în loc să urmeze un tratament de hidroterapie sub supravegherea unui alienist experimentat*”.

ale ihtiozaurilor ce bîntuiau mările în mezozoic, dacă ținem seama și de contemporanii lor tereștrii, dinozaurii, de pildă. Însă nu e mai puțin adevărat că, ihtiozauri sau dinozauri, reptile ori insecte, avem de-a face cu “lectori” pre-umani, a căror lectură chiar de îndeplinea aceeași funcție ontologică, nu putea fi identică cu a noastră. “Numai reprezentările ihtiozaurilor au fost atunci manifestări reale, adevărate ale lucrurilor în sine.”

Această chestiune a “lectorilor” exteriori sferei antropice e formulată detaliat deja de Berkeley, în “dialogurile dintre Hylas și Philonous”: “*Philonous: Have all other animals as good grounds to think the same of the figure and extension which they see and feel?*

Hylas: Without doubt, if they have any thought at all.

Phil.: Answer me Hylas. Think you the senses were bestowed upon all animals for their preservation and well-being in life? Or were they given to men alone for this end?

Hyl.: I make no question but they have the same use in all other animals.

Phil.: If so, is it not necessary they should be enabled by them to perceive their own limbs, and those bodies which are able of harming them?

Hyl.: Certainly.

Phil.: A mite therefore must be supposed to see his own foot, and things equal or even less than it, as bodies of some considerable dimension; though at the same time they appear to you scarce discernible, or at best as so many visible points.

Hyl.: I cannot deny it.

Phil.: And to creatures less than the mite they will seem yet larger.

Hyl.: They will.

Phil.: Insomuch that what you can hardly discern, will to another extremely minute animal appear as some huge mountain.

Hyl.: All this I grant.

Phil.: Can one and the same thing be at the same time in itself of different dimensions?

Hyl.: That were absurd to imagine.

Phil.: But from what you have laid down it follows, that both the extension by you perceived, and that perceived by the mite itself, as likewise all those perceived by animals, are each of them the true extension of the mite's foot, that is to say, by your own principles you are led into an absurdity.”⁵⁵

⁵⁵ *Three dialogues....*, p. 170.

Iată-ne confrunțați la Berkeley însuși, ca și, mai târziu, la Avenarius, de pildă ori, de ce nu la G. Călinescu – o listă, în această privință ar fi și imposibilă și inutilă – cu ideea lectorilor para-umani ai mirajului, ai mirajului, desigur, de vreme ce din punct de vedere berkeleyan o materie despre care nu numai că nu putem spune nimic dar e imposibil de a spune ceva nu există. Martorilor evanescenți ai paleontologiei ce ne privesc din trecutul unde s-au resorbit cu straniile priviri ale dispariției lor, parcă citind prin noi, cu semnele discontinuelor fosile și oseminte, un text mai mult sau mai puțin criptic al unui trecut pe care sîntem meniji a-l visa, tot așa cum el, scufundat ca atare într-un abis fără întoarcere, ne visează pe noi, lectorii lui fantasmatici – da, lectorilor dispăruți ai erelor trecute subtilul Berkeley s-ar zice că le opune, punîndu-le și propunîndu-le implicit lecturii noastre onirice, abisul vertical al unei prezențe golite de timp, și extincției în nicăieri, un niciodată al devenirii țesute doar din absențe, scufundarea în infimul biotic, pînă-n străfundurile avisale ale subiacețelor de nedetectat, în tartarul invizibil al vieții, mereu aici însă mereu alocale totuși...

Chiar opțiunile lui Călinescu, ce regăsesc biologic și simbolic domeniul chtonic (viermi, melci, parcă proiecțiile funerare poetice ale subiacețelor), fără a se opri dar fără a exclude spațiul de trecut al martorilor evanescenți, de la dinozauri la gigantice insecte fosile, par să meargă în același sens al unei lecturi holistice, prin care formele vieții și chiar paradoxurile neantului se îmbrățișează parcă asemenea unui nod gordian de uroborosuri, însă un nod semiotic al cunoașterii, nu al substanțelor negînditoare. Pînă unde urcă și coboară gîndul?

Desigur, am putea vorbi, la Berkeley, de un complex senzorial al lecturii esențialmente sincrone (cf. *esse est percipi*), ce pune într-o rețea simultană deși non-concomitentă totalitatea “lectorilor” posibili, de la om la microorganisme și mult dincolo de acestea, sincronizînd timpurile imaginare și toate labirinturile spațiului.

Altminteri, diferența structurală dintre organele de simț antrenează ea o diferență cel puțin fenomenologică la nivelul manifestărilor ființei? De altfel, organele de simț sînt ele însele altceva decît fenomene? Molia se citește altfel decît o citim iar pentru microorganisme piciorul moliei depășește Everestul. De altfel, ca să revenim la Berkeley de care nu ne-am depărtat prea mult, diferențele de lectură fenomenologică ale ihtiozaurilor, dinozaurilor sau ale oricărei alte specii, afectează ele în vreo oarecare măsură adevărul formulei

esse est percipi? Și atunci, lumea există numai în măsura în care este “citită” – indiferent de cine – cam în același fel în care existența depinde de zicerea continuă a unui anumit basm? Se poate merge oare mai departe, basmul nostru nefiind poate, așa cum pare să creadă Berkeley, mai ales din epoca bătrâneții contaminate de neoplatonism a lui *Siris*⁵⁶, decât un basm al spiritului?

Evident, evocarea lucrului-în-sine ce ne trimite la Kant, se depărtează sensibil de perspectiva strict berkeleyană. Și totuși, fără a încerca să dezvoltăm aici acest aspect, s-ar zice că avem cumva a face cu o dublă lectură, aceea a reptilei marine, specifică ei, și cea, inaccesibilă nouă, a lucrului-în-sine, gnoseologic echidistant față de întreg textul naturii. Or, nu trebuie uitat că pentru Berkeley, spiritul se dovedea receptorul dar și emițătorul ultim al tuturor fenomenelor⁵⁷.

În fond, cine poate să măsoare căile inexistenței... Se oprește oare abisu-n atomi – neantul, în găurile negre... Pagina vidă fizic e metafizic cea mai plină.

Este cam ce spune un marxist ca Plehanov citat de Călinescu în pasajul de mai sus, pe care ne permitem să-l reluăm: “*Plehanov: « Să ne transportăm cu gândul într-o eră în care nu existau pe pământ decât foarte îndepărtați strămoși ai omului, în era secundară de pildă. Se naște întrebarea: cum s-au prezentat atunci lucrurile cu spațiul, timpul și cauzalitatea? Ale cui forme subiective au fost ele atunci? Formele subiective ale ihtiozaurilor?»*”

Într-adevăr, dacă spațiul și timpul sînt intuiții *a priori* ale sensibilității, trebuie să reducem această sensibilitate la aceea a unei specii – a omului de pildă – în care caz această intuiție n-ar fi poate decât un cripto-concept, sau trebuie să ne raportăm la un fel de sensibilitate generică, o sensibilitate-în-sine, poate, sugerînd oarecum sensibilul platonice. Ceea ce ar implica nu numai că “cinele” lecturii ar fi indiferent, dar, eventual și “ce”-ul ei! Neantul – neantul mistic, bineînțeles, nu triviala nimicnicie, atît de accesibilă unor anume smernici – se poate manifesta, stingînd subit toate mirajele, chiar și plecînd doar de la un dop! Am spus eu într-o zi în care tocmai avusesem revelația neantului.

Bazarov, comentîndu-l pe Plehanov, în orice caz, confirmă, cf. citatului dat de Călinescu: «*Ce organe de simțire au existat deci în era ihtiozaurilor? E evident că numai organele de simțire ale ihtiozaurilor și ale semenilor lor.*

⁵⁶ *Siris : A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, and divers other Subjects connected together and arising one from another*, Dublin 1744; ediția a doua definitivată și amplificată datează din 1747.

⁵⁷ V. *supra* n. 50 și text.

Numai reprezentările ihtiozaurilor au fost atunci manifestări reale, adevărate ale lucrurilor în sine.» Poziție reluată parcă în ecou și de Călinescu însuși: “*Dar Bazarov are dreptate. Cunoașterea era atunci la nivelul ihtiozaurilor: lucrul în sine același, aproximativ, ca și acum*”. De ce însă “aproximativ”?

Dar ar fi poate înțelept să revenim la Berkeley, pentru a putea evalua mai exact funcția ontologică a lectorului implicit, nu literar ci epistemologic, distanțându-ne astfel de Mezozoic, de toată această sincronie a planului diacronic însuși, ce ne constrânge să mergem în sens invers de la Lenin la ihtiozauri, de la Plehanov ori de la Bazarov, în cel mai bun caz, la dinozauri, pentru a veni mai încoace, la mamuți (să zicem prin Holocen), plasând astfel discuția la un nivel de generalitate oarecum superior. Și pentru aceasta vom recurge din nou la un pasaj din cel de-al treilea dintre “dialogurile dintre Hylas și Philonous”, Hylas fiind, cum chiar numele o indică (cf. *hylè*, materie), adeptul materialismului, pe când Philonous, iubitorul de intelect (cf. *noûs*), reprezentându-l, într-un chip mai puțin legat de viitoarele lui funcții – triplul dialog apare în 1713 – pe Berkeley însuși. Pasajul așa cum l-am selecționat începe cu o contra-ofensivă a lui Hylas, ce pare a fi câștigat mult în arguție în cursul arduoasei dispute:

“Hyl. : Not so fast, Philonous : you say you cannot conceive how sensible things should exist without the mind. Do you not?”

Phil. : I do.

Hyl. : Supposing you were annihilated, cannot you conceive it possible that things perceivable by sense might still exist?”

*Phil. : I can; but then it must be in another mind. When I deny sensible things in existence out of the mind⁵⁸, I do not mean my mind in particular, but all minds. Now it is plain they have an existence exterior to my mind, since I find them by experience to be independent of it. There is therefore some other mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceiving them : as likewise they did before my birth, and would do after my supposed annihilation. And as the same is true with regard to all other finite created spirits, it necessarily follows, there is an **omnipresent, eternal Mind**, which knows and comprehends all things, and exhibits them to our view in such a*

⁵⁸ Sînt ispitit să mă întreb, fără a putea certifica, dacă I.P. Culianu și-a inspirat titlul ultimei sale lucrări *Out of this World. Otherwordly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambala, Boston & London, 1991) din acest pasaj au ba.

*manner, and according to such rules as he himself hath ordained, and are by us termed the **laws of nature**.*"⁵⁹

Structura substituției "idealiste" operate de Berkeley e cât se poate de limpede. În locul *materiei*, inezisabilă și sustrăgându-se ca atare oricărei cunoașteri și deci, oricărei posibilități dovedibile de existență, e pus *mentalul*, pe care-l putem cunoaște prin noi înșine, fie deductiv, fie intuitiv. În acest punct, Berkeley se apropie nu doar de Parmenide dar poate mai strict de *cogito-ul* cartezian. Într-adevăr, între *esse est percipi*, unde garantul percepției nu sînt atît simțurile cît mentalul, centru al activității senzoriale, și dubla ecuație *dubito ergo cogito / cogito ergo sum*, unde percepția externă e substituită prin raționamentul intern – constatarea, am putea spune "perceperea" dubiului, actul cogitativ ca atare, fiind operată exclusiv de mental – există o indiscutabilă pasarelă, în ambele cazuri mentalul fiind martorul gnoseologic și, oarecum, vectorul ființei. Mental ce poate fi înțeles, de altfel, fie distributiv, ca ansamblu al tuturor mentalurilor posibile, fie constitutiv, ca mental unitar, sustras diviziunilor spațio-temporale, prin urmare ubicuu și etern. Termenul cheie "Dumnezeu" nu este încă pronunțat, dar va fi, în orice caz plutește în atmosfera deducției.

Evident, se operează aici o distincție esențială: aceea între "spiritele finite create" și Minte eternă, omniprezentă, între Spiritul infinit, increat și creaturile care nu sînt, Berkeley e foarte atent asupra acestui aspect, indivizii materiali, toți acei adami edenici posibili, ci alte spirite, într-adevăr analoge Spiritului divin, dar dependente de el și structural inferioare prin predicatul finitudinii. E straniu cît de aproape ne găsim prin această poziție de cea upanișadică ce egalizează *ātman*, sinele individual, cu *brahman*, sinele absolut⁶⁰. E inutil a adăuga că în aceste condiții "anihilarea" unui mental –

⁵⁹ *Three Dialogues...*, p. 220; sublinierile aparțin textului. Pare evident că "basmul lumii" la care ne-am referit mai sus (v. n. 56 și text), definit ca "basm al spiritului" se degajează aici mai ales ca "basm al Mentalului".

⁶⁰ O altă paralelă interesantă, cultural, într-un sens, mai apropiată de viziunea religioasă berkeleyană, în măsura în care admitem un fond religios în filosofia lui, e furnizată de un text nu atît direct gnostic cît aparținînd sferei gnosticismului, în speță valentinian: *Evangelia Adevărului* sau, în funcție de traducere, *Evangelia de Adevăr*, în orice caz aparținînd bibliotecii de la Nag Hammadi (I, 3 și XII, 2) din care vom reda un pasaj în traducerea engleză a lui George W. McRae publicată în *The Nag Hammadi Library*, second edition, Leiden, E.J. Brill, 1984, p. 46: "*This is the perfection in the thought of the Father, and these are the words of his meditation. Each one of his words is the work of his one will in the revelation of his Word. While they were still in the depth of his thought, the Word which was first to come forth revealed them along with a mind that speaks the one Word in silent grace. It (masc.) was called thought since they were in it before being revealed. It came about, then, that it was first to come forth at the time that was pleasing to the will of him who willed. And the*

dar dispare el cu adevărat? ar trebui în acest caz să avem o teorie a mortalității spiritului, care lipsește – nu afectează sistemul în ansamblu.

În fine, nu trebuie uitat că *modul* prin care Mentalul etern ne manifestă și, cumva, ne transmite ideile-senzații – cu aceasta Spiritul își părăsește funcția strict receptoare, adoptînd-o pe cea, mai importantă, de emițător – reglementează și chiar constituie ceea ce numim “legile naturii”.

Pentru a exploata mai departe citatele extrase de Călinescu din cartea bolșevicului, singurele care, împreună cu arbitrajul acid al criticului, ne interesează în ocurență:

“p. 107: *«Lucrurile există independent de conștiința noastră, independent de senzațiile noastre, în afara noastră, întrucît e indubitabil că alizarina a existat ieri în gudronul de huiță și tot atît de indubitabil e faptul că n-am știut ieri nimic în privința acestei existențe...»*”⁶¹

p. 108: *«... Singura concluzie inevitabilă trasă de toți oamenii în viața lor practică omenească și așezată în mod conștient de materialism la baza gnoseologiei sale, e aceea că în afară de noi și independent de noi există*

will is what the Father rests in and is pleased with. Nothing happens without him, nor does anything happen without the will of the Father, but his will is incomprehensible. His trace is the will, and no one will know it, nor is it possible for one to scrutinize it in order to grasp it.» (36,40-37,29).

Text de referință pentru Valentinieni, EV era considerată de aceștia, poate pe drept, ca aparținînd Apostolului Ioan, sau, am putea spune noi cu mai multă precauție, școlii de gîndire a acestuia. În orice caz, coincidența dintre formula binecunoscută ce deschide Evanghelia canonică a lui Ioan: “*La început era Cuvîntul, și Cuvîntul era cu Dumnezeu, și Cuvîntul era Dumnezeu*” și cea, am putea spune, paralelă din EV 38,7 “*Acum, Numele Tatălui e Fiul*” e, în ciuda sofismelor lui Ireneu și spasmelor hermeneutice ale modernilor, frapantă.

Pentru a substanția mai net paralelismul vom recurge la o redare mai dezvoltată a pasajului evanghelic în traducerea lui Bartolomeu Valeriu Anania inclusă în ediția jubiliară a Sfîntului Sinod, Editura Institutului Biblic, București, 2001, p. 1556: “*Întru'nceput era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Cuvîntul Dumnezeu era. Acesta era dintru'nceput la Dumnezeu; toate printr'Însul s'au făcut și fără El nimic nu s'a făcut din ceea ce s'a făcut. Viața era într'Însul, și viața era lumina oamenilor; și lumina întru întuneric luminează și întunericul nu a cuprins-o*” (1-5). De notat interpretarea catară a versetelor 3-4: “*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. 4. Quod factum est in ipso, vita erat...*”, adică: “*Toate prin El s'au făcut și fără El s-a făcut nimic. Ceea ce s'a făcut în El era Viață...*”, unde nimicul = lumea aceasta, a Demiurgului ce înlănțuie spiritul în materie, iar Viața = lumea aceea, spirituală, a Dumnezeului adevărat (vezi Dana Shishmanian, “[Le Soleil, la Lune et l'anticosmisme...](#)”, în [Ascension](#)..., note 34, p. 489).

⁶¹ Evident, acest “materialism al alizarinei”, propriu dogmatismului leninist, n-are nimic de-a face cu fizica epocii, plasîndu-se la ani-lumină distanță de speculațiile parafizice actuale!

lucruri, obiecte, corpuri, că senzațiile noastre sînt imagini ale lumii exterioare.»

*Ceartă de cuvinte – retorchează berkeleyzînd Călinescu. Ca să existe pentru noi alizarina, trebuie să avem **imagini** de la ea. Prin urmare **imaginea** e condiția <perceperii> **înregistrării** ei în univers. [Evident după ce am înregistrat-o îi atribuim o existență retrospectivă]. Că **imaginea** ar fi o copie întocmai a originalului e o absurditate, căci aceasta presupune 1) că <sîntem capabili de o altă imagine>> <gîndim originalului o imagine în sine a originalului de comparat cu imaginea noastră a originalului, în vreme ce în realitate> e o absurditate căci asta atinge caracterul relativ al cunoașterii noastre și duce spre obiecte-prototipuri⁶², adevărate în sine, fie pentru rîme, fie pentru ihtiozauri ori oameni. Însă este evident că marginea statuii lui Petru cel Mare pe care se urcă melcul reprezintă pentru acest melc altfel de margine decît pentru artistul care cunoaște arta lui Falconet⁶³.*

Ideea variantelor cunoașterii se impune la cel mai simplist examen și atunci cade și teoria că lucrul în sine poate fi cunoscut. De fapt ideea de lucru în sine este o ipoteză născută din nevoia logică de a numi <o cauză> un izvor presupus, constantă a unor variante de cunoaștere. (...)

Tabloul pictat nu există pentru cîine decît ca obiect inferior”.

Pasajul e oarecum împovărat de multiplele raturi operate de critic, deși acestea nu bruiază realmente înțelegerea. Pentru Lenin, în fond destul de aproape de Locke, “*lucrurile există independent de conștiința noastră, independent de senzațiile noastre*”, sînt deci exterioare senzației, cu alte cuvinte, materia există independent de noi, propoziție ce nu pune problema *quid*-ului materiei. Materia apare ca un absolut cu care sîntem confrunțați prin experiență, fără ca problema structurii, necum a posibilității cognitive a

⁶² E poate interesant în acest context de văzut felul în care Berkeley exploatează și critică în plan hermeneutic conceptul de arhetip: “*By Matter, therefore, we are to understand **an inert, senseless substance, in which extension, figure and motion do actually subsist**. But it is evident, from what we have already shewn, that extension, figure, and motion are only ideas existing in the mind, and that an idea can be like nothing but another idea, and that consequently neither they nor their archetypes can exist in an unperceiving substance. Hence, it is plain that the very notion of what is called **Matter or corporeal substance** involves a contradiction in it*” (*Principles...* Part I, § 9, p. 69; sublinierile aparțin textului).

⁶³ Étienne Maurice Falconet e un sculptor francez din al XVIII-lea veac (1716-1791), considerat în chip paradoxal și ca un maestru al barocului și ca un sculptor aparținînd școlii neoclaseice. Între operele lui se înscriu pe lîngă “Amorul amenințător” – amenințător mai mult în titlu – și un remarcabil “Milon din Crotona” sfîșiat de un leu precum și mult celebrul “Călăreț de aramă” din Petersburg, statuie la care se referă cam ironic și Dostoievski.

materiei, să fie eflorată măcar. De altfel, “noi” sîntem indivizii materiali nechestionați, însă vădit reduși exclusiv la “lectorii” umani. Simpla eventualitate a unor “lecturi” din afara plajei umanului e respinsă cu dispreț, căci evident, ihtiozaurii nu pot cunoaște “alizarina”. Mai mult, temeiul gnoseologiei materialiste e, afișat, “viața practică omenească” iar nu, hai să nu zicem filosofia, dar baremi simpla gîndire ca activitate a omului distinctă de viața practică. Cu asemenea premiză, dacă o putem numi astfel, am fi încă la geocentrism, ba poate chiar am trăi în epoca pietrei, hai să zicem șlefuite, care se pare că funcționa foarte bine!

Fără gîndirea teoretică, eminamente nepractică, fără periculoasa curiozitate nepractică a omului, fără contemplarea mitico-mistică chiar, alizarina ar fi rămas în veci nedescoperită, fără a putea fi invocată de vreun Lenin al paleoliticului inferior, să zicem. Mai mult, pentru a putea exista pentru noi, în fond pentru a putea exista pur și simplu, alizarina, ca orice *quid*, trebuie să poată fi percepută ca imagine, cum remarca George Călinescu, trebuie, cu alte cuvinte, să furnizeze o *idee*.

Fără lectura minții noastre *pentru noi* lucrurile nu pot să fie și nimic nu ne demonstrează c-ar putea fi. La drept vorbind, tocmai pentru că existența e percepție sîntem tentați să inversăm intuitiv procesul, punînd existența ca principiu sau cauză. Iată cum o schemă cognitivă de tip semiotic, căci în perspectivă berkeleyană, cum am văzut deja, ideea percepută e *semn*, se lasă interpretată inversiv, ca o schemă cognitivă de tip cauzal. Vom putea constata într-un studiu viitor, de altfel, că cele mai recente viziuni ale fizicii contemporane se întîlnesc, probabil involuntar, cu filosofia lui George Berkeley sau, cel puțin, cu anumite aspecte ale ei. Dimpotrivă, nimic din evoluția deja seculară a fizicii nu confirmă cît de vag fantasmale substanțialiste primitive ale lui Lenin și ale tovarășilor săi nu atît de luptă de clasă cît, mult mai lamentabil, de ignoranță crasă!

Desigur, a avansa ideea unei materii despre care nu putem spune nimic pentru că nu știm nimic înseamnă tocmai, dar se pare că Lenin nu putea seza asta, a recunoaște materia exact ca idee, o idee ce, pe deasupra, se sustrage nu percepției dar pînă și posibilității ei de principiu. Căci orice instrumente am utiliza nu putem percepe materia, nu putem fantasma măcar eventualitatea unei astfel de percepții. Materia-în-sine, pură idee, nu se poate deosebi de lucrul-în-sine decît prin forma terminologică, neputînd furniza niciun criteriu de disociere epistemologică. Ca și binomul ființei și neantului, materia-în-sine și lucrul-în-sine sînt indiscernabile. Lectura lor, de-am putea imagina una, nu poate fi decît inferențială, nici o schemă de tip cauzal neputînd fi anvizajată în raport cu o idee despre care nu putem ști decît atît – că nu e decît

o idee și anume o idee a cărei eventualitate nu poate fi decât, în cel mai bun caz, inferată. Din punct de vedere fenomenologic materia nu se poate defini decât ca inferență vidă de ordin transcendentă. Însă încrustată ca termen al unei semiotici de inserție în sfera transcendentă materia încetează *ex abrupto* de a mai găsi o interpretare validă în cadrul dogmatismului pseudo-substanțialist leninist.

Dar să reluăm. “*Ca să existe pentru noi alizarina, trebuie să avem imagini de la ea. Prin urmare imaginea e condiția <perceperii> înregistrării ei în univers. [Evident după ce am înregistrat-o îi atribuim o existență retrospectivă]*”.

Cu alte cuvinte, nu există altă posibilitate de cunoaștere decât *imaginală*, chiar dacă prin imaginal înțelegem o teorie ca teoria relativității de exemplu. Revenim astfel pe o cale paralelă la Berkeley, căci imaginalul, condiție a percepției și deci a cunoașterii în sensul cel mai larg, este, simultan, deși non-concomitent, și pre-condiția existenței inevitabil binomiale.

Însă interacțiunea dintre imaginal și realul cel mult ipotetic – căci există ceva ca o retragere indefinită a de-cunoscutului în fața posibilităților de cunoaștere, un fel de metamorfoză negativă atrăgând spre sine tot ce nu putem cunoaște decât negînd – altfel spus, interacțiunea dintre reprezentarea ca semn și referențialul vid ca sens, comportă o inversare a raportului intuitiv, căci cunoscînd nu deschidem realul ca pe-o conservă, fie ea și conserva Pandorei, ci-l *punem* ca proiecție a nivelului nostru cognitiv, astfel încît evoluăm sau involuăm într-o realitate mereu alta în funcție de aptitudinea noastră proiectivă. Iar mai profund – căci există, cel puțin din perspectiva lui Berkeley, o constantă cognitivă fundamentală, în funcție de structura biunivocă a spiritului, ce pune ceea ce cunoaște și cunoaște ceea ce pune – interacțiunea dintre imaginal și real deschide și o altă perspectivă, complementară, aceea a multiplicității și variabilității termenilor binomului. Mai precis, a valorilor lor. Idee formulată astfel de Călinescu:

“*Ideea variantelor cunoașterii se impune la cel mai simplist examen și atunci cade și teoria că lucrul în sine poate fi cunoscut. De fapt ideea de lucru în sine este o ipoteză născută din nevoia logică de a numi <o cauză> un izvor presupus, constantă a unor variante de cunoaștere*”. Și: “*Tabloul pictat nu există pentru cîine decât ca obiect inferior*”.

Căci opera de artă, statuia de-o pildă, nu există pentru pisică sau cîine decât ca prilej de a o putea amușina, cu certă dezamăgire, și pe care să poată urina, cu probabilă plăcere. Sensibilitatea educată ce ne face să ne raportăm la opera de artă altfel decât la simpla piatră sau ca la un hazard textil oarecare nu există

la animal, ce nu percepe mereu decât eventuale prilejuri pentru împlinirea funcțiilor lui, asemeni unui umanoid extrem primitiv ce nu s-ar vedea confruntat decât cu obiecte ce-i stau împotriva sau pe care le poate util folosi, obiecte întâmplătoare dar nicodată *lucruri*, produse ale unei lucrări.

“Că *imaginea* ar fi o copie întocmai a originalului e o absurditate, căci aceasta presupune 1) că <șîntem capabili de o altă imagine>> <gîndim originalului o imagine în sine a originalului de comparat cu imaginea noastră a originalului, în vreme ce în realitate> e o absurditate căci asta atinge caracterul relativ al cunoașterii noastre și duce spre obiecte-prototipuri, adevărate în sine, fie pentru rîme, fie pentru ihtiozauri ori oameni. Însă este evident că marginea statuii lui Petru cel Mare pe care se urcă melcul reprezintă pentru acest melc altfel de margine decât pentru artistul care cunoaște arta lui Falconet⁶⁴”.

Raturile călinesciene conservate în citatul nostru pot îngreuna oarecum lectura dar aduc, în același timp, intuiții ce luminează concepția filosofică a criticului. În esență, ce se combate e ideea reprezentării univoce, a fenomenului unic ce-ar reflecta “lucrul-în-sine”, “originalul” cu alte cuvinte, tocmai posibilitatea lecturii unice a textului subiacent, text pe care e indiferent dacă-l numim lucru-în-sine, materie-în-sine sau neant. Lectura, cu necesitate diferită, corespunde unei competențe fenomenologice diferite, de unde lumile perceptiv diferite în care se mișcă, într-o contemporaneitate ideală, simultaneitate non-concomitentă a tuturor momentelor timpului, rîmele, ihtiozaurii și oamenii, tigrul cu dinți de sabie și tiranozaurul-rex, păianjenul, zeul (de ce nu?), furnica, albina sau musca. Precum și Lenin, Călinescu și Berkeley, desigur. Într-adevăr, lectura fenomenologică a melcului ce se tîrăște pe marginea statuii lui Petru cel Mare e a fortiori diferită de cea a artistului “care cunoaște arta lui Falconet”. Antropocentrismul lecturii propuse de Lenin se dovedește astfel invalid, cu atît mai mult cu cît avem de a face mai degrabă cu o lectură ideologică decât cu expresia unei gnoseologii veritabile⁶⁵.

⁶⁴ Pentru Falconet vezi nota precedentă.

⁶⁵ Nu sînt sigur că analogia pe care o propun aici e realmente validă însă mărturisesc că pur și simplu nu pot rezista ispitei. Deci: “*Pendant toute sa vie Paul est resté un citoyen, un homme de ville. Il ne comprend rien à l'horticulture ou à l'agriculture. Ce type-là s' imagine qu'on puisse greffer un olivier sauvage sur un olivier franc (Épître aux Romains 11:17). Dans sa première lettre aux Corinthiens (9:9) il explique à sa manière le commandement si humain du Premier Testament: «Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le foin». Selon lui ce verset a un sens figuré et indique qu'un missionnaire peut vivre des contributions de ses néophytes. Il se demande: «Est-ce que Dieu se soucie des bœufs?»». Il suppose que la réponse à cette question est: "non", tandis qu'évidemment la réponse correcte est "oui"»*. (v. Gilles Quispel, “L’extase de Saint Paul”, în [Ascension et hypostases initiatiques de l’âme. Mystique](#)

Rezultă de aici că posibilitatea unei “lecturi” fenomenologice pre-umane sau infra-umane e de admis, cam tot așa cum recunoaștem eventualitatea vieții pe alte planete sau bîntuirea, mai frecvent semnalată pe Pămînt, a extratereștrilor decît cea a fantomelor în castelele scoțiene. Se impune ierarhizarea acestor diferențe de lectură? Nu neapărat, chiar dacă semnificațiile diverselor lecturi sînt intrinsec diferite și complexitatea contextului informațional al fiecărei lecturi în parte variabil.

Ecuția epistemologică berkeleyană se sustrage, prin urmare, criticii unui antropism exclusiv, posibilitatea unei lecturi diferențiale însă continue, deci anterioare omului sau independente de nivelul de lectură să zicem chiar și al mamiferelor ori reptilelor, dovedindu-se perfect verosimilă. Căci fără “lectura” fenomenologică a virușilor n-ar exista bolile de pildă, după cum pare dificil de contestat misterioasa competență de lectură a electronilor, de vreme ce același electron “citește” cele două orificii pe care le va străbate simultan sau, în orice caz, printr-un fel de simultaneitate a cărei eventuală non-concomitență sîntem la rîndul nostru incapabili de a o “citi”.

Evident, sensul acestei aparente relativizări a cunoașterii noastre, schema acestei gnoseologii a competențelor variabile constă tocmai în extinderea validității lecturii fenomenologice, ce ia locul greoaiei și epistemologic indemonstrabilei “materii suport”, ba chiar într-o generalizare a privirii ca vector ontologic și a percepției ca substitut al substanței. De altfel, critica materiei ca și a substanței o întîlnim deja la Berkeley, nu doar sub unghiul indemonstrabilității epistemologice ci și sub cel, încă insuficient dezvoltat aici, al vetusteții concepției.

*“Matter or corporeal substance, which the modern philosophers are run into by their own principles, resembles that antiquated and so much ridiculed notion of **materia prima**, to be met with Aristotle and his followers. Without extension solidity cannot be conceived; since therefore it has been shewn that extension exists not in unthinking substance, the same must also be true of solidity”*⁶⁶.

Din pasajul de mai sus, dar și din altele diseminate în opera berkeleyană, materia se degajează ca un fel de prejudecată filosofică, asociată conceptului

et eschatologie à travers les traditions religieuses, Actes du Colloque International d'Histoire des Religions “*Psychanodia*” p. 381. Trebuie oare să apropiem chestiunea grijii divine pentru boi în special și animale în general de bîntuirea problemă, cel puțin în creștinism, a prezenței sau absenței sufletului în dobitoacele necuvîntătoare? Și trebuie să vedem în Lenin un paradoxal hered al acestui orizont religios?

⁶⁶ *Principles...*, Part I, §11, p. 70 (subliniat în text).

abstract de ființă, un construct intelectual cu proprietăți imaginare constante, fără legătură, baremi, cu dezvoltarea singurei științe competente în chestiune, fizica. În plan filosofic deci, conceptul de materie s-ar zice că apare dintr-o tentativă de a furniza o orientare oarecum mai concretă conceptului complet indeterminat de ființă, pe care Hegel, în *Știința logicii*, îl afirma ca indiscernabil de neant, precum și din nevoia de a constitui un soi de topologie epistemologică aptă de a susține și legitima mai mult sistemele înseși decât fenomenele.

Dealtfel, conceptul de ființă însuși fusese pus în cauză, parcă în joacă și totuși în chip esențial de vreme ce combina principiul rațiunii suficiente cu cel al temeiului celui mai economic al anchetei metafizice, prin faimoasa interogație a lui Leibniz, la care se referă Heidegger în *Introducere în Metafizică* ca la chestiunea primordială a filosofiei, abisul fondator al metafizicii într-un sens: “*Puisqu’ici nous n’avons parlé qu’en simples physiciens: maintenant il faut s’élever à la métaphysique en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante; c’est-à-dire que rien n’arrive sans qu’il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu’on a droit de faire sera: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement.*”⁶⁷

Și totuși, de ce ceva mai degrabă decât nimic? Întrebare fundamentală, absolut deschisă tocmai pentru că nu poate comporta în chip definitiv vreo închidere, adică un răspuns.

Berkeley pune pe de altă parte în cauză argumentul ce s-a adus întru justificarea conceptului de materie, anume substratul.

“*But let us examine a little the received opinion. It is said extension is a mode or accident of Matter, and that Matter is the **substratum** (literalmente substanța n.n.) that supports it. Now I desire that you would explain to me what is meant by Matter’s **supporting** extension. Say you, I have no idea of Matter and therefore cannot explain it. I answer, though you have no positive, yet, if you have any meaning at all, you must at least have a relative idea of Matter; though you know not what it is, yet you must be supposed to know what*

⁶⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, în *L’Europe savante*, 1718, nov. art. VI § 7 (s.m.).

relation it bears to accidents, and what is meant by its supporting them. It is evident "support" cannot here be taken in its usual and literal sense – as when we say that pillars support a building; in what sense therefore must it be taken?

*If we inquire into what the most accurate philosophers declare themselves to mean by **material substance**, we shall find them acknowledge they have no other meaning annexed to those sounds but the idea of **being in general**, together with the relative notion of its **supporting accidents**. The general idea of Being appeareth to me the most abstract and incomprehensible of all other; and as for its supporting accidents, this, as we have just now observed, cannot be understood in the common sense of those words; it must therefore be taken in some other sense, but what that is they do not explain. So that when I consider the two parts or branches which make the signification of the words **material substance**, I am convinced there is no distinct meaning annexed to them".⁶⁸*

Chestiunea aceasta a *suportului* structural indistinct de conceptul de substanță, de stare-dedesubt, dechide o perspectivă funcțională paradoxală căci pare imposibil să definim nivelul la care această funcție de suport se oprește. Într-un celebru studiu indianist⁶⁹, la care ni s-a mai întâmplat să ne referim în alte contexte, Paul Mus se întreba, plecând de la faimosul imn ṛg vedic X. 90, pînă unde poate să meargă, adică poate să *urce ontologic* Purușa? Inversînd termenii, nouă ne vine să întrebăm *pînă unde poate să coboare materia* ? Căci, în fond, ce e materia, acest indefinibil indiscernabil deși empiric, s-ar zice, permanent cognoscibil în finitudinea lui fără sfîrșit. Un miraj subatomic, am spune noi acum. Însă un miraj în scufundare epistemologică și chiar parafizică nesfîrșită – o analiză indefinită și indefinibilă – *o analiză în abis!*

Într-adevăr, structura materiei inconștiente – sau mai radical *a materiei ca inconștient*, în sinea (Noica) ori mai degrabă în nesinea ei – e tocmai această prăbușire în abis! Materia ca indeterminare inconștientă n-are limită deci n-are structură – materia e o indeterminare la pîndă, devenind ce nu e fără a fi vreodată – e prin urmare imposibil a se recunoaște vreo realitate ori irealitate acestui vector vid! Dar atunci, substrat a *ce* e materia? Substratul unui miraj, fie el atomic, subatomic, sub-sub-atomic la infinit – ori eventual un miraj global al simțurilor, ca și simțurile înseși? Poate materia, acest miraj, suporta

⁶⁸ *Principles...*, Part I, §§16-17, p. 72; sublinierile aparțin textului.

⁶⁹ "Où finit le Puruša", în *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard 1968.

mirajul ca și o boltă? Materia, acest miraj coborînd... Pentru că de materia e miraj, miraj e, desigur, și substratul luat ca funcție – și atunci, substrat al substratului și materie a materiei – cum putem evita regresia infinită? Acest tip de argument fusese utilizat, în perspectivă anabazică, împotriva inteligibilului platonian (faimosul argument exploatat de Aristotel, deși recunoscut tot de el ca sofism, al “celui de-al treilea om”). Dar iată că el poate fi utilizat, catabazic, și împotriva sensibilului în forma lui modernă și neutralizată de “materie”.

Este însă, în acest caz, materia un miraj analitic ce se oprește acolo unde se oprește analiza însăși – în plin nicăieri? Gîndim nu înaintînd ci coborînd prin pătura materiei ca pe o abisală, avasală scară?

S-ar zice că seninătatea cu care filosofii și chiar fizicienii mai ringarzi folosesc conceptul de materie se datorește, cum am mai spus, faptului că materia ca noțiune și intuiție primară este o simplă prejudecată, întru nimic deosebită de prejudecata geocentrică, marele scandal al religiei creștine, sau de cea a unei planete extraplate, în ciuda fructului edenian al cunoașterii, în genere reprezentat printr-un măr, formă ce corespunde destul de bine cu forma reală a devastatei noastre planete – asta pentru a nu mai evoca destinul newtonian al acestui fruct fatal.

Însă deja Berkeley, în paragraful 11 mai sus citat, ia peste picior conceptul de materie ori substanță corporală, prejudecată a “filosofilor moderni” după el, ce aduce atît de mult cu antica și mult ridiculizată noțiune de *materia prima*, proprie aristotelismului. Citat ce ni se pare comod de a-l relua:

*“Matter or corporeal substance, which the modern philosophers are run into by their own principles, resembles that antiquated and so much ridiculed notion of **materia prima**, to be met with Aristotle and his followers. Without extension solidity cannot be conceived; since therefore it has been shewn that extension exists not in unthinking substance, the same must also be true of solidity.”*

Or, dacă lăsăm la o parte tabloul periodic al lui Mendeleiev, unde elementele, cum se știe, sînt clasificate după numărul atomic, reprezentare, evident, fără legătură cu conceptul de *materia prima*, și ignorînd destinul alchimic al ideii, raportarea la Aristotel, poate mai puțin cea la Anaxagoras, pare să ne trimită la un constituent analogic, sau poate mai degrabă la o inferență analogică, ce-ar transpune metalele “pure” (aramă, aur, fier etc.), inexistente în stare naturală, în direcția unei substanțe primordiale sau originare, cauză materială a tuturor lucrurilor. Ne regăsim în felul acesta pe terenul regresiei indefinite, căci ce ne împiedică să căutăm dincolo de inferata materie primă, o alta, a

cărei pre-primordialitate s-o explice pe aceasta – și ce factor ar putea limita procesul inferențial, această fabrică de analogii a originarului...

Nevoia de explicație este insașiabilă, orice termen odată fixat, reprezentînd punctul de cădere spre o anterioritate mereu nouă, trambulina unei alogenități catabazice fără sfîrșit. Coloana zisă infinită a lui Brîncuși ar fi trebuit să fie o coloană scoborîtoare, o zonă de scufundare în mereu incertul abis – un plonjon al intelectului în haos ori poate în gnosticul Bythos, plonjon enstatic din care Intelectul iese șiroind de extaz...

“Fichte nu spune asta!”

Bineînțeles, fără a intra în imediatul detaliilor, “materialismul” leninist nu e nici propriu-zis filosofic, nici, cu atît mai puțin, științific, ci exclusiv ideologic, expresia unui regim politic și a unui totalitarism opresiv și dogmatic, “argumentele” lui, ca și, mai ales, cele ale sistemului pe care l-a generat, trebuind căutate în direcția proceselor, epurărilor, crimelor, torturii și lagărelor, întocmai ca “argumentele” inchiziției de altădată.

Ultimul autor selecționat de Călinescu dintre cei pe care îi utilizează Lenin, a cărui interpretare criticul o expune într-o perspectivă nu doar polemică ci, pe alocuri, de-a dreptul pamfletară, e Fichte.

“Idealști(i). J.G. Fichte, Sonnen-Klarer Bericht am das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuersten Philosophie. Berlin, 1801, apud Lenin” – referențiază Călinescu, dînd doar cîteva rînduri din citatul extras de autorul *Materialismului...*:

“Filosoful : Spune-mi, gîndindu-te bine înainte de a răspunde: apare oare în sinea ta sau în fața ta un lucru altfel decît împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui?...”

Cititorul : Aprofundînd chestiunea, trebuie să fii de acord cu tine”.

Pentru mai multă claritate, preferăm a cita, la rîndul nostru, dialogul integral (după Lenin!):

“Reproducem aici o convorbire populară între un filosof și cititor :

“Cititorul: Trebuie să existe un sistem de lucruri (după părerea filosofiei obișnuite) și abia din aceste lucruri trebuie să fie dedusă conștiința”.

“Filosoful: Vorbești acum ca un filosof de profesie... și nu din punctul de vedere al bunului-simț și al conștiinței reale... Spune-mi, gîndindu-te bine înainte de a răspunde : apare oare în sinea ta sau în fața ta vreun lucru altfel decît împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui?... ”

"Cititorul : Dacă mă gîndesc bine, trebuie să fiu de acord cu tine".

"Filosoful : Acum vorbești tu însuși, vorbești din sufletul tău, exprimi ceea ce este în sufletul tău. Nu căuta deci să ieși din propria ta piele, să cuprinzi ceva altfel decît poți cuprinde (sau concepe), și anume : **conștiința și lucrurile** (subliniat de filosof), *lucrurile și conștiința ; sau mai precis : nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv*"⁷⁰.

Dacă dialogul are un vag aer cantemiresc, pare cert că Fichte va fi fost influențat de *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713) de Berkeley, ce exploatează la rîndu-i metoda socratică, de vreme ce chiar opoziția fichteiană de tip *didaskalos/mathetes* dintre Filosof și Cititor trimite la cea dintre Philonous (iubitorul de intelect, practic sinonim al Filosofului) și Hylas ("materialul", cumva în sens gnostic), partenerul oarecum pasiv al dialogului, la Berkeley ca și la Fichte. Dar desigur și de *Principles*...

Înainte însă de a trece la analiza acestei duble dialectici imbricînd o bizară maieutică ce pare să tindă, simultan deși non-concomitent, spre clasica auto-cunoaștere și, într-un chip mai subtil, spre o eliberare a percepției, sinonimă, la modul berkeleyan și totuși cu o tentă hermeneutică diferită, cu o eliberare a mentalului de prejudecățile filosofice, credem util de a ne apropia de dubla interpretare a pasajului fichteian, printr-un fel de oglindire opusă – cea a lui Lenin, și cea, critică față de aceasta, a lui George Călinescu.

"Din dialogul mai sus citat al lui Fichte, din Berkeley și Avenarius, care afirmă că obiectul e în mod necesar accesibil numai printr-un subiect Lenin conchide:

«... Lumea este senzația mea; non-Eul "este presupus" (creat, produs) de **Eul** nostru; lucrurile sunt în indisolubilă conexiune cu conștiința; coordonarea indisolubilă a **Eului** nostru și a mediului constituie coordonarea principală empiriocritică; toate acestea nu sunt decît unul și același postulat, aceleași vechi boarfe, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită.» [ibid. p. 63].

Fichte nu spune **asta**. Cînd cer ochelarii ca să pot citi o carte nu pretind că ochelarii mei au creat cartea; deci cînd spun că spre a <vedea> cunoaște soarele sub aspectul luminos am nevoie de ochi nu afirm că ochii mei au creat Soarele. Condiția **cunoașterii** obiective adică a existenței unui obiect este prezența într-un subiect; or Nimeni nu se îndoiește de existența lumii, dar

⁷⁰ *Materialism...*, p. 62.

faptul de a nu te îndoi de existența ei este totuși un moment subiectiv. Desigur totul e un joc de cuvinte, dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză”. (sublinierile textului)

Punctul de plecare al dialogului fichteian, destul de straniu, în aparență, pentru o maieutică afișat filosofică, stă tocmai în eliberarea “cititorului”, personaj nu lipsit de o anume cultură filosofică, de propriile sale presupoziii livrești, presupoziii de a căror fragilitate pare din start conștient de vreme ce evocă opiniile “filosofiei obișnuite”, opinii cu care e mai mult decât probabil, autorul *Materialismului*... ar fi fost de acord. Într-adevăr, această “filosofie obișnuită” depășește cu mult pozițiile unui John Locke, el însuși nu prea departe de materialism, în măsura în care deduce conștiința din “sistemul lucrurilor”, ca simplu epifenomen, fără ca problema legitimării epistemologice a “sistemului lucrurilor” însuși să aibă aerul de a fi măcar bănuită. Dimpotrivă, s-ar zice că ne găsim confrunțați cu un tip de gândire articulând senin datumuri a priorice nechestionate, un sistem al lucrurilor pus *a priori* și o conștiință a cărei “deducție” din respectivul sistem nu cade în nici un fel sub analiză. Avem, cu alte cuvinte, de-a face mai mult cu o viziune pur dogmatică decât cu o filosofie, cu un act de credință laică, nu prea diferit ca tip de abordare de dogma religioasă. Am putea, încă o dată, vorbi de intuiția empirică constituită ca dogmă, în chip perfect analog cu geocentrismul coagulat simultan deși non-concomitent în dogmă intuitivă și religioasă.

Această maieutică negativă a eliberării gândirii spontane și prin urmare a percepției de preconcepțiile instilate de filosofie apărea și la Berkeley:

*“I entirely agree with you, as to the ill tendency of the affected doubts of some philosophers, and fantastical conceits of others. I am even so far gone of late in this way of thinking, that I have quitted several of the sublime notions I had got in their schools for vulgar opinions. And I give it you on my word, since this revolt from metaphysical notions to the plain dictates of nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened so that I can now easily comprehend a great many things which before were all mystery and riddle.”*⁷¹

Într-adevăr, această tendință, pe care am putea-o numi în termenii noștri toxică, a dubiilor asumate dar poate și simulate (*affected*) ale unor filosofi – implicarea lui Descartes ni se pare în context perfect posibilă, deși stilurile anchetelor carteziene și berkeleyene nu sînt neapărat fără analogie – sau a închipuirilor fantastice ale altora, nu poate decât parazita gândirea spontană a

⁷¹ *Three dialogues..., The first dialogue*, Warnock, ibid. p. 150.

“cititorului”. “*Vorbești acum ca un filosof de profesie*”, îi spune filosoful cititorului, și formularea nu are nimic dintr-un compliment – “...și nu din punctul de vedere al bunului-simț și al conștiinței reale”. Bunul-simț propriu conștiinței reale, iată vectorul veritabil al unei lecturi fenomenologice corecte. Pentru filosof, al contemplării mai mult decât al percepției acelor imagini fără ecran ce articulează universul holografic berkeleyan, în paradoxurile căruia ne putem simți prinși, captivi ai fantasmlor sau dimpotrivă eliberați de penitenciarul materiei.

Dar Berkeley afirma deja: “*I do not argue against the existence of any one thing that we can apprehend either by sense or reflection. That the things I see with my eyes and touch with my hands do exist, really exist, I make not the least question. The only thing whose existence we deny is that which **Philosophers** call Matter or corporeal substance. And in doing of this there is no damage done to the rest of mankind, who, I dare say, will never miss it. The Atheist indeed will want the colour of an empty name to support his impiety; and the Philosophers may possibly find they have lost a great handle for trifling and disputation.*”⁷²

De altfel, Émile Bréhier rezumă bine chestiunea: “*Berkeley a sans doute assez facilement raison des objections qu’on lui adresse au nom du sens commun; il est impossible, lui dit-on, de distinguer entre la réalité et les chimères de notre imagination, si l’être ne consiste qu’à être perçu; distinction facile au contraire selon Berkeley; il y a des idées qui sont en moi indépendantes de ma volonté; elles sont particulièrement fortes, vives et distinctes; enfin elles se produisent selon des règles fixes, de telle sorte que l’une fait attendre l’autre. C’est cet ensemble d’idées que nous appelons la **nature**; le sens commun ne demande pas d’autres **corps** qu’une combinaison régulière d’idées de ce genre, et il ne sait rien de la substance corporelle des philosophes; ces idées sont ce qu’on appelle d’ordinaire des choses. Si l’on insiste en disant que le sens commun juge les choses permanentes, tandis que les idées s’annihilent dès qu’elles ne sont plus perçues, que ce paysage que j’ai devant les yeux ne s’annihile pas, quand je ferme les yeux, comme s’annihile la vision que j’en ai, il faut répondre qu’on peut admettre la permanence de ces idées, à condition de considérer leur être non seulement dans mon esprit, mais encore dans les autres esprits et dans l’esprit universel.*”⁷³

⁷² *Principles...*, Part I, §35, p. 81 (s.t.).

⁷³ *Histoire de la philosophie*, Quadrige/PUF, 1930/2004, p. 1026 (s.t.).

Pentru planul referențial berkeleyan, mai vast dezvoltat la Bréhier (§§ 25-48), ne vom mulțumi a cita doar două paragrafe puse în opoziție: §45 și §48, unde apare ideea lectorului fenomenologic colectiv.

Primul: *“Fourthly, it will be objected that from the foregoing principles it follows things are every moment annihilated and created anew. The objects of sense exist only when they are perceived; the trees therefore are in the garden, or the chairs in the parlour, no longer than while there is somebody by to perceive them. Upon shutting my eyes all the furniture in the room is reduced to nothing, and barely upon opening them it is again created. – In answer to all which, I refer the reader to what has been said in sect. 3, 4, &c., and desire he will consider whether he means anything by the actual existence of an idea distinct from its being perceived. **For my part, after the nicest inquiry I could make, I am not able to discover that anything else is meant by those words; and I once more entreat the reader to sound his own thoughts, and not suffer himself to be imposed on by words. If he can conceive it possible either for his ideas or their archetypes to exist without being perceived, then I give up the cause; but if he cannot, he will acknowledge it is unreasonable for him to stand up in defence of he knows not what, and pretend to charge on me as an absurdity the not assenting to those propositions which at bottom have no meaning in them**”*⁷⁴.

Înainte de a trece la citarea paragrafului 48 mi se pare util a sublinia analogia strânsă dintre pasajul subliniat de noi și fragmentul ce deschide dialogul fichteian la care ne-am referit deja.

Și acum al doilea paragraf: *“But after all, if we consider it, the objection proposed in sect. 45 will not be found reasonably charged on the principles we have premised, so as in truth to make any objection at all against our notions. For, though we hold indeed the objects of sense to be nothing else but ideas which cannot exist unperceived, yet we may not hence conclude they have no existence except only while they are perceived by us: since there may be some other spirit that perceives them though we do not. Wherever bodies are said to have no existence without the mind, I would not be understood to mean this or that particular mind, but **all minds whatsoever**. It does not therefore follow from the foregoing principles that bodies are annihilated and created every moment, or exist not at all during the intervals between **our** perception of them”*⁷⁵.

⁷⁴ *Principles...*, Part I, § 45, pp. 85-86 (sublinierea mea).

⁷⁵ *Ibidem*, Part I, § 48, pp. 87-88 (sublinierile aparțin textului).

Poate tocmai aici chestiunea lecturii constitutive a ideilor-fenomene sau ideilor-lucruri chiar, e afirmată cu cea mai mare claritate și-n chipul cel mai net. Interacțiunea constitutivă dintre mental și fenomene e evident generică, nu pur și simplu individuală, mentalul experimentabil de fiecare în parte și de toți laolaltă luând locul imperceptibilei, incognoscibilei materii – aici se strecoară un recurs la metodă de tip cartezian – absurditatea evanescenței corpurilor senzoriale momentan sustrate percepției individuale manifestându-se decisiv. Căci în cazul contrar ar trebui să presupunem o configurație a corpurilor anihilate și recreate în fiecare clipă, în funcție de aleatoriul percepției momentane, o instabilitate aproape magică a rețelei senzoriale, o devenire subiectivă pîlpîitoare a tuturor lucrurilor. Într-adevăr, o lume magică în sensul indian prin țesăturile căreia acel filosof concret care este ascetul, insul învecinat cu absolutul, eliberat de hipnoza în genere irezistibilă a măyei, poate discerne furtiv vidul acestor fantasma fără ecran.

De altfel, maieutica berkeleyană, ce pare a elibera posibilitatea perceptivă de preconcepțiile “filosofilor de profesie”, țintește, printr-o hermeneutică a configurațiilor factuale ce-l presimte parcă pe Wittgenstein, spre o eliberare a mentalului, sau cum se exprimă Fichte, a “conștiinței reale”, adică în ultimă instanță a spiritului, suprasinteza etiologică a întregului proces.

În ciuda analogiei profunde de vederi, există s-ar zice o anume diferență, mai degrabă de sensibilitate decît de concept, între orizontul fichtean și cel berkeleyan din care se trage. Să re-cităm pentru edificare corpul principal al “convorbirii populare”:

“Filosoful: Vorbești acum ca un filosof de profesie... și nu din punctul de vedere al bunului-simț și al conștiinței reale... Spune-mi, gîndindu-te bine înainte de a răspunde : apare oare în sinea ta sau în fața ta vreun lucru altfel decît împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui?... ”

“Cititorul: Dacă mă gîndesc bine, trebuie să fiu de acord cu tine”.

*“Filosoful: Acum vorbești tu însuși, vorbești din sufletul tău, exprimi ceea ce este în sufletul tău. Nu căuta deci să ieși din propria ta piele, să cuprinzi ceva altfel decît poți cuprinde (sau concepe), și anume : **conștiința și lucrurile** (subliniat de filosof), lucrurile și conștiința ; sau mai precis : nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv”.*

Pare evident că independent de ceea ce am putea numi speculațiile epistemologice de al doilea nivel – recte pneumatologic, căci există ceva ca o

dublă epistemologie în opera filosofului anglican – raportul dintre percepție și ideile-senzații rămîne de tip analitic, după cum printr-un foarte consecvent efort analitic se va ajunge la legitimarea în aparență paradoxalei fenomenologii berkeleyene, atît în *Principii...* cît și în *Dialoguri...* Dimpotrivă, în fenomenologia fichteiană a “convorbirii populare” lucrul împreună cu conștiința lui apar într-un fel de unitate sintetică ce este, în cele din urmă, unitatea exteriorului cu interiorul, a sinelui cu nesinea înconjurătoare, sau mai degrabă se trasează un straniu ocol euristic prin care în fond nu percepția exterioară a obiectului suport sau a fenomenului declanșator contează în primul rînd, ci descoperirea și exprimarea nemijlocită a “sufletului” propriu, deschiderea, prin operația conștiinței, a sinelui altfel sustras cunoașterii.

Ecuatiei perceptive berkeleyene încă “extatice”, Fichte îi opune o veritabilă enstază, aproape de ceea ce indienii numeau în unele texte un *samādhi* furtiv pe care ne revine a-l asuma conștient⁷⁶. Altfel spus, materialismului vulgar, țintit în chip implicit, filosoful german îi opune autenticitatea unei *intrări în deschis*, o cuprindere a înăuntrului, o comprehensiune a sintezei adîncite dintre subiect și obiect, ce deschide în-sinele încă ferecat în lucru și pentru-sinele încă bîntuitor, bănuitor și confuz, spre o reciprocitate paraperatologică ce dizolvă limitele, suprimă vectorii existenței schizoide, eliberînd “*acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta*”, “*care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv*” – neant poate sau spirit poate, infinit cuprins la infinit în infinit – dincolo de fantasmele “intrărilor” și “ieșirilor”, “închisului” și “deschisului” și de mirajul topologic al limitei și finitudinii...

Privită din această perspectivă, ideea “variantelor cunoașterii” susținută de Călinescu dar pe care o întîlnim pînă la un punct, prin teoria lectorilor multipli ai ecuației perceptive, deja la Berkeley, vizează mai puțin o pluralitate a unghiurilor, fie și de tip în ultimă instanță holistic, cît o deschidere a spațiului gnoseologic, o intrare nelimitată în cuprins, în acest halou de variabile nu ale unui centru determinat ci ale unei incertitudini enigmatice, față de care bariera conștientului nostru de care sîntem atît de mîndri, această tridimensionalitate de tip cosmic a gîndirii, se dovedește mai degrabă un handicap decît un atu. Chiar și obsedanta cucerire a metafizicii kantiene, lucrul-în-sine, faimosul Ding-an-sich, concept de altfel net anticipat de unele texte gnostice pe care

⁷⁶ Totuși, fie și în plan oarecum formal, dimensiunea introspectivă nu e străină hermeneuticii berkeleyene, vezi în acest sens deja citatul pasaj: “*And to convince others of this, I know no readier or fairer way than to entreat they would calmly attend to their own thoughts; and if by this attention the emptiness or repugnancy of those expressions does appear, surely nothing more is requisite for their conviction*” (cf. *supra*, *Principles...*, Part I, § 24, p. 76).

nu le vom detalia aici, se configurează ca un soi de singularitate ori mai degrabă ca “o ipoteză născută din nevoia logică de a numi o cauză, un izvor presupus, constantă a unor variante de cunoaștere”, cum spune criticul.

“*Nimic nu există în sine*” – declară Călinescu, relevându-ne poate gândul lui cel mai adânc. “*Dar în afară de existent (adică de cunoscut) meditam la Neant care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize. Lucrul în sine este Neantul, capabil să se revele parțial în câteva lumi posibile*”.

Lucrul în sine este Neantul – după cum Neant e arhetipul suprem, Binele platonice.

Desigur: “*Vrăbiile se așează pe brațul lui David de Michelangelo fără să știe că au de a face cu o operă de artă*”. Ceea ce înseamnă că regăsim astfel multiplicitatea și relativitatea lectorilor și lecturilor cosmologice. Vrăbiile ignoră absolutul artei, ele există ca un neant axiologic, cel puțin din punctul nostru de vedere, și totuși această existență axiologic oarbă, ăst neant animal, redus la simpla intuiție ontică, asigură continuitatea devenirii printr-o indiscutabilă lectură reciprocă a fiindului. Și prin vrăbii ca și prin bacterii formula berkeleyană continuă să funcționeze: *esse est percipi*, indiferent de gradul de conștiință al pricepătorului perceptiv.

Dar neantul însuși poate funcționa ca ultim lector al celor mai străfunde fenomene – căci unde, la ce profunzimi, la ce înălțimi inchoative, încetează eventual fenomenul; poate chiar funcționa ca lector ultim al acestor catedrale perisabile cari sunt cărțile, arhivar absolut al tuturor bibliotecilor din Alexandria și de aiurea, de pe alte planete de pildă (ca și a celei mai mari, propria lui bibliotecă de infinit), și-aceasta tocmai când ele ating nimicirea definitivă: “*Biblioteca cumulând știința cea mai înaltă recade în neant, ștergându-se speța umană care să poată descifra filele*” – grăiește cu albastră melancolie criticul.

Da, Neantul este arhivarul absolut al memoriei – al memoriei tuturor speciilor și pseudo-speciilor, terestre ori extraterestre, galactice sau metagalactice. Arhivarul universului și al multiversurilor celor mai incompreensibile. Al zâmbetului divin și-al plânsului demonic – căci totul e text.

Recent s-a publicat cea mai precisă (deocamdată) fotografie a primelor momente ale Universului – momente când, cu siguranță, materia nu era posibilă. Imagine ce nu doar pentru noi ci chiar și în sine se reduce la o simplă percepție. Percepție a noastră, acum, dar în origini – a cui? Percepție pe care o vom putea interpreta poate prin alte percepții privind arhivele a tot ce a fost nefiind ori n-a fost nicicând, fiind totuși... Arhive misterioase ale nostrosului infinit – ale uroborosului fantastic... Arhive prin care neantul confirmat la

nesfârșit ca absolut citește fără istov textele infiniturilor pe care le este... Da, textele pre-cosmice ale infiniturilor – abolite corzi avisale...

Dar numai atât? Căci vom putea fotografia vreodată nu momentul $\alpha + \varepsilon$, mereu prea *dincoace*, niciodată destul *dincolo*, ci neantul însuși, nu cu vreun aparat, acest schelet al mentalului, ci cu avisala noastră intuiție...

Revenind la pasajul din Fichte citat de Lenin, cităm din nou comentariul acid al lui Călinescu: "*Din dialogul mai sus citat al lui Fichte, din Berkeley și Avenarius, care afirmă că obiectul e în mod necesar accesibil numai printr-un subiect Lenin conchide:*

«... Lumea este senzația mea; non-Eul "este presupus" (creat, produs) de **Eul** nostru; lucrurile sunt în indisolubilă conexiune cu conștiința; coordonarea indisolubilă a **Eului** nostru și a mediului constituie coordonarea principală empiriocritică; toate acestea nu sunt decât unul și același postulat, aceleași vechi boarfe, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită.» (p. 63).

Fichte nu spune *asta*. Când cer ochelarii ca să pot citi o carte nu pretind că ochelarii mei au creat cartea; deci când spun că spre a <vedea> cunoaște soarele sub aspectul luminos am nevoie de ochi nu afirm că ochii mei au creat Soarele. Condiția cunoașterii obiective adică a existenței unui obiect este prezența într-un subiect; <așa> or Nimeni nu se îndoiește de existența lumii, dar faptul de a nu te îndoii de existența ei este totuși un moment subiectiv. Desigur totul e un joc de cuvinte, dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză".

Înainte de a merge mai departe, ni se pare util a cita pasajul complet tras din *Materialismul...* lui Lenin: "*Doctrina lui Mach și Avenarius pe care o examinăm aici nu este nimic altceva decât o parafrază a idealismului subiectiv. Pretenția lor de a se fi ridicat deasupra materialismului și idealismului și de a fi înlăturat opoziția dintre punctul de vedere care pornește de la lucruri pentru a ajunge la conștiință și punctul de vedere contrar nu e decât pretenția lipsită de temei a unui fichteism renovat.*

Fichte și-a închipuit și el că a legat "indisolubil" "eul" și "mediul", conștiința și lucrurile, că "a soluționat" problema spunând că omul nu poate ieși din propria lui piele. Cu alte cuvinte, este reluat argumentul lui Berkeley : nu percep decât senzațiile mele, n-am dreptul să presupun "obiecte în sine" în afara senzațiilor mele. Modul diferit de a se exprima al lui Berkeley în 1710, al lui Fichte în 1801 și al lui Avenarius în 1891-1894 nu schimbă câtuși de puțin fondul chestiunii, adică linia filosofică fundamentală a idealismului

subiectiv. Lumea este senzația mea ; non-Eul este "afirmat" (creat, produs) de Eul nostru : lucrurile sînt indisolubil legate de conștiință ; coordonarea indisolubilă a Eului nostru și a mediului este coordonarea principială empiriocritică, – toate acestea nu sînt decît una și aceeași teză, aceleași boarfe vechi, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită".⁷⁷

Chestiunea asta a "boarfelor vechi" ce face din filosofie un fel de paradă a modei riscă să se-ntoarcă, și nu de azi de ieri, împotriva "boarfelor" presupus noi ale bolșevicului⁷⁸. Căci mereu neanalizatul concept de materie pe care îl flutură ca pe un drapel ros de molii n-a corespuns niciodată, și acum mai puțin ca oricînd, cu orizonturile mereu evolutive ale fizicii moderne, cu paradoxurile ce fluidifică periclitant, cum vom vedea poate cu vreo viitoare ocazie, referindu-ne la Niels Bohr, Heisenberg sau Schrödinger dar și la alții, frontiera dintre subiect și obiect pe de o parte, dintre substanța stil vechi și vidul bîntuit de particule subatomice cărora mă îndoiesc că li s-a găsit capătul, pe de alta. În chip ciudat, desfășurarea marcată de stranii vacuități, ce pare a nu se realiza decît printr-o permanentă evanescență a conceptelor precedente, traversînd înspăimîntător etapele s-ar zice catabazice ale fizicii, dincolo sau dincoace de opozițiile clasice, dincolo sau dincoace de posibilitatea experienței chiar, și pînă și a calculului matematic, precum de pildă teoria corzilor – ajungînd, în acest sens, să terorizeze fizicieni oarecum mai dogmatici ca Lee Smolin – scufundîndu-se avîsal prin modelele pure ale parafizicii și prăbușindu-se euristic în Tartarul fără scăpare al metafizicii, nu marchează oare întoarcerea adepților profesioniști ai celui mai strict realism – iară nu a unor diletanți pitriformi și nanomorfî aidoma lui Lenin – în brațele preaispititoarelor sirene idealiste de care nici un fel de legare de catarg nu-i mai poate salva...

Trebuie, ce-i drept, să admitem că rezistența opusă de Călinescu spiritului pamfletar al bolșevicului are ceva patetic. Vădit, criticul încearcă a-l combate pe tărîmul ideilor, intelectualul se străduie să purifice "dezbaterea" de sîngeroasele ei scorii implicite dar inevitabile totuși, asumîndu-și riscul nu insignifiant al rațiunii într-o lume de un iraționalism penitenciar, unde

⁷⁷ *Apud Lenin, Materialism...*, p. 63, lucrarea vizată e: Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*. - Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen, Berlin, 1801, ss. 178-180.

⁷⁸ Cu atît mai mult cu cît "boarfele" acestea "vechi" reprezintă o referință incomparabil mai vetustă decît tot ce putea reproșa bolșevicul lui Berkeley, Fichte sau Avenarius, deși, trebuie recunoscut, într-un chip ce face cinste culturii evanghelice a lui Lenin, de vreme ce trimite în chipul cel mai nemijlocit la Matei 9, 16, 17; Marcu 2, 21, 22 și Luca 5, 36-38. Ei, da!

“contraargumentul” final nu era o altă idee ci glonțul ori în cel mai bun caz un lagăr, ce echivala cu tortura de nu cumva o depășea cu mult. După cum “contraargumentele” inchișitorilor așa-zis creștini nu erau decât în aparență ideile, ci de fapt tortura, mereu ea, și în ultimă instanță, rugul! Să mai amintim, în acest context, destinul nu tragic ci grotesc dincolo de imaginabil, al cutărui om politic devorat în propria-i celulă de șobolani, al cutărui mare intelectual bătut cu ranga de fier înfășurată în sîrmă ghimpată (“minerii” ar fi trebuit să ia lecții de la vechii torționari ai lagărelor), al cutărui episcop catolic princiar spînzurat, apoi scos din ștreang de tot atîtea ori cîți ani împlinea în ziua respectivă (81 dacă nu mă înșel), doar ultima oară fiind lăsat în fine să moară... Sau Piteștiul, cu ramificațiile lui ulterioare – Eugen Țurcanu și multiplii lui discipoli, victime-călăi... Da, riscurile pe care și le asuma Călinescu prin simpla inițiativă a acestui șantier eidetic nu erau defel neînsemnate...

“Fichte nu spune asta – exclamă cu un fel de disperare criticul. Cînd cer ochelarii ca să pot citi o carte nu pretind că ochelarii mei au creat cartea; deci cînd spun că spre a cunoaște soarele sub aspectul luminos am nevoie de ochi nu afirm că ochii mei au creat Soarele. Condiția cunoașterii obiective adică a existenței unui obiect este prezența într-un subiect; or Nimeni nu se îndoiește de existența lumii, dar faptul de a nu te îndoii de existența ei este totuși un moment subiectiv. Desigur totul e un joc de cuvinte, dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză”.

Ce spunea Fichte era în ocurență indiferent, “materialismul” lui Lenin nemărginindu-se la un simplu dogmatism filosofic – filo-zoofic îmi vine să spun – ci constituind o tehnică de aservire, un megafon ideologic în spatele căruia în curînd nu avea nici măcar să se mai ascundă Ceka, iar mai tîrziu NKVD-ul etc.

Berkeley presimțise deja acest caracter strict ideologic al materialismului, respectiv al ateismului, nu simple expresii ale libertății de gîndire ci instrumente de propagandă concurente ale unui totalitarism deocamdată indefinit opus totalitarismului religios, nu în țelurile lui veritabile, căci scopul oricărui totalitarism ca și al oricărei gîndiri unice rămîne aservirea, ci în metode și, mai ales, în personalul, îmi vine să spun în panteonul la putere...

“Fichte și-a închipuit (...) că "a soluționat" problema spunînd că omul nu poate ieși din propria lui piele”. Referința e desigur la “convorbirea populară” citată mai sus. Cu deformarea și reaua credință indispensabile pe care Lenin ar fi putut să le învețe de la vechii ereziologi. Căci e ceva burlesc și comic în chipul în care bolșevicul simplifică dar și modifică textul fichtean. Într-

adevăr, nu la o *imposibilitate* a omului de a ieși din propria piele se referă filosoful ci la necesitatea introspecției, la o *căutare* în sine a adevărului, iară nu printre mirajele exterioare și preconcepțiile “filosofilor de profesie”. Mai simplu spus, de vreme ce ne găsim pe tărîmul unei “convorbiri populare”, la o întoarcere în direcția “bunului simț” și a “conștiinței reale”. Unde se găsește oare acea *imposibilitate* de a-și depăși epiderma la care se referă bolșevicul, cu mentalitatea lui claustrofilă și cu retorica lui de penitenciar?

Dar să vedem ce spune de fapt filosoful fichtean:

"Filosoful : Acum vorbești tu însuți, vorbești din sufletul tău, exprimi ceea ce este în sufletul tău. Nu căuta deci să ieși din propria ta piele, să cuprinzi ceva altfel decît poți cuprinde (sau concepe), și anume : conștiința și lucrurile (subliniat de filosof), lucrurile și conștiința..." (sublinierea mea).

Perspectiva “convorbirii populare” pare într-adevăr berkeleyană cu diferența că accentul nu este pus aici pe raportul dintre percepție și observator, raport linear ce pentru Berkeley fundează ființa – ceea ce nu e fără analogie cu *cogito*-ul cartezian, faimosul *cogito ergo sum*, *cogito* dedus totuși de filosoful francez din dubiu – ci cade mai cu seamă pe cuprinderea de sine, pe în-sinerea însăși, pe care raportul perceptiv o revelă, ba chiar o declanșează ca proces. (Nu că la Berkeley această dimensiune introspectivă, paralelă cu respingerea prejudecăților filosofiei curente în speță lockeene, ar lipsi⁷⁹, însă în acest mic dialog lucrurile sînt parcă mai precis compactate.)

Chestiunea aceasta a raportului la propria epidermă, ridicul caricaturizată de Lenin, căci există caricaturi ridicule, ba chiar de-a dreptul odioase, n-are deci nimic a face cu vreo pasiune claustrofilă a filosofului german ci e pur și simplu o metaforă a cunoașterii de sine, nu prea diferită în intenție de delficul *gnôthi seautón*, plasat, faptul nu e fără interes, prin secolul I al erei, dedesubtul unui mozaic al bisericii San Gregorio al Celio din Roma (evident, nu e vorba de inscripția originală), mozaic reprezentînd un cadavru cvasi-scheletal, fără reziduuri epidermice depistabile, pe care formula pare să-l comenteze sarcastic. Cunoștea, putea să cunoască Fichte mozaicul în chestie? Cum mozaicul a fost descoperit în urma unor cercetări arheologice a căror datare nu o cunosc, mi-e imposibil să formulez o cît de vagă ipoteză. În orice caz, cunoștea, firește, formula, altminteri clasică⁸⁰, la care pare să facă aluzie printr-o implicație oblică, din care aluzia thanatică nu lipsește.

⁷⁹ Cf. *supra*, *Principles...*, Part I, § 24, p. 76.

⁸⁰ Atribuită de Diogene Laerțiu lui Thales.

Este exact ce n-a înțeles și nu putea să înțeleagă bolșevicul, captiv al simplificărilor lui caricaturale ieftine.

Am analizat mai sus diferența dintre perspectiva analitică a lui Berkeley și cea sintetică a lui Fichte. Ceea ce, în chip decisiv, îl interesează pe cel din urmă nu este actul perceptiv ca atare, nici chiar vidul de substrat al fenomenologiei berkeleyene ce în prima sa fază epistemologică nu se susține decât exclusiv prin binomul perceptiv, ci unitatea sintetică a conștiinței cu lucrul, am putea spune anticipând, a Eului cu Non-Eul, unitate sintetică potențial disociativă și esențial introspectivă, mai mult chiar, fuziune disociativă prin care două direcții teleologic opuse se eliberează simultan deși non-concomitent, non-concomitența fiind tipologică mult mai mult decât cronologică. Se obține astfel o continuă reîntoarcere euristică a Unului, acest multiplu al Neantului, o fuziune aprofundată a exteriorului mereu dezvăluit, mereu suprimat și regenerat prin spasmul cognitiv al limitei depășite, cu interiorul auto-revelat al “sufletului”, însă un suflet în spiritualizare continuă, ce teleologic este deja spirit! E vorba de o veritabilă enstază, ceea ce indienii numeau, cum am spus-o deja, *samādhi* furtiv.

Ne permitem să re-evocăm pasajul prin care comentam tocmai unitatea disociativă a dinamicii cognitive fichteene. Spuneam deci că ecuației perceptive berkeleyene încă “extatice”, Fichte îi opune o veritabilă enstază, aproape ceea ce indienii numeau în unele texte un *samādhi* furtiv pe care ne revine a-l asuma conștient. Altfel spus, materialismului vulgar, ținut în chip implicit, filosoful german îi opune autenticitatea unei *intrări în deschis*, o cuprindere a înăuntrului, o comprehensiune a sintezei adâncite dintre subiect și obiect ce deschide în-sinele încă ferecat în lucru și pentru-sinele încă bîntuitor, bănuitor și confuz, spre o reciprocitate paraperatologică ce dizolvă limitele, suprimă vectorii existenței schizoide, eliberînd “*acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta*”, “*care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv*” – neant poate sau spirit poate, infinit cuprins la infinit în infinit – dincolo de fantasmеle “intrărilor” și “ieșirilor”, “închisului” și “deschisului” și de mirajul topologic al limitei și finitudinii...

Fără a tenta o analiză în sine a sistemului fichtean, eroarea, într-un sens voluntară, a pseudo-interpretării leniniste e flagrantă. Precum ereziologii de altădată, în special Ireneu din Lyon – inevitabilitatea analogiei are ceva comic – Lenin deformează după plac forma chiar a referinței, nu de o imposibilitate dogmatică fiind vorba ci de o recomandare maieutică. Însă pentru bolșevic cu logica lui de colonie penitenciară, toate propozițiile nu pot fi decât ordine,

concepțiile, nimic alt decît celule de temniță dotate cu solide gratii, sistemele, doar închisori inviolabile, din care nu se poate nici în vis evada!

Analogia cu Berkeley, reală pînă la un punct, se dovedește falsă în aplicația sa, de vreme ce scopul filosofului irlandez, cel puțin din prima sa fază epistemologică, se limitează la punerea percepției, în chip exclusiv, debarasată de suportul material presupus, ca unic criteriu al ființei – ființa *este* percepția, am putea spune: $f = p$ – pe cînd Fichte, mai aproape poate de a doua fază a epistemologiei berkeleyene, încearcă să folosească ecuația introspectivă ca mod al cunoașterii de sine sau, pentru a socratiza, ca impuls al trezirii sufletului, loc al sintezei disociative dintre conștiință și lucruri.

Diferența dintre Fichte și Berkeley frapază la o lectură cît de cît atentă și prin alt aspect. Căci, la drept vorbind, Fichte nu invocă propriu-zis percepția; nu numai că disocierea lui este *a posteriori*, pe cînd ecuația berkeleyană este clar *a priori*, dar sinteza lui disociativă operează între *conștiință* și *lucruri*, pur scandal din perspectiva autorului *Principiilor...*, nu între conștiință și fenomenele percepute: “...**conștiința și lucrurile** (subliniat de filosof), *lucrurile și conștiința*”. Ce-i drept, lucrurile, cel puțin la nivelul “convorbirii populare”, nu par să comporte un substrat material, fiind tratate mai degrabă ca fenomene, însă orice s-ar spune diferența subzistă și ea nu putea fi trecută sub tăcere, în maniera nonșalantă a filosofului bolșevic. Sinteza fichteană se vedește net biunivocă, rezultat al unei duble priviri ce face să fuzioneze contrariile sau, exploatînd binomul fundamental al lui Fichte (Eu și non-Eu; în speță am putea vorbi mai degrabă de conștiință și non-conștiință), contradictoriile înseși: “sau mai precis: nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv”.

Pentru a putea înțelege mai bine analogia diferențială și diferența analogică dintre Fichte și Berkeley ajunge să cităm un pasaj cumva echivalent din *Dialogurile* celui din urmă (Philonous, “dublul” Filosofului fichtean, se găsește la cîrma discursului), pentru a sesiza și ce-i apropie și, mai ales, ce îi separă:

“I entirely agree with you, as to the ill tendency of the affected doubts of some philosophers, and fantastical conceits of others. I am even so far gone of late in this way of thinking, that I have quitted several of the sublime notions I had got in their schools for vulgar opinions. And I give it you on my word, since this revolt from metaphysical notions to the plain dictates of nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened so that I can

now easily comprehend a great many things which before were all mystery and riddle.”⁸¹

Găsim și aici, într-o formă net agravată, critica “filosofilor de profesie”, sarcasmului fichtean corespunzându-i “dubiile unor filosofi și fantasticele închipuiri ale altora” (raportarea la Descartes e flagrantă); abandonarea “noțiunilor sublime”, și mai ales “revolta împotriva noțiunilor metafizice” și părăsirea completă a acestora în favoarea “clarelor dictate ale naturii” și a “bunului simț”. De fapt, tocmai prin această despuiere sfidătoare de toate ornamentele și podoabele conceptuale ale sistemelor filosofice, act revoluționar am putea spune, de protestantism filosofic, ajunge Berkeley să-și descopere înțelegerea straniu iluminată, accesul la soluționarea multor probleme ce-i apăreau înainte ca mistere și enigme (“*which before were all mystery and riddle*”) devenindu-i extrem facilitat. În toate aceste puncte, tipul de deschidere metodologică precum și, în mare măsură, spațiile euristice ale lui Berkeley și Fichte am putea spune că se vădesc coincidente sau, în orice caz, își corespund.

Și totuși, deosebirea dintre ei rămâne abisală – încă o dată la nivelul primei epistemologii berkeleyene ce nu aruncă încă în joc spiritul – cât timp recursul la “dictatele naturii” și la “bunul simț” își conservă, în ciuda “straniei iluminări”, orizontul analitic, structural proiectiv, problemele, misterele și enigmele ce i se opuneau “iubitorului de intelect” prezentându-se, tocmai, ca niște obiecte, niște puneri-împotrivă gnoseologice ce-și pierde caracterul opozitiv prin părăsirea iluzionismului filosofic, prin el însuși înșelător. Căci finalmente incognoscibilitatea se dovedește efect al recursului la pseudo-metode și la o falsă arhitectură a cunoașterii, cam în felul în care traiectoriile paradoxale ale planetelor nu erau, pînă la urmă, decît efectul persistentului geocentrism (putem spune, cel mai mare scandal științific din toate timpurile), geocentrismul cu cerurile lui cristaline în care planetele (mai mult fantasme mitologice decît corpuri cerești) erau încrustate, aste orbite solide dispărînd total prin dubla descoperire a heliocentrismului și a teoriei gravitaționale newtoniene.

La drept vorbind, am putea poate discerne un fel de empatie disociativă în raportul subiect-obiect fichtean, raport ce favorizează ceea ce am putea numi percepția sintetică sau, mai tehnic, semioza sintetică, foarte diferită de semioza analitică berkeleyană, unde factorii în interacțiune sînt precis diferențiați. Oricît ar părea de obsesivă metoda citării repetitive, o găsim

⁸¹ *Three dialogues..., The first dialogue*, p. 150.

totuși nu doar utilă ci pur și simplu indispensabilă pentru a ilumina și cumva mări anume segmente ale pasajului vizat.

“Filosoful: Vorbești acum ca un filosof de profesie... și nu din punctul de vedere al bunului-simț și al conștiinței reale... Spune-mi, gândindu-te bine înainte de a răspunde : apare oare în sinea ta sau în fața ta vreun lucru altfel decât împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui? ... ”

“Cititorul : Dacă mă gândesc bine, trebuie să fiu de acord cu tine”.

*“Filosoful : Acum vorbești tu însuți, vorbești din sufletul tău, exprimi ceea ce este în sufletul tău. Nu căuta deci să ieși din propria ta piele, să cuprinzi ceva altfel decât poți cuprinde (sau concepe), și anume : **conștiința și lucrurile** (subliniat de filosof), **lucrurile și conștiința** ; sau mai precis : **nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv**” (sublinierile mele).*

În primul rînd, frapează această apariție împreună a lucrului cu conștiința lucrului respectiv, acea empatie, deocamdată numai asociativă, dintre subiect și obiect. Vădit, lucrul nu mai apare ca la Berkeley, în perspectiva exclusivă a nimicniciei lui din care numai fenomenul gol se salvează, cum pare să creadă Lenin, ce-i atribuie lui Fichte viziunea lui reduționistă, ci în fuziunea inchoativă dintre conștiință și lucru, qua conștiință a *acelui* lucru, indisociabilă de el. Putem vorbi, în acest caz, de simpla senzație, mai putem îngîna, laolaltă cu bolșevicul: *“toate acestea nu sînt decât una și aceeași teză, aceleași boarfe vechi, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită”?*

De altfel, Fichte își consolidează demersul sintetic, subliniind: *“nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv”*. Desigur, actul pre-perceptiv unde se împlinește sinteza cognitivă, nu se realizează, cum s-ar putea crede, la nivelul eului simplu și eul nu funcționează aici ca un soi de oglindă în care imaginea lucrului se reflectă, unde fenomenul s-ar depune catoptric precum un ou de cuc în cuibul străin. Ci actul pre-perceptiv, acel ceva misterios în care, sau poate mai subtil, întru care conștiința lucrului și conștiința observatorului se neagă sintetic, participînd printr-o stranie afinitate reciprocă la o enstază furtivă, la o furtivă și fulguranță fuziune absolută, permite o intrare în cuprins unde subiectul nu se poate menține, căci atunci conștiința individuală s-ar pereniza qua conștiință absolută, dar căreia nu i se poate sustrage prin nici un act de voință.

Însă cum trebuie definit acest *ceva* unde actul pre-perceptiv se localizează ori, mai bine-zis, se *alocalizează*, căci nu putem desigur vorbi de un loc în sensul comun al termenului? Este el pur și simplu sufletul cumva trezit, stimulat de actul perceptiv? Desigur nu, pentru că în acest caz ne-am găsi în fața banalului reflex catoptric dintre psihismul oglindă și fenomen – cu alte cuvinte, ne-am găsi, cum își închipuie și Lenin, în plin berkeleyanism sau, eventual, într-un post berkeleyanism epigonic. Misteriosul *quid* nu se poate depista în zona de suprafață a psihismului, la nivelul “pielii” sufletului, carevasăzică, sau în termeni psihanalitici, al conștientului, pentru că altminteri opoziția dintre subiect și obiect ar fi un dat iar negația fuzională subiect-obiect / obiect-subiect n-ar putea să opereze. Nu, prin urmare, în structura de suprafață a psihicului, ci într-o structură de profunzime despre care nu mai știm nimic determinat în afara acestei *unio mystica* compactă în sine, iar pentru sine ireprezentabilă. Această schijă de-abis ce nu doar scapă oricărei determinări cognitive dar este în termeni stricți incognoscibilă, de unde orice orizont lipsește cu desăvârșire, fie și acel orizont paradoxal constituit de incompreensibilul însuși, acest *neant* unde subiectul e *nimeni* iar obiectul *nimic*, e tot ce poate să semene mai mult cu *numenul* kantian, inaccesibil oricărei reverii gnoseologice și accesibil insului numai prin acea abolire de sine reprezentată de morala pură, morală de unde tot ce mai e individual-uman a fost evacuat.

“Spune-mi, gîndindu-te bine înainte de a răspunde – întreabă filosoful – apare oare în sinea ta sau în fața ta vreun lucru altfel decît împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui?” Pare dificil să acordăm acesui dublu fel de manifestare un rang egal, altminteri recursul la esențialul *quid* n-ar avea sens. “În sinea ensului” și “în fața insului” nu se plasează nici axiologic și nici chiar cronologic la același nivel, cel dintîi precedîndu-l și determinîndu-l pe cel din urmă. Avem aici răspunsul la lancinanta noastră chestiune: în-sinele e locul alocal în care diferența dintre subiect și obiect, dintre obiect și subiect e, dacă nu suprimată, căci am atinge atunci miracolul definitiv al cunoașterii absolute, în orice caz suspendată, zona de așteptare a neantului – acest Graal meontologic al filosofiei – a enstazei furtive ca absolut fulgurant.

Putem oare interpreta, gîndi chiar, altfel decît în stare de anamneză hermeneutică?

În orice caz, pentru Fichte s-ar zice că percepția nu e pur și simplu ființa scheletală, ca un fel de proiecție formală, ci percepția e maieutica, retragerea din platul ecran al conștiinței, din această structură de suprafață, sursă a tuturor prejudecăților și a tuturor prejudiciilor, într-o adîncime ce, fără a fi

altceva decât conștiința, este adîncimea ei adevărată, tot așa cum oceanul nu e suprafața mai mult sau mai puțin agitată de vînturi ci abisul multi stratal, sălașul scufundat a miriade avisale de vieți. Și în aceeași simultaneitate non-concomitentă, conștiința e proiecția învăluitoare a empatiei ce îmbracă euristic ob-iectul, valorizînd transformațional opoziția și făcînd din sub-iectul însuși substratul și substanța cognitivă ce anticipată în lucru și cumva constituită de subiect, de eul cameleonic, se desparte de dublul său și-l lasă în urmă în vederea unor noi proiecții euristice, a unui salt spre descoperirea întru sine și dincolo de sine a acestuia. Căci în fiecă act perceptiv se afirmă fie și-n chip furtiv, relația fundamental anamnezică dintre transcendent și immanent, dintre inteligibil și sensibil, și se deschide în chip de joc sărutul pe care absolutul îl dă iluziei care-l rățăcește, adormind-o prin surîzătoare cunoaștere.

Sau pentru a relua din alt, dar mereu același unghi problema, substanța nu mai e un sinonim al materiei, deși tocmai din substanță se desprinde înșelător prejudecata materiei, după cum subiectul nu mai e un simplu spectator al fenomenelor ci subiectul se angajează, suspendîndu-se în actul perceptiv odată cu lucrul pe care-l constituie, și în această retragere spre adîncul unui *ce* indeterminat, spre o quidditate de prag ce-l învecinează cu absolutul, el *este* substanța lucrului, ceea ce permite lucrului să fie lucru și nu o simplă fantomă fenomenică, negîndu-și afirmativ subiectivitatea și despărțindu-se prin afinitatea însăși, în el însuși tot mai structural decoperit și obiectul tot mai structural cunoscut, funcțional îmbogățit prin afinitatea actului perceptiv ca atare, pus, cu alte cuvinte, într-o opoziție euristică ce se prelungește prin descoperire pozitiv-negativă și negativ-pozitivă fluidă spre sine și întru sine, mereu dincoace și mereu dincolo, infinit povestindu-se infinitului scufundat ce-și respiră neantul și și-l amintește. Infinitul și absolutul – neantul mereu regăsit, mereu în sine înnodat în redescoperire – formează astfel o uniune teleologică care nu se desparte decât pentru a se regăsi într-o eternitate furtivă, căutîndu-se mereu pentru a se înțelege uitîndu-se veșnic.

Dar pentru cel ce-și scrie gîndirea, mai mult scrib umil decât filosof, există altă plenitudine a ideii decât stilul care îl posedă și de care odată posedat, se poate arunca zîmbitor în abis – în avis – pulverizîndu-se în cunoaștere...

Veritabila cunoaștere e *regresivă*, nu în fenomenul exterior, în sine vid, ci în subiectul intern ce-și dezvăluie sieși adevărul numenal.

Ultima critică: marxism-leninismul – un fanaticism finalist

Nimic nu-i e însă mai străin autorului *Materialismului*... decât dinamica fichteană sau generalizînd temerar, orice formă de speculație filosofică, inevitabil dialectică, pînă și cea a “minunatului Aristotel”, primul ereziolog,

totuși, din istoria filosofiei, pentru care Platon, mai trebuie s-o mai spun, era inevitabilul arhi-eretic. Numai cu dogmatismul creștin, evident, nu în tematica lui exterioară ci în rigiditatea cadaverică a gândirii, în acea *rigor mortis* a conceptelor mumificate de “mister”, cu alte cuvinte de adevărul ideologic absolut, propriu “gândirii unice”, putem spune că are Lenin o veritabilă afinitate. Precum și cu obsesivul reduccionism al propoziției pretins filosofice ce-și găsește expresia cea mai adecvată în lozincă, în sentința-megafon săpată în carnea “aderenților”, în îmbinarea ei cu cea mai sistematică dar și mai sălbatică represiune – instrumentată de inchiziții într-un caz, de diversele soiuri de “securități” și alte imbecilități politice în celălalt, în ambele, de vastele bolgii ale idioției turbate ce reduc infernul la statutul unui vag microb al suferinței –, în acest straniu aliaj dintre veleitate și ură. Căci bolșevicul trăiește închis într-un fel de temniță eidetică, sau poate mai exact zis într-o mentalitate dominată de filozofia etichetelor ce-și satisface simplismul cu o definiție simplistă și cu o mecanică cumva thanatic scheletală a dilemelor, compensate de agresivitate iar când ocazia se va ivi, de tortură, dar refuză, ori pur și simplu, nu poate *să gîndească* conceptele pe care le vehiculează.

Or, filosofia fichteiană nu e un fel de rețetă fixă în care oarecine să-și poată vărsa idiosincraziile, indiferent de forma și culoarea totalitarismului pe care-l reprezintă, indiferent de asemeni dacă-i vorba de un totalitarism religios, ateu ori chiar mixt (se știe că Himmler, neurmat în asta de ateul Hitler ce declara că n-avea chef să devină un fel de sfânt SS, transformase SS-ul într-un fel de filială a ocultismului și vrăjitoriei medievale; de altfel una din strămoașele lui fusese arsă pe rug ca vrăjitoare de vreo inchiziție – există astfel de răsturnări destinale ciudate...); nu e o dogmă, ci o sinteză deschisă prin care relația dintre pozitiv și negativ se poate manifesta ca empatie a libertății. Chiar utopia platonice, care planează totuși deasupra “socialismului” fichteian, mai ales cea din *Legi*, e despuiată de duritatea ei totalitară (v. Karl Popper, *The open society & its enemies*, care combină, am putea spune “artistic”, excесе ideologice stîngiste cu remarci pertinente), eliberată într-un sens de ea însăși, de exclusivismul ei cumva spartan, obscur și mai ales crud, dacă luăm în considerare *Epinomis* (text a cărui autenticitate platonice e adesea, prudent, contestată), cu aerul acela de anticipare a Consiliului celor zece venețian, unde veritabila gîndire platonice zace cetluită și pironită asemeni unui Prometheu înlănțuit, pentru a se înălța în înțelegerea noastră din această insuportabilă eroare totalitară, printr-o creștere anabazică fără sfîrșit aidoma unui Titan nu eliberat ci originar liber.

Dar înainte de a merge mai departe, pot oare gândirile, filosofiele eventual, să fie înlănțuite de chiar autorii lor? Din păcate da, vai, din păcate da...

Este inevitabil ca într-un text avînd drept țintă principală evaluarea hermeneutică a șantierului filosofic călinescian, ce, plecînd de la cadrul oarecum clasic al "Gîlcevii..." cantemirești, sparge pentru prima și singura dată acest pretext alegoric, pentru a-și muta disputa în deschisul unei polemici directe cu ideologia totalitarismului leninist, să revenim, încă o dată, la pasajul declanșator poate cel mai important al acestei critici.

"Fichte și-a închipuit și el că a legat "indisolubil" "eul" și "mediul", conștiința și lucrurile, că "a soluționat" problema spunînd că omul nu poate ieși din propria lui piele. Cu alte cuvinte, este reluat argumentul lui Berkeley : nu percep decît senzațiile mele, n-am dreptul să presupun "obiecte în sine" în afara senzațiilor mele. Modul diferit de a se exprima al lui Berkeley în 1710, al lui Fichte în 1801 și al lui Avenarius în 1891-1894 nu schimbă cîtuși de puțin fondul chestiunii, adică linia filosofică fundamentală a idealismului subiectiv. Lumea este senzația mea ; non-Eul este "afirmat" (creat, produs) de Eul nostru : lucrurile sînt insolubil legate de conștiință ; coordonarea insolubilă a Eului nostru și a mediului este coordonarea principială empiriocritică, – toate acestea nu sînt decît una și aceeași teză, aceleași boarfe vechi, prezentate sub o formă mai mult sau mai puțin revopsită".⁸²

Desigur, perspectiva analogică a lui Călinescu nu este propriu-zis speculativă. Și nu trebuie să uităm că, după toate probabilitățile, criticul nici nu ținea spre un text savant, vizînd mai degrabă un fel de pandant al "convorbirii populare" fichteene, chiar dacă altfel pus în scenă. Oricum, tehnica imediată pare a consta în reducerea la absurd a argumentarului leninist.

"Fichte nu spune asta. Cînd cer ochelarii ca să pot citi o carte nu pretind că ochelarii mei au creat cartea; deci cînd spun că spre a <vedea> cunoaște soarele sub aspectul luminos am nevoie de ochi nu afirm că ochii mei au creat Soarele. Condiția cunoașterii obiective adică a existenței unui obiect este prezența într-un subiect; or nimeni nu se îndoiește de existența lumii, dar faptul de a nu te îndoii de existența ei este totuși un moment subiectiv. Desigur totul e un joc de cuvinte, dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză".

Spre deosebire de spiritul pamfletar rigid și cumva vulgar al bolșevicului ce vede peste tot numai "ereticul" idealism subiectiv și scapă complet din vedere caracterul profund interactiv al gândirii fichteene, criticul relevă cu finețe eroarea acestor fantasmagorii de robot ce ratează tocmai structura necesar

⁸² Cf. *supra*, *Materialism...*, p. 63. Vezi însă *supra* n. 78!

interactivă a cunoașterii și pare să ignore astfel că pînă și pozițiile materialiste, lucrul e elementar, reprezintă un moment subiectiv indispensabil sau, fără a mai intra aici în decalajul abisal dintre dezvoltările fizicii și fantomele conceptuale ale ideologiei totalitare comuniste, că așa-zisa “materie”, chestiune tranșată deja de Berkeley, rămîne pentru noi o simplă idee, un fel de prejudecată empirică pe care doar fizica, suficient ignorată de un Lenin rămas la nivelul materialismului alizarinii, o poate adînci, suprimînd-o.

“*Ceartă de cuvinte*” – exclamă altundeva Călinescu. “*Ca să existe pentru noi alizarina, trebuie să avem imagini de la ea. Prin urmare imaginea e condiția <perceperii> înregistrării ei în univers. [Evident după ce am înregistrat-o îi atribuim o existență retrospectivă]. Că imaginea ar fi o copie întocmai a originalului << e o absurditate, căci aceasta presupune 1) că <sîntem capabili de o altă imagine>> <gîndim originalului o imagine în sine a originalului de comparat cu imaginea noastră a originalului, în vreme ce în realitate> e o absurditate căci asta atinge caracterul relativ al cunoașterii noastre și duce spre obiecte-prototipuri, adevărate în sine, fie pentru rîme, fie pentru ihtiozauri ori oameni*”.

Remarcă esențială, căci dogmatismul absolutist al ideologiei “materialiste” alunecă involuntar în contrarul ei ducînd la “obiecte-prototipuri” (de pildă la alizarina-în-sine distinctă de fenomenele ei!) mai simplu spus, la arhetipuri pretins empirice ce pierd orice contact cu experiența și, prin urmare, cu orice fel de discuție analitică. Pentru ideologul dogmatic, conceptele fiind doar puse, fără a accepta opoziția și înconjurîndu-se sistematic de vacuitatea excluderii. În fond, e altceva Lenin decît un metafizician ce se ignoră sau se neagă cu disperare – un pseudo-Platon pretins materialist și incapabil de altceva decît de involutare veleități idealiste?

Deja simplul concept de materie este un apriorism al subiectului ce pune un element de substrat indiferențiat – deci *a priori* vid – pentru toate fenomenele. Pentru că nici o experiență nu poate demonstra existența “materiei”, pe care reflexia filosofică tinde să o infirme. Într-adevăr, ce e materia? Nimic din ce este analizabil, ci numai factorul de deficiență, de indeterminare și chiar de rezistență la orice formă de structurare – indefinitul subiacent oricărei structuri și chiar oricărui concept. Reziliența ultimă și oarecum depresivă a “ignoranței științifice”.

Pe de altă parte, tocmai această obstinație nici măcar intuitivă, am putea spune anxiogenă, de a pune fără încetare, în afara oricărei demonstrații și oricărei posibilități experimentale, de a pune mereu acest *ce* vid, acest nimic bizar,

mai sustras experienței, condiție indispensabilă, totuși, a posibilității sale existențiale, decât corzile fantomale ce formează o teorie din principiu mărturisită ca indemonstrabilă, plasează la limită “materia” în sfera parafizicii, a modelelor vacue și, în ultimă instanță, în sfera metafizicii spre care involuntar se întorc, vrînd-nevrînd, “materialiștii”.

Și-apoi, pentru a privi lucrurile mai de sus iară nu din cușca abstractă a marxism-leninismului, unde începe materia? De la ce coardă, de la ce particulă? E materia altceva decât o fantomă a neantului – un miraj infinit subatomic – o subiacență înveșmîntînd în tăcere spiritul – un *quid* ce începe și se intensifică doar depărtîndu-se – un nimic ce și-a pierdut absolutul original... E oare materia o analiză indefinită și indefinibilă – o analiză cu labirinturi multiple pierdută și revelată “în abis”?

Berkeley vedea în materialism un fel de platformă, mai mult ideologică decât eidetică, a ateismului. Dar este cazul? Într-adevăr, numai privit de *spirit* vagul dumnezeirii personale dispare, iar nu prin nebuloasa labirintică a materiei, ce nu e nicăieri tocmai pentru că-i căutată peste tot! Și numai privit de spirit, Iehova trece din abis în avis – pe scurt, *numai spiritul este ateu!* Dimpotrivă, prejudecata materiei nu-i altceva decât brumoasă credință rampantă, satisfăcînd mai degrabă anxietățile depresive ale celor cărora un dumnezeu nu le răspunde, decât căutările filosofului. Ori și mai exact, fantasmеle politicianului rîvnitor de putere, văzînd în religie, în chip exclusiv, un mijloc de control al mulțimilor efeminate și în Dumnezeu, un soi de rival personal, o pseudo-ființă de mască ce nu poate fi substituită eficient decât printr-o dictatură și printr-un partid, de preferință unic...

Conceptul materiei, sau pentru a ne aventura în incognoscibil, *faptul* ei, fie și ipotetic – la drept vorbind *exclusiv* ipotetic – nu pot fi decât inferențiale, de vreme ce ne este imposibilă orice experiență directă a materiei ca atare. Dar situația dumnezeirii e epistemologic și mai precară – căci poți infera o categorie dar nu poți infera o persoană. Evident, echilibrul fizic perfect nu se poate traduce decât ca vid! Dar echilibrul psihic?

Orice am pune dincolo de hologramele percepției, dacă *ceva* poate fi pus, “*condiția cunoașterii obiective adică a existenței unui obiect*” rămîne, cum apăsător observa Călinescu, “*prezența într-un subiect*” – căci subiectul ce percepe *este*, inevitabil, unicul substrat al percepției ontologice și deci a de-perceputului, fie că vehiculăm eidetici idealiste sau materialiste, dogmatice ori dialectice, false ori, eventual, considerate, cu revolverul în mînă sau cu rugul la scară, ca adevărate.

Sincer, mă îndoiesc că “*nimeni nu se îndoiește de existența lumii*”, sînt însă perfect de acord cu ideea că “*a nu te îndoie de existența ei*”, ca și, de altfel, a te îndoii, ori chiar a o nega în chipul cel mai ferm, “*este totuși un moment subiectiv*”.

E “*totul doar un joc de cuvinte*”? Poate! “*Dar un joc bine făcut duce la o bună sinteză*” – cu atît mai mult cu cît, în concepția fichteiană, mult mai riguros și mai subtil redată de critic decît de absurd pățimașul bolșevic, tocmai retragerea inefabilă într-un suprasintetic dincoace, în quidditatea furtivă a unui absolut unde diferența dintre subiect și obiect e temporară și cumva atemporal suspendată, poate reprezenta necesarul moment pre-perceptiv, obscurul, ca să zicem așa, schrödingerian, unde viața și moartea, cognoscibilul și incognoscibilul, eul și non-eul se vădesc momentan insecabile, eliberînd o fulgurantă relație de incertitudine.

“*Și în definitiv Lenin n-are decît să susțină cît vrea că obiectele există independent, acest lucru nu supără pe nimeni. Admițînd că sunt lucruri ignorate și lucruri cunoscute – el nu se deosebește fundamental de marea filosofie. Singurul lucru de care se teme el (cu Engels) e ca nu cumva să se afirme că **spiritul** creează lumea. Însă acest lucru îl afirmă tocmai într-un chip fanatic **materialismul marxist**! El se teme de finalism. Însă marxismul e **finalist***”.

Remarca criticului e decisivă prin felul în care relevă atît futilitatea mașinăriei filosofice leniniste – cu deschidere, însă, spre marxism-engelsismul precedent, căci e un viciu structural al pseudo-filosofiei totalitare în genere – cît și faptul, ce poate părea simplu *acum* dar cu siguranță nu *atunci*, în momentul redactării și nici *acolo*, în România comunistă, al indisociabilei fuziuni dintre fanatismul dogmatic marxist și finalism, fuziune ce eliberează, la rîndul ei analogia ocultă dintre “materialismul marxist” și orice altă formă de unilateralizare doctrinală, fie ea chiar și religioasă, cu alte cuvinte, eliberează contradicția fundamentală ce stă la baza marxism-leninismului, contradicție ce face indiscernabil marxismul de orice dogmatism religios.

Remarca, la drept vorbind asasină, a lui George Călinescu își vedește și mai mult importanța cînd constatăm că ea anticipează observația unei alte mari personalități culturale românești, după toate criteriile radical opusă lui, Mircea Eliade!

“*Le succès sans pareil des missionnaires cathares représente la première pénétration massive des idées religieuses orientales, aussi bien dans le milieu rural que parmi les artisans, les clercs et les nobles. Il faut attendre le XX^e siècle pour assister à un phénomène similaire, notamment l'accueil*

enthousiaste, un peu partout en Europe occidentale, d'un millénarisme d'origine orientale, le marxisme-léninisme?"⁸³ (sublinierea ne aparține).

Evident, pasajul eliadesc n-are nimic, cel puțin în plan direct, din intenția polemică și aerul pe alocuri pamfletar al șantierului hermeneutic călinescian – totuși, tușa razantă privind “originea orientală” a milenarismului marxist-leninist e departe de a fi anodină; n-are a face, sensul acestei “coincidențe” ne apare cu atât mai pregnant.

Am putea oare extinde ideea, mai ales ținând seama de termenul eliadesc al analogiei, la ceea ce am putea numi milenarismul cadru, la creștinism (de asemeni de origine orientală, desigur), cu alte cuvinte redimensionând astfel raportul milenarismului laic cu cel religios? Depistînd, poate, în creștinism o eventuală laicitate ascunsă, posibilă în toate reformele religioase, de la zoroastrism și buddhism încoace, neexcluzînd zalmoxismul și maniheismul⁸⁴? De ce nu! Posibil!

Plasînd chestiunea într-un plan mai riguros filosofic, fără pretenția de a adînci aici prea mult chestiunea, ce am putea spune? În îmbrățișarea infinită a subiectivului cu obiectivul, proprie dualismului fichtean – sau, poate, a subiectivului cu tot ce îl transcende, căci traducerea Non-Eului rămîne structural incertă și chiar dublul Eu pune mai degrabă șocul unei opoziții decît temeiul unei tautologii originare – mintea (subiectul pur) nu poate fi confruntată decît cu neantul, din această stranie și mereu paradoxală interacțiune extrăgîndu-și toate reprezentările – sintezele și analizele, transcendența și imanența – ba chiar paradigmele auto-structurante: mentalul însuși, eul și intelectul pur se articulează în funcție de neant, neant ce prin această opoziție intelectuală interactivă se prezintă ca spirit, ba chiar și ca Dumnezeu personal, fără ca acest diluviu ontologic întemeiat pe o meontologie subiacentă să comporte o tăietură peratologică strictă, care ar contrazice ceea ce sîntem tentați a numi empatia absolută ce articulează infinitul, fie ca pură spațialitate, fie ca temporalitate imaginară, ca transcendență a semiozei de inserție sau ca imanență a semiozei de ruptură, clipă fără sens și totuși întru sens⁸⁵. Ceea ce înseamnă în ultimă instanță că

⁸³ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, Paris 1983, vol. 3, p. 198 (§ 294).

⁸⁴ Nu trebuie uitată derivarea, generalizată de biserică mai ales din rațiuni polemice, a catharismului și bogomilismului din maniheism.

⁸⁵ Conceptele de semioză compactă, semioză de inserție și semioză de ruptură, ce intervin în acest capitol, sînt definite în studiul meu: “Sémiologie et Ontologie...” (cf. n. 24), § 4.3.

neantul în infinita lui bogăție și-n absoluta lui sărăcie se confruntă cu sine, generînd și abolind toate formele cunoașterii și toate abisurile ignoranței, universuri eidetice pe care generîndu-le le suprimă și suprimîndu-le, le generează la infinit prin infinit.

Atacînd sub alt unghi chestiunea am putea spune că finitul în infinita lui solitudine și infinita lui empatie se prezintă și se reprezintă ca fulguranță sfărîmată, ce asigură variantele textuale ale infinitului citit de neant – el, absolutul lector. Mai mult, am putea afirma că Eul absolut în dubla lui lectură finit-infinită e însuși neantul în activitatea lui de auto-cunoaștere destructiv regenerativă, infinit paraperatologic, ce nu se poate manifesta și ca atare de-manifesta decît tocmai ca fulguranță sfărîmată a tuturor momentelor, finitudine de șoc aruncată dincolo de sine de evanescența accelerată de reziliență (putem numi acest moment de salt accelerativ declanșat de solitudinea compactă a obstacolului absolut: *cuantica infinitului*). Căci rezistența finitului scufundat în infinita lui solitudine și inspirîndu-și astfel veșnicia divină nu se poate manifesta decît ca accelerare a însuși infinitului – de nu cumva ca paradoxul unui moment de salt cognitiv prin care infinitul se afirmă ca undă-text a neantului în care se contractă împlinindu-se.

Și mitul în toate acestea? Simplu text exemplar al eticului indisociabil de estetic – estetic care-l înobilează –, un fel de joc furtiv, un capriciu al infinitului, favoare fulgurantă prin care infinitul ca străfulgerare sfărîmată acordă finitului pe care-l zdrobește un fel de proiecție skiatică sub forma perfecțiunii – erou agonizant sau zeu crepuscular – geniu abimat în contemplație – o teleologie fantomatică, fantasmă a strălucirii prin care finitul splendid, adînc scufundat în splendoarea-i etico-estetică, se abolește, devenind orbitor prin eșec, veritabilă supernovă metafizică.

Dar Eul, acest concept fichtean central înconjurat de haloul lui de negații, abis de nitescență negativă... Eul, erupție densificată de singurătate, plin de toată bogăția sa disociativă... El, ce prin disocierea lui contadictorie super-compactă e chiar ***asceza absolutului!***

Idee, sau poate suferință gnoseologică, proiecție a dinamicii cognitive a neantului adusă spre empatia constitutivă a infinitului, stranie terapie prin șoc a solitudinii lui anxioase, solitudine meontologică, fără subiect, ce se aplică nu doar în cazul, oarecum clasic-patetic, al Eului absolut ci și, poate mai ales, în cel al eurilor determinate multiple, sfărîmate, amplificate de contactul cu incomprehensibilul Unu, multiplu teleologic al acestor schije cognitive, sursa

eventuală a *Anstoss*-ului fichtean, a șocului original, proiectiv, bizar nostalgic, răspîndit în aspirația după tot ce-l contrazice ca început-sfîrșit și sfîrșit-început, și iarăși solitudine a dublului zămislit de dubiul original. Ispitit mai mult decît aruncat de misterul solitudinii, Eul sub forma lui de miraj al multiplului se izbește de sine ca necunoscut, dublu ocult ce-l străbate cu empatia lui incomprehensibilă, privire abisală ce-l scufundă-n avis dar i se și opune ca destin, obstacol inexorabil și drum al cunoașterii reprezentînd etapele unei maturizări teleologice a acestor schije cognitive ce năzuiesc să-și regăsească unitatea într-o privire absolută și liberă.

Căci Non-Eul, acest mister tematic, nu poate fi decît infinitul mereu necunoscut – mereu de-cunoscut, ce exercită o atracție, ea însăși infinită asupra Eului, silindu-l să-și desfășoare, adică să-și manifeste infinitul subiacent, să iasă din încolăcirea subiacenței, regenerîndu-se prin suprimare și moarte în compactul purului neant, scufundat în absolutul obscur al cunoașterii. Astfel, în Eu infinitul nu este absent ci infinit prezent ca sublimat în aspirație și inspirație, confruntîndu-și finitudinea prin care se definește formal, identitatea lui avisală, cu non-identitatea abisală a de-cunoscutului mereu necunoscut.

Desigur, ajunși în acest punct și traversînd ispita religioasă a personificării, putem evoca tema, în fapt cu mult pre-nietzscheană, a Dumnezeuului mort; însă de Dumnezeu e mort, atunci tezaurul solitudinii lui îi revine gîndirii care o poate culege.

Or, în locul solitudinii captive, legate prin funcția demiurgică precum printr-un drog, se obține, fără dezavantajele unei nemuriri insomniace și a unei omnipotențe inutile și împovărătoare, solitudinea absolut liberă de care libertatea ca funcție distinctă și aproape mitică nu mai poate fugi.

Orice quantum de parafrază indisociabil de orice expresie analitică, cu excepția, pe alocuri, a analiticii kantiene, se vedește solidar cu un quantum de personificare, sursa, am putea spune stilistică, a religiei. Complementar și totuși inversat, empiricul introduce o anume fizicalitate multiplă în monismul spiritual, fizicalitate radical opusă empiricului însuși, paradoxal transcendentală, dar conservînd din el sfărîmarea-n multiplu – în noaptea pură a infinității ce e negația. Locul tainic din care se naște adevărul, atît de straniu afin și învecinat cu înșelăciunea, loc avisal și abis meta-oniric, e *dyada neantului și negației*, unde finitul și infinitul topite în reflexivitatea absolută, în compactul în-sinelui semiotic auto-fuzional, se cufundă totuși în reveria semiozei de inserție, vis fragil al transcendenței ideale.

Privit însă cu atenție și, ca să zic așa, odată *pronunțat*, finitul nu poate constitui decît poziția contrară, ob-iectul ce intră cu sub-iectul într-o relație de incertitudine inversată, prin care subiectul haotic trebuie să iasă din indeterminare de parcă ob-iectul lui atît de străin și de straniu l-ar privi – ob-iect ce nu e, desigur, un lucrușor fabricat ci abisul ce ne privește în timp ce-l privim, scufundați în simultaneitatea noastră non-concomitentă, noi, artefactul contemplației absolutului etern contemplativ.

Și gîndirea? Umila, modesta gîndire atît de diferită de fantezmele transcendente ale cunoașterii... Gîndirea canonită și malaxată procesual e luată prin surprindere de propria ei perplexitate și suprimată în subitului acestei complexificări fulgurante, atingînd un plan al mutației ce nu mai e doar al reflexivității ci direct și abrupt al ființei. Diferența dintre gîndire și ființare explodează astfel într-un fel de cutremur densificat, într-o erupție coagulată ori poate și mai exact, într-o fisiune fixă ce se cascadează precum un hubloul sfărîmat întru eternitate.

Și cu toate acestea, nu e nimic mai subversiv, mai subminator de limite decît gîndirea, a cărei simplă evocare provoacă crize de anxietate mentalităților totalitare, fie că ele aparțin încapsulării politice, fie că exprimă o formă de reziliență individuală, o fortăreață în care inevitabila dezonoare oportunistă a adaptării sociale și a aservirii, fie și oculte, la regimul dat se adăpostește, încavernîndu-și tezaurul de imagini fictive, fantomatica armată de *persona*. Căci prezența gîndirii, insuportabil antidot al magiei sociale, prin care pînă și fenomene politice monstruoase ca mineriadele, ce “gîndesc” exclusiv cu ranga – forma super-contondentă a limitei reificate –, și a căror posibilitate de înțelegere, impregnată de idioția turbată securistică, nu depășește violența cea mai primară, apar intelectualilor injectați cu lașitate și drogați cu mica lor abjecție meschină, ca o “punere în discuție” eidetică de cel mai înalt nivel, deși ce e în joc nu sînt conținutul cognitiv eventual al minții lor ci exclusiv substanța neuronală a creierului lor dispensabil.

Gîndirea e, prin urmare, cea mai intensă formă de destabilizare sistemică, forța de demascare a regimurilor sau a narcisismului înșilor ce nu joacă doar ci devin, *sînt* simple roluri. Și asta nu pentru că gîndirea prin ea însăși ar avea oareșicari tendințe anarhiste ci pur și simplu din cauza candorii ei ontice, a naivității ei geniale ce *nu înțelege* renunțarea la sine, demisia morală, simpla ipocrizie chiar ca realități psihologice, prea complexe pentru candida ei sete euristică. Într-un sens, gîndirea e poate cel mai bine simbolizată de un personaj al foarte puțin naivului Voltaire: Candide! Acest locuitor involuntar al unei transcendente pe care o ignoră, funambul ingenuu al unei semioze de inserție ce pentru el nu ia, în eternitate, forma unui sistem. Într-adevăr,

renunțarea, la Candide, reprezintă poate forma cea mai înaltă a subminării totalitarismului latent în orice sistem, a totalitarismului indisociabil de funcționarea dogmatică a lumii.

Candide sau Parsifal, poate, anti-eroul ce nu știe ce face și de unde vine, care își ignoră tatăl, ca și Siegfried de altfel, și tot ca el, se vedește prizonier permanent al prezentului, ignorându-și călăuza și ținta, el, ce aproape că nu-și știe nici măcar numele – acel sublim prostănac ce dizolvă magiile – *ihn schirmt der Torheit Schild* – protejat doar de “scutul prostiei” sau poate mai degrabă de perplexitatea de prag, de strania hebetudine numai de compasiune străpunsă...

Căci, încă o dată, sistemul nu se schițează într-o configurație insertivă în repliurile căreia semioza de ruptură se ascunde ca o posibilitate de neexprimat. Forma unui sistem deteminat e *dată* de forma semiozei de ruptură ce i-a dat naștere. Altfel spus, sistemul, dat ca revelat oarecum, e forma cicatrizării absolutului din care semioza de ruptură i-a smuls principiul. Complementar, intelectul e forța de structurare a limitelor – altminteri dezordonate – și “chirurgul” absolutului rănit, din care sângele revelației s-a scurs într-un haos potențial etiologic însă susceptibil de eroare.

Astfel, limitele nu sînt semne ci reprezentări, un fel de icoane minimale și rigid funcționale, formele cele mai pure ale imaginii, și în totalitatea lor structurată formează cușca goală unde doar vidul e prins. Aceste reprezentări vide ale intelectului – limitele – schematizează o experiență extatic-enstatică a absolutului, pe care intelectul pur, doar el, a avut-o dar pe care n-o poate decît prin tăcerea lui comunica. Numai anihilată limita încetează să mai subziste ca reprezentare, fie și schematic – trece din icoană în semn. Acest proces de trecere mereu regresivă, această regresiune structural infinită a icoanei în semn, proces ce conservă din dimensiunea iconică, rezistînd metamorfozei semiologice, tocmai rezistența reprezentățională a semnului, este *dialectica negativă* unde se trădează și se ocultează activitatea semiologică a însuși sensului. Prin sens, în sine liber de jocul configurațiilor, ce nu cunoaște forma decît în măsura în care vrea să și-o dea, chiar limitele, principiul aparent al finitudinii, ating prin paradox infinitul – posibil și chiar necesar în măsura în care limita nu poate cuprinde absolutul decît ca structural nelimitată, regăsindu-și iconismul suspendat ca formă fixată a dialecticii negative – în proiecție indiană *neti, neti* (nici, nici).

Ceea ce a fost prezentat mai sus sub forma excluderii și a negației, poate fi însă inversat printr-o includere ce, fără a pierde nici caracterul de excludere, nici sensul negativ, ba chiar agravîndu-le în chipul cel mai radical, include ce

exclde și afirmă ceea ce neagă, și asta plecînd de la termenii cei mai ireconciliabili cu puțință.

Căci conceptul ultim al empiricului și, deci, al sensibilului multiplu, fie în chip explicit, fie implicit, și anume tocmai în sfârîmarea lui negativă, este *nimicul*.

Dimpotrivă, și totuși la fel, conceptul ultim al inteligibilului în fuziunea lui super-compactă de Unu pur este *neantul* – neant opus nimicniciei și totuși indiscernabil de ea. O aceeași meontologie subîntinde ambii termeni ai incompatibilității, definindu-i prin paradoxul unor incompatibili indiscernabili – și asta fără nici o concesie într-o direcție sau alta, rezultatul fiind un “și-și” ce nu-l sacrifică defel pe “nici-nici”.

Să discernem oare aici quanta unei dialectici speculative avînd ca pandant dialectica fizicală a teoriei cuantice înseși – jocul dublu al devenirii paradoxale ce ne străbate cu dinamica cognitivă a neantului, generativ suprimată de infinit... Un martor al empatiei, ce unește separîndu-le paradigmele cele mai ireversibil opuse, al convergenței meontologice a tot ce ontologic diverge cu necesitate...

Desigur, într-un sens, empatia teleologică a infinitului, acest uroboros, interpretează dinamica a ceea ce se adeverește tot atît euristic suprimat cît și generat, tot atît abolit pe cît proiectat întru înțelegere – infinit în care toate valorile, toate formele și semnele alcătuiesc un text convergent întru neantul cunoașterii de sine mereu divergente. Necesitatea ca manifestare și libertatea ca demanifestare a absolutului, ce numai prin suprimarea recuperativă și întoarcerea la sine e absolut liber – după cum, prin exodul și devenirea exilică a înstrăinării de sine se adeverește ca absolut dinamic și, prin urmare, absolut viu.

De altfel, în planul unui sistem filosofic, absolutul nu poate constitui o prezență pozitivă ci, prin chiar absența sa orizontală, trebuie să reprezinte *absentul definitoriu*. Această dimensiune mereu implicită, mereu ocultată se lasă ghicită chiar și în ceea ce formal se rezumă la cea mai clasică tautologie. Căci în $A = A$ nu se exprimă simpla identitate pentru care A ar fi suficient fără mirajul relației, ci *dublul*, *dedublarea*, adică cea mai radicală dar și cea mai paradoxală opoziție. $A = A$ se vedește structural, deși, bineînțeles, nu și formal, indiscernabil de $A = \text{Non-}A$: speculativ și hermeneutic, chiar dacă nu și logic, tautologia esențială, această prăbușire meontologică a unei cunoașteri în abis, nu se deosebește în adevărul ei profund de teleologia infinită a contradicției, acest uroboros, și nici măcar prin forma simultaneității ei non-concomitente.

Oricît ar părea de stupefiant, $A = A$ poate fi mai adînc sesizată ca simplă relație fără termeni de tipul $* = *$, unde termenii, adăugați eventual ulterior, nu sînt decît niște determinativi ai formei relației. Structura filosofării nu este prin urmare opoziția inertă a opușilor, ca atare fără interes, ci opoziția ca substanță participativă la procesul de cunoaștere, sensibilul nu ca mijloc futil de producție ci ca aspirație întru inteligibilul care, restituindu-i adevărul transcendental, îl neagă. Altminteri, există o ciudată afinitate între tautologia $A = A$ și contradicția $A = \text{Non-A}$, caracterul euristic al celei dintîi comportînd bănuiala proprie oricărei dedublări că în co-identific se ascunde un contra-identific alienant și chiar reificant, un “alien” cu proprietăți bizare, am putea spune un extra-eu; după cum caraterul euristic incitativ al celei de-a doua stă în bănuiala de care Eul, decodarea standard a lui A, nu se poate debarasa, anume că în lucrul aparent se ascunde un alt Eu, un alter-Eu sau alter-ego profund periclitant – astfel încît subiectul suspectează într-un caz un ob-iect subiacent iar în celălalt, un fel de anti-subiect de natură indeterminată însă cu necesitate ostilă (un Anti-Christ determinînd cumva un Ante-Christ) astfel încît faimosul *Anstoss* e poate mai degrabă un șoc al sinelui cu sine însuși, însă cu un sine suspectat de nesine, sau, invers, nu un șoc al identicului cu non-identicul simplu ci cu un anti-identific primejdios și ocult.

Or, în acest joc al tautologicului cu contradictoriul, al infinitului cu abisul desesențializant al identității se schematizează posibilitatea încă intuitivă a spațiu-timpului, nu în sensul valorii lor nemijlocit fizicale ci ca simultaneitate non-concomitentă pură – astfel încît indeterminarea fuzională a sub-iectului și ob-iectului cedează subiacenței subversive a temporalității extatice și se scindează, așa cum clipa se desparte de clipă printr-un fel de recădere în semioza de ruptură, altfel spus, în inerția subiectului despărțit de obiect, ce păstrează însă din instabila-i fuziune actul determinant al reprezentării și-un moment furtiv al cunoașterii de sine.

Dimpotrivă, păstrînd dimensiunea indeterminării pure și convertind-o în enstază, intrînd deci prin cunoaștere în cuprinsul de necuprins al sinelui – inversînd, deci, semioza de ruptură întru transcendența semiozei de inserție, unde devenirea se afirmă ca oprită într-o nestăvilită creștere, clipa, cufundată în simultaneitate, nu se mai lasă furată de fuga spre non-concomitență și crește astfel pînă la eternitate și plenitudine, printr-un ultim salt atîngînd semioza compactă a abisului însuși, unde Non-Eul nu mai este șoc al alterității ci beatitudine absolută, în profundul căreia orice **ce** se poate în **cum**-ul lui propriu topi.

De fapt, am putea spune că în imediatul actului perceptiv relația cu obiectul *comentează* și chiar *sub-comentează* punerea și opunerea eului în ruptură cu

sine – căci eul își este primul obiect și, în interiorul acestei dedublări compact scindate, a acestei sfîrtecări închegate și a acestui cutremur densificat al cunoașterii, operează ceea ce am putea defini ca *Anstoss*-ul original, șocul primordial al Absolutului, întâlnirea cu întîmplarea lui înstrăinată. Căci prin iluzia alienării doar Absolutul *se întîmplă* – traumatic *se întîlnește*...

Într-un sens, Eul – fără a ne limita la un fichteanism strict, ci mai degrabă recurgînd la o hermeneutică intuitivă liberă – mijlocește Non-Eul ca absolut, ca simplu “dincolo” indeterminat al Eului, punînd simultan deși non-concomitent Non-Eul ca deficiență și mecanică negativă a determinărilor funcționale, caracteristici negative ce lasă totuși liber Eul în plan structural, cam tot așa cum un prizonier n-ar fi împiedicat de ziduri și gratii să viseze.

În ultimă instanță, această filosofie avisală a intuiției este o *uimire gîndită* – ce sugerează pînă la un punct sensul platonice al perplexității euristice (*Thauma* indisociabilă în acest context de *Anstoss*), ceea ce nu o împiedică a căuta mereu adîncimi mai genuine, nostalgii mereu mai anamnezice. Căci e ceva sisific și în același timp titanice în Eul fichtean, condamnat mereu să împingă bolovanul indeterminat al Non-Eului.

Revenind oarecum în alt plan la “convorbirea populară” și la implicațiile ei, conștiința lucrului asociată lucrului și nu doar oglindă a lui e ceea ce distinge percepția fichteană de simpla raportare la fenomen, stil Berkeley, căci tocmai această conștiință, cumva retractilă, poziție definitorie pentru funcția observatorului, ce nu e simplă conștiință subiectivă, e ceea ce conferă lucrului substanță, o substanță distinctă de indefinita “materie” – mai mult semn de întrebare decît veritabil *quid* – ce nu e în fond decît vid străin de cunoaștere, substanță a formei ce umple la nesfîrșit forma cu incerta ei vacuitate, și astfel, relație subversivă de aservire a subiectivului față de poziția goală a obiectivului ori, mai grav, alienare reificantă a subiectivului, tratarea subiectivului însuși, printr-o topologie inversată, ca lucru și a conștiinței ca nimic, sau cel mult ca epifenomen al materiei – tot acest pseudo-proces cognitiv congelat ca dogmă și agravat de aservire și abjectă opresiune reprezentînd forma “filozofică” a totalitarismului.

Or, acest dogmatism al utopiei de fier, ce presară peste tot obscuritatea ei metalică, demon cu aripi de gratii și cer de plumb apăsător și vag sub care se desfășoară o tantalizare a cenușiului, impune inșilor sechestrați în absurd prin pustia abstractă a materiei cu mirajul ei plumburiu agregatul psiho-tehnologic incomparabil mai concret al inconștientului, unificînd într-o menghine de coșmar tartarul interior cu fantezmele tot mai perfecționate ale terorii externe.

În fond, singurul avantaj al menghinii totalitare – pe lângă nenumăratele defecte și fisurări proprii cel puțin oricărei producții “industriale” forțate, dincolo chiar de inevitabilul sabotaj fie el al intenției sau doar al incompetenței și indiferentismului, dincolo chiar de această fantomă ce bântuie totalitarismul, corupția, ca reziduu de umanitate și deșeu de libertate – constă în posibilitatea de a realiza, cel puțin de către cei pentru care asta mai contează, imposibilul cunoașterii numenale; căci pentru a putea cunoaște, insul totalitarizat, mai tăiat de propria lui subiectivitate empirică decât prin orice asceză, e nevoit să devină ens iar în ultimă instanță, *numenul însuși!*

Structura materiei inconștiente – sau mai radical, a materiei ca inconștient, în sinea ori mai degrabă în nesinea ei – e o prăbușire în abis. Căci materia ca indeterminare inconștientă n-are limită, deci n-are structură; materia e o indeterminare la pîndă, devenind ce nu e, fără a fi vreodată – e prin urmare imposibil a se recunoaște vreo realitate ori irealitate acestui vector vid... Ori, pentru a relua lucrurile sub un alt orizont, în nesinea ei de nimeni citită și de nimeni mărturisită, “materia” e un plonjon prin infrastructuri nesfîrșite, nu căderea pe etaje a unei succesiuni euristice ci prăbușirea simultană deși poate încă vag non-concomitentă, nu atît în infinit, căci catabazele, cel puțin din perspectiva reconstituirii noastre intuitive, nu cunosc infinitul, categorie pur anabazică, ci în *infîmitate*. Plonjon vid ca privirea de imposibil a ochiului orb cu care *se citește* numai neantul.

Ritmul peratologic al materiei – “structura” ei – o pune conștiința prospectivă și chiar introspectivă. Or, dacă materia este text, fie și devenirea vidă a unui text vid, un lector implicit, capabil să citească vidul, poate citindu-se în fond pe sine, este indispensabil. Altfel spus, orice structură în textualitatea ei – or, ce structură nu e text!? – comportă un lector implicit, fie literar, fie cosmologic, fie fizical etc. Sub acest unghi, demiurgia însăși nu e o “creație”, o punere procesuală a “lumii”, ci o lectură – “Dumnezeu” fiind nu atît primul martor cît lectorul abisal, avisal și nostalgic din contemplarea căruia se separă obiectal și totuși oniric fantasme de “lumi”.

În fond, chiar și mentalul numit “Lenin” de pildă, dacă se poate concepe o astfel de categorie necontemplată de nimeni, necitită, și ca atare sustrasă oricărui parcurs, concepe totuși, în chip ciudat, aceeași materie contemplată inevitabil de acest nimeni, de acest neant – ceea ce înseamnă că existențial materia respectivă, în sinea sau în nesinea ei, nu se poate dispensa de un lector implicit, fie el nimeni, fie el neant, fie, poate spirit – căci dacă am contesta chiar și această absență contemplativă, ne-am vedea totuși nevoiți să admitem prezența ei, indiferent de am numi-o spirit, de am personaliza-o ca Dumnezeu, ori ca Lenin însuși, de pildă! În ultimă instanță, numai o conștiință absolută

poate pretinde a concepe materia în sine și nesinea ei, în absoluta ei realitate de vid paradoxal sau neant incomprehensibil. Neantul e un text cu fraze infinite pe care le generează formulându-le și le suprimă înțelegându-le, și înțelegându-se prin ele într-o simultaneitate non-concomitentă tipologic.

Atingem aici – pentru a-l părăsi acum pe Fichte și a reveni la filosoful irlandez – cea de a doua față a dublei epistemologii berkeleyene, cea pneumatologică, de care ne apropiasem depărtându-ne și regăsind-o pe alte căi, cea care pune prezența spiritului în locul indefinitului îndemonstrabil al unei materii ce seamănă mai mult cu o cădere în gol decât cu o veritabilă posibilitate structurală, fie și ipotetică. Și pentru aceasta vom începe printr-unul din pasajele fundamentale ale *Principiilor...*, pasaj ce pune sensul pneumatologic al filosofiei berkeleyene.

*“A Spirit is one simple, undivided, active being – as it perceives ideas it is called **Understanding**, and as it **produces** or **otherwise** operates about them it is called the **Will**. Hence there can be no **idea** formed of a soul or spirit; for, all ideas whatever, being passive and inert (vid. sect. 25), cannot represent unto us, by way of image or likeness, that which acts. A little attention will make it plain to any one that to have an idea which shall be **like** the active principle of motion and change of ideas is absolutely impossible. Such is the nature of Spirit, or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produceth. – If any man shall doubt of the truth of what is here delivered, let him but reflect and try if he can frame the idea of any Power or Active Being; and whether he has ideas of two principal powers, marked by the names **Will** and **Understanding**, distinct from each other, as well as from a third idea of Substance or Being in general, with a relative notion of its supporting or being the subject of the aforesaid powers – which is signified by the name Soul or Spirit. This is what some hold; but, as far as I can see, the words **will**, **soul**, **spirit**, do not stand for different ideas, or, in truth, for any idea at all, but for something which is very different from ideas, and which being an Agent, cannot be like unto, or represented by, any idea whatsoever. Though it must be owned at the same time that we have some **notion** of soul, spirit, and the operations of the mind; such is willing, loving, hating – inasmuch as we know or understand the meaning of these words.”⁸⁶*

⁸⁶ *Principles...*, Part I, § 27, pp. 77-78 (sublinierile aparțin textului).

Mutația esențială comportată de acest pasaj vizează structura însăși a lui *esse est percipi*. Menținută în forma ei, miza formulei se modifică radical, de vreme ce centrul percepției ontologizante n-o mai constituie fenomenele ci *ideile*, cu valență destul de flagrant pl tonică, cu atât mai mult cu cât rezultatul actanțial nu mai e nici el, nemijlocit, ființa, subiacent prezentă, ci *înțelegerea*, la rîndul ei modulată ca *voință*. Altfel spus, actul perceptiv prin care ființa e pusă și confirmată printr-un fel de semiologie fenomenologică se preschimbă într-o contemplație a spiritului însuși; căci prin contemplație spiritul își proiectează și-și încrustează forma în fenomenul ideii, însă numai ca în ceva în parte străin, comportînd o distanță minimă ce permite contemplarea, idee în care spiritul se recunoaște despărțindu-se și revenind prin această recunoaștere anamnezic alienantă la propria lui intimitate, la propriul lui sînge subtil.

Căci orice act de contemplare conține în sine absolutul ca pe o subiacență inefabilă și ca pe un factor auto-modelator, ca pe un modificador teleologic și structural al actantului contemplației – chiar atunci cînd acest actant e spiritul însuși, actantul prin excelență – altfel spus, ca pe un *mister evolutiv* infinit prin care transcendența se înțelege și se constituie – se înțelege constitutiv și se constituie comprehensiv. Și cum prin contemplare nu ieșim ci intrăm încă și mai adînc în fenomenologia semiologică de care am vorbit mai sus, putem spune că tocmai prin declanșarea ei actanțială spiritul se citește și se recunoaște pe sine, își devine ca idee *text*, sustrăgîndu-se încrustărilor simplei semioze de inserție pentru a-și regăsi definitiv sensul, sinele absolut și compact.

Și e halucinant felul în care Călinescu, în ultima articulație a genialului său șantier eidetic (*Evoluția spiritului în univers*), a dezvoltat și modernizat speculativ viziunea berkeleyană:

“E foarte posibil ca spiritul să evolueze spre reîntoarcerea eliptică, pe plan mai ridicat la cunoașterea imediată fără calcul: intuiția îngerească. Vom putea auzi undele radiofonice cu urechile și calcula distanțele fără trigonometrie... Gîndurile vor trece dintr-un individ într-altul ca un foc subtil fără cuvinte”.

Poate fi concepută din perspectiva neantului identitatea materiei cu spiritul? Putem vorbi, oarecum în sensul unui Kandinsky, de materie ca de un vâl isiac al spiritului, ocultare pneumatică de așteptare?... Ne așteptăm, înfășurați în noi înșine, misterul evolutiv?... Noi, crisalidele spiritului...

În fond, cum remarca deja Hegel, manifestarea e trecerea subită a opusului în opus – ori, cum am spus noi înșine aiurea, *orice ce e cum-ul ce-ului contrar*

– factorul unei semioze de ruptură. Totul în fazele ființei și deci ale cunoașterii e recurență metamorfică – chiar obsesiva moarte, această umbră a zîmbetului, nu-i altceva decît metamorfoză existențială – miraj al devenirilor sinelui. Formăm astfel, noi, rătăcitorii, o ciudată scară circulară...

Dar de sub fantasmele vide ale materiei, plutind între gînd și miraj, se dezvăluie spiritul, lectorul universal al textului tuturor fenomenelor; numai spiritul, prin intuiția însăși sfîșiind intuiția spre noi intuiții, mai avisale și mai adînci, destramă vîlul mistic al nitescenței, traversînd spasmele scurt-circuiturilor sale cognitive ca semioză de ruptură, nu tot spre imanența vidă de unde tocmai încearcă să evadeze ci, dimpotrivă, spre transcendența la fel de dureroasă ca **o naștere a dezocultării**.

În fond, s-ar zice că există o axiologie a fenomenelor ce orientează sensul lor hermeneutic, contrazicînd eventual semnificatul lor semiotic. După cum spiritul se vădește centrul intens al eternei reîntoarceri – recurentul nitescent al dinamicii cognitive a neantului – într-un sens, tezeu omorînd mereu un minotaur-labirint mereu reînviat...

Dar poate ceea ce am încercat a reprezenta prin scara circulară a metamorfozelor evolutive să poată apare și ca un infinit de coacere ce-și acumulează spasmul de treaptă în încetul unei zăbave premergătoare. În această țîșnire a opusului spre opusul lui psihanodic, în această infinitate de jet a manifestării infinitului însuși smuls prin semioză de ruptură din neant întru dinamica lui cognitivă, sufletul, sau mai bine zis suflul, e elementul dinamic ce progresează simultan deși non-concomitent spre spirit, dar și spre nodul fără dimensiuni al neantului unde toate corzile infiniturilor, legîndu-se, se dezleagă și se dezleagă legîndu-se iarăși, constrîngînd subiacența alienantă să se restituie originarului vindecat, aruncînd totuși rana străină a intenției înspre absurdul privației prin entropicul “big bang”.

Trebuie oare neantul – acest ineputabil paradox ludic – eternul, absolutul copil – unde tragismul spiritului ce se pierde în iluminare etern se contemplă – adolescentul existențial circular, inseparabil de neantul cunoașterii, să facă să corespundă nefiindul gnoseologic cu un neant ontologic, meontologic mai precis? Și dacă da, neantului cognitiv al materiei corespunzîndu-i neantul cognitiv al spiritului, să fim confrunțați oare cu un dublu neant ce poate nici nu e dublu măcar...

Reprezintă pînă la urmă acest “șantier” filosofic călinescian expresia probabil cea mai profundă, cea mai radicală chiar a unei metafizici simultane deși non-concomitente cu o eidetică de opoziție, altfel spus, cu o fenomenologie aparent sau eventual alegoric doar literară, ce defulează violența unui pamflet

ațintit împotriva ierarhilor, am putea spune contra heresiarhilor filosofici ai totalitarismului comunist?! Este, altfel spus, formidabila alegorie cantemirescă a lui George Călinescu un document în plus de inclus la dosarul imens al conflictului dintre totalitarism și literatură – una din temele majore ale cercetărilor noastre din ultimii ani?⁸⁷ Tema hazardului destinal ce ne ghidează silabele?

În alți termeni, un idealism polemic, inițial adăpostindu-se încă în spatele tematicii cantemirești a gîlcevii înțeleptului cu lumea, dar aruncînd destul de repede “masca” pentru a se asuma pe sine însuși nu ca simplă figură a unui înțelept generic, mai mult complementar decît opus unei lumi generice, ci ca realitate a unui cărturar concret, el însuși, în conflict deschis cu forma cea mai abjectă a ignoranței ca doctrină de stat, a alienării politice a omului totalitarizat și unidimensionalizat, penitenciar precis configurat și totuși haotic unde nimeni nu se poate regăsi și nimic nu se poate determina – pe scurt, cu relația de incertitudine ca infern.

Astfel, totalitarismul și mai ales, printre vectorii deja omologați istoric, totalitarismul bolșevic e masca unei necesități constituind ea însăși mereu falsa înfățișare în regresie infinită a formelor dictaturii, după cum limita, figura abstractă a gratiilor, chipul îngust penitenciarizat al constrîngerii opresive e fața ei de tăiș și de muchie, scufundarea de trepte a scării ei inevitabil, ireversibil thanatice. Însă coborînd – căci e în el o paradoxală dimensiune catabazică ce-l pune în mit – spiritul își proiectează și-și încrustează forma în și prin fenomen, dar numai ca pe ceva străin, în care spiritul însuși, acest prizonier mereu liber, nu se recunoaște și de care infinit se desparte. Căci orice act de contemplare conține în sine absolutul ca pe un factor teleologic modelator și structurant al actantului contemplației – sau, cum am mai spus, ca pe un *mister evolutiv*.

În cadrul acestei teleologii, intelectul prin operațiile sale gravează avisul, scufundînd-o într-o tăcere peratologică, revelația prin care transcendența articulatorie e pusă, deschizînd paradigma cunoașterii semiozei de inserție – sintaxei pure a ideilor, și congelînd-o oarecum în plenitudinea imuabilă a unui imaginar metafizic. În plenitudinea imuabilă a unui imaginar al lecturii.

Or, prin prezența sa la toate nivelele existențialului, în abis, mai adînc decît intelectul ce nu e decît un “turist”, în agregatul artificial al transcendenței ce articulează incomunicabilități eterne ca și în durerea sufocantă a imanenței,

⁸⁷ *Totalitarisme et littérature* (I, II), în [Les Cahiers « Psychanodia »](#) n° 3 / Mai-Juillet 2022, n° 4 / Juin 2023.

spiritul este lectorul privilegiat, citind simultan deși nu tocmai concomitent toate paginile cărții absolutului, adîncind în unitatea sinelui lui multiplu posibilitatea și realitatea fenomenelor nu ca pueril materială, nu ca acel “materialism al alizarinei” propriu dogmatismului bolșevic, ci ca lectură producătoare a infinitului pneumatic și mai ales afirmîndu-se ca cel ce se citește, punînd și dezvăluind într-o nelimitată posibilitate de descifrare ființa lui hermeneutică.

*“Berkeley deduce “ideile” din acțiunea divinității asupra minții omului. Idealism obiectiv. Lumea nu este închipuirea mea ci rezultatul unei **cauze spirituale supreme** care creează și «legile naturii și legile deosebirii ideilor numai reale de altele mai puțin reale»”, avansează Călinescu într-un pasaj unde substituirea “divinității” prin “spirit” apare ca obligatorie.*

În planul structural al unei “pneumanodii” însă, treapta nu e pur și simplu locul gol pentru pas ci *legitimitatea* unei posibilități ascendente, unde elementul superior este deja prezent ca *așteptat* și *atrás* de un soi de magnet al spiritului.

E ceea ce pare să afirme, hegelianizînd oarecum, și Călinescu într-un pasaj stupefiant pe care l-am mai citat:

“E foarte posibil ca spiritul să evolueze spre reîntoarcerea eliptică, pe plan mai ridicat la cunoașterea imediată fără calcul: intuiția îngerească. Vom putea auzi undele radiofonice cu urechile și calcula distanțele fără trigonometrie... Gîndurile vor trece dintr-un individ într-altul ca un foc subtil fără cuvinte.”

Dar dacă putem vorbi de o dinamică cognitivă, putem vorbi oare și de o intermitență cognitivă a neantului? Sau mai precis, o meontologie coerentă să fie dissociabilă de o pneumatologie co-structurală? Și atunci, determinările pur intelective, peratologic atît de strict definite, intelectul nostru însuși funcțional ostatec al limitei, să ne poată deschide poarta de tăcere a neantului și, mai ales, să ne poată transmite adevărurile abisale pe care el însuși abia e-n stare a le cuprinde? Spontaneitatea spirituală subiacentă a intuiției animale nu se vădește, pînă la urmă, mai apropiată de un fond numenal ce pare să se sustragă mereu cunoașterii noastre abstracte, cu gratiile ei categoriale?

E cel puțin ce crede sau ne lasă să înțelegem Călinescu în capitolul final al paradoxalului său “șantier” metafizico-politic:

“Unde cîinele adulmecă prezența cuiva, noi avem nevoie de calcule și aparate. Rațiunea umană e legată de limbaj – e un salt și un regres. În extensiunea cîmpului de explorare e un pas înainte; în întîrzierea recepției

un pas înapoi. Animalele au într-un corp restrîns o putere de imediatitate extraordinară, înlocuit[ă] de om prin știința explicită”.

Căci nu e gîndirea flerul paradoxal al omului, altminteri aproape privat de miros – factorul esențial al teleologiei animale?... Un miros mutant...

În fine, poate pentru a ne deschide prin avisala lui pneumatologie animală o transparență mai contaminată de transcendent (dar dacă această neverosimilitate contemplativă n-ar fi, în realitate posibilă, am fi noi înșine aici, pe cale să ne punem ciudate întrebări sub cerul incomprehensibil – noi, artefactele mereu mai absurde spre zeu ale beatitudinii australopitece...):

“Nimic nu există în sine. Dar în afară de existent (adică de cunoscut) medităm la Neant care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize. Lucrul în sine este Neantul, capabil să se revele parțial în câteva lumi posibile”.

O poartă ne privește, conducîndu-ne, fără a se deschide, printr-un labirint ce nu e decît geografia lumii prin care ne abolim – o poartă mereu închisă ne privește ca o oglindă meontică prin care noi înșine ne privim.

O meontologie coerentă este desigur indisociabilă de o pneumatologie, indiferent de forma suportului acesteia din urmă. După cum spontaneitatea spirituală a intuiției animale – subiacentă sau radical sustrasă informaticii intelective, ce substituie tot mai mult informația, ideii și schemele peratologice dominate de eficacitatea robotului, înțelegerii esențiale – ne apropie, într-un sens, mai mult, ca la originile auto-anthropogoniei noastre, de hazardul destinal cu pasarelele lui flotante, ce ne-au permis deocamdată să ne punem absurdii pași undeva între auto-distrugere și imposibil, mereu mai aproape de cea dintîi și totuși, nu complet străini de cea din urmă. Închiși însă în roboticul existent, adică în depresivul “cunoscut”, înstrăinați de neant, această “*inepuizabilă sursă de surprize*”, ce altceva ne-ar mai rămîne dincolo de soarta ordinatorului, oricît de inteligent, sau de cea a australopitecului originilor – ori, da, de suprasinteza lor ironică: “extraterestrul”...

Dar dacă putem vorbi de o dinamică cognitivă a neantului, putem cugeta oare și la o intermitență cognitivă a neființei, în interstițiile căreia ne-am strecura noi, inșii fantasmelor istorice, cu disperarea noastră plină de speranță... Și meditînd “*la Neant care e o prezență pozitivă, o inepuizabilă sursă de surprize*”, trebuie oare să-l proiectăm pe ecranul avisal-metafizic al imaginarului ca pe un paradoxal poliedru cu infinite fațete, “lucru în sine”, aleph sau piatră filosofală “*capabil(ă) să se revele parțial în câteva lumi posibile*”... Într-o șiroire nesfîrșită de multiversuri derapînd din fizicalul avisal în parafizic, “lumi posibile” multi-dimensionale, unde am parcurge simultan, deși poate non-concomitent, versiuni plurale ale timpului cu

variante plurale ale identității noastre – neant infinit poliedric meditat de o conștiință infinit poliedrică.

Există o circularitate a infinitului – necesar autosupresivă, căci cercul infinitului este neantul – iar întrebarea e martorul originar căci nici anterioară, nici posterioară originii. Indiferent de *origine*, timpul pare să funcționeze ca o memorie fără subiect – *nimeni* nu-și amintește dar *totul* se înscrie și se scrie și *toți* putem interacționa cu ea, fie prin mirajul studiului, fie prin cel avisa al metempsihozei. *A chaos of timelessness...*

Astfel, absența de substrat poate fi un indiciu al originarului – doar observatorul purtând semnul întrebării, atât structural cât și funcțional. Ori pentru a da silabă cheștiunii, cum poate fi fiindul neant, dar, și mai straniu, cum poate fi altceva decât neant? Abisul e fulgurația absolută a străfundului – sau fulgerul de străfund în concomitența lui tenebros luminoasă! Ori iarăși, ființa și gândirea fiind identice, gândul – deci conștiința – e neant. Tot așa cum se naște-n om un dumnezeu uitat și omul se trezește, la rîndu-i, din dumnezeul mort. Plonjez în abis ca să descopăr imposibilul – plonjez în imposibil ca să adâncesc abisul!

Însă pentru a relua cercul interogațiilor, este neantul *rotundumul* absolut al infiniturilor – martor de sine, în sine și pentru sine al nesfârșitelor lui povești rotitoare, roditoare – zîmbetul evanescent al paraperatologiei... Și există o axiologie a fenomenelor ce orientează sensul lor hermeneutic și contrazice semnificatul lor semiotic?... Nostalgia fiind în chip natural a trecutului, nostalgia originarului e doar nostalgia trecutului în forma ei extremă, *nostosul* absolut – ca și nostalgia neantului care pentru noi este un trecut subiacent continuu... neantul e nostalgia absolută de sine, o asimptotă a nostalgiei infinite... singura autentică, infinită reîntoarcere a mereu alienantului, skiaticului identic...

Altfel spus, există conceptul unui *nostos* independent de-o simultană deși poate non-concomitentă lectură?... Și poate fi imaginată măcar o nostalgie ilizibilă... Orice structură în *textualitatea ei* – or, ce structură nu e text!? – comportă un lector implicit, fie literar, fie cosmologic, fie fizical etc. Tot așa cum lectorul implicit al tuturor fenomenelor, indiferent de gradul lor de structuralitate, nu trebuie văzut doar ca distinct de fenomene ci ca intrinsec implicat în structura fenomenală însăși, nu doar în posibilitatea ei principală ci chiar în funcționalitatea ei (v. de pildă teoria cuantică).

Și sufletul? El e elementul dinamic orb ce progresează spre spirit și spre neant, constrîngînd subiacența alienantă să se restituie și să ni se restituie.

Spiritul rămîne desigur centrul intens al acestei eterne reîntoarceri, recurentul nitescent al dinamicii cognitive a neantului – într-un sens, tezeu omorînd mereu un minotaur-labirint mereu reînviat... Indisociabil de neantul întru sine manifestat – acest inepuizabil paradox ludic – eternul, absolutul copil – tragismul spiritului ce se pierde în iluminarea prin care se contemplă – el, adolescentul existențial circular dar esențial singur. Pentru că în fond, singura continuitate perfectă e doar a neantului – de e continuitate perfectă, “materia” neputînd fi altceva decît neant.

În chip de concluzii

E timpul să încheiem – definitiv? temporar numai? – această explorare a fenomenologiei analogice călinesciene, spațiu sau sete, căutare mereu nesaturată a finitudinii noastre absurde căci tendențial libere, rătăcind nestingherit prin avisul speculației. Cu atît mai mult cu cît, vagabonzi ai silabelor, huligani ai semnelor, devenim propriul nostru concept, suprasinteza verbului fiind desigur ființa, formula de semioză concretă unde pneumatoforul locuit de cuvînt se suprimă-n simbol, se abolește-n neantul scrisului nitescent ce-l contemplă, lăsîndu-se purtat într-un timp de semn și privire. Să fie acesta timpul tautologic “contaminat” de contradicția structurală a spațiului întors mereu din nicicînd de circumferință în nicăieri de centru... *Valoarea de prag* a intuiției ce-o deschide în plan subiectiv, spre sinteza *a priori* arhetipală... Căci interesant în intuiție nu este intuiția însăși ca act fulgurant de înțelegere ci tocmai acest *prag preintuitiv*, hublou furtiv al absolutului suspendat – de vreme ce prin înțelegere intuiția, în fine determinată, *cade*!

Și timpul? Timpul îmbolnăvit de evanescența fenomenelor, ce-și pierde continuu calitatea de subiect într-o calitate de obiect iarăși și iarăși abolită. Timpul, această privire a conștiinței noastre nebuloase pe care unii se obstinează să-l caute în magia intuitiv-fantasmatică a “materiei” – întrebarea cu toate răspunsurile vide, vidul interogat doar de anxietate... Da, materia, nu, materia – de nu cumva o simplă prejudecată, un fel de credință religioasă atee – sau poate un *link* intuitiv între intuiția-timp și intuiția-spațiu, un timp special poate dotat cu mirajul unei pseudo-stabilități spațiale, fugind după sine și căzînd spre sine prin alte fantasmе și miraje. Solitudine mereu străină, înstrăinată de o nevoie de manifestare, gonită de o nevoie de alienare spre un dincolo fără sens, spre un dincoace în veci fără noimă.

Însă plecînd de la “șantierul” eidetic călinescian, el însuși bizuit pe o schemă alegorică de tip cantemiresc, puteam noi înșine ajunge la altceva decît la un “șantier” metafizic și, în ultimă instanță, meontologic... Nimic pozitiv nu

putea rezulta din toate aceste schije de suprasinteze în afara unor *insight*-uri ale adâncimilor vertiginoase, nu pur și simplu ale ideilor explicate ale criticului ci, mai cu seamă, ale structurii lui eidetice, plonjonuri într-un abis de descoperit imposibilul – de descoperit singularitățile unei insațiabile libertăți de gândire, libertate în fața căreia panichează inevitabil orice formă de provincialism cultural – veritabila “cenzură” mai mult immanentă decât transcendentă a cunoașterii. Libertate în care putem citi interacțiunea arhetipală, cripto-numenală, a conștiinței individuale cu un plan ce pare a-i fi interzis, cu un imposibil avisal al abisului, plonjon al totalității diversului în totul străfulgerat de infinit al neantului – *experiență transcendentă furtivă*, deci “mistică” (*samādhi* furtiv), singura prin care sinteza *a priori* poate deveni posibilă pentru conștiința de sine a individului.

Căci intuiția de sine nu trebuie văzută ca punerea la exterior, într-un *quid* indeterminat interpretat ca spațiu, a sinelui propriu – ca obiect extern în opoziție cu subiectul – ci mai degrabă ca o retractare intuitivă, internă deci, ce eliberează propria finitudine ca lucru-în-sine, un fel de “năpîrlire” peratologică și para-peratologică mai ales, ce lasă sinele reificat ca obiect al nimănui altul, deci ca un dublu fără alteritate, scobind astfel, ca interval, conceptul *a priori* de spațiu, și ca proces pe cel de timp – un fel de *țimțun* spasmodic de-absolut.

Din acest punct de vedere, recursul cripto-totalitar la schemele protocronismului, fie în forma lui primitivă, à la Edgar Papu, fie în formele mult mai savante ale nombrilismului narcisic “nिकासian” nu reprezintă altceva decât o dogmatizare, când de-a dreptul ridiculă, când cumva tragi-comică, a libertății fenomenologice călinesciene, ce nu comportă nici o ierarhie, fie ea tipologică sau brutal cronologică, nimic din acea disperare bizară ce abandonează absolutul căutării de sine în complex, mizînd nu pe cultura descoperirii de sine, plonjon auto-supresiv în abis euristic prin care rătăcitorul eroizat se absolvă de propria mască, respirînd cu plămîinii infinitului neantul ce-l e, ci tocmai pe pierderea absolută de sine în inanitatea fantasmelor veleității.

Desigur, e ceva surîzător, confruntîndu-l cu titanismul ludic călinescian, în eșecul “huliganilor”, atît de domestici din păcate.

În eșecul grandios în felul lui al lui Mircea Eliade, paralizat de respect în anumite privințe, refuzînd să citească, în ciuda evidenței, o anticipare a alchimiei în gîndirea vedică deși o recunoștea paradoxal în cea brahmanică, pentru a nu da decât un exemplu, rămînînd astfel, fenomenologic și speculativ, mult în urma unei Lilian Silburn, ce a reușit să-l influențeze pînă și pe

dogmaticul Louis Renou, “maestrul” ei. Refuzînd, și mai ciudat, să recunoască premisele unui șamanism românesc în anumite forme ale folclorului, chestiune de care se ocupă și s-a ocupat deja cu mult succes Dana Shishmanian. Ca să nu mai vorbim de toată acea timiditate specifică exilatului român și care a fost, pînă la un punct – punctul revoluției – și a lui Ioan Petru Culianu.

În cel nobil firește dar atît de grevat de clișee al lui Constantin Noica, ce a rămas totuși eidetic pur, în ciuda contradicțiilor, spre deosebire de “funinginoșii” lui discipoli, terorizați de mineriade și dresați de ispita puterii și opresiunea afacerilor, atît de abilă în a preschimba în simple șopîrle, cîndva salamandrele.

La drept vorbind, singurul ce nu a eșuat poate pentru că eșecul era modul lui existențial propriu – cu o paranteză explicabilă pentru Eugen Ionescu ce n-a eșuat nu pentru că eșecul îi era străin ci pentru că funcționa pe cu totul alți parametri, puși explicit de *Nu* – e, în chip evident, Emil Cioran, anti-huliganul cel mai huliganic, naționalist în formele cele mai delirant “cosmopolite” (“*Nu pot să iubesc decît o Romînie în delir cu populația Chinei și destinul Franței*”), singurul veritabil ered al individualismului extremist călănescian, el, ce-și făcea din gîndire un joc, nu mai puțin decît din moarte sau ură. Fantasticul jucător de fotbal cu cranii pe care atît am înseta să-l putem imita!

Densitatea aporetică a unei teorii e un indiciu al valorii ei cognitive, nu invers – tot așa cum energia hybrică a unui act, fie el act intelectual ori angajament fizic, e indiciul intrării lui în adevărul concret. La fel, fenomenologia concretă, nu cea fantasmatică a mirajelor ce lasă să se ghicească o numenalitate inaccesibilă, fenomenologia ce nu e simplu miraj ci desfășurare a spiritului, *este* simbioză a finitului cu infinitul, nu conservarea pioasă a unor finitudini iconice complet inutilizabile, a căror inutilitate e abia compensată de o vagă și filistină ritualizare hagiografică a culturii. Căci, la urma urmelor, chiar și credința cea mai direct religioasă, nu doar cea a defilărilor VIP-urilor unei literaturi, trebuie să fie hybrică, iar etichetele trebuie să fie smulse de pe veleitățile înțelegerii.

Fără fuziunea absurdului cu infinitul alterității absolute în care sîntem constrînși să ne recunoaștem, teleologia cunoașterii nu are sens, după cum fără vitalitatea blasfemiei, ce ne eroizează și ne daimonizează, sacrul e vid. Actul hrănirii este simultan deși non-concomitent imanent și transcendent, catabazic și anabazic – foame din care mușcăm, sete din care bem. După cum în analogie diferitul e electrocutat de identitate, sîngele similitudinii oculte străbătînd cu atît mai intens toate formele cu cît acestea se proiectează în cele

mai insuportabil acute opoziții. Analogia ca libertate, ca eliberare de penitenciarul limitelor e tot atât de esențială ca cea pusă de axiologicul ce sparge temnița semnului, eliberându-ne de simplul semnificat și urcându-ne ființa imediată în absolut și concept.

Opuși astfel oricărei sacralități încapsulate a autovenerării individuale, oricărui nombrilism colectiv sau narcisism al dogmei “divinizate”, ne lăsăm purtați de vertiginoasa empatie fenomenologică nu a unui îns ci a spiritului însuși, de o ciudată ironie meontologică, mai mult mod de filosofare și suris absolut al înțelegerii sau și mai degrabă, identitate preschimbată în joc, un joc al spiritului, nu al cugetării, ci al neantului – nu al ființei cu alternativele și dilemele ei țepene. Ne descoperim astfel, în moderația alienării – căci din păcate, cât durăm, alienarea nu dispare complet, oricât, cu o dureroasă sinceritate, am combate-o – o bizară satisfacție și justificare, iar în analogia fenomenologică, un spațiu mereu propriu, un timp mereu al nostru, chiar și-n infern. Mai ales în căutarea acelui infern pierdut a cărui fantasmă ne bântuie... În exercițiile de stil ale acestui subminator de pedestale, sarcastic chiar când are aerul că le aprobă legitimitatea mereu fictivă, rămânându-ne a descoperi nu un model ci o deschidere, o ieșire prin oglindă ori baremi doar prin fereastră, o evanescență care să ne surîdă precum pisica din Cheshire, de nu cea a lui Schrödinger, și mai ales o naivitate incandescentă în fața oricărei șanse de adevăr și, odată cu ea, un pesimism stenic.

Tabla de materii

CĂLINESCU - <i>IDEALISMUL ȘI MATERIALISMUL</i> : PROBLEMELE EDITĂRII	3
SUB SEMNUL “GÂLCEVII ÎNTELEPTULUI CU LUMEA”: INEDITELE LUI CĂLINESCU	3
NOTĂ DE EDIȚIE LA IDEALISMUL ȘI MATERIALISMUL	7
CĂLINESCU - <i>IDEALISMUL ȘI MATERIALISMUL</i> : EDIȚIE CRITICĂ	11
[“FIRE, SPUNE-MI CARE ÎNVĂȚĂTURĂ ESTE ADEVĂRATĂ”]	11
[V.I. LENIN, MATERIALISM ȘI EMPIRIOCRITICISM]	13
EVOLUȚIA SPIRITULUI ÎN UNIVERS	16
ANEXĂ	17
CĂLINESCU - <i>IDEALISMUL ȘI MATERIALISMUL</i> : COMENTARIU FILOSOFIC	19
PREAMBUL: G. CĂLINESCU – O “ÎNTÂLNIRE” DESTINALĂ	19
O NOUĂ VERSIUNE A “GÂLCEVII ÎNTELEPTULUI CU LUMEA” SAU “GÂLCEAVA” LUI	
CĂLINESCU CU LENIN	33
<i>Un pamflet anti-comunist</i>	34
<i>Filosoful - între două fanatisme concurente</i>	39
<i>Materie și spirit în epistemologie: polemici, paradoxuri, opțiuni</i>	45
<i>Dogma ca dictatură împotriva semiologiei conștiinței</i>	62
<i>“Fichte nu spune asta!”</i>	87
<i>Ultima critică: marxism-leninismul – un fanatism finalist</i>	104
ÎN CHIP DE CONCLUZII	126
TABLA DE MATERII	131