

*Studii în hermeneutica
pre-judicativă și meontologie*

VOL. 4

*Studies in the Pre-judicative
Hermeneutics and Meontology*

**UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE
CENTRUL DE CERCETARE A ISTORIEI IDEILOR FILOSOFICE (CCIIF)
GRUPUL DE CERCETARE ÎN HERMENEUTICA PRE-JUDICATIVĂ**



Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

All rights reserved; partial or total reproduction of this text, its multiplication in any form and by any means – electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise –, public delivery via internet or other electronic net, storage in a retrieval system for commercial purposes or charge-free, as well as other similar actions committed without the written permission of the publishers represent violations of the intellectual property rights legislation and are punishable under the criminal and/or civil law in force.

Studii în hermeneutica
pre-judicativă și meontologie

VOL. 4

Studies in the Pre-judicative
Hermeneutics and Meontology

coordonator
VIOREL CERNICA



editura universității din bucurești®

2020

REFERENȚI ȘTIINȚIFICI:

prof. univ. VIOREL VIZUREANU

Universitatea din București

prof. univ. CONSTANTIN ASLAM

Universitatea Națională de Arte

dr. BACIU CLAUDIU DAN, cs I

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru”
al Academiei Române

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**Studii în hermeneutica pre-judecativă și meontologie = Studies
in the pre-judicative hermeneutics and meontology /**

coord.: Viorel Cernica. – București : Editura Universității din București, 2016 –
vol.

ISBN 978-606-16-0777-8

Vol. 4. : Studii în hermeneutica pre-judecativă și meontologie. – 2019. –

Conține bibliografie. – ISBN 978-606-16-1134-8

I. Cernica, Viorel (coord.)

1

© *editura universității din bucurești*[®]

Șos. Panduri nr. 90-92,

050663 București – ROMÂNIA

Telefon 021.305.46.74

E-mail: editura.unibuc@gmail.com

Web: <http://editura-unibuc.ro>

LIBRĂRIA EUB

Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 București – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

TIPOGRAFIA EUB

Bd. Iuliu Maniu nr. 1-3,
061071 București – ROMÂNIA
Tel.: +40 213152510

Redactor: *Remus Tite*

DTP și copertă: *Emeline-Daniela Avram*

Cuprins

CORNEL-FLORIN MORARU	
<i>Timpul și ipostazele sale. Note despre temporalitatea sufletului și fenomenul para-ipostazierii la Porfir</i>	7
REMUS BREAZU	
<i>Moarte și nonsens. Interpretare pre-judicativă a ființei întru moarte</i>	55
CRISTINA CRISTEA	
<i>Relația cu sine și timpul existențial. O abordare hermeneutică</i>	91
ANDREI SIMIONESCU-PANAIT	
<i>Obiectificarea prejudecăților prin tehnica de conceptualizare a dialogului socratic</i>	131
ȘTEFAN BÂRZU	
<i>Întruparea textului și textualizarea întrupării – o kerygmă a cărnii</i>	159
VIOREL CERNICA	
<i>Actul de a pre-judeca și re-constituirea subiectului. Aplicație în hermeneutica pre-judicativă</i>	185

Contents

CORNEL-FLORIN MORARU

Time and its Hypostases. Notes about the soul's temporality and the phenomenon of para-hypostatization in Porphyry 7

REMUS BREAZU

Death and nonsense. Pre-judicative interpretation of being towards death 55

CRISTINA CRISTEA

The Relationship with the Self and Existential Time. A Hermeneutical approach 91

ANDREI SIMIONESCU-PANAIT

The Objectification of Prejudices through the Socratic Dialogue Conceptualization Technique 131

ȘTEFAN BÂRZU

*The Embodiment of the Text and the Textualization of the Embodiment – A **kerygma** of the Flesh* 159

VIOREL CERNICA

The Act of Pre-Judging and the Re-constitution of the Subject. An Application in Pre-Judicative Hermeneutics 185

Timpul și ipostazele sale.

Note despre temporalitatea sufletului și fenomenul para-ipostazierii la Porfir

CORNEL-FLORIN MORARU¹

Abstract. *This study aims at elucidating the idea of para-hypostatization of time in the context of the neoplatonic philosophy, starting from Proclus's work „Sententiae ad intelligibilia ducentes”, the context in which the term παραπόστασις is first attested in the history of Ancient Greek philosophy. In order to reach this goal, we must rethink the idea of transcendence (τὸ ἐπέκεινα) starting from its temporal meaning, which could be spotted as early as the platonic dialogue The Republic, and start thinking time as a side-effect of human's imperfect ontological structure and of the hypostatization of the supreme ideas of Good, One, and Beauty by the different cognitive faculties of the soul (intellect, imagination, or sensitivity). Thus, the soul, in its activity, gives birth to a whole series of entities, which reflect the ineffability and non-beingness of the One, and, in parallel, to a whole series of hypostases of time, each corresponding to the use of a faculty of the soul. By taking these theses to their extreme consequences, one can redefine the concepts of “truth” and “falsity” starting from the correct or incorrect attitude of the human soul towards the different hypostases of time that are specific to the different cognitive faculties of the human soul.*

Keywords: *meontology, para-hypostatization, Porphyry, time, transcendence.*

¹ Universitatea Națională de Arte din București; Email: cornel@cornelmoraru.ro, Website: <http://www.cornelmoraru.ro>.

Un lucru ciudat la modul în care funcționează istoria filosofiei este faptul că aceleași idei filosofice, odată intrate în „canonul” filosofiei, tind să se auto perpetueze și să dobândească o existență oarecum de sine stătătoare, care obligă gânditorii să se întoarcă la aceleași texte deja considerate valoroase de către tradiție și să le reinterpreteze în speranța de a observa ceva nou. Fiecare autor trebuie, într-un fel sau altul, în chip pozitiv sau în chip negativ, să se revendice de la o tradiție filosofică anterioară, motiv pentru care el este oarecum constrâns să dea citare aceluiași locuri în încercarea de a relua, pe cont propriu, demersul filosofic fundamental de reconstrucție conceptuală a lumii și a raportării omului la ea.

La o privire mai atentă însă, caracterul de sine stătător și etern al marilor idei filosofice, actualitatea lor perpetuă, nu se întemeiază neapărat pe o esență imuabilă, ci mai degrabă pe o orientare a privirii filosofice obișnuită gândească lucrurile într-o cheie preponderent ontologică. Ideile în genere și chiar o bună parte din ideile filosofice, atunci când sunt considerate în sensul obișnuit al cuvântului, nu sunt decât înfățișări sau chipuri (εἶδη) pe care le ia, în cadrele gândirii discursive individuale, „adevărate” idee care, încă de la Platon, este privită mai degrabă ca un fel de experiență inefabilă², transpusă ulterior în cuvinte de eforturile noastre

² Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 341c-d: οὐκ οὐκ εἶδος γὰρ περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ὅτι γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

de a o descrie și gândi în limitele rațiunii, dar în sine imposibil de rostit (ὅητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν). Chiar și la nivel textual se poate observa această distincție, în măsura în care ideea ca experiență inefabilă tinde să fie desemnată adesea în tradiția platonice ulterioară prin termeni precum παράδειγμα sau ἀρχέτυπον, spre deosebire de „înfățișarea” sa pentru conștiință, care poate fi accesată foarte bine în chip judicativ sau pre-judicativ, pe calea limbajului sau rațiunii (λόγος), și care este desemnată prin termenul de εἶδος³.

Dacă diversele înfățișări ale ideii (εἶδη) dau totuși impresia de constanță, acest lucru se întâmplă tocmai pentru că ele sunt legate, prin mii de fire intenționale, de istoria filosofiei și, totodată, de istoria personală a autorului care se întâmplă să le trateze. Dar această totalitate de fire intenționale nu formează intenții propriu-zise, acte intenționale care constituie un obiect sau măcar o obiectualitate. Din contră, prin întrețeserea lor, ele dau textură discursivă unei experiențe inefabile și fac posibilă discursivitatea, raționalitatea și posibilitatea de descriere a unei idei în genere. Cu alte cuvinte, multitudinea de trimiteri istorice sedimentate și depozitate într-o idee, laolaltă cu multitudinea de trimiteri existențiale pe care respectiva idee le trezește în mintea filosofului, formează ceea ce am putea numi urzeala primă (lat. *primordialia*) pornind de la care o anume noțiune își face loc în conștiința noastră discursivă. Nu trebuie uitat însă că această urzeală sau textură nu se confundă nicidecum cu ideea înțeleasă ca experiență concretă, ci este, din toate punctele de vedere,

³ Pentru a nu induce în eroare cititorul, trebuie să subliniem faptul că vorbim despre o *tendință*, nu despre o distincție absolută, urmată în mod riguros de gânditorii neoplatonici.

ceea ce face posibilă o *imagine* a ei, o *vedenie*. Urzeala primă de sens ce se formează prin complicitatea cu istoria noastră personală și culturală este, de fapt, învelișul discursiv al ideii, nu ideea gândită ca străfulgerare bruscă a conștiinței. Ea este forma istoric-epocală pe care o anumită idee o ia pentru mințile noastre, nu ideea ca experiență vie și nemediată de limbaj.

Din această perspectivă, adevărata înțelegere filosofică nu trebuie – deși, la limită, ar putea – să provină din înțelegerea chipurilor pe care le-au luat ideile pentru conștiința istoric-filosofică. Ea provine, în mod inefabil, brusc, dintr-odată (ἐξαίφνης), dacă ar fi să ne exprimăm ca Platon, dintr-o îndelungă co-existență și con-viețuire cu lucrul însuși (ἐκ πολλῆς συνουσίας ... περὶ τὸ πρόγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν) la care ideea ar trebui să se refere. Ea apare ca o străluminare a conștiinței ce se hrănește singură și înflăcărează gândirea, dându-i scop și direcție. De aceea, nu credem că este deloc întâmplător că atât fragmentul citat din Platon, cât și primele ocurențe ale termenului ἐξαίφνης de la Homer⁴, fac trimitere către izbucnirea bruscă și neașteptată a focului. Ideea ca experiență inefabilă este văzută de gânditorii greci, la nivel metaforic, ca un foc ce se aprinde în conștiința noastră și dă de gândit.

Dar această experiență a gândirii sau intuiției ideii ca foc nu este una inventată de imaginarul grecesc antic, ci provine probabil din umbrele imemorale ale istoriei. Încă dinainte ca scrierea să fi apărut, reconstrucțiile de indo-europenistică arată că avem o proto-urzeală de sens care însoțește experimentarea ideii și care exprimă străfulgerarea

⁴ *Iliada*, XVII, 735-740; *Iliada*, XXI, 10-15

bruscă a conștiinței cauzată de ea în aceeași termeni de incandescență. După câte putem reconstrui, experiența gândirii ca foc era o experiență comună indo-europeană⁵, care a lăsat mărturie în multiple zone ale arealului indo-european.

Mai mult decât atât, experiența originară a ideii care „ne vine” în minte, pare să fie una inițial destul de concretă: aceea a interiorizării unui foc fizic. „Focul gândirii [cel provocat de străfulgerarea ideii, n.n.] cel mai adesea rezultă din interiorizarea sau intelectualizarea unui foc fizic, cum este de exemplu cel al suferinței, care este în primul rând acela al arsurii sau cel al civilizației, care începe cu un tufiș arzând”⁶. Regăsim în acest citat chiar o asemănare izbitoare cu modul în care, într-o altă tradiție decât cea indo-europeană, gândirea semitică iudaică a găsit de cuviință să întruchipeze revelarea ideii supreme – aceea de Dumnezeu – printr-o „flacăra de foc, din mijlocul unui rug”⁷, care „ardea în foc, și rugul nu se mistuia”⁸.

Prin urmare, din prisma experienței inefabile ce marchează venirea unei idei, precum și din explicitarea ei metaforică la nivelul gândirii, putem trage concluzia că ideea sau, mai bine spus, ideile la care ne raportăm noi în genere, deși pot apărea conștiinței în mai multe moduri, intră în conștiință într-un unic chip: ca străfulgerare, ca iluminare bruscă și neașteptată – deci oarecum „atemporală” – a unui întreg domeniu al ființării. Simțită ca atare atât de vechii indieni, de greci, precum și de iudei, ideea ca experiență

⁵ Jean Haudry, *La triade pensee, parole, action, dans la tradition indo-europeenne*, Arche, Milano, 2009, pp. 197-253.

⁶ *Ibidem*, p. 252.

⁷ Exodus, 3-2.

⁸ *Ibidem*.

non-judicativă este unică și eternă, inaccesibilă ca atare conștiinței noastre, însă prinsă oarecum în rost de urzeala de sens constituită în parte istoric, în parte la nivel individual, și adusă astfel la noimă. Traducerea experimentării ideii în termeni metaforici prin ceea ce am putea numi o „imagine plastică” a focului care izbucnește și, ulterior, căderea ei sub incidența gândirii discursive și logice, nu este decât o ipostaziere multiplă, în contexte arheologice și genealogice diferite, a unei experiențe inaccesibile λόγος-ului.

În paginile ce urmează, ne-am propus să analizăm mai atent această „declinare” a ideii de la experiență trăită la sens gândit, de la paradigmă inefabilă de gândire la chip determinat intrat în conștiință. În vederea acestui lucru, am ales un text de maturitate al gândirii grecești, din mediul neoplatonic, care, deși este puțin frecventat de comentatorii moderni, a avut la vremea sa o mare influență și, credem noi, lămurește fenomenele pe care le urmărim. Este vorba despre *Puncte de plecare către cele inteligibile* sau, cum mai este cunoscută lucrarea, după titlul latin, *Sentențe despre cele inteligibile*.

§1. Experiența non-judicativă a ideii ca „neamintire” și „supraființialitate”

Gândirea greacă târzie, mai ales în mediul neoplatonic, dezvoltă o fascinație pentru „ceea ce este dincolo de ființă”, pentru absolut, pentru „transcendent”. Această experiență nu este însă nimic altceva decât experiența ideilor „prime” – anume Unul, Binele și Frumosul – care încă de la Platon erau plasate dincolo de ființă. Se poate argumenta și chiar s-a argumentat în repetate rânduri, că cele trei sunt, de fapt,

chipuri pe le ia pentru conștiința noastră o singură entitate inefabilă care se dezvăluie intelectului ca transcendentă și inaccesibilă gândirii⁹. Pe rând și în diverse locuri, aceste idei sunt desemnate ca „dincolo de” (ἐπέκεινα) intelect și imposibil de surprins ca atare decât într-una din ek-stazele intelectului, în „pronie” (πρόνοια), adică în pre-cogniție pură neînsoțită de cuvinte. Și chiar în această situație, experimentarea inefabilului transcendent se face printr-un fel de „con-simțire” (συναίσθησις), nu prin gândire discursivă și nici inteliecție propriu-zisă. Din contră, con-simțirea este ceva de genul unui sentiment care pune stăpânire pe toată ființa noastră, însă nu vine nici dinspre percepția senzorială (αἴσθησις), nici dinspre percepția intelectuală ca atare (νόησις). În mod ciudat, συναίσθησις-ul nu este nici αἴσθησις, nici νόησις, ci ceva mai mult de atât. Con-simțirea inefabilului prin pre-noeză este, după câte putem reconstrui din experiența greacă asupra transcendentului, un fel de vibrație ce ne dă de veste că dincolo de ceea ce putem gândi și percepe mai există ceva ce nu poate fi nici gândit, nici perceput, un fel de substrat universal nedeterminat, care leagă gândirea și simțirea de ființă. Tocmai de aceea, abia pre-noeza și con-simțirea sa oferă „temeiul și pedestalul” (θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα)¹⁰ pentru orice αἴσθησις sau νόησις și fac posibilă orice determinație senzorială sau categorială.

⁹ În tradiția plotiniană, pe care Porfir o continuă, Binele este asociat cu Frumosul în *Enneade*, 1, 6, 9, iar Unul este asociat cu Binele în *Enneade* VI, 9. Prin urmare, cele trei idei pot fi privite ca manifestări pentru intelect a uneia și aceleiași experiențe a transcendentului.

¹⁰ Porfir, *Sentențe*, 32.

Din păcate însă, istoria conceptului de transcendent, precum și circulația sa în gândirea medievală și modernă, ne blochează experiența transcendenței neoplatonice și a felului de a fi al con-simțirii și pre-noezei. Acest lucru se întâmplă pentru că ceea ce a fost numit în latină *transcendentia* provine din conceptul neoplatonic de τὸ ἐπέκεινα și pare a fi o traducere fidelă a acestuia. La prima vedere, ambele concepte implică o depășire spațială a unui domeniu dat, ce-i drept cu accent pe ascensiune în varianta latină. A transcende ceva înseamnă, dacă ne raportăm la sensul latin clasic, a urca dincolo de el. O astfel de interpretare se potrivește cu modul tradițional în care privim acum, la aproape un mileniu și jumătate distanță, neoplatonismul și ideea de conversie a sufletului spre Unu, care este întruchipată întotdeauna ca un efort ascendent, de „urcare” a ierarhiei ontologice de la sensibil spre inteligibil.

Ne îndoim însă că o astfel de interpretare spune chiar ultimul cuvânt despre intențiile filosofilor neoplatonici, iar îndoiala ne este alimentată și de faptul că termenul grecesc, spre deosebire de cel latin, are și o puternică componentă temporală, care poate trimite atât la trecut, cât și la viitor. Tocmai de aceea, în discursurile lui Isocrate, de exemplu, se vorbește despre οἱ ἐπέκεινα χρόνοι¹¹ – vremurile de dincolo (de momentul prezent), adică despre trecut –, și în Septuaginta apare sintagma ἀπὸ τῆς σήμερον καὶ ἐπέκεινα¹² – de astăzi înainte –, unde ἐπέκεινα are un sens temporal orientat spre viitor. În lumina acestor considerații, ceea ce este transcendent nu trebuie neapărat să transcindă un τόπος spațial, ci se

¹¹ Isocrates, 6 (Archidamus), 41.

¹² 1Macabei, 10, 30.

poate vorbi și despre o *transcendență temporală*, care este constituită de ek-stazele temporale ale sufletului. Dacă așa stau lucrurile, avem, pe lângă componenta metafizică, și o componentă „existențială” a transcendenței, care leagă „ceea ce este dincolo” de existența temporală concretă a omului, de facticitatea sa.

Deși o astfel de interpretare merge în răspărul exegezei tradiționale la gândirea neoplatonică, care lucrează aproape exclusiv în cheie metafizică, credem că ea își are îndreptățirea ei, mai ales pentru că, încă de la Platon, acest sens temporal al transcendenței este reperabil. În contextul discuției despre natura Binelui ca idee supremă din *Republica*, filosoful grec plasează Binele „dincolo de ființă prin vârstă și putere”¹³. Aici apar cele două componente amintite – cea existențială, al cărei expresie este „vârsta” (προσβεία), și cea metafizică, a cărei expresie este „puterea” sau „putința” (δύναμις) de existență. Binele nu este „dincolo” de ființă numai în sens spațial, ci și în sens temporal. El „transcende” ființa în măsura în care ființa (οὐσία) este deja-prezență-în sau venire-la-prezență (παρουσία), iar binele este fie recuperat retrospectiv, fie proiecție în vederea unui scop. El este, în același timp, cauză a cunoașterii – deci precedent acesteia¹⁴ – și putință de a cunoaște pentru „subiectul” cunoscător¹⁵. Prin urmare, Binele, ca idee supremă, fixează și asigură întregul orizont al posibilităților existențiale de înțelegere care este, ca atare, o dimensiune proiectivă ce ține de viitor, dar și

¹³ Platon, *Republica*, 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δύναμις ὑπερέχοντος

¹⁴ *Ibidem*, 508e.

¹⁵ *Ibidem*.

„deja-disponibilul” cunoașterii care se constituie ca δύναμις, ca putere și putință totodată.

E drept că fragmentul la care facem referire nu este deloc simplu de tradus din cauza faptului că interpretarea standard a contextului – așa cum este ea dată chiar în dicționarele grecești – privilegiază traducerea lui προεσβεία în „rang”, când, de fapt, sensul său propriu este acela de „vârstă”. Această stare de fapt a făcut ca traducerea „de dicționar” să devină cea „standard” în edițiile englezești (Shorey¹⁶, Bloom¹⁷) și franțuzești¹⁸ și să fie adesea preluată în mod nereflectat, mai ales că dicționarele nu dau, de obicei, alt context decât cel al *Republicii* pentru acest înțeles. Traducerea românească făcută de Andrei Cornea, în mod fericit, redă folosind ambele sensuri ale lui προεσβεία, anume „vârstă și rang”, ceea ce constă, după părerea noastră, într-o soluție optimă de a împăca tradiția de traducere cu interpretarea temporală a transcendenței. Cu toate acestea, ideea de „rang” ar trebui, în contextul de față, privită ca fiind, în cel mai bun caz, derivată din cea de vârstă, nu invers – lucru care, pentru grecii antici, era de la sine înțeles. Mai mare în rang este cel mai bătrân, cel care a avut timp să acumuleze mai multă cunoaștere și experiență.

Acestea fiind spuse, ar trebui să desprindem ideea de transcendență așa cum a fost ea gândită în tradiția medievală,

¹⁶ Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

¹⁷ Plato, *The Republic of Plato*, second edition, translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Harper-Collins Publishers, USA, 1991.

¹⁸ Plato, *L'état ou La République de Platon*, Charpentier, Paris, 1855.

ca un „dincolo” ce trimite exclusiv la dimensiunea spațială, și să-l înțelegem pe τὸ ἐπέκεινα mai degrabă ca un „după aceea” ce marchează o dimensiune temporală a transcendenței și abia în plan secund, derivat, una spațială. Trebuie însă spus că, printr-o astfel de traducere, nu violentăm limbajul pentru a „potrivi” textul cu gândul nostru, ci „după aceea”¹⁹ este chiar traducerea literală a lui ἐπέκεινα (ἐπὶ-ἐκεῖνα). Abia din acest sens, mai original, se naște pentru gândirea filosofică sensul spațial cu care suntem obișnuiți²⁰. În logica construcției filosofice neoplatonice, temporalitatea „se topește” în spațialitate, nu invers – cum se întâmplă, spre exemplu, în domeniul evoluției lingvistice, unde primele prepoziții au avut sens spațial, concret, abia ulterior dobândindu-și și un sens temporal.

Așa stând lucrurile, transcendența ca „după aceea” trimite la poziționarea minții omenești atât față de trecut, cât și față de viitor. Tot ceea ce nu este prezent în minte la momentul actual este recuperat „după-aceea”, fie ca amintire, fie ca trăire. În orice caz însă, transcendentul este ceea ce nu ne vine în minte, ceea ce nu se prezentifică, ceea ce rămâne oarecum dincolo de conștiința noastră, în potențialitate. În cheie filosofică, ceea ce, temporal vorbind, depășește prezența,

¹⁹ Ținem să amintim cititorului că acest „după” nu face trimitere doar la viitor, ci, totodată, la trecut.

²⁰ Este interesant de menționat faptul că, lingvistic vorbind, sensurile spațiale ale conjuncțiilor și prepozițiilor sunt din punct de vedere istoric, primele apărute, din ele fiind derivate, eventual, alte sensuri, cum ar fi cele temporale, concluzive etc. Asta nu ne împiedică însă să susținem – cu argumentele tocmai expuse – că în filosofie, disciplină născută după ce sensurile temporale s-au consolidat, raportul să fie inversat.

dă posibilitatea de manifestare prezenței. Dându-i o astfel de posibilitate, ea depășește prezența și prin putere, de vreme ce este sursa putinței sau puterii (δύναμις) de a face ceva prezent. Mai mult decât atât, în măsura în care ceea ce vine mereu „după aceea” în mintea noastră este ipostaziat întotdeauna în prezent, el dă naștere unor regiuni ontologice care, după cum vom vedea, depind de o anumită funcționare constitutivă și/sau regulativă a conștiinței noastre. Ceea ce vine „după-aceea” este, în același timp, un „dincolo”, în măsura în care este ipostaziat în contextul existenței umane spațio-temporale. Noi nu avem acces direct la „transcendent”, ci accesul la „dincolo” se face doar prin sedimentarea sa în conștiință pe bazele puse de pre-noeză și con-simțire.

În acest sens, în măsura în care, conform axiomei lui Parmenide, ființa este gândire, faptul de a veni „după aceea”, „transcendența”, este „ne-gândire” sau „ne-amintire”, într-un sens original de „ne-venire-în-minte” (ἀνενώητος)²¹, care este, totodată, supraființialitate (ὑπερούσιος)²² sau neființialitate într-un sens de nedeterminare totală (celebrul ἄπειρον de la Anaximandros)²³. Din perspectiva conștiinței, transcendentul este nimicul, înțeles ca ne-venire-în-minte, adică absență din conștiință. Prezența (ființa) este, în mod original, născută din absență (neființă), fie că vorbim de absență în coordonate proiective, fie în coordonate retrospective. Aceste două ipostaze ale absenței, „ne-venirea încă la prezență” și „căderea în uitare”, constituie, prin jocul lor cu prezența, orizontul tridimensional al conștiinței

²¹ Profir, *Sentențe*, 10.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, 26.

umane sau, în termeni grecești, ai sufletului discursiv. Abia aici se vede mai bine sensul temporal al transcendenței – ceea ce este în ne-amintire poate fi, reamintit sau proiectat în viitor, însă această reamintire sau proiecție nu atinge „lucrul însuși”, ci doar ipostaziază ceea-ce-era-absent *ca ceva* în conștiința noastră, dându-i „ceiță” și substanțializându-l. Transcendența ca neființialitate rămâne „dincolo” de conștiință, însă ea întreține legături potențiale (κατὰ δύναμιν) cu ipostazele sale în conștiință, cu chipul pe care ceea-ce-nu-este, nimicul, îl ia pentru conștiință și, astfel, se prezentifică.

Vedem așadar că între transcendent și recuperarea sa în conștiință apare același raport ca între experiența non-judicativă a ideii și chipurile pe care această experiență le are pentru conștiință. Dar un astfel de fenomen este oarecum firesc, în măsura în care Binele e, prin definiție, ideea experimentată întotdeauna în mod non-judicativ – inefabil – și care abia apoi (ἐπέκεινα) este recuperată în conștiință în mod retrospectiv sau proiectiv, prin ipostazierea non-judicativului, fie la nivel judicativ, fie la nivel pre-judicativ. După cum se exprimă Porfir în altă parte, Binele, τὸ ἐπέκεινα este „zeul care nu are nici formă, nici chip”²⁴, deoarece, spre deosebire de celelalte idei, el nu se întruchipează niciodată ca atare într-o ființare, nu este niciodată prezent „în carne și oase”. EL este mai degrabă o „idee-adjectiv”, care are nevoie de o „substanță” pentru a i se atașa. Vorbim despre un stilou bun, despre un calculator bun, dar niciodată despre o ființare care să fie, în sine, Binele însuși.

²⁴ Porfir, *Vita Plotini*, 23: ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων.

În aceste condiții, merită să ne întrebăm dacă acest „transcendent”, care este „dincolo” de conștiință într-un sens temporal, implică o relație cu temporalitatea? Care sunt mecanismele prin care se formează acele „legături potențiale” (κατὰ δύναμιν) ale neființei cu ipostazele sale în conștiință? Cum se „declină” temporalitatea în funcție de mecanismele de ipostaziere care formează ceea ce grecii numeau „suflet”?

§2. Pre-temporalitatea transcendentului și eternitatea intelectului

Pentru a înțelege temporalitatea transcendentului, trebuie să luăm aminte la faptul că cele două atribute ale Binelui despre care am vorbit, „vârsta” și „puterea” (προεσβεία και δύναμις), sunt intim legate între ele în mentalul grecesc, temporalitatea existenței tinzând spre eternitate cu cât „puterile” sale sunt mai mari. Mai mult decât atât, existența corpului și, prin urmare, „vremea” sa, sunt obținute tot prin „declinarea” unor puteri ale sufletului gândit ca existență incorporeală²⁵. În aceste coordonate, eternitatea este tocmai „prezență plenară”, care suprimă ek-stazele temporale ale trecutului și viitorului, iar timpul marchează tocmai pierderea caracterul plinar al prezenței pe măsură ce „puterile sufletești” se perimează. Astfel, întreaga ierarhie ontologică a neoplatonismului poate fi văzută, concomitent, ca o perpetuă „cădere în timp” și, totodată, ca o perimare a puterilor prin care eternitatea își poate prelungi existența la infinit. Din acest punct de vedere, moartea este o completă

²⁵ Porfir, *Sentențe*, 4.

retragere a posibilităților ființării (δυνάμεις), care vine la pachet cu o completă anihilare a orizontului său temporal.

Moartea este irosire a puterilor, iar irosirea (δαπάνησις) este, după cum arată și motto-ul acestui studiu, unul dintre atributele antice a lui Kronos, zeul timpului însuși. Ca zeu care își consumă proprii fii, el este cel ce irosește și sporește ființările, nefiind deloc întâmplător că verbul folosit de poetul grec care a compus imnul orfic la care facem trimitere – ἀύξάνω²⁶ – înseamnă, de fapt, „sporirea în putere”, „mărire” în sensul învechit din limba română de „împuternicire”. Din această perspectivă, neoplatonismul nu este decât o raționalizare (judicativizare) a experienței timpului descrisă de mitologia greacă.

Prin urmare, transcendentul este „mai puternic” decât puterile de percepție pe care gândirea intelectuală (sau intuiția intelectuală, νοῦς) le are la îndemână, motiv pentru care el poate fi contemplat doar printr-un fel „ne-intelecție mai puternică decât intelectia” (ἀνοησία κρείττονι νοήσεως)²⁷. Or, cum tot Porfir spune cu doar câteva sentențe după aceea, intelectul ca atare este pură gândire intelectuală, fără pic de ἀνοησία²⁸. Cum să scăpăm oare de acest paradox, conform căruia intelectul are nevoie de ne-intelecție pentru a „prinde” ideile supreme, însă, în același timp, dacă posedă ne-intelecție, el nu mai este intelect?

Cel mai probabil, explicația acestui paradox este aceea că prinderea *ființei înseși* prin intuiția intelectuală, în măsura

²⁶ Orphica, *Hymni*, 13.

²⁷ Porfir, *Sentențe*, 25.

²⁸ Porfir, *Sentențe*, 44: ἀμερῆς γὰρ καὶ νοητὸς ὅλος ὅλω καὶ νοῦς δι' ὅλου, ἐπίνοιαν οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ ἀνοησίας ἔχων.

în care determină lucrul din punct de vedere ontologic și îl fixează în ceință, îi limitează orizontul de posibilități, limitându-i astfel „puterea”. În măsură în care, în greacă, δύναμις înseamnă atât putere, cât și putință sau posibilitate, orice determinație limitează posibilitățile de existență ale unei ființări. Din această perspectivă, tocmai *nedeterminarea* ideii supreme îi conferă acesteia putere de a fi, potențial vorbind, orice. Nedeterminatul conține, în potență, orice determinare, motiv pentru care el conține în sine orice lucru posibil, definit printr-un set de atribute limitative. Tocmai de aceea, Binele nu este o idee propriu-zisă, ci o *constelație de posibilități de determinare a excelenței oricărei idei*. Trebuie însă subliniat faptul că determinarea despre care vorbim nu este absolută, ci întotdeauna relativă la capacitățile noastre cognitive. Tocmai de aceea, în contemplație (θεωρία) nu este implicată nici o facultate cognitivă ca atare, ci doar acea „ne-intelecție” (ἀνοησία) sau „pre-cogniție” (πρόνοια) despre care spuneam mai devreme că, prin con-simțirea inefabilității transcendentului, ne oferă acces la acest „dincolo” temporal.

Dacă așa stau lucrurile, atunci motivul pentru care θεωρία are acces la transcendent este acela că ea nu își propune să determine nimic din lucrul la care se raportează, lăsându-și „obiectul” în pură nedeterminare și doar con-simțindu-i, la un nivel profund al ființei noastre, puterea asupra conștiinței. De fapt, în cazul lui θεωρία, nici nu putem vorbi despre un „obiect”, ci tocmai despre o „prindere” a non-obiectualului din lucruri și chiar a non-obiectualului din idei. Acesta este și motivul pentru care Porfir nu plasează θεωρία printre „facultățile” cognitive ale omului, ci o determină, mai degrabă, un act ciudat al sufletului care poate apărea atât în cazul percepției intelectuale, cât și

în cel al percepției senzoriale²⁹. În măsura în care „prinde” ceea ce este perpetuu non-obiectual, ceea ce nu se constituie ca ceva, ceea ce nu are *cviditate*, θεωρία prinde, într-un anume sens, neființa (în cazul contemplării intelectuale) sau ne-ființarea (în cazul contemplării senzoriale). Ea prinde „viziunea” Unului sau „vedenia” materiei pure, amorfe – ambele fiind considerate, în gândirea greacă, specii ale nimicului.

Tocmai de aceea nu este întâmplător că „intelecția spune multe despre transcendent, însă el este contemplat doar de către ne-intelecția mai puternică decât intelecția”³⁰. În măsura în care intelectul vrea să determine *ceva*, o *cviditate* a lucrurilor, el își anulează posibilitatea de a accesa transcendentul *ca transcendent*. Cu alte cuvinte, θεωρία nu „spune” nimic, ci doar „ia aminte” la non-obiectualul lucrurilor. Ea nu constituie un obiect, ci „surprinde” o *viziune* sau o *vedenie* inefabilă, vedenie ce se sedimentează la nivelul afectivității umane și oferă o anumită dispoziție sau dispoziție afectivă în fața fenomenelor lumii. De aceea, faptul că gânditorul grec a ales, pentru a exemplifica în concret ideea de θεωρία, asemănarea cu starea de vis³¹, nu este deloc întâmplător. În cazul viziunii transcendentului, intelectul spune multe, la fel cum și noi spunem multe, treji fiind, despre starea de somn, dar „cunoașterea și înțelegerea ei se poate face doar dormind”³². Așadar, θεωρία este pentru intelecție cum este somnul pentru starea de trezie: nedeterminarea

²⁹ *Ibidem*, 43.

³⁰ *Ibidem*, 25.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

care oferă posibilitatea oricărei determinări, pauza care dă sens mișcării, viziunea care dă sens vederii.

Dacă așa stau lucrurile, contemplarea ce vizează non-obiectualul și transcendentul vizează, oarecum, și atemporalul sau, mai degrabă, pre-temporalul. Transcendentul în sensul temporal pe care-l căutăm noi acum, este situat la nivelul unei pre-temporalități care este „mai înainte de veacuri” sau „mai înainte de eternitate” (προαιώνιος) și care face posibilă temporalitatea ca atare și eternitatea însăși, la fel cum și viziunea Unului face posibilă vederea ca atare. Dacă cuvântul nu ar avea un sens strict negativ în limba română, am putea numi forma de temporalitate specifică transcendentului – atemporalitate. Însă, când spunem „atemporalitate” aici, ar trebui să avem în minte o dublă relație a atemporalității cu temporalitatea, în care, deși prima este „dincolo” de temporalitate, ea constituie originea, în sens de ἀρχή, al temporalității.

Pentru a înțelege însă pre-temporalitatea transcendentului, care este „anterioară eternității” (προαιώνιος) trebuie, în primul rând, înțeleasă eternitatea (αἰών), care este unul dintre conceptele cu tradiție în filosofia greacă. Nu vom face în acest context o analiză cu pretenții de exhaustivitate a acestui termen, însă merită spus că, încă de la Heraclit, ideea de αἰών a avut o oarecare ambiguitate: ea poate însemna *viață*, *timp al vieții* sau *eternitate*. Într-un fel sau altul, ea are legătură cu forța vitală, motiv pentru care, acesta este și primul sens găsit la Homer. Pentru poetul grec, αἰών însemna pur și simplu „forță vitală”, acel suflu care oferă corpului viață și care, în clipa morții, părăsește trupul și se

disipă în văzduh³³. De unde și sensul de „timp al vieții”, „vreme” a lucrurilor. De la acest sens nu a fost decât un pas până la acela de „generație” sau de „epocă”. Așa se face că αἰών desemna adesea, în perioada clasică, perioade foarte mari de timp, incomprehensibile pentru mintea umană – epoci, veacuri – de unde și ideea de eternitate, care este un sens eminent filosofic al cuvântului, dar care a rămas, în fiecare caz, în legătură cu ideea de viață, de forță vitală, de putere, opunându-se încă de la Platon lui χρόνος, timpul care consumă și se consumă. Interesant este însă faptul că, la Platon, la fel ca și în restul tradiției platonice, raportul dintre αἰών și χρόνος este cel de la model la copie. Eternitatea este un fel de „paradigmă” (παράδειγμα)³⁴ după care a fost creat timpul, care nu este nici mai mult, nici mai puțin decât o „image în mișcare a eternității” (εἰκὼν... κινητόν τινα αἰῶνος)³⁵.

Această viziune despre eternitate este legată și în tradiția neoplatonică de viață, dar și de raportul paradigmatic al eternității cu timpul tridimensional. La Plotin, de exemplu, eternitatea este văzută ca „viață ce rămâne mereu în identitate cu sine” (ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ)³⁶ și, în același timp, ca un model al timpului³⁷. Mai mult decât atât, ea este „viața asociată cu ființa în faptul de a fi, deodată întreagă și împlinită, lipsită complet de extensiune”³⁸. Prin

³³ Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls & Belief in Immortality Among the Greeks*, Kegan, Trench, Trubner & Co., London, 1925, pp. 3-54.

³⁴ Platon, *Timaios*, 37c.

³⁵ Platon, *Timaios*, 37d.

³⁶ Plotin, *Enneade*, 3, 7, 3.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

urmare, eternitatea ține de domeniul *ontologicului*, al ființei. Întrucât vine „de la ceea ce există mereu”³⁹, ea poate fi considerată ca fiind „dispoziție și natură a ființei”⁴⁰. Eternitatea este, într-un anumit sens, „mediul” în care ontologicul este rostuit, motiv pentru care ceea ce este „mai înainte de ființă” este totodată și „mai înainte de eternitate”.

Dacă ar fi să definim pre-temporalitatea specifică transcendentului, în analogie cu eternitatea, după modelul lui Plotin, ea ar fi „dispoziție și natură a Unului”, doar că, la acest nivel, conceptele însele cedează. Ele nu mai fac referire la ceva, ci trimit în gol, către ceea ce este eminentemente neființial și inefabil. Așadar, pre-temporalitatea transcendentului ar veni „înaintea” timpului unitar și împlinit în sine care este eternitatea. Ea ar fi dincolo de timp și eternitate, o dimensiune a absenței reticentă la orice prezentuire; un viitor care nu este „venitoriu”, ci adastă în sine dincolo de orizontul oricărei constituirii; un trecut care nu s-a întâmplat niciodată, dar oferă posibilitatea oricărei întâmplări. Toate aceste expresii contradictorii din punct de vedere logic se încadrează într-un „discurs răsturnat” care, în preajma Unului, își pierde orice putere de semnificare. Și asta fiindcă noi cunoaștem toate aceste elemente la un nivel profund afectiv, nu la unul rațional și semantic. Intellectul nostru consimte că undeva dincolo de dimensiunile temporale există un ocean al nimicului – imemorabil și imposibil de vizat ca atare – din care toate dimensiunile timpului și eternitatea însăși provine. Această pre-temporalitate, surprinsă la nivelul con-simțirii inefabile, este surprinsă prin *πρόνοια* ca

³⁹ *Ibidem*, 3, 7, 4.

⁴⁰ *Ibidem*: ἡ διάθεσις αὐτοῦ καὶ φύσις εἴη ἅν αἰών.

un fel de imposibilitate principială a reamintirii totale, a percepției complete și a constituirii unui sistem complet și împlinit al cunoașterii.

Exact acest sens al pre-temporalității surprinse oarecum printr-o funcție ek-statică a intelectului este implicat și într-un fragment din opera porfiriană parțial pierdută, *Historia Philosophiae*. Acolo Porfir vorbește despre faptul că intelectul „purcede dinainte de eternitate de la cauza zeului care-l pune în mișcare” (*subl.n.*)⁴¹, adică de la Unul divin. Această poziție a filosofului grec este confirmată, mai târziu, de Proclus, care ne spune că Porfir, într-un tratat *Despre principii* astăzi pierdut, susținea că „pe de o parte intelectul este etern (...), însă, pe de alta, el are și ceva de dinainte de eternitate”⁴², prin care reușește să obțină oarecum viziunea Unului. Există întotdeauna, în intelect, ceva pre-disponibil și pre-temporal care face posibil orice act de comprehensiune și orice temporalitate, dar care, în același timp, împiedică o comprehensiune completă și fără rest a realităților ultime. La acest nivel funcționează ceea ce istoria filosofiei și teologiei a numit „pronie” sau „contemplare” care, după cum am văzut, este o funcție non-judicativizantă⁴³ a sufletului nostru, prin care dobândim viziunea realităților ultime, viziune care, ulterior, este transpusă în discurs și judicativizată, raționalizată, logicizată. Modul de funcționare

⁴¹ Porfir, *Historia philosophiae*, fr. 18: προῆλθε δὲ προαιώνιος ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὠρμημένος.

⁴² Proclus, *Theologia Platonica*, vol. 1, p. 51.

⁴³ Ideea de „funcție non-judicativizantă” vrea să exprime faptul că, în cazul proniei și contemplării, nu este vizat obiectualul din lucruri prin judecăți constituite după normele obișnuite ale logicii. Contemplarea și pronia nu determină discursiv lucrurile, nu le conceptualizează, ci le lasă să adate în viziunea sau vedenia lor.

a acestei puteri misterioase a sufletului este descris de Proclus tot în locul citat, unde, referindu-se la Porfir, spune că „cel dinaintea de eternitate [*pre-temporalul, n.n.*] efectuează uniunea intelectului cu Unul, căci Unul este transcendent oricărei eternități”⁴⁴. Temporalitatea transcendentului, definită ca pre-temporalitate, face posibilă contemplarea și comuniunea cu unul. Timpul acesta atemporal apare, oarecum, ca o condiție de posibilitate a con-topirii intelectului și Unului, a nivelării distincției dintre gânditor și gândit, distincție care dă naștere prezenței eterne a ontologicului. Tocmai de aceea, con-topirea cu Unul este văzută, oarecum, ca o absență de sine ce face posibilă con-simțirea Unului, dar nu prin vizare intențională – vizare ce face distincția dintre noemă și noeză –, ci în mod non-intențional. Unul nu este „vizat” de intelect, ci intelectul „devine” oarecum „una cu Unul”.

Interesant este însă cuvântul folosit de către Proclus pentru a desemna această uniune pre-temporală a intelectului cu Unul, anume *συνάπτειν*, care este un cuvânt ce ne trimite, iarăși, către experiența inefabilă a ideii despre care vorbeam la începutul textului. Poate că una dintre cele mai bune traduceri în română ar fi *con-flagrație*, dacă termenul nu ar fi confiscat de domeniul militar și ar fi înțeles pe potriva sensului său original, latinesc, de „ardere-împreună”. *Συνάπτειν* înseamnă atât uniune, atingere, punere laolaltă, cât și „aprindere laolaltă”, întrucât *ἄπτειν* înseamnă, pe lângă „a atinge” sau „a se atașa de ceva”, și a aprinde sau a fi cuprins de flăcări. Euripide, de exemplu, folosește acest verb

⁴⁴ Proclus, *Theologia Platonica*, vol 1, p. 51: καὶ τὸ μὲν προαιώνιον τοῦ νοῦ τῷ ἐνὶ συνάπτειν (ἐκεῖνο γὰρ ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος).

pentru a se referi la faptul că Troia a fost lăsată pradă flăcărilor⁴⁵. Avem aici de-a face cu o întrunire a intelectului și ideii care „aprinde” conștiința noastră și anulează orice distincție între cei doi termeni, la fel cum lucrurile cuprinse de foc ajung, în cele din urmă, să devină una și aceeași cenușă. Este vorba despre ceva mistuitor ce rezonază la cel mai profund nivel al afectivității noastre și ne dă de gândit, plasând însă „obiectul” gândirii într-o dimensiune transcendentă, inaccesibilă determinațiilor categoriale, definită prin pre-temporalitate. Dar ce să însemne oare, mai exact, această „pre-temporalitate” a transcendentului?

În primul rând, trebuie să spunem că avem de-a face cu ceva de genul „pre-disponibilului” despre care se vorbește în fenomenologie și hermeneutică, însă nu despre un pre-disponibil gândit judicativ ca dimensiune temporală a trecutului. Acest pre-disponibil care vine dinaintea oricărei dimensiuni temporale este, mai degrabă, o experiență pe care o resimțim atunci când avem impresia că știam un lucru „dintotdeauna deja”, chiar dacă l-am aflat abia acum. Vorbim aici despre un pre-disponibil con-simțit, dar nu localizat temporal și nici înfățișat conștiinței ca atare sau descris în cuvinte. Acest pre-disponibil poate fi experimentat ca o străfulgerare a conștiinței prin care ni se revelează ceea ce simțim că știam dintotdeauna, doar nu puteam articula în cuvinte. Pre-disponibilul astfel gândit rămâne dincolo de conștiință, dacă nu este ipostaziat de către una din „puterile” sufletului, adică dacă nu este făcut disponibil prin anamneză. Pre-disponibilul, fiind dincolo de orice temporalitate, nu poate fi localizat temporal în cadrele existenței noastre. El

⁴⁵ Euripide, *Helena*, 107.

parcă vine de dincolo de această existență, dintr-o transcendență temporală la care nu avem acces decât în mod vag. Cum spune și mitul carului înaripat din *Phaidros*⁴⁶, anamneza este, de fapt, o anamneză a transcendentului pe care sufletul l-a cunoscut într-un timp incert, între existențele sale corporale, nu neapărat o anamneză a unei alte vieți.

Dar, dacă gândim transcendentul (ἐπέκεινα) ca nevenire-în-minte, atunci pre-temporalitatea se manifestă prin faptul că ceea ce este transcendent, în comparație cu ceea ce este temporal, este întotdeauna „recuperat retrospectiv” sau „gândit prospectiv”, el e tâlcuit sau adus la noimă. Ceea ce este προαιώνιος oferă temporalității condiții de manifestare și este oarecum atemporal în sensul că, fiind dintotdeauna deja-disponibil și formând „temeiul și pedestalul” oricărei gândiri, el scapă relațiilor cu temporalitatea. Undeva, în adâncul ființei noastre, sălășluiește într-un mod misterios viziunea Unului inefabil, care ne permite să surprindem unitatea lucrurilor. Undeva, dincolo de raționamentele noastre morale, sălășluiește pre-noeza Binelui suprem, după care acestea se ghidează, dar pe care nu-l pot demonstra. Undeva, dincolo de judecățile noastre estetice, sălășluiește con-simțirea Frumosului, care nu poate prins în operă ca atare. Toate aceste dimensiuni ale transcendenței dau naștere, prin emanație, ierarhiei ontologice neoplatonice și, totodată, diverselor forme de temporalitate, dintre care prima – eternitatea – este cea mai apropiată de pre-temporalitatea transcendentului.

Astfel, temporalitatea ar fi un fel de „efect secundar” (παρὰ πύοστασις) al ipostazierii Unului prin activitatea

⁴⁶ Platon, *Phaidros*, 246a-254e.

intelectului, respectiv prin activitatea sufletului uman ca întreg. Această serie de ipostazieri și para-ipostazieri (παρουποστάσεις) despre care vorbim dă naștere tuturor fenomenelor percepute de conștiința umană și, totodată, diverselor modalități temporale ale funcționării sale. Astfel ia naștere o dublă serie de fenomene, ipostazieri și para-ipostazieri ale nimicului, în diversele „facultăți cognitive” ale sufletului nostru, care, traduse în termeni meontologici, nu ar fi nimic mai mult decât funcții de ipostaziere într-un anumit context de temporalitate. Asupra unora dintre aceste funcții ale sufletului – cea intelectuală, cea imaginativă și cea senzitivă – ne vom opri și noi în cele ce urmează, după ce sondăm mai bine mecanismul de ipostaziere prin care aceste serii iau naștere.

§3. Ipostaziere și para-ipostaziere

Pentru a vorbi, așadar, despre cele două fenomene implicate aici – ipostaziere și para-ipostaziere – trebuie să luăm aminte la faptul că ideea de para-ipostaziere nu este încă suficient înțeleasă, lucru vizibil din chiar traducerile moderne ale termenului grecesc, apărut în diverse contexte filosofice neoplatonice. De la „existență întâmplătoare” (fr. *existence adventice*)⁴⁷ sau „cvasi-existență” (it. *quasi-esistenza*)⁴⁸, la

⁴⁷ Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* (trad. Hadot, I.), 2001, Paris.

⁴⁸ Proclo, *La provvidenza e la libertà dell'uomo* (trad. I. Montoneri), 1986, Roma-Bari; Proclo, *Tria opuscula. Provvidenza, Libertà, Male*

„contra-existență” (fr. *contre-existence*)⁴⁹, „existență paralelă” (fr. *existence parallèle*)⁵⁰ sau „existență parazitară” (eng. *parasitic existence*)⁵¹, sensul unitar al conceptului de *παρουπόστασις* pare a scăpa exegeților tocmai datorită multitudinii de noime implicate de particula grecească *παρα-*, care poate exprima proximitatea, opoziția, substituția sau excesul unui anumit fenomen. Într-un fel, para-ipostazierea este un fenomen aflat în strânsă legătură cu ipostazierea, care se constituie ca ceva „în plus” decât ceea ce este intenționat în mod conștient prin actele conștiinței, și care, tocmai de aceea, scapă prinderii în judecată. Este vorba despre un „preaplin” care se revarsă dimprejurul fenomenului ipostaziat și, revărsându-se, scapă fixării în concept.

Din acest punct de vedere, para-ipostazierea poartă semnul intangibilității și al invizibilității. Ea constituie mediul inefabil și non intențional în care ceea ce este articulat discursiv poate fi rostit și vizat intențional, împins întru sens. Fără acesta, nimic nu ar constrânge ipostazierea să se sedimenteze în noime și sensuri, în intuiții și concepte. Evazivă din fire și greu de rostuit, para-ipostazierea oferă posibilitatea schimbării și devenirii, a nașterii și morții, a irosirii și sporirii. Ea aduce aminte de acea „neființă pe palier ontologic” sau, acea „idee de neființă” despre care vorbea la un

(trad. Francesco D. Paparella), Milano, Bompiani Il Pansero Occidentale, 2004.

⁴⁹ Proclus, *Trois études sur la providence. De l'existence du mal* (trad. by Isaac D.), Paris, 2003.

⁵⁰ Proclus, *Commentaire sur la République*, vol. 1–3 (trad. Festugière, A. J.), 1970, Paris.

⁵¹ Proclus, *On the Existence of Evils* (transl. by Opsomer, J., Steel, C.), 2003, London.

moment dat Platon în *Sofistul*, al cărei rol era să contra-pună o parte a faptului de a fi cu alta, făcând astfel posibilă distincția între idei și trecerea de la o idee la alta în planul gândirii. În acest context, întrebarea din *Sofistul* privitoare la neființă se acutizează și radicalizează. Trebuie să ne întrebăm „ce” anume este ceea ce se para-ipostaziază? Care este esența para-ipostazierii?

Parcurgând textele lui Porfir, observăm că ceea ce este para-ipostaziat, în cel mai înalt grad, este temporalitatea specifică diverselor funcții ipostaziatoare ale sufletului și, abia în plan secund, sunt para-ipostaziate alte fenomene, cum ar fi reprezentările iconice ale imaginației sau, mai târziu în neoplatonismul lui Proclus, existența răului ca atare⁵². Toate aceste existențe sunt, originar vorbind, nedeterminări care-și primesc determinarea de la ceea ce este ipostaziat în virtutea unui tip ciudat de „cauzalitate meontologică” despre care am scris mai pe larg în altă parte⁵³, și care, în domeniul sufletesc, trimite către o lipsă sau o carență a constituției noastre ontologice, o neîmplinire fundamentală omului. Producem răul ca para-ipostaziere a binelui pentru că nu avem puterea de a pre-cunoaște urmările acțiunilor intenționate de noi și producem reprezentarea iconică a imaginației tocmai datorită „tensiunii”⁵⁴ ce ia naștere ca urmare a vizării intenționale a unui obiect absent, care constituie o imagine

⁵² Poclus, *De malorum subsistentia*, 49-51.

⁵³ Cornel-Florin Moraru, *The Concept of Parhypostasis în Proclus' „De malorum subsistentia”*. A Meontological Perspective in *Revue Roumaine de Philosophie*, Tome 63, nr. 1/ 2019, București, Editura Academiei Române, 2019, pp. 71-85.

⁵⁴ Porfir, *Sentențe*, 43.

ce „pare exterioară”⁵⁵, însă, de fapt, este imanentă conștiinței noastre – o fantasmă.

Dar proiectarea în viitor specifică atingerii unui scop, la fel ca și aducerea în prezență produsă de „iconizarea” prin imaginație, presupun deja o temporalitate tridimensională specifică sufletului, ea însăși o para-ipostaziere, în mediu discursiv/judicativ, a pre-temporalității originare a transcendentului. Această pre-temporalitate transcendentă, non-dimensională dar împlinită în sine, după cum vom vedea, este expandată la nivelul intelectului divin la un timp monodimensional numit „eternitate”, care urmează a fi ulterior deflagrat în timpul tridimensional al sufletului. Luând în seamă acestea, am putea spune, de pe acum, că para-ipostazierea produce *temporizarea*, anume determinarea temporală a oricărui act al sufletului. Scoaterea din ne-amintire și căderea în timp se face, meontologic vorbind, prin *temporizare* succesivă.

Prin urmare, timpul este fenomenul prim para-ipostaziat, iar motivul pentru care noi trăim în limitele unui timp tridimensional este o urmare necesară a faptului că felul de a fi al entităților sufletești este, prin excelență, unul discursiv⁵⁶. Acest fapt indică o carență ontologică a structurii sufletului uman, anume aceea că nu ne putem păstra foarte mult timp la nivelul intuiției intelectuale directe (voũç), care surprinde ființa în eternitatea sa. În același mod, intuiția intelectuală directă para-ipostaziază eternitatea tot din cauza unei carențe ontologice a intelectului însuși, anume aceea că el, în intuirea sa, surprinde direct *ființa* lucrurilor, determinându-le

⁵⁵ Porfir, *Sentențe*, 43.

⁵⁶ Porfir, *Sentențe*, 10.

ceința, cviditatea și, astfel, ratând contemplarea ideilor supra ființiale ale Unului, Binelui și Frumosului.

Dar am văzut deja că, în contemplarea ideilor neființiale, se vizează inefabilul în context pre-temporal. Tocmai de aceea, actul contemplării aduce cu sine o oarece experiență nedeterminată a timpului și a ideilor în genere, însă această experiență, ca și con-simțirea ideilor supreme, este una inefabilă. Și tocmai pentru că, în ultimă instanță, este o experiență *a sufletului*, ea se transpune imediat în limbaj. Dar, chiar și la acest nivel „ultim”, experiența timpului ca pre-temporalitate este para-ipostaziată, nu ipostaziată ca atare, ceea ce înseamnă că ea însoțește și parazitează ipostazierea, determinându-i astfel contextul temporal și temporizând-o în conformitate cu funcția de ipostaziere pe care o parazitează. Ceea ce este para-ipostaziat nu este vizat de conștiință și nu se constituie prin acte intenționale ale acesteia, ci apare, oarecum non-intențional, ca urmare a unei anumite modalități de funcționare a conștiinței înseși. Tocmai de aceea, dintr-un anumit punct de vedere, ceea ce este para-ipostaziat este un epifenomen, dar, din alt punct de vedere, el face posibilă tocmai ipostazierea ca atare. Para-ipostazierea rânduiește ipostaza transcendentului în genul său, în funcție de un context „psihologic” – adică sufletesc – determinat. Fără para-ipostaziere nu am avea nici temporalitate și, prin urmare, nici înțelegere, imaginație sau sensibilitate. Temporizarea presupune, ca esență și origine a sa, fenomenul para-ipostazierii.

Spre exemplu, atunci când ne abatem conștiința asupra unui produs al imaginației, noi pierdem transcendentul *ca* transcendent și îl determinăm, îl introducem într-un anumit context genealogic și arheologic. Principiul acestor ipostazieri

ale imaginației, ἀρχή-ul care ordonează întreaga lor manifestare, este, în cazul nostru, metamorfozarea în imagine⁵⁷ sau, mai exact spus, *închipuirea*. Tot astfel, urmând aceeași logică, genealogia ipostazierilor imaginației este formată din seria de concepte asociate acelei funcții, cum ar fi cele de „reprezentare”, „imagine”, „asemănare”, „model”, „mimesis” etc.

Dar experiența nedeterminată a ideilor ultime se poate determina prin ipostaziere în contextul diverselor facultăți, aducând cu sine și o serie de para-ipostazieri, care nu sunt, de fapt, nimic altceva decât ceea ce noi am numi „temporalități specifice” fiecărei facultăți de cunoaștere folosite în contextul ipostazierii. Chiar dacă fiecare dintre acestea – începând cu intelectul și terminând cu sensibilitatea – au o oarece funcție de „prezentuire”, această prezentuire ia, după cum vom vedea, chipuri diferite în fiecare context de ipostaziere „psihologică”.

Așa stând lucrurile, putem observa că începând cu funcția intelectuală de ipostaziere și continuând cu cea imaginativă și senzitivă, apar alte și alte configurații temporale ale obiectului ipostaziat. Dacă, pentru intelect, ideile sunt prezente etern și neschimbător, la nivelul senzației, ipostazierea se face în concret – aici și acum – și în devenire, fără posibilitate de ec-stază către trecut sau prezent. Cu toate

⁵⁷ Această funcție a imaginației de metamorfozare a ideii în imagine poate fi asemănată cu „metamorfozarea în plăsmuire” sau „metamorfozarea în produs” despre care vorbește Gadamer în *Adevăr și metodă* (ed. rom., pp. 92-100). Trebuie însă ținut cont de faptul că această asemănare își are limitele ei, deoarece contextul în care vorbim noi acum este unul de ipostaziere meontologică, în timp ce în cazul lui Gadamer avem, totuși, de a face cu un context ontologic care nu este atât de atent la mecanismele de ipostaziere implicate de orice metamorfozare.

acestea, de cele mai multe ori, așa cum observă și Porfir, ipostazierea în contextul sufletului omenesc nu este una simplă – făcută doar la nivelul unei singure facultăți – ci implică oarecum o sinergie a tuturor facultăților noastre cognitive, deoarece orice ipostaziere în sufletul omenesc este discursivă, indiferent de „facultatea” prin care ipostaziem⁵⁸. Această discursivitate determină, de fapt, temporalitatea tridimensională a sufletului, care deschide sensibilitatea către înțelegere prin medierea imaginației, de vreme ce, pentru gânditorul grec, „fantasma din suflet se însoțește cu intelcția”⁵⁹, în orice context de gândire discursivă.

Merită însă observat faptul că, și în cazul intelectului individual, dianoetic, sau, cum se exprimă Porfir, a discursului intelectual (*νοερός λόγος*)⁶⁰ are loc o oarece ipostaziere a neființei de mai presus de ființă, chiar și atunci când intră în joc funcția proniei sau a contemplării. O astfel de ipostaziere făcută prin pronie nu este însă judicativizată până la capăt, ci e mereu păstrată la marginea gândirii judicative. Atunci când avem de-a face cu pronia sau cu ceea ce a mai fost numit „intelectul ek-static”, care-și transgresează domeniul de exercitare și trece „dincolo de sine”, spre transcendent, apare o „afectare inefabilă” a sufletului, care urmează să fie luată drept termen prim în șirul de ipostazieri și para-ipostazieri. După cum am văzut, contemplarea transcendentului este *ἀνεγνωήτως τε καὶ ὑπερουσίως*, adică neintelectivă și supraființială, însă tot este un fel de ipostaziere, fie ea nedeterminată și inefabilă, în măsura în care constituie prima

⁵⁸ Porfir, *Sentențe*, 10.

⁵⁹ *Ibidem*, 16: τὸ φάντασμα ψυχῆς ἐπόμενον νοήσει.

⁶⁰ *Ibidem*, 42.

întipărire (ἀρχέτυπον), prin con-simțire, a ideii în sufletul omenesc ca experiență non-judicativă. Abia pornind de la această ipostaziere nedeterminată, vagă și inefabilă putem construi, prin determinare succesivă în conformitate cu funcțiile de ipostaziere ale sufletului nostru, restul întruchipărilor pe care ideea la poate dobândi în conștiința noastră.

Nu același lucru se întâmplă însă în cazul intelectului enstatic sau a intelectului individual ca atare, care este lipsit de funcția proniei sau a contemplării. Acesta surprinde direct ființa lucrurilor prin inteliecție și determină oarecum o sedimentare ce stabilizează obiectele minții și dă impresia de substanțialitate. Odată determinată cviditatea lucrului, intuiția intelectuală poate fi ipostaziată la nivelul imaginației care surprinde forma corpurilor și creează o imagine (εἶδωλον) sau la nivelul percepției senzoriale, care „se întinde” asupra lucrurilor exterioare și creează o „tipăritură” (τύπον) a acestora în suflet⁶¹, tipăritură care aduce aminte de „forma esențială” sau cviditatea determinată de intelect. Fiecare dintre aceste constructe sufletești para-ipostaziază o anumită formă de temporalitate care, la rândul său, temporizează ceea ce este ipostaziat și îl împinge în sens.

Aici, la nivelul sufletului, apare pentru prima oară o ciclicitate pre-hermeneutică, determinată de perpetuul circuit al gândului discursiv de la inteliecție la imaginație și senzație, iar apoi, iarăși, la inteliecție. Pornind de la această ciclicitate, noimele sesizate de intelectul nostru sunt determinate semantic din ce în ce mai fidel. Inteliecțiile sunt reflectate și ipostaziate la nivelul celorlalte facultăți cognitive ale sufletului și, în final, revin în discursul noetic mai bine

⁶¹ *Ibidem*, 43.

determinate, urmând iarăși să fie, din nou, ipostaziate, într-o mișcare ciclică potențial infinită. Este vorba despre un cerc închis, în măsura în care „sufletul se aseamănă unui izvor care nu se revarsă, ci face să țâșnească ciclic din sine conținuturile sale”⁶². Datorită mediului său discursiv, sufletul, care produce seriile de ipostazieri și para-ipostazieri, nu își „iese din fire”, ci păstrează toate conținuturile la sine *ca fiind potențial perfectibile la infinit*, lucru ce se întâmplă deoarece „natura sufletului are o potențialitate infinită și, în particular, ceea ce întâlnește este tot suflet”⁶³. Deși pare că el se apleacă asupra lucrurilor exterioare, de fapt, oriunde s-ar răsuci, se găsește, până la urmă, tot pe sine. În această atotprezență a sufletescului gândit în termeni de discursivitate, capătă sens discuția despre temporalitate și despre ipostazierile temporale la nivelul intelectului și a sufletului în genere.

§4. Clipa atemporală a intelectului, timpul sufletului și cadrele temporale ale senzației

Urmărind seria de para-ipostazieri temporale și trecând de la pre-cogniția specifică con-simțirii inefabilului la intuiția intelectuală pură, putem observa că pre-temporalitatea transcendentului este expandată, la nivel noetic, într-un

⁶² *Ibidem*, 44: πηγῆ γὰρ ἔοικεν οὐκ ἀπορροῦτω, ἀλλὰ κύκλω εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυζούσῃ ἃ ἔχει.

⁶³ *Ibidem*, 37: Ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις καὶ καθ' ἕκαστον τὸ τυχὸν αὐτῆς ψυχῆς.

„acum atemporal” (τὸ νῦν ἄχρονος)⁶⁴. În măsura în care intuieste direct ființa lucrurilor gândită ca prezență, intelectul are, prin definiție, o funcție de prezentuire continuă. Mai mult decât atât, în măsura în care este doar intuiție pură, nu discurs intelectual, intelectul ca atare, „intuieste totul deodată și nu acum ceva, pe urmă altceva”⁶⁵. Tocmai de aceea, pentru el, „toate sunt una într-o unitate fără întindere și atemporală”⁶⁶, actul său fiind definiția lui „totdeauna”, atât în sens temporal cât și în sens spațial. Prin faptul că ipostaziază ne-ființa ideilor transcendente în domeniul ființei ca cviditate nedeterminată ce leagă laolaltă întregul domeniu al ființării, intelectul are acces la ființa unică ce leagă lucrurile între ele, la ființa ca ființă. Această intuire a ființei întregi, întrucât este, în cele din urmă, o determinare a con-simțirii inefabile a transcendentului, para-ipostaziază eternitatea.

Această para-ipostaziere nu este însă arbitrară, ci necesară. În măsura în care, pentru intelect, „multiplicitatea există în conformitate cu unul și activitatea este simultană și atemporală”⁶⁷, pur și simplu rămânerea în cadrele pre-temporalității originare devine imposibilă, la fel cum este imposibilă și constituirea unui timp tridimensional. Intuirea întregului domeniu al ființării dintr-o singură clipită, în coordonatele momentului atemporal, dă naștere eternității, gândită în termeni spațio-temporali ca domeniul lui „tot-de-a-una”, a identității dintre intuiție (νοεῖν) și ființă (εἶναι)

⁶⁴ *Ibidem*, 44.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

într-un „prezent continuu”. Deși o astfel de experiență a eternității este adesea inaccesibilă ca atare omului, întrucât, după cum am văzut, în sufletul individual avem de-a face cu o sinergie discursivă a funcțiilor de ipostaziere (adică a „facultăților de cunoaștere”), ea poate fi surprinsă în momentul în care ne „vine” o idee. În momentul de revelare a ființei lucrurilor, acel moment în care sensul survine și ne cutremură conștiința, avem totodată sentimentul că, chiar dacă noi nu eram conștienți de acest fapt, lucrurile au stat dintotdeauna așa cum ni se arată nouă acum. *Acest „deja-dintotdeauna-așa” este intervenția intelectului care intuiește direct lucrurile în ființa lor. El vine să determine con-simțirea vagă a existenței transcendente și neființiale în coordonatele gândirii în conformitate cu Unul în unitate (καθ' ἐν ἐν ἐνὶ vooῦντι)*⁶⁸.

Mai există însă un mod de a gândi al sufletului discursiv, care deja spulberă unitatea și identitatea lucrurilor, dând naștere aparenței unei multiplicități de gânduri care, fiecare dintre ele, ar putea avea drept corelat o idee. Această gândire „tranzitivă și în mișcare” (μεταβατικῶς καὶ ἐν κινήσει)⁶⁹, discursivă prin excelență, se abate asupra unei idei pentru a o lăsa și a trece, ulterior, la alta, ipostaziind o sumedenie de chipuri (εἶδη) pentru ceea ce, la nivelul intelectului, este strâns în jurul aceluiași fapt-de-a-fi. Identitatea ontologică a lucrurilor este, acum, abandonată în favoarea multiplicității factice a ideilor pentru gândire. Deși ideea, în calitate de chip pentru gândirea discursivă (εἶδος) încă se situează pe un anumit palier ontologic, ea își dobândește o determinație în plus. La acest nivel încep să se formeze așa-numitele

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

„regiuni ontologice”, care coagulează în jurul lor categoriile, genurile și speciile lucrurilor.

O urmare necesară a unei astfel de ipostazieri la nivelul sufletului discursiv a ideilor este concomitenta para-ipostaziere a temporalității tridimensionale, care nu e nimic mai mult decât reversul tranzitivității gândirii discursive, de vreme ce „printr-o astfel de mișcare [*a sufletului, n.n.*] se para-ipostiază trecutul și viitorul”⁷⁰. Atunci când atenția noastră se abate asupra diverselor chipuri (εἶδη) pe care lucrurile le iau pentru mintea noastră, noi dobândim sentimentul că „sufletul trece de la un lucru la altul, schimbând gândurile, nu pentru că primele au fost înlăturate și nici pentru că celelalte ar fi aduse de altundeva, ci pentru că unele par a fi trecute, cu toate că rămân în el, pe când altele par să vină din altă parte, dar nu sosesc de fapt de niciunde altundeva, ci doar par a face asta din cauza faptului că sufletul se mișcă prin sine și de la sine”⁷¹. Prin urmare, ideile individuale, pe care le vizăm prin gândirea discursivă, nu sunt decât *intelecții parțiale* prin care intelectul, din cauza discursivității sale, pare că scoate la iveală alte și alte chipuri, când, de fapt, toate acestea sunt unite la nivelul ontologic al faptului de a fi cu care intelectul se identifică.

Acum devine mai clar faptul pe care l-am discutat mai devreme, anume că sufletul are o mișcare ciclică prin care toate conținuturile sale sunt actualizate sau potențializate, explicitate sau implicate tacit în diverse constituiri sau deconstituiri. Timpul, în calitate de fenomen fundamental al conștiinței este para-ipostaziat tocmai de această mișcare

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

ciclică a sufletului care, în activitatea sa discursivă, produce o deflagrație de temporalitate ce transformă eternitatea lui „tot-de-a-una” în temporalitatea ek-statică a sufletului, care pare că se întinde în afara coordonatelor temporale ale lui „aici și acum”, către trecut și viitor, când, de fapt, el sălășluiește mereu în sine, proiectându-și tranzitivitatea și mișcarea asupra timpului și, astfel, dând naștere unei noi temporizări, diferită de cea a intelectului intuitiv. Prin urmare, temporalitatea specifică sufletului discursiv constă în această ieșire ek-statică din sine către viitor și trecut. Ceea ce am numit *deflagrație de temporalitate este intervenția gândirii discursive la nivelul sufletului individual, care constituie, datorită tranzitivității sale, timpul sufletului.*

Dar, din cauza faptului că para-ipostazierea este o urmare necesară și imposibil de evitat a ipostazierii, „eternitatea nu se distinge de intelect, așa cum nici timpul nu se distinge de suflet”⁷². Într-un anume fel, eternitatea *este* intelectia pură și unitară a întregului domeniu al ființării, în vreme ce timpul *este* explicitarea discursivă a acestei intelectii unitare, chiar dacă timpul ca atare este un fel de „efect secundar”, un „epifenomen” al funcționării funcțiilor de ipostaziere ale sufletului nostru. Cercul hermeneutic se închide, în condițiile în care ceea ce era deja intuit este explicitat discursiv și imaginat, astfel încât, în acest proces, o nouă intuiție asupra lucrului apare, motiv pentru care însuși sensul său suferă schimbări.

În fine, Porfir mai vorbește despre un oarecare „timp estetic” sau „timp al percepției senzoriale”, care este încă și mai fragmentat decât cel al sufletului. De această dată, în percepția senzorială (αἴσθησις), tranzitivitatea și mișcarea

⁷² *Ibidem.*

gândirii este proiectată asupra „exteriorului”. Astfel, „în percepțiile senzoriale, timpul divizat [*al sufletului n.n.*] este altul pentru fiecare lucru” (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁ διηρημένος χρόνος ἄλλος ἄλλου)⁷³, deoarece timpul percepției senzoriale este un „timp-cadru” ce trebuie să cuprindă în sine toate obiectele. Aici abia vorbim despre noțiunea noastră „naturală” de timp, acel timp care se măsoară în funcție de spațiu, fie că vorbim despre intervalul dintre două marcații pe cadranul ceasului, sau despre timpul astronomic al rotației astrelor. Folosirea intuiției senzoriale – care nu are acces decât la „aici și acum” – spațializează timpul, para-ipostaziind temporalitatea-cadru a fenomenelor fizice. Modul în care acest timp diferă de cel ek-static al sufletului este acela că timpul percepției senzoriale, spre deosebire de cel al sufletului care este dimensional doar la modul temporal, are și o dimensiune „topologică”. În mod ciudat, timpul devine o dimensiune a spațiului însuși și își pierde el însuși esența temporală. El este „dimensional și în ceea ce privește mișcările și tranzițiile locale” (οὗτος καὶ ταῖς κατὰ τόπον κινήσεσι καὶ μεταβάσεσι), motiv pentru care este determinat în chip esențial tocmai de ceea ce el nu este, anume de spațialitate.

Vedem astfel cum, în funcție de facultatea folosită predominant de către suflet într-o anumită situație, se ipostaziază o anumită entitate cu caracteristici din ce în ce mai determinate – de la ființa ca ființă la obiectul perceput – și, în același timp, se para-ipostaziază un timp din ce în ce mai determinat și legat de spațialitatea exterioară sufletului. Această serie de ipostazieri și para-ipostazieri pot, în principiu, să descrie întreaga ordine a lumii din neoplatonism, precum

⁷³ *Ibidem.*

și modul în care ideile supreme sunt prezente și dau coerență întregului domeniu al ființării. Întrucât toate ipostazierile sunt ipostazieri ale unei experiențe non-judicative a Unului inefabil, ele rămân, chiar și în cazul percepției senzoriale, în legătură cu Unul, însă această legătură este mediată de diversele funcții de ipostaziere ale sufletului. Raportarea generală a sufletului se face la același „arhetip”, la aceeași „întipărire primă” a Unului, care este sedimentată la nivelul afectivității prin con-simțirea inefabilă produsă de pronie sau contemplare.

Acestea nu sunt, însă, urmările ultime ale mecanismelor de ipostaziere și para-ipostaziere a sufletului. O altă urmare pe care trebuie să o punem în lumină este aceea că seria despre care vorbim, prin faptul că para-ipostazierile însoțesc întotdeauna în mod non-intențional ipostazierile, creează la nivelul sufletului individual și posibilitatea falsificării lucrurilor. În măsura în care surprinderea și înțelegerea relațiilor dintre ipostaziere și para-ipostaziere constituie adevărul unei anumite clase de obiecte ale sufletului, falsitatea constă tocmai în ratarea acestor relații și neînțelegerea lor, în amestecarea contextelor arheologice și genealogice de ipostaziere. Falsul este, în domeniul sufletesc, un tip specific de para-ipostaziere a adevărului, la fel cum răul este o para-ipostaziere a Binelui, ambele datorate carențelor ontologice ale sufletului nostru.

§5. Adevăr, falsitate și para-ipostaziere

Pentru a surprinde această concepție despre adevăr și falsitate, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să uităm teoriile

tradiționale ale adevărului. Și asta deoarece falsitatea nu trebuie gândită ca o inadecvare a judecății la lucru, ci într-un mod mai original, ca neadecvare a reprezentării specifice *imaginației* la condițiile de temporalitate în care nimicul este ipostaziat într-un moment sau altul. Într-un fel, modul de funcționare al imaginației, care însoțește atât gândirea, cât și percepția, deschide calea către falsificarea fenomenelor, deoarece imaginația para-ipostaziază o imagine care tinde să ia locul lucrului însuși. Atunci când imaginația „poartă [sufletul, n.n.] către exterior și, prin tensiunea sa, para-ipostaziază o imagine” (ή φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται καὶ τῆ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρῶφίσταται)⁷⁴, noi tindem să luăm reprezentarea din suflet a fenomenului drept adevărată. Dar, întrucât imaginația însoțește gândirea în fiecare ipostază a sa, noi tindem să luăm reprezentările sau chipurile ideilor din mintea noastră (εἶδη) drept *ființa însăși* sau, mai rău, *drept ideea inefabilă și transcendentă ce stă la capătul seriei de ipostazieri și para-ipostazieri*. Pe lângă obiectele ipostaziate de gândire, imaginația para-ipostaziază o reprezentare care tinde să ia locul ideii însăși, caz în care ea se poate depărta de adevăr prin aceleași mecanisme prin care conștiința se apropie de adevăr: prin ciclicitatea gândirii. Așa cum apropierea de adevăr este graduală și nu absolută, și falsificarea este cel mai adesea graduală, nu absolută. Atunci când se întâmplă să fim în eroare, să rătăcim printre conținuturile minții noastre, noi nu facem nimic altceva decât să amestecăm contextele de ipostaziere și, în ultimă instanță, să ne reprezentăm greșit timpul specific diverselor fenomene.

⁷⁴ *Ibidem*, 43.

Să luăm exemplul unor fenomene extreme ale imaginației, cum ar fi halucinațiile. În cazul acestora, imaginea produsă de φαντασία este luată drept obiect al percepției și plasată în timpul percepției, deși ea ar trebui încadrată într-un timp ek-static al sufletului. Odată para-ipostaziată această temporalitate, ea cheamă un anumit tip de ipostaziere, anume cea specifică percepției senzoriale. La fel se întâmplă și când reprezentările noastre despre concepte sunt luate drept ideile însele. Atunci, temporalitatea specifică ființei este introdusă în mod ilicit într-un context de ipostaziere sufletesc, motiv pentru care este chemată în act ipostazierea de tipul intelectului, care ne face să uităm *ființa ca ființă* și să o considerăm în ipostaza sa determinată drept *ființa a lucrurilor*. Să analizăm însă și exemplul lui Porfir, care aplică această falsificare a lucrurilor prin para-ipostaziere exact în contextul diverselor tipuri de temporalitate:

Dar ceea ce este în mișcare își falsifică propria eternitate față de cel ce se află în repaus luând eternitatea drept lipsa de măsură a mișcării în gândire, așa cum ceea ce este statornic față de ceea ce se află în mișcare își falsifică propriul timp, ca și cum prezentul se extinde și se multiplică pe potrioa curgerii timpului. Tocmai de aceea, unii gândesc că timpul poate fi contemplat în stare, nu mai puțin decât în mișcare și că eternitatea este, după cum ziceam, nelimitarea timpului, fiecare atribuind celuilalt propriile-i impresii [πάθη]. Ca urmare, ceea ce se află mereu în mișcare își întruchipează [ἀπεικονίζοντος– a reprezenta în sens artistic, a transpune în imagine n.n.] eternitatea pornind de la statornicie, în virtutea perpetuei identității a mișcării sale, pe când ceea ce este statornic în identitatea activității atașează timpul propriei sale statornicii, pe baza activității sale.⁷⁵

⁷⁵ *Ibidem*, 44.

Aici se vede cu claritate că falsificarea înseamnă, în mod original, raportare defectuoasă la temporalitate sau, altfel spus, para-ipostazierea defectuoasă a temporalității. Imaginând eternitatea ca având extensie temporală – ca un prezent extins la infinit – sau reprezentându-ne timpul ca o infinitate de clipe ce se însumează în eternitate, noi ne plasăm deja în mod inexorabil în domeniul falsului, deoarece *atitudinea* noastră față de domeniul ființării ca întreg este, din capul locului, greșită. În primul caz ne imaginăm o adăstare continuă a lucrurilor în sine, fără posibilitatea vreunei dinamici a sensului, atitudine ce dă naștere prejudecăților și, în cele din urmă, ideologiilor. În cel din urmă caz ne imaginăm o perpetuă „curgere” a lucrurilor care face imposibilă orice semnificație stabilă și duce la un relativism extrem.

Dacă eternitatea este un moment ce se extinde la infinit, înseamnă că opiniile noastre momentane trebuie să fie etern valabile. Doar că lucrurile nu stau așa: intuiția intelectuală nediscursivă este adevărată doar în clipa intuirii, dacă nu este explicitată discursiv și depozitată oarecum în structurile de ipostaziere ale sufletului. Această „clipă atemporală”, care nu are nici o extensie, este pur și simplu uitată atunci când nu este transpusă în cuvinte, așa cum intuițiile ce ni se par geniale se pierd dacă nu sunt notate și, câteodată, chiar notate fiind, își pierd din vivacitatea inițială, deoarece drumul de la discurs la intuiție este la fel de anevoios ca cel invers, de la intuiție la discurs. Eternitatea gândită ca moment atemporal nu este, prin urmare, adăstare în prezent, deoarece adăstarea implică extensie temporală. Ea este, mai degrabă, o străbatere a prezentului, bruscă și neașteptată, cu o vibrație a ființei care, pe cât de rapid apare,

pe atât de rapid se și retrage. Revelarea ființei dă impresia că acel ceva ce leagă toate lucrurile între ele *a fost manifest* pentru conștiință și trebuie recuperat și explicat. Tocmai de aceea, experiența ființei, pliată pe con-simțirea transcendentului, dă impresia că ființa se naște direct din transcendență, ca ipostaza ce determină mai exact această transcendență. Experiența Unului inefabil, la nivelul intelectului, se traduce în unitatea ființei ca prezență momentană și atemporală a lucrurilor pentru intelect. Tocmai de aceea, cele două experiențe se aseamănă izbitor: pe de o parte avem străfulgerarea conștiinței la con-simțirea inefabilă a Unității tuturor, de cealaltă parte avem vibrația ființei care traversează întregul domeniu al ființării. Diferența, și este o diferență enormă, este aceea că, dacă în cazul con-simțirii Unului avem de-a face cu sentimentul vag al unei uniuni cu el, în cazul intuirii ființei avem de-a face cu conștiința faptului că ceea ce este intuit de intuiție este un „ceva” dotat cu *cviditate*, fie această *cviditate* însă nedeterminată și nediferențiată în sine. Astfel apare sciziunea dintre intuiție și lucru intuit, o sciziune ce determină caracterul vag la con-simțirii cu atributul ceității.

Unificați cu Unul în con-simțirea specifică proniei, noi nu determinăm „lucrul con-simțit” ca ceva și, prin urmare, nu-l distingem de un alt-ceva care suntem noi înșine. În cazul intuiției intelectuale, noi intuim aceeași unitate, însă o unitate determinată ca *cviditate*. Intuiția intuieste *ceva*, o trăsătură comună tuturor lucrurilor, determinată în propria sa specie ca *venirea-la-prezență* (παρουσία) prin care orice lucru își rostuieste substanța. Ne-amintirea transcendentului este astfel înlocuită cu venirea-la-prezență a ființei ce se ipostaziază ca *cviditate*.

Trecând acum în domeniul sufletului discursiv, dacă ne imaginăm eternitatea pornind de la infinitatea înșiruirii de momente prezente, suntem iar plasați în domeniul falsului, deoarece fie anihilăm orice noțiune de ființă, fie cădem în greșeala de care ne face atenți Martin Heidegger, considerând constanța într-o prezență drept ființă⁷⁶. Ceea ce el numește „uitarea ființei” nu este, de fapt, decât o raportare defectuoasă la temporalitate. Atunci când „cea mai ființătoare ființare” este considerată a fi ființa însăși doar pe criteriile constanței ajungerii la prezență, este clar că eternitatea intelectului gândită că „moment atemporal” este înlocuită de tridimensionalitatea timpului așa cum este el perceput de sufletul discursiv. Ființa a fost uitată, deoarece sensul autentic al eternității a fost uitat. Eternitatea nu este infinitatea timpului, ci, mai degrabă, atemporalitatea clipei. Unde credem noi că se înșală Heidegger este momentul în care plasează începutul acestei uitări a ființei – anume filosofia platonice. După cum vedem, sensul autentic al temporalității ființei poate fi regăsit și în neoplatonism și, credem noi, chiar ulterior acestuia pe linia de gândire creștină deschisă de el.

Recuperând acest sens original al falsității ca raportare defectuoasă la temporalitate putem redefini și conceptul de adevăr. Înainte ca adevărul să fie corespondență cu realitatea exterioară sau coerență cu propriile gânduri, acesta este, prin excelență, un anume tip de raportare la temporalitate, care permite surprinderea ipostazierilor gândirii discursive în conformitate cu para-ipostazierile necesare pe care acestea le produc. Adevărul este, pe scurt, descoperirea temporalității

⁷⁶ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, §6.

specifice fiecărui lucru în parte, în conformitate cu funcția ipostaziatoare care ne permite să-l cuprindem cu mintea. Există un adevăr al intelectului, care se dezvăluie în revelarea bruscă și neașteptată a sensului ființei într-un „moment atemporal”, așa cum există un adevăr al imaginației, care se dezvăluie în conștientizarea faptului că tensiunea între gândire și sensibilitate dă naștere unei imagini schematice a lucrului perceput care se încadrează în logica timpului ek-static. Tot astfel, există și un adevăr al lucrurilor sensibile, care se dezvăluie ca „tipăritură” în suflet a întâlnirii cu lucrul într-un timp-cadru care se diferențiază de timpul sufletului „prin mișcări locale și schimbări”⁷⁷.

Toate aceste moduri ale adevărului trebuie însă surprinse în unitatea lor pornind de la procesele meontologice de ipostaziere și para-ipostaziere. Abia astfel putem construi, în mod riguros, o teorie despre adevăr și falsitate care să corespundă exigențelor gândirii meontologice care impregnează întregul neoplatonism. O astfel de sarcină depășește însă scopurile eseului de față, urmând să fie determinată ulterior, pornind de la o hermeneutică prejudicativă a funcției ipostatice a imaginației.

Bibliografie

EURIPIDES, *Helena* in *Euripidis fabulae*, vol. 3, ed. J. Diggle, Oxford, Clarendon Press, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Teora, 2001.

⁷⁷ Porfir, *Sentențe*, 44.

- HAUDRY, Jean, *La triade pensee, parole, action, dans la tradition indo-europeenne*, Milano Arche, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003.
- HOMER, (1) *Ilias*, ed. T. W. Allen in *Homeri Ilias*, vols. 23, Oxford, Clarendon Press, 1931; (2) *Iliada*, traducere în hexametri cu o Postfață, Bibliografie și Indici de Dan Slușanschi, București, Paideia, 2009.
- ISOCRATES, *Archidamus (orat. 6)* in *Isocrate. Discours*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- MORARU, Cornel-Florin, *The Concept of Parhypostasis în Proclus' „De malorum subsistentia”*. A Meontological Perspective in „Revue Roumaine de Philosophie”, Tome 63, nr. 1/ 2019, București, Editura Academiei Române, 2019.
- PLATON, (1) *Epistulae*, ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1907; (2) *Scrisorile. Dialoguri Suspecte. Dialoguri apocrife*, traducere, introducere și note de Ștefan Bezdechi, București, Univers Enciclopedic Gold, 2011.
- PLATON, (1) *Phaedrus* in *Plato, Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967, (2) *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Platon, Opere IV*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983.
- PLATON, (1) *Respublica* in *Platonis opera*, Vol. IV, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1968; (2) *Republica* in *Platon, Opere*, Vol. V, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Cuvânt prevenitor de Constantin Noica, Traducere, interpretare și lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986; (3) *The Republic of Plato*, second edition,

- translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Harper-Collins Publishers, USA, 1991; (4) Plato, *L'état ou La République de Platon*, Charpentier, Paris, 1855.
- PLATON, (1) *Timaeus* in *Platonis Opera*, Vol. IV, edited by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1968; (2) *Timaios* în *Opere VII*, traducere de Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993; (3) *Timée* in Platon, *Ouvres Complètes*, Tome C, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1925.
- PLOTIN, (1) *Enneades V*, ed. P. Henry and H.R. Schwyzer in "Plotini opera", 3 vols., Brill, Leiden, 1951-1973; (2) *Enneade* (vol. 1-3), Ediție Bilingvă de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea și Elena Mihai, București, IRI, 2003-2007; (3) *Opere I-III*, traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2002-2009.
- PORFIR, *Historia philosophiae (fragmenta)*, ed. A Nauck in *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 2nd edition, Leibzig, Teubner, 1886.
- PORFIR, (1) *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leibzig, Teubner, 1975; (2) Porfir, *Sentențe despre naturile inteligibile*, București, Herald, 2008.
- PORFIR, (1) *Vita Plotini*, ed. P. Henry and H. R. Scheyzer in *Plotini opera*, vol. 1, Leiden, Brill, 1951; (2) *Viața lui Plotin*, în românește de Adelina Piatowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar. Ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 1998.
- PROCLUS, *Theologia Platonica*, vol. 1, ed. D. Saffrey and L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- PROCLUS, *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, traducere de I. Montoneri, 1986, Roma-Bari.

- PROCLUS, *Tria opuscula. Provvidenza, Libertà, Male*, traducere de Francesco D. Paparella, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004.
- PROCLUS, *Trois études sur la providence. De l'existence du mal*, traducere de Isaac D., Paris, 2003.
- PROCLUS, *De malorum subsistentia*, in *Procli Diadochi tria opuscula*, H. Boese (ed.), Berlin, De Gruyter, 1960; (2) *On the Existence of Evils*, translated by Opsomer, J., Steel, C., 2003, London.
- PROCLUS, *Commentaire sur la République*, vol. 1–3, traducere de Festugière, A. J., 1970, Paris.
- ROHDE, Erwin, *Psyche. The Cult of Souls & Belief in Immortality Among the Greeks*, Kegan, Trench, Trubner & Co., London, 1925.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, traducere de Hadot, I., 2001, Paris.
- _____, (1) *Septuaginta vel Vetus Testamentum*, ed. A. Rahlfs, 9th edn., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935; (2) *Biblia după textul ebraic. Exodul, Leviticul*, ediție îngrijită de Francisca Bălticeanu și Monica Broșteanu, București, Humanitas, 2019; (3) *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.
- _____, (1) *Orphei hymni*, ed. By W. Quandt, 3rd edition, Nerlin, Weidmann, 1962; (2) *Imnurile orfice in Poemele mistice ale Antichității*, antologie, traducere și note de Ion Acsan, București, Editura Albatros, 2003.