

OBSERVAȚIE ASUPRA ORIGINII GÂNDIRII

VIOREL CERNICA

Note on the Origin of Thought. In this paper, the author states some observations about the problem of the origin of thought. He searches a “place” where the conditions of possibility of this origin are. Firstly, the theological meanings are established and are related to the „person” as a *topos* of the origin of thought. In the same time, the author points out that, logically and philosophically, this place is represented by the horizon of judgment or the “dictatorship of the judicative”.

Keywords: origin of thought, (dictatorship of) judicative, being, *logos*, person.

Introducere

În orizontul predicativității (al judicativului), de natură logică, în primul rând, apoi filosofică, adevărul este condiția „materială” a judecății. Ceea ce înseamnă că aceasta din urmă nu poate fi *ceva* fără adevăr. Judecata are însă și o condiție „formală”, dependentă de elementele sale structurale, anume subiectul și predicatul, fiecare cu funcții logice determinate. Datorită prelungirilor acestor funcții dincolo de spațiul formal-logic al judecății, care cuprinde, alături de judecată, noțiunea și raționamentul, chiar dincolo de spațiul logic-formal ca atare, către orizontul larg al gândirii, în genere, „convențiile” logice formale și cele „alethice” („materiale”) proprii judecății își extind ele însele valabilitatea în tot acest orizont. Am putea spune că ceea ce este valabil pentru judecată – strict formal și alethic – devine valabil pentru gândire, în genere, iar pe această bază, pentru rostire și chiar pentru făptuirea umană. În ultimă instanță, termenul de „predicativitate” sau de „judicativ” are ca extensiune tocmai acest vast orizont în care „elementele” sunt gândirea, rostirea și făptuirea.¹

Este posibil însă de gândit asupra altui „loc”, în care adevărul și judecata ne pot spune ceva diferit față de ceea ce ne spun ele în granițele predicativității? Aristotel însuși nu s-a oprit la indicarea judecății ca un fapt de simplă prezență logică, alături de alte „forme” ale gândirii; dimpotrivă, el a conceput știința logicii, pentru care judecata este elementul originar, ca un instrument (*organon*), ca o

¹ Câteva dintre conceptele și ideile acestui studiu trimit către lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, publicată în 2013, la Editura Institutul European din Iași. Dintre acestea, semnificativ în cea mai mare măsură este conceptul de „dictatură a judicativului”, care exprimă situația logică și filosofică a discursului (a oricărui tip de discurs): acesta este structurat în funcție de relația „necesară” dintre judecată și adevăr. Pornind de aici, judecata are un rol central în structurarea discursului și în exprimarea funcțiilor acestuia.

„ființare disponibilă”, în limbajul fenomenologiei heideggeriene, cuprinzând-o într-o „pragmatică logică”. De aceea, logica este pentru el, înainte de toate, un fel de „bun” care are o utilitate. Iar dintre elementele sale, judecata structurează întregul spațiul logic-formal, ea susține relația acestuia cu „onticul” (domeniul ființării determinate, al „lucrurilor”) și tot ea devine unul dintre elementele onto-logicului, pe care de asemenea îl „reglează”, formal și alethic.

Data fiind această triplă funcție a judecății – în spațiul logic propriu-zis, în cel ontic și în cel onto-logic – devine problematică structura judicativă formală și alethică, precizate mai sus. De asemenea, o anumită indicație în privința „originii gândirii” (dar și a originii rostirii și făptuirii) este cuprinsă în conceptul judecății, triplu dimensionat; totuși, chiar în urmarea acestei difuziuni funcționale, se naște întrebarea: care este veritabila origine a gândirii, adică acel „loc” din care ea provine, din care survine pentru a pune în ordine logicul, onticul și, în final onto-logicul? Întrebarea este de la bun început contextualizată prin convențiile judicativului, cercetate în lucrarea indicată la Nota 1. Răspunsul va schița doar o observație asupra originii gândirii.

§ 1

Pornim în această scurtă cercetare de la „existența logică” a judecății, dar fără a nesocoti dimensiunea alethică a sa. În fapt, „existența logică” a judecății poate fi exprimată judicativ în formula: „Judecata este adevărul”. Astfel, judecata este înțeleasă ca un „subiect” căruia îi predicăm „adevărul”. Prin urmare, faptul că ea este simplă prezență logică, nu de altă natură, nici cu altă funcție, nu reprezintă natura sa întregă (așa cum nici un alt „subiect logic” nu-și epuizează natura în structura formală a unei judecăți). Redusă la atât, judecata nu ar fi decât un accesoriu al unui fapt cu mult mai important în orizontul gândirii, rostirii și făptuirii, anume cunoașterea. De altfel, redusă la modalitatea sa logic-formală, judecății îi lipsește calitatea de ființare disponibilă (fapt de nepermis, totuși, în contextul logicii aristotelice, croită cu un sens instrumental); dar îi lipsește și „substanța”, altminteri evidentă în formula de mai sus, unde are funcția de subiect sau, mai bine spus, există în modalitatea subiectului; pare a-i lipsi, de asemenea, susținerea sa „fizică”, deși determinarea sa ca „subiect” în forma logică pe care ea însăși o reprezintă o arată tocmai ca un „substrat”, un „subzistent”. În alte cuvinte, în formula „Judecata este adevărul”, subiectul (în cazul nostru, „judecata”) nu dispăre în predicat (în exprimarea de față, „adevărul”); ca substrat (*hypokeimenon*, *subjectum*), ea subzistă și susține relația logică cu predicatul său.² Mai mult, această subzistență, determinată într-o primă instanță în forma „ceea-ce-nu-există decât ca adevăr”, deschide către un orizont mai cuprinzător față de cel logic (structura formală S–P) și de cel ontic (al ființării ca simplă prezență, al lucrurilor despre care rostim ceva chiar în formă judicativă sau

² “Cuvântul *subiect* (*hypokeimenon*) are aici semnificația originară de *sub-sistent*, de la *hypo-keimai* (*sub-sistere*), de existent propriu-zis, și nu cea de subiect gramatical sau logic, care ne este familiară.” – Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 17-18.

predicativă), în care putem dezvălui și sensul original al judecății și pe cel ontic-ontologic al „subzistenței” ca judecată: orizontul ființei (ceea-ce-este).

Judecata, prin urmare, trebuie să ființeze, să existe (fiind ceva ca existență logică), dar trebuie să se afle și în orizontul ființei, pe care nu i-l poate oferi adevărul, pentru că acesta trebuie să fie el însuși dezvăluit în acest orizont ca o ființare „specifică”. Să acceptăm, deocamdată, faptul că orizontul *ființei* are un sens de transcendență față de cel categoric-existențial (cel al ființării determinate într-o „lume” ea însăși determinată). Dar ceea-ce-este (ființa, *Fi-ul*) nu poate surveni decât prin gândire – adică tocmai prin ceea ce ființa dezvăluie din sine în mod primordial – și numai pentru că acesteia (gândirii) îi stă în față, în toată transparența, ceea-ce-există (lumea ființării determinate categoric-existențial, ca ființări simplu prezente). Scenariul acesta este, desigur, judicativ, fiindcă poate fi exprimat în forma judecății. Sunt însă vizibile anumite sensuri care vestesc non-judicativul; de exemplu, în faptul că este necesară întregirea alethicului, ceea ce presupune intervenția „timpului”, dar ceea ce ar putea fi numit „timporizare” (actul de întregire a alethicului prin timp, ceea ce Aristotel socotește a fi esențial într-o judecată tocmai în scopul determinării adevărului sau falsității sale³) nu apare deja ca o operație de constituire a „unităților obiectuale” S (subiectul) și P (predicatul), în limbaj fenomenologic husserlian.

Pentru a răspunde la întrebarea privind originea gândirii trebuie să luăm seama, deocamdată, la două fapte: a) gândirea are un termen opus: ceea-ce-există (lumea ființării determinate categoric-existențial ca ființări simplu prezente); ea nu aparține în mod propriu acestui orizont categoric-existențial; ea se deschide către un sens de transcendență, iar acest „nou” orizont, din care ea pare a se trage, este cel al ființei (*Fi-ului*), al celui-ce-se-află-în-sine-deschis; b) adevărul însuși, în virtutea căruia judecata, ca formă a gândirii, își dobândește existența (logică), trebuie dezvăluit în orizontul în care se înfiripă acest sens de transcendență (față de lume ca existență, ca mulțime a ființării determinate categoric-existențial) al ființei (*Fi-ului*). De asemenea, orizontul din urmă nu se află în modul existenței determinate categorial, ci este un „eveniment” care survine prin exercițiul gândirii (judicative), dar nu ca un efect al acesteia, ci pentru a-i dezvălui gândirii înseși semnificația trans-existențială (ea nefiind o simplă ființare prezentă), natura sa „ființială”, unele rosturi non-judicative ale sale. *În acest înțeles, ființa (Fi-ul) nu este altceva decât faptul-de-a-fi-al-gândirii, ca eveniment.*

În tradiția filosofică, judicativă în esența sa, există două linii de interpretare a faptului întâlnirii gândirii cu lumea ființării determinate categoric-existențial (ceea-ce-există, ființarea simplu prezentă), întâlnire ce are imediat nu o conotație epistemologică, ci una ontic-ontologică. Cea dintâi linie, exprimată exemplar de Descartes, dar prezentă cu mult înainte de el, *postulează existența gândirii* (gândirea, așadar, este o ființare simplu prezentă) și apoi este admisă posibilitatea acesteia de a întâlni „lumea”. Gândirii – ca „esență a mea” – îi urmează legătura cu „lumea”, concepută ca avându-și temeiul nu în gândirea omenească, ci în Dumnezeu ca gândire. (La unii

³ „Un verb este cuvântul care, pe lângă înțelesul lui propriu, adaugă noțiunea de timp. Nici o parte din el nu are un înțeles independent, și el este semnul a ceva spus despre altceva.” – Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon I*, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957; 16b, 3, p. 210.

dintre filosofi ai acestei linii, lumea apare ca proiecție a gândirii înseși: de exemplu, a Gândirii universale, prin neoplatonicieni, mai cu seamă; a gândirii „subiective”, prin empiriști, dar și prin Leibniz; a formelor *a priori* ale rațiunii pure teoretice și practice, prin Kant.) A doua linie de interpretare a faptului întâlnirii gândirii cu ființarea simplu prezentă, așezată exemplar în model de fenomenologia transcendentă a lui Husserl și de analitica *Dasein*-ului a lui Heidegger, se concentrează în formula: „*către lucrurile însele*”. Ceea ce înseamnă că *lumea este deopotrivă cu gândirea*, că nici una nu este ceva fără cealaltă.

Această situație face din „lume” (ca ansamblu al „ființurilor”), potrivit lui Husserl, obiect al „conștiinței transcendente”; lumea este de la bun început, în „atitudinea naturală”, pentru a fi „împarantezată”, apoi re-instituită prin conștiința transcendentă (de fapt, abia acum lumea *este*, pentru că *este*, totodată, și „subiectul” care o face să fie). Heidegger concentrează în formula „*către lucrurile însele*” sensurile fenomenologiei, ale „ontologiei fundamentale” ca analitică a *Dasein*-ului și matrice a interogațiilor filosofice; lumea este de la bun început, căci structura ființială originară a *Dasein*-ului este „faptul-de-a-fi-în-lume”; dar este de la început în sensul unui eveniment originar pentru *Dasein*-ul însuși, acesta fiind la fel, eveniment originar, pentru „lume”. Lucrul lui Heidegger în interiorul judecății, pentru a muta problematica acesteia de la structura sa formală S-P și de la subiect și predicat, luată independent, la „este” (verb), reprezintă o clară încercare de punere în evidență a unor sensuri non-judicative ale constitutivității *Dasein*-ului.⁴ În spațiul nostru filosofic, o atare poziție după care lumea este deopotrivă cu gândirea este de observat la Constantin Noica. Iată ce spune filosoful român într-o scriere de tinerețe: „Filosofia nu aduce un dincolo: e în chip esențial îndeletnicire cu lumea aceasta. Ea reabilitează actualul pe toate planurile, îi dă o neobișnuită gravitate, încercându-l de mister, și face din evidențele firești ale bunului simț, problemele nefirești ale cugetării. (...) Se întâmplă totuși, în fond, ceva mai de preț (în filosofie – n. C.), anume o reliefare și adâncire a lumii de față, despre care se uită prea des că e unică”⁵. Noica nu spune direct că lumea este identică gândirii, dar de vreme ce ea nu este „transcendentul”, un „dincolo”, înseamnă că ea este tot una cu ceea ce se află „aici”, adică dincoace, în identitate cu ceea ce îi dă un sens onto-logic (cu *logos*-ul).

Postularea „gândirii” sau, separat, a „lumii”, a unei sub-zistențe izolate – imposibil, de altfel, de conceput în altă modalitate decât prin postulare judicativă –, din care ar porni fluxul existenței, nu dă seamă în măsură potrivită de ceea ce am putea numi faptul-originar-de-a-fi. O astfel de operație este constrânsă a îngădui evidența faptului originar (gândirea sau lumea), dar rămâne la un concept psihologic (fizicalist) al acesteia. Într-un fel, se întâmplă aceasta și la Descartes, pentru care „lucrul ce cugetă”, datul primar, este „unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totdeodată imaginează și simte”⁶, toate aceste „acte” fiind

⁴ Cf. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003; îndeosebi §33, pp. 211-219.

⁵ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțină ceva nou*, Iași, Editura Moldova, pp. 316-317.

⁶ Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, trad. Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 255.

legate, cumva, de gândire prin simpla evidență. Chiar și la Heidegger, care concepe constituția esențială a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, „lumea” este acceptată, într-un fel, pe baza unei evidențe. E drept, Descartes ajunge la ideea că Dumnezeu este sursa adevărului cert și, oarecum, că Dumnezeu ca gândire este existența primară (nu „lucrul ce cugetă”, ca atare), iar Heidegger reconstruiește lumea ca „mundaneitate a lumii”, făcând-o astfel să depindă de cel care posedă structura ființială a-fi-în-lume, adică de *Dasein*, iar pe acesta ca neputând fi decât prin constituția sa „*necesară a priori*” reprezentată de faptul-de-a-fi-în-lume.⁷ Dar *începutul* reconstrucției filosofice rămâne, la amândoi, evidența: a gândirii, la cel dintâi, a lumii, la cel de-al doilea. Recunoaștem, de asemenea, o cale de *resemnificare* a evidenței la Heidegger, căci gândirea, ca și lumea, nu ar avea nici o noimă (niciun sens, în termeni fenomenologici) fără *Dasein*, care determină spațiul virtualității umane, al posibilității (sale) factice de a fi.

§ 2

Întrebarea formulată mai sus rămâne. Deci: care este originea gândirii, adică acel loc din care ea provine, din care survine?

Am putea răspunde acum, ocolind liniile tradiției amintite mai sus, într-un mod ce aparține tot tradiției, dar care a fost, într-un fel, evitat cu bună știință în istoria „critică” a filosofiei, dacă nu cumva a căzut în uitare: originea gândirii, tot una cu originea „lumii”, este *logos*-ul. În ordine creștină, acesta, ca măsură divină a omului, instituie, primordial, *universul persoanei*, un *topos* înlăuntrul căruia relația omului cu lumea „are dinamica unei înfăptuiri *personale*, ea presupune adică ec-staza și libertatea față de orice determinare obiectiv-naturală, determinare a individualității: ea este un act de depășire de sine și de dăruire de sine întotdeauna unic, neasemănător cu altul și irepetabil”⁸. Orice fapt de gândire reface acest act primordial al *logos*-ului (întrupat). De aceea, prin gândire ajungem la cuvântul rostitor; prin orice act simplu al gândirii noi vorbim despre lume și despre noi înșine, totodată. Și tot de aceea, orice lucru al lumii este un semn; sau, cum spuneau Sfinții Părinți din primele veacuri creștine, lumea este spațiul „revelației naturale”, adică al dezvăluirii prezenței lui Dumnezeu în lume. Gadamer, de asemenea, stabilea o legătură de la model la „copie” între unitatea Sfintei Treimi și fenomenul limbii⁹. Luând drept premisă această idee, am putea spune mai mult: Treimea este modelul *gândirii* non-judicative. Faptul primordial, în privința originii gândirii și lumii, este

⁷ Heidegger, *Op. cit.*; § 12, p. 72.

⁸ Chr. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 127.

⁹ „Tălmăcirea *tainei Trinității* – de bună seamă, cea mai importantă sarcină cu care se confruntă gândirea Evului Mediu creștin –, se sprijină deja la Părinții bisericii și în cele din urmă în desăvârșirea sistematică a augustinismului în cadrul scolasticii, pe raportul uman dintre vorbire și gândire.” – Gadamer, *Adevăr și metodă*, Vol. 1, trad. Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001; III, 2, b., p. 313. A se vedea întregul subcapitol III.2.b.: „Limbă și verbum”, pp. 312-319.

logos-ul întrupat (iar pentru a nu isca neînțelegeri, *logos*-ul dobândind o conotație „tehnică”, voi folosi uneori expresia „cuvântul întrupat” și voi întări semnificațiile fenomenologice ale „Trupului”, „întrupării” etc.). Abia de aici pornind, gândirea capătă un rost, iar lumea un sens prin gândire. Lucrul însuși nu poate *fi*; dar nici gândirea în sine nu poate *fi*. Poate *fi* – și *este* – *logos*-ul întrupat, apoi lumea, gândirea, în orizontul pe care el îl deschide, anume orizontul *persoanei* (care trebuie raportat la un nivel de constituire „fenomenologică” a eului: anume Eul-persoană, Eul-intersubiectiv, Eul-spiritual¹⁰).

Acest mod de a răspunde la întrebarea privind originea gândirii este, desigur, problematic. În plus, limbajul accentuat teologic în care eu l-am formulat mai devreme nu este deloc potrivit contextului nostru și face și mai dificilă înțelegerea sensului întrebării noastre; totuși, trebuie luată în seamă și „ponderarea” sa fenomenologică. De aceea va trebui părăsit acest loc și revenit la topos-ul propriu-zis al filosofiei, cel în care am încercat să ne așezăm pentru a scruta originea gândirii, nădăjduind că nu vom înainta degeaba pe această cale deschisă astfel. Însă va trebui să recroim acest loc, să-i indicăm mai bine coordonatele, prin raportare la tradiție, dar și la șansele de a rosti în sensul sau împotriva acesteia. Oricum, aceste fapte sunt gândite în reconstrucții filosofice exemplare. Am putea reține gândul lui Heidegger după care totul începe cu faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului. „Sinteza” aceasta a lui Heidegger poate fi supusă unei analize (la o altfel de analiză decât cea la care a supus-o Heidegger însuși), pentru ca ea să-și scoată la iveală propriile rațiuni. Nu cumva faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului constituie semnul despre „cel ce se află la început”? Acest semn poate fi scrutat nu în sine, nici în modalitatea care l-a consacrat, ci într-un orizont aporetic „nou”, al cărui nume s-a ivit deja, dar despre care nu știm încă nimic în modalitatea filosofică: *orizontul persoanei*. Aici pot căpăta sens „situațiile existențiale”, faptele care ies la iveală, înainte de orice, în orizontul persoanei. Ar putea fi reținută și ideea lui Max Scheler despre persoană ca „loc al spiritului”, ca topos al acestuia în ființa omenească.¹¹ Totuși, la acesta este vorba despre o anumită dualitate a persoanei, fiindcă ea adună spirit și viață în unitatea sa. Oricum, și „persoana” scheleriană constituie semnul despre cel ce se află la început și, în urmare, ea poate fi atrasă într-o interpretare prin care transcendentul este aneantizat, persoana, ca dat (datul ca atare), constituind singura „realitate” a lumii. Exemplară însă, în acest context, mi se pare reconstrucția lui Husserl privind „persoana”, sau „Eul-personal”, tocmai amintită.

Pe baza celor spuse, putem accepta ideea că gândirea s-a raportat la *logos* ca la originea sa. Dar aceasta, cum știm, a fost interpretat, cel puțin de la Aristotel încolo, într-un sens judicativ, căci a apărut într-o formă „de-naturată” a sa, ca logică. Acum am căpătat un răspuns provizoriu la întrebarea privind originea gândirii. Așadar,

¹⁰ Cf. Husserl, *Ideen II; Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second Book: „Studies in the phenomenology of constitution”, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000; îndeosebi Sect. III „The Constitution of the Spiritual World”.

¹¹ A se vedea: Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, trad. Vasile Muscă, Pitești, Editura Paralela 45, 2003.

originea gândirii este *logos*-ul (întrupat) și *orizontul personal* pe care el îl instituie. Din acesta s-au desprins gândirea și rostirea; apoi logica și poezia etc.; desigur și făptuirea (*poiein*).

Deși am spus mai devreme că limbajul teologic în care ar putea fi expusă problema originii gândirii nu este cel firesc prin raportare la angajamentele noastre aporetice, cred că am spori înțelesul acestei probleme și al răspunsului său dacă am activa anumite sensuri religioase ale relației dintre gândire și lume; de fapt, dacă am pune în evidență, deocamdată cu un rost metodologic provizoriu, ceea ce am numit, într-un alt context, „devenirea suprafenomenală” a *logos*-ului.¹² Căci însăși matricea acestor doi termeni, gândirea și lumea –, anume *logos*-ul întrupat – și-a căpătat un bun înțeles în spațiul religiei. De asemenea, tradiția creștină are, mai mult decât alte fapte spirituale intrate într-o istorie, o nuanță non-judicativă (nu trebuie să uităm că intenția noastră este de a încerca și o re-evaluare a șanselor unui sens de non-judicativ). De exemplu, în felul în care este gândit Tatăl din Sfânta Treime. „Tatăl nu are Numele ca pe ceva dobândit, iar Împărăția nu o cugetăm ca o demnitate care i se adaugă”¹³, aflăm într-o scriere a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Pentru tradiția religioasă creștină, *logos*-ul este Verbul divin, adică este Cuvântul întrupat. În ordinea divină, *Logos*-ul este Fiul; în ordinea rostirii, *logos*-ul este cuvântul înființator, care întemeiază, care rostuiește o ființare, care zidește un rost în lume; în ordine strict lingvistică, *logos*-ul reprezintă tocmai semantica originară a unui cuvânt. Miracolul „întrupării” (întruparea Fi-ului, rostuirea unei ființări, originarea semanticii unui cuvânt) nu poate fi primit decât într-un *loc*, care îl face posibil și pe cel al adevărului: este vorba despre topos-ul „divin” al persoanei.¹⁴

¹² În lucrarea proprie *Fenomenul și nimicul. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Editura Paideia, 2005; în subcapitolul I.1., „Cele trei deveniri ale *logos*-ului”, pp. 34-36.

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatălui nostru către un iubitor de Hristos*, trad. Dumitru Stăniloae, în vol. *Filocalia*, 2, București, Editura Harisma, 1993, p. 267.

¹⁴ Potrivit teologului grec Ioannis Zizioulas, ideea creștină despre Hristos ca Adevăr și a identității lui Hristos, ca persoană, cu Logosul, a parcurs mai multe etape în consacrarea sa. Întreaga mișcare ar fi precedată de încercarea lui Filon din Alexandria de a armoniza „cosmologia greacă cu Vechiul Testament”. Prima etapă aparține Apologeților, care, în încercarea de a părăsi gândirea greacă, pentru a adopta credința cerută de Evanghelie, construiesc primele argumente privind identitatea dintre Adevăr și Hristos. Totuși, aceste argumente, socotește teologul grec, nu constituie decât o temei pentru reconstrucția teologico-filosofică a Părinților alexandrini, Clement și Origen. Pentru cel dintâi, „ideea de Dumnezeu-Adevăr” este „natură a ființei”. Origen, vorbind despre „creația eternă”, afirmă de fapt legătura „organică și indestructibilă” dintre „Logosul lui Dumnezeu și rațiunile (*logoi*) creației”. Următoarea etapă este reprezentată de Atanasie, care face distincția dintre substanța (divină) și voința (divină); pe acest temei, el a putut susține că „ființa Fiului aparține substanței lui Dumnezeu, pe când ființa lumii aparține voinței lui Dumnezeu”. Următoarea etapă este legată de Părinții Capadocieni, care identifică *ousia* (substanță, „natură”) cu *hypostasis* („individualitatea concretă a unui lucru”; termenul va însemna, în final, „persoană”). Originalitatea acestora ar consta în ideea după care „afirmația ontologică ultimă despre Dumnezeu trebuie aflată nu în *ousia* Sa unică, ci în Tatăl, adică într-un *hypostasis* sau persoană”. Ultima etapă, cea în care se împlinește ideea identității

Nu este vorba, în cele spuse mai sus și în nota ultimă, despre o simplă analogie cu *Logos*-ul divin, ci, mai degrabă, despre descrierea unei „dezvăluiri” (revelații) care este ea însăși prezentă în tradiția gândirii. De altminteri, nu întâmplător divinul a luat această „formă”. Dar să nu înțelegem nici că ar fi vorba despre o determinare a faptului întrupării prin gândirea omenească. Raportul este invers. *Logos*-ul întrupat (socotit în cele trei ipostaze numite mai sus: a) Verbul divin, b) cuvântul care rostuește o ființare, c) semantica originară a unui cuvânt) apare ca imagine, întâi, în *Ieșirea*: „Eu sunt cel ce sunt”; „Cel ce se numește ‘Eu sunt’ m-a trimis la voi”¹⁵. Totul se structurează în jurul acestei spuse: *Eu sunt*. Imaginea aceasta nu are însă o valabilitate în sine; ea trebuie ridicată la concept, cum ar spune Hegel, dar nu printr-o operație întâmplătoare, ci pe calea prin care ea însăși se deschide către gândire. Fiind vorba despre spațiul religiei, conceptul nu are, primordial, un statut „rațional”; el apare, de fapt, în forma credinței. Aceasta nu este *doxa*, părere contingentă, cunoaștere părelnică, ci, am putea spune, concept suprarățional (un fel de para-doxie blagiană). „Dar are loc și cea mai dumnezeiască cunoaștere a lui Dumnezeu, cunoscută prin necunoaștere, într-o unire mai presus de minte, când mintea, despărțindu-se de toate cele ce sunt, apoi părăsindu-se și pe sine, se unește cu razele supraluminoase, fiind luminată (de acolo și acolo) de adâncul de nepătruns al înțelepciunii”¹⁶. Credința are nevoie de spațiul personal, căci numai aici ea își poate dezvălui sensul, legătura pe care ea o îngăduie și o susține, anume legătura dintre om și divin. Asemenea gândirii, credința (care nu exclude gândirea, ci o presupune) scoate persoana omenească în afară, numai că nu o trimite către lume, ci către absolutul divin, *persoană* el însuși: „absolutul spre care aspirăm nu are un caracter impersonal, ci e Persoană. (...) Persoana conștientă este deja prin creație un absolut virtual printr-o anumită participare”¹⁷.

Iată spațiul de manifestare a gândirii plină de ea însăși, adică topos-ul actului de a gândi: universul *personal*. Cuvântul întrupat, ajuns la concept sau trecut din imagine în credință, înseamnă producerea istorică a întrupării; el dă semne despre arătarea persoanei divine în persoana omenească și, prin urmare, despre desăvârșirea persoanei înseși; el este eveniment (prezentuire a Celui-plin-de-El-însuși). Semnificația religioasă a relației dintre gândire și lume propune tematizării judicativului și problemei originii gândirii, pe lângă termenul de persoană, termenii de „credință” și „absolut divin”. Ceea ce înseamnă că, din unghiul unei experiențe a divinului, gândi-

Adevărului cu Hristos, este reprezentată de perspectiva apofatică, mai cu seamă de teologia lui Dionisie Areopagitul și de cea a lui Maxim Mărturisitorul. Aceștia introduc noțiunile de *ekstasis* (iubire) și *koinomia* (comuniune) și distincția dintre esență și energie în Dumnezeu. Astfel, ei izbutesc să dovedească faptul că „substratul ființei nu este ființa în sine, ci dragostea” și că „Hristos *întrupat* este Adevărul, căci El reprezintă voința ultimă și neîncetată a dragostei ekstactice a lui Dumnezeu care vrea să aducă ființa creată la comuniunea cu propria Sa viață și să o cunoască în acest eveniment de comuniune”. – Ioannis Zizoulas, *Ființa eclezială*, trad. Aurel Nae, București, Editura Bizantină, 1996; Cap. 2, II *Adevăr, ființă și istorie*.

¹⁵ *Biblia, Ieșirea*, 3, 14.

¹⁶ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, trad. Dumitru Stăniloae, în vol. *Opere complete*, București, Editura Paideia, 1996; II, 3., p. 164.

¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, Editura IBMBOR, 1996; I, p. 31.

rea și lumea, împreună cu însușirile lor fundamentale – adevărul (gândirii) și existența determinată categorial, ca ființare simplu prezentă (a lumii) – nu se închid în sine, ci se deschid către *logos*-ul întrupat ca spre propriul lor temei și, totodată, scop final.

Filosofia nu este străină de atitudinea prin care persoana este indicată drept loc în care dobândește sens atât gândirea cât și lumea. Iată o apreciere asupra analiticii *Dasein*-ului a lui Heidegger, care are tocmai o asemenea semnificație: „Heidegger înlocuiește noțiunea de substanță a lui Aristotel cu noțiunea persoanei (*Dasein*)”¹⁸. Persoana însă trebuie gândită mai întâi nu ca un izvor prin care posibilitatea așezării „lucrurilor” devine fapt, ci asemenea unui orizont care, pentru om, concentrează *totul* și din care iradiază totul; ca un Eu-intersubiectiv sau Eu-spiritual, în înțelesul lui Husserl, ilustrat mai sus. Aici se așează, cu funcțiile lor proprii, gândirea și lumea, adevărul și existența (ființarea determinată categoric-existențial ca ființare simplu prezentă sau în alte modalități ființiale); de aici poate fi scrutat tărâmul transcendent al ființei (imanentizată, tocmai în momentul scrutării, ca *Fiu*) între hotarele căruia se dezvăluie temeiul acestora: cuvântul întrupat. Dar tot aici își făurește un rost non-judicativul. Conceptul suprarational al credinței (para-doxia), persoana și „câmpul” său, cuvântul întruchipat ca origine a gândirii și a lumii nu pot fi oglindite semnificativ în spațiul judicativului constitutiv (dictatura judicativului), fiindcă aceste „obiecte” sunt, cumva, de condiția „fenomenului saturat”, despre care vorbește J. L. Marion.¹⁹ În termenii unei reducției fenomenologice, se poate spune despre acestea că nu pot fi constituite strict judicativ și, astfel, puse în sens ca în propriul lor mod de a fi; temporizarea nu le actualizează decât semnul despre puțința lor de a se arăta *cum* sunt. *Speculația* asupra lor, deși poate fi încadrată logic, trece dincolo de predicativitate, fie aceasta de tip categoric („propoziții categorice”) fie de tip simbolic (implicată în logica simbolică). Oricum, forma logică a judecății nu exprimă potrivit aceste fapte dezvăluite în orizontul *personal* al experienței omenești. Sau, cel puțin, „adevărul” lor, faptul de a se arăta pe ele însele unei instanțe înzestrate instrumental cu ceea ce trebuie pentru a le sesiza așa cum sunt, nu reprezintă – pentru că nu pot reprezenta – „obiectul” constituirii judicative.

Notă finală

Observațiile din perspectivă „teologică” sunt necesare, cumva, în contextul unui demers asupra problemei originii gândirii, și pentru că ele, deși sunt în acord cu sensurile reconstruite logic-filosofic ale *logos*-ului, dau seamă de un aspect al acestuia care le scapă celor din urmă. Din perspectiva acestor observații, persoana nu reprezintă altceva decât „locul” *logos*-ului, întruchiparea sa ca origine a gândirii, ca loc din care aceasta activează și călăuzește toate actele proprii, precum și pe cele ale rostirii și făptuirii. Toate celelalte fapte pe care le-am descoperit ca fiind în preajma gândirii – mai cu seamă judecata cu aspectele și elementele sale,

¹⁸ Richard McDonough, „The Question of Being, the Nature of Life, and Heidegger’s Mystical Theology”, în *Idealistic Studies*, vol. 27/ No 3, 1997, p. 232.

¹⁹ A se vedea: J.-L. Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. rom. Ionuț Biliuță, Sibiu, Editura Deisis, 2003.

adevărul, cunoașterea etc. – își capătă sensul ele însele pe baza acestui fenomen al originării gândirii. După cum am văzut, adevărul este orizontul în care au loc actele de gândire, mai bine spus, deschiderea de sine a „cunoscătorului” către Celălalt, în clipa în care acesta din urmă este sesizat, în ființa sa, în chiar orânduiala lăuntrică a celui dintâi. Am putea cunoaște un obiect, prin forma cea mai simplă, de exemplu, aceea a percepției, fără această deschidere? Desigur, pe temeuri strict judicative, „obiectul” actului de cunoaștere trebuie să fie cu totul altceva decât „subiectul”, la limită, să fie altceva în sens „fizicalist”.

Persoana, prin urmare, nu înlocuiește *logos*-ul; mai degrabă ea se oferă ca loc de deschidere a acestuia către toate cele ce țin de gândire. Dintr-o anumită perspectivă, aceste gânduri sunt cu totul comune; este foarte clar pentru oricine că gândirea – precum și toate faptele care o însoțesc – nu poate activa decât folosind un „suport”, având un loc de pornire etc., iar *persoana* îi oferă toate acestea. Totuși, dacă schimbăm registrul observațiilor asupra originii gândirii, trecând de la cel teologic la cel filosofic, persoana nu se dezvăluie de la bun început a fi într-o asemenea poziție, ci numai după operarea unei „reducției judicative” prin care *logos*-ul (întreg) însuși se dezvăluie ca origine a gândirii. În plus, nevoia unui suport pentru exercițiul diverselor funcții – a unui suport în sens de substrat sau subzistență – este de natură judicativă, după cum s-a dovedit anterior, și este supus el însuși unui act de constituire obiectuală. Ceea ce înseamnă că această „teologie” a originii gândirii, care ne-a condus către sensul de persoană, este ea însăși de natură judicativă. Pe de altă parte, gândul despre *logos* ca origine a gândirii nu trebuie părăsit, chiar dacă relativizăm – atât cât înseși convențiile judicative ne îngăduie – sensul de persoană, decuplându-l de *logos* și de tema originii gândirii. Un asemenea gând (despre *logos* ca origine a gândirii), deși are forma judicativă a oricărei „enunțări” (*logos apophantikos*), constituie un semn pentru ceea ce se poate oricând ivi, printr-un eveniment, la limita dictaturii judicativului: non-judicativul însuși.