

4. DACĂ FIINȚA E PRIVITĂ CA ALTUNDEVA ȘI INCORUPTIBILĂ, EA NU ESTE

Realitățile tăgăduiesc ființa care le infirmă, dar o proclamă pe cea care le investește. Ființa incoruptibilă fizic, ființa incoruptibilă formal, ca și orice ființă perfectă, infirmă lumea. Dar și lumea o infirmă pe ea.

Gîndirea modernă a acceptat tăgada de către realități a ființei care le infirmă pe ele. (Dar n-a înțeles să accepte și a doua jumătate a propoziției, cum că aceleași realități proclamă ființa care le investește.)

Într-adevăr, ființa incoruptibilă fizic a dispărut, prin cunoașterea efectivă a naturii și cerului. A apărut ființa incoruptibilă formal, a matematicienilor, dar ea nu se înfățișează cu adevărat ca ființă ci doar ca funcțiune; rămînea ființa „inteligibilă“, incoruptibilă și ea, iar pe această linie s-au înscris viziunile mai recente despre ființă, ale cărei caractere erau, după prezentarea unui gînditor contemporan (Blondel): unitate, permanență, autonomie, substanțialitate, perfecțiune, cauzalitate eficientă, cauzalitate finală.

Fie că asemenea caractere ale ființei reveneau unui creator, fie că reveneau unei ființe absolute concepute laic, ele ridicau fiecare noi probleme: unitatea nu poate fi fără distribuire de sine și multiplo; permanența nu poate fi doar eternitate ci și *aeviternitate* (eternitate în veac, cum se spunea în Evul Mediu); autonomia nu poate fi însingurare; substanțialitatea nu este fără funcționalitate; perfecțiunea se refuză creației imperfecte, în timp ce cauzalitatea, eficientă sau finală, reclamă un temei pentru exercițiul ei. Singura reprezentare speculativă a ființei desăvîrșite o încercase Aristotel, cu tema „mișcătorului nemișcat“ (respectiv creatorul necreat, creatorul de lumi nedesăvîrșite el însuși desăvîrșit); dar mai mult decît nume n-a putut da nici el.

Oricum ar fi fost concepută ființa perfectă ca fiind „altfel“, demnitățile ei a fost proclamată cu prețul nedemnității realului. În fapt, ființa perfectă n-a putut fi mai mult decît o *compensație* pentru lumea reală, coruptibilă. Dar așa fiind, nu numai că n-a compensat și cumpănit lumea, pe care trebuia s-o explice: a descumpănit-o de-a binelea, prefăcînd-o în aparență, lume tranzitorie, lume evanescentă, amăgire chiar. Ceea ce vroiai să cunoști nu mai merită să fie cunoscut. Cum să înțelegi în lumina ființei ceea ce n-are din principiu drept la ființă adevărată? Dacă o ființă perfectă este, ea este pentru ea însăși, nu pentru cele ce sînt.

Ființa perfectă s-a lipsit atît de mult de lume, încît, în cele din urmă, lumea s-a lipsit de ea. Dar lumea nu se putea lipsi și de un înțeles al ființei în lucruri sau *cu* lucruri cu tot. Dacă ființa perfectă a murit, trebuia oare să moară și ontologia?

Realitățile caută ființa, nu perfecțiunea ei. Ele caută *accesul* la o ființă mai bine înzestrată decît cea de dincolo și incoruptibilă, anume la una care să le preia și pe ele. Din perspectiva realităților, ființa absolută (adică desprinsă de ele) nu este; dar ea nici nu e relativă la ele, adică relativă; *ele* sînt relative la ea. Ființa ontologiei trecute, nu numai că uneori a desfigurat realul; a mers pînă la a-l des-ființa ea tocmai. Toată problema ființei este totuși să înființeze sau să arate că este cu adevărat, în tot ce ființează. Așa fiind, problema ființei amintește de cea a lui Platon: cum se poate ca lucrurile să fie și ceea ce le investește să nu fie?

Dar este ființa perfectă? este imperfectă? Problema perfecțiunii nu se mai pune, dacă înființarea se petrece dinăuntru, nu din afară. Dezastrul în ontologie a venit poate din faptul că *s-a descris o interioritate în termeni de exterioritate*. Am vroit să arătăm care este universalul concret din lucruri (ființa) și am rămas cu universalul, de o parte, cu lucrurile, de alta, ba pînă la urmă cu un universal abstract (Idee, divin, ființă) *față* de lucrurile concrete. În particular, ontologia a consimțit separației, silită fiind sau să admită caracterul abstract al ființei separate, sau dimpotrivă, să treacă de partea acesteia tot concretul *ca* separată și s-o absolutizeze, într-o concrețiune strivitoare pentru realitate.

O asemenea ființă, care ar vorbi doar despre sine, este firește „perfectă“ și reprezintă un Preaplin, ca la Plotin, unul față de care tot restul ar fi cu adevărat un rest; lumea s-ar face din revărsarea și emanația acestui Preaplin. Dar atunci creația ar avea loc printr-o ontologică nepăsare (*nonpensare*, etimologic). Nimic nu mai înseamnă nimic, într-o asemenea lume, sau ea devine o cădere pe care nici o lege internă nu ar opri-o de la prăbușirea în neant.

Ființa Preaplinului nu este, tocmai sub perfecțiunea ei. În schimb s-ar putea vorbi despre ființă, împotriva lui Plotin, ca despre un Preagol, cel puțin dacă este în joc ființa din lucruri. Dintr-o dată lumea, care era desfigurată și strivită de ființa absolută, se deschide către ființă. Căci dacă ființa incoruptibilă nu este și nu preia ea răspunderea ontologică a realului, atunci lumea este degrevată, de o parte, și scoasă din mutilare, iar, pe de altă parte, este încărcată de răspundere ontologică.

Respingînd ființa care le respinge, lucrurile caută un acces la acea ființă care să fie „altfel“ *cu* ele cu tot. De altfel, chiar dacă ființa

„cu totul alta“ ar avea sens pînă la urmă, ea nu scutește de investigația ființei din lucruri. Refuzul de a căuta ce poate fi înțeles al ființei în lucruri apare ca o evaziune din real și nu se poate închipui o ființă extra-mundană fără a fi cîntărit totuși sorții ființei mundane.

Ființa este ca Ideea: revine în propriu fiecărui lucru și este totuși ceva universal. Chiar cuvîntul ființei — ca al „firii“, al naturii, al esenței — exprimă și genericul și specificul, (ființa în genere și ființa anumită) atestînd o speculație infuză a vorbirii. Firea este „firea toată“, dar și firea fiecărui lucru; la fel natura, la fel esența, care poate fi și „esență intimă“ a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern. În termeni românești „a fi în“ (a fi în sînul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru“. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume și nu în afara ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru.

Că mediul intern al fiecărui lucru exprimă, ca mediu, o modalitate universală, o poate arăta tocmai cazul în care o situație, aceeași în fiecare lucru, nefiind mediu, *nu* exprimă ceva universal. Așa se întîmplă cu situația de capăt pe care o numim moarte. Fiecare lucru sfîrșește, după măsura sa lăuntrică, sau uneori sub împrejurări întîmplătoare; la fel, fiecare ființă moare. Dar moartea nu este ceva comun în sensul de universal; este a fiecăruia (ca în povestea românească *Tinerețe fără bătrînețe*). Pentru că ce se întîmplă fiecăruia se întîmplă și tuturor doar exterior, prin însumarea cazurilor. Interior ea nu exprimă o situație universală, ci doar încetarea integrării într-o situație universală, cum ar fi viața, natura, ființa.

De aceea, pentru că moartea nu este un universal, ea a putut și a trebuit să fie personificată. În timp ce nici ființa, nici firea, nici viața n-au fost personificate, moartea a fost închipuită ca un schelet uman cu coasa în mîină. Dar totul este forțat aci, chiar și felul personificării. (Moartea ar fi trebuit să aibă în mîină, nu o coasă — de vreme ce ființele nu mor *laolaltă* decît prin întîmplare — ci o lance, să spunem, sfîrșitul fiind al fiecăruia; și n-ar fi trebuit să fie un schelet uman, ci cel mult o mîină, de vreme ce nu omul aduce moartea pe lume și printre lucruri, ci acestea sfîrșesc singure.) Toată literatura filozofică asupra morții a fost poate literatură, nu filozofie; sau vroia să fie, nemărturisit, o vorbire despre ființă.

Moartea este ceva intim lucrurilor, dar nu este un *mediu* intim. Drept un asemenea mediu însă, cu stratul său mai adînc decît toate, trebuie ca ființa să fie căutată în lume. Dacă ea e concepută ca altundeva și incoruptibilă, atunci poate fi și personificată, întocmai morții; ea nu este un universal, și nu *este*.

5. SE POATE DECI SPUNE: SINGURĂ FIINȚA NU ESTE, TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ

Pentru ființa din lucruri, vorba cunoscută a lui Pascal, cum că lumea e ca o sferă infinită al cărei centru e peste tot și circumferință nicăieri, trebuie răsturnată: periferia ființei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură ființa centrală nu este, restul are parte de ființă.

Prin lipsa centrului, lumea nu e des-centrată. Ea își află echilibrul prin ceva care nu „este“, sau este într-altfel în ea.

Dispariția centrului (a condensării luminoase, a soarelui central) înseamnă:

- 1) dispariția plinătății ființei; ea este, în lucruri cel puțin, un gol;
- 2) dispariția fixității ființei; ea nu reprezintă odihnă, ci acțiune peste tot;
- 3) dispariția permanenței ca ființă: ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul;
- 4) dispariția simplității ființei; ea are o structură.

În lucruri, ființa ar putea fi, la orice nivel, un model și modelatoare. Prin raport la modelul ei, toate lucrurile ar sta atunci sub judecata: sînt — sau nu și-au împlinit sorții lor de a fi.

Omul dă nume răspunsului pe care-l țintește și pe urmă crede că poate găsi altceva îndărătul numelui. A spus „suflet“ pentru ceea ce face ca trupurile să țină laolaltă (pentru antici chiar organismul vegetal avea suflet), dar ce oare altceva a găsit el pentru „suflet“ îndărătul unității întîlnite și denumite? A spus „timp“ pentru ordinea de succesiune a lucrurilor, dar n-a mai știut bine, dincolo de aceasta, ce este timpul. La fel, omul a spus „ființă“ pentru ceea ce face ca orice realitate, inclusiv sufletul și timpul, să țină. Îi rămînea să vadă ce este ființa și în ce măsură lumea este locul de împlinire al ființei, sau cimitirul ei.

1) Dacă ființa centrală nu este, iar ființa din lucruri apare ca un gol, ultima este, spre deosebire de Preaplinul unui Plotin, un Preagol înscris în acestea. Iar așa cum Preaplinul este un plin ce se revarsă, Preagolul este un gol ce se restrînge în sine.

Ființa ar putea fi, anume, acel gol pe care l-au întîlnit în meditația lor ontologică mai toate cugetele superior speculative. L-a întîlnit Kant în felul său, atunci cînd a părăsit pentru o clipă tematica de cunoaștere și cînd, în prelungirea ei, a vorbit despre *patru feluri de „nimic“: ens intelligibile, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum*. Ca Preagol exterior, ființa a putut apărea — în teologia negativă, sau chiar în filozofia eleată comparată cu prima

— drept un *nihil* (= *totum*) *negativum*. Alteori, cu sens pozitiv, a apărut ca un *ens imaginarium*. Dar ca gol *lăuntric*, ființa se înscrie de la început în lucruri drept un *nihil privativum* — ea fiind o absență din toate lucrurile, așa cum ne și apărea — și, în orice caz, este un „nimic“ kantian în calitate de *ens intelligibile*, unul înscris în toate lucrurile și, în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurant.

Același vid ca ființă este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nedeterminatul sau neantul ontologiei *Vedelor* (la început nu era „nici ființă, nici neființă“), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii. Dar cel mai lămurit, ca neant structurant înscris în lucruri, apare ființa în viziunea lui Pascal, atunci când se lasă de o parte tematica religioasă. Dacă într-adevăr, pentru el, *tout ce qui est arrivé a quelque chose d'admirable* (*Pensées*, fragmentul 212), el slăvind astfel periferia și adăugînd ca explicație: *parce qui la volonté de Dieu y est incorporée*, atunci este de ajuns să transpui explicația în *parce que l'empreinte de l'être y est marquée*, spre a regăsi golul ființei. Ea nu este decît la periferia ei, ca un *ens intelligibile* în fiecare lucru.

2) Acum, cînd golul nu e doar în conștiința care-l caută, ci și în lucruri, el devine activ tocmai pe linia căutării de către lucruri a unui acces la ființă. Aceasta din urmă încetează să fie neantul le-neș, invocat de ontologii, pentru însuflețirea sau transformarea căruia în cosmos erau necesare intervenția și decizia *altei ființe*, ci trece ea singură ca *ens intelligibile*, sau ca model arhetipal, în neant structurant. Ca ființă centrală, ar fi în odihnă și destindere; însă ca fel de-a fi distribuită peste tot, ea generează și regenerează statornic realul. Ființa trebuie să fie văzută în lucruri și la lucru, în loc să fie lăsată în inerția ei. Așa cum vidul la propriu, atît material cît și spiritual, a fost pus la lucru de fizicienii și metafizicienii moderni — dar nu fusese pus la lucru vidul, ca inexistență, de către Platon însuși, în *Sofistul*? — tot astfel ființa în ansamblul ei, ca gol inițial în lucruri, este de văzut în act.

Că ființa, cu modelul ei, este activă peste tot, nu mai e ceva de dovedit: este de arătat. Dar lucrul nu se vede întotdeauna, pentru că trăim sub „uitare de ființă“. Iar uitarea nu este, poate, cea denunțată de Heidegger, a ființei ca ființă, dacă prin aceasta ar trebui înțeles iarăși ceva de ordinul ființei centrale, ci este uitarea ființei a cărei periferie e peste tot și centrul nicăieri; a ființei umile, precare, ființa din sînul realului. Tocmai Heidegger — dacă este literal înțeles — și tocmai ontologia ce regăsește maiestatea ființei ar putea

abate de la ființă, consacărind atunci indirect, prin abandonul realului, situația de astăzi, anume cea în care realul a rămas ca și total la dispoziția matematicilor sau a formalismelor, pentru că nimic de ordinul ființei nu mai este activ în el.

Spre deosebire așadar de neantul invocat drept ființă de unele concepții speculative, golul invocat aci este activ prin el însuși. Ce *nu* este umple de fapt lumea, sub chipul lui ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce stă să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi. Toate acestea, înmănușiate în *golul* de ființă, modelează lucrurile.

3) Dar golul este *dinăuntru* activ. El reprezintă o formă de intimitate, iar nu o prezență și existență permanentă, adică o co-prezență eternă. Întiul sentiment pe care-l trezește ființa a părut adesea să fie prezența. Dar dacă prezența este luată ca prezent, atunci nedreptatea ei ontologică față de ceea ce a fost se întoarce asupra ei, în măsura în care prezentul, ce vroia să fie totul, alunecă în trecut; iar dacă prezența este luată ca eternitate și ființa ar fi o statornică prezență, însoțind tot ce se ivește și trece, atunci ea devine o exterioritate care trebuie să lucreze *asupra* lucrului și nu în el. Ființa însă nu este obligatoriu o permanentă, cel puțin în sens de prezență: ceea ce „este” în lucruri și le face să fie poate fi trecător, la fel cum sufletul nu e cu necesitate nemuritor spre a se exercita ca suflet.

Ființa ca permanentă și neschimbare, ființa care confisca pentru ea pe „este”, era paradoxală (așa cum este paradoxal simțul comun dus pînă la capăt): ea tindea să redea ce este ființător în real, prin contrariul acestuia din urmă. Este ca și cum, întrebîndu-ne ce e viața în ființele vii, am spune că este moartea. Dacă ființa trebuie să investească și să susțină realul, ea nu-l poate dezminți; trebuie să fie după chipul și asemănarea lui, sau să fie alt chip al *lui*.

Toate atributele ce s-au acordat ființei ca desprinse de real (unitate, permanentă etc.) sînt sortite să cadă, cel puțin în perspectiva ființei din lucruri. Trebuie acceptat în schimb un atribut ce i-a fost statornic refuzat: *conaturalitatea* cu realul. Cum a putut apărea gîndul ființei „de altă natură” decît realul, ar fi greu de înțeles, dacă simțul comun (prelungit uneori în speculația oricît de înaltă), n-ar avea tendința să *separe*, acolo unde nu poate uni. Dar lucrurile nu țin laolaltă și nu au „suflet”, dacă sînt lipsite dinăuntru de suportul ființei. În loc să părăsim lumea reală, sub cuvînt că nu are subzistența asigurată, în favoarea unei lumi care ar avea-o, dar n-ar păstra nimic decît subzistența goală, trebuie să numim ființă tocmai ceea ce face ca lucrurile să fie — în măsura în care ele sînt.

4) Căci ființa, cu golul ei de la început, nu este numai intimitatea formativă a lucrurilor: este și măsura lor. Dacă nu totul este pînă la capăt, sau nici un lucru nu e cu adevărat ființa, deși nimic din cele ce se ivesc nu e străin de ființă, atunci ontologia devine — dincolo de dubla ei analiză, a ființei în lucruri și a ființei în sine — o „critică“ în sensul propriu al cuvîntului grec: o judecată asupra celor ce sînt. Vorba lui Protagoras, cum că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt“ era poate rostită cu sensul ei plin: omul ce gîndește asupra ființei (nu omul în subiectivitatea sa, cum e înțeleasă de obicei vorba) hotărăște asupra a ce este în real, ca și asupra a ce nu este, pă-rînd doar să fie.

Dar judecata se face în numele unui *înțeles* al ființei. Poate fi el înțelesul unei ființe simple (în limba greacă simplu însemnînd și absolut)? Nici ontologiile din trecut, care proclamau ființa absolută, nu se puteau împiedica să vorbească de „grade“ de ființă sau de manifestății diferite (fenomen, aparență, apariție, arătare) ale ființei. Dar ontologia care pleacă de la real în sus poate aduce un spor de înțelegere și nuanțare. În cazul ființei absolute, simple și unitare, deosebiri izvorau doar din gradele și *intensitățile* ființei, pe cînd într-o ontologie desprinsă din real criteriile de judecată pot ține de o adevărată *structură* a ființei și de măsura în care structura s-a realizat. Poate exista neîmplinire de ființă, dar pot apărea și precarități ale ei, variate calitativ și nu doar pe bază de simplă intensitate de manifestare; pot fi împliniri parțiale durabile, sau alteori împliniri totale trecătoare, după cum și precaritățile sînt sortite uneori să accelereze și activeze realul, alteori să-l ducă la destrămarea și extincțiune.

La om, în care ființa este mai intim activă decît oriunde, de vreme ce el are și spirit, deci un plus de receptivitate ontologică, precaritățile ființei sînt de înregistrat cel mai bine ca „maladii spirituale“, care îi dau sau îi refuză afirmarea ontologică. Însă cu sau fără problematica umană, ontologia trebuie să fie o *medicina entis*, unde nimic nu se vindecă dar totul se judecă — întocmai ca în vorba lui Protagoras.

6. TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ, ÎN SENSUL DESCHIDERII CĂTRE EA

Că ființa în lucruri poate fi un gol; că poate fi un gol activ; că reprezintă astfel o acțiune trecătoare, ca și lucrul, dar în același timp