

III

SENTIMENTUL FIINȚEI

Cine are în față-i tabloul modulațiilor ființei, nu mai poate face sufletului românesc nedreptatea să-l înțeleagă printr-o singură tonalitate, cea a *Mioriței*. Balada poate fi o reușită unică a creației noastre folclorice, dar nu și măsura unică pentru sensibilitatea filozofică a unui suflet căruia a fi și a nu fi îi apar nespus mai bine orchestrate.

Există mai multe feluri de a fi, respectiv de a nu fi, pentru sufletul românesc. Nedreptatea care s-a făcut concepției românești despre ființă, întârziindu-se prea mult și unilateral asupra *Mioriței*, este aida celei pe care i-o fac încercările filozofice, prea sumare, ce se întreprind de obicei asupra cuvântului nostru „dor”. (Precizăm că rezervele de aici nu privesc defel gândirea lui Lucian Blaga, care a făcut filozofia *culturii* sub semnul mioriticului, nicidecum filozofia ființei.) Funcțiile și sugestiile cuvântului „dor” sînt într-adevăr de prim-ordin și le-am relevat într-o lucrare despre cuvintele românești, reținînd cu precădere două funcții: cea semantică, de a dovedi că în limba noastră armonia rațională se face între opuși (durere și plăcere, în cazul dorului) prin contopirea de sensuri, iar nu prin compunere; a doua funcție, filozofică, de a sugera că în jurul oricărui concept există un cîmp, un cuprins, un orizont, care poate prilejui chiar o teorie a cîmpurilor de cu-

noaștere și a celor logice. În conținutul său, însă, cuvântul „dor“ este prea încărcat de sentimentalitate, așa încât a vorbi despre o concepție de gândire prin „dor“ înseamnă a face romantism filozofic. La fel, a încerca să redai prin *Miorița* concepția românească despre ființă înseamnă a te limita la un singur sunet, sau, atunci, ar trebui să forțezi limitele unei admirabile piese poetice, care nu spune decît ce poate spune o baladă.

În general, nu se poate explora sensibilitatea unei comunități, sau concepția ei despre viață și ființă, prin cîte o singură vocabulă, ca „dor“, sau chiar prin cîte o singură poezie, populară ori cultă. Cum, oare, ar arăta concepția despre viață a poporului englez, dacă ar fi schițată pe temeiul unui sonet sau chiar a admirabilei culegeri de sonete ale lui Shakespeare? Firește, ar ieși la iveală de acolo cîte un aspect, caracteristic spiritului englez, anume viața de societate, cu rafinamentul ei de simțire și gândire; dar ar ieși la iveală și sentimentul caducității tuturor lucrurilor în fața „timpului devorator“, de care ne vorbesc *Sonetele*, ca și singura replică în fața acestei caducități iremediabile, creația literară și, lărgind, cea de artă, lucruri care nu mai sînt defel caracterizatoare pentru comunitatea lui Shakespeare. Căci nu *ethos*-ul marilor tristeți, dar nici cel al creațiilor în spirit pur, neutilitarist, nepractic și anistoric, l-au pus anglo-saxonii în joc, ci afirmații și realizări de ordin diferit, ca viața parlamentară și libertățile individualiste, empirismul, mașinismul, industrialismul și logica matematică.

Concepția despre viață și ființă a unei lumi este cu adevărat a unei *lumi*. Trebuie să cauți în vastitatea cîte unei lumi înțelesurile ei intime; iar dacă ni s-ar imputa că, deocamdată cel puțin, n-am căutat nici noi concepția

despre ființă a lumii românești decît în limbă și în unele forme de vorbire specifice ei, am răspunde: o limbă exprimă totuși vastitatea unei comunități. Chiar restrîngîndu-ne la ceea ce am obținut pînă acum, vom putea spune că, în chip neașteptat, poate, concepția despre ființă a lumii românești este nespus mai puțin simplificată decît a ontologiilor culte tradiționale ca și moderne, și poate de aceea lecția ei ar merita să fie reținută filozofic sau prefilozofic.

În înfățișarea de pînă acum, ideea de ființă se dovedea efectiv mai complexă și poate, în sens bun, mai intricată decît în viziunile teoretice tradiționale. De ce ar fi monolitică ființa? Ceva din gîndul lui Chesarie Rîmniceanul, marele cărturar de la finele veacului al XVIII-lea și excepționalul scriitor de limbă românească (din ceasul matur al limbii noastre, de mai înainte ca ea să intre în contact cu limbile moderne și înrudite), apare despre preființă și ființă, atunci cînd el spune, în termenii săi și ai timpului: „Pronia dumnezeiască alergînd cu umblet fără de sunet, cu glăsuire fără de auzire, zice... unuia să se ascunză, altuia să se ivească.“ Dar așa face, poate, ființa, cum am văzut-o în modulațiile ei: într-un loc este ascunsă, într-altul gata să se ivească, iar alteori este pe deplin ivită. Gîndul de mai sus al lui Chesarie este de altfel urmat de un loc încă mai caracteristic pentru ființă, așa cum se poate citi în *Mineiul* pe ianuarie (v. *Bibliografia românească veche* de I. Bianu și Nerva Hodoș, vol. II, București, 1910, p. 236).

Vorbînd despre stăpînirile ce s-au succedat în Țara Românească, Chesarie spune într-adevăr cîteva cuvinte de rară pătrundere pe orice plan, inclusiv cel al ontologiei. El scrie: „... Asemenea și oblăduirea Țării Românești, fiind și mai mult supusă supt nestatornica pravilă a lucrurilor omenești, fiind curgerea ei prin rîpe

și pietre ascunse, avînd țăr murile ei fără limanuri, s-au asemănat stăpînirea ei cu paliriile (de la *paliroia*, ce înseamnă « reflux » în greacă, n.n.), adică cu apele cele ce de dimineată pînă la o vreme curg în sus, iar de la o vreme își întorc curgerea în jos.“

Dar cu adevărat așa pare, sub sugestia modulațiilor ei, ființa; intrată sub o nestatornică pravilă, cea a realului, curgînd printre rîpele galaxiilor și pietrele ascunse ale astrilor, ca și peste astrul acesta al nostru, cu țăr murii fără limanuri, pe pămînt ca și în cer, și curgînd uneori în sus („ar fi să fie“), pentru ca de la o vreme să curgă în jos („a fost să fie“), și reluîndu-se neîncetat.

Așa, întoarsă în ea însăși, dar undeva statornic bătînd spre împlinire sau trimitînd lucrurile spre una, așa apare ființa la noi, din înțelesul lui „a fi întru“, în sînul căruia există și limite, și lipsă de limite, există și înaintare, dar și tragere îndărăt.

A reduce deci concepția despre ființă la viziunea, unilaterală și ea, din *Miorița*, este o grațioasă, dar vinovată renunțare. Că, față de „gravitatea“ ființei din alte concepții ontologice, ideea despre o ființă atît de diversă și dezinvoltă ar putea da cuiva sentimentul „detașării“ și că astfel ar face pe omul românesc să aibă o caracteristică și mioritică „lipsă de teamă“ în fața morții, nu e decît retorică — să zicem — frumoasă. „Ușurătatea“ ființei este doar expresia libertății, aproape a exuberanței pe care o capătă ea în viziunea românească. Dar *feeria* ființei la noi spune astfel mai mult decît gravitatea ființei sumbre și apăsătoare a unor ontologii tradiționale. Iar o asemenea feerie este în chip firesc alta decît aceea, precumpănitor artistică, a *Mioriței*.

Față de ființa complexă și feerică din viziunea noastră, perspectiva neopozitivistă a lumii occidentale, cu

„uitarea“ ei de ființă, sau alteori chiar reconsiderarea ființei, în alte filozofii, au un aer de sărăcie.

Cînd, pe o zi cețoasă de iarnă, vezi undeva și globul palid al soarelui, îți spui: în fond ar putea lipsi. Așa se întîmplă în logica analitică modernă cu ființa, al cărei ecou îndepărtat se păstrează doar ca un punct singular, anume „constanta individuală“. Logicianul s-ar putea perfect lipsi de ea, în jocul său organizat cu semne ce nu mai vor să semnifice nimic din planul realității, ba nici măcar din acela al gîndirii.

În contrast cu punctualitatea ființei din logică, stă totalitatea ei difuză, din alte viziuni contemporane. Sentimentul ființei ar fi de astă dată — ca într-un nou panteism ori spinozism — cel al unei prezențe totale, fără nici o determinare. Dar o prezență nedeterminată devine indistinctă, și este la fel de bine o absență totală, cum s-a spus. Nu numai că noi „uităm“ de ființă, fie pe plan speculativ, fie în experiența spirituală a vieții — ni se spune, ca o mustrare —, dar ființa însăși s-ar trage îndărăt cu totul din fața cunoașterii, așa încît mai degrabă putem determina ce nu este ființa decît ce este ea.

Atît logicianul cît și metafizicianul occidental vor deci siguranță: cel dintîi, una de ordinul exactității; cel de al doilea, o siguranță de ordinul certitudinii absolute.

Sentimentul românesc al ființei este altul decît cel de siguranță ultimă a ei — nu în ce privește cunoașterea omului asupra-i, ci în ce privește ivirea și starea ei. Experiența ființei consemnată în limba noastră ar fi, cum spuneam, mai degrabă de ordinul esenței decît al existenței imediate și sigure. De aceea am preferat să spunem aici preființă uneori, pentru ființă (care cuprinde atît esența, cît și existența); dar în același timp nu invocăm simpla „esență“, căci aceasta *se desparte* de

existență, în timp ce preființa o presupune și trimite la ea tot timpul.

Sub preființă am cuprins:

- ființa neîmplinită, exprimată în limba noastră prin „n-a fost să fie“;
- ființa suspendată, prin „era să fie“;
- ființa eventuală, cu „va fi fiind“;
- ființa posibilă, cu „ar fi să fie“;
- ființa intrării în ființă, cu „este să fie“;
- ființa săvârșită, consumată, împlinită, cu „a fost să fie“.

În toate aceste modalități apare o trimitere la existență, ca la un moment de împlinire. Dar momentul rămîne un capăt de drum, modalitățile fiind treptele lui de asigurare.

Căci de ce trebuie ca ființa să apară în ipostaza siguranței și a realității depline (care poate însemna, pentru unii, simpla „realitate individuală“)? Dimpotrivă, tocmai ființa — dacă nu este cea sumară, a realității individuale, și nici cea masivă, a presupusei realități absolute — este izvorul de nuanțare al realității. Realitatea are mai multă sau mai puțină ființă, respectiv ființa are, în sînul realității, grade de împlinire.

Față de asemenea nuanțe, exigența comună de a obține ființa după modelul certitudinii sensibile („Vreau să te pipăi și să urlu: « Este! »“, sună versul exasperat al poetului român) are ceva grosolan în ea. Pe de altă parte, există ceva prea categoric și lipsit de nuanțe, încă, în reprezentarea unei realități absolute care ar confisca ființa pentru ea și ar spune ca Iehova: „Eu sînt cel ce sînt“, sau în recunoașterea omului către zeu cu: „Ești“, adică „Tu singur ești“, cum spun unii istorici că ar fi trebuit înțeleasă enigmatică literă E de pe frontispiciul

templului din Delfi. Ființa nu poate fi redată de un „ești“, de un „eu sînt“, sau de cine știe ce extaz sensibil. Acestea ar fi cel mult ființe de excepție. Ființa însă nu este o excepție: ea e tot ce este mai comun.

Spre a avea acces la acest „tot ce este mai comun“, care e ființa, Heidegger și-a concentrat investigația asupra unei fapături existente privilegiate, omul. Nu numai că vorbirea omului este păzitoarea ființei, cum avea să spună filozoful mai târziu, dar omul ca atare, cu demersurile sale mai adînci și cu felul său de a fi în lume, ar putea favoriza dezvoltarea ființei, ni se spune.

Dacă însă ființa este concepută ca o permanență de ordinul celei invocate de eleații antici („din veci era aceea ce era și în veci va fi“) și drept fondul ultim la care se reduc lucrurile și procesele, atunci nu omul, ci mai degrabă restul realității ar dezvoltă ființa. Anorganicul, de pildă, arată astăzi limpede că ființa materială este, în ultimă instanță, cîmp electromagnetic. În spiritul presocraticilor, cineva ar putea spune deci că elementul sau principiul ultim ar fi ceva de ordinul undei, așa cum Louis de Broglie a spus, într-un rînd, că totul s-a născut din condensarea luminii. (Nu este la fel de grandios ca „totul este apă“, al lui Thales, să spui că „totul este lumină“?) — Dacă, în schimb, te-ai gândi nu la ființa materială constitutivă a lumii, care e doar element și se află totuși în prefacere, ci la o permanență de ordin absolut, atunci omul îți dezvoltă tocmai contrariul permanenței, la drept vorbind.

Omul nu revelă numai ființa, ci și tot ce e în jurul ei. El însuși preființează, căci el nu e numai *în*, este și *întru* ceva. Omul încearcă, își vede limitele proprii, ca și limitele a ce este pe lume, lărgește realul în spre eventual, îl reface ca posibil, îl vede în iminența împlinirii lui ca real și îl contemplă apoi în realitatea lui săvîrșită.

Acestea nu sînt numai situațiile sale, erau situațiile ființei. Ființa însăși este aceea care nu se află în așezare stabilă, și ea nu este un absolut. Cînd un Hegel, invocînd la începutul *Logicii* ființa ca un absolut, constata că ea ca atare, ființa însăși, nu poate fi nimic determinat — arbore, om sau chiar universul întreg — și nici măcar nu poate primi determinări de ordin general, cum ar fi cantitatea ori calitatea, el concludde că o asemenea ființă, care nu e nimic, este totuna cu nimicul însuși.

Dar ce rigid logic, ce puțin hegelian este acest gînd, cum că ființa este *sau* ceva determinat, și atunci nu e ființa însăși, *sau* este ceva fără determinare, și atunci nu este. Experiența românească a ființei arată că se poate spune ceva despre ea chiar cînd e gîndită fără nici o determinare; că ființa însăși intră în *situații*, care abia ele sînt determinate. Atunci, ființa nu trebuie să decadă în neființă, ca la Hegel, spre a trece apoi în devenire și a se dezvălui și desfășura. Ființa se dezvăluie și se lasă cunoscută prin situațiile ei.

[Sentimentul românesc al ființei este a ceva apropiat, accesibil și cu înțeles. Cu ființa nu este vorba de un absolut, nici de ceva nerațional și inefabil, care ar deveni accesibil doar printr-o intuiție, sensibilă ori intelectuală. Ființa are o întemeiere și poate fi înțeleasă în facerea, dincolo de gata-făcutul ei.]

Gîndirea mai înaltă, care se interesează de procesualitatea vastă a lumii — nu doar de „ce este“, ci și de „cum e cu putință ce este“ — caută, nu ființa, ci devenirea întru ființă. Ca atare, ea întîlnește fapte ce intră în ființă sau ies din ea, fapte de o clipă, ce au totuși parte de ființă. Tot ce capătă consistența ființei în lumea omului — și nu se poate refuza lumii umane o anumită plinătate a ființei, în unele cazuri — este în definitiv o

făptură de o clipă. Dar asemenea făpturi nu pun mai puțin în joc temeiurile ființei, pe care o caracterizează nu permanența în eternitate, ci plinătatea de realitate.

[Nici grecii nu au putut rămîne la ființa absolută, și ei au pus în joc o ființă mai puțin rigidă, dar mai adevărată. Așa vrea să fie și ființa românească. Iar ca și ființa grecilor antici, ea nu se opune neantului; se opune la ceva de ordinul haosului. Neantul poate fi plin de poezie (cerurile se desfac, în *Mortua est*, și nimicul coboară peste lume), dar el este un blestem pentru filozofie. Sensibilitatea filozofică românească nu a căzut sub acest blestem.]

Haos și neant la Eminescu. Dintr-o perspectivă românească, așadar, vom spune că ființa nu se ivește din, sau nu se opune la ceva de ordinul neantului; se ivește din haos și se opune acestuia. Dincolo de fondul permanent de ființare — care ar putea fi: unda, lumina, cîmpul electromagnetic, sau cine știe ce element ca hidrogenul —, ființa dă întemeiere unor făpturi de o clipă, de felul „lurilor pierdute“ din versul lui Eminescu:

De atunci și pînă astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de haos pe cărări necunoscute.

Ori de cîte ori la începutul lucrurilor este conceput neantul, el descumpănește gîndirea și se dovedește a fi o falsă problemă (așa cum s-a văzut, poate, în cazul problemei lui Heidegger, „de ce există ceva în loc de *nimic*“). Neantul nu are sens decît la capătul lucrurilor. Ele *intră* în neființă, sfîrșesc la ea; neființa este doar încetarea ființei, dar nu o realitate care să o țină în cumpănă. (Cel mult poate fi o experiență de conștiință pentru naturile așa-zis „metafizice“.)

În fapt, neființa nu este decît non-ființă, un concept la fel de arbitrar și elaborat ca „non-om“, adică tot ce nu e om, complementara omului] sau la fel de artificial ca Anteros la antici, închipuit drept o întregire pentru Eros. (Cînd foloseau termenul de neființă, grecii nu se gîndeau la neant, ci la materia nedeterminată, ce n-a căpătat încă formă.) [Non-ființa, în fapt, spune încă mai puțin decît non-om, căci ființa nu are nici o complementară care să nu *fie*, așadar nu are nici o „întregire“ posibilă.]

Doar poeticește termenul de neființă are putere de sugestie și singură poezia, sau cine știe ce teologie riscată au ce face cu ideea unei neființe de la începutul lucrurilor și apoi însoțitoare a ființei. Așa se face că, sub influența mai ales a gîndirii indiene, Eminescu a putut da uneori neființei o expresie poetică deosebită și titluri filozofice mai mari decît merită ea. Dar nici el nu invocă neființa, în ceasul cînd trebuie să dea, fie și poeticește, o construcție filozofică, mai organizată, chiar dacă pe model indian — așa cum se întîmplă în *Scrisoarea I*:

La-nceput, pe cînd ființă nu era, *nici neființă*...

La început era haosul. Gîndirea nu are de dat socoteală cum e cu puțință ființa în fața neantului; ea dă socoteală cum e cu puțință în fața haosului. Într-un sens, ea trebuie să poată spune: „Dați-mi haosul și vă arăt cum e cu puțință o lume.“ Dar haosul poate lua două chipuri: el poate fi unul de nediferențiere, de omogeneitate, de egalitate a stărilor, ca în entropia modernă, unul de universală letargie (de „uitare a activității“ — etimologic); și poate fi, dimpotrivă, un haos de diferențiere extremă, de totală eterogeneitate, ca în „totul era laolaltă“ din viziunea anticului, un haos de inegalitate și de activitate în același timp dezlegată și contrastantă.

Este curios că Eminescu începe — după izvorul din care se inspiră — cu ultimul, haosul de contraste, spre a sfârși la primul, cel de nediferențiere totală. El scrie:

Cînd *nu s-ascundea* nimica, deși tot *era ascuns*...
 Cînd *pătruns* de sine însuși odihnea cel *nepătruns*,
 Fu *prăpastie* ? *genune* ? Fu noian *întins* de apă ?

Dar îndată apoi va spune, invocînd acum un haos de perfectă omogenitate:

Umbra celor nefăcute nu-ncepuse a se desface,
 Și în sine împăcată stăpînea eterna pace!...

Sub obsesia consecvenței de gîndire, cineva ar putea închipui (și o intervenție de acest fel a fost sugerată, chiar dacă nu în termenii de aci) că versurile au fost greșit redade sau că, în orice caz, o ușoară corectare a lor le-ar pune în armonie cu începutul. Într-o altă versiune, s-ar putea închipui că versurile ar fi mai potrivit redade astfel:

Umbra celor nefăcute *nu-nceta* a se desface,
 Și în sine *neîmpăcată* stăpînea eterna pace.

Nu e totuși numai o impietate artistică, în asemenea încercări; este, în cazul de față, și un neadevăr filozofic, de vreme ce efectiv haosul poate lua deopotrivă chipul omogeneității și pe cel al neomogeneității, cu sine sau între elemente. În definitiv, Eminescu pune sub semnul întrebării haosul de contraste, pe care-l invoca la început, și lăsa pînă la urmă suverană „eterna pace”. Totuși este bine de subliniat că, alături de haosul eternei păci, există și unul al diferențierii fără de capăt, căci în fapt acest de al doilea haos este cel care va reapărea constant, în sînul ființei o dată constituite, și el va da, de altfel, începutul tuturor lumilor specifice, așa cum haosul originar dă putința lumii originare să se ivească. Iar dacă

ivirea ființei din haosul cosmic va avea ceva exemplar în ea, dînd prin treptele ei de desfășurare modelul pentru ivirea — din alte haosuri, cum sînt: al gîndirii, al frumosului ori al binelui — întruchipărilor din fiecare plan, atunci o formă de haos poate să fie regăsită, și ea nu poate fi, în plină lume, decît cea a haosului secund.

Dar cum se ivește ființa din haos? Aici, abia, despărțirea de Eminescu trebuie făcută. Îi puteai accepta inconsecvența în ce privește viziunea haosului, căci inconsecvența se dovedea pînă la urmă a fi doar aparentă; nu vei accepta însă geneza pusă în joc de poet, căci ea simplifică prea mult căile ființei, sau le trimite la miraculos.

Construcția filozofică pe care o încearcă poetul pare a-și pierde controlul rațional, atunci cînd el scrie:

Dar deodat-un punct se mișcă... cel dintîi și singur. Iată-l
Cum din haos face mumă, iară el devine Tatăl...

E ceva privilegiat și în fond miraculos în geneza aceasta: într-un moment anumit („deodată”) ar apărea ca activ un punct anumit, „întîi și singur”, cum spune poetul. De ce *acest* punct? Privilegiul pe care-l reclamă pentru punct poetul e sugestiv poetic, dar sfîrșește prin a pune sub semnul întrebării întreaga sa geneză. E adevărat, orice geneză în mic și orice creație în lumea omului — ceea ce înseamnă orice spor de ființă pe cîte un plan — par cîteodată să se producă după acest model: la un moment dat un punct, în lucruri sau în gîndire, începe să se miște, ceva neașteptat se întîmplă și o creație devine cu putință. Dar este o renunțare de explicație, nu încercarea de a da una.

Un singur punct, un moment, un subiect — reprezintă întotdeauna ceva privilegiat. Dar două puncte intrate în raport, nu! *Raportul* reprezintă marea cucerire a gîndirii

aplicația lor în științe și tehnică. Științele matematizate, ca astronomia ori fizica, au din plin o întregire ontologică, prin domeniul de realitate, respectiv prin realitățile individuale (în sens restrîns sau larg) la care se aplică; pe cînd matematicile pure sînt străine de ființă.

Dacă însă generalul singur nu poate spune nimic despre ființă, *individualul* singur și realitățile individuale nu pot duce nici ele la ființă. Nu se poate nămi ontologie înregistrarea brută, prin cele cinci simțuri, a ceea ce este (ar fi o ontologie la nivelul lui: „Vreau să te pipăi și să urlu: « Este! »“). Ca și generalul singur, individualul singur nu dezvăluie ființa.

Ființa o dă abia împletirea dintre general și individual, sau mai bine: situația individuală prinsă în, aflată întru generalitate. În acest sens ființa individuală sferică și limitată, a anticului, dar în același timp generală și nelăsînd rest; sau ființa spinozistă, ca un tot al Naturii, substanță unică, față de care restul lucrurilor nu reprezintă decît afecțiuni și moduri; sau, în sfîrșit, un Mare Individ, iarăși unic dar general, ca Brahma și atîtea divinități de ordin ultim — ar părea să răspundă exigenței de a cupla individualul cu generalul. Dar *unicitatea* individualului invocat face ca viziunea respectivă să se piardă în teologie, ori în mit.

Aici poate intra în joc concepția despre ființă pe care o sugera, cu formulările verbului *a fi*, rostirea românească. Nimic grandilocvent în această concepție. Dacă ființa reprezintă „tot ce e mai comun“, atunci ființa de excepție, cu individualul ei unic, poate cădea. Gîndirea secolelor trecute a părut să fie, și de altfel a fost adesea, prea solemnă, ea nevorbind decît despre principiile ultime, în fața realității ultime. Dar ea poate lua o lecție de la științe, care abia atunci cînd au luat în considerare

cîte o simplă piatră ce cade, ori un picior de broască ce tresare sub curentul electric, au putut revoluționa cunoașterea.

În fapt, gîndirea a practicat o asemenea înțelepciune, în ceasurile ei bune, încă din Antichitate; nu numai cu Aristotel — care adesea este chiar excesiv prin felul cum înregistrează faptul brut ca atare, lăsîndu-l fără transfigurare —, ci cu Platon însuși, care se întreba dacă firul de păr sau noroiul au și ele o Idee și care, în definitiv, în fiecare dialog, aproape, știa să plece de la o situație concretă comună, de la oameni de rînd și întîmplări de rînd, spre a se ridica la esențe. Dar tradiția aceasta, gîndirea a uitat-o prea des.

Încă de la nivelul folcloric, gîndirea românească a practicat, așa cum era firesc, o asemenea lipsă de solemnitate. În viziunea ei cosmogonică, de pildă, lumea se naște dintr-un vierme ori un fluture. Dar și pentru niveluri superioare, această gîndire sugerează măsura, cu sensurile ei de presupunere și cu investigația ei în posibil, laolaltă cu investigația în real. Ființa nu numai „este“, ci și va fi fiind sau ar fi să fie, în zone întinse, iar pentru gîndirea noastră românească infuză limbii, elementele, procesele și fapăturile în prefacerea lor, departe de a avea uneori o intrare asigurată în ființă, abia stau să *prindă* ființă, înfruntînd riscul ca alteori să n-o prindă cu adevărat.

Dar măsura este și a realului, nu doar a cunoașterii. În sînul lui, nu totul reușește. Dacă gîndirea trebuie să dea socoteală de felul cum este sau cum a fost cu putință realul, atunci ea are de înfruntat și spectacolul neîmplinirilor lui. Există și un rebut de ființă. Tratatele care desfășoară prea sigur facerea lucrurilor, pornind de sus, de la principii, sau chiar de jos de la elemente, vorbesc fără o adevărată pietate pentru obiectul lor. Trebuie

înțeleasă și integrată, în prezentarea ordinii realului, partea de dezordine din el. Pentru ființă, ceea ce este revelator nu e recursul la neființa aceea pe care o invocă prea des modernii; în schimb, revelatorie este neîmplinirea de ființă.]

[Neîmplinirea, dezordinea orientată totuși, cele ce nu ajung să prindă ființă, reprezintă în definitiv stări și procese mai întinse decât ordinea și ființa însăși.] Dar nu o dezmint pe aceasta.] Prin universul cunoscut aleargă unde nebune de tot soiul, care nu prind să se împacheteze în jurul unui nucleu și să dea sisteme vaste, sau infimi atomi. La fel, nu totul prinde ființă din plasma vitală; nespus mai numeroase trebuie să fi fost încercările de a se închea sub o specie nouă, decât speciile reușite. (Dar oamenii de știință nu au descris decât ceea ce este, nu și ceea ce a încercat, în toate felurile, să se întruchipeze, ceea ce și-a întins polipii într-o parte și alta spre a pipăi sortii de a prinde ființă.) Iar [la niveluri mai ridicate, ființa neîmplinită este oceanul în care, ici și colo, apar insule ale ființei reușite. În viața omului și în ființa lui spirituală, demersuri de tot felul se avîntă neîncetat — uneori spre neîmplinire.]

Ca în mișcarea browniană a particulelor din vasul cu apă, ființa își pregătește apariția — după desprinderea situațiilor individuale din haosul originar — în cadrul unui haos secund. Dincolo de generalitatea inerției originare, sau de asaltul tuturor contra tuturor în viziunea lui Anaxagoras, năzuința, dacă nu chiar hazardul formativ de ființă al materiei ca și al spiritului, încearcă să creeze situații individuale, care se vor împlini ori nu sub cîte o nouă generalitate, acum una specifică.

În tensiunea aceasta dintre un individual și un general se poate citi obîrșia a ceea ce „este să fie“. Toate științele puse în joc de om și toată cultura lui, în fond,

se întemeiază pe considerarea unei asemenea tensiuni, într-un domeniu sau altul de realitate, adică pe tensiunea dintre real și lege. Fără cuplarea individualului cu generalul, cultura ar sta sub semnul entropiei. Iar tocmai această cuplare e pusă în lumină, în ea însăși, de către o știință universală, care este cea a ființei.

Nimic nu e străin de tensiunea dintre individual și general — afară de universul matematicilor pure, unde domnește destinderea în ce privește ființa. A face din acest univers și din metodele lui cheia exclusivă a cunoașterii, înseamnă a se refuza cunoașterii, tocmai, precum și a repudia orice înțeles pentru ființă. Poate că, din perspectiva matematică, „a fi sau a nu fi“ are sens, ba chiar ar cădea sub calcul. La fel de bine ar putea prinde simbolismul matematic, în jocul său probabilist bine organizat, opoziția dintre ceva și nimic, ba chiar măsura în care poate să existe ceva în loc de nimic. Dar în fața unei întrebări de ingenuitate speculativă, ca: „prinde ori nu prinde ființă situația aceasta individuală?“, matematicile trebuie să tacă, în timp ce restul culturii are de spus aproape totul.

Reabilitarea individualului. În sentimentul românesc al ființei sînt prinse și fapăturile ei de o clipă. Lumea este făcută din asemenea fapături. Tot ce s-a întruchipat este individual, supunîndu-se devenirii și dezagregării. Poți să numești pămîntul Marele Individ, cum vrea Hegel, sau poți să numești așa orice galaxie. La rîndul ei viața, acolo unde este, reprezintă individualul însuși, iar societățile, faptele și gîndurile au neîncetat titluri individuale.

Pentru asemenea fapături de o clipă se pune problema ființei, iar nu pentru permanente materiale ori inteligibile, care, dacă ar fi, nu pot să fie decît veșnice. În acest