

Instituirea fenomenologiei negative.
Prefigurarea unei metode

Cornel-Florin Moraru

Instituirea fenomenologiei negative

§1. Introducere. Metoda filosofică și „metoda” teologică

Când se pune în discuție problema dezvoltării unui orizont de cercetare, nu numai în domeniul filosofiei, ci și în domeniul științelor în genere, apare, în mod inevitabil, și problema metodei de cercetare. De aceea, ca punere la cale a demersului ca atare, *metoda* trebuie foarte atent discutată. Dar, dacă trebuie să ne arătăm riguroși în această privință, trebuie, mai întâi, să ne punem întrebarea privitoare la modul în care aceasta poate fi în genere luată în discuție. Cu alte cuvinte, trebuie să vedem ce loc ocupă ea în demersul *specific* filosofiei.

Astfel, pe de o parte, vedem că metoda este centrală demersului filosofic, pe de altă parte însă, ea este o destituire a unui orizont deja prefigurat de tradiție. De aceea, chiar dacă filosofia este în mod esențial o „disciplină” metodică, metoda vine să instituie un orizont de cercetare nou, destituind, în același timp, orizontul de cercetare prealabil. Or, această destituire este necesară deoarece orice filosofie autentică vine, într-un fel, contra tradiției. Drept urmare, fie că este *înglobată* dintr-un punct mai cuprinzător, fie că este *respinsă*, tradiția filosofică este *lăsată în urmă* în raport cu filosofia actuală. Dar, această lăzare în urmă nu are neapărat sensul unei dovediri a ineficienței sau a inferiorității ei, ci sensul desituării ei, a unei dis-locări.

Așa stând lucrurile, metoda cel mai adesea nu vine tot din domeniul filosofiei deoarece atunci ea ar fi o falsă dis-locare și desituare. Drept urmare, *originea*, ca început, a metodei trebuie să depășească propriu-zis domeniul filosofiei. Acesta nu este însă un lucru nefiresc, de altfel majoritatea marilor filosofi moderni și-au căutat începutul metodei lor în alte domenii de cercetare. Dacă la Descartes *geometria* poate servi drept *origine* a metodei, la Kant poate fi vorba de *fizica newtoniană*, la Hegel poate fi nominalizată *teologia protestantă* și exemplele pot continua. Această transpunere de metodă nu este însă nici arbitrară, nici nu aduce un deficit demersului filosofic, ci, din contră, ca transpunere, ea aduce în domeniul filosofiei, de fiecare dată, posibilitatea unui nou început originar. Pe de altă parte, *originea* nu trebuie neapărat să fie conștientă, ci poate veni ca un presimțire, ca o predispoziție sau ca o prefigurare a ceea ce urmează să constituie metoda filosofică. Mai mult decât atât, prefigurarea necesită dezvoltare

filosofică, o dezvoltare riguroasă folosind instrumente specifice filosofiei pentru a deveni metodă propriu-zisă.

Desigur, procesul nu trebuie gândit simplist și nici nu trebuie acceptat decât în sensul că filosofia, mereu deschisă către alte discipline, adună în continuu la sine ceea ce se întrezărește ca util demersului filosofic. Cu alte cuvinte, nu trebuie înțeles că demersul filosofic este un demers *secundar* în raport cu celelalte științe, ci, din contră, trebuie să subliniem faptul că tocmai această deschidere îi oferă un statut special. De aceea, posibilitatea filosofiei de a-și găsi *originea ca început* în discipline atât de diferite este un semn al universalității gândirii în genere.

De altfel, o închidere în sine a filosofiei și refuzul deschiderii către alte discipline ar aduce, mai ales în contemporaneitate, o moarte lentă, dar sigură a acesteia. Pe de altă parte, o astfel de închidere este imposibilă atâta timp cât se mai poate vorbi despre *idei filosofice*, deoarece statutul de idee al ideii este dat tocmai de fertilitatea ei, de posibilitatea de a se ivi în cele mai diverse forme și circumstanțe. O „împietrire” a ideii ar fi astfel egală cu transformarea ei într-o dogmă, respectiv cu transformarea filosofiei într-o disciplină „de manual”.

De aceea, se pune problema găsirii unui domeniu *din* care se poate ivi o metodă filosofică. *Scopul* acestui eseu este acela de a pune în lumină *teologia negativă* a lui Dionisie Areopagitul, ca posibil început al unei metode. Dar, pentru ca acest lucru să fie posibil, trebuie, mai întâi să facem diferența strictă dintre cerințele unei metode filosofice în genere și „metoda” teologică, pentru ca abia apoi, având în minte această diferență, să o putem transpune în domeniul filosofic.

Pe de o parte, metoda filosofică este un demers care, urmat cu strictețe, oferă posibilitatea înaintării în ordinea unei reconstrucții filosofice a lumii¹. Astfel, ea are rolul unui instrument preliminar și conducător în demersul filosofic. Drept urmare, fiind un fel de „punct zero” al filosofării, metoda vine să întemeieze întregul traseu ulterior și să-i ofere validitate. Pe de altă parte însă, ea trebuie, desigur, să se conformeze cu fenomenele studiate pentru ca, abia astfel, să poată delimita întreaga traiectorie pe care demersul filosofic ca atare o va urma. De aceea, metoda pare a oferi doar o „locație”², o poziționare într-un anumit „punct zero” al

¹ În măsura în care această „reconstrucție filosofică a lumii” oferă o anumită perspectivă, sau descriere asupra lumii, ea, desigur, este și o formă de cunoaștere.

² Cf. Viorel Cernica, *Fenomenul și Nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații* (Editura Paideia, București, 2005), Introducere

demersului. Acest „loc” obținut prin metodă este însă un loc „de împrumut”³ deoarece el nu oferă decât *posibilitatea unei „migrații”, unei dis-locări*. Astfel, orice pas făcut vine deja cu o restructurare a orizontului de studiu, cu o relocalizare și, în același timp redeschidere a proiectului filosofic. De aceea, la limită, metoda ar trebui reconsiderată la fiecare pas sau, mai exact spus, metoda autentică ar trebui să conțină în sine posibilitatea unei astfel de continue restructurări. Cu alte cuvinte, în filosofie metoda ar trebui să ofere atât poziționarea cât și posibilitatea de „a-ți croi un drum”. Această „croială” este formată de toate localizările și dis-locările, luate în întregul lor și unite printr-un „fir conducător” unic, fir care, evident, ar trebui să fie metoda. Cu alte cuvinte, prin metodă este oferită chiar posibilitatea filosofării.

Pe de altă parte însă, în cazul „metodei” teologice, vom avea de-a face cu o cu totul altă viziune. Această metodă nu este, cum este cea filosofică, o perpetuă *punere pe cale*, ci este, mai degrabă, o descriere a unui „drum” deja parcurs. Mai mult decât atât, aici „metoda” vine, într-un fel, la sfârșit și nu neapărat ca o poziționare obținută discursiv. Astfel, chiar dacă se pot menționa și metode filosofice „descriptive”, care vin la sfârșitul drumului, poziționarea specifică acestora este discursivă. Cu alte cuvinte, în cazul filosofiei, metoda are caracterul de *întemeiere discursivă*, în timp ce, în cazul *teologiei*, întemeierea poate fi *revelată*. Drept urmare, diferența esențială între cele două tipuri de demers este aceea că, *în cazul teologiei, nu mai avem de-a face cu o „disciplină” logocentrică*

Dacă în cazul filosofiei avem de-a face cu o „sucire” în raport cu atitudinea cotidiană față de lucruri⁴, în cazul teologiei este vorba despre o „ras-sucire”. Această „a doua sucire” caracteristică teologiei se datorează, pe de o parte, faptului ca *teologul*, la fel ca și filosoful, este, în primă instanță, dezinteresat, adică scos dintre lucrările cotidiene. Pe de altă parte însă, spre deosebire de filosof, teologul nu *își construiește* o re poziționare, ci această re poziționare este, mai devreme sau mai târziu, *revelată*. De aceea, „metoda” teologică se poate aplica numai fenomenelor *revelate*, adică cunoscute *în mod nemediat*.

Dacă rămânem însă la acest „caracter de a fi cunoscut în mod nemediat” al „fenomenelor”, evitând să intrăm în considerații doctrinare, atunci, prima întrebare legitimă ce ne vine în gând este legată de existența unui astfel de tip de fenomene în domeniul cunoașterii

³ De altfel, în latină verbul *loco* avea acest sens de *a da cu împrumut*. Sensul original al lui *locus* fiind loc, ca loc în care cineva *sta* la un anumit moment din timp.

⁴ Fără îndoială, în viața cotidiană nu ne punem întrebări legate de metodă tocmai deoarece suntem în mijlocul lucrurilor deja. „Sucirea” caracteristică atitudinii filosofice este, în primă instanță o *dezinteresare*, de unde și necesitatea unei metoda, unei poziționări, unui început.

filosofice. Astfel, se conturează posibilitatea unei „transpuneri” de metodă între cele două „discipline”. Desigur, în măsura în care filosofia nu poate, prin însuși statutul și scopul ei, să presupună o doctrină, nu se pune problema dezvoltării, pe această cale, a unei metode *comune* filosofiei și teologiei. Ceea ce putem însă gândi privește posibilitatea și viabilitatea unei *transpuneri* a „metodei” teologiei negative în domeniul filosofic.

Pe de altă parte însă, posibilitatea unei astfel de transpuneri este asigurată de fenomenele ce au trăsătura particulară de a nu putea fi cunoscute decât *nemediat*. Însă, în măsura în care legitimitatea unui astfel de demers, în plan filosofic, se întemeiază chiar pe „fenomenele”⁵ puse în lumină ca „revelate”⁶, vom avea de-a face cu o *fenomenologie negativă*.

Așa stând lucrurile, o astfel de cercetare reprezintă în același timp, ca orice transpunere⁷ de altfel, o re-instituire și o reconfigurare a „lucrului” transpus. De aceea, eseul de față este o încercare de instituire a unei metode filosofice. Pe de altă parte însă, validitatea acestei transpuneri se bazează, în primul rând, pe modul de cunoaștere al fenomenelor în cauză și, în al doilea rând, pe punerea în lumină a faptului că cele două categorii de fenomene – cele ale teologiei negative și cele ale fenomenologiei negative – nu se exclud reciproc.

Dar, în orice încercare de acest fel, este vorba doar de o pregătire a terenului în vederea dezvoltării propriu-zise a metodei, dezvoltare care trebuie făcută în mod riguros filosofic și cu instrumente strict filosofice. De aceea, o astfel de *instituire* nu ține loc construcției ca atare, ci îi este premergătoare. Cu alte cuvinte, pornind de la această transpunere a unei „metode” din alt domeniu decât cel al filosofiei, se poate configura o posibilă situație filosofică care să ofere un instrument satisfăcător de tratare a acelor fenomene determinate de noi ca fiind cunoscute în mod direct. Drept urmare, printr-o astfel de transpunere se poate regăsi o posibilă origine-început a metodei filosofice. Deocamdată însă, trebuie să vedem mai exact ce înseamnă „cunoaștere directă” sau „cunoaștere nemediată” și care sunt acele fenomene ce pot și trebuie să fie cunoscute astfel.

⁵ Însuși statutul de fenomen al acestor „fenomene” trebuie cercetat. În acest punct însă nu poate fi nici afirmat, nici infirmat statutul lor.

⁶ Acest termen este pus în ghilimele pentru a arăta că nu este vorba despre o cunoaștere de tip religios aici, ci despre transpunerea în domeniul filosofiei a termenului. Din acest punct de vedere, fenomenele „revelate” sunt fenomenele cunoscute nemediat.

⁷ Adică orice „repunere în alt domeniu”.

§2. Αρχή, nimic și cunoaștere nemediată

În acest punct trebuie să delimităm modul în care putem vorbi despre cunoaștere nemediată, fără a avea pretenția că acest tip de cunoaștere este o atitudine de tip cognitiv. De aceea, trebuie să folosim conceptul de „cunoaștere” într-un sens larg, anume acela de *posesie* sau *proprietate* a sufletului. Drept urmare, cunoștințele sunt toate acele proprietăți⁸ cu ajutorul cărora noi ne înstăpânim asupra lumii, făcând din aceasta din urmă, *domeniul nostru de acțiune*.

În continuare, se pune problema delimitării modului în care aceste cunoștințe ni se înfățișează sau, altfel spus, modul în care noi luăm în posesie aceste posesiuni. Desigur, o delimitare exhaustivă a modurilor de a cunoaște nu este posibilă în acest context și nici nu ne-ar ajuta deoarece noi trebuie să punem în lumină un anumit tip de cunoaștere (*cunoașterea nemediată*) în raport cu cunoașterea mediată. De aceea, trebuie să ne oprim, în primă fază, asupra medierii implicate aici.

Astfel, dacă observăm cu atenție modul în care avem acces la cunoștințele noastre, vedem că ele ni se înfățișează sub forma unei *iluminări* a obiectului cunoscut în raport cu restul cunoștințelor. De altfel, această *iluminare* se poate înfățișa ca imagine, reprezentare, discurs sau oricare alt tip de *punere în lumină*. Mai mult decât atât, ea se arată și sub forma unei vizări în sensul cel mai larg, anume acela de *orientare către un anumit obiect*. Mai exact spus, *iluminarea* este caracteristică oricărui tip de *zărire*. Este demn de atras atenția asupra faptului că substantivul „zare” are și sensul de lumină împrăștiată în jurul unui surse. Drept urmare, „a zări” poate fi semnificat în domeniul filosofic ca sesizarea, de orice tip ar fi aceasta, a efectelor produse de o sursă, sau, la limită, ca *sesizarea efectelor produse de către sursa primordială, adică de origine*.

Pe de altă parte însă, orice *iluminare* este includere în *lume*⁹ și, fiind o astfel de *închidere înlăuntrul lumii*, ea este și o *închidere în sine*. Cu alte cuvinte, lucrul *iluminat* nu se pune în totalitate în lumină, ci se închide, în același timp în sine, tocmai grație caracterului *iluminant al lumii*. Cu alte cuvinte, nu poate fi sesizat un anumit „obiect” decât în orizontul lumii și într-o anumită lumină. Cercetat mai riguros însă, ceea ce scapă constant oricărei zăriri este exact ceea ce nu este niciodată „efect”, adică *originea unică tuturor lucrurilor*, decurgerea primordială. Or, *originea ca decurgere* are ca primă izvorâre *începutul* lucrurilor individuale, ce

⁸ Cuvântul este folosit în sensul său primar: proprietate este ceea ce ne este propriu, ceea ce *avem*.

⁹ Lumea însăși este o iluminare. De altfel, etimologia cuvântului românesc este foarte sugestivă în această direcție: *lumea este lumină*, provenind direct din cuvântul latin *lumen*

oferă posibilitatea unei prime zăriri (iluminări). Însă, în spatele acestei iluminări primordiale se va afla întotdeauna ascunsă originea, de unde și închiderea în sine a lucrului zărit.

Desigur, aici incluziunea nu trebuie gândită în sens matematic, ci este o *cu-prindere sau o înglobare*. De aceea, prin includere în lume, lucrul este cuprins de lumină și poate *intra în posesia noastră*, poate fi cunoscut *de noi* și, drept urmare, într-un anume fel, poate fi *al nostru*. Cu alte cuvinte, el poate fi zărit în orizontul lumii noastre. De aceea, apare și o oarecare mediere a cunoașterii obișnuite ca *iluminare*: aceasta este mijlocită de lume însăși. Pe de altă parte însă, în măsura în care originea este *înglobată* în lucru, ea scapă cuprinderii luminoase, rămânând mereu *dincolo* de lume. Astfel, includerea în sine și includerea în lume apar a fi două manifestări ale unui același fenomen¹⁰.

Așa stând lucrurile, evidența devine un caz limită al cunoașterii mediate. Ceea ce este evident este evident numai în raport cu un sens prealabil și prin mijlocirea acestuia, sau, mai exact, numai pe baza unei deschideri și unei localizări prelabile. Mai mult decât atât însăși *evidența apodictică* trebuie pusă în lumină ca fiind astfel printr-o reflecție critică care să dezvăluie imposibilitatea „erorii”. Dar o astfel de punere în lumină de tip critic este, prin caracterul său de iluminare o mediere, o mijlocire în care sunt implicate sensuri deja existente¹¹. Astfel, chiar dacă „obiectul” se arată „*în persoană*”, noi percepem această *aparitie* abia după o prealabilă iluminare de tipul lumii. Cu alte cuvinte, orice astfel de cunoaștere, are loc *în lume*, sau, mai exact, orice cunoaștere mediată este percepută „într-o anumită lumină”.

Dacă, într-adevăr, așa apar lucrurile, atunci ce mai rămâne pentru cunoașterea *nemediată*? Aceasta ar fi cunoașterea ce nu *pune în lumină*, cunoașterea ce nu aparține *lumii*. Drept urmare, ar fi mai mult o ne-cunoaștere decât o cunoaștere, în sensul că aceasta trebuie să aibă cu totul alt caracter.

Așa stând lucrurile, trebuie să vedem că ceea ce rămâne de cunoscut în mod *nemediat* este chiar *originea* (αρχή), decurgerea primordială ca prim fir din care se naște continuu țesătura lumii¹². Dar, pe de altă parte, în măsura în care această origine este *dincolo* de lucruri și de lume,

¹⁰ Ceea ce am numit aici „includere în sine” și „includere în lume” vine ca o încercare de prefigurare a unei transpuneri în limba română a ceea ce Heidegger a numit *Entbergung*. O delimitare exactă a experienței germane a acestui fenomen, pusă față în față cu o experiență românească nu se poate face însă aici deoarece, pentru acest lucru este necesară o metodă prin care să poată fi pus în lumină și în discurs acest fenomen pornind de la limba română. Lipsa unui astfel de instrument este și motivul pentru care doar semnalăm această prefigurare neintrând în detalii.

¹¹ E. Husserl, *Meditații Carteziene* (Humanitas, București, 1994), pp. 46-47

¹² Cuvântul „primordial”, prim punct de vedere etimologic înseamnă „prima urzire” (primus + ordior) – filosofic, este vorba despre acea primă întemeiere și instituire a unui domeniu ce este țesut în mod continuu.

în măsura în care nu apare niciodată în lumină, sau, mai exact spus, în lume, ea este pusă în strânsă legătură cu *nimicul ca atare*. Acesta din urmă este, ca și originea, acel ceva ce nu poate fi cunoscut prin *iluminare*, acel ceva ce nu poate fi pătruns de lumină și de sens. De aceea, *nimicul* nici nu poate apărea în deschiderea lumii și nu poate fi vizat așa cum noi vizăm restul lucrurilor. Într-adevăr, pare că lucrurile ce ne apar, ne apar din nimic, ni se înfățișează fără a înfățișa și „sursa” sau „originea” lor.

Și totuși, *nimicul* și *originea*, nu se confundă, însă nici nu se delimitează exact, iar această ambiguitate își are adevărul chiar în cunoașterea nemediată. Este caracteristic numai cunoașterii prin *iluminare* faptul de a diferenția *aspecte* sau de a delimita. Acolo unde nu există *iluminare*, nu există nici limită propriu-zisă. De aceea, suntem într-un domeniu nedeterminat, într-un domeniu al nelimitării (ἄπειρον) care, tocmai din această cauză, a fost asimilat, în istoria culturii cu *întunericul* în virtutea unei paradigme de gândire preponderent vizuale. Drept urmare, nu trebuie să înțelegem această asociere simplist, ci trebuie să vedem mai exact de ce umbra sau întunericul (σκοτία) este, în același timp, scena (σκηνή) ce adăpostește lumea¹³.

§3. Metoda teologiei negative și cunoașterea filosofică

Acum, pentru că am văzut modul în care se deosebesc cele două tipuri de cunoaștere, ne putem apropia de „metoda” propusă de către (Pseudo)-Dionisie Areopagitul, pentru a observa dacă este posibilă aplicarea acesteia la fenomene din domeniul filosofiei, precum *nimic* sau ὄρχή.

„Întru această obscuritate de dincolo de lumină ne dorim noi să răzbatem, ne dorim să zărim și să cunoaștem, fără a privi și a cunoaște, ceea ce e dincolo de contemplare și cunoaștere, prin însuși faptul de a nu zări și a nu cunoaște, căci aceasta înseamnă a zări și a cunoaște cu adevărat. Și astfel, să-l laudăm în mod mai presus de ființă pe cel ce este dincolo de ființă prin ab-ruperea (ἀφαιρέσεως) tuturor celor ce sunt. După cum, cei ce fac o statuie născută din ea însăși, dezrădăcinează (ἐξαιρουῦντες) toate cele ce împiedică și stau în calea contemplării clare a ceea ce este ascuns, aducând la lumină numai prin ab-rupere (ἀφαίρεσις) din sine însuși frumosul ce stă ascuns. Trebuie, după cum mi se pare, să laudăm ab-ruperile (ἀφαιρέσεις) altfel decât im-punerile (θέσεις). Căci noi, începând de la cele mai dintâi, puneam im-

¹³ σκηνή, având sensul original de „umbrar,cort, adăpost”, a urmat să semnifice mai târziu chiar „scenă” în sensul actual al cuvântului. Credem că este mai mult decât semnificativ faptul că σκηνή (scenă, apăpost) este, din punct de vedere etimologic, construit pe același radical ca și σκοτία (întuneric). Elaborarea fenomenologică a acestui raport este necesară, însă nu își poate găsi locul în cadrul cercetării de față.

punerile și, prin intermediul lor, coboram către cele mai îndepărtate. Iar acum, pornind de la cele îndepărtate către cele originare, ab-rupem tot pentru a le cunoaște pe acelea ce nu sunt cunoscute și sunt acoperite din toate părțile de cele cunoscute din cele ce sunt. Și astfel zărim obscuritatea aceea de dincolo de ființă care e acoperită de toată lumea din cele ce ființează.”¹⁴

Pentru început trebuie să vedem care este raportul dintre ἀφαίρεσις și θέσις, dintre ceea ce în mod tradițional este tradus prin negație și afirmație. Astfel, în măsura în care, acești termeni nu pot fi concepuți ca fiind strict de ordin logic, trebuie să îi diferențiem în mod clar față de conceptele logice corespunzătoare. De aceea, de vreme ce negația logică trebuie, într-un fel să își afle confirmarea într-o „negație” de tip fenomenologic și ontologic, aici putem avea de-a face cu niște concepte de ordin ontologic, dovada acestui lucru fiind faptul că ele nu se aplică niciodată unor „concepte”, ci unor fenomene. Astfel, negația de tip ontologic poate fi concepută ca o *rupere de la sine* a unei anumite „proprietăți” sau, mai clar spus, a unei *posesiuni*. Drept urmare, ea, având caracterul de îndepărtare de la sine, este o *ab-rupere*.

Pe de altă parte însă, avem „afirmația” de tip ontologic, care, fiind procesul contrar *ab-ruperii*, este o *im-punere*, o punere fermă în lucrul studiat a unei proprietăți, o „*afirmare*” a unei anumite proprietăți/posesiuni. De aceea, dat fiind acest caracter de *im-punere*, „afirmațiile” ontologice „împodobesc” lucrul studiat, îi oferă o descriere, o învesmântare, o punere în lumină. Dar, în măsura în care această punere în lumină, sau, mai exact spus, *în lume*, este expusă în forma afirmațiilor discursive, ea este o ordine *im-pusă*, un κόσμος. Așa stând lucrurile, deoarece este de ordinul lumii, im-punerea este caracteristică cunoașterii prin *iluminare* sau cunoașterii mediate.

Așadar, deoarece avem de-a face cu o descriere și cu o structurare a lumii, acest tip de cunoaștere este capabil să ofere „localizarea” specifică metodei filosofice. Chiar dacă structurarea nu este efectivă, ea poate fi prefigurată încă de la prima *im-punere*, având caracterul de *mediator*. Cu alte cuvinte, prin intermediul unei *im-puneri primordiale*, se obține orizontul originar de cercetare în care vor fi făcute restul im-punerilor. Pe de altă parte, orizontul originar de cercetare este continuu modificat și reconfigurat de im-punerile neprimordiale. Dar, această restructurare nu trebuie înțeleasă ca trecerea într-un *alt* orizont deoarece orice im-punere vine să reconfigureze, un orizont prealabil. Drept urmare, nu avem de-a face cu mai multe orizonturi, ci cu un singur orizont reconfigurat perpetuu.

¹⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia*, II

Așa stând lucrurile, deja avem de-a face cu o asemănare pe baza căreia se poate face transpunerea de metodă. Într-adevăr se pare că orice demers filosofic începe cu o *im-punere* fermă. Chiar și în filosofii care s-au proclamat ca *radicale*, cum sunt cea a lui Husserl și a lui Descartes, se pleacă de la impunerea clară a *ego*-ului ca *ego perpetuu* „cogitant”. Spunem că cei doi au plecat de la această *im-punere* deoarece o astfel de afirmație tinde să ia forma unei presupoziii: aceea că *eul gânditor* este substratul universal. Dar, avem oare dreptul să asumăm eul, fie el și transcendent, ca substrat? Avem dreptul să *im-punem* o viață continuă conștientă a „subiectului filosofic”?

O astfel de *im-punere* fermă ne-ar aduce în imposibilitatea de a „cerceta” fenomenele desemnate de noi ca fiind cunoscute nemediat deoarece *im-punerea* ne aduce din capul locului în domeniul cunoașterii prin iluminare. Astfel, înainte ca *ego*-ul să fie *constient de sine*, adică, înainte de *ego cogito*, se prefigurează necesitatea unei *substituirii* a acestuia, care să *susțină* ceea ce nu poate fi cunoscut decât în mod direct, anume originea ca decurgere primordială, nimicul. De aceea, înainte de intenționalitate, înainte de vizarea a ceva ca ceva, avem de-a face cu o „non-intenționalitate”, cu o ruptură în fluxul conștiinței, cu o *ab-rupere*, cu o rupere-de-la-sine absolută, adică cu o rupere *de sine*.

Pe de altă parte însă, ceea ce se află „în spatele” eului, nu trebuie gândit, la rândul său, ca un substrat, deoarece *ego*-ul nu vine ca un alt strat așezat „peste”. Cu alte cuvinte, nimicul nu se arată ca un substrat al eului, ci ca o *substituire* a sa. Astfel, nimicul apare ca o *irumpere* în domeniul *ego*-ului și nici nu ar avea cum să se prezinte altfel, dată fiind legătura sa strânsă cu originea ca decurgere, care este *irumperea ca atare*. De aceea, eul, în fața nimicului, se pierde pe sine, fiind cu-prins de nimic. Din punct de vedere fenomenologic, observăm această *ab-rupere* a eului de fiecare dată când adormim sau de fiecare dată când „ne pierdem în peisaj”¹⁵ deoarece în ambele situații *eul cogitant* pare a fi substituit, în locul lui apărând o *ruptură* irecuperabilă pentru semnificativitate. Cu alte cuvinte, apare un anumit „interval de timp” în care sistemul de semnificații este perturbat până la dispariție.

Astfel, *ab-ruperea*, ca mod de revelare a unui fenomen original cunoscut direct, vine abia după *im-punere* și numai ca o „dezrădăcinare” violentă deoarece orice *substituire* are nevoie în prealabil de o *instituire* pe care să o substituie. Cu alte cuvinte, întâlnirea autentică cu nimicul este, de fiecare dată, o *dis-locare* din „solut” propriu și o *suspendare a lumii (luminării)*.

¹⁵ În secțiunea următoare ne vom apleca mai amănunțit asupra acestor fenomene.

După cum am spus, cunoașterea *iluminantă* are și caracterul de *includere*, iar acest caracter este o *închidere în sine a ceea ce este, în același timp, pus în lumină*. Cu alte cuvinte, fiecare *im-punere*, în măsura în care oferă o descriere, vine să *închidă* în spatele său ceea ce este descris. Or, sesizarea acestui nimic, acestei neadecvări esențiale cu sine a fenomenului studiat, înseamnă, pentru orice conștiință filosofică, o reconfigurare necesară a orizontului de studiu și, respectiv, o reconfigurare a *im-punerilor*. Dar, în măsura în care orice reconfigurare este, în același timp, o dis-locare, o scoatere dintr-o anumită poziție, avem de-a face cu o *continuă raportare la o întrezărire a nimicului și a originii*. Această întrezărire, după cum vom vedea în continuare, vine să recupereze din perspectiva lumii și luminării ca zărire o experiență a sursei lumii, a originii.

Astfel, în măsura în care originea este, la limită, inexprimabilă deoarece nimicul nu poate fi rostit, ceea ce ni se oferă spre observație este dis-locarea necesară demersului cunoașterii. „Și astfel zărim obscuritatea aceea de dincolo de ființă care e acoperită de toată lumea din cele ce ființează”, sau, altfel spus, zărim originea (ἀρχή) care este acoperită de toate lucrurile *originate*. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că această „zărire” nu este nici zărire propriu-zisă, nici cercetare, ci noi suntem *cu-prinși* de nimic, suntem învăluți de nimic și astfel suntem ab-rupti (de noi înșine). De aceea, la acest nivel, nu avem de-a face cu o vizare și nu avem de-a face, propriu-zis, cu o *lume*.

§4. Revelarea nimicului la nivel factic. „Pierderea în peisaj” și somnul.

Cheia pentru a înțelege raportarea noastră la nimic este aceea de a vedea modul în care acesta apare pentru conștiință în viața de zi cu zi. Într-un astfel de context se poate vorbi despre o „stare cea mai simplă a conștiinței”¹⁶, care este *privirea la un peisaj dar fără a privi (a viza) ceva anume*¹⁷. Pe de alta parte, o astfel de *pierdere de sine în peisaj*, este caracterizată de o vizare de grad zero, de un nivel zero al atenției. Dar, această situație denotă și un *nivel zero al concentrării*. Astfel, avem de-a face cu o *punere în paranteze* a celor două moduri primordiale ale vizării.

¹⁶ Alexandru Dragomir, *Cinci Plecări din prezent. Exerciții fenomenologice* (Ed. Humanitas, București, 2005), p. 91

¹⁷ *Idem*.

Pe de o parte, atenția pare a fi vizarea a ceva categorisit ca *exterior* în raport cu eul, care este „aici”-ul absolut. Suntem atenți atunci când este vorba de a „observa un lucru”, de a ne aminti, de a ne gândi la viitor și așa mai departe. Astfel, atenția este luarea la sine a unui ceva „exterior”, apropierea a ceva, însă numai atunci când accentul cade pe lucrul apropiat, pe „obiectul intențional”. Concentrarea, pe de altă parte, este același fenomen al vizării, însă cu accentul pe eul care vizează. Este vorba despre aducerea lucrurilor la același „punct central”, dar numai în măsura în care acest centru este luat ca reper. De aceea, diferența dintre aceste două atitudini este aceea dintre afirmațiile: „Mă uit la un film.” și „Mă uit la *un film*”. Așa stând lucrurile, observăm că atenția și concentrarea sunt strâns legate împreună, diferența făcând-o accentul pus către *eul gânditor*.

Spunem că aceste două moduri de vizare sunt cele două moduri primordiale ale intenționalității deoarece absența lor duce la suspendarea conștiinței. Într-adevăr, eul, în măsura în care nu este nici atent nici concentrat, nu poate fi nici conștient decât într-un sens foarte larg, ca *posibil conștient*, întrucât el nu vizează nici obiectul intențional și nu se vizează nici pe sine însuși. Această stare zero a conștiinței este „pierderea în peisaj” despre care s-a vorbit și, în același timp, este o revelație a nimicului.

Dacă observăm mai bine acest fenomen, putem vedea că *nimicul* apare numai atunci când *egocentrismul* cedează, atunci când această im-punere este eliminată și are loc ab-ruperea ultimă, de altfel singura *ab-rupere* în sensul tare al cuvântului. Astfel, odată ab-rupt de sine, „eul”¹⁸ este învăluit de nimic. Însă, aceasta nu poate fi sesizabilă decât dinspre revenirea înapoi la sine, adică numai dinspre *im-punerea* de sine a eului. Din nimic, eul este aruncat din nou în sine și, odată ce sinele este *im-pus*, noi putem observa că, în fluxul conștiinței, a avut loc o ruptură, o perioadă în care nu s-a întâmplat nimic, o perioadă în care nu am gândit nimic, o perioadă în care nu am văzut nimic. Cât de lungă este această perioadă?? Ce legătură are nimicul cu temporalitatea?? Cum observăm mai bine această *im-punere* în sine??

Somnul, un fenomen în genere ignorat de fenomenologi, este unul dintre fenomenele ce ne-ar putea oferi o perspectivă mai bună legată de întâlnirea cu nimicul. Astfel, dacă luăm în considerare somnul fără vise, acesta este, asemănător cu „pierderea în peisaj” prin faptul că suntem într-o situație de conștiință zero. De aceea, temporalitatea somnului fără vise este tot

¹⁸ Desigur, ab-rupt de sine, eul nu mai este propriu-zis. Am ales punerea în ghilimele pentru a marca faptul că acestui cuvânt nu trebuie să i se atribuie sensul curent, ci sensul de „eu substituit”.

zero, sau, altfel spus, suntem într-un domeniu *atemporal*. Într-adevăr, dacă ne-am trezi într-o camera complet izolată fonic, fără lumină și fără ceas, nu am putea să ne dăm seama dacă am dormit douăzeci de minute sau zece ore, pe când, dacă am fi, în aceeași cameră, într-o stare de conștiință normală, am putea să apreciem timpul scurs¹⁹. Noi nu putem, cel puțin acum, când ne întoarcem pentru prima oară ochii către aceste fenomene, să avem propriu-zis o conștiință a somnului fără vise, ci devenim conștienți abia de ruptura pe care acesta o lasă în urmă după ce ne trezim.

Faptul că trezindu-ne, suntem „aruncați” din nou în lume, faptul că trebuie să reasamblăm lumea și să o reconstituim oferă o dovadă de ordin fenomenal a apropierei nimicului de origine. Astfel, noi suntem aruncați în lume în fiecare dimineață, în fiecare dimineață ne reasamblăm lumea din nimic, și, totuși, acest nimic *din* care ne „revenim în simțuri” mereu este tot ceea ce ne este mai străin. În fiecare dimineață im-punem timpul, sensurile și lumea în genere, uitând totuși că toate acestea, împreună cu im-punerea primordială a eului, vin din nimic.

Or, dacă păstrăm ferm în minte originea aceasta, dacă *substituim* eul sau deschiderea sau a orice altă im-punere cu rol conducător cu originaritatea nimicului, avem o soluție de a reconfigura întreg orizontul de cercetare al filosofiei. Astfel, *filosofia ar fi o pură observare a dis-locării provocate de nimic sau de origine, o observare care însă ar da posibilitatea unei reconstrucții (unei im-puneri) a lumii dinspre nimic.*

Desigur, această reconstrucție este mereu perfecționabilă deoarece, observând modul în care nimicul dis-locă și ne aruncă de către noi înșine, ne dăm seama faptul că orice devine²⁰, adică orice vine de la origine și că „totul curge” sau, mai bine zis, de-curge de la origine. Astfel, nici o im-punere nu poate fi fermă, ci mereu trebuie să revenim asupra descrierii („luminării”) pe care o *im-punem* lumii pentru a o împlini. Iar, într-un astfel de joc între *im-punere* și *ab-rupere*, apare și posibilitatea între-zăririi originii ca decurgere, a fenomenului ce se ascunde în nimic. Această zărire nu este însă o iluminare propriu-zisă, ci este o conștiință a faptului că, dincolo de lume este nimicul și că din raportarea la acesta, în calitatea sa de ceea ce ne este mereu străin, se poate reconstrui mai fidel, din punct de vedere filosofic, lumea.

¹⁹ Trebuie să menționăm că, în acest caz, chiar și aproximările foarte vagi de tipul: o groază de timp, foarte mult, puțin etc. denotă tot faptul că noi, în stare de conștiință normală avem posibilitatea percepției timpului.

²⁰ Atragem atenția asupra faptului că particula „de” păstrează încă în română sensul său din limba latină, anume acela de indicare a separației și a locului de origine în același timp.

Aceste prefigurări, desigur, nu fac decât să deschidă multe întrebări. Cum poate fi dezvoltată o astfel de metodă pentru a deveni o metodă propriu-zis filosofică? Care este, mai exact, raportul dintre origine ca decurgere și nimic? Care este raportul dintre aceste fenomene și lume, respectiv, care este raportul dintre ab-rupere și im-punere? Iată numai câteva dintre întrebările ce ar trebuie să-și găsească un răspuns, însă care, momentan, pot deschide numai niște orizonturi de cercetare.

Bibliografie

- Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995
- Martin Heidegger, *Originea Operei de Artă*, Editura Humanitas, București, 1995 (trad. Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu)
- Martin Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, Bucuresti, 2001 (trad. Bogdan Mincă și Sorin Lavric)
- Edmund Husserl, *Meditatii Carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994 (trad. Aurelian Crăițu)
- Paul Rorem, *Pseudo-Dionysus. A commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993
- Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996 (trad. Dumitru Staniloaie)
- Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistica*, Editura Institutul European, Iași, 1993 (trad. Theofil Simensky, Cicerone Iordachescu)
- Viorel Cernica, *Fenomenul și Nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, Editura Paideia, București, 2005