



István
Király V.

Fenomenologia existențială a secretului

*Contravaloarea timbrului literar se varsă în contul ASPRO,
nr. 2511.1 – 3009.1 / ROL, BCR – sector 1, București*

Editor: Călin Vlasie

Consilier editorial: Gheorghe Crăciun

Lector: Dan Damaschia

Culegere computerizată: autorul

Tehnoredactare: Anton Horvath

Coperta colecției: Adrian Păun

Pitești – București – Brașov – Cluj-Napoca

Apărut: 2001

Editat în România / Printed in Romania

Tiparul executat la tipografia Editurii PARALELA 45

© Copyright Editura *Paralela 45*

Pitești 0300, str. Frații Golești 128 – 130; tel./fax: 048 / 63.14.39; 048 / 63.14.92; 048 / 21.45.33;

e-mail: ep45@pitesti.ro

București Sector 4, b-dul. Dimitrie Cantemir, nr. 20, bl. 8, sc. A, et. 3, ap. 16; tel./fax 01 / 335.36.97;

e-mail: bucuresti45@digii.ro

Brașov 2200, str. Paul Richter 7; tel./fax: 068 / 14.04.15; e-mail: ep45@deltanet.ro

Cluj-Napoca 3400, str. Ion Popescu-Voitești 1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: 064 / 43.40.31;

e-mail: ep45@mail.dntcj.ro

<http://www.paralela45.netfirms.com>

ISBN 973-593-376-5

ISTVÁN KIRÁLY V.

*Fenomenologia existențială
a secretului*

– Încercare de filosofie aplicată –



COLECȚIA „Cartea de filosofie“

INTRODUCERE EXCURSIVĂ

Motto:

„Numai că, potrivit esenței sale, filosofia
niciodată nu ușurează, ci tocmai
îngreunează totdeauna lucrurile.”

Martin Heidegger

Introducerile se scriu, de regulă, la sfârșit. Ele încep deci acolo, unde – terminându-se – lucrările își ating sfârșitul. De aceea, introducerile *întrec* de fapt lucrările: altfel cărțile nu ar fi decât pur și simplu întrerupte la ultimul lor capăt de moment.

Aceasta este cu atât mai adevărat în cazul de față, cu cât, din însăși ideea unei filosofii aplicate – pe care ne străduim s-o schițăm și s-o promovăm aici – face parte, în mod organic, descrierea și relatarea *întâlnirii* cu temele care le devin asumate. Prin urmare, orice fel de „justificare” și „date” privind relatarea împrejurărilor în care o asemenea lucrare s-a înfiripat și înfăptuit, nu se mai poate referi decât la ceva exterior ei și de aceea de-a dreptul neesențial.

Ceea ce se impune totuși, la acest sfârșit introductiv, este în primul rând o precizare cu privire la subtitlul lucrării: *Încercare de filosofie aplicată*. Iar ceea ce trebuie precizat este tocmai termenul de „încercare”. El nu înseamnă aici deloc „eseu”, ci, dimpotrivă, chiar o tentativă de asumare filosofică a ceva ce *ne încearcă* în mod existențial.

Or, **secretul** este pentru noi, oamenii din destinul recent și „actual” al acestei regiuni, tocmai așa ceva. Încercând – încercați de el – să ni-l asumăm, noi ne înscriem însă deja pe o anumită cale și pe o anumită traiectorie pe care însăși tematica noastră ne-o determină ca pe o sarcină ce trebuie ridicată cu pregătirea și circumspecția solicitată tocmai de către greutatea și de dificultatea ei.

Numai că tematica secretului ne prescrie și ne înscrie pe un drum pe care noi ne întâlnim în mod preponderent tocmai cu *ascunderea*, cu

acoperirea și cu învăluirea înfățișate într-un mod *fenomenal*, deci manifest. Adică: cu apariția și cu înfățișarea refuzului și a *negativității*!!! Cum însă negativitatea aparține chiar fenomenalității – deci tocmai *manifestării* – secretului, urmărirea lui fenomenologică în direcția ființei sale, ne conduce și ea exact în zona „diferenței ontologice“, dar pe o cale anumită, specifică, particulară, care este – poate tocmai din acest motiv – și *privilegiată*.

Asumându-ne, fenomenologic, negativitățile noastre existențiale prin și împreună cu cele ale existențialului secretului, noi pătrundem deci în zona „diferenței ontologice“ încărcăți – și îngreunați – deja de/și cu un *anumit* bagaj. Aici nici nu putem și nici nu trebuie să ne eliberăm de greutatea și de conținutul lui. Dimpotrivă – asumându-le – noi trebuie să ne îndreptăm, probabil, tocmai în direcția *tragerii* greutateii lui!!!

Or, direcția „tragerii“ greutateii negativităților este – în diferența ontologică – exact *Nimicul*. El ne trage deci tocmai către ceva, ce *nu* ne atrage deloc! Ba, din contră, mereu încercăm să fugim și să ne întoarcem privirea de la el!

„Nimicul este nu-ul *ființării* – spune Heidegger în *Prefața* la ediția a treia (1949) la studiul *Despre esența temeiului* (1928) – și, astfel, *ființa* experimentată dinspre ființare... Acel „nu“ negator, propriu Nimicului, și acest „nu“ negator propriu diferenței, nu sunt, ce-i drept, unul și același, dar sunt de *aceeași natură*, în sensul a ceea ce este intim legat înlăuntrul dăinuirii esențiale a *ființei ființării*. Această identitate de natură reprezintă ceea ce este demn de a fi gândit... Însă, dificultatea s-a dovedit a fi mult prea mare. Nu ar fi oare binevenit, ca cei ce cugetă, să se aplece în sfârșit cu gândul asupra amintitei identități care așteaptă de două decenii să fie reluată? (s.n.)“¹

Este de-a dreptul surprinzător că, gândind „*diferența ontologică*“, Heidegger vorbește în primul rând despre un NU bifurcat – pe de o parte în *Nimic* și pe de alta în diferența ontologică – și, apoi, în al

¹ *Vezi*: Heidegger, Martin – *Despre esența temeiului*, în: M.H. – *Repere pe drumul gândirii*. Traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. București, 1988, p. 69.

doilea rând, chiar despre coincidența și *identitatea naturii* lor. Se pare că toate „diferențele“, care vizează *ființa proprie* a unor ființări și ființările *în ființa* lor – dar și pe cele ale Ființei și ale ființării – nu se strâng laolaltă, decât în identitatea de natură a unui „negator“!!!

Dar, chemarea la gândirea expresă a acestui negator nu poate fi auzită, ascultată și înțeleasă nici ca fiind o invitație și nici ca fiind o însărcinare trasată din sursele unei autorități. Căci „dificultatea ei“ ne pune numai – și tocmai – într-o stare de *așteptare*. Însă, ce anume și – mai ales – cum anume se așteaptă atunci, când gândirea are în vedere tocmai gândirea celui „negator“, care, în concentrarea naturii sale, și ale lor, adună laolaltă și Nimicul dar și diferența ontologică? Ea nu poate fi în nici un caz vreo „pregătire“. Căci pentru așteptarea negativului noi nu suntem de fapt niciodată „pregătiți“, ci, în cel mai bun caz, numai – sau mai precis *eventual* – hotărâți și decizi.

Deschisă fiind, această așteptare nu poate fi apoi nici măcar – cum se întâmplă de obicei – surprinsă prin ceva neașteptat. Ea poate fi doar *izbită*! Așteptarea nu poate fi astfel nici vreo „stare generală a umanității“, în care – în urma unei revelații sau învățături – ea se poziționează în vederea salvării ei. Dimpotrivă: așteptarea este ea însăși – și de la început – *culpabilă*, fiindcă ea nici nu este capabilă – și nici nu-și propune – prefigurarea și nici preîntâmpinarea „conținutului“ ei. Însă, tocmai în aceasta rezidă și autenticitatea ei, ca fiind esențialmente dispoziție și dispunere. Așteptând, așteptarea se deschide *izbiturilor* pe care deja nu le mai „suportă“ ori le acceptă pur și simplu, ci și le asumă întocmai.

Deschiderea așteptătoare, liberă, demnă și asumatoare a izbiturilor istoriei articulate ca fiind exact domeniul responsabilităților umane în acest univers: iată sensul și înțelesul filosofiei. Deci un sens care este mult prea apropiat nouă pentru a nu fi tot timpul tentați să-l îndepărtăm de la noi!!!

Totuși: „... dacă *noi* înșine nu suntem în stare să întreprindem ceva cu filosofia, nu întreprinde oare filosofia însăși ceva *cu noi*, atunci când ne lăsăm atrași în ea? De altfel aceasta este și suficient pentru a lămuri ce anume *nu este* filosofia.“²

² *Vezi: Heidegger, Martin – Mi a metafizika?*, Budapest, 1993, p. 8.

Or, tocmai în acest sens încercăm să vorbim noi aici de o „filosofie aplicată“ ca fiind – acum – *fenomenologia existențială a secretului*.

Autorul

Cluj, martie 1999

CAPITOLUL I

SECRETUL CA TEMĂ A UNEI ANALIZE DE FILOSOFIE APLICATĂ

Preliminarii

Nicicând și nicăieri în istorie, fenomenul *secretului* nu a dobândit un rol atât de central și esențial în structurarea unei globalități *epocal-concrete*, ca în societățile care s-au autointitulat „socialiste“. De aceea, analiza lui a devenit o sarcină și o sfidare existențială pentru intelect și pentru cultură.

Cum poate fi însă analizat și înțeles un fenomen – cum este secretul – care se caracterizează în principal chiar prin *ascundere, învăluire și închidere*? Această întrebare ne pune desigur pe căile unei *căutări*. Pe parcursul acestei căutări trebuie găsit însă, în primul rând, adevăratul domeniu spiritual, căruia întrebarea îi aparține de fapt și care i se potrivește în mod esențial. Or, aceasta presupune ca, pe acest parcurs, întrebarea însăși să fie de-fixată și reformulată pentru a-și găsi atât adevărata ei *articulare*, cât și articularea domeniului teoretico-spiritual, care i se va conforma la modul cel mai esențial.

Tematica secretului nu face însă parte din problematica propriu-zis tradițională a filosofiei! De aceea de la început se ridică întrebarea: În ce mod, filosofia este – sau poate fi făcută – capabilă, la receptarea unei problematice care nu face parte din inventarul ei tematic tradițional? Este limpede că această întrebare – într-un mod sau altul – atinge problema aplicării filosofiei. Rămâne însă neclar ce anume înseamnă – și aici – „aplicarea“ filosofiei, și care anume este semnificația acestei aplicări pentru *filosofia însăși*?

De aceea în lucrarea noastră vom încerca, pornind de la o *sfidare existențială*, lansată de însuși *ineditul existenței noastre istorice*, să analizăm posibilitatea și felul în care filosofia este – ori devine – capabilă de *asumarea* ei tematică *expresă*. Numim acest tip de

cercetare: *filosofie aplicată*. Prin și în ea, însăși filosofarea se transformă, de fapt, într-o *întâlnire* existențială. Or, lămurirea cadrelor, a elementelor și a termenilor întâlnirii, aceasta este ținta imediată a acestui capitol, care se va angaja, de aceea, în două direcții principale *paralele*. Prima se orientează către analiza ideii de *aplicare* a filosofiei, schițând totodată și ideea unei *filosofii aplicate*. Într-un strâns dialog cu aceasta, a doua parte se va înscrie în surprinderea și în articularea primară a confruntării noastre istorico-existențiale – privilegiate – cu fenomenul secretului.

De aceea – dincolo de multiplele aspecte „tehnico-conceptuale“ și de „meserie“ a profesiei – această investigație se constituie de fapt și într-o *relatare* a unei întâlniri cu o sfidare, cu care nu am încetat să ne confruntăm, și care a fost – și este încă – de neocolit.

I. Schița ideii de „aplicare“ a filosofiei și a unei „filosofii aplicate“

1. Fără îndoială, întrebarea: Ce este filosofia? și: Care anume este în fond *sensul* filosofării? însoțește filosofia pe parcursul întregii sale istorii. Determinarea propriei sale esențe aparține într-atât esenței filosofiei, încât nimic esențial nu s-a întâmplat în ea, fără ca asupra acestei esențe să nu se fi născut o nouă viziune sau vreo nouă articulare a ei.

De aceea, nu credem că pentru oricine care se apropie de filosofie în mod serios ar putea fi ocolită întrebarea: Care este în fond *sensul* „preocupării“ de filosofie, adică *sensul* filosofării? Întrebarea are – în sine – propria-i greutate, apăsare și seriozitate. Greutatea și apăsarea ei cresc însă în raport cu *noi* înșine, care ne confruntăm cu ea *aici și acum*, adică nu numai într-un colț mai retras al Europei Centrale și Răsăritene, dar – pe deasupra – și într-o limbă, sau în limbi, care sunt și ele circumscrise și determinate *regional*, fiind supuse – fatalmente – unei izolări informaționale. Ce se poate spune, în fond, în asemenea condiții „despre“ filosofie; cu ce se poate interveni și/sau, pe deasupra, ce i se poate „adăuga“ de aici filosofiei?

În pofida acestor stări, fapte și condiții, întrebarea trebuie totuși pusă. Și aceasta nu doar fiindcă ea este oricând actuală, ci fiindcă atinge esența filosofării. Căci aparține esenței filosofării faptul că, autentic, ea niciodată nu se poate transforma într-o meditație exterioară despre „faloasele și păcatele” filosofiei, ci că ea își poate vedea esența doar în și prin propria sa *actualizare*. A „actualiza” înseamnă însă a aduce la act, a aduce la faptă. Aceasta nu înseamnă numai realizarea brută a unei posibilități, ci – poate mai mult – dezvăluirea unei posibilități ca posibilitate. De aceea „actualizarea” este raportarea articulată la posibilitate ca posibil-itate, ca fiind deci capacitate, adică de fapt actualizarea dezvăluie, deschide și, în același timp, realizează posibilități.

Aparține deci esenței filosofiei faptul că ea își dezvăluie și deschide și propriile sale posibilități, și faptul că aceasta se constituie într-o modalitate a sa de a se actualiza în mod explicit.

2. De câțiva ani, în **Curricula** multor universități occidentale figurează o „disciplină” numită „filosofie aplicată”. Ea apare – tot ca „disciplină” – și în programele câtorva universități din Centrul Europei. De peste zece ani, încercările de a „aplica” filosofia au dobândit și un for de publicație internațională prin fondarea și editarea revistei *Journal of Applied Philosophy*, cu sediul în Anglia și în Statele Unite.

În ciuda acestui fapt, sensul expresiei „filosofie aplicată” rămâne extrem de neclar, dacă nu chiar suspect. Căci la prima vedere, termenul de „filosofie” ne propulsează în mod automat în regiunile înalte ale teoreticului și de aceea expresia „filosofie aplicată” poate genera impresia aparentă că ea se referă la aplicarea a ceva teoretic, la ceva ce, într-un fel sau altul, *nu* este teoretic, sau este sub-teoretic, ori chiar în afara teoreticului. În cazul acesta însă, s-ar ridica întrebarea: cum anume am putea utiliza sau aplica noi filosofia la ceva, la care ea în fond nici nu „ajunge”; cu care ea nici nu are de a face, sau, mai grav, la ceva la care ea nu se potrivește?

Aceste suspiciuni nu sunt eliminate, ci doar evitate, nici de către înșiși adepții și practicanții „filosofiei aplicate”. În viziunea lor, „filosofia aplicată” este pe de o parte, o *ramură* a filosofiei practice și,

pe de altă parte, o *disciplină filosofică*, înzestrată cu puternice tendințe, nu atât de autonomizare autentică, cât, mai degrabă, de specificare. Astfel, „filosofia aplicată“ se leagă în primul rând de tulpinile tematice ale vechii filosofii practice (etic, politic, juridic etc.), însă în așa fel, încât, în al doilea rând, ea caută să realizeze și contactul cu evenimentele, cu procesele etc. aflate la *ordinea zilei*.

Ceea ce specifică deci filosofia aplicată ca „disciplină filosofică“ este faptul că ea ar fi o filosofie practică, legată de procesele aflate la *ordinea zilei*. În felul acesta ea reduce într-adevăr filosofia la domeniul său practic, iar actualizarea ei la varianta sa jurnalieră.

Acea revistă de filosofie aplicată, de care am și amintit mai sus, *Journal of Applied Philosophy*, este organul de expresie al *Societății pentru Filosofie Aplicată* (Society for Applied Philosophy). Ea se concentrează, potrivit Programului ei, asupra problemelor aparținând sferei practice, pe care le studiază cu mijloacele analitico-critice caracteristice filosofiei, și cu referire directă la chestiunea *valorii*. Aria ei include astfel: eticul, dreptul, politicul, economicul, medicina, educația, politica științei etc. Ea încurajează totodată și contribuții constructive în aceste domenii, participând la identificarea, justificarea și discutarea valorilor capabile să depășească interesul local.

Dincolo însă de generalitatea topografică a temelor, articolele și studiile ce sunt publicate și în revistă se leagă de probleme *actuale*, privind chestiuni de etică medicală, ale feminismului, ale toleranței, ale problemelor binelui și răului, sau de problemele juridice ridicate de actuala publicitate a proceselor etc. Sub acest aspect trebuie subliniat faptul că „filosofia aplicată“ – așa cum este ea practică de către adepții ei – se caracterizează printr-un grad scăzut de teoretizare reflexivă. Cum spune Jacek Holowka: este imposibil de a elabora o „teorie“ a filosofiei aplicate, căci ea nu este o ramură a filosofiei, cum ar fi de exemplu epistemologia sau estetica, ci mai degrabă „un efort al filosofilor de a avea în atenție directă problemele sociale și practice ale zilei.“ (s.n.)¹

¹ Vezi: Jacek Holowka – *New Directions in Ethics: The Challenge to Applied Ethics*, în *Journal of Applied Philosophy*, 1988, nr. 1.

Contactul filosofiei aplicate cu problemele practice ale zilei nu este totuși conceput ca fiind ceva străin filosofiei, ci el reprezintă chiar aducerea filosofării la ultimele sale consecințe, însemnând totodată și „transpunerea ei în practică”. Adică „aplicat” înseamnă aici „practic”, deci și *practicat*. Altfel spus: ceva atitudinal. Chiar pornind de la filosofii antici, filosofia nu se reduce la ceva ce ar viza doar „teoria” și ceea ce Gerald F. Downing numește nimerit „practica retorică”, ci ea are în vedere realitatea „vieții cuprinzătoare”.² Prin felul în care este practică, filosofia înseamnă nu doar comportament, ci și atitudine, adică poziție dobândită, afirmată și asumată. Deci legătura între *askesis* și *praxis*.

Însă chiar din aceste motive, invocate de înșiși adepții acestui tip de filosofare aplicată, ideea lor rămâne totuși extrem de neclară și nearticulată. Căci nimeni nu poate face abstracție de faptul că între timp filosofia totuși și-a dezvoltat anumite „ramuri” sau discipline, față de care trebuie lămurită problema *organicității* raportului dintre „filosofie” și „filosofie aplicată”. Altfel, esențialitatea acestui raport rămâne numai presupusă, nu și realizată efectiv în filosofia aplicată. Cercetările de filosofie aplicată rămân apoi ancorate problematic în sfera *filosofiei practice*, care *limitează* atât fundamentele, cât și consecințele *filosofice* – și *pentru filosofie* – ale *cercetărilor ei*. Nu rămâne ea astfel legată în fond de o „ramură” sau de o „disciplină” filosofică – respectiv de filosofia practică – chiar dacă aceasta se extinde și se prelungește până la problematicile aflate „la ordinea zilei”? Mai este ea oare astfel „filosofie aplicată” sau ar trebui numită mai degrabă „filosofie *practică* aplicată”?

Toate aceste întrebări și suspiciuni ne conduc la concluzia că felul în care este concepută aplicarea filosofiei, de către adepții principali ai „filosofiei aplicate”, duce inevitabil nu atât la „prelungirea” și la împlinirea filosofiei, ci, mai degrabă, la un alt tip de *îngustare disciplinară* a ei. Și asta în ciuda incontestabilei nobleți și chiar în pofida rezultatelor efective ale cercetărilor lor.

² Vezi: Gerald F. Downing – *On Applying Applied Philosophy*, în *Journal of Applied Philosophy*, 1996, nr. 2.

Este limpede că problema „aplicației” transgresează cadrele disciplinare ale unei „applied philosophy”. Ea a și devenit, mai ales prin opera lui Hans-Georg Gadamer, una dintre ținutele cercetărilor *hermeneutice*. În opinia lui, orice proces hermeneutic autentic conține, împreună cu înțelegerea și cu interpretarea, și o componentă aplicativă. „... În comprehensiune – spune Gadamer – textul ce este de înțeles este, într-un fel sau altul, de fiecare dată, aplicat asupra situației prezente a interpretatorului.”³ Pentru Gadamer, aplicația este un element constitutiv al procesului unitar al comprehensiunii și nu o fază sau o etapă a ei. Ea este chemată să împlinească și să îndeplinească acea sarcină a comprehensiunii, de a media între Acum și Atunci, între Eu și Tu etc. „Aplicația nu este aplicarea ulterioară, și la cazul concret, a ceva general ce înainte fusese înțeles în sine, ci doar aplicarea înseamnă comprehensiunea autentică a acelui general care se constituie pentru noi prin textul dat.”⁴

Orice înțelegere și interpretare a unei tradiții reprezintă în fond și o *comprehensiune de sine* a interpretatorului, fiind în același timp atât o înțelegere a textului, cât și a lucrului prezentat de text. Prin aplicare deci, procesul hermeneutic devine unul de *concrețiune*, în sensul că în și prin ea, comprehensiunea se împlinește – cum în ideea *phronesis*-ului aristotelic – ca fiind ceva ce se *înfăptuiește* cu interpretatorul însuși. Doar prin aceasta, comprehensiunea dobândește caracterul unei veritabile *experiențe hermeneutice*.

Prin urmare, la Gadamer aplicația nu este aplicarea unui general la situații concrete, ci mai degrabă „concreția sensului însuși”.⁵ Totuși, legând hermeneutica și întreg procesul comprehensiv de tradiție, se lasă deschisă (sau poate rămâne chiar închisă) problema modului și a măsurii, în care ea este capabilă să se deschidă către *noutatea noului*. Altfel spus: către probleme care ori nu sunt în fond prezente în tradiție, ori au o *cu totul altă configurație* în prezent, decât cea pe care au dobândit-o în tradiție.

³ Vezi: Hans-Georg Gadamer – *Igazság és módszer. Egy hermeneutikai filozófia vázlata*, Budapest, 1984, p. 218.

⁴ idem, p. 240.

⁵ idem, p. 279.

Aici însă este vorba, probabil, și de o slăbiciune, și de o incapacitate mai generală a hermeneuticii, ce o caracterizează cel puțin pe calea pe care ea a parcurs-o pornind de la Gadamer, prin Paul Ricoeur până la Gianni Vattimo. Într-un alt capitol vom reveni la semnificațiile existențiale ale acestei deveniri spirituale. Aici va fi însă, credem, suficientă doar o trimitere exemplificatoare la Karl Jaspers care, într-o carte întreagă – în *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* – argumentează faptul că, prin fabricarea bombelor atomice, omenirea s-a așezat de fapt în fața unei probleme care este cu totul inedită. Inedite par și problemele inter-conexiunii actuale informatizate și multe altele cu care acest secol alert și zbuciumat ne confruntă. Se ridică de aceea întrebarea: care este de fapt puterea comprehensivă a hermeneuticii în raport cu probleme a căror regăsire în trecutul tradiției este în fond irelevantă pentru înțelegerea felului în care umanitatea istorică se întâlnește cu ele în prezent? Căci, chiar dacă admitem teza lui Paul Ricoeur, care, în *Temps et récit*, afirmă că omul nu se află niciodată în situația unei inovații depline, apariția noului nu poate fi totuși contestată în istorie. Ori chiar noutatea noului nu poate fi înțeleasă prin reducerea ei doar la un „Wirkung“ (acțiune, influențare) sau doar la un „Wirkungsgeschichte“ (influențare desfășurată pe parcursul timpului istoriei) al tradiției.

În general se poate spune că punctul nevralgic al concepției hermeneutice a *aplicării* – care de altfel numai la Gadamer este prezentă ca fiind o temă hermeneutică realmente pregnantă – este chiar raportul său *cu prezentul* ca purtător al noutății noului. Noul nu este desigur „rupt“ de tradiție și este la fel de sigur și faptul că: „Experiențele noi pe care le facem au sens numai întrucât continuă dialogul cu acel ceva, pe care sîpetul morții – istoria, tradiția, limbajul – ni l-a transmis.”⁶ Aceasta însă nu poate nici dizolva și nici obscuriza chestiunea noutății noului. Nemaivorbind despre faptul că, din punct de vedere hermeneutic chiar, se ridică sarcina de a păstra sensul original al experienței, ca fiind ceva *negativ*, legat deci de o semnificație a eșuării și a blocării. Nu vorbește oare Gadamer despre

⁶ Vezi: Gianni Vattimo – *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, Constanța, Ed. Pontica, 1994, p. 12.

„negativitatea dialectică a experienței”⁷ ca fiind o trăsătură inalienabilă a oricărei experiențe autentice? Or, noul este chiar ceva ce, deși este întâlnit, rămâne totuși, exact prin nouitatea lui, în modul al încă ne-experimentatului, asupra căruia, deci, tradiția nu se mai poate pronunța, nici doar prin „transmitere” și nici prin „aplicare” înțeleasă sub forma concrețiunii ei. Dar, atunci care este puterea și forța comprehensivă a hermeneuticii în raport cu ne-mai-întâlnitul exemplar al chestiunii bombei atomice, al holocaustului, sau chiar al istoriei comuniste?

În concluzie: nici sub forma lui „applied philosophy” și nici sub cea a interpretării hermeneutice ale „aplicației”, nu dispunem de fapt de o idee și de un „procedeu” de „aplicare” a filosofiei sau a unei „filosofii aplicate”, prin care am putea corespunde filosofic la acele sfidări existențiale pe care destinul nostru istoric le adresează nu pur și simplu „conștiinței noastre filosofice” (ca pe o temă ce „l-ar putea interesa”), ci ca fiind ceva – cum este secretul – ce atinge, neocolibil și neamânabil, existența noastră determinată.

3. Martin Heidegger are probabil perfectă dreptate atunci când ne aduce la cunoștință faptul că filosofia niciodată nu poate avea sarcina de a „ușura” lucrurile și lucrările noastre. Dimpotrivă, ea le *îngreunează*, scoțând în evidență și arătând chiar *greutatea lor* adevărată. „Greutate” nu înseamnă însă nici simplă dificultate și nici doar apariția a ceva în spațiul constant – și de aceea abstract și nespecific – al gravitației. Ea înseamnă, în primul rând, *apăsarea* a ceva ce, chiar prin această apăsare, solicită *cântărirea* ei. De aceea, cântărirea nici nu este de fapt doar măsurare, ci mai degrabă o deschidere *articulată* (prin gradații), către receptarea și primirea corespunzătoare și – pe deasupra – autentificabilă a greutateii. Scalele și unitățile de cântărire nu sunt de aceea decât *articulații*, prin care această esență apăsătoare a greutateii este realizată și adusă la act în modul aplicării determinante.

Tot așa, „problema” filosofiei aplicate trebuie examinată, dezvoltată și expusă în așa fel încât – prin articularea apăsărilor, pe

⁷ op. cit., p. 254.

care ea, pe de o parte, le reprezintă, și pe care, pe de altă parte, asumându-le, le primește și le înglobează – să iasă la iveală adevărata ei „greutate“. Adică ea trebuie examinată atât din punctul de vedere al aplicării, cât și din cel al *filosofiei*.

Gramatical vorbind, expresia „a aplica“, „aplică“, este un verb. El exprimă o acțiune ce constă în primul rând în utilizarea a ceva – al unui procedeu, al unui obiect etc. – *ca instrument*. „Aplică“ mai înseamnă însă și efectuarea unei operații de *legare*, de *atașare*, și de *unire*, dar și raportarea unui principiu general, sau a unor principii generale, la un caz concret ori chiar particular.⁸ În alte limbi, de exemplu în cea maghiară, (alkalmazás) aspectul *instrumentalizator* al aplicării este exprimat mult mai evident în unele dintre sensurile cuvântului care-l exprimă.⁹ Totuși, la baza cuvântului maghiar se află o rădăcină („al“) care, etimologic vorbind, trimite tot atât la o *adunare*, cât și la o *prelungire*.¹⁰ Nu se vorbește deci de o simplă transgresare mediatoare între nivele „ontologice“ și „gnoseologice“ diferite (teoretic și practic; general și concret etc.), ci de o adunare și de o strângere laolaltă din a cărei natură specifică face însă parte atât prelungirea, cât și ex-creșterea articulată. Or, viziunea instrumentală a aplicării nu face decât să ascundă și să acopere atât organicitatea intrinsecă a raporturilor aplicative, cât și funciara lor *reflexivitate* deschizătoare.

Gândind pe urmele sensurilor cuvintelor care exprimă în diferite limbi – apropiate nouă – „aplicarea“, realizăm și faptul că ea nu reprezintă doar instrumentalizarea a ceva, ce se află deja, anterior – și pentru sine – în posesia noastră! Chiar și sub acest aspect, s-ar pune întrebarea referitoare la ce anume, din *ce* aplicăm, face *posibil* ca ea să *se potrivească* cazurilor „concrete“ pe care aplicarea le vizează?

În fond, numai de aceea se poate aplica ceva la ceva, fiindcă ea i se „potrivește“. Deci, dacă aplicarea aduce la suprafață posibilitatea unei potriviri și dacă însăși aplicarea nu este decât realizarea *actualizantă* – deschizătoare și deschisă – a acestei posibilități. De

⁸ *Vezi: Dicționarul explicativ al limbii române*, Ediția a II-a, București, 1996.

⁹ *Vezi: Magyar értelmező kéziszótár*, Budapest, 1972.

¹⁰ *Vezi: A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*, Budapest, 1967.

aceea, trebuie precizat că, în esență, orice aplicare nu este decât dezvăluirea și deschiderea unor posibilități, articulate însă chiar de către ea însăși în modus-ul actualizării lor.

Actualizarea, ca articulare circumspectă și conștientă a posibilităților, este o trăsătură atât de esențială a aplicării, încât ea funcționează și în aplicațiile greșite ori nepotrivite. Aplicarea *corectă* este însă de fiecare dată o aplicare ce corespunde *esenței*, adică ea dezvăluie, deschide și articulează – și încă în modul actualizării – posibilități *esențiale*. De aceea *nu* există aplicare care nu actualizează, iar acea aplicare care nu actualizează ceva esențial, nu poate fi corectă, adică potrivită.

În general, se poate spune că aplicarea este în fond *un posibil raport actualizant cu esența*. În și prin aplicare, se instituie de fapt un raport actual cu esența, și de aceea aplicarea nu poate fi tratată ca fiind ceva secundar, posterior ori neesențial.

4. Acest rezultat trebuie să ne conducă și în înțelegerea și interpretarea *cauzei* filosofiei aplicate. Fiindcă devine astfel limpede și faptul că sarcina noastră nu mai este aceea de a-i găsi și de a-i asigura un loc sistematic – să spunem în cadrul filosofiei pure sau în cadrul filosofiei practice etc. – și nici aceea de a completa sau de a augmenta cu ea „disciplinele” filosofice din programele universitare (ontologia, gnoseologia, filosofia limbajului, a acțiunii etc.). Despre cu totul altceva este în fond vorba!

Am văzut că aplicarea este de fiecare dată actualizare și, dacă este „corectă”, atunci ea este actualizarea unor posibilități *esențiale*. Aceasta înseamnă însă și faptul că actualizarea *transgresează* de fapt esența, căci ea este chiar actualizarea ei. Actualizare în aplicare înseamnă *deschiderea unor posibilități esențiale prin acte organice construite*. De aceea, aplicarea luată în sensul actualizării este de fiecare dată *tematică*. În ea deschiderea și ex-creșterea categorială este totdeauna realizarea în act a aspectelor esențiale ce sunt determinate și circumscrise în mod tematizant.

Cu privire la filosofia aplicată, toate acestea nu înseamnă decât faptul că ea trebuie să se articuleze *în mod expres tematic* – adică să se focalizeze asupra unor domenii, teme și întrebări determinate – însă în

asa fel, încât, pe parcurs și în rezultat, să stabilească și să mențină legătura și contactul, viu și actual, cu ceva ce este esențial filosofiei.

Iar ceea ce este în mod principal esențial filosofiei e întrebarea sa centrală și primordială, adică întrebarea despre Ființă, pe care Heidegger – pe urmele lui Leibniz – o formulează în felul următor: „De ce există ființarea, și nu mai degrabă nimicul?”

Nu se poate nega că această întrebare – atât ca și chestionare, cât ca și ceea ce este interogat – atinge ceva, ce este esențial filosofiei. Ceea ce s-ar putea eventual discuta ar fi problema dacă ea vizează oare această esență în întregimea ei. Această problemă nu interesează însă acum cercetarea noastră.

Căci ceea ce ne interesează acum este de a vedea cum anume filosofia aplicată este în fond – încă și deja – filosofie? Iar la această întrebare, răspunsul nostru sună acum în felul următor: Filosofia aplicată este sau devine într-adevăr filosofie, doar în felul în care, pe parcursul și/sau prin rezultatele cercetărilor sale *tematice*, ea re-leagă meditația, în modul *actualizării*, cu problematica Ființei și a Nimicului, și asta în așa fel încât o și articulează ori o și nuanțează, într-un mod nou sau îmbogățit.

Această re-legare nu este însă un fel de „appendix“, adăugat la capătul cercetărilor tematice, și nici o pretenție metodologică exterioară și abstractă, ci doar pe parcursul tematizării se adevărește faptul că – și dacă – tema respectivă și/sau nivelul tratării ei conduce – ori nu – într-adevăr, la înălțimile sau profunzimile la care se deschide și se și actualizează *întâlnirea* cu o posibilitate ce aparține vreunui aspect esențial al filosofiei.

Astfel concepută, filosofia aplicată nu este și nu mai este pre-cantontată în nici o „ramură“ și în nici o disciplină „profesională“ a filosofiei. Dimpotrivă, ea devine o *ipostază* a filosofiei înseși, o *stare* a ei, în care ea se deschide și se menține deschisă către receptarea tematicilor cu care Dasein-ul – prezența ființării noastre prezentificate de către noi înșine – se confruntă în destinul său (nostru) istoric, sub forma unor sfidări. Dacă înțelegem deci sensul *sui generis* al cercetărilor filosofice aplicate, atunci realizăm și faptul că în ele înțelegerea, interpretarea și aplicarea se articulează în așa fel, încât depășesc și transgresează concrețiunea constituită în raportul nostru

tematic cu tradiția, deschizându-se, prin actualizarea ce-i este de fapt congenitală, către îmbrățișarea posibilităților de înnoire reflexivă. Fiindcă, prin aplicare chiar se dezvăluie și se adevărește, de fapt, cât anume valorează ceva și la ce anume este acesta în fond „bun” și tot aici se constată, de exemplu, și faptul că într-un concept sau într-un sens acreditat în tradiție, nu mai încap deja bogăția și varietatea chestiunii pe care chiar o tematizăm, și că, de aceea, el trebuie reinterpretat, re-gândit sau, la nevoie, re-denumit.

Chiar prin aceasta însă, filosofia aplicată lărgeste, multiplică și diversifică de fapt ferestrele prin care filosofia se deschide către lume, dedicându-se Ființei și ființării. De aceea, nici nu se poate decide *înainte* că și dacă o *problemă* – cu care ne ciocnim și cu care ne confruntăm – este, sau nu, o *temă* filosofică. Practic, problemele devin teme filosofice doar prin faptul că *altundeva* căutăm inutil răspunsul ce li se potrivește în mod autentic.

Cum nu putem ști înainte care anume temă este, așa-zis, „filosofică”, tot așa nici disecarea unor tematici inventariate deja ca fiind „filosofice” nu transformă în mod automat preocupările față de ele în „filosofie”. Inutil există, de exemplu, într-un prost manual de liceu, un capitol despre „Ființă”; el totuși nu are propriu-zis nimic de a face cu filosofia. În aceeași situație se află și miile de studii erudite și uscate care, deși tematicile lor sunt de mult inventariate de contabilii pe conturile filosofiei, nu au în fond nimic comun cu pulsația ei vie și productivă.

Însă când o problemă devine într-adevăr o temă filosofică, atunci pentru tematizarea ei se cere mobilizat întregul instrumentar, existent sau solicitat, de care fiecare dintre noi dispune din filosofie. Fiindcă filosofia a fost, este și va rămâne o cale a înțelegerii și a deschiderii condițiilor și posibilităților de a fi și de a ființa ale omului. De aceea, în ciuda tuturor aparențelor de „încapsulare”, niciodată nu i-a fost indiferentă filosofiei nici „propagarea” și nici „acțiunea” ei.

Să ne gândim la Socrate, care și-a pus viața pe miza discuțiilor maieutice cu tinerii talentați ai polisului, unul dintre capetele de acuzare pe baza căruia fusese condamnat la moarte. Platon, deja bătrân și bolnav, riscă totuși o călătorie maritimă periculoasă, fiindcă i se întrezărește posibilitatea realizării statului al cărui proiect l-a

construit în mod ideatic. Aristotel adună și analizează sute de constituții, visând în Alexandros personajul care le poate valorifica efectiv. De la moralistii englezi, până la reprezentanții iluminismului, cu toții doresc să „influențeze” și să „acționeze” asupra lumii. Immanuel Kant, care a fost de mulți considerat filistin, scrie *Pacea eternă*, pe care o consideră – nici mai mult, nici mai puțin – ca fiind un proiect de **Constituție**, care poate fi și trebuie să fie aplicat. Karl Marx așază schimbarea lumii la vârful sarcinilor filosofiei; iar Kierkegaard împovărează de fapt omul aflat în relație aproape personală cu Dumnezeu cu responsabilitatea abia suportabilă a autenticității. Cultul emancipator al conștiinței de sine a *libertății* la Hegel și rolul *geniului* la romantici nu sunt în fond decât gesturi filosofice *sui generis* salvatoare. Nici Heidegger nu s-a putut sustrage impulsului inherent esenței filosofiei de a influența destinul lucrurilor și cu siguranță aceasta se află și la baza raporturilor și legăturilor sale cu național-socialismul. Aceleași imbolduri motivează însă și atitudinea unui György Lukács sau a unui Jean-Paul Sartre etc.

Năzuința de a înțelege, de a atinge și de a influența lumea este, probabil, esențială filosofiei și acest fapt este ilustrat de întreaga ei istorie, pornind de la mitul platonice al peșterii, până atunci când Karl Jaspers o numește – și încă pe undele radiofonice propagate către un public invizibil – „gândire luminatoare” (erhellende Denken).

Cum ar putea însă „lumina” această gândire și cum ar putea avea filosofia vreo influență ori vreun sens în această lume, dacă ea ar nega sau ar evita problemele și întrebările esențiale ale omului problematic, părăsindu-l de fapt cu afirmația superficială că „această” sau „cutare” problemă nu este „treaba” filosofiei sau că ea nu figurează în lista ei conceptuală tradițională?

5. Cum ar putea fi tot ceea ce noi am numit aici filosofie aplicată o posibilitate filosofică autentică și o posibilitate autentică a filosofiei, dacă ea nu s-ar lega de tot ceea ce este esențial filosofiei și din direcția *originilor* sale? Și dacă această *legătură* nu s-ar constitui și nu s-ar realiza chiar în modul *actualizării*?

Într-o scurtă prelegere dedicată chestiunii *Originilor filosofiei*, Karl Jaspers face o distincție extrem de sugestivă între *începuturile* și

originile ei.¹¹ Începuturile, spune el, sunt chestiuni istorice ce păstrează rezultatele deschizătoare – însă numai pregătitoare – ale lucrărilor filosofilor. Originea este însă acel izvor, care – provenind din străfunduri – mobilizează și alimentează *instinctul* filosofării. În cuvântul său german (Antrieb) – într-unul dintre sensurile sale – el vorbește chiar despre „instinct“, și cu aceasta vrea să exprime faptul că filosofarea aparține omului într-un mod oarecum constitutiv, ca o nevoie, ca o forță și ca o putere, care îl mobilizează și care-i adresează apeluri interioare.

Numai că, în ciuda profunzimii izvoarelor originilor filosofiei, și în ciuda generalității constitutive a instinctului filosofării, nu *oricine* devine filosof. Dimpotrivă: poate deveni filosof doar acela care se îndreaptă către izvoarele originare ale filosofiei *nu* instinctual, ci, din contră, privindu-le ca fiind sursele hrănitoare ale posibilităților noastre de a *gândi* și de a *fi*. Or, din perspectiva posibilităților, această zonă a resurselor izvoarelor originilor filosofiei nu poate fi identificată și determinată decât ca *autenticitate* a orientării spre *original*, ce numai astfel devine propriu-zis. Orice *început* nu face decât să realizeze și să fixeze un atare efort și eveniment.

Începutul numai de aceea și numai în așa fel este „început“ dacă el nu rămâne un simplu „punct de pornire“, ci dezvăluie și fixează în mod *original* o posibilitate *originară* a filosofării. Deci ca fapte istorice și ca premise – chiar dacă sub forma unor sarcini hermeneutice chinuitoare – începuturile totuși „ne stau la dispoziție“. Originea însă – contactată în sensul autenticității, adică în cel al *originalului* – trebuie dobândită de fiecare dată prin efort și luptă.

Numai în acest sens poate deveni de exemplu *mirarea* într-adevăr originea a ceva, cum este filosofia. Nu cred că înțelegem în mod real mirarea ca o sursă a filosofării afirmând că există mai multe feluri de a se mira, de la „Câte nu sunt pe lumea asta...?“ până la înțepenirea și încremenirea blocată în fața a ceva ne-mai-întâlnit și, mai departe, până la „mirarea Ființei“, spunând apoi că originea filosofiei izvorăște, probabil, din acest ultim act și eveniment al mirării.

¹¹ Vezi: Karl Jaspers – *Einführung in die Philosophie*, München, 1971, p. 16.

Fără a-i răpi constitutiva ei spontaneitate, trebuie totuși precizat că doar atunci poate deveni într-adevăr mirarea originea a ceva cum este filosofia când și dacă se convinge de faptul că ea trebuie să găsească și să nimerească acel ceva care este cel mai demn pentru a fi admirat. Și dacă ea se convinge și de faptul că pe aceasta trebuie s-o surprindă în modul autenticității, adică în cel al originalului. Deci dacă surpriza celui care se miră se transformă în surprinderea mirabilului.¹²

De aceea, repetăm, nu trebuie poate preluată în mod mecanic acea înștiințare, provenită de la Platon, că originea filosofiei este mirarea sau uimirea. Și asta chiar dacă atât el, cât și apoi Aristotel, vorbesc într-adevăr despre „mirare” ca fiind ceva ce, aflându-se într-un proces de extensie, își „caută”, într-un fel, ceea ce-i este cel mai demn și potrivit. La început ceea ce ne miră și ne uimește este Luna, apoi Soarele, iar mai târziu ne uimesc cu precădere stelele, pentru ca, în sfârșit, să ne mirăm în fața Universului...

Însă unde anume „intră în joc” și unde anume se coagulează, în procesul aflat în extensie, al mirării, filosofia însăși?

Ce înseamnă aici „filosofie” și în ce raport s-ar putea afla ea cu „mirarea”, atunci când noi ne întrebăm asupra originilor filosofiei chiar din perspectiva filosofiei aplicate?

Cuvântul grecesc al „filosofiei” a fost deja analizat, atât etimologic, cât și istorico-filosofic și cultural, de nenumărate ori. Aceste analize au și deschis orizonturile convergente ale sensurilor cuvântului. Însă până ce – din textele rămase – se poate vedea, în mod cât de cât satisfăcător, ce se înțelegea prin „filosofie” în leagănul ei grecesc, rămâne totuși problematică înțelegerea faptului: *pe cine* anume considerau grecii ca fiind *philosophos*, adică „filosof”?

Căci din texte, în special din cele ale dialogurilor platonice, reiese foarte clar faptul că pentru greci „filosoful” nu este pur și simplu o persoană „preocupată” de „chestiuni filosofice”. Nu discută oare Socrate, zi de zi, cu pseudo-înțelepți care totuși pretind să fie numiți „filosofi”?

¹² Vezi și Anton Dumitriu – *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filosofiei grecești*, Ediția a II-a, București, 1992, pp. 29-32.

Când atenienii doresc să afle: Cine este cel mai înțelept printre greci? atunci ei nu se adresează nici celui mai înzestrat cu putere și cu forță, și nici vreunui „consiliu al doctorilor”... Ei se adresează oracolului din Delphi. Nu este deloc întâmplător că oracolul l-a numit chiar pe Socrate, ca fiind cel mai înțelept, căci el, ca și vechii *sophoi*, a considerat că sarcina și cauza filosofiei este aceeași cu inscripția de pe frontispiciul oracolului: „Cunoaște-te pe tine însuși!” Și Platon afirmă în *Carmides* că apelul delphian și socratic: „Tu ești!” și „Cunoaște-te pe tine însuși!” înseamnă în mod nemijlocit îndemnul: „Să fii înțelept!”¹³

„Înțelept” este acela care se cunoaște pe sine *ca ființare*, adică drept cineva care *s-a împărtășit de Ființă* și care de aceea și *ia parte* în Ființă!

„Filosoful” nu este, de aceea, deloc persoana care „se miră” pas cu pas; care se întreabă și se informează moment de moment, și nici acela care își extinde necontenit sfera mirărilor, a uimirii și a curiozității sale... Filosof este acela care se cunoaște, se dezvăluie și se deschide pe sine însuși și propria sa mirare, ca fiind ceva ce *se întâmplă* cu ființa atunci când el *ia parte* de și în ea. Și doar în acest fel poate fi într-adevăr „mirarea” originea a ceva, cum este filosofia. Dacă deci filosofia „se miră” din *interiorul* lumii de *Ființa* de care s-a împărtășit și în care ia parte în și prin destinul său *istoric*. Mirarea este astfel un imbold care ne mobilizează. Adică ne pune și ne face să *ne întrebăm*.

La întrebările noastre însă pot sosi mai multe răspunsuri. Iar pluralitatea răspunsurilor ne așază în situația indecisă a *nesiguranței*. Indecizia nesiguranței este aceea care pune în mișcare *îndoiala*, ca pe o altă sursă originară a filosofării.¹⁴

Poate nici îndoiala n-o înțelegem însă în adevărata ei putere, dacă o interpretăm ca fiind pur și simplu o străduință către *certitudine*. Căci nu este vorba doar despre faptul că față de *ce anume* mă îndoiesc. Dimpotrivă: adevărata forță a îndoielii rezidă în aceea că abia putem întrezări și stabili limitele și marginile ei. În ea Lumea întreagă și

¹³ Vezi: și Anton Dumitriu – op. cit., pp. 155-156.

¹⁴ Vezi: Karl Jaspers – op. cit., p. 16.

chiar Ființa însăși se clatină. Îndoiala se află deci față-n față, și singură, cu o lume ce se clatină în întregimea ei!

Tot ceea ce, în mirare, a fost găsit mirabil, începe acum să se clatine și să-și piardă lumina și strălucirea. De aceea atât îndoiala, cât și cel care se îndoiește, trebuie să-și dobândească, prin efort și luptă, propria-i autenticitate, pentru ca ea într-adevăr să poată deveni o *origine* a filosofiei. Adică: îndoiala trebuie să devină *metodă* – cum de fapt s-a și întâmplat prin Descartes – pentru ca din ea să poată origina realmente ceva, cum este filosofia.

Atunci s-a fundamentat de fapt conștiința metodologică filosofică – ca un aspect care vizează esența filosofiei – când, prin Descartes, îndoiala a fost într-adevăr dezvoltată ca fiind ceva ce se află la originea filosofiei. Desigur, gânditorii s-au „îndoit” și înainte de Descartes și aceasta, de fiecare dată, i-a condus în vecinătatea „metodei”. Însă metodologia, adică reflexia teoretică expresă despre metodă, doar prin Descartes pătrunde în schița ce prefigurează de atunci fundamentele construcțiilor filosofice.

Însă nici mirarea și nici îndoiala nu sunt originile filosofiei în calitatea lor de „concepte”, ci doar ca *existențiale*.

Cum se știe, Heidegger numește în *Ființă și Timp* „existențiale” termenii ce surprind diferitele caracteristici și *moduri de a fi* ale Dasein-ului.¹⁵ Atât uimirea, cât și îndoiala sunt de fapt caracteristici și moduri de a fi ale Dasein-ului, moduri ce articulează impulsuri străfunde, transformându-le în același timp în surse originare ale filosofiei. Și Aristotel susține că omul, în și prin ființa și existența lui, este de fapt pur și simplu *obligat* la filosofare. Kant – care definește filosofia ca fiind cunoaștere pură din concepte – ajunge și el la concluzia că, totuși, întrebarea supremă și ultimă a filosofiei este: „Ce este omul?”

În filosofie, noi ne înfățișăm și ne confruntăm cu *umanitatea* noastră și numai prin aceasta poate deveni orice confruntare autentică în timp cu propria noastră umanitate, într-adevăr ceva, din care se originează filosofie. Nu este vorba însă „numai” de confruntarea cu „finitudinea” și cu „amenințările” ce ni se dezvăluie de către

¹⁵ Vezi: Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Halle, 1935, p. 44.

„situațiile limită“ în care inevitabil ajungem din când în când, și care ne vizează în mod cutremurător. Este vorba mai degrabă de acea posibilitate, într-adevăr originar-filosofică, ca pe acestea să le receptăm și să le realizăm ca fiind *șansele unei transformări interioare*. De aceea are dreptate Hegel, atunci când susține că filosofia este o formă a dobândirii conștiinței emancipatoare și transformatoare a *libertății*, și Jaspers, atunci când spune că, din „situațiile limită“, filosofia se originează sub forma *deciziunii*.

Deciziunea nu este însă simplă insistență, ci mai degrabă acea deschidere a hotărârii, care duce și conduce *posibilitățile* noastre până la limitele lor dintotdeauna *actuale*. De aceea obstacolele, pericolele, amenințările și epuizările noastre etc. ni se dezvăluie în modul cel mai autentic chiar în această deciziune originară. Adică, ele ni se dezvăluie ca fiind nu pur și simplu ceva ce ne atinge și ne apasă, ci ca fiind și ceva ce ne *aparține* nouă.

Faptul că amenințarea (amenințările) este (sunt) dintotdeauna – adică prezente în fond în toate timpurile – înseamnă însă și faptul că ele pot fi, de fiecare dată, *altele*. Iar Jaspers consideră că, în situația epocii noastre, amenințarea principală este aceea care vizează *comunicarea autentică* între oameni.¹⁶ Și aceasta în primul rând prin faptul că această epocă în fond degradează comunicarea, transformând-o într-un proces mecanic și de suprafață, de schimburi de mesaje și de informații.

Dar, chiar în această amenințare și chiar în acest blocaj al comunicării se dezvăluie de fapt *comunicarea* dintre oameni, ca fiind una dintre originile adânci ale filosofării și, evident, ale filosofiei. Fiindcă ruptura și blocajul esențial al comunicării pun sub semnul întrebării *întregul sens* al filosofării!!! Tot ceea ce amenință autenticitatea comunicării dintre oameni amenință, de aceea, întreaga esență a filosofiei.

Apărându-se deci în fața acestei amenințări, filosofia apără de fapt autenticitatea posibilităților noastre umane. Pentru aceasta ea trebuie însă să iasă din autosuficiența sa pur auto-reflexivă, doar aparentă și totdeauna insuficientă și inautentică, și să devină deschisă la

¹⁶ *Vezi: Karl Jaspers – op. cit., p. 22.*

receptarea și asumarea propriu-zis *tematică* a problemelor ce, de fiecare dată, i se înfățișează într-un mod specific, sau a celor care sunt, din când în când, chiar noi.

II. Tematica secretului

Destinul nostru istoric ne-a confruntat, printre altele, cu „problema” *secretului*. Ce altceva amenință însă mai direct comunicarea dintre oameni, decât însuși secretul?

În secret există deci ceva ce atinge, dar și amenință, esența originară a filosofiei. De aceea *tematizarea* lui nu poate fi ne-esențială filosofiei. Prin urmare, acea cercetare filosofică – adică cea de filosofie aplicată – care tematizează secretul, împreună cu apărarea și actualizarea propriei sale esențe, apără și autenticitatea posibilităților existențiale ale omului.

Adică ea opune tematicii secretului *cunoașterea* provenită din *mirare*; *metoda* izvorâtă din îndoială și *deciziunea* hotărâtă, crescută din blocajele „situațiilor limită”, cu scopul de a *deschide*, de a apăra și de a *actualiza* posibilitățile *comunicării* autentice.

Și chiar în acest fel devine *secretul*, într-adevăr, tema filosofiei aplicate. Însă faptul că tematizarea secretului ne reconduce – sau nu – și sub forma *aplicării*, la problema centrală și primordială a filosofiei, nu se poate adevăra decât pe parcursul analizelor efective. Dar până atunci au mai rămas nelămurite câteva chestiuni extrem de importante și esențiale.

Deocamdată am încercat să expunem ideea unei aplicări a filosofiei și schița unei filosofii aplicate concepute astfel încât ea să nu se distanțeze – îngustându-se – de ceea ce este esențial și originar filosofiei. Din contră, potrivit acestei idei și viziuni, filosofia aplicată ar trebui să fie – și poate chiar ar putea fi – o ipostază nu numai tematic deschisă, dar și o sursă de îmbogățire reflexivă a filosofiei înseși. Adică, o șansă, cu prilejul căreia, și unele dintre problemele și întrebările sale în aparență pur „tehnice” pot fi – și se cer – regândite!

Excurs: Despre tematizare

Orice întrebare, problematizare sau tematizare izvorăște – într-unul din filoanele sale – din existențialul *căutării*. Este desigur adevărat și faptul că *direcția* oricărei căutări este de la început fixată de către *ceea ce* este căutat sau, mai precis, de către *ceea ce căutăm*.¹⁷

Nu este totuși inutil să insistăm în circumscrierea și determinarea acestui existențial, fiindcă ele ne-ar putea ajuta mai mult în înțelegerea a ceea ce noi numim aici *tematizare*.

În nici un caz, căutarea nu este starea psihologică a așteptării pasive, ci chiar expresia unei tensiuni mobilizatoare. Ceea ce căutăm, desigur, ne lipsește, și chiar felul în care el ni se *înfățișează* în lipsă, acela îl face de fapt ca el să devină direcția căutării. Însă, numai la prima vedere căutarea este doar dezvăluirea – tensionată – a ceva anume, ca *lipsind*. Lipsa îndeamnă, înainte de toate, la „umplerea” și la „îm-plinirea” golului ei. Ea nu epuizează de aceea amplexarea existențială a căutării. Căci căutarea trimite totdeauna nu numai la un *ceea ce* și nu numai la un *cum anume* se caută, ci și la un *cine*, definit de „actul” însuși al căutării. Ea trimite deci și la un căutător. În căutare nu se deschide și nu se dezvăluie de aceea doar un „ce” și un „cum”, ci se deschide, se dezvăluie și se precizează și căutătorul însuși.

Căutând, căutătorul se așază în ipostaza unei deschideri către întâmpinarea unei *întâlniri*. Întâlnirea în căutare nu este însă doar găsirea a ceea ce este căutat, ci – ca deschidere – căutarea întâmpină înainte de toate *obstacolele, ascunzișurile, fundăturile* etc. ale găsirii. Nu întâmplător, de exemplu, termenul german al căutării, „*suchen*”, este și un vechi cuvânt *vânătoresc*, care deci exprimă urmărirea vânatului prin învingerea dificultăților terenului, prin descifrarea urmelor lăsate de el pe parcursul refugierii sale în ascunziș, cu scopul

¹⁷ Vezi: Martin Heidegger – op. cit., p. 5.

de a-l găsi, adică de a-l *întâlni* pentru a-l răpune printr-un ultim efort de luptă solicitantă.¹⁸

În fond, aceeași semnificație se regăsește și în cuvintele cu care alte limbi numesc și exprimă existențialul căutării. De exemplu, cuvântul românesc „caută” se originează în latinescul „cautare” care exprimă deopotrivă *circumspecție* și *grijă*, dar și înaintarea în procesul și în direcția *găsirii*. Aceste sensuri s-au păstrat și se regăsesc și în cuvântul actual al limbii.¹⁹

Caracterul deopotrivă *circular* (circum-specție), *tranzitiv* (către ceea ce se caută) și *reflexiv* (către căutător), se regăsește desigur și în numele maghiar al căutării. Cuvântul unguresc – „keres” – înseamnă, etimologic, în primul rând *înconjurarea* a ceva, ce între timp este urmărit și fugărit.²⁰

Deschizând cercurile căutărilor sale, căutătorul se deschide deci și întâmpinării întâlnirilor cu obstacolele și cu dificultățile, care – în mod inevitabil – îl vizează și îl și solicită. Prin urmare, prin cercurile căutărilor sale, căutătorul deschide de fapt și cercul hermeneutic al propriei sale înțelegeri, situații și articulări *existențiale*. Recompensa și câștigul căutătorului nu este de aceea doar găsirea a ceea ce a fost căutat ci, în același timp, și confirmarea lui existențială. De aceea, în limba maghiară de exemplu, cuvântul care exprimă căutarea, deci acel „keres”, are și un sens în care el înseamnă și modul în care cineva își câștigă *existența*. Oricât să fie acest sens legat de „condiții materiale”, în el se află totuși fixat și sensul existențial autentic al căutării ca fiind asigurarea și *câștigarea* existenței.²¹

Heidegger numește căutarea cunoscătoare: *întrebare*.²² Ea „caută” ființarea în Ceea ce? și în Cum? este ea. Fiind căutare, întrebarea deschide orizontul unei lansări cunoscătoare către aflarea răspunsului care *lipsește*. Lipsa răspunsurilor ne trimite însă și înapoi, către eventualele *lipsuri* ale întrebării înseși.

¹⁸ Vezi: Friedrich Kluge – *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1967.

¹⁹ Vezi: *DEX*, idem.

²⁰ Vezi: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Budapest, 1970.

²¹ Vezi: *A magyar nyelv értelmező szótára*, Budapest, 1960.

²² Vezi: Martin Heidegger – *ibidem*.

Lipsurile nu vizează însă corectitudinea gramaticală și/sau logică a întrebării. Dimpotrivă, ele ating „corectitudinea” ei existențială. Aceasta este în fond semnificația imperativului heideggerian: întrebarea trebuie *pusă*. A *pune* însă o întrebare nu înseamnă decât exigența că ea trebuie *întrebată*.

Iar *întrebarea* unei întrebări este chiar *elaborarea* ei în deschisul penetrat al *reformulărilor* sale eventuale, solicitate, de fiecare dată, de către parcursul întâlnirilor întâmpinate în căile căutării. Întrebarea devine astfel nu „corectă”, ci *corespunzătoare* atât chemării sale existențiale, cât și dimensiunilor a ceea ce – în și prin ea – este de aflat și cunoscut. Căutătorul se dezvăluie și se autentifică astfel ca fiind într-adevăr *întrebător*, iar întrebarea ca fiind într-adevăr *autentică*. Deci ca Dasein, care – printre altele – dispune și de posibilitatea de a fi în și prin modalitatea *punerii* întrebărilor.

Ca oricare existențial, și întrebarea trebuie deci să-și dobândească, prin efort, autenticitatea ei. Nu orice întrebare, formulată sau ridicată, este autentică. Inautenticitatea nu se referă la „falsitatea” sau la „banalitatea” întrebării, ci mai degrabă la o stare și la un curs existențial al ei. La aceea în care ea, deși este „ridică” și „formulată”, nu este totuși *pusă* (cu efort circumspect), adică întrebată propriu-zis.

Este inutil – credem – să expunem aici în amănunt, concepția heideggeriană a structurii întrebării despre „sensul Ființei”. Ceea ce trebuie însă subliniat este faptul că, în fond, cu ocazia acestor analize – desfășurate pe parcursul unei întrebări într-adevăr fundamentale – Heidegger ajunge să expună de fapt nu doar structura *acestei* întrebări, ci schițează configurația *existențialului* întrebării ca o modalitate caracteristică de a fi a Dasein-ului ce tinde către autenticitate.

În ipostaza sa de *in-autenticitate*, întrebarea este solicitarea – prin răspuns – a unei sau a unor informații. Dar umplând golul informațional, răspunsul totodată și *lichidează* întrebarea.

Întrebarea al cărei răspuns se numește „soluție” se cheamă însă *problemă*, iar ridicarea acestor întrebări este *problematizarea*. Problemele nu cer deci un „răspuns” oarecare, ci *soluție*. Soluția este și ea detensionarea și/sau re-armonizarea unei stări problematice și/ori problematizate. Indiferent dacă soluția ia sau nu forma unei *rezolvări*,

și ea *desfințează* în fond problema. De aceea, problemele „insolubile” apar în fața/sau pentru problematizare, ca fiind, de cele mai multe ori, *false probleme*. Și asta chiar dacă statutul lor este definit în chipul *aporiilor*. Oricât am fixa aporiile ca făcând parte din esența cunoașterii sau a ființării noastre în genere, cu aceasta nu am stabilit în fapt altceva decât imanența unei tensiuni existențiale *liminale*, ce conține în ea totdeauna și impulsul congenital către *e-eliminarea* ei.²³

Chiar din aceste motive însă, problematizarea nu înseamnă nici multiplicarea sau succesiunea, și nici *permanența* sau, mai corect, *permanentizarea* întrebărilor. Ea reprezintă mai degrabă o configurație a întrebărilor, care ca atare le structurează în mod *direcționat* către orizontul articulată al *categoriilor*.

Este meritul lui Eugeniu Speranția că – într-un studiu pătrunzător și deschizător de drumuri – a întrezărit faptul că întrebările noastre, prin *interogativele* fundamentale (Când?, Ce?, Cum? etc.), dincolo de orientarea lor „obiectuală”, ating de fapt și *categoriile*.²⁴ Altfel spus: contactul întrebărilor cu categoriile și cu *confluența* orizonturilor lor le transformă în *probleme* direcționate și orientate către soluția lor. Iar soluția va fi cu atât mai „completă” și cu atât mai „potrivită”, cu cât răspunsurile se structurează având în vedere „cât mai multe” categorii. De aceea, soluția va prezenta problema chiar în *unicitatea* sa concretă, relevantă și determinată de categorii. Tot de aceea, acolo unde întâlnim „soluții generale”, nici nu dispunem de fapt de problematizări autentice și duse până la capăt, ci doar de „cadre problematice”.

Aceste „cadre” prezintă problemele în inautenticitatea „permanenței lor generale”, înfățișându-le ca existând – după o expresie a lui Gadamer – „tot așa cum sunt agățate stelele pe cer”. Căci o atare problemă iese în fond din contextul interogativ motivat, pierzându-și claritatea sensului ei prin separarea „conținutului” întrebării de întrebarea însăși.²⁵

²³ *Vezi* și Vasile Frăteanu – *Eseu asupra subiectivității*, Ediția a 2-a revăzută, Cluj-Napoca, 1994.

²⁴ *Vezi*: Eugeniu Speranția – *Observații asupra propozițiilor interogative. Proiectul unei „Logici a problemei”*, în volumul *Logica interogativă și aplicațiile ei*, București, 1982.

²⁵ *Vezi*: Hans-Georg Gadamer – op. cit., p. 263.

De aceea, dincolo de eliminarea și de desființarea, prin soluții, a problemelor, ele ridică de fapt și sarcina *re-transformării* lor în întrebări autentice.

Pe acest parcurs însă, întrebarea devine, sau poate deveni, de fapt, *tematizare*. Spre deosebire de informații și soluții, întrebarea tematizatoare solicită, ca „răspuns“, *emanciparea*. Emanciparea nu este însă o stare, o poziționare sau un rezultat încheiat, ci un exercițiu al libertății, ce deschide întrebarea către sensurile sale esențiale. De aceea ea nici nu urmărește eliminarea tensiunii prin informație, soluție ori rezolvare, ci, dimpotrivă, reprezintă chiar *asumarea* acestei tensiuni. Ea de-fixează astfel întrebarea și o deschide atât către reflexivitatea sensurilor sale existențiale, cât și către *expresia* tematicii asumate. Această caracteristică este formulată, în fond, și în exigența heideggeriană – deopotrivă fenomenologică și hermeneutică – a tematizării *exprese*.

Punerea unei întrebări sub forma tematizării exprese dobândește de aceea, de fiecare dată, și un caracter de *urgență*. Fiindcă astfel ni se dezvăluie și sensul său existențial – ca fiind ceva ce ne privește și ca atare este *ne-amânabil*.

Se pare că noi putem conviețui, fără probleme, cu „problemele eterne“. Chestionările tematizărilor noastre exprese solicită însă asumarea lor *ne-amânabilă*, adică urgentă. Iar urgența ce ni se dezvăluie astfel, pe parcursul căutării, devine de fapt acel impuls și străpungere prin care cel ce tematizează accede la momentul prim al *emancipării sale*, emancipare ce-l va conduce și-l va însoți de acum înainte în întregul proces tematizator.

Altfel spus: nu poți întreba autentic și nu poți aduce o întrebare la starea sa de autenticitate decât dacă, prin *întrebarea ei*, ai dobândit și o stare de emancipare care, forțat și asumat, îți dezvăluie temele chestionărilor tale ca *sfidări*, ca fiind ceva ce te privește și care te și solicită, sub forma unei exigențe la care trebuie „să corespunzi“.

Correspondența la exigențele unei sfidări este ceva analog – la nivelul existențialului tematizării – cu acea „soluție“ pe care o reclamă orice problemă. Numai că problema, cum am mai spus, rămâne fixă și fixată. Adică, agățată în permanența timpului. Soluția ei depinde sau este prefigurată de acumulări efective ori măcar posibile în viitor.

Asumarea temelor nu poate fi însă amânată: ne solicită întreaga prezență, în întregimea prezentului, ce numai astfel se deschide cu adevărat atât posibilităților noastre întemeiate în trecut, cât și serozității viitorului.

Fiindcă tematizarea, ca realizare a unei sfidări, *ne epuizează*. Adică ea ne conduce atât până la *limitele* noastre actuale, cât și la *actualizarea* acestor limite. Urgența temelor nu provine de aceea nici din presiunea exterioară și abstractă a timpurilor și nici neapărat din cea a unei „stări a situației”. Ci ea rezidă în asumarea lor. Pur și simplu, ceva asumat nu mai poate fi amânat. Până ce, o întrebare ne-asumată poate fi ridicată la ne-sfârșit!

Asumarea tematizatoare este astfel ceea ce conferă în fond existențialului *căutării cunoscătoare* organicitate și articulare autentică. Nu pur și simplu „găsirea”, ci mai degrabă – și pe deasupra – corespunderea responsabilă la exigențele unei sfidări este aceea care împlinește orice căutare tematizatoare. Prin ea obținem nu doar „date”, informații și, importante, cunoștințe noi, ci actualizarea efectivă, prezentă și circumscrisă, a unei posibilități de autentificare, în raport cu sfidările destinului nostru istoric.

Desigur, pe parcursul tematizării, *temele* nu-și pot pierde propria lor consistență și articulare. Tematizarea este chiar tematizarea *lor* expresă și asumată, și nicidecum căutarea în van a vreunei „identități autentice” a Dasein-ului. Dimpotrivă: doar prin tematizare prinde cu adevărat viață și consistență tema, iradiind astfel atât propriile sale energii, cât și trimiterile sale determinate. Lăsând temele să-și iradieze și să-și manifeste și energiile trimiterilor lor, tematizarea autentică se va întâlni de aceea – de fiecare dată – cu *noi și noi teme adevărate*.

Într-un interviu destul de recent – dat lui Tamás Tóth – Paul Ricoeur face câteva considerații foarte interesante cu privire la natura intimă a raportului dintre „întrebare” și „răspuns”. El spune că, hermeneutic vorbind, în acest raport rămâne totdeauna un „*reziduum*” ce se constituie prin faptul că, în fond, nici un răspuns nu epuizează întrebarea. Totdeauna rămâne ceva „fără răspuns” în „soluția”

întrebării. Apoi, pe parcursul căutării răspunsului la o anumită întrebare, de fiecare dată se deschid, inevitabil, și alte întrebări.²⁶

Înțelegem deci că acest „reziduum“ este propriu-zis constituit din *non-răspunsul* dintr-un răspuns și din *ne-întrebatul explicit* din întrebarea pusă inițial.

Lăsând deci temele să-și iradieze energiile trimiterilor lor, noi ne deschidem la întâmpinarea și la receptarea acestui reziduum, care în jocul întrebării și al răspunsului rămâne de fiecare dată ca un focar energizator.

De aceea va trebui să tratăm și tema secretului în așa fel încât pe parcursul tematizării să deschidem și să tematizăm și orizonturile tematice către care ea, iradiind, ne trimite. Și din această direcție, *întâlnirea* temelor face deci parte organică din tematizarea însăși...

Cum anume ne-am *întâlnit* însă de fapt noi, cu tematica secretului? Trebuie precizat că, pentru noi, tematica secretului nu provine din „lecturi“. Nu în studii, tratate și enciclopedii, și nici în cărți fundamentale am întrezărit-o, și nu de acolo am însușit-o, ca fiind o problemă „importantă“, „interesantă“, sau chiar „exotică“, dar care își așteaptă încă „soluția“ sau în legătură cu care mai există multe „aspecte teoretice nelămurite“. Dimpotrivă, pe noi *destinul nostru istoric* ne-a confruntat cu fenomenul secretului, deci și tematizarea noastră izvorăște de fapt în *primul rând* din această confruntare.

De aceea și această întâlnire confruntantă trebuie relatată mai în amănunt. Dar relatarea ei ne-ar putea, printre altele, reconduce și la acea întrebare anterioară, care chestiona sensurile – de aici și de acum – ale filosofiei noastre.

Desigur, viața cotidiană nu poate fi, în mod direct, sursa întrebărilor filosofice. Căci, de obicei, ea nu întreabă și nu se întreabă. Totuși, primele ciocniri cu epi-fenomenele au loc, de cele mai multe ori, în acest mediu.

Este vorba, mai precis, de acele câteva decenii în care noi ne-am dus viața de zi cu zi, în condițiile socialismului. Primele întâlniri răsfrîte cu epi-fenomenele secretului aveau loc deci în condițiile

²⁶ Vezi: Paul Ricoeur – Az „*oltvány*“, az „*üledék*“ és az „*emlékezet*“. *Két beszélgetés Tóth Tamással*, în *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1997, nr. 5-6.

minciunii generalizate caracteristice acestei societăți. Minciuna generalizată este acea stare incoerentă și lipsită de consistență a existenței, căreia nu i se mai poate opune nici „purul” adevăr și nici „pura” sinceritate. Căci ea șterge și spălăcește atât importanța și forța adevărului, cât și pe cea a sincerității.

Minciunii generalizate i se poate opune doar autenticitatea, dar nici ea propriu-zis, ci doar ca o *nevoie* a ei. Autenticității trebuie la început să i se nască nevoia, pentru ca apoi ea să poate fi dobândită prin efort orientat și structurat. În aceasta însă se naște și posibilitatea și nevoia *apelului* la filosofie.

Nevoia autenticității este de aceea una din modalitățile existențiale propriu-zise ale întâlnirii noastre cu filosofia. Fiind vorba de un „apel” adresat filosofiei, nevoia autenticității este în același timp și o modalitate propriu-zisă a filosofiei, de a se întâlni cu sfidările destinului istoric. Adică de a participa – în mod asumat – în structurarea și articularea comprehensivă și efectivă a eforturilor noastre orientate către autenticitate.

Apelul la filosofie nu este însă doar „posibil”, ci el este chiar o necesitate. Căci, minciuna generalizată produce inevitabil *dedublarea*. Ruptura dintre „opinia privată” și cea afirmată „în public” se produce, de exemplu, în mod necesar. Or, aceasta face și mai dificilă identificarea frânturilor și a urmelor eventuale ale autenticității. Fiindcă, în realitate, chiar și opinia uzitată în sfera privată, nu putea fi elaborată decât extrem de rar – și cu riscuri – cu claritatea unei poziții, ori a unei *doxe*...

Personal vorbind, primele mele experiențe legate de fenomenul secretului au avut loc în această situație existențială fundamentală a caracterului problematic al dedublării, dar fără să mi se formuleze încă „secretul” ca fiind o problemă care solicită o examinare frontală.²⁷ Dincolo de tensiunile care apăsau, de la începutul vieții mele, intimitatea mediului familial, a intervenit, de exemplu, arestarea și apoi condamnarea unui prieten, acuzat – într-un proces al justiției

²⁷ Nu cred că nota personală a expunerii ar putea afecta caracterul ei filosofic. În *Discurs*, de exemplu, și Descartes optează pentru un asemenea tip de relatare. Căci și acolo este vorba, în fond, de relatarea unei întâlniri.

militare secrete – pe baza unor opinii afirmate tot în „intimitatea“ unui cerc de „prieteni“... Apoi, student fiind, am fost implicat într-o cercetare sociologică care, pe de o parte nu putea beneficia de datele necesare (ele fiind secrete) și căreia, după aceea, nici rezultatele nu-i puteau fi publicate (căci datele obținute intrau sub incidența secretului de stat). Mai târziu, soarta făcându-mă să lucrez în cea mai mare bibliotecă universitară din România, m-am confruntat, aproape zi de zi, cu „fondurile secrete ale bibliotecii“...

Totuși, întrebarea: Ce este de fapt „acest“ secret, care intervine în viața noastră în cele mai diferite forme și în cele mai diferite situații, însă, de fiecare dată într-un mod decisiv? mi-am formulat-o doar la începutul anilor '80.

Ceea ce m-a interesat atunci a fost a afla: ce este secretul?, de unde-i provine puterea și forța? și dacă puterea lui este într-adevăr chiar atât de destinală și de nesfârșită cum îi place lui să ne-o înfățișeze. Trebuie însă precizat că atunci eu nu am fost încă deloc conștient că, în „problema“ pe care mi-am formulat-o, ridic de fapt o întrebare filosofică. Lîmpeze mi-a fost doar faptul că este vorba de o problemă oarecum „existențială“, în formularea căreia, poate, a participat și eventuala mea cultură și educație filosofică, dar ceea ce pe mine m-a interesat atunci, în primul rînd, a fost nu „chestiunea naturii“ problemei, ci dobîndirea acelei *conștiințe* care ar fi fost necesară răspunsului la chestiunea însăși care fusese ridicată.

De aceea am și început neîntârziat să caut „bibliografie“ și „literatură“ *despre* secret sau despre „problema“ secretului. Am pornit în cercetarea literaturii sociologice, apoi politologice, antropologice, juridice etc. pentru a vedea unde anume voi găsi răspunsul și soluția la întrebarea și la problema mea.

În curînd m-am convins însă că asemenea literatură „despre secret“ nu prea există. Și asta în ciuda faptului că s-au produs multe scrieri care, din punctul de vedere al mai multor discipline, ating tangențial „problema secretului“, însă nici pe departe nu o fac cu profunzimea care ar fi necesară pentru explicarea *acelei* modalități istorice exorbitante a secretului, în care noi – deci în propria noastră existență – ne confruntăm cu el. Doar atunci s-a deșteptat în mine bănuiala că în chestiunea secretului de fapt nici nu este vorba de o

„problemă științifică“, ci că în ea destinul nostru istoric ne confruntă în fond cu o *temă filosofică*.

Despre aceasta, desigur, nu puteam avea nici o certitudine factuală. Căci mi-a fost limpede și faptul că – chiar și prin secret – noi trăiam într-o societate închisă, în care informațiile, cărțile și revistele ajungeau extrem de carential și filtrate, și de aceea, există totdeauna posibilitatea și pericolul ca la problema care chiar ne preocupă aici, *altundeva* este deja elaborată și soluția, numai că noi nu o putem afla.

Însă, cum am mai spus, când o „problemă“ devine într-adevăr o temă filosofică, atunci tematizarea ei nu mai poate fi amânată. Deci, cu timpul și pe parcursul multor fundături, căutări și reformulări, problema secretului mi s-a așezat ca fiind o temă filosofică. Așa a luat tematizarea lui, la început, calea analizei categoriale, devenind apoi, pe parcurs, și cauza analiticii existențiale. Cu alte cuvinte: ea a devenit tema *filosofiei aplicate*. Capitolele următoare vor reda – în efectivitatea lor – aceste analize.

Să revenim însă la relatarea noastră. Desigur, decembrie 1989 a reprezentat, și în această privință, un punct de cotitură. Cu tot caracterul contradictoriu al procesului început atunci, ni s-a oferit totuși posibilitatea de a călători în lume, de a contacta cercetători din alte țări și de a avea acces și la o literatură pe care altfel nu am fi putut-o consulta. Cu acest prilej a ieșit la iveală și faptul că – desigur – „problema secretului“ s-a ridicat și se ridică și *altundeva*.²⁸ Tot cu acest prilej s-a adeverit însă și faptul că *acolo* se înfățișează cu totul *altfel* acea temă a secretului care, *aici*, fusese unul dintre factorii *decisivi* care articulau destinul nostru istoric.

Adică m-am convins de faptul că destinul nostru istoric, cu și prin tot tragismul său existențial, ne confruntă, prin sfidări, cu fenomene cărora – deși ele sunt prezente și aiurea – *doar aici* li s-a oferit

²⁸ Notăm aici doar câteva dintre titlurile care ni se par cele mai relevante: Pierre Boutang – *Ontologie du secret*, Paris, 1973; *Geheime Gesellschaft*, Herausgegeben von Peter Cristian Ludz, Heidelberg, 1979; Lucian Hölscher – *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttgart, 1979; Pierre-Arnaud Lambert – *La Charbonnerie Française*, Lyon, 1995; *Politica Hermetica*, Tome: 1-7, Paris, 1987-1994; *Le secret*, Textes réunis par Philippe Dujardin, Lyon, 1987; Clive Ponting – *Secrecy in Britain*, London, 1990 etc.

posibilitatea manifestării lor „*privilegiate*“, și de aceea ele doar aici pot fi tematizate în mod corespunzător. Rezultatele și concluziile acestor tematizări *nu* au însă doar o valabilitate regională. Dimpotrivă, ele scot în evidență tendințe fenomenale constitutive, care sunt prezente și active *peste tot*, numai că în multe alte părți ele rămân *invizibile*! Dacă noi într-adevăr asumăm aceste teme, prezente aici, și dacă pe acestea le și tematizăm cu seriozitatea filosofică corespunzătoare atât esenței lor, cât și sfidărilor pe care ele ni le adresează, atunci, poate, ne deschidem totodată și șansa reală de a comunica cu corpus-ul viu și universal al filosofiei.

De aceea am susținut și la începutul acestui capitol că nu se poate decide înainte dacă o problemă este ori nu o temă „*filosofică*“. Însă, chiar din motivele și exigențele tematizării, aici nu poate fi vorba de nici un veleitarism, arbitrar sau originalism exotic. Dimpotrivă, orice cercetare tematizatoare trebuie să corespundă exigențelor specifice temei. De aceea, cum am mai spus, *numai* acea temă se dovedește a fi într-adevăr filosofică, care *re-conduce* tematizarea ei cunoscător-căutătoare emancipate și la re-problematizarea și re-articularea actualizantă ale chestiunilor esențiale și originare ale filosofiei înseși.

O asemenea temă propriu-zis filosofică s-a dovedit a fi, pentru mine, și tematizarea secretului. În și prin confruntarea tematizatoare cu el putem însă recepționa simultan și mesajul că și regiunile noastre mai izolate „sunt locuite de zei“ și că ei se adăpostesc chiar în acele teme care într-adevăr au relevanță filosofică și cărora destinul istoric al regiunii le-a destinat – chiar tragic în multe privințe – o manifestare privilegiată.

Mergând însă – căutând și meditănd – pe urmele acestei manifestări, mi s-a relevat și faptul că nu doar în regiunea noastră restrânsă, dar și în *limbile* noastre, la fel de restrânse geografic, se ascund posibilități filosofice autentice. Desigur, mă pot referi, inevitabil, în primul rând la limba maghiară, ea fiindu-mi, în mod firesc, cea mai apropiată. De multe ori însă, și nu numai pe parcursul dificultăților de exprimare a gândului, ci chiar din punctul de vedere al direcțiilor în care gândirea putea și trebuia să se angajeze, multe articulații ale multor cuvinte românești mi-au servit drept inspirație și călăuză.

În această privință însă, trebuie precizat ceva foarte important. Tematizarea filosofico-aplicată, care pătrunde totodată și în articulațiile cuvintelor limbii sau ale limbilor noastre „regionale“, nu se poate opri la scoaterea la iveală a unor sensuri specifice lor doar dintr-un punct de vedere pur național. În fond aceasta nu ar însemna nimic altceva și nimic mai mult decât trimiterea cuvintelor noastre pe scena unui festival etnografic al limbilor. Aici, ce-i drept, ele își pot manifesta întregul lor exotism, dar își pierd complet nu numai forța denotativă a cuvintelor lor, dar și posibilitățile meditative ce se află totuși – ascunse, adică încă negândite – în articulațiile elementelor lor componente, sau în „blocurile“ concentrării lor nearticulate.

Dimpotrivă, cu aceste cuvinte noi gândim, înainte de toate, tema însăși, adică ceea ce este de gândit, și doar pe parcursul tematizării întrezărim de fapt posibilitățile și capacitățile meditative ale cuvintelor noastre. Ceea ce *reușim* să gândim cu ele, și pe parcursul pătrunderii lor, va trebui să fie de aceea ceva ce apoi și *în alte limbi* va trebui gândit atunci când și ele tematizează ceva *legat* de tematizările noastre.

Nu „traducerea“ cuvintelor, ci dimpotrivă, parafrizarea lor va fi de aceea limbajul comunicării prin care se stabilește comuniunea tematizărilor – asumate de fiecare, în propria sa limbă – într-un mod expres și responsabil.

În felul acesta, poate, filosofia aplicată devine un prilej cu care noi putem transforma atât impulsurile străfund-instinctuale, provenite din originile filosofiei, cât și limbile noastre – pe care tot pe o cale aproape naturală le dobândim – în posibilități filosofice autentice.

CAPITOLUL II

ANALIZA CATEGORIALĂ ȘI SECRETUL

I. Filosofia aplicată și analiza categorială

Dacă am ajuns ca prin filosofie aplicată să înțelegem într-adevăr nu o disciplină filosofică, ci o stare, o ipostază a filosofiei înseși, în care ea se deschide către receptarea și asumarea tematicilor cu care umanitatea istorică se confruntă în *configurația determinată* a destinului său, atunci și „problema” categoriilor redevine o cauză filosofică.

De la început se ridică aici întrebarea: Care este – sau poate fi – legătura între cercetările *tematic-orientate* ale filosofiei aplicate și *orientarea categoriilor* înseși? Căci, pe de o parte, orice tematizare înseamnă în același timp și *aducerea la concept* a tematicii respective. Aceasta însă nu se poate înfăptui decât cu ajutorul categoriilor sau – mai precis – decât *prin* categorii. Pe de altă parte, totdeauna se ridică și întrebarea: Care este de fapt *statutul* conceptelor astfel obținute? Or, și la această întrebare numai cu ajutorul sau – iarăși, mai precis – numai *prin* categorii putem răspunde.

„Problema” categoriilor face însă parte din problematica centrală a filosofiei. De aceea, contactul firesc și organic al tematizărilor filosofice aplicate cu această problematică nu face decât să reconfirme posibila lor validitate și importanță, propriu-zis filosofică. Adică să reconfirme faptul că aceste cercetări într-adevăr retrimite și re-conduc către orizonturi problematice ce aparțin esenței filosofiei. Mai mult: în și prin exigențele aplicației, analiza categorială însăși este adusă la lumina unui unghi de vedere cu totul particular și special.

Fiindcă, ceea ce astfel realmente va deveni important aici, ea nu se va mai putea reduce doar la disecarea sterilă și nesfârșită a diferitelor „tabele” categoriale, ci va fi întrebarea care vizează

structura, configurația și orizontul *sensurilor* și al *direcțiilor* acelor analize, care sunt orientate din interior și de către diferitele categorii.

Într-un fel sau altul, categoriile – în și pentru filosofie – ating ființa. Din perspectiva tematică a filosofiei aplicate devine însă de la început decisivă și întrebarea: Cum anume și în ce direcții se realizează această „atingere“?

Ceea ce ne va interesa într-adevăr și în primul rând aici nu va fi conținutul conceptual al diferitelor categorii, sedimentat și stabilit pe parcursul istoriei filosofiei, ci acel *sens* – deopotrivă conceptual și terminologic – ce le conferă caracter categorial chiar și dincolo de conținutul lor conceptual, de fiecare dată, definit și determinat în alt și alt fel.

Chiar din aceste motive însă, identificarea acestui sens nu se poate efectua la întâmplare, ci trebuie examinat felul în care sensul deopotrivă terminologic și conceptual al categoriilor se realizează și funcționează într-adevăr la nivelele cele mai înalte și autentice ale filosofiei.

1. Conceptele pe care Platon le considera ca fiind „genurile supreme“ sau cele „mai mari“, Aristotel le numește pentru prima oară: „categorii“. Înțelegerea acestei *denumiri* este hotărâtoare, credem, și pentru înțelegerea sensului și orientării categoriilor.

Cu atât mai mult, cu cât, de la început, denumirea însăși a ridicat probleme abia surmontabile pentru comentatori. Și acest fapt pare să întemeieze prezumția că micul volum al *Categoriilor* nu este deloc o scriere adresată începătorilor, ci una care face parte din cele numite de Aristotel însuși „acroamatice“.¹ Aceasta este, probabil, și explicația prăpastiei hermeneutice care s-a deschis, aproape de la început, între operă și comentatorii ei.

Secole întregi, comentatorii au explicat această denumire, recurând la descrierea și la distingerea a două moduri în care Aristotel s-ar fi raportat la limbă: pentru exprimarea gândurilor sale, la nevoie, Aristotel a creat, din când în când, cuvinte noi; în alte cazuri

¹ Vezi: Anton Dumitriu – *Philosophia mirabilis*, pp. 33-41.

însă, el preia și utilizează cuvinte care se află deja în limbajul cotidian, numai că le atribuie sensuri mult mai înalte și, în fond, total diferite.

În această a doua situație s-ar afla și cazul cuvântului (numelui) „categorie“, pe care – deși el în limbajul cotidian numește „învinuirea publică“, totuși – Aristotel îl folosește într-un sens în care ajunge să însemne expresiile cele mai generale ce pot fi rostite despre lucruri.²

Prima întrebare care se ridică aici este aceea dacă într-adevăr Aristotel atribuie numelui de „*kathēgoria*“ un sens cu totul diferit de cel pe care el îl avea în limbajul cotidian sau dacă nu cumva în surprinderea acestei alterități – în comentarii – se află deja decizia, în mod ascuns, și o configurație preponderent tehnicistă a filosofiei și a filosofării?

„*Kathēgorein*“ înseamnă, cum am mai spus, o învinuire formulată în sfera publică a pieței, a „*agorei*“. Învinuirea aduce pe scena judecării publice o *anumită* faptă (determinată) a unui *anumit* făptaș. Acolo, pe scena pieței publice, învinuirii i se opune *apărarea*. Lupta dintre învinuire și apărare are ca obiect de dezbatere un *anumit* eveniment, adică un *caz*. Dezbaterea acestui eveniment și caz are loc în fața unui *public* care nu este nicidecum pasiv, ci, dimpotrivă, pune întrebări și formulează judecăți. Iar procesul examinării evenimentului se complică și se prelungește până la momentul în care, despre cazul determinat și dezbătut, iese la iveală judecata *întregului* său *adevăr*.

Numai că nici la Aristotel numele de „*kathēgoria*“ nu are în fond o semnificație profund diferită. De fapt când numește „genurile supreme“ „categorii“, pe de o parte el aduce la *conceptul său* sensul unui cuvânt deja existent în folosința limbajului cotidian, dar, pe de altă parte, articulează – într-un mod și într-o direcție determinată – și *sensul filosofic* al „genurilor supreme“. De aceea „categoriile“ sale sunt cu totul altceva decât „genurile supreme“ ale lui Platon.

Desigur, pe acest parcurs se naște într-adevăr un nou cuvânt, adică un nume cu sens nou. Este inutil să intrăm în analiza filologică a cuvântului și a modului propriu-zis gramatical în care din verbul

² Vezi: Porfir, Dexip, Ammonius – *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoțite de textul comentat*, traducere, cuvânt înainte și note de Constantin Noica, București, 1968.

„kathegorein“ se naște numele de „kathegoria“. Fiindcă de fapt Aristotel însuși nu lasă problema la voia interpretărilor arbitrare, scriind în partea referitoare la „relativele“, adică la categoria *relației*: „Însă uneori este necesar să se creeze termeni, în cazul anume că nu e dinainte stabilit un nume *față de care* să se poată face potrivit redarea...“ (s.n.); „... cineva ar putea *lesne* înțelege pe cele care *n-au parte de nume*, dacă, pornind de la *primele cuvinte*, s-ar institui nume și pentru cele ce se convertesc față de ele, așa cum în cazul celor de mai sus, din aripă [deriva] înaripat și din cârmă cârmonavă.“ (s.n.)³ Adică în mod *paronimic*!

Neînțelegerile care însoțesc *Categoriile* lui Aristotel sunt strâns legate de lipsa de înțelegere cu care comentatorii și istoricii filosofiei au privit – și privesc – problema *paronimelor*.⁴ Ei nu observă faptul că pentru Aristotel – cum reiese și din acest citat – paronimia este una dintre căile cele mai importante de *îmbogățire* a vocabularului, deci și a posibilităților de numire și de gândire. Prin paronimie se creează *noi cuvinte*, iar categoria „relației“ oferă chiar regula (sau regulile) formării (creării) lor *corecte*.

Prin aceasta însă comentatorii au ocolit și șansa acelei interpretări că, de fapt, și denumirea de „categorii“ este o numire *paronimică*, care se naște în același fel, cum se naște – după exemplul lui Aristotel – din „alergare“, „alergător“. Neobservând că paronimele nu sunt pur și simplu „derivatele unui nume“ (cum se exprimă, de exemplu, Porfir), ci expresii verbale ce dezvăluie și fixează sensuri conceptuale *noi*, au închis și posibilitatea de a întrezări acea legătură – și importanța ei

³ Vezi: Aristotel – *Categorii*, traducere și interpretare de Constantin Noica, București, 1994, pp. 26-27.

⁴ În comentariile sale chiar și Constantin Noica rezumă problema paronimelor în felul următor: „Cât despre problema paronimelor, ea e una doar a claselor de gândire și vorbire, nu și a claselor de realitate *poate* (s.n.). Ca atare încă ar putea interesa semantica de astăzi. Dar modernii – care spun despre omonime și sinonime puținul pe care-l spun – folosesc semantica spre a desființa filosofia, nu spre a se adânci în ea...“ Vezi: Constantin Noica – *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 70; chiar și din monografii și din analize importante, cum ar fi cea a lui Sir David Ross – *Aristotel*, București, 1998 sau cea a lui Pierre Aubenque – *Problema ființei la Aristotel*, București, 1998, problema paronimelor lipsește cu desăvârșire.

decisivă – pe care denumirea (numele) de „kathēgoria” o are și o menține cu sensul inițial al lui „kathēgorein”.

Astfel, de exemplu, Porfir – care este poate cel mai vinovat în răspândirea ulterioară a acestei direcții de interpretare – privește denumirea (numele) de „kathēgoria”, ca fiind un *omonim*. Și asta, pe deasupra, pe baza aceluși considerent, cu totul exterior și superficial, că, în rândul preocupărilor lui Aristotel, problema omonimelor ocupă primul loc (mai precis poartă: nr.1).⁵ Aristotel însuși numește însă omonime: „cele al căror *nume singur* e comun, pe când rațiunea de a fi, *potrivită* cu numele, este *diferită*...” (s.n.).⁶ Adică: omonimele sunt acele cuvinte (nume), care au în fond sensuri *neclare*. Dacă numele de „kathēgoria” ar fi într-adevăr omonim, atunci prin utilizarea lui, Aristotel nu numai că nu i-ar conferi vreun înțeles „mai înalt”, ci, dimpotrivă, *i-ar tulbura* – și încă în mod conștient – semnificația. Căci astfel, ca nume, „kathēgoria” ar denumi, într-un mod cu totul confuz, deodată două „rațiuni de a fi” complet diferite; adică atât învinuirea publică – care desigur nu a dispărut între timp nici din practica și nici din uzanța lingvistică cotidiană – cât și genurile supreme.

Ideea – confuză – a acestei interpretări se regăsește și la Dexip, cu deosebirea că el este de părere că, totuși, numele fiecărei categorii, luate separat, este câte un *sinonim*. Însă, denumirea lor comună – adică numele (cuvântul) de „kathēgoria” – este și după părerea lui, un omonim.⁷

La rândul lui, însă, Aristotel numește „sinonime” cele „la care *deopotrivă* numele este comun și rațiunea de a fi, *potrivită* cu numele...” (s.n.).⁸ Dacă privim întrebarea noastră din acest punct de vedere, atunci este limpede că numele de „kathēgoria” și mai ales *pluralul* în care el dă și titlul, ulterior, al opusculei: este un *sinonim*. Fiindcă *fiecare* nume al fiecărei categorii, luate *separat*, nu este decât un nume indefinibil în sens strict, și de aceea „rostibil” doar „fără legătură”. Numai că aceasta este chiar *rațiunea lor comună de a fi*. De

⁵ Vezi: Porfir, Dexip... – op. cit., p. 49.

⁶ Vezi: Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 5.

⁷ Vezi: Porfir, Dexip... – op. cit., p. 163.

⁸ Vezi: Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 5.

aceea, numele care exprimă rațiunea lor comună este în mod evident un *sinonim*.

Nu contrazice oare acest rezultat concluziile analizelor anterioare, care ne-au arătat că numele de „kathēgoria“ este – din punctul de vedere al formării și nașterii sale – un paronim? Pentru a putea răspunde însă la această întrebare, va trebui iarăși să ne întoarcem la „problema“, neglijată, a paronimelor.

Este clar – cum am mai spus – că pentru Aristotel în mod paronimic se nasc în fond noi cuvinte fiindcă, de fapt, se nasc nume cu *sensuri noi*. De aceea și constituie la el paronimele o clasă aparte a numelor. Spre deosebire însă de omonime și de sinonime, paronimele sunt descrise și definite de către Aristotel *nu* din punctul de vedere al sensurilor și al semnificației, ci din cel al *formării lor*. Adică din punctul de vedere al formării (terminație) noilor nume, care sunt chiar paronimele.⁹

Dar dacă analizăm aceste nume noi, și din punctul de vedere al sensului și al semnificației lor, adică și din punctul de vedere al „rațiunii de a fi potrivită cu numele“, atunci imediat observăm că ele pot fi deopotrivă omonime și sinonime. Intrând mai adânc în analiză, putem stabili și faptul că noul nume, format în mod paronimic pe căi *corecte*, va fi un *sinonim*, iar cel format pe căi *incorecte* va fi un *omonim*.

Redăm aici integral pasajul din capitolul referitor la categoria „relației“ care, de altfel, și stă la baza concluziilor acestei interpretări: „Totuși uneori [rostirea] nu pare a se converti, în cazul în care *nu s-a făcut redarea* în chip *legitim* față de *lucrul rostit*, ci acela care o răstoarnă *greșește*, ca, de pildă, în cazul aripiei, dacă s-a redat cum că este a păsării, nu se obține conversiunea „pasăre a aripiei“. Căci nu s-a redat în chip potrivit prima spusă „aripă a păsării“ întrucât nu în măsura în care este vorba de pasăre se spune că aripa este a ei, ci în măsura în care e un înaripat, deoarece există aripi la multe altele ce nu sunt păsări... în cazul că se redă *în chip potrivit* rostirea, atunci ea se și convertește ca, de pildă, că aripa este a înaripatului și înaripatul este

⁹ Vezi: idem, p. 6.

înaripat prin aripă.” (s.n.)¹⁰ Deci dacă *formăm* „aripa” ca „aripă a păsării”, atunci această formare este considerată de Aristotel ca fiind „greșită”, adică *incorectă*, și asta în primul rând prin faptul că în felul acesta lucrurile rămân într-o indeterminare *omonimă*; însă, dacă o formăm în chip potrivit – corect, adică –, ca „înaripat”, atunci vom obține de fapt un *sinonim*, fiindcă „există aripi la multe *altele*, ce *nu* sunt păsări”. Numai că *ambele* procedee de formare sunt *paronimice*.

În concluzie: numele de „kathegoria”, în modul în care Aristotel l-a creat – adică în felul în care l-a adus la conceptul lui pentru filosofie – este un *sinonim format pe cale paronimică*. Pe această cale, el a ajuns să însemne – pe baza unei conexiuni conceptualizate la modul *cel mai firesc posibil* – „genurile supreme”, fără a elimina însă legătura *organică* a sensurilor lui, cu sensul și cu semnificația *existențială* originară a „învinuirii publice”.

Această interpretare trebuie să orienteze și să conducă de acum înainte și analizele ce vor urma. Între timp însă nu trebuie să uităm nici o clipă că miza propriu-zisă a analizelor noastre nu este niciodată aceea sarcină de meserie a profesiei de a-l „înțelege” pe Aristotel, ci că în joc este în fond chestiunea sensului filosofiei și a aplicării ei. Adică: chestiunea direcțiilor în care acest sens se desfășoară de fapt. Or, categoriile nu fac decât să aducă la lumină acest sens și aceste direcții.

Cu aceasta însă am ajuns deja în miezul problemelor. Categoriile sunt deci, în același timp, „genuri supreme”. Aceasta înseamnă că ele nu se pot constitui în *subiecte* ale nici unei definiții stricte din punct de vedere logic. Adică: propriu-zis, ele pot fi rostite doar „fără legătură”. Și acest aspect a ridicat probleme serioase pentru comentatori, căci în cazul în care categoriile nu pot fi subiecte, atunci ele ar putea fi doar predicate. Numai că predicatele nu sunt niciodată rostite „fără legătură”, ele fiind totdeauna predicatele „a ceva”. De aici s-a format opinia că, de fapt, categoriile trebuie tratate ca fiind bazele tipice ale diferitelor posibilități și modalități ale predicăției. În acest fel, viziunea aristotelică a categoriilor, vie și colorată, a devenit treptat o teorie stearpă despre „predicare” și despre „predicate”.

¹⁰ Vezi: idem, p. 26.

Pe această cale s-a estompat însă și acea idee fundamentală și implicită a lui Aristotel, că, în fond, *fiecare* dintre *toate* numele care nu pot fi rostite – propriu-zis și în sens strict – *decât* „fără legătură“, este de fapt o categorie.¹¹ Ele deci, neputând fi definite, nu pot fi decât *raportate* unele la altele, adică nu pot fi analizate în fond *decât* prin inter-raportare. De aceea, *fiecare* dintre *toate* categoriile – chiar în și prin rostirea lor „fără legătură“ – poartă în sine și o *trimitere*, a cărei direcție este de fapt *totalitatea* și *totalul* fiecăreia. Altfel spus: ele sunt „genuri supreme“ ce trimit unele la altele.

Într-adevăr, se poate arăta că în opusculul său despre *Categorii*, Aristotel înfăptuiește de fapt atât analiza fiecărei categorii în parte, cât și cea a raporturilor lor de inter-chestionare. Și în înțelegerea acestor analize, unghiul de vedere al filosofiei aplicate se poate dovedi a fi extrem de interesant. Căci aici niciodată nu putem face abstracție de acel: „la ce bun..?“ al demersurilor...

Procedeul examinării separate a fiecărei categorii este receptat de comentatori drept *categorisire*. Această interpretare privește categoriile ca fiind fundamentele cele mai generale ale acelor *clasificări* prin care se delimitează diferitele clase, despre care însă nu se știe dacă sunt ale „lucrurilor“ sau ale „numelor“. Desigur, aici se ivește imediat și problema, insolubilă, a raporturilor ce se formează între „clasele“ astfel dobândite... Căci, de unde am putea noi ști, în fond, cu siguranță, că „totalul“ claselor și al sub-claselor astfel obținute coincide sau nu cu sfera unui concept, care este de fapt *indefinibil*? Că, de exemplu, dacă toate genurile identificate și adunate acoperă sau nu sfera categoriei de „substanță“, căci ea este totuși „deasupra“ lor, fiindu-le „suprem“? Și chiar dacă este așa, ce anume ne trimite și ce anume ne împinge pe noi *către* această superioritate?

¹¹ Vezi: Aristotel – op. cit., paragraful nr. 4. Categoriile neavând genuri „superioare“ rămân de fapt condamnate la o însingurare discursivă ce se exprimă pe de o parte prin faptul că, deși ele vizează – în principiu – „fiecare“ cuvânt al limbii, totuși rămân, pe de altă parte „nedefinibile“, căci nici Ființa și nici Unul nu este un *gen* al existentului. A se vedea și: Anton Dumitriu – *Teoria logicii*, București, 1973, pp. 278-280 și Pierre Aubenque – *Problema ființei la Aristotel*, București, 1998, p. 151.

Acestea însă, în mod evident, nu mai sunt întrebările comentatorilor. Căci, în viziunea lor, Aristotel procedează – în cazul categoriei „substanței” – în felul următor: într-un prim pas „împarte”, „distinge”, „clasifică” substanța în „substanțe prime” și în „substanțe secundă”. Apoi, într-un al doilea pas, el împarte, distinge etc. „substanțele secundă” în: *specii* și *genuri*. Generalitatea crescândă a genurilor, deodată, ajunge să atingă și să devină chiar „genul (lor) suprem”, adică chiar *categoria* substanței, care va încorona astfel vârful acestei piramide construite să-i asigure veșnicia pentru cadavrul gândului ucis. Acea posibilitate că în fond Aristotel *nu* clasifică deloc, ci *analizează*, nici nu se întrevade de fel. Deși, în fond, despre asta este totuși vorba!

Analiza la care Aristotel supune fiecare categorie în parte ar putea fi numită, cu o terminologie contemporană: *structurală*. Am optat pentru această terminologie, pentru că ea exprimă mai la îndemână faptul că în această analiză nu este nicicum vorba de adunarea a ceva din clasele distincte și deosebite ale elementelor sale, ci că în ea se caută de fapt acele *tendințe vectoriale* prin care elementele – desigur identificate și deosebite unele de altele – se organizează în *direcții* determinate. Și, în primul rând, categoriile sunt acelea ce pot fi analizate, la început, *doar* cu privire la structura lor interioară.

Ceea ce deci păreau a fi, pentru comentatori, rezultatele unor clasificări, sunt de fapt *elementele structurii categoriale ale categoriilor*. Iar identificarea acestor elemente are loc în cazul *fiecărei* categorii, chiar dacă Aristotel nu le tratează la fel de amănunțit. Este însă tot atât de important să constatăm și faptul că această analiză nu epuizează încă examinarea lor aristotelică efectivă.

Cu aceasta însă avem deja și baza, și posibilitatea de a putea adânci propriile noastre analize care, până acum, au rămas – inevitabil – în sfera generalităților. Adică, să începem analiza – desigur schematică și efectuată din perspectiva posibilităților oferite și cerute de către filosofia aplicată – a categoriilor înseși.

Primul pas al acestei analize va fi examinarea categoriei *substanței* (a esenței) și nu întâmplător, ci fiindcă ea este – iarăși nu întâmplător – cea mai elaborată în textele aristotelice la care ne referim. Elementele structurii categoriale ale termenului le cunoaștem

deja din confruntarea cu clasificările și cu distincțiile comentatorilor. Importantă va fi acum identificarea acelor *tendențe vectoriale*, care le organizează într-o structură reală și într-adevăr viabilă. Deci: **a)** în *primul rând* și în principal, se numește substanță ceea ce *nu* se spune despre nici un subiect și *nici* nu este în nici un subiect (de exemplu: *un anumit cal, un anumit om*); **b)** substanțele secundare sunt numite, în primul rând, *speciile* în care subzistă substanțele prime și **c)** tot substanțe secundare sunt apoi și *genurile* acestor specii.

Întrebându-ne acum din perspectiva tendințelor vectoriale, prin care aceste elemente devin într-adevăr organizate într-o structură reală, vom observa de la început faptul că *prima* dintre aceste tendințe constă chiar în *primordialitatea* substanței prime. Concepția aristotelică a substanțelor prime este un gând de o extraordinară anvergură, care – poate – nici nu a putut fi asumat în întregime de către întreaga istorie a interpretărilor și a valorificărilor sale. Dimpotrivă: aproape de la început, filosofia s-a străduit *să-l alunge* și să-l scoată din orizontul său vizual. Căci, ce ar putea căuta în fond „lucrurile individuale” printre preocupările zborurilor stratosferice și interplanetare ale filosofiei? Desigur, este deranjant faptul că asemenea opinii au fost afirmate de o persoană de talia lui Aristotel, fiindcă aceasta face și mai dificilă trecerea lor cu vederea. De aceea, ele trebuie să fie „corectate”, reinterpretate sau acoperite de „liniștea” tăcerii... Totuși: propoziția stă acolo în text! Și nu oricum, ci chiar ca *o forță* și ca o putere, care are direcții și tendințe determinate și care ordonează de fapt și structurarea întregii categorii. Fiindcă și *gradul de substanțialitate* a substanțelor secundare este determinat și se determină în fond în funcție de *poziția lor* în raport cu substanțele prime! Astfel, primul element al substanțelor secundare – specia – „e substanță în mai mare măsură decât genul, căci ea este *mai apropiată* de substanța primă” (s.n.).¹² Este evident că substanța primă este nu numai primul (nr.1) dintr-un șir al enumerărilor, ci factorul *de referință* și *de orientare* pentru întreaga structurare a tuturor elementelor categoriei „substanță”. De aceea, această categorie nici nu se structurează de fapt și în realitate după schema: individual –

¹² Vezi: idem, p. 10.

particular – general, cum se crede de obicei, ci chiar *invers*. Adică: chiar *apropierea* de individual este aceea care face să fie „în mai mare măsură substanță“, iar această „în mai mare măsură“ înseamnă chiar o orientare și o focalizare în sensul și în direcția *esențialității* structurării înseși.

Toate acestea duc însă și la o altă concluzie, nu mai puțin importantă. Fiindcă această orientare și focalizare a structurii categoriei *substanței* înseamnă în același timp și faptul că exact *categoria* substanței, în calitatea ei de gen „*suprem*“, este în cea mai mică măsură „substanță“, căci ea este cea mai *îndepărtată* de substanța primă!

Dar, chiar această poziție și chiar acest statut al *categoriei* substanței specifică în același timp și *unul* dintre rolurile și rosturile sale efective. Adică faptul că ea este efectiv *chemată* să *orienteze* – și nu în mod abstract, ci chiar prin propriile sale tendințe vectoriale organic structurate – gândirea, *către* ceea ce este „în primul rând și în chip principal“ *esențial*, adică înspre *substanța primă*.

Or, acest fapt este posibil numai dacă în structura categorială a categoriei substanței mai există și o *altă* tendință vectorială, a cărei *direcție* este însă chiar *inversă*. Care deci, pornind de la *esențialul* conținutului identificat – adică de la substanța primă – se orientează acum în direcția *esențialității* formal-logice, ridicându-se de la indivizi – prin specii și prin genuri – până la categoria universală a substanței.

Dacă încercăm să surprindem și mai în profunzime lucrurile, atunci poate realizăm acum și faptul că, în realitate, în structura categorială a categoriei substanței nu funcționează în fond *două* tendințe vectoriale ce au direcții opuse, ci că structurarea acestei categorii este articulată în mod *recurent*.

Adică: din perspectiva tendințelor sale vectoriale structura categorială a categoriei substanței este propriu-zis *reflexivă*. Aceasta îi conferă de fapt aceea *subsistență proprie* care – deși parțial, totuși – justifică traducerea numelui său grecesc (usia) prin latinescul „*substantia*“. În nici un caz nu putem însă pierde cu vederea sensul hermeneutic al „*usiei*“, căci realmente, categoria ei orientează – și încă în mod articulată – către ceea ce este într-adevăr *esențial*.

Or, chiar în aceasta rezidă locul și rolul privilegiat pe care ea îl ocupă printre categoriile aristotelice. Fiindcă tocmai prin aceasta devine ea categoria efectiv *conducătoare*, adică dătătoare de *direcție* și de *reper*, pentru *întregul sistem* al categoriilor.

Deși evidențierea naturii reflexive a tendințelor vectoriale ale structurii categoriale a categoriei substanței este, probabil, un rezultat analitic real, el totuși – singur – nu este în măsură să explice în mod satisfăcător și rolul său *orientativ* pe care-l îndeplinește în *sistemul* categoriilor. Pentru ca acest rol să fie într-adevăr explicat, fundamentat și explicitat, categoria substanței trebuia să fie supusă și unui *alt tip* de analiză, pe care – tot cu o terminologie modernă – am putea-o numi: analiză *relațională*.

În aceasta, categoriile sunt examinate nu doar din punctul de vedere al structurii lor imanente, ci și din cel al *raporturilor* lor cu *celelalte* categorii. Se poate lesne arăta, în text, că Aristotel examinează structura desfăcută și desfășurată a fiecărei categorii și din perspectiva *celorlalte* categorii. În această examinare, categoriile sunt de fapt *aplicate* una la cealaltă, fără însă ca această aplicație să aibă caracterul unei predicății. De exemplu, Aristotel examinează categoria deja amintită a substanței, atât din perspectiva categoriei *calității*, a *relației*, dar și din cea a *timpului* (ex. schimbarea) etc. Însă, același procedeu se poate identifica – mai mult sau mai puțin amănunțit – și în cazul examinării celorlalte categorii.

Prin aceasta el nu face decât că observă și realizează *acea* trimitere *reciprocă*, pe care o poartă și o reprezintă fiecare categorie în parte, în calitatea ei de nume ce se rostește „fără legătură”. Iar rolul orientativ al categoriei substanței se conturează chiar în acest orizont al trimiterilor reciproce, însă – desigur – în primul rând, pe bazele propriei sale structurări.

Să insistăm acum în articularea acestui rol, pentru a putea vedea apoi mai bine și importanța analizei categoriale pentru filosofia aplicată.

Revenim deci la categoria substanței și, în cadrul ei, la ceea ce este „în chip principal, în primul rând și prin excelență” substanță, adică „ceea ce nu se spune despre nici un subiect și nici nu este într-un

subiect“, dar care este totuși „un om *anumit*“ sau „un cal *anumit*“.¹³ Ce poate fi aceasta?

Ce altceva se poate spune despre el, în fond, decât că: „el este *el*“? Deci, că el este *identic cu sine*, însă, într-un mod încă *ne-determinat* (a-numit). Identitatea ne-determinată este identitatea *schematică*, ce mai poate fi numită, imprecis, și „schema“ identității. Căci, în sensul substanței prime, el *nu* este *specimen*, ci doar individ auto-identic, și în felul acesta încă nedeterminat. El *nu* este deci, „Un om“; „Un cal“ etc., ci doar „anumit“ om și „anumit“ cal.

Cum devine el însă *Un om* și/sau *Un cal*? În ciuda tuturor exemplelor superficiale și nesemnificative din manualele și din tratatele de logică, din „anumit om“ nu așa devine „Un om anumit“ pentru că îi dăm „nume“, adică îl numim. Inutil îl vom numi pe „anumit om“ *Socrate*, pentru că prin aceasta numele – care este în fond încă *al nimănui* – va însemna de fapt, doar pe toți oamenii care, vreodată, au purtat acest nume, de la magisterul lui Platon, până la fotbalistul brazilian, care în anii '80 și-a luat acest nume de vedetă... Prin aceasta deci, ei încă vor rămâne în identitatea lor schematică. Însă, pentru ca noi, în numele „Socrate“, să-l putem gândi într-adevăr pe *acel* Socrate la care – fără să-l gândească – trimit totuși manualele de logică, este necesar ca pe „anumitul om, numit Socrate“ (substanță primă) să-l determinăm și cu privire la *calitatea* (talent, capacități) lui; la *timpul* lui; la *locul* lui (de viață); la *faptele* lui (cauza) și la întâmplările suferite de el etc. Altfel spus: individualitatea (anumit) ne-determinată a substanțelor prime solicită determinarea lor *nu* doar din punctul de vedere al substanțelor *secunde*, ci totodată, și din perspectiva *tuturor* categoriilor. Astfel însă individul (anumit), nedeterminat, devine deja chiar UNU-I! Adică, devine UNitatea UNică a UNului.

Ce s-a întâmplat, de fapt, aici? În primul rând, categoria substanței ne-a adus la iveală și ne-a arătat tot ceea ce este în chip principal și prin excelență substanță, și prin aceasta ne-a și orientat *către* ceea ce este în fond și în chip principal esențial, deci demn de interes. Adică: chiar către *individul nedeterminat*. Apoi – aceeași

¹³ Vezi: idem, p. 10.

categorie – ne-a întors spre calea *fixării* acestei nedeterminări a substanței prime, cu ajutorul speciilor și al genurilor; ajungând ca, prin purtarea și aducerea ne-determinării – deja fixate – până la nivelul *categoriei*, deci chiar până la „genul suprem” al substanței, să realizeze totodată și întreaga amploare a *însingurării* ei în deplinătatea abstractului, și, de aceea, *să trimită* solicitări și impulsuri și către toate *celelalte* categorii.

Prin aceasta, substanța primă – adică individul nedeterminat – este deci așezată în *lumina tuturor* categoriilor. Aici el este examinat din punctul *fiecăruia* de vedere (asigurat de către *propria* structură categorială a *fiecăruia*), pentru ca apoi el să fie determinat ca UNU!

Adică, el este examinat exact în felul în care este examinat punctul de acuzare, în sfera publică a *agorei*, cu prilejul învinuirilor publice! Iată *motivul* principal pentru care Aristotel numește de fapt genurile sale „supreme” *categorii*. Ele nu fac, la început, altceva decât să aducă la lumina determinării „cazul” individului nedeterminat, pentru ca, apoi, acolo – după examinarea lui minuțioasă și din punctul de vedere al tuturor categoriilor – să se decidă *adevărul lui*. Fiindcă individul astfel determinat – deci ca fiind UNU-l – este determinat în fond, cu privire la *ființa* lui. Prin urmare, *nu* categoria substanței, *singură*, este aceea care atinge și pune în lumina arătării *Ființa*, ci aceasta se întâmplă numai și numai prin *conlucrarea* direcționată a *tuturor* categoriilor. Și chiar prin această conlucrare reiese de fapt în mod organic – deci nu prin artificii – în evidență și faptul că determinarea a ceva, cu privire la *Ființa* lui, înseamnă în fond și determinarea lui ca fiind UNU.

De aceea spune Aristotel în Cartea a IV-a a *Metafizicii* că „*Ființa și Unul sunt același lucru și de aceeași natură...*”, căci „în definitiv e același lucru dacă spunem: *un om*, sau *om ființând...* iar când, dublând expresia, zicem: el e *un om*, ea *nu* înseamnă altceva decât: el *este om*” (s.n.).¹⁴ Adică: exact așa ating și întâlnesc categoriile *ființa*, cum atinge și se întâlnește cartea *Categoriilor* cu *Metafizica* lui Aristotel. Atunci când Unul este arătat ca fiind determinarea a ceva cu privire la *Ființă*, atunci și *Ființa* este dezvăluită ca *fiind* Unu-l.

¹⁴ *Vezi*: Aristotel – *Metafizica*, București, 1965, pp. 127-128.

Rolul și rostul filosofic al categoriilor nu se epuizează însă deloc prin faptul că, ele, pe de o parte, arată modalitatea cunoașterii complete a *fiecărui lucru* și, pe de altă parte – și prin aceasta – indică și Ființa *ca fiind*, deci ca adevărata temă de preocupare a filosofiei prime, adică a metafizicii. Ci, în același timp, ele sunt și rămân conturate ca genurile cele mai generale. Adică: supreme. În felul acesta, categoriile sunt într-adevăr termeni nedefinibili, adică *nume* structurate în mod funcțional. În acest sens, mai restrâns, categoriile sunt deci nume nedefinibile și de aceea este într-adevăr justificat când vreun termen fundamental, dar nedefinibil, al unei științe, este numit „categorie”. Această justificare devine însă fundamentată doar atunci când aceste categorii – luate în sens restrâns – sunt supuse și unei analize categoriale *plenare*. Dacă deci se schițează – atât din punct de vedere structural, cât și relațional – toate acele tendințe vectoriale, în *sensul* cărora pot fi apoi analizați, în Unicitatea lor, pe de o parte, toți indivizii domeniului astfel contactat și conturat, și, pe de altă parte, se asigură și posibilitatea, ca analiza lor să indice și calea către ceva mai cuprinzător.

Dacă însă privim mai atent lucrurile, atunci observăm și faptul că nici filosofia aplicată *nu* are în fond *altă* sarcină și chemare. Caracterul *medial* al categoriilor – care s-a dezvăluit filosofiei pentru prima oară prin și de către Aristotel – indică în același timp și faptul că ele nu constituie, în primul rând și în fond, un domeniu al problematizărilor profesionale – prin urmare: ce e substanța/esența; timpul etc. – ci sunt de fapt afluxuri profunde, ce formează chiar miezul dinamizator al filosofiei. Dacă am accepta că metoda este sistemul nervos al filosofiei, atunci cu siguranță ar trebui să spunem că, de fapt, categoriile sunt centrii nervoși ai acestui sistem, centri ce în același timp concentrează și orientează filosofia în și spre direcții determinate de către propria lor structurare.

Din toate acestea, pentru filosofia aplicată rezultă în primul rând concluzia că analiza categorială propriu-zisă și autentică înseamnă analiza structurală și relațională a termenilor ce sunt stabiliți, pe parcursul analizei, ca fiind *termeni categoriali*. Mai rezultă însă și faptul că aceasta niciodată nu este o analiză lipsită de direcții, ci categorialitatea termenilor conține deja și o anumită direcționare, care

conduce și orientează gândirea în sensuri și la niveluri determinate. Adică, din punctul de vedere al *solicitărilor* aplicative, filosofia trebuie să dispună nu atât de simple *concepte*, ci, pe deasupra, și de *termeni* elaborați în sens categorial. În felul acesta devine însă limpede și faptul că orientarea propriu-zis tematică a filosofiei aplicate se leagă în modul cel mai firesc și organic de categorii și de analiza categorială. Adică de ceva ce face parte, totuși, din esența filosofiei.

După Aristotel, textul *Categoriilor* și „problematica” lor au ajuns – la început – pe mâinile comentatorilor și, apoi, pe cele ale logico-teologiei medievale. În ele, cauza categoriilor a devenit o „teorie” a predicatelor și o doctrină a clasificării, ieșind treptat, prin Petrus Hispanus – dacă este adevărată relatarea lui Anton Dumitriu – din orizontul de interes al filosofilor.¹⁵

2. Desigur, filosofia modernă utilizează *conceptele* categoriilor (substantia; essentia etc.). Numai că le aprofundează în sens conceptual și nu în cel categorial.

Kant este acela care repune cauza categoriilor în centrul construcțiilor filosofice. El numește *categorii* conceptele pure *a priori* ale intelectului. Nu este însă deloc întâmplător faptul că în *denumirea* lor (categorii) el face referiri la Aristotel și nu la tradiția logico-teologică medievală sau modernă. Fiindcă, deși îl critică foarte sever pe Aristotel, pe motivul că a construit tabelul categoriilor sale în mod întâmplător și rapsodic, subliniază totuși faptul că *intențiile* lor originare *coincid*.

De aceea pe noi – din perspectiva analizelor filosofice aplicate – nici nu ne va interesa aici studiul diferențelor etc. dintre cele două tabele, ci chiar comunitatea lor originară – care, din acest motiv, se și articulează în fiecare caz în mod *original* – va fi cea care ne va reține atenția. Fiindcă, și pentru Kant – cum de altfel și pentru Aristotel – categoriile nu sunt pur și simplu genuri supreme, ci *forme funcționale*.

Însă chiar din acest motiv, categoriile nu trebuie doar *identificate*, pentru a le putea apoi așeza în tabele, ci trebuie surprins și în ceea ce constă, de fapt, funcționarea lor. Împreună cu aceasta, trebuie

¹⁵ Vezi: Anton Dumitriu – *Istoria logicii*, București, 1975.

determinate – adică articulate și circumscrise – și *direcțiile*, dar și *limitele* îndreptățite ale funcționării lor. Acest procedeu este numit de Kant *deducția transcendențială* a conceptelor pure *a priori* ale intelectului. Prin deducție el nu înțelege însă o operație pur logică ori gnoseologică formală, în modul în care termenul s-a încetățenit în filosofie, ca exprimând contrariul lui „intuitus“. Ci – ca Aristotel, care luase numele de categorii dintr-o practică juridică – și Kant se inspiră de fapt dintr-un procedeu de natură *juridică*. „Când vorbesc despre drepturi și uzurpări, scrie Kant, jurisconsulții disting, într-un *litigiu*, chestiunea de drept (*quid juris*) de chestiunea de fapt (*quid facti*) și, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției, *deducție*.” (s.n.), adică procedeul prin care *conținutul*, factual, al pretențiilor este raportat *la principii* și norme juridice valabile. Inspirat de aici, Kant spune: „Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum *concepte* se pot *raporta a priori la obiecte*, *deducția lor transcendențială* și o disting de deducția empirică...”¹⁶

Nici pentru Kant – cum nici pentru Aristotel – categoriile nu constituie probleme formale pentru logică, ci devin întrebări ale *logicii transcendentale* în care nu se mai poate deci face abstracție de *conținutul* judecăților. Nu se poate deci face abstracție de faptul că judecățile noastre conțin și cuprind, prin natura lor, o raportare și o *orientare* către obiecte și, prin urmare, și la *experiență*. Iar categoriile sunt în fond chiar acele concepte *a priori* ale intelectului, deci ale gândirii în genere, pe baza cărora și prin care gândirea (intelectul) se orientează și se raportează la obiectele posibile ale experienței, sau la obiectele experienței posibile. Ca forme funcționale, categoriile au chiar *funcția* de a fundamenta și de a realiza *această* orientare și *direcționare* a intelectului, adică a gândirii.

Direcția orientării nu este astfel nici întâmplătoare și nici la bunul plac, ci este de la început stabilit faptul că – fie și pornind de la natura lor categorială – categoriile determină în fond intuiția obiectelor experienței posibile exact cu privire la funcția transcendențial-logică a

¹⁶ Vezi: Immanuel Kant – *Critica rațiunii pure*, București, 1994, pp. 118-119.

judecăților.¹⁷ De aceea nu mai este deloc indiferent „de unde“ și „cum anume“ *obținem noi* categoriile și nici dacă am obținut, sau nu *toate* categoriile de care dispune intelectul nostru. Astfel, la Kant se ridică în mod explicit problema – care implicit este prezentă și la Aristotel – de a se asigura de *completitudinea sistematică* a tabelului categoriilor.

Exigența completitudinii tabelului categoriilor nu provine însă din dorința de a fabrica un sistem complet și autosuficient, ci doar aceasta poate asigura pentru Kant faptul că într-adevăr dispunem de posibilitatea de a putea avea în vedere *întregul* câmp și *întregul* domeniu al experienței posibile.

În *acest fel* analizează și deduce el întregul sistem al tabelului categoriilor, pornind de la analiza tabelului care fixează diferitele forme și tipuri ale *judecăților*. Pe parcursul acestei analize și deducții, categoriile vor fi identificate ca fiind punctele nodale funcționale ale intelectului însuși. De aceea ele nici nu vor avea altă *utilizare îndreptățită*, decât aceea de a asigura în mod efectiv, unitatea diversului intuiției într-o judecată și, mai departe, aceea de a garanta unitatea reprezentărilor într-o intuiție. Însă amândoi pașii sunt îndepliniți și efectuați de către *aceeași* funcție și aceasta nu este decât încă o dovadă a faptului că viziunea lor *funcțională* este caracteristică în fond concepției kantiene a categoriilor.

Propriu-zis la aceasta servește și teoria *schematismului* transcendentă, care stabilește sarcina schemelor chiar în realizarea *legăturilor* dintre conceptele *a priori* ale intuiției (spațiul și timpul) și între cele ale intelectului, adică între categorii. În realitate, schemele nu fac însă altceva decât articulează – într-un mod actualizant – funcțiile propriu-zise ale categoriilor, circumscriind astfel și aria utilizării lor îndreptățite.

Or, acesta este chiar domeniul experienței posibile, în afară de care – sau independent de care – nici o utilizare a categoriilor nu este îndreptățită. Este însă esențial să observăm și să accentuăm faptul că, întrucât categoriile aparțin esenței gândirii, limitarea utilizării lor îndreptățite la domeniul experienței posibile nu este deloc o intervenție străină lor, venită deci din afară, ci chiar categoriile sunt

¹⁷ Vezi: idem, pp. 104-117.

acelea, care, potrivit esenței funcției lor, dezvăluite de lumina analizei logicii transcendentală – se orientează, și *ne* și *orientează* – către experiența posibilă.

De aceea Kant nici nu înțelege prin „funcție” vreo operație algoritmică, ci chiar unitatea acelui proces, prin care diversul intuițiilor este adunat sub o determinare comună, însă în așa fel încât pe parcurs acest demers devine determinat și cu privire la vreunul dintre nodurile transcendental-logice ale judecăților, adică și cu privire la categorii.

Nici aici, deci, categoriile nu sunt pur și simplu „genuri supreme”, ci forme funcționale care, într-una dintre direcțiile lor, ne orientează chiar către *obiectele experienței posibile*. Și la Kant – ca și la Aristotel de altfel – categoriile au însă și *o altă* orientare și *o altă* direcționare. Care este aceasta?

Pentru Kant, cum se știe, categoriile nu mai sunt termeni de o generalitate indefinibilă. Dimpotrivă, el afirmă clar și hotărât că și dispune de definiția fiecăreia. El explică faptul că totuși nu oferă aceste definiții; el explică prin temerea lui că „textul” definițiilor ar putea declanșa o discuție exegetică stearpă și infinită, care ar duce în fond adevărata cauză a categoriilor pe linii secundare și, în esență, închise. De aceea, în locul definiției lor, Kant accentuează mai degrabă importanța acelei *deducții*, care trebuie să asigure – și să ne asigure – *completitudinea* și unitatea tabelului categoriilor. Chiar această deducție este astfel aceea care – ca o fundamentare – deschide totodată și *cealaltă* direcție de orientare a categoriilor. Or, în această direcție categoriile se orientează spre *Eu-l întreg* și către *întregimea Eu-lui gândirii!* Adică, înspre acea împrejurare și funcție – tot transcendentală – că, de fapt, actele noastre, prin care deci noi ne raportăm la obiectele și la problemele experienței noastre, nu sunt niciodată mecanice, ci ele se găsesc de fiecare dată însoțite și de aceea posibilitate a gândirii ca – pe parcursul și cu ajutorul lor – să determinăm, dar să și situăm, și Unitatea *noastră* proprie.

Este vorba deci de *apercepția transcendentală*, adică de acea posibilitate ca toate actele noastre de gândire să fie însoțite de conștiința că ele sunt de fapt actele și gândurile *mele*. Prin aceasta se

asigură în fond și ceea ce Kant numește „unitatea obiectivă a conștiinței de sine”.¹⁸

De aceea, la Kant categoriile ne orientează – în cealaltă direcție a lor – de fapt către Sinele gândirii și gânditorului. În loc de metafizică, aici categoriile ne deschid ferestrele și ne trimit către *întregul Sinelui nostru*, ca la ceva ce ne fundamentează și ne și împlinește cunoștințele.

„Un divers cuprins într-o intuiție pe care o numesc *a mea* (s.n.) este reprezentat prin sinteza intelectului, ca aparținând *unității necesare* (s.K.) a *conștiinței de sine* (s.n.) și aceasta se întâmplă *cu ajutorul categoriei* (s.n.)”. La aceasta Kant mai adaugă, într-o notă, următoarele: „Argumentul se întemeiază pe reprezentarea *unității intuiției* (s.K.) prin care este dat un obiect, unitate care implică totdeauna o sinteză a diversului dat pentru intuiție și care *conține deja raportul acestui divers cu unitatea apercepției*. (s.n.)”¹⁹

În această direcție și pe această cale, categoriile îl vor conduce pe Kant la acea cauză finală și supremă a filosofiei, care este formulată de el în întrebarea: „Ce este omul?”

În filosofia post-kantiană însă, cauza categoriilor – în loc de teorie a predicatelor – a devenit o „teorie a categoriilor” (Kategorienlehre). Adică, de fapt, a devenit o problemă a „logicii filosofiei”.

3. Edmund Husserl este acela care, la răsăritul acestui secol, începe într-adevăr *să vadă* iarăși, categoriile. Nimic mai firesc, căci lozinca: „Înapoi la lucrurile însele!” prin care el exprimă principala sarcină a filosofiei, nici nu poate fi formulată propriu-zis, fără să se aibă în vedere cauza categoriilor. Totuși, poate nimeni nu a conștientizat mai profund și mai explicit faptul că filosofia, filosofarea și întreaga noastră cunoaștere este în fond un lucru în întregime uman, fără ca prin aceasta ea să devină o chestiune pur subiectivă.

De aceea ajunge *intenționalitatea* în miezul construcțiilor filosofiei husserliene. Astfel se dezvăluie însă și faptul că fiecare moment intențional al orientării reflexiilor dă în fond naștere, pe

¹⁸ Vezi: idem, p. 135.

¹⁹ Vezi: idem, p. 139.

parcursul *reducțiilor* reluate, și unor *noi obiectualități*, care în felul acesta ne devin *date* și *experimentabile*. Filosofia (și filosofarea) nu este de aceea doar nevoită, dispusă și capabilă să accepte experiențe noi, ci ea însăși devine terenul și atelierul unor noi și infinite experiențe umane ale lumii. Adică ceva ce „... studiază existentul în genere, în *concretitudinea lui deplină*, ca fiind ceva ce-și dobândește sensul și valabilitatea ființei sale, din constituția sa intențională corelativă.”²⁰

Fenomenologia dezvăluie și articulează filosofia chiar ca fiind ea însăși – de la început și până la capăt – o *experiență* prin care omul ființează pentru sine într-un mod autentic, într-o lume care, și ea, are *sens* pentru el. În nici un caz nu este vorba aici doar despre faptul că filosofia – și cunoașterea în genere – devine astfel dispusă să pomească de la o experiență de tip nou, care fusese deci eliberată de „credința naturală a existenței” (Seinsglaube), pentru ca apoi – după un voiaj în „sferele înalte” – să revină, coborându-se, tot acolo. Dimpotrivă: fiecare act al filosofării – intențiile, intuițiile, cogitațiile etc. – constituie de fapt, și în sensul cel mai propriu-zis, experiență. În ea – în mod corelativ – ne constituim în fond pe noi înșine, constituind totodată și lumea „noastră”.

De aceea, pentru Husserl, categoriile, categorialitatea însăși sunt tot atât de date, ca și lucrurile sensibile, fiindcă suntem la fel de capabili la viziunea și la intuiția lor eidetică. Astfel, deși categoriile, ca și „concepte categoriale”, se leagă, la el, de formele funcționale kantiene, totuși, problemele tabelului lor și ale completitudinii acestui tabel etc. își pierd total orice importanță. Aici înțelesul „conceptelor categoriale” este demonstrat doar de intuiția „esenței” lor categoriale.²¹

De aceea, accesul nostru la categorii nu se realizează – nici aici – prin abstracții succesive și tranzitive, ci prin *re-centrările* și *re-focalizările* reflexive ale succesiunii *reducțiilor*, păstrând pe parcurs

²⁰ Vezi: Edmund Husserl – *Válogatott tanulmányai*, Budapest, 1979, p. 219.

²¹ Vezi: Edmund Husserl – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, 1928, Bd. I., p. 23.

acea raportare *corelativă* și transcendentă neconținută, care, de obicei, se pierde cu ocazia abstractizărilor.

Categoriile nu constituie o lume a schelelor, așezate la vârfurile existenței, și nici schițele scheletale ale lumii, ci ele se originează din modul în care noi înțelegem în chip universal o lume, care are sens pentru noi, și prin care ajungem în fond să ne experimentăm și să ne înțelegem și pe noi înșine. Chiar din acest motiv însă, exact aici – adică la nivelul *intuiției categoriale* – se decide de fapt, pentru Husserl, și orientarea, și direcționarea propriu-zisă și într-adevăr autentică a întregii meditații. Fiindcă, oricât ar fi de „anti-naturală” orientarea metodologică a fenomenologiei, în ea nu se întâmplă totuși nimic arbitrar. Cele ce definesc de fapt orientarea reflexiei fenomenologice sunt chiar diferitele modalități în care fenomenele se manifestă și se prezintă în actele noastre intenționale. De aceea intuiția și examinarea transcendent-fenomenologică a esențelor categoriale nu constituie nici vârful și nici capătul meditației, ci este chiar *cotitura* ei direcțională. Aici ea se constituie de fapt într-o *atare* experiență *eidetică*, care ne *re-direcționează* spre (către) experiența empirică. Căci chiar aici se limpezește și se decide faptul că „Sarcina infinită de a descrie întregul univers al *a priori*-ului, în propria sa autoraportare transcendentă și în puritatea sa metodologică, *depinde* în fond de aceea metodă care *vizează de fapt* știința universală și perfect fundamentată a *facticității empirice*” (s.n.).²²

Nici o filosofie autentică nu se poate rezuma și nu se poate împotmoli în pura autoreflexivitate a lui „prima philosophia”. Iar la adevăratele sale vârfuri – la Aristotel, la Kant, la Husserl – categoriile au reprezentat și au arătat gânditorilor, de fiecare dată, adevăratul sens și adevăratele direcții ale filosofiei. Și asta în primul rând prin faptul că ele au legat „arătarea” ființei de *experiența* arătării sale, legând astfel adevărul ființei de ființa adevărului și pe aceasta de autenticitatea ființării.

De aceea, într-un anumit sens, îndepărtarea preocupărilor meseriilor filosofice de cauza categoriilor înseamnă într-un fel și o îndepărtare a lor de esența filosofiei... În mod firesc, ideea filosofiei

²² Vezi: Edmund Husserl – *Válogatott...*, op. cit., p. 221.

aplicate, pe care încercăm s-o schițăm aici, nu poate avea legătură cu această îndepărtare. Dimpotrivă, prin ea se deschid, poate, și posibilitățile activării actuale ale unor sensuri ce, dintotdeauna, sunt proprii filosofiei autentice. Ce înseamnă însă toate acestea în mod efectiv?

În *primul rând* ele înseamnă faptul că însăși analiza categorială trebuie să fie aceea care nu admite și permite pur și simplu ca filosofia să rămână totuși deschisă către receptarea și asumarea acelor tematici cu care umanitatea se confruntă în *prezentul experienței* – chiar regionale – a destinului său, ci dimpotrivă, ea trebuie, în fond și în chip principal, să o orienteze chiar *în această direcție*.

Mai înseamnă însă, în al *doilea rând*, și faptul că tematicile astfel asumate trebuie analizate – structural, relațional și funcțional – în așa fel încât pe parcurs să fie schițate acele tendințe în al căror sens poate fi surprins și fiecare *individ* al domeniului tematic astfel conturat și în *Unitatea Unicității* sale.

În al *treilea rând*, această analiză trebuie să fie aprofundată și condusă și în acea direcție în care tematica asumată *ne releagă și ne retrimite* către vreuna dintre articulațiile re-articulate ale vreunui termen privitor la gândirea ființei. Și, cum am mai spus, doar acea tematică se dovedește a fi într-adevăr filosofică, care solicită și în același timp face și posibilă o atare retrimiteri rearticulată.

În concluzie: analiza categorială nu este deloc o chestiune de meserie a profesiei, sau – cum se exprimă Heidegger – de „știință a filosofiei“ (Philosophiewissenschaft), ci ea dispune și de o *relevanță existențială* fundamentală. Iar filosofia aplicată nu face decât să conștientizeze și să *actualizeze* această relevanță existențială.

4. Prin analiza categorială, filosofia aplicată „face“ deci categorii din temele sale. Nu „fabrică categorii“, ci deschide și urmărește semnificația categorială a orizonturilor temelor sale.

Temele filosofiei aplicate nu provin însă pur și simplu din „legitățile interne ale științei“, ci chiar *sensul* propriu-zis al acestei „științe“ este acela ce se exprimă și se articulează în ele. În bună măsură ele sunt de fapt „problemele“ destinului istoric (și nu invers), căci aceasta este în fond Ființa cu care ne împărtășim și la care și luăm

parte. Este deci vorba – cu precădere – de tematici, ce, de la Heidegger încoace, se numesc *existențiale*.

Același Heidegger însă – într-o frază rezumativă din *Sein und Zeit* – aproape excomunică categoriile din *analiza existențială*, spunând că ele își au de fapt rostul doar în surprinderea acelor ființări, care *nu* au caracteristicile Dasein-ului, și de aceea categoriile trebuie strict deosebite de „existențialele” ce exprimă chiar aceste caracteristici și moduri de a fi, proprii Dasein-ului.²³

De la început trebuie precizat că atunci când „problematicăm” această chestiune, noi nu dorim, iarăși, să „descifrăm”, să „nimerim” sau să „ghicim” adevăratele intenții ale lui Heidegger, ci dorim să ne apropiem – schițându-l din perspectiva filosofiei aplicate – de o problemă reală, adevărată și importantă. Dacă, pe lângă aceasta, și aceste „intenții” ajung, pe parcurs, la o altă lumină, atunci aceasta din urmă nu poate fi decât o chestiune secundară. Adevărata problemă este însă dacă într-adevăr categoriile pot fi sau nu excomunicate și alungate din analiza existențială.

Oricât ar putea să fie – și să pară – de sugestivă și de profundă această distincție severă între „categorii” și „existențiale”, totuși, credem că ea este cea mai puțin operantă chiar în surprinderea *facticității* existenței Dasein-ului. Numai că, și după Heidegger, Dasein-ul este totdeauna existent în mod *factic*. Facticitatea existenței lui devine de fapt vizibilă fenomenal, doar pornind de la starea lui de a fi „aruncat în lume” („Geworfenheit”). În acest fel însă, Dasein-ul există în primul rând, de obicei și cu precădere – în cotidianitate – adică chiar în *inautenticitate*. Adică, în cotidianitate, esența lui existențială – într-un fel sau altul – *se deformează și se denaturează*. Și asta în ciuda aceluia fapt, accentuat de către Heidegger însuși, că inautenticitatea cotidiană a Dasein-ului nu poate fi tratată ca un simplu „aspect”, fiindcă și în ea se regăsește – și încă în mod „a priori” – structura existențialității. Dar, chiar din acest motiv, mai precis, chiar *în acest fel*, este el în fond cu precădere inautentic. Deci autenticitatea

²³ Vezi: Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, op. cit., p. 44.

existențialității sale rămâne în *a prioritate*, iar el se află (totuși) pe calea decăderii („Verfallen“).²⁴

Dar ce altă direcție ar putea avea – în înțelesul distincției de mai sus – denaturarea existențialității Dasein-ului, dacă nu chiar „categorialitatea”? Adică: existențialele, denaturate în decăderea lor, ajung, în fond, să prindă asemenea forme rigidizate și reificate ale ființării lor, ce nu mai sunt în sensul lor propriu, caracteristici de a fi ale Dasein-ului. Cu ce altceva am putea însă surprinde noi facticitatea existențialelor deformate și reificate, dacă nu cu „categoriile”? Căci și acestea trebuie surprinse și descrise, pentru a putea spune într-adevăr de la ce anume s-au îndepărtat ele deformându-se în decădere, și cum anume s-a întâmplat și s-a realizat, factic, aceasta?

Este însă și mai importantă acea întrebare, complet nelămurită, dacă nu cumva și în ce fel, existențialele poartă astfel în sine și posibilitatea inautenticității lor? Deci, dacă nu cumva existențialele poartă de fapt în ele, tot în mod *a priori*, și posibilitatea inautenticității, adică cea a denaturării, a deformării și reificării lor? Fiindcă, în efectivitatea textului, distincția dintre „categorial” și „existențial”, cu care pornește *Sein und Zeit*, ajunge totuși la capătul cărții la următoarea constatare: „Ceea ce pare a fi atât de limpede, cum este deosebirea ființei Dasein-ului *existent*, de ființa ființării care *nu* au caracteristicile Dasein-ului (realitatea, de exemplu), aceea este totuși doar punctul de pornire al problematicei ontologice, și nu ceva la care filosofia își poate afla liniștea. Știm de mult – continuă Heidegger – că ontologia antică lucrează cu „concepte lucruri” („Dingbegriffen”) și că există pericolul de a „reifica conștiința” („Bewusstsein zu verdinglichen”). Ce înseamnă însă reificare („Verdinglichung“)? De unde provine ea?... De ce ajunge această reificare iarăși, totdeauna, la dominație?”(s.n.)²⁵

Dacă însă existențialele – poate totuși – poartă, de la început cu sine posibilitatea denaturării facticității lor, atunci de la început nu mai este suficientă doar fundamentarea ontologică a autenticității, ci trebuie surprinsă și posibilitatea denaturării inautentice, ca aparținând

²⁴ Vezi: ibidem.

²⁵ Vezi: idem, p. 437.

structurii existențialelor. Or, chiar această sarcină este în fond fixată în întrebările citate mai sus, la care Heidegger răspunde de fapt doar cu un alt șir de întrebări... Nemaivorbind despre faptul că noi, în concretul destinului nostru istoric, ne confruntăm – ca sfidări – înaintea de toate și cu precădere, cu *asemenea* solicitări tematice și problematice, care ne domină chiar prin puterea inautenticității lor *reificate*.²⁶

De aceea, filosofia aplicată are de a face – probabil – cu precădere, exact cu aceste tematici, care însă solicită asumarea lor. Chiar din aceste motive și exact din această perspectivă se poate însă întrevădea totodată și faptul că deosebirea strictă între „categorii” și „existențiale” – în ciuda finalității sale anti-metafizice și în ciuda sugestivei sale profunzimi – nu poate fi practic aplicată și menținută cu consecvență pe parcursul efectiv al analizelor. Adică: aici se poate de fapt observa că în fond categoriile – cum am mai spus – nu numai că nu pot fi excomunicate și alungate din analiza existențială, ci dimpotrivă, prin *relevanța* existențială a analizei categoriale, ele și analiza ce se desfășoară pe baza lor conduc în fond chiar spre *confluența* lor cu analiza existențială.

II. Secretul și structura lui categorială

Analizele noastre de până acum ne conduc – și ne și permit deja – la câteva precizări terminologice.

„*Secretul?!?*”, ce se înțelege în fond prin acest termen? Însă deja este limpede și faptul că analiza acestui înțeles nu se poate rezuma doar la analiza diferitelor cuvinte în care diferite limbi îl exprimă, și nici doar la inventarierea diferitelor contexte ale utilizării lor. Dimpotrivă, chiar pentru pătrunderea în înțelesurile acestor cuvinte avem nevoie, de la început, de un *ghidaj*, pe care numai analiza categorială a termenului, sau – mai precis – termenul său, obținut pe baza analizei categoriale, ni-l poate oferi și asigura. Deoarece chiar

²⁶ Cu privire la „conceptul” *reificării*, considerații interesante se găsesc și în cursurile lui Lucien Goldmann, publicate sub titlul *Lukács et Heidegger*, Paris, 1975.

multiplicitatea acestor înțelesuri și utilizări ne semnalează și ne avertizează că de fapt „termenul“ nici nu este un concept de care dispunem sau pe care l-am putea obține prin „delimitări“ de sensuri sau de „sfere“, ci este ceva ce chiar așteaptă și solicită aducerea lui la concept, adică așteaptă ca, prin prima lui analiză, să devină într-adevăr un *termen categorial*.

Secret este *ceea ce este retras prin învăluire asigurată*. Aceasta nu pare să fie „definiția“ secretului. Dimpotrivă, propoziția nu face – de la început și de la prima vedere – decât să stabilească neclaritățile și nelămuririle legate de el.

Căci, ce este în fond acest „ceea ce“ ce devine retras în și prin secret? El poate fi în fond orice dată, informație, act, plan, acțiune sau activitate, realizare obiectuală etc. ale cărei *acces și circulație publică* sunt oprite prin învăluire asigurată. Adică tot ceea ce – în sensul abstract al termenului – poate fi numit „realitate“. Altfel spus: învăluirea asigurată, realizată prin secret, nu vizează un domeniu, un nivel particular, asupra căruia să se aplece cu precădere și cu specificare proprie, ci vizează în principiu „realitatea“ în sensul său abstract de „orice“ și de „tot“²⁷. Prin urmare, înțelegerea secretului ne trimite totodată și la o viziune abstractă și nedeterminată a „realului“. Această abstracțiune, care este deci în mod implicit proprie secretului, mai exprimă apoi și abstracțiunea acelei situații particulare în care secretul însuși îl așază pe cel care-l întâlnește. Căci prin însuși sensul său, secretul este ceva al cărui conținut – adică pe acel „ceea ce“ – nu-l cunoaștem, ci, întâlnindu-l, știm doar atât, că el „există“, adică e real.

Abstracțiunea realității realizată prin secret devine astfel un element fundamental pentru *tematizarea* lui, tematizare care de aceea trebuie, pe de o parte, să fixeze această abstracțiune în întreaga ei amploare și, pe de altă parte, trebuie să tragă toate concluziile și consecințele metodologice ce provin din ea. Fiindcă ea arată în fond că tematizarea propriu-zisă a secretului *ca secret* nu se poate orienta

²⁷ Despre acest „orice“ și „tot“ vom afla aspecte mult mai articulate – în efectivitatea abstracțiunii lor – în capitolul care tratează în mod explicit problema raportului dintre secret și socialism.

către acest „ceea ce“ al lui, decât stabilind – și fixând – abstracțiunea „realității“ pe care el efectiv îl *realizează* prin secretizare.

Deci, pentru tematizarea secretului *ca secret*, acest „ceea ce“ al lui trebuie *lăsat* să rămână în această nedeterminare a abstracțiunii „realității“ sale... Cu alte cuvinte, tematizarea secretului nu se poate transforma în *problema aflării* acestui „ceea ce“ al lui, și asta în primul rând nu din motivul că aceasta chiar nu ar mai fi o sarcină filosofică, ci fiindcă ea ar însemna chiar ținta *anihilării* lui *ca temă*. Căci „aflarea“ acestora ar însemna, în fond, că ele *nu ar mai fi secrete*, adică nu existența lor – ca fiind un „ceea ce“ – ci chiar existența *secretului* *ca atare* (deci *ca secret*) ar fi anihilată. Existența secretului presupune însă – și nu numai pentru tematizarea lui, cum vom vedea în capitolele următoare – menținerea lui în această abstracțiune *atică*.

Prin urmare, orice tematizare a secretului, care nu ia în considerare abstracțiunea indeterminării acestui „ceea ce“ al lui, nici nu poate fi autentică. Aceasta însă înseamnă în același timp și faptul că tematizarea lui autentică presupune și solicită și autodeterminarea *tematizatorului* însuși, ca aparținând în mod necesar *sferei publice*.

Poate nici un alt *caz* tematic nu cere accentuarea mai apăsată a caracterului necesarmente *public* al tematizatorului. Tot din acest motiv însă, acest caracter – care în alte situații este în mod natural presupus și trecut sub tăcere – trebuie aici articulat și conturat cu mai multă precizie. Dar și această articulare se realizează în mod organic, adică pornind de la tendințele vectoriale imanente structurii categoriale ale secretului, și nu pur și simplu pornind de la considerații generale despre „utilizarea în public a rațiunii“. Neînțelegând tipul de publicitate solicitat de tematizarea secretului, tematizarea însăși își poate rata autenticitatea. Fiindcă aici nu este vorba nici de forma și nici de tipul juridic, politic ori administrativ etc. al publicității, ci de unul conturat și poziționat de către însăși natura secretului, ca temă a unei tematizări care, ea însăși – în mod permanent – trebuie să-și caute autenticitatea.

Ca „subiect“, element al sferei publice, tematizatorul se poate orienta – cum am văzut – către acel „ceea ce“ al secretului, și fără să aibă în vedere abstracțiunea ei, însă, astfel el ajunge chiar să-și

desființeze tema. *Renunțând* la calitatea sa publică – adică *intrând și el în secret* – el stabilește, ce-i drept *în secret*, tot un raport determinat cu un anumit „ceea ce“, pe care însă de fapt nici nu-l mai tematizează, ci în fond, doar îl *gestionează*.

Prin urmare, abstracțiunea nedeterminată a lui „ceea ce“ al secretului solicită – pentru tematizarea lui autentică – și nedeterminarea publicității tematizatorului. Or, tematizatorul public nedeterminat este chiar cel *emancipat*.²⁸ Doar el poate asuma în mod autentic tematizarea secretului. De aceea asumarea tematizării secretului înseamnă și asumarea nedeterminării publicității, deci și asumarea unei opoziții emancipate față de tema asumată.

Este foarte important să înțelegem că nici această opoziție nu se naște pur și simplu printr-o decizie „subiectivă“ a tematizatorului, ci că ea este în același timp și o consecință ce se află în firea secretului însuși. Secretul însuși este ceva ce, ascunzându-se, blocându-se, învăluindu-se, baricadându-se etc., se așază în opoziție cu sfera publică *în genere*, și, în mod particular, cu cel care dorește să se apropie de el sau chiar să-l tematizeze. Tematizarea secretului presupune de aceea și stabilirea *generalității* acestei opoziții a secretului față de sfera publică *în genere*, ca fiind ceva ce aparține ființelor tendințelor structurii sale categoriale.

Desigur, secretul nu este singura modalitate de a opri – deci printr-o opoziție și opunere – circulația publică a ceva. Nici întâmplările *vieții private* nu au circulație publică și totuși nu constituie *ab initio* secrete. *Minciuna* oprește și ea ieșirea la iveală a unei convingeri reale, totuși nici ea nu constituie *ab initio* o învăluire de tipul secretului. Secretul însă presupune oprirea circulației publice a ceva, prin *învăluire asigurată*, adică printr-una care nu se reduce la

²⁸ Spre deosebire de felul și înțelesul în care el este prezent în discuțiile contemporane și extrem de mediatizate în publicații, despre „postmodernism“, noi folosim aici termenul de „emancipare“ nu ca pe o cale de referință, de ajungere și de realizare a anumitor „esențe“ și „naturi“ care ar solicita în mod imperativ și defrișarea căilor realizării lor, ci, pur și simplu în sensul unei stări existențiale – care se dobândește prin efort orientat și ținut – prin care se deschide totodată și șansa unei eliberări și libertăți pe baza cărora noi am putea, apoi, într-adevăr, intra în contact atât cu acel „ceea ce“ despre care vorbim, cât și cu acel „ceea ce“ pe care, de fapt, îl și trăim.

simpla ascundere sau acoperire, ci *prevede* și *elaborează* structuri și strategii *aparte*, pentru garantarea păstrării sale în raport cu amenințări întrevăzute și chiar luate în calcul. De aceea el nu este de fapt altceva decât realizarea, prin învăluire asigurată, a unor raporturi de gen opozițional.

Oricât de extins să fie orizontul de implicație a „ceea ce“ este supus secretizării, opoziția sa primordială este – putem presupune – totdeauna concretă. Întotdeauna este ascuns, la început, ceva „anume“ și din fața cuiva „anume“, aflat în opoziție cu cei care realizează secretizarea. În mod sigur însă, *vălul asigurat* al secretizării intervine ca o *putere generalizatoare*, prin care concretul opoziției devine opoziția *generică* dintre secret și sfera publică ca atare.²⁹

Căci procesul devenirii *în secret* este necesarmente *totalizant*. „Miezul“ său inițial poate fi retras și învăluit doar cu condiția ca, *împreună* cu el, să fie retrase și învăluite și acele elemente și aspecte care se află în relație directă și indirectă cu el. Și asta din simplul motiv că ele constituie căi de comunicare și de acces la el, și astfel omiterea retragerii lor periclitează chiar secretul.

Aceasta însă înseamnă – tot în mod necesar – și faptul că secretul se structurează în fond *pluri-nivelar* și că elementele acestei structurări se află în raporturi *diferențiate* față de ceea ce am numit mai sus „miezul său inițial“. Iar fiindcă diferențierea acestor raporturi este specificată chiar de „*gradul de apropiere*“ al segmentelor diferențiate față de „miezul său“, ea este de natură *ierarhică*. Tocmai din acest motiv însă, aceste ierarhii sunt de fapt – interior vorbind – în primul rând *inverse*. Adică creșterea „*gradelor*“ este în funcție de apropierea lor față de centru și nu în funcție de extensiunea generală a cuprinderii.

Menținerea secretului presupune însă *asigurarea* învăluirii la toate nivelele și la toate elementele acestei structurări. Ca atare, raportul diferitelor elemente – oricât ar putea să devină ele mai extins ierarhizate pe parcursul totalizării învăluirii – față de *asigurarea*

²⁹ Vom vedea pe parcursul analizelor dedicate *inițierii, jurământului etc.*, cum anume este realizat și interiorizat acest lucru.

păstrării sale învăluite, este *omogen*. Altfel spus: asigurarea învăluirii transformă ierarhiile în atomizări. Aceasta nu este o tehnică eventuală a asigurării, ci o puternică tendință vectorială ce organizează elementele structurii categoriale ale secretului, fiindcă ea *închide*, în mod *identic*, toate elementele ce s-ar putea constitui în căi de acces la el.

Într-o structură organizată într-un mod pe de o parte ierarhic-atomizat și, pe de altă parte, atomizat-ierarhic, contactul și comunicarea dintre elementele sale nu poate avea loc decât prin reguli însoțite de *interdicții*. Interdicțiile fac parte organică din asigurarea secretului; de aceea, orice „intrare” în secret nu poate avea loc decât sau prin asumarea, sau prin spargerea lor. Iar intrarea în secret prin asumarea interdicțiilor reprezintă de fapt o nouă *extindere* a secretului.

Și aici devine vizibil faptul că, la confluența lor, tendințele vectoriale ale structurii sale categoriale îi conferă secretului un caracter *extensiv* și *proliferant*. Iar direcțiile acestei extensiuni și proliferări se află „înscrise” atât în tendința lui totalizatoare, cât și în dinamica raporturilor sale opoziționale cu sfera publică.

Excurs: Secret – Privat – Public

În determinarea raporturilor dintre secret și sfera publică, tradiția noastră occidentală – bazată aproape în exclusivitate pe dihotomia și opoziția izvorâtă din dreptul roman între *privat* și *public* – reprezintă un obstacol dificil de depășit. Opoziție reală, existentă și operantă în multe privințe – poate chiar și în unele, secundare, ce vizează secretul – dar care spune foarte puțin despre esența categorială a secretului și despre specificul raportului său cu sfera publică și cu cea privată.

În fond, specificul acestor raporturi constă în și este determinat de către structura categorială a secretului. De aceea, a „clasifica secretele” în funcție de sfera în care se nasc înseamnă de fapt a ne lăsa înșelați de necunoașterea „puterii” sale categoriale. Căci indiferent de sfera în care se naște, secretul le pătrunde și le re-obiectualizează

potrivit dinamismelor vectoriale ale structurii sale categoriale, creând – chiar în interiorul sferei respective – o nouă „obiectualitate” și un fel de „altă lume”, ce au în fond legități de funcționare proprii, care fac ca ele să nu mai poate fi automat inserate de exemplu în dihotomia și opoziția sferei private și a celei publice.

Secretul re-personalizează persoanele și viața lor privată și re-structurează și domeniile sferei publice în acord cu abstracțiunea opoziției sale generice cu ea. Secretul instituie de fapt o opoziție cu sfera publică generică, care ea însăși devine astfel abstractă, indiferent dacă acel „ceea ce” al său („conținutul lui”) este sau nu un element ce în mod tradițional este privit ca fiind un „segment” al sferei – totdeauna altfel circumscrise istoric – private, ori publice. Fie acest „ceea ce” al secretului o chestiune a vreunei „persoane private” sau a vreunei instituții „publice”, secretul astfel ivit nu se află totuși într-o mai mare sau mai mică măsură în opoziție cu sfera publică, ci într-una de esență și de principiu.

Raportul, dihotomia și opoziția sferei private și a celei publice este desigur extrem de complicat și dinamica lui este istoricește structurată.³⁰ Etimologic și antropologic, sfera privată se naște printr-o *privațiune* adresată vieții publice de către intimitatea persoanei și a relațiilor sale particulare. Această privațiune este – dacă nu în hotarele sale concrete, dar în limitele sale esențiale – recunoscută, acceptată și chiar apărută de reglementările vieții publice. Viața publică admite îndreptățirea delimitării privative a vieții intime ca fiind sfera necesară întemeierii și dezvoltării personalității umane și a relațiilor sale personale, fiindcă ea *nu vizează direct influențarea sferei publice*, ci creionarea unei fizionomii cât de cât particulare, pe baza căreia persoanele private își pot dobândi roluri publice.

Apărarea vieții private se realizează, de exemplu, și sub numele juridic al „*secretului corespondenței și al vieții private*”. Acest fapt însă, din punctul de vedere al înțelegerii esenței categoriale a secretului, este de-a dreptul derutant. Va trebui de aceea să zăbovim, pe scurt, în analiza și demontarea lui exemplificatoare. Ce conține deci

³⁰ Vezi: Jürgen Habermas – *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Budapest, 1971.

acest secret și *al cui* este el de fapt? Căutând însă răspunsul la această întrebare, vom observa imediat că, în mod efectiv, în mai toate reglementările juridice, ceea ce se înțelege prin „secretul vieții private” nu se referă în conținut, decât chiar la *secretul profesional* al funcționarilor publici sau la cel al unor profesii mai speciale, cum este cea a medicilor sau a avocaților.³¹ Ce altceva este în fond „inviolabilitatea secretului corespondenței” etc. decât secretul profesional al funcționarului poștal, adică o reglementare ce-l obligă să nu violeze, să nu divulge și să nu utilizeze fraudulos conținutul unui mesaj poștal, indiferent dacă el este expediat într-un plic închis, sau carte poștală deschisă, ori pe cale telegrafică. Secretul medical, cel al notarului și al avocatului, secretul spovedaniei etc. sunt reglementări, chiar și la nivel deontologic, ale *secretului profesional* al cărui conținut însă este constituit din *datele vieții private*.

Structura inevitabil eterogenă a conceptului juridic al „secretului vieții private” – și în general a conceptului juridic al secretului³² – produce și alimentează impresia, în fond greșită, că în contactul sferei private și a celei publice, se nasc automat secrete și că, prin urmare, dihotomia și opoziția lor s-ar afla în mod *automat* la bazele și la rădăcinile secretului. În mod automat, orice comunicare privată, care ia forma unui efect poștal sau se desfășoară într-un cabinet medical ori într-un birou de avocați etc., intră de fapt sub incidența secretului... Prin urmare, gândirea care dorește să stabilească specificul raportului dintre *secret* și *sfera publică* este imediat atrasă și deturnată în direcția raportului – altfel specificat – al sferei private cu cea publică.

Neavând nici spațiu și nefiind nici cazul unei analize mai detaliate, vom încerca să clarificăm această problemă, *punând în contrast* două șiruri de „secrete”, pentru a putea vedea adevărata lor natură. Este vorba despre faptul că, *pe lângă* „inviolabilitatea secretului corespondenței etc.”, se naște și înfloarește *poșta secretă* și *controlul secret* al corespondenței etc.; *pe lângă* secretul profesional al

³¹ *Vezi*: Dominique Thuvenin – *Le secret médical et l'information du malade*, Lyon, 1977; *Introduction*. Și: Michel Coüetoux; Fortuné Di Ruzza; Jerome Dumoulin; Jean-Jacques Gleizal – *La justice face aux fonctions sociales du secret. Rapport général et conclusions*, Grenoble, 1981, pp. 6-27.

³² *Vezi*: Michel Coüetoux etc., *ibidem*.

avocatului, se naște și înflorește „*tăinuirea infractorului*“ de către avocat etc... Care este însă *diferența* dintre aceste două șiruri de „secrete“? În mod evident aceea că datele, conținuturile, informațiile „secretului vieții private“ *nu sunt de fapt secrete*, ci pur și simplu private, iar cele ale celuilalt *sunt secrete*, tocmai ca date și informații. Datele *secrete* se transmit prin poșta secretă și *secretul infracțiunii* este cel tănuit în birourile avocaților...

În primul caz, secretul vieții private este un „nomen juris“ – impropriu – ce împiedică, în fond, înțelegerea secretului, iar în cel de al doilea caz, secretul funcționează propriu-zis. Altfel spus, secretul este o modalitate de influențare, de impunere și de dominație – efectivă ori simbolică – asupra sau în vederea sferei publice. Numai acolo putem vorbi propriu-zis despre „secretul individului“ sau despre „secretul persoanei“ etc., unde și când el are un conținut și algoritm procedural specific, prin care persoana – de altfel „privată“ juridic – intenționează să realizeze influențarea unui segment al vieții publice. Chiar și tănuirea consecventă și circumspectă – prin secret – a unui defect de personalitate sau a unei întâmplări mai amalgamate a vieții private etc. se realizează pentru inducerea sistematică în eroare a sferei publice, cu scopul de a prezenta o imagine publică a persoanei, care să-i favorizeze menținerea sau înaintarea în rol și statut, în *spațiul public*. Însăși recurgerea la secret arată că, practic, secretizantul nu se mulțumește niciodată cu „apărarea“ oferită de reglementările „inviolabilității secretului vieții private“, pe care nici nu le consideră de fapt ca fiind „apărare de secrete“, ci inițiază *el însuși* strategii particulare pentru garantarea secretului lui.

Pe de altă parte, subiectele secretizante, care sunt ele însele instituțional-*publice*, au la dispoziție, pentru asigurarea secretelor lor, și mijloacele reglementărilor și a administrațiilor publice, cum ar fi, de exemplu, legile și decretele privitoare la „apărarea secretului“. Prin aceasta, secretele lor nu au devenit însă cu nimic „mai publice“ ori mai accesibile sau „mai puțin secrete“! Dimpotrivă, ele sunt mai extins apărute!!!

Tocmai aceste aspecte arată însă și specificul raportului secretului cu sfera publică, pe de o parte, dar, pe de altă parte scot la iveală și acele trăsături categoriale ale secretului, prin care el transgresează

membranele diferitelor sfere existențiale, restructurând configurația elementelor lor în acord cu propriile sale tendințe vectoriale structurale. Adică faptul, că în interiorul abstracției opoziției sale generice și de principiu cu sfera publică în genere, secretul, într-un fel sau altul, vizează inevitabil sfera publică și în modalități determinate. La rândul lor aceste modalități rămân de neînțeles, însă, dacă în spatele lor nu depistăm „lucrătura” unor tendințe categoriale conturate într-un mod cu totul special. În fond, toate „rezultatele”, „performanțele” și „efectele” secretului sunt induse și realizate în sfera publică sau în vederea sferei publice ori în raport cu ea. Acest fapt este valabil pentru toate instituirile secrete de la confreria lui Pithagora și de la misterele eleusiene, până la alchimie și francmasonerie și, mai departe, până la organisme și polițiile secrete...³³

* * *

Nu putem să nu remarcăm forța interioară și intrinsecă a secretului! Acum însă putem vedea și faptul că această forță rezidă în capacitatea lui cu totul particulară de a „produce” abstracțiuni. Tot ce devine secret își pierde în fond „palpabilitatea” și „vizibilitatea”, deci, într-un fel, concrețiunea lui. De aceea este utilizat „numele” lui în diferite limbi în atâtea sensuri. În fond, se vorbește despre „secret” cu ocazia fiecărui obstacol epistemologic în fața căruia metodele deja insistent încercate și validate ale cunoașterii se dovedesc a fi ineficiente sau insuficiente. Se vorbește astfel despre „secretele universului”, despre „secretele cancerului” etc. Se vorbește apoi despre „secrete” în fața oricărei teme ce se înfățișează în mod opac, netransparent, încețoșat și misterios, care în mod insistent nu se lasă

³³ Toate acestea pot apărea, la prima vedere, ca fiind un fel de „sociologizare” a tematizării secretului. Or, aceasta ar fi o impresie cu totul superficială. În primul rând, din motivul că sociologia – cum de altfel nici știința juridică – nu are în nici un fel acces la studiul efectiv al secretului, el fiind ceva căruia nu-i poți adresa chestionare, ceva care lipsește chiar și din statistici etc. Totuși vom reveni la aceste probleme într-un alt capitol, unde vom examina nu numai dificultățile metodologice specifice ridicate de către sarcina înțelegerii secretului, dar și semnificația lor teoretică și existențială mai amplă.

limpezit și clarificat, solicitând de aceea asumarea lor ca o sarcină *hermeneutică*.

Desigur, și în spatele acestor înțelesuri funcționează – nevăzut și negândit – o anumită înțelegere a secretului. În dosul acestei „înțelegeri“, însă, chiar secretul este acela care funcționează, determinându-le, nestingherit.

Căci în sensul său propriu, deci ca termen categorial, secretul nu este ceva ce „dispune“ de obstacole epistemologice și hermeneutice, care pur și simplu „stau“ în calea cunoașterii lui, ci este chiar ceva ce *se organizează împotriva* înțelegerii și cunoașterii sale. De aceea, propriu-zis, secretul este și se și naște ca fiind *secretizare*. Cu alte cuvinte ca fiind un *existențial*, așadar o *caracteristică și un mod de a fi al Dasein-ului*.

În acest mod de a fi al lui, Dasein-ul se organizează și devine el însuși organizat, după reguli solide, ce i se impun împreună cu punerea *intenției* sale. De aceea, el nici nu poate *dispune* asupra lor... Dimpotrivă, „regulile“ îl vor domina...

Aceste reguli nu sunt însă decât expresia tendințelor vectoriale ale structurii categoriale ale secretului. Competența utilizării lor încă nu înseamnă și o dispunere asupra lor. Dimpotrivă, prin această utilizare, Dasein-ul se *su-pune* și se și *ex-pune* lor.

De aceea „secretul“, ca *termen categorial*, numește chiar efectivitatea înstructurată a *fenomenului* secretului surprins și conceput ca *existențial*, deci ca *secretizare*.

Acest fenomen trebuie acum descris, înțeles și interpretat. Adică, tematizat mai departe. Pentru aceasta, tematizarea însăși trebuie să-și *modifice* traseul și mijloacele. Pentru a putea realiza însă acest lucru, ea trebuie să se revadă. Căci, cum am putea noi descrie un fenomen, dacă prin aceasta nu am descrie chiar *întâlnirea noastră* cu el?

Or, până acum, această întâlnire a fost doar *relatăată*. Acum dispunem însă deja de un termen categorial al secretului care – deși se află încă în faza unei schițe a tendințelor vectoriale ale structurii sale – este totuși suficient de elaborat, pentru a ne putea *ghida* în comprehensiunea modului în care, în destinul nostru, ne-am întâlnit cu fenomenul secretului, dar și în înțelegerea fenomenului însuși. Adică: și în *propria noastră* înțelegere.

CAPITOLUL III

SECRETUL ȘI SOCIALISMUL

Secretul a ocupat un rol atât de central și a avut un rol atât de cuprinzător în structurarea istorică a societăților socialiste, încât el nu poate fi neglijat în explicarea lor. Dimpotrivă, trebuie înțeles și explicat ce anume și cum anume din istoria și concepția lor a făcut posibilă întâlnirea și conviețuirea specifică a secretului și a socialismului. Cum a fost deci posibil ca o categorie – cum este secretul – care, după sociologi, de regulă a „funcționat” în istorie ca o formă *marginală* a socializării și, după politologi, ca o tehnică *eventuală* – deși permanentă – a guvernării, și ca un curent totuși secundar al activităților spirituale, să ajungă în aceste societăți să ocupe un loc *esențial*?¹

În explicația acestui fenomen va trebui să avem în vedere factori ce țin deopotrivă de trăsăturile *categoriale* ale secretului și de procesele istorice semnificative, dar și de caracteristicile ideologice și politice ale acestor societăți. În încercarea de față, desigur, nu este spațiu pentru a analiza în întregime acest proces. De aceea ne vom restrânge investigația la două probleme fundamentale. Prima este întrebarea: Când și în ce condiții s-a consumat *întâlnirea* mișcării comuniste cu categoria secretului? Iar a doua întrebare va fi aceea care dorește să afle ce anume înseamnă, *pentru categoria secretului*, *întâlnirea* ei cu o mișcare politică care are o ideologie totalitară și promovează o politică de dictatură a proletariatului? La prima întrebare vom încerca să răspundem analizând sensul și semnificația *trecutului ilegalist* pentru înțelegerea istoriei politice a partidelor care

¹ Capitolul de față urmărește, în liniile sale esențiale, textul studiului nostru: *Secretul și ipostazele lui în socialism*, publicat în volumul *Fond secret. Fond „S” Special. – Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România. Studiu de caz*, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca; publicat în colaborare cu Ionuț Costea și cu Doru Radosav la Editura Dacia, Cluj, 1995, 362 pp. Tot la acest volum, mai precis la documentele publicate în *Anexele* lui, ne vom referi și în multe dintre notele noastre următoare.

au guvernat țările „fost comuniste“. Iar la a doua întrebare vom căuta răspunsul analizând acel proces evolutiv prin care, în legislația românească, *secretul de stat* devine tipul dominant al secretului în societate.

Mai toate partidele comuniste, care au ajuns forțe politice conducătoare în țările autointitulate „socialiste“, au avut în istoria lor o perioadă de *ilegalitate*. Ilegalitatea înseamnă, pentru o mișcare politică, *organizare secretă*, adică stabilirea unui contact propriu-zis organizațional cu categoria secretului.

Ulterior – ieșind învingătoare sau propulsate de conjuncturile marilor mișcări tectonice ale istoriei – aceste partide și-au *redobândit* legalitatea. Ele și-au reconstruit atunci organizațiile în acord cu atmosfera vieții politice publice și în acord cu ideologia lor. Trecutul lor ilegal(ist) – secret – „a trecut“, iar existența lor a fost legalizată.

În această revenire la legal, partidele comuniste aduc însă cu ele amprenta acelei experiențe fundamentale care este întâlnirea lor, în ilegalitate, cu categoria secretului. Acest „aduc cu ele experiența secretului“ și această „revenire“ trebuie însă înțelese în adevărata lor complexitate și semnificație. Pentru că, în fond și în esență, *nu* poate fi vorba aici de nici o *continuitate* fluidă! Fiindcă trecerea de la i-legal la legal, de la secret la public reprezintă, în fond, o mutație ontologică și o modificare existențială majoră, pe care noi trebuie să o înțelegem și să o și fixăm ca atare.²

Ce înseamnă această mutație ontologică și schimbare existențială? Dar ce este în fond o organizație ilegală? O organizație ilegală, prin însăși existența, *ființa* ei, încalcă o dispoziție legală valabilă, și, prin urmare, este vizată în vederea *desființării* ei de către puterea legii. A exista, totuși, în ilegalitate, înseamnă de aceea *a ascunde* această

² Ar fi – cum vom vedea – complet greșit să interpretăm acest proces, ca fiind un fel de „spargere“ sau de „eliminare“ de secrete. Fiindcă, deși în mod evident o anumită „cantitate“ de informație, care până atunci a fost secretă, iese acum – prin legalizarea organizației – la lumina publică, nu cantitatea „secretelor“ este totuși aceea care poate explica – sau nu – un raport și o legătură structurală dintre secret și socialism, ci, invers, această legătură va fi aceea care va regla și „cantitățile“ – de altfel complet nemăsurabile și incomensurabile – de secrete care „circulă“ sau se nasc într-o globalitate socială.

existență în însăși *ființa* ei, adică a se organiza în secret. Prin urmare, a fi în ilegalitate înseamnă a se afla pe un *palier ontologic* diferit și opus celui legal. *Trecerea* de la ilegalitate la legalitate înseamnă deci și schimbarea palierului ontologic și, ca atare, este o mutație ontologică. Ilegalitatea reprezintă însă, în același timp, și un anumit *mod necesar* de a exista. Aceasta este organizarea secretă! Și ea este fundamental diferită de cea publică: solicită fracționarea ierarhico-celulară a organizației și blocarea comunicării laterale; presupune ascunderea identității și utilizarea numelor conspirative pentru membrii ei; implică chiar ascunderea existenței organizației ca atare etc. De aceea, trecerea de la organizarea secretă la cea publică este și o schimbare existențială, adică o schimbare a modalității de a fi a acestor partide. Ele se reorganizează complet: membrii lor se legitimează reciproc și obțin legitimații publice; se instituie căile de comunicare dintre diferitele foruri ale partidului etc.³

În nici un caz trecerea de la ilegalitate la legalitate, de la organizarea secretă la cea publică, nu poate fi concepută ca o simplă „schimbare de rol” sau de statut în viața politică publică, ci ca o mutație radicală, ce instituie – printre altele – o *ruptură în timp*. Ea înseamnă, de aceea, transformarea acestor partide în „foste” partide ilegale, în „foste” organizații secrete.⁴ Tocmai de aceea însă, în

³ Cred că exact natura deopotrivă ontologică, existențială și categorială a acestor raporturi rămâne ocolită și neînțeleasă atunci când ne ghidăm după criterii pur exterioare în descrierea „recurgerii” la secret, afirmând – cum face, de exemplu, Pierre-Arnaud Lambert – că trebuie făcută o distincție semnificativă între „clandestinitate” și „secret” pentru înțelegerea diferitelor organizații secrete, căci „clandestinitatea” ar fi o recurgere la secret determinată de condiții pur exterioare, conjuncturale și trecătoare, până ce, în alte situații, secretul intră de la început ca un element structurant și permanentizat în configurarea societăților respective. Istoria partidelor comuniste ajunse la putere arată însă chiar faptul că, deși ele nu au fost de la început concepute ca fiind niște „organizații secrete”, totuși, contactul lor – în ilegalitate (determinat deci de condiții exterioare, să zicem trecătoare) – cu forța tendințelor categoriale ale secretului, le-a marcat pentru întreaga istorie ulterioară a puterii lor. Credem că analizele noastre ulterioare vor demonstra în mod satisfăcător acest lucru. Vezi: Pierre-Arnaud Lambert – *La Charbonnerie Française 1821-1823*, Lyon, 1995, pp. 14-20.

⁴ Tematica „fostelor secrete” și a semnificației sale asupra „trecutului” și asupra „rupturii în timp” vor fi analizate într-un capitol următor.

trecutul lor „ne-trecut“, rămâne neatinsă și nestinsă experiența contactului lor viu și acumulat cu forța, fascinația și eficiența categoriale ale secretului. Trecută, dar neatinsă, această experiență rămâne de aceea remodelabilă. Iar datorită eficienței și fascinației sale, ea rămâne și devine și ceva, ce se află în mod *privilegiat* la îndemână și ce – pe deasupra – dispune, ca atare, și de o atracție deosebită. Ieșind din ilegalitate în legalitate și organizându-se aici, partidele comuniste *nu* continuă, ci recheamă și *resuscitează* experiența acumulată prin contactul lor trecut cu categoria secretului, atât sub forma unei *competențe*, cât și sub cea a unei *înclinații* înspre utilizarea ei. Aceasta a caracterizat și a însoțit *toate* partidele comuniste, pe *tot* parcursul dominației lor și în *toate* țările în care ele au fost la putere.

Partidele comuniste trec apoi peste experiența acestei întâlniri și mutații cu tendințele categoriale ale secretului, având – de la început – la baza lor o anumită *ideologie*. Ea – cea marxist-leninistă – este, în esența ei, una *totalitară*, care vizează eliminarea contradicțiilor economico-sociale prin controlul conștient asupra *tuturor* sferelor vieții sociale. Iar aceasta presupune crearea unui singur partid-stat, care controlează și deține toate mijloacele de dispunere și de dominație asupra unei societăți concepute ca fiind un *întreg indivizibil*. În ideologia lor, această sarcină a partidelor comuniste este înfățișată sub forma unei *destinări istorice*, așezate pe umerii unei elite „conștiente“ și organizate (partidul comunist) reprezentând – între timp – o clasă socială a cărei forță rezidă chiar și numai în conștiința acestui „destin“, cât și în dibăcia și hotărârea utilizării unei game greu limitabile de mijloace pentru realizarea lui.⁵

⁵ Să nu uităm însă, că, în multe cazuri, însuși modul de a ajunge la putere al partidelor comuniste – fraude electorale etc. – era de așa natură încât, pe de o parte solicita imediat secretizarea lui, iar, pe de altă parte, crea de la început o criză de legitimare pe care ele trebuiau s-o domine prin ținerea în cel mai strict secret a celor „întâmpalte“. De la început deci – strict vorbind – legalitatea acestei puteri este grav atinsă de secreta lor lipsă de legitimare.

Mai trebuie avut în vedere și faptul că, fie și în legalitate, aceste partide au reformulat pretenția – cel puțin statutară – a secretului ședințelor de partid. El consta în cerința nedivulgării celor dezbătute și hotărâte în cadrul ședințelor, pe de o parte celor care se aflau în ierarhii inferioare executive, cât și, pe de altă parte, nemembrilor de partid.

În atingerea acestor scopuri, partidele comuniste se angajează în restructurarea radicală a vieții economice, politico-administrative și culturale a societăților pe care le-au dominat. În acest proces ele au utilizat categoria secretului și procedeele secretizării într-un mod atât de eficient și variat încât el nu poate fi înțeles doar din simplul „machiavellism” al politicianului și al puterii. Căci, de la polițiile secrete și de la procesele politice concepute și dirijate în și prin secret până la sistemul delațiunii generalizate; și de la sistemul hipertrofiat al secretelor de stat de toate rangurile până la mecanismele extinse și complicate necesare menținerii în funcțiune a acestor secrete, partidele comuniste au dovedit o pricepere, o competență și o înclinație cu totul ieșită din comun în și spre utilizarea secretului.

Întâlnirea secretului, în trecutul ilegalist al partidelor comuniste, cu ideologia lor totalitară și cu doctrina lor politică dictatorială, le-au oferit tendințelor vectoriale ale categoriei secretului – pe parcursul „construcției” societăților socialiste – șansa cu totul particulară, de a deveni una dintre categoriile *centrale* ale acestor societăți. În această calitate, secretul va participa și în structurarea ansamblului social global.

Angajarea secretului în structurarea unei globalități sociale induce însă, în același timp, și o *fixație tipică* în structurarea categorială a secretului însuși. Astfel, în ciuda varietății utilitare surprinzătoare a secretului în societățile socialiste, există totuși o *tendință sistemică* a acestor societăți, pentru ca, în ele, *forma tipică* și dominantă a secretului să devină *secretul de stat*. Această tendință se explică nu atât prin preponderența proprietății de stat în aceste orânduirii, ci mai degrabă prin preponderența *rolului* pe care statul îl are ca sursă de *drept subiectiv absolut* în organizarea și controlul vieții sociale.⁶ De

⁶ Indiferent de locul și importanța – majoră – pe care secretul de stat și secretul politic îl ocupă sistematic și în alte tipuri sociale, și în special în cele ale democrațiilor occidentale, el nu a devenit, și nici nu putea deveni în ele, *forma tipică* a secretului. Cu privire la acest aspect, vezi: M. Coûetoux, F. Di Ruza etc. – *La justice face aux fonctions sociales du secret*, op. cit., p. 7 și Alain Dewerpe – *Spionul și secretul politic*, în „Cotidianul”, Supliment cultural, 4 nov., 1996 comparat cu *Codul Penal al Republicii Socialiste România. Comentat și adnotat. Partea specială*, București, 1975, Vol. I, p. 11.

aceea, vom putea depista această tendință a secretului de stat, de a deveni forma tipică și dominantă a secretului în socialism doar analizând *legislația* în domeniu.

Această analiză nu este însă deloc ușor de întreprins. Deși aceste motive vor fi manifestate pe parcurs, două dintre ele trebuie amintite de la început. Este vorba în primul rând de caracterul vădit *general și opac* al acestei legislații, trăsături care fac foarte dificilă orientarea lucidă în ea.⁷ De aceea *adevăratele* ei tendințe vor putea fi dezvăluite doar urmărind funcționarea ei în zonele mai aplicative ale *dreptului penal*. În această urmărire însă – și iată a doua dificultate caracteristică – abia ne putem sprijini pe un material bibliografic satisfăcător.

Două dintre actele legislative speciale, dar cuprinzătoare ale României socialiste sintetizează în mod simptomatic spiritul legislativ al acestei societăți în materie de secrete. Este vorba de Decretul nr. 430 din 6 mai 1969, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 57 din 15 mai 1969, și faimoasa *Lege* nr. 23 din 1971. În ambele acte normative sunt stipulate două categorii distincte de secrete: *secrete de stat* și *secrete de serviciu*. Acum, va trebui să vedem: **a)** care este *raportul* dintre aceste două categorii de secrete și **b)** să aflăm cum anume *s-a ajuns* la acest raport, pentru ca, în final, **c)** să urmărim *direcția* în care el evoluează ulterior. Pentru ușurarea analizei vom începe cu cel de al doilea aspect, pe care-l vom studia urmărind edițiile *successive* ale *Codului Penal* românesc.

Codul Penal, republicat în *Buletinul Oficial* nr. 48 din 27 februarie 1948, conține un articol (cu nr. 506) care se referă la ceea ce el numește „delictele de divulgare a secretelor licite industriale și de comerț”. În viziunea acestui text, secretele industriale (de fabricație etc.) și de comerț (de afaceri etc.) sunt privite în mod nemijlocit ca fiind *secretele de serviciu* ale fabricanților și ale participanților în afaceri. În anul 1953 însă, în urma *Decretului* nr. 202, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 15 din 14 mai 1953, acest articol, tot cu nr. 506, suferă însă o modificare cu totul semnificativă și caracteristică. Secretele industriale și de comerț sunt *asimilate în mod univoc*,

⁷ Vezi și M. Coüetoux etc., op. cit., p. 7.

secretelor de stat.⁸ De aceea, în prelungirea firească a acestui spirit legislativ, tot în 1953, articolul nr. 2 al *Decretului* nr. 506, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 53 din 14 decembrie, trimite judecarea cauzelor privitoare la infracțiunile din articolul despre care vorbim aici – ca de altfel a tuturor cauzelor de natură politică – în competența *instanțelor militare*, instanțe în fond și ele secrete.

Prin modificările aduse în anul 1953, secretele nu se mai definesc deci prin *domeniile și serviciile* cărora le aparțin (industrial, comercial etc.), ci ca fiind *secrete de stat de grad inferior*. Același spirit este nu numai menținut, dar și adâncit în modificările ulterioare ale *Codului Penal*. În ediția lui din 1968, *Codul Penal* utilizează de exemplu unul și același articol (cu nr. 150) pentru definirea termenilor de „secrete de stat” și de „înscris oficial”. Dar ce înseamnă înscris oficial și ce caută el în același articol cu secretele de stat? „Înscris oficial” înseamnă – precizează articolul – *orice înscris „emanând” de la o organizație „obștească” sau care aparține unei asemenea organizații*. Ce înseamnă însă termenul „obștesc”? Prin el se înțelege – ne spune articolul cu nr. 145 – *practic tot ce interesează atât organizațiile de stat, cât și orice*

⁸ Pentru ilustrarea asimilării secretului de serviciu *secretului de stat*, reproducem aici o parte din textul art. 506 în versiunea lui republicat în anul 1948: „Art. 506 – Comite delictul de divulgare a secretului industrial sau comercial și se pedepsește cu închisoare corecțională de la 6 luni la 2 ani și amendă de la 4000 la 10.000 lei acela care:

1) Divulgă un secret licit de comerț sau de fabricație al unei *întreprinderi în care funcționează sau a funcționat*, ori pe care, *în virtutea funcțiunii sale*, le-a aflat sau se folosește de acest secret în întreprinderea sa proprie sau a altuia, în scopul de a-și procura sieși sau altuia vreun folos material sau de a cauza vreo pagubă *întreprinderii al cărei secret l-a divulgat sau folosit*.” (s.n.)

2) *Același articol este reformulat în 1953 prin Decretul nr. 202 în mod univoc în felul următor: „Art. 506 – Deținerea în afara îndatoririlor de serviciu a unor documente ce constituie secrete de stat, precum și divulgarea unor secrete de stat de către cei cărora le-au fost încredințate sau cei care le cunosc datorită atribuțiilor de serviciu, se pedepsește cu muncă silnică de la 6 la 15 ani.”* (s.n.)

Faptul că aici este vorba de același articol, căruia nu i s-a schimbat – încă – *nici numărul și nici topografia în construcția Codului Penal, arată că, din punctul de vedere al conținutului, articolul se referă la aceleași „date”, pe care însă versiunea din 1948 le consideră ca fiind secrete „ale întreprinderilor etc.”, adică de serviciu, iar cel din 1953, ca fiind secrete de stat.*

organizație care desfășoară o activitate utilă din punct de vedere social și care funcționează potrivit legii.

Atât prin încadrare, cât și prin precizările semantice, în ediția din 1968 a *Codului Penal*, termenului de „secrete de stat” i se deschide deci un orizont al cărui specific este chiar vastitatea lui. În orizontul astfel deschis își continuă înaintarea ediția din 1973 a aceluiași *Cod*. În articolul său cu nr. 251, el pedepsește divulgarea de date și informații, care *deși nu constituie secrete de stat, totuși nu sunt destinate publicității*, cu închisoare de la 6 luni la 5 ani, dacă fapta e de natură să aducă prejudicii intereselor *obștești*. În același spirit este redactat și articolul nr. 298 care, sub terminologia „secretului economic” se referă pur și simplu la date „nedestinate publicității”.

Care este însă statutul acestor „date nedestinate publicității” în raport cu secretele de stat și în raport cu secretele de serviciu? Direcția în care trebuie interpretat acest raport este dată de însăși denumirea tematicii articolului: „secret economic”. Altfel spus: *toate datele nedestinate de la început publicității, devin în mod automat secrete* chiar dacă ele *nu* au fost calificate în mod expres *nici* secrete de stat și *nici* secrete de serviciu.

Întrebarea care se pune acum este dacă secretul „datelor nedestinate publicității” poate fi asimilat „secretelor de serviciu” sau ele constituie de fapt o categorie relativ independentă de secrete?

Pentru a răspunde la această întrebare, vom recurge la volumele deja citate ale *Codului Penal al Republicii Socialiste România. Comentat și adnotat. Partea Specială*, apărute, primul în 1975, iar al doilea în 1977. Comentând, în primul volum, art. 169 din *Codul Penal* (1973), cu privire la infracțiunile de divulgare sau de deținere neautorizată a unor date și informații, *altele* decât cele declarate și clasificate secrete *de stat* – și care sunt cele de serviciu, *cât și* celelalte date nedestinate publicității – se face o precizare deosebit de importantă. Căci se arată că *subiectul pasiv* al acestei infracțiuni este, în mod direct și principal, însuși *statul român*, și doar cu titlu *secundar*, organizația în a cărei posesie sau păstrare s-a aflat documentul *sau* înscrisul.⁹ În același sens este interpretat și comentat

⁹ *Vezi*: p. 58.

și art. 251 cu privire la *Infracțiuni de serviciu sau în legătură cu serviciul*. Se spune răspicat: „Cu divulgarea secretelor de stat este asimilată, așa cum s-a arătat, și divulgarea unor date și informații care, deși nu constituie secrete de stat, nu sunt destinate publicității.” (s.n.)¹⁰ Concordă perfect cu această interpretare textul și spiritul articolului deja amintit, cu nr. 298, despre *Divulgarea secretului economic*. Comentatorul observă într-adevăr pertinent că „în cazul art. 298 nu este vorba propriu-zis de «anumite» activități economice, ci de orice (subl. autorului) activitate economică, divulgarea unor date sau informații, fiind posibilă în toate (s.n.) ramurile economiei naționale (comerț, industrie, finanțe etc.).”¹¹

Răspunsul la întrebarea noastră anterioară, despre statutul „datelor și informațiilor nedestinate publicității” în sistemul secretelor de stat și al celor de serviciu este următorul: Întrucât asimilarea secretelor de serviciu de către secretele de stat nu a dispărut niciodată și întrucât asimilarea datelor și informațiilor nedestinate publicității de către secretele de serviciu nu a avut loc, *statutul de secret* al acestor „date” nu este altul decât cel al secretelor de stat *inferioare* secretelor de serviciu.

Iar prin apropierea terminologică introdusă între „secretul de stat” și „înscrisul oficial”, cât și prin interpretarea acestuia din urmă ca legându-se de *toate* organizațiile care funcționează legal în societate, deci ca având un sens general și exhaustiv, orizontul deschis de această legislație tendințelor categoriale ale secretului – în forma sa tipic socialist-dominantă de secret de stat – se dovedește a fi de nelimitat. E limpede că în lipsa unei legislații ferme și detaliate, care să precizeze datele și informațiile pe care toate organizațiile *trebuie să le aducă la cunoștința publică*, legislația comunistă românească a deschis categoriei secretului calea unei proliferări inimaginabile în alte condiții.¹²

¹⁰ Vezi: idem, Vol. II, p. 82.

¹¹ Vezi: idem, p. 343.

¹² Desigur, nu trebuie să uităm în același timp și de incapacitatea viscerală a jurisprudenței în raport cu reglementarea secretului. Totuși, în democrațiile occidentale aceasta se exprimă în cu totul altă direcție și în cu totul altă manieră. Aici – de exemplu, în Franța – lucrurile stau chiar invers: reglementându-se datele și

Am ales pentru analiză edițiile succesive ale *Codului Penal* din mai multe motive. În primul rând, pentru că datorită caracterului aplicativ al legii penale, în el se pot vedea mai bine – deși nu ușor – acele tendințe reale ale legislației, care sunt prezente – însă rămân aproape invizibile – în decretule și legile speciale, dar extrem de generale în acest domeniu. În ciuda acestui fapt, ni se pare semnificativ că ediția adnotată și comentată a *Codului*, deși aduce o bogată cazuistică și bibliografie la toate *celelalte* articole, totuși acestea *lipsesc* la toate articolele cu privire la secret. Trebuie subliniat că acest lucru înseamnă mult mai mult decât faptul că specialiștii în domeniu s-au ferit să-l analizeze, ci – împreună cu aceasta – ne trimite și la o trăsătură esențială a acestei legislații.¹³ Este vorba despre faptul, că ea nu reglementează secretele potrivit *conținuturilor lor*, ci doar cu privire la *asigurarea* apărării lor prin proceduri, interdicții și sancțiuni. Altfel spus: esența acestei legislații (publice) este că ea nu e altceva decât *forma interdicțională publică a secretului de stat* însuși. Adică tocmai această formă interdicțională este aceea în și prin care însuși secretul de stat *se manifestă și se difuzionează în sfera publică* socialistă. De aceea, ea excelează în primul rând prin vidul ei de conținut ce-i conferă o generalitate și o abstracțiune specifică. Dar chiar în vidul astfel instituit, împrejmuit și asigurat de interdicții care poartă *masca* reglementărilor legale publice, se deschide un spațiu de nelimitat, atât pentru organisme, decizii și instrucțiuni secrete, cât și pentru rețelele necesare îndeplinirii lor asigurate. Adică: un spațiu de nelimitat pentru tendințele categoriale ale secretului analizate în capitolul anterior. Deci un spațiu care scapă complet acelei sfere publice pe care de fapt îl vizează în mod preponderent.

Condițiile și fundamentele acestei posibilități se află în parte – cum am arătat – în esența categorială a secretului, adică în acea

informațiile care trebuie în mod *obligatoriu* aduse la cunoștința publică, se induce în mod implicit și posibilitatea secretizării *restului* de date și informații. Vezi: M. Coûteux etc., op. cit., pp. 33-45.

¹³ Precauțiunea științei juridice autohtone, în raport cu tematica secretului, pare totuși a fi simptomatică, căci de exemplu nici după decembrie '89, deși chiar au fost adoptate mai multe reglementări destul de contradictorii în domeniu, ea nu se regăsește în publicația de specialitate a Asociației Juriștilor din România, *Dreptul*.

proprietate a lui prin care, în „domeniul“ raportului său opozitiv cu sfera publică, pot fi purtate și așezate – de către propriile sale tendințe structurale – acele interdicții *interioare*, ce se nasc inevitabil în el și care se dovedesc a fi dezlegabile de conținutul lor interior. Cu această ivire publică însă, interdicțiile nu-și schimbă natura și funcția lor de a fi elemente asiguratorii ale secretului chiar *în* spațiul public, devenind astfel formele interdicționale publice ale secretului însuși.

Am ales apoi – în al doilea rând – edițiile succesive ale *Codului Penal* comunist român fiindcă, în succesiunea edițiilor, pot fi surprinse mai concentrat atât tendințele și direcțiile evolutive, cât și punctele nodale ale articulării acestei legislații. Tendința este evoluția proliferantă, net totalizatoare a secretului de stat ca formă tipică de secret în socialism; iar ca puncte cardinale și nodale ale acestei dinamici pot fi fixați anii 1953, 1968, 1969, 1971, 1973 și 1975-77. Ele arată în mod semnificativ rolul legislației referitoare la secret în ocolirea unei destalinizări în România, încadrând perfect perioada 1953-1968, cât și accentuarea tendințelor neostaliniste, trecând prin punctele cardinale ale anilor 1969, 1971, 1973 și 1975-77. Din acest motiv – în al treilea rând – edițiile succesive ale *Codului Penal* românesc ne arată mai clar și mai limpede, poate, decât legislația altor țări, în care, cu intensitate variată, totuși o destalinizare a avut loc, specificul legăturii dintre secret și socialism.

Această evoluție tinde să asigure statului socialist și *monopolul asupra secretului* în societate, realizând astfel la modul cel mai extins atât opoziția secretului cu sfera publică, cât și dominația lui asupra acestei sfere. Această constatare de principiu trebuie însă înțeleasă în adevărata ei profunzime. Deschizând în societate un spațiu aproape nelimitat pentru diversele gradații ale secretului de stat, statul socialist român puna de fapt la dispoziția tuturor „organizațiilor socialiste de stat și obștești“ însăși *categoria* secretului.

Punând la dispoziția organizațiilor socialiste de stat și obștești – pe care de altfel le ținea sub permanenta presiune a *cifrelor de plan* – însăși categoria secretului, statul socialist le oferă totodată și cheia încalcării interdicțiilor prin generalizarea sistemului cifrelor raportate, a căror falsitate – chiar dacă aceasta a fost încurajată în mod tacit – constituia, de această dată, secretul acestor organizații. Legislația

comunistă cu privire la secretele de stat a avut cu siguranță ca efect și faptul că, în bună parte, faimoasele secrete nu au fost decât mormane concentrate, *centralizate* și bine păzite de cifre false, a *căror falsitate* însă constituia secretul – de această dată extrem de *dispersat* – al tuturor organizațiilor socialiste de stat și obștești în parte. Iar noile sarcini – mereu mărite – de plan, erau clădite pe această bază „științifică“...

Chiar secretul face, însă, ca în spatele datelor comunicate și raportate la „centru“, sub forma gradelor secretului de stat, *să nici nu se afle datele adevărate!* Căci, în legislația publică, comunicarea de date false fusese considerată în mod expres ca fiind o infracțiune. Însă deformarea *ulterioară* a unui fapt ori adevăr deja *stabilit* lasă urme ori repere și pentru stabilirea falsificării lor. De aceea, falsificarea datelor – cu ajutorul secretului – trebuia să intre și să participe *de la început* în procedeul de *producere* a cifrelor, pentru a nu putea fi depistate acele cărări care conduc la cifrele adevărate și reale. Este deci foarte probabil că singurul „adevăr“ pe care-l putem noi stabili *astăzi*, cu privire la aceste date și informații, este „fostul“ lor caracter *secret*, cât și *falsitatea* lor, dar – probabil – nu vom putea reproduce *niciodată* datele reale sau adevărate *în locul* cărora circulau doar cele false și/sau secrete.

Cu cât este mai extinsă și conștientă recurgerea dispersată a organizațiilor socialiste de stat și obștești la secret, cu atât se extinde și acea sferă, a cărei adevărată realitate *nici nu se putea și nici nu se mai poate stabili!!!* Viitorul cercetător al istoriei economice, administrative etc. al acestei societăți se află în fața unui „obiect“ extrem de ciudat și straniu, fiindcă „adevărurile“ disciplinei sale rareori vor putea depăși de fapt nivelul *constatării falsității*. Este foarte important de știut, prin urmare, că aducerea – *astăzi* – în sfera publică a acestor date și informații, sub forma „fostelor secrete“, nu înseamnă încă deloc și înțelegerea a ceea ce „a fost“. „Fostele secrete“ pot fi înțelese doar atunci, când și dacă, în înțelegerea lor, accentul este pus *nu* atât pe „fost“, ci mai degrabă, pe „secret“. Altfel, exact „secretul“ este și va fi acela care *nu* a „fost“, ci rămâne *netrecut*, adică *este prezent* în felul lui, specific și propriu, de a (dez)orienta comprehensiunea lui.

Utilizarea secretului la transgresarea reglementărilor publice nu este, desigur, un privilegiu al organizațiilor socialiste de stat și obștești, ci a intrat cu siguranță și în practica cotidiană a *statului socialist însuși*. Un exemplu eclatant și caracteristic pentru evoluția acestei societăți merită totuși amintit. În unele dintre documentele secrete pe care le vom analiza în acest capitol și la care am avut acces, se fac referiri la un *Decret* cu nr. 408 din decembrie 1985, și care – se pare – reglementa, din punctul de vedere al păstrării secretului, activitățile de protocol și de contact. Referirile prezintă acest decret ca pe un act de reglementare publică, pe baza căruia se dau instrucțiuni și se iau măsuri. Numai că amintitul decret *nu figurează nici în Buletinul Oficial al R.S.R.*, nici în *Colecția de legi și decrete* din anul 1985 și nu apare nici în *Repertoriul actelor normative în vigoare în anul 1986*. Altfel spus: decretul nu are nici o prezență publică! El figurează totuși în instrucțiuni sub forma – masca – unui act de acest gen. Deci, *în interiorul administrației, el apare ca fiind public, iar din sfera publică el lipsește, fiind secret!*

Dar exact aceasta este direcția evoluției raportului dintre secret și socialism în societatea românească a anilor '80. Adică, o dispersare și o încurcătură întrețesută, totală, pe care nimeni n-o mai stăpânește și nici n-o poate stăpâni, făcând inutile toate încercările coercitive disperate – cu totul inedite și neobișnuite în timp de pace – de a-i menține controlul. Spionomania, viziunile nebuloase și paroxistice ale comploturilor plănuite cu sânguința neobosită a întregului univers împotriva „țării” și a „poporului” nu sunt însă altceva decât modul firesc în care *secretizantul însuși* privește lumea. El, care instituie secrete, vede în orice opoziție, secrete posibile și amenințătoare, exprimând – apărându-se totodată, instinctiv – acea trăsătură categorială a secretului, de a fi – în fond – *autofag*.¹⁴

Întâlnirea secretului, a tendințelor structurii sale categoriale, cu socialismul conceput ca o societate aflată sub controlul amănunțit al unui partid-stat i-a oferit acestei categorii șansa unică – și, sperăm irepetabilă – de a deveni una dintre categoriile centrale ale unei societăți întregi. A cerceta și a studia, detaliat și sintetic, rolul și

¹⁴ La chestiunea „complotului” vom reveni într-un capitol următor.

funcționarea acestor tendințe categoriale în acest sistem este de aceea una dintre sarcinile chiar și viitoare – dar urgente și fundamentale – nu numai ale istoriografiei, dar și ale tuturor disciplinelor de cercetare și de meditație socială. Or, este deja limpede că, în realizarea acestora, cercetările de filosofie aplicată cu privire la secret oferă nu doar un „fundament” teoretic, ci și un orizont și un ghidaj articulat în mod expres și tematic.

Până nu demult, noi am trăit în acest sistem și ca atare suntem în bună măsură modelați de el atât în viața noastră cotidiană, cât și din punct de vedere mental. A înțelege însă, din perspectiva fizionomiei noastre *actuale*, locul și rolul secretului în acest sistem, înseamnă a problematiza contururile acestei fizionomii, în primul rând din perspectiva *lipsei*. Căci secretul este în același timp și ceva ce ne lipsea, adică ceva de care am fost privați, dar care – totuși – ne influența atât destinele, cât și orizonturile mentalității noastre problematizatoare.

Lipsa este totuși ceva ce ni se prezintă nouă totdeauna sub forma unei *privațiuni*. Privațiunea este însă și ceva – cum ne învață pe bună dreptate Aristotel – ce ni se arată, totuși, ca un *aspect* (eidos): pornind pe urmele privațiunii, noi putem să aflăm ceea ce ne lipsește, iar știind, putem încerca eliminarea lipsei – dacă nu prin înlăturarea – măcar prin refacerea golului ei.

Interdicția este o formă a privațiunii. Mergând pe urmele ei, pregătiți și avertizați deja de cele aflate din analiza tendințelor structurii categoriale ale secretului și a locului său în globalitatea socialismului real, ni se deschid, poate, șansele de a afla și ceea ce în fizionomia noastră actuală este *prezent* doar sub forma *lipsirii*.

Excurs: Fonduri secrete sau fonduri interzise?

Fondurile secrete de bibliotecă sunt constituite chiar din publicațiile care lipseau – și lipsesc poate și astăzi – din fizionomia noastră atitudinală, mentală, informațională și culturală. Ea a fost – și prin ele – privată de firescul evoluției și formării sale organice, găsindu-se astăzi expusă atât revenirilor furtunoase ale unui trecut ce – tot prin ele și cu ajutorul lor – *nu a trecut*, cât și a unei înstrăinări ciudate, manifestată prin straniețata în care ni se înfățișează propriul nostru prezent și propriul nostru viitor.

În același timp, întrebarea din titlul acestui excurs fixează și una dintre cele mai puțin clarificate probleme ale istoriei și situației prezente a biblioteconomiei și a bibliotecilor, nu numai din România, dar probabil din întreg Centrul și Estul Europei. În importanța ei, întrebarea de mai sus depășește însă „cadrul” bibliotecilor și ridică o problemă centrală pentru întreaga desfășurare a *politicii culturale* din fostele țări socialiste. Căci fondurile secrete ce apăsau – și apasă poate și astăzi – bibliotecile noastre constituie nu numai produse ale acestei politici, dar și *documente* ale desfășurării ei. În același timp, ele exprimă și manifestă – în mod aplicat și articulat – și anumite caracteristici ale raportului tendințelor structurii categoriale ale secretului cu globalitatea societăților autointitulate socialiste, tendințe ce nu pot fi identificate până la ultima lor consecință, decât dacă analiza fenomenului este într-adevăr adâncită și condusă *până la* structura lui fină și intimă. Nemaivorbind despre faptul că pentru noi – cum și pentru majoritatea intelectualilor și cititorilor din biblioteci – fondurile secrete de bibliotecă au constituit una dintre modalitățile întâlnirii noastre *cotidiene* cu însuși fenomenul secretului.

Fondurile secrete de bibliotecă constituie deci documente ce indică structura fină a ideologiei și a politicii culturale, care se străduia să dirijeze întreaga noastră viață culturală, spirituală și științifică. Cum însă este aproape firesc în cazul studierii unei chestiuni legate de

fenomenul secretului, nici din fața examinării problemei fondurilor secrete de bibliotecă nu sunt îndepărtate încă deloc obstacolele și barierele. Dincolo de inerție, prudență și chiar ocultarea voită a documentelor, ne izbim și aici de dificultăți create de nelămuriri de natură conceptuală, profesională, deontologică etc. ce înconjoară încă această temă. În fond, nici istoriografia, nici politologia, nici sociologia, nici biblioteconomia și nici filosofia „Estului” nu s-au preocupat până acum de descrierea și definirea lor, și nici de analiza gravelor probleme pe care secretizarea publicațiilor le ridică atât pentru profesiile și instituțiile bibliotecărești, cât și pentru înțelegerea globalității acestor societăți.¹⁵

Vrând-nevrând, însă, din ceea ce astăzi se numește deja cu atâta ușurință „istoria” culturii și a bibliotecilor din România, face parte și „istoria” fondurilor secrete de publicații.

Însă, inutil vom căuta în dicționare și în enciclopedii – chiar și în cele de biblioteconomie – termenul de „fond secret”! În ele întâlnim doar termeni cu sensuri pe care le simțim numai învecinate, cum sunt: cenzură, fonduri închise, index librorum prohibitorum, publicații interzise etc. Totuși, termenul de „fond secret” este solid consacrat atât în mediile intelectuale, cât și în cercurile de bibliotecari.¹⁶ Este însă destul de neclar la ce anume se referă acest termen, și din ce motive nici măcar biblioteconomia nu știe și nu vrea să știe de el.

Pentru a putea lămuri această problemă este necesar să aruncăm o privire „istorică”¹⁷ asupra constituirii și evoluției acestor fonduri, având deja și posibilitatea de a le înțelege atât în contextul raporturilor lor categoriale, cât și în cele globale. De aceea, nu ne putem dispensa

¹⁵ Faptul că, după părerea noastră, științele sociale nu au acces la esența categorială a secretului nu înseamnă însă deloc că ele ar fi scutite existențial de problematizarea lui, și nici faptul că cercetările de filosofie aplicată în domeniu nu ar putea beneficia de aportul unor asemenea investigații. Dimpotrivă, în cercetările noastre ne izbim, pas cu pas, de lipsa unor asemenea analize și informații, chiar dacă ele își vor putea desfășura de fapt adevărata lor semnificație doar într-o viziune filosofico-aplicativă.

¹⁶ Și acest fapt arată atât amploarea confruntării „cotidiene” cu efectivitatea lor, cât și acela că nu este deloc vorba aici de o chesiune pur marginală.

¹⁷ Vom expune adevărata semnificație și importanță metodologică a termenului „istoric” cu privire la secret atât într-o notă ulterioară, cât și în capitolul în care vom trata problematica „fostelor secrete”.

de prezentarea succintă a acelor documente (incomplete) la care am avut acces.¹⁸ Ele arată că pietrele de temelie ale fondurilor secrete sunt constituite din publicațiile care au fost incluse într-o *listă interdicțională* încă din anul 1945. Această listă merită deci o atenție deosebită. Ea a fost întocmită pe baza *Decretului Regelui Mihai I*, din 4 mai 1945. Atât decretul, cât și lista de titluri de publicații au apărut în *Monitorul Oficial*, dar ea a fost difuzată și sub forma unei broșuri separate. Lista a fost întocmită sub egida Ministerului Propagandei de către Comisia pentru aplicarea articolului 16 al Convenției de Armistițiu. Titlul ei este: *Lista publicațiilor scoase din circulație* și conține tipărituri al căror conținut contravine principiilor bunelor relații între România și Națiunile Unite. Ea conține, dintre publicațiile apărute între 1 ianuarie 1917 și 23 august 1944, pe acelea care răspândesc idei fasciste, naziste, legionare și șovine. Ele puteau rămâne inventariate și depozitate separat doar în bibliotecile cu drept de depozit legal. Consultarea lor a fost permisă doar pe baza aprobării nominale a conducătorilor acestor instituții. Încălcarea dispozițiilor atrăgea după sine amenzi și chiar detenția.

Se observă că această listă are un pronunțat caracter *public*: se bazează pe o convenție internațională publică; este întocmită de o instituție publică; atât lista, cât și motivele și criteriile care au concurat la alcătuirea ei sunt publicate în organe oficiale și conțin detaliat și sancțiunile pe care eventuala încălcare a prevederilor ei ca act juridic eminent public le atrage după sine. Ea se referă la *întregul* rețelei publice de producție, de difuzare și de organizare a conservării publicațiilor. Este la fel de important pentru noi acum și faptul că această listă are în vedere *totalitatea* comunității profesionale a bibliotecarilor și nu doar un strat confidențial al ei.

Ea este urmată, în anul 1946, de una cu trăsături identice. Singura deosebire este faptul că noua listă scoate deja din circulație, după aceleași criterii, nu numai publicații apărute în România, dar și unele în limba italiană, germană, franceză și maghiară.

¹⁸ Aceste documente au fost publicate – ca *Anexe* – în volumul nostru, dedicat fondurilor secrete de bibliotecă. Idem, pp. 170-343.

O etapă importantă în formarea fondurilor propriu-zis secrete o constituie lista – deja cumulativă – apărută în 1948. Ea se intitulează fără echivoc *Lista publicațiilor interzise*. Acest volum de peste 500 de pagini conține pe de o parte titlurile listelor anterioare, iar pe de altă parte, include un număr considerabil de noi autori și titluri. Spiritul în care s-a întocmit această listă este însă total diferit de cele anterioare. Ea reprezintă în primul rând *extinderea* sferei de valabilitate a interdicției. Fiindcă, în timp ce în listele premergătoare, interdicția vizează circulația publică, instituțională a tipăriturilor („scoase din circulație”), în această listă publicațiile sunt privite ca o totalitate de exemplare individuale. Aceasta înseamnă că și deținerea particulară a unor exemplare cade sub incidența interdicției. În felul acesta, exemplarele identificate – pe baza delațiunilor sau a perchezițiilor, de exemplu – într-o bibliotecă particulară se puteau constitui în corpuri juridice probatorii. Din acest motiv, volumul fusese difuzat și public, la un preț de 200 lei. În strânsă legătură cu aceasta trebuie remarcat și faptul că criteriile pe baza cărora lista a fost întocmită devin puternic *relativizante*, ele vizând deja – sub unghiul de vedere al luptei de clasă – întreaga producție din deceniile anterioare și nu numai pe cele fasciste, șovine etc. „Se poate afirma fără teamă de exagerare – se scrie în prefața volumului – că o mare parte din *ceea ce s-a publicat* în țara noastră în ultimele trei decenii, precum și un anumit procent mai redus din ceea ce s-a publicat anterior era infectat de idei șovine, reacționare, rasiste etc.” (s.n.)¹⁹ Iar epurarea lor va continua – în condițiile ascuțirii luptei de clasă – până „când ele nu vor mai exista decât în câteva biblioteci oficiale documentare, unde istoricii viitorului vor avea prilejul să studieze epoca...”²⁰ Se pare deci că la acea oră era deja prefigurat întreg proiectul atât de *diluare* a criteriilor interzicerii publicațiilor, cât și cel al *instrumentalizării* bibliotecilor.

Dar această listă prohibitivă, deși aduce extinderea interdicției și relativizarea criteriilor ei, este încă un act public, deci nu reprezintă încă interdicții transfigurate în secret. Acest pas se va face în anul 1949. Atunci „apare” un nou volum considerabil, cu titlul: *Publicații*

¹⁹ Vezi: idem, pp. 182-184.

²⁰ Vezi: idem, p. 185.

nedifuzabile și cu subtitlul semnificativ de: *Liste de circulație internă*, iar introducerea ei se intitulează – tot semnificativ – *Instrucțiuni*. El conține publicații care „direct sau *indirect*“ (s.n.) sunt împotriva orânduirii socialiste, dar care „din *anumite* motive“ nu au fost incluse în listele anterioare. Totuși, difuzarea și servirea în biblioteci a acestor publicații „nu este de dorit“. Iar potrivit uneia dintre cele mai semnificative instrucțiuni, retragerea din circulație a acestor publicații trebuie efectuată „*cu tact și discreție*“ (s.n.).²¹

Se poate deci constata că în 1949 interdicția care atrage după sine scoaterea din circulație a publicațiilor devine de „uz intern“, iar însăși operația retragerii publicațiilor dobândește un caracter „discret“ adică *confidențial*. În mod firesc, acestor trăsături li se asociază caracterul rezumativ al expunerii de motive și obscuritatea pronunțată a criteriilor pe baza cărora publicațiile sunt de fapt incluse în lista interdictivă. (Ele fiind calificate, de exemplu „indirect ostile“, „producătoare de confuzii“ etc.) În mod cert ne aflăm deja în fața unor *interdicții concepute și transmise pe căi confidențiale*. Dar cum se poate garanta punerea în practică, adică realizarea și efectuarea unor atari interdicții? Este evident că aplicarea unor interdicții confidențiale presupune și înființarea unei *rețele administrative tot confidențiale, cât și asigurarea funcționării ei discrete*. Ea presupune totodată că, *în cadrul comunității profesionale a bibliotecarilor, se distinge un grup constituit pe baza criteriilor de încredere și de îndatorare, însărcinat în condiții de garanție cu aplicarea discretă a interdicțiilor confidențiale, secrete!* Acest grup este deci – în diferite trepte – inițiat și antrenat în mecanismul aplicării acestor interdicții.

Cu această listă din anul 1949, se deschide totodată un nou orizont, un nou spațiu, în care se plasează atât interdicțiile, cât și condițiile administrative ale realizării lor. Aceasta este sfera *discretului*. Odată instituită, sfera discretului va evolua ulterior – cum vom vedea – în două direcții distincte, dar complementare. Prima va fi cea a secretului propriu-zis. A doua direcție însă va fi *menținerea* temporară a unui spațiu *sui generis* al discretului, spațiu care va funcționa sub forma unui *interregnum* între fondurile uzuale (publice)

²¹ Vezi: *idem*, p. 189.

și cele ale depozitelor secrete, purtând numele de *fonduri documentare*. De-a lungul anilor, fondurile documentare vor constitui un mediu destul de maleabil și fluid, în care considerentele profesionale ale organizării și muncii documentare se întrepătrund cu cele politico-ideologice, făcând din ele o veritabilă mască durabilă ce opacizează și astăzi terminologia înțelegerii fondurilor secrete și care, de aceea, va trebui străpunsă și demontată la locul potrivit.

Nu ne-am întâlnit cu liste editate în perioada 1949–1955. Este posibil ca ele să nici nu existe, căci sfera largă de cuprindere a listei din 1949, cât și finisarea structurilor administrative ale aplicării ei, asigurau suficiente „preocupări”. Datorită acestor „eforturi”, începând cu 1955, listele pot fi deja difuzate fără să cuprindă vreo prefață, motivare sau indicații. Mecanismul le cunoaște deja perfect. Fiecare exemplar al acestor liste primește un număr de ordine individual. Cu ajutorul lui se poate stabili și urmări traiectoria exemplarului în rețea și se pot stabili cu ușurință și eventualele indiscreții din mecanism. În alcătuirea lor prevalează deja criterii legate de conjunctura internă și internațională a mișcării și a puterii comuniste. Se pare că, pe calea interdicțiilor secrete, conducătorii comuniști își lichidează propriul lor trecut apropiat. În felul acesta ajung în fondurile secrete – în 1955 – scrierile și cuvântările etc., publicate în 1946, 1950, 1952 ale unor lideri, care la data respectivă au funcții superioare (!) în partid (Gheorghe Gheorghiu-Dej, Chivu Stoica etc.) Ele, desigur, nici nu puteau fi interzise în mod public, ci doar scoase din circulație în mod secret. Căci este vorba despre conducători care, vrând să-și păstreze funcțiile și după moartea lui Stalin, și-au adaptat rapid concepțiile la noua conjunctură și, din acest motiv, a fost necesară ștergerea discretă a urmelor și a dovezilor propriului lor stalinism. Fondurile secrete s-au dovedit a fi într-adevăr o cale potrivită pentru acest scop.

Punerea fondurilor secrete – numite și „speciale” – și a întregii activități de bibliotecă, la dispoziția oricărui moment conjunctural, merită însă o atenție mai insistentă. În cazul lui Gh. Gheorghiu-Dej, lucrurile sunt clare: prin dirijarea în depozitele secrete a documentelor și dovezilor pozițiilor luate anterior, dar *recent*, se încearcă *ștergerea urmelor* acestor luări de poziții, adică *ștergerea memoriei recente*, cu scopul conjunctural de a se putea menține în funcțiile deținute. Însă,

Instrucțiunile nr. 198 din 22 februarie 1957 ale Ministerului Culturii, cu privire la scoaterea din fondurile bibliotecilor de stat a „tipăriturilor învechite“ (adică *depășite* din punct de vedere politic și științific) și a celor „de prisos“ (adică aflate în număr excedentar în depozitele lor), prevăd – în punctul nr. 10 – ca toate colecțiile *de ziare și periodice* să fie păstrate la fondul uzual, *doar* pentru ultimii doi ani de apariție.²² Restul, adică mai vechi de doi ani, sunt orientate la fondul special, devenind consultabile doar cu justificări și aprobări inevitabile. Deci, ziarele și periodicele, ca purtătoare ale memoriei recente, sunt puse într-un raport ritmic-calculat și preventiv cu o conjunctură stabilită în calitatea ei de interval nespecificat și lipsit de conținut (trecerea a doi ani). Este *prevăzut* că, deci, ceea ce a apărut în ziare, de exemplu acum trei ani, este astăzi automat depășit politic și, prin urmare, este orientat la fondul secret, adică refuzat rememorării actuale a marelui public. Ar fi complet greșit să considerăm acest procedeu ca făcând parte din firescul evoluției concepțiilor și practicilor politico-ideologice, evoluție care, ce-i drept, depășește și ea anumite poziții și faze, dar care – chiar datorită firescului ei – păstrează totuși fazele lăsate în urmă, ca fiind *proprie* acestui proces. Însă orientarea acestor tipărituri în depozitele secrete nu înseamnă în fond nici negarea, nici redefinirea și nici dezlipirea de trecutul depășit, ci doar *ștergerea urmelor* acestui trecut *din memoria recentă publică*. Înseamnă deci transformarea „evoluției“ ideologico-politice într-un proces alcătuit din succesiuni izolate (prin ștergerea urmelor) de momente conjuncturale unice și din intervale conjuncturale prestabilite. Este adevărat desigur, că aceste publicații puteau fi, totuși, consultate – cu aprobările de rigoare – de către „istoricii viitorului“, dar nu este deloc evident fundamentul pe baza căruia acești istorici s-ar putea erija în rolul de a fi *unicii* depozitari ai memoriei (recente ori nu) și nici acela, pe baza căruia ei ar fi îndreptățiți de a avea acces la această memorie *în locul și în numele* marelui public al cetățenilor.²³

²² *Vezi: idem*, p. 266.

²³ *Instrucțiunile nr. 198* din 22 februarie 1957 au fost abrogate în 1960 prin *Instrucțiunile nr. 3406* din 13 octombrie. Data abrogării este desigur semnificativă: arată că, de fapt, conducerea partidului a trecut – și cu ajutorul acestor instrucțiuni – cu „bine“ peste puternicele și periculoasele valuri conjuncturale care, în alte țări,

În anul 1957 este întocmită ultima listă pe care mai apare încă anul editării. Caietele ce-i urmează nu specifică nici măcar anul de apariție. Pe copertele lor se află trecut numai numărul curent în seria listelor anterioare, iar pe coperta din spate apare nelipsitul număr de ordine pentru identificarea individuală a exemplarului. Cert este că anul de apariție a publicațiilor dirijate în fondul secret nu depășește anii 1956-1957 nici în ultimul caiet (cu nr. 8). Ducând mai departe, în mod mecanic, periodicitatea anuală constatată până acum, se poate presupune că ultimul caiet a fost editat în jurul anilor 1962-1963.

Cu privire la epoca ce urmează acestor ani, dispunem de *și mai puține* documente relevante. Suntem deci în *și mai mare măsură* nevoiți să umplem golurile iminente, cu experiențe ordonate critic. Pentru a putea însă realiza acest lucru, sunt necesare câteva clarificări conceptuale. Pe parcursul acestor clarificări, ne putem baza deja cu încredere pe analizele noastre anterioare atât cu privire la tendințele categoriale ale secretului și la raportul dintre secret și socialism, cât și pe cele cu privire la sarcinile filosofiei aplicate.

Până acum am văzut că există cel puțin două domenii de care secretul, la început, doar se apropia, iar apoi le cuprindea, pentru ca, la sfârșit, să le utilizeze înfățișarea ca mască. Este vorba de fondul de *publicații interzise* și de *fondul documentar*. Am văzut că la origine și început fondul secret și-a așezat propria-i greutate pe fondul de publicații interzise, pentru ca apoi să se și dizolve în acesta, manifestându-se ca fiind o simplă prelungire a lui. În felul acesta se creează impresia aparentă că, în fond, secretizarea publicațiilor nu diferă cu nimic de interzicerea lor de către o putere publică ce folosește, în acest scop, mijloacele dreptului public. Apare deci ca fiind un proces ce se înrădăcinează nu într-o sferă secretă, ci în cea publică. Numai că actele tipic publice, inclusiv cele prohibitive, trebuie motivate public. În felul acesta, ele pot fi dezbătute și chiar modificate în principiu. Să ne gândim numai la acele discuții aprige *de*

începând cu 1953 și mai ales în 1956, au condus atât la mișcări radicale, cât și la schimbarea vârfurilor ierarhice ale partidelor. În ciuda abrogării elementelor de-a dreptul aberante ale *Instrucțiunilor nr. 198* din 1957, punerea colecțiilor bibliotecilor – prin sistemul fondurilor lor secrete – la dispoziția momentului conjunctural din-
totdeauna nu a încetat niciodată, ci a continuat practic, până-n decembrie 1989.

presă, care se iscau de exemplu în secolul al XIX-lea, cu ocazia fiecărei ediții a vestitei *Index Librorum Prohibitorum*, publicată de Papalitatea romană.

Fondurile secretizate pe baza unor instrucțiuni secrete, și a căror aplicare are loc printr-un mecanism administrativ confidențial, sunt însă în *esența* lor diferite. Deocamdată este suficient să arătăm că, *sub aspect istoric, faptul însuși al interdicției capătă o publicitate ce se reduce și se obscurizează treptat și că mecanismele de aplicare a ei suferă o modificare similară!*

Această problematică ne trimite spre o altă tendință de opacizare și de mascare legată de fondurile secrete: apropierea lor de *fondurile documentare*. În mod evident, publicațiile scoase din circulație, interzise sau secretizate, au – independent de valoarea lor culturală, științifică sau politică intrinsecă – și o valoare documentară.²⁴ Apoi, atât prin interzicere, cât și prin secretizare – întrucât amândouă implică distrugerea masivă a exemplarelor – asistăm la un proces artificial de producere a *rărităților*. Un singur pas deci, și s-ar putea spune că, în esență, în depozitele secrete se desfășoară o impresionantă și neîntreruptă activitate de păstrare și de salvagardare a valorilor documentare.

Dacă avem în vedere adresa secretă a Ministerului Învățământului și al Culturii cu nr. 3406 din 13 octombrie 1960, constatăm că ea împarte fondurile bibliotecilor în trei categorii: *uzuale, documentare și speciale*.²⁵ În fondul *documentar* sunt incluse acele tipărituri care, deși nu corespund scopurilor educației socialiste a maselor și nici concepțiilor politico-ideologice conjuncturale, sunt totuși indispensabile informării științifice a specialiștilor. Aparțin apoi acestui fond publicațiile cu caracter de uz intern, cât și cele incluse în *broșurile* editate de acest minister în vederea retragerii publicațiilor din circulație. În „*fondul special*” au fost dirijate publicațiile „dușmănoase”, fasciste, anticomuniste și militariste; acele publicații care proveneau din străinătate și au fost considerate de către cenzură

²⁴ Chiar circulația unei „non-valori” documentează în fond caracteristicile epocii și ale mediului ei.

²⁵ *Vezi: Fond secret. Fond „S” ...*, idem, pp. 270-278.

ca aparținând *ab ovo* acestei categorii, cât și publicații ce sunt incluse pe listele editate special în acest scop de către minister. Este cert faptul că, potrivit acestei dispoziții, atât fondul documentar, cât și cel special fuseseră – din motive politice și ideologice – *separate* de fondurile uzuale, și că aceste fonduri au fost luate în evidență și/sau depozitate în mod distinct și în condiții de securitate sporită.²⁶

Nelămuririle conceptuale trădează însă și aici o apropiere de structură între caracterul *discret* al fondurilor documentare și cel *secret* al fondului special. De aceea, în art. 5 al acestei instrucțiuni, se acordă conducerii bibliotecilor o libertate considerabilă în clasificarea tipăriturilor într-una sau în cealaltă categorie de fonduri. Această „libertate” este impusă de nevoia organelor de decizie de a avea în biblioteci și în bibliotecarii implicați *parteneri activi* în realizarea acestor sarcini extrem de complexe și costisitoare presupunând, în principiu, punerea totalității bibliotecilor și colecțiilor lor la dispoziția momentului conjunctural actual (împreună desigur cu menținerea orientărilor ideologico-politice mai generale). Cu cât își pierde – treptat – structurile interne ale bibliotecilor rolul lor activ-întreprinzător în supravegherea politică a fondurilor bibliotecărești, cu atât își pierde din importanță fondurile documentare ca fonduri discrete. Dizolvarea acestor fonduri, prin *Instrucțiunile nr. 1003* din 15 august 1968 ale Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, este însă departe de a înlătura nelămurirea conceptuală. Dimpotrivă, prin însăși denumirea lor ca „documentare”, ele se grefează pe una din tulpinile esențiale ale activității oricărei biblioteci serioase. Desființarea „fondurilor documentare” nu putea deci însemna în nici un caz și desființarea activităților de documentare din biblioteci, activitate care trebuia prin urmare să se redefiniească în niște condiții obscurizate de chemări extrem de eterogene. Apoi, ordonând reclasificarea publicațiilor din fostul fond documentar *ori* în fondurile uzuale, *ori* în cele de circulație specială, se realizează în parte și un transfer semantic opacizant de la „documentar” la „special” – adică de la „discret” la „secret” – transfer favorizat și de către statutul anterior al fondului documentar.²⁷

²⁶ *ibidem*.

²⁷ *idem*, pp. 301-310.

Potrivit acestei circulare, fondurile de „circulație specială” cuprind acele tipărituri ce nu corespund politicii partidului comunist și a guvernului; ce blamează țara și poporul român; publicații ce provin din străinătate și sunt orientate aici de către cenzură și, în sfârșit, publicațiile cu conținut obscen. Trebuie remarcat că și această dispoziție reformulează în mod expres acea sarcină, conținută și în celelalte circulare, de a ține *evidența persoanelor* care consultă publicațiile din fondurile speciale. Este deci foarte limpede formulată exigența *permanentă*, ca aparatul bibliotecăresc de aplicare a dispozițiilor să urmărească nu numai persoanele, dar și *temele* în care „specialiștii” sunt interesați la un moment dat. Această exigență este de altfel întărită și de către circulara Comitetului pentru Cultură și Educație Socialistă, din februarie 1981. Este clar că ea vizează *controlul preocupărilor* acelor cititori care au obținut aprobarea necesară consultării publicației solicitate din fondul special. Iar acești cititori sunt denumiți chiar de aceste circulare, ca fiind „specialiști”, „cercetători” etc.²⁸

Aceste nelămuriri conceptuale pot totuși alimenta *impresia* că fondurile secrete constituie de fapt o protecție de tip documentar asupra publicațiilor. Că, în fond, acolo, publicațiile sunt păstrate potrivit exigențelor demne de rarități. Or, aceste impresii nu corespund în nici un fel realității. Este însă adevărat că, spre deosebire de fluctuațiile din anii '50 și '60, rolul activ al aparatului intern bibliotecăresc în *inițierea* secretizării tipăriturilor *scade* în deceniile șapte și opt. Întreg cortegiul de inițiativă, decizie și de control se concentrează în mâinile organismelor centrale. Astfel, o adresă a Comitetului Județean Cluj al Consiliului Culturii și Educației Socialiste din anul 1988 conținea, ca teme al întocmirii unei liste de secretizare, *șapte* adrese anterioare ce cuprind perioada august 1971 și mai 1988.²⁹ *Nici una* însă din aceste adrese nu a intrat prin corespondența secretă a bibliotecii. Acest fapt arată că ele nu au fost aduse nici la cunoștința conducerii bibliotecii și nici la cea a aparatului care a operat efectiv retragerea publicațiilor, ele fiind în fond ținute ca

²⁸ idem, pp. 317-322.

²⁹ idem, p. 337.

secrete, la un nivel *superior*. Tot de aici reiese însă și acea tendință a acestor decenii de a *reduce* transparența în interiorul sistemului național de secretizare a publicațiilor, în paralel cu concentrarea „transparenței” și a controlului, la vârf. Pare totuși specifică anilor ‘70-’80 orientarea ca, împreună cu transformarea aparatului intern al bibliotecilor în simplu executant docil și în supraveghetori obedienți, să i se acorde sarcini mai extinse și mai variate în privința *observării* cititorilor care consultă publicațiile fondului secret. Astfel se nasc acele „note informative și de convorbiri”, întocmite – ca sarcini de serviciu, la solicitarea „forurilor” – de către personalul confident însărcinat, despre vizita și activitatea în bibliotecă a unor cercetători, în special din străinătate, care totuși au reușit să obțină aprobările necesare consultării materialelor documentare ale bibliotecii.³⁰

Trebuie subliniat că în general fondurile secrete de bibliotecă se constituie printr-o cu totul altă orientare profesională decât cea solicitată de grija detaliată și cuprinzătoare în vederea conservării, prelucrării și mai ales a *valorificării* documentare a colecțiilor.

Există, desigur, numeroși factori care, de altfel, *limitează* și determină accesul la colecțiile fondurilor unor biblioteci. Este altul accesul într-o bibliotecă municipală publică, decât cel într-o bibliotecă universitară, destinată în primul rând studenților, cadrelor didactice universitare și cercetătorilor. Accesul în biblioteca unui institut de cercetare este și el diferit de cel de la biblioteca unei întreprinderi. *Tipul de bibliotecă* circumscrie, deci, atât categoriile de cititori care au acces la fondurile ei, cât și structura tematică și culturală a colecțiilor ei. Tot așa limitează accesul la colecțiile unei biblioteci și valoarea istorico-culturală și documentară a publicațiilor ei. Cărțile rare și unicatele sunt puse peste tot la dispoziția cititorilor cu grijă și precauție, iar această precauție este peste tot însoțită de regulă și de o

³⁰ Cu privire la acest aspect vezi: excelentul studiu al lui Ionuț Costea – *Fondurile secrete de bibliotecă și contextul lor politico-cultural* în vol. *Fond secret...*, idem, pp. 94-141; cât și „Dosar adrese pentru vizite”, Fond Direcțiune BCU. În mod evident acești cercetători nu au avut nici un fel de acces la colecțiile depozitelor secrete și de aceea sarcina urmăririi lor apare de fapt ca o excrescență – de altfel logică – a funcțiilor aparatului confident, care se bucura și de încredere, și de instruire în acest sens.

atenție sporită față de conservarea și utilizarea lor. Preocuparea față de conservarea valorilor documentare cere apoi, adesea, și depozitarea lor separată – de exemplu în condiții de iluminare și de climatizare speciale – și limitarea accesului la ele prin punerea lor în primul rând, și poate chiar *doar*, la dispoziția specialiștilor. *Paralel* cu această limitare însă, munca de documentare presupune *punerea în valoare* a acestor colecții prin cercetarea și studiul lor istorico-cultural aprofundat; prin editarea cataloagelor lor; prin editarea facsimilelor și a edițiilor critice, și, nu în ultimul rând, prin „afișarea” lor în cadrul unor expoziții publice. Totuși, este caracteristic cercetării și valorificării documentare faptul că ea aduce la lumină documentul însuși, împreună cu destinul și orizontul său istorico-cultural propriu. De aceea, „punerea la dispoziția cercetătorilor și specialiștilor” a unor valori documentare nu înseamnă încă deloc, în mod automat, și valorificarea lor documentară propriu-zisă, și aceasta este cu atât mai adevărat, cu cât operația „punerii la dispoziție” este mai discretă, ori secretă.

Este evident că, în pofida nelămuririlor conceptuale, datorate apropierei semantice artificiale dintre fondurile documentare și cele secrete, publicațiile inserate în fondurile secrete de bibliotecă nu pot fi, *ab ovo* – deci, indiferent dacă ele au sau nu o valoare documentară în sensul explicat mai înainte – supuse unei asemenea valorificări. Iar introducerea criteriilor de conjunctură politică, în *organizarea discretă* a fondurilor propriu-zis documentare, cât și trierea politico-conjuncturală a specialiștilor care au acces la ele ating însuși rostul științific-cultural, dar și profesional-documentar al acestor colecții.

Am văzut că unul dintre elementele principale ale constituirii fondurilor secrete a reprezentat dispariția din sfera publică a interdicțiilor cu privire la publicații. Desigur, prin aceasta interdicțiile de fapt nu au dispărut, ci au trecut printr-o modificare a cărei natură a fost deja evidențiată. Precizăm totuși că, în general, prin interdicție se înțelege o normă cu caracter prohibitiv, acceptată de către indivizii unui grup ca regulator al comportamentului lor, incluzând conștiința faptului că încălcarea ei atrage după sine și aplicarea unor sancțiuni. Interdicțiile retrase din sfera publică în cea secretă, precum și cele ce apar în sfera publică ca fiind de fapt formele interdicționale ale

secretului însuși, se îmbogățesc în mod automat cu cea privitoare la *divulgarea lor*. Dar să nu uităm că secretul – în cazul de față interdicția secretă asupra publicațiilor – vizează în primul rând creionarea unei anumite fizionomii a sferei *publice* a *lecturii*. Interdicțiile secrete – chiar cele cu privire la divulgarea caracterului lor secret – nu-și pierd prin urmare contactul cu sfera publică. Un atare rol a îndeplinit, cum am văzut, legislația ce viza reglementarea manipulării secretului de stat.

De aceea, nici politica culturală generală nu poate fi înțeleasă fără lămurirea fondurilor secrete din biblioteci, dar nici invers, fondurile secrete din biblioteci nu pot fi înțelese fără a lua în considerare întreaga rețea și întregul agregat al unei *practici politice secrete generalizate*.

Observarea listelor de secretizare ne permit și câteva remarci cu privire la concepția și tehnica alcătuirii lor. În acest context trebuie avut în vedere în primul rând faptul că interzicerea și secretizarea tipăriturilor realizează, în domeniul publicațiilor *apărute deja*, efecte comparabile cu cel al *cenzurii* în domeniul celor aflate în curs de apariție, mai precis în procesul cenzurării *manuscriselor* ce sunt oferite spre a fi publicate. Secretizarea publicațiilor este, astfel, în primul rând o aplicație în planul *trecutului* a criteriilor cenzoriale *actuale*. Aceasta imprimă listelor de interdicții secrete un caracter *retrospectiv*. Acestei trăsături i se asociază, în mod firesc, caracterul lor *repetitiv*. Repetitivitatea îndeplinește mai multe funcții. Reluarea interdicțiilor, la diferite intervale de timp, garantează creșterea probabilității aplicării lor complete și a identificării cât mai multor exemplare din anticariate și din bibliotecile particulare intrate pe parcurs în posesia bibliotecilor prin confiscare sau donații. Apoi, reluarea unor interdicții, emise într-un interval de timp anterior, și includerea lor într-o listă actuală contribuie și la *învăluirea* și *asigurarea* scopurilor principale, adică a țintei conjuncturale adevărate, asupra căreia se concentrează, în fond, lista prezentă.³¹ Căci

³¹ Problematika cenzurii în general, a cenzurii comuniste în special și a celei din România în particular, a devenit în ultima vreme subiectul unor dezbateri destul de ample. Vezi: Adrian Marino – *Cenzura în România. Schiță istorică în Sfera Politicii*.

în felul acesta se realizează și manipularea „operatorilor“ de rang inferior care pun în aplicație interdicția secretă, vidându-le – într-o oarecare măsură – conștiința cu privire la propria lor activitate.

În concluzie, se poate spune că sistemul fondurilor secrete de bibliotecă face parte din ansamblul politicii și în special al *politicii culturale* comuniste. Ca atare, principiul lor este fundamental *diferit* de orice practică anterioară sau contemporană de îngrijire a accesului la publicații. Această practică a realizat o instrumentalizare politică, culturală și profesională a bibliotecilor, care, în extindere și în amănunțime, nu poate fi asemănată cu nici o altă practică „apropiată“, căci chiar fascismul și național-socialismul au conceput epurarea bibliotecilor prin arderea *publică* a cărților. Chiar și Inchiziția a supravegheat circulația cărților interzise, pe baza listelor *publice* de interdicții.

Aceasta explică și de ce în dicționare nu întâlnim termenul de „fond secret de bibliotecă“, nici chiar în cele de biblioteconomie.

Nr. 49-54/1997; Lidia Vianu – *Censorship in Romania*, Central University Press, Budapest, 1998; și Oskar Stanislaw Czarnik – *Le controle de la communication litteraire en Pologne durant la periode 1945-1956*; și Jirina Smejkalova – *Censoring Canons: Selling, Silencing, and Reading Czech Books in Livres*, Editions Bibliothèques; *Lecture durant la Guerre Froide*, Colloque et Table Ronde, Paris, 11-12 juin 1998. (Manuscrite). Ceea ce mi se pare că scapă în primul rând acestor discuții este observarea naturii *secrete* a acestei cenzuri. Cenzura comunistă nu se caracterizează doar prin specificul ideologic și politic al valorilor în funcție de care se aplică criteriile ei; și nici numai prin brutalitatea și aroganța ei, ci în primul rând prin faptul că la baza și în spatele acestora se află un mecanism deopotrivă *discret* și *secret*. Cenzura textelor *manuscrite*, oferite *publicării*, efectuată *înaintea* publicării lor, pe baza unor criterii ce constituie de fapt secretele Oficiului, denaturează atât caracterul public pe care orice autor-persoană îl dobândește prin gestul oferirii spre *publicare* a vreunui text, cât și personalitatea individului care efectuează actul cenzurii. De aceea, trăsătura aparent discretă a cenzurii vreunui manuscris este de fapt fundamentată pe natura secretă a procedurii cenzurii comuniste. Iar în ceea ce privește cenzura textelor și a publicațiilor tipărite și difuzată deja, am văzut că ea se realizează prin sistemul fondurilor secrete de bibliotecă, adică prin sistemul interdicțiilor secrete ale publicațiilor. Nemaivorbind despre faptul că – în România, de exemplu – către sfârșitul anilor '70, instituția cenzurii a fost „desființată“ în mod oficial și public declarat, ceea ce nu însemna însă în realitate altceva, decât că ea s-a transformat în fond într-o practică și într-o instituție propriu-zis secretă în totalitatea ei.

Apusul nu s-a confruntat cu această problemă, iar Estului i-a fost interzisă. Cu atât este însă mai important ca astăzi, când avem deja deschisă și posibilitatea de a ridica problema fondurilor secrete de bibliotecă, s-o facem cu seriozitatea și cu consecvența cerute de importanța istorică a unui subiect inedit. Analizele noastre de până acum au dovedit însă – credem – cu prisosință și faptul că nici tematica acestor fonduri nu poate fi problematizată la profunzimea solicitată de complexitatea lor, decât dacă dispunem de un termen categorial-articulat al secretului, care este într-adevăr în măsură ca, pe de o parte, să *ghideze* aceste analize și, pe de altă parte, să rămână suficient de deschis și pentru revelarea, identificarea și incorporarea acelor *elemente noi*, care se ivesc pe parcurs și care se dovedesc apoi a fi relevante și din punctul de vedere al perspectivelor și al direcțiilor tendințelor vectoriale categoriale.

Astfel, în urma analizelor noastre suntem deja în măsură să determinăm sensul termenului de „fonduri secrete de bibliotecă”. Ele sunt de fapt *fondurile bibliotecărești constituite în urma interdicțiilor secrete ale publicațiilor!*

Această exprimare trebuie și poate fi analizată însă mai în profunzime. Fiindcă, în realitate, ea aduce și fixează în discuție un element cu totul *nou* față de orizontul analizelor noastre anterioare despre conceptul comunist pur juridic al secretului. Cum am văzut, chiar și pe treapta și în ipostaza sa cea mai *cuprinzătoare*, conceptul legislativ tipic socialist al secretelor de stat nu se referea până acum decât la „orice date și informații *nedestinate* publicității”. Or, în cazul fondurilor secrete de bibliotecă, „obiectele” ce cad sub incidența interdicțiilor secrete sunt chiar publicațiile, adică obiecte ce au fost *de la început* concepute și realizate ca fiind destinate în mod expres sferei publice, adică *publicității*. Cum este posibil așa ceva?

„Publicațiile”, desigur, nu pot fi în nici un caz secrete. Prin urmare, numai *interdicția secretă* este și poate fi aceea care cuprinde și transbordă publicațiile în sfera secretului. Deci tematizarea fondurilor secrete de bibliotecă ne trimite iarăși înapoi în zona reglementărilor juridice publice ale secretelor și ne obligă să o problematizăm dintr-un unghi de vedere pe care aceste reglementări, până acum, îl țineau închis chiar și privirilor analitice celor mai

pătrunzătoare. Fără îndoială, această calitate a tematicii fondurilor secrete de bibliotecă îi conferă un caracter și un rol privilegiat, atât în chestiunea raportului dintre secret și socialism, cât și în cea a articulării termenului categorial al secretului. Căci ea ne prezintă și ne înfățișează chiar unul dintre orizonturile categoriale *ultime* ale raportului dintre secret și sfera publică, și prin urmare și ale secretului însuși.³²

* * *

Revenind acum la examinarea raportului și a legăturii dintre secret și socialism, trebuie să conchidem că: obiecte produse și destinate în mod expres publicității nu pot fi asimilate și incorporate în *mod asigurat* de către interdicții secrete, decât atunci și acolo, unde și când, aceste interdicții ajung să reprezinte limitele *abstracționale* ale secretului însuși.

Trebuie, deci, să reluăm și să aprofundăm analiza spiritului reglementărilor legislative ale secretului acolo unde le-am întrerupt, considerându-l ca fiind ultima treaptă de expansiune și de asimilare a formei tipice a secretului în socialism, adică a secretului de stat. Am văzut că acolo i s-a asimilat secretului de stat – la un grad inferior – „*orice* dată sau informație nedestinată publicității“. Am stabilit – la acel nivel al analizei – că aceasta înseamnă de fapt că *toate* datele ce nu sunt *inițial* destinate publicității sunt considerate de această legislație ca fiind secrete de stat (de rang inferior). Problematika fondurilor secrete de bibliotecă ne arată, însă, că aceasta nu este interpretarea deplină și efectivă a termenului de „*orice*“. „*Orice*“ nu înseamnă deci, pentru această legislație și pentru această practică, neapărat și numai, „*toate*“ – cum s-ar fi putut crede până acum – ci propriu-zis „*orice*“, adică: *la nevoie*, ea înseamnă „*oricare*“, „*oricând*“, „*oricum*“, deci oricare considerent strategic și orice aspect și moment conjunctural.

³² Dincolo de aportul cognitiv al cercetărilor, acesta este motivul principal pentru care i-am consacrat un spațiu atât de substanțial, și tot din aceste motive vom menține și în continuare contactul – prin referiri și trimiteri – cu analiza tematicii fondurilor secrete.

Este important să observăm că aici nu este vorba de utilizarea plurisemantică a termenului „orice“, ci sensul său *propriu-zis*, dat de legislație și de practică, este cel descris aici (adică „oricare“, „oricând“, „oricum“), care prin extinderea abstracțiunii sale, nu numai că încorporează, dar îl și întemeiează pe celălalt. Este la fel de important să vedem și faptul că termenul „orice“ își primește acest sens fundamental, nu *din afara* spiritului legislativ comunist, și nu din surse eterogene, ci el izvorăște chiar din specificul acestei legislații. Căci, transformând legislația secretelor în *formele* interdicționale publice *goale* ale secretului de stat *însuși*, socialismul pune de fapt întreaga viață publică a societății la dispoziția virtual-discreționară a categoriei secretului. În socialism, deci, într-adevăr, orice poate fi interzis în secret; orice – chiar și faptele cele mai publice în constituția esenței lor pot fi atrase în sfera categorială a secretului.

Trebuie observat apoi că, deși noi am pornit în studiul secretului, concepându-l de fapt ca existențial, analiza noastră ne-a condus totuși la un termen categorial al secretului care s-a structurat ca *formă*. Însă, nu analiza a înstrăinat secretul – transformându-l, pe neobservate, într-o formă goală – ci chiar modul în care existențialul secretului „funcționează“ în socialism este acela care-l golește de conținutul său existențial.

Documentele de care ne folosim în investigațiile noastre – luate în sine – prezintă *astăzi* fondurile secrete sub forma „fostelor secrete“. Pentru înțelegerea lor adevărată este de aceea necesară și o orientare metodologică *avertizată* în prealabil.

Căci, *ce* ne-ar arăta și *ce* ne-ar spune despre el însuși fondul secret dacă el s-ar prezenta, singur, în fața unor întrebări neavertizate? În primul rând ne-ar striga că el, ca atare, *nici nu a existat!!!* Ceea ce a existat în „realitate“ – ne-ar spune el în continuare – este un fond al *publicațiilor interzise*, a căror circulație a fost, ce-i drept, blocată, dar însăși existența acestor fonduri în bibliotecă stă ca mărturie și dovadă pentru grija cu care ele au fost conservate – în pofida caracterului lor interzis – ca *documente* pentru cercetarea istorică viitoare. Și apoi – ar continua el deja mult mai înfipt în adăpost – interzicerea publicațiilor este, pe de o parte un act public ori public fundamentat și, pe de altă parte, ea este o practică multimilenară, deja obișnuită, care nu trebuie

să ne mai mire astăzi în mod deosebit. De aceea – ar grăi el mai departe – expresia „fond secret“ nu este decât rezultatul arhicunoscutei imprecizii a limbajului cotidian, fiindcă ea nici nu se regăsește în dicționarele „științei biblioteconomice“.

Iar dacă, după acest răspuns, am adresa acum – așa cum ne invită răspunsul însuși – întrebarea, tot neavertizată, *textelor* reglementărilor publice legislative ale secretului, atunci ele ne-ar răspunde că s-ar fi putut întâmpla să fi existat sau să mai existe fonduri secrete de bibliotecă, dar ele izvorăsc din *natura intimă* a profesiei și *serviciului* de organizare bibliologică a colecțiilor. În calitatea lor de secrete inocente de serviciu, noi le oferim doar o protecție publică exterioară, fără să fim însă într-o *conexiune* tipică, cuprinzătoare ori *sistemică* cu ele.

Acestea sunt principalele aparențe și măști pe care *le poartă și ni le prezintă* și astăzi fondurile secrete de bibliotecă atunci când ele ni se arată în hainele „fostelor secrete“. De aceea, străpungerea acestor aparențe și măști constituie ea însăși – și nu este posibilă fără – o lucrare de *emancipare*. Acest demers conduce însă și la concluzia că „fostele secrete“ *nu trec singure*, ci dimpotrivă, caracterul lor secret rămâne netrecut tocmai atunci când se petrece trecerea lor în trecut. Punându-se și rămânând la adăpostul „fostității“, fostele secrete se înscriu de fapt – și cu precădere – pe traiectoria *nimicirii* lor. De aceea prin „trecerea lor“ nu se constituie în fond un *trecut* – care prin urmare într-adevăr *a fost* – ci mai degrabă se deschide o crăpătură către nimic și către nimicire, prin care Nimicul dobândește o cale în plus de a pătrunde și de a întrețese destinul nostru istoric. Fiindcă nimicirea „fostității“ secretului și a „fostelor“ secrete înseamnă totodată și constituirea unei zone la care *niciodată* nu vom mai avea acces. Deci Nimicul intră în *temporalitatea* destinului nostru istoric și în acest chip al lui *Niciodată*. De aceea înțelegerea teoretică a specificului ontologic și metodologic al „fostelor secrete“ face parte din acest demers de emancipare. Ea trebuie dusă de aceea mai departe – și până la capăt – în direcția demontării aparențelor, a măștilor și a nelămuririlor conceptuale.

Există, se pare, o tentație naturală a cercetării, de a face abstracție de caracterul „fost secret“ al „documentelor“ ce-i sunt accesibile în

prezent. Ea este un real obstacol, ce trebuie în mod conștient și metodic reprimat, pentru a înțelege, în fond, documentele ce se află acum în fața noastră.

Tentația constă în a privi aceste documente exclusiv din punctul de vedere al conținutului lor intrinsec. Se află, de exemplu, acum în fața noastră o instrucțiune secretă din anul 1960. Noi suntem tentați să căutăm în ea doar conținutul ei, adică de a cerceta doar *ceea ce instruieste* ea în cutare și cutare problemă. Aflând și fixând acest conținut, cercetătorul este tentat să-l pună la o parte și să se orienteze spre alte documente, pentru a studia ce se schimbă și ce rămâne constant în ele. Cel mai conștiincios, poate, observă și notează și faptul că acele instrucțiuni *atunci* erau *secrete*. Acum însă – studiindu-le – le-am aflat totuși conținutul. Și atât!!!

Numai că, în felul acesta, noi *trecem pe lângă* o serie de întrebări și probleme cu totul esențiale pentru înțelegerea adevărată a ceea ce „a fost“, deși documentul însuși – prin mica ștampilă de pe vreunul din colțurile sale – ne spune că el „este“ secret de serviciu etc. Chiar secret fiind, totuși, prin „conținutul“ său, el prescrie și reglementează – de exemplu – împărțirea *tuturor* fondurilor de bibliotecă. Am omite astfel întrebarea esențială că, *totuși, cum* este posibil ca un document *secret* să se refere în mod decisiv la *totalitatea* fondurilor unei biblioteci și totodată la *toate* bibliotecile dintr-un sistem național, prescriind care are și care nu dreptul de a deține anumite fonduri etc. Cum reglează deci, un document secret, deopotrivă *fizionomia publică* și cea *secretă* a unei instituții întregi; ce structuri administrative cu totul speciale implică un atare mod de reglementare și ce modificări induce el în articularea unor profesii întregi etc.?

Acum, când sperăm că totuși – mai devreme sau mai târziu – se vor deschide cercetării fondurile arhivistice autohtone și când sperăm că acestea vor trezi și interesul meseriașilor trecutului, aceste probleme și dificultăți metodologice ni se par atât importante, cât și de nesurmontat fără o meditație prealabilă despre categoria secretului și despre locul și rolul lui în trecutul recent al societății noastre socialiste. Pentru că – trebuie să știm – aceste arhive erau (sunt?) în bună parte secrete!

Acestea sunt de aceea valabile și în privința trimiterii pe care fenomenul fondurilor secrete de bibliotecă o „face“ și în direcția pe care o putem numi aici „gestionarea și mecanismul“ politicii culturale. Dar fenomenul fondurilor secrete de bibliotecă nu reprezintă doar o simplă trimitere „logic evidentă“ către înlănțuirile politice și instituționale ale acestei epoci, ci una *articulată* chiar în mod *categorial* și *existențial*. Fiindcă trimiterea articulează nu doar *instituțiile* care sunt implicate în acest proces, ci și *natura secretă* a mecanismelor ce determină, însoțesc și specifică funcționarea lor.

A nu observa și a face abstracție de aceste aspecte ontologice și metodologice esențiale, specifice societăților comuniste, înseamnă a nu înțelege nici cazurile ce se vor ivi pentru cercetare în viitor și – mai cuprinzător – a nu înțelege nici istoria acestor ani. Pentru înțelegerea acestei istorii nu va fi niciodată suficientă o simplă „extindere“ a ariei cercetărilor ca, de exemplu, extinderea cercetării – cu scopul de a dobândi noi informații și date – de la fondurile secrete de bibliotecă, la funcționarea Ministerului Educației și Învățământului sau la cea a Consiliului Culturii și Educației Socialiste și, mai departe, până la cea a Biroului Politic al C.C. al PCR. Căci această extindere trebuie de la *început* să aibă în vedere modul în care secretul însuși participă la funcționarea acestor instituții și organisme, definind totodată și un aspect esențial din natura și caracterul lor. Trebuie deci să se aibă în vedere, de la *început*, acel orizont și acele articulații esențiale, pe care fenomenul secretului ni le indică prin locul și rolul său particular în arhitectonica acestei societăți.

Aceste trimiteri, chiar prin felul în care ele au fost dezgropate, înțelese și configurate prin analiza categorială, sunt însă în același timp și *retrimiteri la caz*. În fond, sub acest aspect, analizele noastre au pornit *de la* și *spre* cazul fondurilor secrete de bibliotecă din Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga“ din Cluj. Acest caz a fost însă de la *început situat* tocmai în orizontul raporturilor dintre secret și socialism, pentru ca, apoi, să se evidențieze relevanța lui reflexivă și *pentru* articularea terminologică și categorială a acestui raport. Deci, cazul a *rearticulat* fenomenul, permițându-i și manifestarea unor aspecte, care – înainte și altfel – rămăneau ascunse. La rândul lui însă, această manifestare – *nouă și îmbogățită* – a

fenomenului ne retrimite, iarăși, la caz, oferindu-ne și șansele unor noi posibilități de a-l identifica în unicitatea în care el este deja determinat chiar cu privire la relevanța ființei sale articulate și nu doar ca un simplu *specimen* al unei specii ce ar putea purta numele conceptual de „sistemul fondurilor secrete de bibliotecă”.

Pe acest drum trebuie deci reluate și fixate atât contextele specifice în care apar anumiți termeni, cât și conținutul lor funcțional în documentele constitutive și însoțitoare ale fondului secret. Astfel, termenul de „publicații interzise” apare de fapt în două contexte complet diferite. Primul este cel al documentelor din anii 1945–1948, unde el desemnează o interdicție propriu-zis publică asupra publicațiilor. Reapărând în actele *secrete* ale fondului secret, termenul nu mai poate fi însă înțeles și interpretat, de aceea, decât dacă luăm în considerare și caracterul, și contextul secret al interdicției, deci dacă accentul gândirii interpretative se menține *mai apăsător* pe „elementul” secret al interdicției, decât pe cel al „interdicției” înseși. Apare apoi în mod sistematic în aceste documente termenul de „fond special”. El trebuie privit cu circumspecție, în primul rând nu pentru că el nu ar fi corect ori adevărat, ci fiindcă „adevărul” lui *este gol*. Altfel spus, din expresia „fond special” *lipsește* tocmai ceea ce *specifică* fondul respectiv. Or, acest specific este chiar caracterul lui *secret*. Și acesta este în fond și motivul pentru care este încă imposibil să se facă o analiză – și cu atât mai puțin o evaluare – temeinică a *conținutului* fondului secret. Nici măcar numărul total al volumelor de publicații, cărți și periodice, care au fost orientate acolo pe parcursul acestor patruzeci de ani, nu se cunoaște și nici nu se mai poate cunoaște precis, darămite structura lor tematică, lingvistică etc.³³

Cu atât este însă mai important acum să ne dăm într-adevăr seama de faptul că fără lămurirea aspectelor teoretice și metodologice ale

³³ Aceasta pare a fi, iarăși, o caracteristică specială a fondurilor secrete de bibliotecă din România, fiindcă în alte țări – de exemplu în Ungaria și în Cehia – atât constituirea lor, pe vremea aceea, cât și lichidarea lor, după ‘89, a fost însoțită de un anumit profesionalism și de o anumită „seriozitate” și responsabilitate administrativă, care a împiedicat astfel „desfășurarea” completă a tendințelor categoriale ale secretului. Și din acest punct de vedere, deci, cazul „românesc” poartă un – trist – caracter de „privilegialitate”.

confruntării noastre cu fenomenul lor și, în general, cu fenomenul secretului însuși, noi nu-i vom putea înțelege decât aspectele de suprafață și că – și aceasta este și mai grav – prin urmare, nu vom putea înțelege nici istoria noastră recentă, adică nici procesele din și prin care – în parte – se articulează și problematicile cu care ne izbește actualitatea prezentului nostru, cu care trebuie, totuși, să ne confruntăm în mod lucid și responsabil.

Analiza problematicii raportului dintre secret și socialism face parte din descrierea și înțelegerea *întâlnirii* noastre cu fenomenul secretului. Este limpede că nici descrierea și – mai ales – nici înțelegerea acestei întâlniri nu ar fi fost posibile fără rezultatele efortului elaborării – pe bazele unei relatări primordiale și pe cele ale unei viziuni articulate asupra esenței aplicării filosofiei – a unui termen categorial al secretului. Căci *acest termen* – și nu un concept oarecare – a fost acela care de fapt ne-a orientat, ne-a ghidat și ne-a împins înainte în descifrarea și dezvăluirea hățișurilor manifestării fenomenului lui. Tot el ne-a condus însă și în analizele noastre excursive, în adâncirea cărora – tot cu ajutorul lui – ne-am înfățișat, deja avertizați și preveniți, și în confruntarea cu măștile, cu capcanele și cu fundăturile prin și în care fenomenul secretului se închide, se acoperă și se ascunde, manifestându-se, chiar prin acestea, în felul său specific și intrinsec.

„Fenomen“, „manifestare“, „ascundere“, „acoperire“, „închidere“... toți aceștia sunt însă termeni aparținând vocabularului fenomenologiei și în special fenomenologiei existențiale în versiunea ei elaborată de către Heidegger – în primul rând – în *Sein und Zeit*. Dar pot fi ei oare preluați și utilizați în mod automat în descrierea și în înțelegerea *întâlnirii* noastre cu fenomenul secretului sau nu cumva – de fapt – această „preluare“ aplicativă reprezintă în fond o altă și o nouă sfidare, pe care nu considerente exterioare, ci însuși fenomenul secretului o adresează tematizării ei, adică ne-o adresează *nouă*?

Cu răspunsul la această întrebare trebuie să se ocupe următorul capitol al lucrării noastre, și aceasta nu înseamnă în fond altceva decât o nouă *modificare a traseului* pe care secretul este tematizat mai departe.

CAPITOLUL IV

FENOMENOLOGIA EXISTENȚIALĂ A SECRETULUI – TENTATIVE DE DIALOG CU MARTIN HEIDEGGER

Prin fenomenologia existențială a secretului înțelegem – în primul rând și în întreaga ei amploare – fenomenologia *existențialului* secretului, adică a *secretizării*.¹

Însă, dacă pornim în acest fel pe drumul tematizării secretului, atunci din capul locului ne izbește faptul că el este un atare fenomen care se manifestă în primul rând și cu precădere ca fiind ceva *închis*, ceva *acoperit* și ceva *ascuns*. Închiderea, acoperirea și ascunderea sunt într-atât caracteristice secretului, încât ceea ce *nu* se manifestă în acest fel nici nu poate fi numit de fapt „secret“, adică nici nu poate fi considerat în fond „fenomenul secretului“.

Or, gânditorul care a tematizat la modul cel mai explicit ceea ce – chiar în propria lui terminologie – se numește „închiderea“ (*Verschlossenheit*), „acoperirea“ (*Verdecktheit*) și „ascunderea“ (*Verborgenheit*) este Martin Heidegger.²

Confruntându-ne cu destinul nostru istoric, ne-am întâlnit și ne-am izbit de problematica – și apoi de tematica – secretului. De aceea și „întâlnirea“ noastră cu gândirea lui Heidegger – cu cea din

¹ Acest capitol constituie o variantă mai extinsă și mai elaborată a studiului nostru: *Elzártás, elfedtettség és elrejtettség Heideggernél. A titok kapcsán a fenoménről és a fenomenológiáról (Închiderea, acoperirea și ascunderea la Heidegger. Despre „fenomen“ și „fenomenologie“ din perspectiva secretului)* în volumul: K.I. – *Határ – Hallgatás – Titok*, Editura Komp-Press, Cluj, 1996, pp. 223-306.

² În nici un fel nu dorim să intervenim în discuția filologică și terminologică a traducerilor în limba română a textelor heideggeriene. Și asta în primul rând nu din motivul – de altfel real – că nu ne simțim chemați în această chestiune, ci din acela că îndeobște în dosul acestor discuții se pierde – sau piere – chiar ductul gândirii și al meditației. Notăm totuși că nu redăm de exemplu „vestitul“ *Verborgenheit* prin artefactul „stare de ascundere“, ci pur și simplu prin „ascunderea“, din motivul că ea nu este o „stare“, cum – iarăși de exemplu – nici *Freiheit* nu este „starea de a fi liber“ ci însăși „libertatea“ (tematizată).

Sein und Zeit în primul rând – se realizează urmând calea acestei tematizări. Adică în mod firesc și organic și nicicum ca un pretext de a stabili un acord cu cadența modelor. Mergând pe această cale, noi trebuie deci, oricum, să încercăm o atare întâlnire și un atare contact, chiar dacă nu putem ști, dinainte, nici dacă ea va avea într-adevăr loc și nici dacă ea va fi reușită sau realmente plină de conținut...

Va trebui deci să vedem pe de o parte felul în care se creionează – în contururile sale principale și din punctul de vedere pe care ni-l asigură, ca sol fenomenal, tematizarea secretului – tot ceea ce Heidegger numește „acoperirea“, „închiderea“ și „ascunderea“. În același timp va trebui să examinăm, pe de altă parte, cum anume se articulează – pe acest parcurs – fenomenul însuși al secretului?

„Fenomenul secretului“: ce spune în fond această expresie, atunci când știm că „fenomen“ înseamnă *manifestare*, iar „secretul“ înseamnă chiar *ascundere*, *închidere* și *acoperire*? Ce fel de fenomen este acesta?

Se vede din capul locului că, prin tematica fenomenului secretului, noi ne situăm de la început tocmai în miezul problematicii fenomenologice – și chiar a fenomenologiei – căci de la început se ridică aici întrebarea: totuși, ce anume din *sensul* expresiei de „fenomen“ face posibil ca el să fie aplicabil la ceva cum este secretul? Căci în fond: „Acoperirea este contra-conceptul (*Gegenbegriff*) fenomenului.“ scrie clar și limpede Heidegger la capătul unui pasaj introductiv din *Sein und Zeit*.³

În prima ei apropiere, această propoziție afirmă că, unde domnește acoperirea, acolo nu se află „fenomene“. Pătrunzând însă mai adânc în sensul propoziției, ea ne mai spune și faptul că, pentru a putea într-adevăr *ajunge* la fenomene, noi trebuie să *străpungem* acoperirea lor, și ca atare, acoperirea – chiar ca și contra-concept – este totuși acoperirea fenomenului, și de aceea ea – deși nu-i aparține în nici un chip – totuși îl „atinge“.

Cum atinge însă acoperirea fenomenul? Iată o chestiune extrem de complicată, a cărei examinare mai amănunțită poate deschide însă căi atât spre zonele centrale ale fenomenologiei înseși, cât și către

³ *Vezi: Martin Heidegger – Sein und Zeit*, op. cit., p. 36.

tematica secretului. Desigur, această investigație este îngreunată de faptul că marea majoritate a interpretărilor se rezumă și se împotmolesc la afirmația că, pentru Heidegger, termenul de „fenomen” desemnează „ceea ce se arată pe sine”, ceea ce se află în lumină... și așa mai departe. În felul acesta se trece însă cu vederea acel avertisment pe care ni-l adresează același Heidegger și în același text. Anume că: „În mod esențial, în «spatele» fenomenelor fenomenologiei nu se află nimic altceva, însă, ceea ce trebuie să devină fenomen, poate, foarte bine, să fie ascuns. Și tocmai de aceea este nevoie de fenomenologie, pentru că fenomenele, de cele mai multe ori și cu precădere, *nu sunt date*. (s.n.)”⁴

Adică: cele ce de cele mai multe ori și cu precădere totuși *sunt date*, și de la care și de unde trebuie totuși să *pornească* fenomenologia, acelea *nu* sunt fenomenele însele, ci chiar *acoperirea* lor. Altfel spus: chiar contra-concepte fiind, fenomenul și acoperirea *se ating*, *acoperirea* fiind tocmai *acoperirea* a ceea ce *trebuie* să devină fenomen, adică chiar *acoperirea* fenomenului. Și cum am putea noi, de altfel, *ajunge* de la ascunderea fenomenelor la fenomenele „însele”, dacă ele – într-un fel sau altul – nu s-ar atinge?

Trebuie de la început precizat faptul că termenul fenomenologic al „fenomenului” nu valorează mai nimic în afara efortului metodic-orientat al *constituirii* și al *developării* lui. Deci fără ca circumspecția și precauțiunea metodică să nu aibă în vedere, cel puțin ca pe o sarcină a străpungerii – pe lângă asigurarea ghidajului orientării ei – închiderea, acoperirea și ascunderea lor!

Or, aceasta nu înseamnă nici diluarea sensului expresiei de „fenomen” și nici dilatarea nedreptățită a celui de „acoperire”, ci reprezintă un îndemn firesc către examinarea și problematizarea modului în care acești termeni funcționează *de facto* în munca fenomenologică efectivă. Și chiar fiindcă sensul conceptului de fenomen este aici unul *fenomenologic*, tocmai de aceea el ne și orientează dar se și „atinge” – în și cu – ascunderea și acoperirea, și doar într-o atare orientare metodic fortificată, controlată și îndeplinită,

⁴ ibidem.

devine într-adevăr „fenomenul” contra-conceptul *viu* și *real* al acoperirii.

Când Heidegger (în capitolul introductiv din *Sein und Zeit*) expune și deschide sensul fenomenologic al conceptului de „fenomen”, atunci el nu face vreo „clarificare conceptuală” obișnuită. Nu oferă nici vreo definiție a lui, în sensul căreia el ar urma sau ar putea să fie utilizat mai departe. Dimpotrivă, ceea ce devine într-adevăr miza meditației va fi *manifestarea* și *arătarea* însăși și structura diferitelor sale modalități.

„*Fenomen* (s.H.)... – scrie Heidegger – înseamnă o modalitate privilegiată (s.n.) de întâlnire a ceva.”⁵ și, mai încolo: „Conceptul fenomenologic al fenomenului, consideră (meint) pe cel ce se arată pe sine drept ființa ființării, sensul ei, modificările și derivatele sale.”⁶ Ceea ce *ar trebui* deci să se arate, să se prezinte și să se manifeste – în și printr-o modalitate privilegiată de întâlnire cu el (ausgezeichnete Begegnisart) – în fenomen este *ființa* ființării așezate în centrul atenției fenomenologice. Desigur, tocmai din acest motiv, pe o latură pur negativă – și stearpă – în lipsa unui concept într-adevăr „definitiv” elaborat al Ființei, conceptul fenomenologic al fenomenului – dar și cel al fenomenologiei înseși – rămâne condamnată la o *infiniță „preliminaritate”*...

Însă, oricât să fie sau să fi fost rămasă această „preliminaritate” infinită, ea nu este totuși deloc indefinită. Dimpotrivă, ea este asumată – metodologic – în întreaga amplasare a apăsării ei.

În acest context trebuie acum gândite și înțelese cuvintele prin care Heidegger ne explică ce anume înțelege prin conceptul de „fenomen”. Pentru a-l explica, el ne retrimite la termenul originar – grecesc – al *phainomen*-ului. Expresia grecească originară *nu este* însă conceptul fenomenologic al fenomenului! În ea grecii au experimentat și au exprimat totuși ceva ce se dovedește a fi fundamental și pentru sensul conceptului fenomenologic al fenomenului.

Și cuvântul grecesc „*phainomenon*” are mai multe sensuri. El numește în primul rând ceea ce *se arată pe sine* (das Sichzeigende);

⁵ idem, p. 30.

⁶ idem, p. 35.

ceea ce este revelat (das Offenbare). În același timp el are și un sens în care exprimă „aparentul” și „aparență”, adică ce se arată și se prezintă pe sine ca fiind ceva ce *nu este* „în realitate”. Or, pentru elaborarea și înțelegerea conceptului fenomenologic al fenomenului, este foarte important să vedem și să examinăm acum acea legătură *structurală* care există între aceste două sensuri ale expresiei. Evident, nu este vorba aici despre a „alege” unul sau altul dintre ele, ci despre sarcina de a fixa sensul ei *fundamental*, pentru ca apoi să fim într-adevăr în măsură să înțelegem și sensurile ei derivate fără a trece însă cu vederea raportul și legătura acestora cu cel primordial și fundamental.

Pe această cale fixează Heidegger sensul fundamental al expresiei de „phainomenon” ca fiind acela care îl exprimă pe cel ce „*se arată prin sine pe Sine însuși*” (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende).⁷ Acesta este și sensul care de fapt îl fundamentează – prin prezența lui ascunsă – și pe celălalt, adică pe cel de „aparent” și de „aparență”. Căci, ceva se poate manifesta – arăta – ca fiind ceva ce el *nu este*, doar atunci dacă în genere el *ține* și *pretinde* să se manifeste, deci dacă el *ține* și *pretinde* să devină „fenomen” și în sensul lui fenomenologic. De aceea, în expresia „phainomenon = aparență” este deja *închis împreună* (schon... mitbeschlossen) și sensul primordial și fundamental al *phainomenului*.⁸

Prin urmare: pentru conceptul fenomenologic al fenomenului putem deja fixa și păstra sensul primordial și original al expresiei grecești al „phainomenului”, deosebindu-l de „aparență” ca fiind o modificare *privativă* a fenomenului.⁹

Ce înseamnă însă această modificare și în ce sens și direcție este ea privativă? În mod evident ea este o modificare a fenomenului însuși, luat în sensul său fundamental, adică o *modificare a arătării de sine*, deci a manifestării. Fiind privativă, această modificare exprimă o anumită negativitate – adică un „nu” – deci ea vizează o modificare negativă a arătării de sine însăși.¹⁰ În mod condensat am putea spune

⁷ idem, p. 28.

⁸ idem, p. 29.

⁹ ibidem.

¹⁰ Problema specificului negativității privative va reveni mai târziu în text.

că: în ceea ce numim „aparență“, ființa ființării se manifestă ca fiind ceva ce ea nu (este). Și într-adevăr, acesta este *sensul fenomenologic* al „aparenței“.

Sensul și importanța fenomenologică a conceptului de „aparență“ sunt de obicei trecute cu vederea. Călărind cu o steapă neoboseală sensul pozitiv și originar al conceptului fenomenologic al fenomenului, se uită cu desăvârșire faptul că el înseamnă în același timp și întâlnirea *privilegiată și excepțională* a ceva și că – exact din acest motiv – în căile căutărilor noastre, în primul rând și cu precădere, nu fenomenele sunt acelea care ne întâmpină. Se uită, apoi, că însăși „căutarea“ fenomenelor nu face deloc parte din modurile noastre obișnuite și tradiționale de „a ne afla pe drum“, ci – îndeobște – ne mulțumim cu cele ce ni se ivesc pe aceste căi sub forma arhicunoscută a „obiectelor“ etc., deci în nici un caz ca fenomene. Și chiar dacă – pe aceste drumuri bătătorite – se ivește vreo „problemă“ sau dificultate, noi încercăm, în primul rând și cu precădere, să o „rezolvăm“ și să o depășim cu metodele și cu tehnicile ce ne sunt deja familiare, în loc să-i cercetăm ființa la care ea ne-ar putea, totuși, orienta.

Dacă totuși în mod, repetăm, excepțional ne decidem să-l urmărim pe cel pe care l-am întâlnit, chiar în direcția ființei sale, atunci pentru aceasta noi nu avem nici un alt punct de pornire decât pe acela pe care el ni-l asigură în și prin felul în care ni se arată în această „fază“ și care este în mod hotărât încă „*altceva*“ decât „fenomenul“ însuși. Dar, cum am putea noi totuși ajunge – pe căi oricât de întortocheate – de la „aparențe“ la „fenomen“, dacă ele nu ar putea fi conduse la el? Nu Heidegger însuși spune oare că în expresia *phainomenon* = aparență se află deja închis împreună și sensul său originar și primordial, și încă în felul în care acesta din urmă îl fundamentează de fapt pe celălalt? Or, „închis împreună“ (*mittebeschlossen*) nu înseamnă pur și simplu conținere sau cuprindere. Aparența deci nu „conține“ sau „cuprinde“ fenomenul, căci „închiderea împreună“ semnifică chiar o contrarietate născută în tensiunile unui raport de privațiune. Ceea ce deosebește închiderea împreună de cuprindere și de conținere este faptul că ceea ce este *închis*, *pretinde* și *tinde* către eliberare, deschidere și arătarea de sine.

Adică, pretinde și tinde să devină fenomen și chiar fenomenologia este cea chemată să-i ajute survenirea. Din acest motiv – și în acest sens – spune Heidegger că ceea ce deosebește sensul fenomenologic al aparenței, de conceptul fenomenologic al fenomenului, este de fapt un „nu“ privativ și în acest sens devine acest „nu“ modificarea privativă a manifestării înseși.

Însă, manifestarea ori arătarea de sine nu este un „proces“ care pe parcursul lui îndeobște suferă modificări, și atunci avem de a face cu aparențe, dar care – în cazuri excepționale – se realizează netulburat, și atunci ni se oferă și șansa de a ne întâlni cu „fenomenele însele“. Căci: *manifestarea depinde în egală măsură de modurile noastre de a exista și de a întreba!!!* În aceste moduri se decide, în fond, că ceva se manifestă și se poate arăta pe sine ori nu, dar și *felul* în care el se manifestă. Altfel spus: în sens fenomenologic, fenomenele *nu* „există“, cum „există“ – potrivit acelei Seinsglaube (convingerea-credința spontană în existența reală a ceva) naturale, împotriva căreia lupta cu atâta înverșunare Husserl – „obiectele“ și „lucrurile“, ci *se constituie*. Iar constituirea lor autentică nu poate avea loc decât în cadrul unei orientări *metodologice* și decât cu condiția ca această orientare să fie – la rândul ei – *ghidată*, dar nu și epuizată, de deschiderea (Erschlossenheit) prealabilă a *sensului* originar și fundamental al expresiei de „fenomen“.

Când vorbim despre sensul fenomenologic al aparenței, considerând-o ca o modificare privativă a manifestării, noi avem în vedere, în primul rând, acea legătură structurală, pe care ea totuși o menține cu – și chiar împotriva – conceptului fenomenologic al fenomenului.

Cu totul alta este însă situația în care ne așază *termenul tehnic* de „fenomen“ (Erscheinung) prin sensul său de „apariție“. Căci, spune Heidegger, *nici unul* dintre sensurile termenului grecesc de „phainomenon“ nu are nimic de a face cu ceea ce se numește de obicei „apariție“ și mai ales „pură apariție“ (blosse Erscheinung).¹¹ În această utilizare, termenul se referă în fond la ceva ce, chiar prin această apariție, *nu* se manifestă și *nu* se prezintă de fapt.

¹¹ Vezi: M.H., idem, p. 29.

Astfel, „apariția“ (Erscheinung) ca apariția a ceva înseamnă chiar ne-manifestare, adică anunțarea a ceva – ce nu se manifestă și nu se prezintă – prin ceva ce „apare“. De aceea, acest „nu“ negativ al apariției trebuie la modul cel mai hotărât deosebit de acel „nu“ privativ care definește structura aparenței. Iar în ceea ce privește raportul conceptelor fenomenologice ale „apariției“ și ale „fenomenului“, Heidegger afirmă că prin conceptul de „apariție“ conceptul fenomenologic al fenomenului nu a fost de fapt în nici un fel circumscris, ci doar presupus, numai că această presupunere „a rămas ascunsă“ (s.n.).¹² Din acest motiv, fenomenele nu sunt niciodată „apariții“, însă orice apariție indică și depinde (angewiesen) totuși de fenomene.¹³

Din acestea rezultă în primul rând faptul că termenii de „fenomen“, „aparență“ și de „apariție“ pot fi de fapt deosebiți și circumscriși în funcție de particularitățile manifestării pe care o exprimă. Astfel: fenomenul este manifestarea de sine prin și pe Sine însuși; aparența este manifestarea privativă a fenomenului; și apariția este negativitatea manifestării fenomenului. Iar raportul pe care expresia de „fenomen“ îl ține atât cu manifestarea însăși, cât și cu sensul său fundamental și original, nu suspendă, ci – dimpotrivă – întărește caracterul excepțional și privilegiat al întâlnirilor noastre cu fenomenele „însele“.

Întâlnirea fenomenelor nu este astfel nici întâmplătoare, dar nu dispune nici de o necesitate mecanică. Ea este de fapt una dintre posibilitățile esențiale de a fi ale caracteristicilor existențiale ale Dasein-ului! Și chiar de aceea este necesară și chiar de aceea avem noi nevoie de fenomenologie, pentru că fenomenele – cu precădere – *nu sunt date*.

Fenomenele care nu sunt date sunt ascunse, acoperite și/sau închise, iar Heidegger tematizează în mod explicit formele în care acestea pot avea loc, deosebind trei modalități principale. Le vom prezenta cu precizarea că ele sunt importante mai ales pentru înțelegerea și dobândirea acelui bagaj și instrumental conceptual cu

¹² ibidem.

¹³ idem, p. 30.

ajutorul căruia ne vom putea prezenta apoi mai siguri și mai înzestrați și „în fața” întâlnirii noastre cu fenomenul secretului. Iar prin aceasta vom putea gândi – poate – mai articulat și acoperirea și ascunderea și închiderea.

Astfel: fenomenele pot fi în primul rând acoperite în modul în care ele nu sunt în nici un fel descoperite. Nu avem nici o cunoștință despre existența lor. Fenomenele pot fi apoi acoperite și în sensul îngropării lor. Ceea ce, odată, fusese descoperit și dezvăluit, recade în groapa uitării și acoperirii ei. Aceasta la rândul ei poate fi uitare completă, sau – cum se întâmplă cu precădere – în felul în care ceea ce odată a fost descoperit rămâne – chiar dacă doar ca aparență – încă vizibil. Aceasta este cea mai frecventă și periculoasă modalitate a acoperirii fenomenelor, ea fiind numită de către Heidegger: distorsiune (Verstellung). Ea este periculoasă, căci, în ciuda lipsei organicității sale, ne „servește” totuși atât structurile existențiale, cât și conceptele lor, întărind astfel ademenirea înclinației utilizării lor într-o formă searbădă și stearpă.

Indiferent de formele ei, acoperirea poate avea două modalități principale. Ea poate fi *necesară*, adică bazată pe modul de a fi al descoperitului și al dezvăluirii, și poate fi aleatoare, în sensul că oricare concept originarmente fenomenologic este expus și posibilității denaturării sale (Entartung).¹⁴

Ce înseamnă însă toate acestea pentru cercetarea fenomenologică efectivă? Pentru a răspunde la această întrebare crucială pentru oricare încercare de filosofie aplicată care se apropie de fenomenologie, este necesar să recapitulăm și să aprofundăm tot ceea ce am aflat deja din analizele noastre anterioare despre și cu privire la „fenomen”.

Primul aspect care trebuie de la început precizat este faptul că, deși noi am ajuns la fixarea conceptului fenomenologic al fenomenului pe calea unei meditații „despre” manifestare, totuși fenomenul și manifestarea nu pot fi în nici un caz privite ca fiind identice. Căci fenomen înseamnă întâlnirea privilegiată a ceva, și de aceea întâlnirea ei se constituie în eveniment. În al doilea rând: „în orice caz, o disciplină poate fi construită (ausbilden) numai din

¹⁴ idem, p. 36.

întrebări determinate de către înseși necesitățile obiectuale ale «lucrurilor însele» și numai din moduri de tratare care co-răspund solicitărilor (gefordert) lor».¹⁵

Numai că expresia de „fenomenologie” înseamnă în primul rând o orientare metodologică, nevizând pe acel „ceva” obiectual ce este supus cercetărilor, exprimând doar pe acel *cum anume*, în care această cercetare este condusă și actualizată. În sens fenomenologic, prin acest „cum anume” nu se înțelege însă un procedeu tehnic-predeterminat, ci se vizează mai degrabă o anumită modalitate a *tematizării*. Natura metodologică a expresiei de fenomenologie ne avertizează înainte de toate asupra faptului că, la întrebările ridicate în cadrul ei, nu putem afla răspunsurile decât prin tematizarea lor *expresă și explicită*. Deci, tematizarea expresă este de fapt esența metodei fenomenologice și aceasta este și trăsătura care o deosebește de oricare alt tip de aprofundare realizat prin abstracțiuni succesive.

Pe baza acestora putem deja circumscrie mai apăsător și tot ceea ce am aflat despre sensul fenomenologic al conceptului de fenomen. Fiindcă în mod inevitabil se ridică acum și întrebarea: *ce anume tematizăm noi în fond atunci când tratăm la modul general „despre” fenomene sau despre rolul fenomenologic al termenului de „fenomen”?* Determină oare această expresie vreo „zonă” obiectuală sau vreo „regiune” a ființării și/sau a ființei? Nicidecum! Ea ne vorbește „doar” despre un anumit mod – privilegiat și excepțional – de a ne întâlni cu ființarea tematizată în direcția ființei sale. Adică: *tematic* vorbind, conceptul de fenomen *nu se referă la nimic*. De aceea ar fi – și este – cu totul inutil să se vorbească de exemplu despre „fenomenalitatea fenomenului”.

Aceasta însă nu înseamnă nici faptul că, atunci, conceptul de fenomen ar fi o abstracțiune goală și că – astfel – în principiu *orice* ar putea fi în mod automat conceput și examinat ca „fenomen” și că, prin urmare, tot ceea ce până acum fusese numit „obiect” urmează să fie pur și simplu rebotezat „fenomen”. Deoarece caracteristica cea mai intimă a sensului fenomenologic al fenomenului este aceea că el se structurează și se stratifică – în funcție de imanențele manifestării sale

¹⁵ idem, p. 27.

– în mod expres și tematic. Astfel, prima sarcină a cercetărilor fenomenologice efective este aceea de a strânge laolaltă și de a fixa împreună sensul fenomenologic privilegiat și excepțional al fenomenului, rămânând însă deschise și către receptarea și tratarea tuturor celorlalte modalități – derivate – ale manifestării. Căci în mod evident, pentru a putea întâlni *efectiv* ceva cum ar fi „aparențele” sau „aparițiile”, nu ne este deloc suficientă vreo cunoștință generală despre „posibilitatea” lor, ci este necesar ca deja în experiența acestei întâlniri să întrezărim și ceva ce ne trimite *dincolo* de cele experimentate, semnalizând – și avertizându-ne – că stoparea analizei la nivelul actual al manifestării ar însemna de fapt pecetluirea dominației aparențelor. Or, chiar conceptul fenomenologic al fenomenului este acela care este chemat să orienteze și să conducă mai departe viziunea acestei întrezăriri.

Prin urmare, nici cercetările fenomenologice efective, și nici fenomenologia însăși, nu au la început de a face – și cu atât mai puțin „în primul rând și cu precădere” – cu „fenomenele însele”. Numai că această trăsătură a fenomenologiei iese de fapt la iveală nu când ne scufundăm în cercetarea exegetică interminabilă a „textelor”, ci atunci când o practicăm, adică o *aplicăm*. Și mai ales atunci când o aplicăm asupra unor atari fenomene – cum este și cel al secretului – a căror constituție interioară nu mai îngăduie ocolirea rolului pe care îl au pentru fenomenologie aparențele, acoperirile, ascunderile și închiderile.

De aceea un fenomen de genul secretului reprezintă pentru fenomenologie nu doar o sarcină și o încercare, dar și o șansă de limpezire. Pentru această limpezire meditația trebuie însă să se mențină în continuare în preajma tematicii clarificării sensului fenomenologic al conceptului de fenomen și a importanței sale pentru cercetarea fenomenologică efectivă. Căci în acest context se ridică din nou problema că fenomenele, în primul rând și cu precădere, nu sunt date, adică sunt acoperite, ascunse și închise.

Am văzut însă și faptul că acoperirile își „arată” adevărata lor importanță fenomenologică nu atât pe parcursul analizelor centrate pe conceptul de fenomen, cât mai degrabă atunci când acest concept este solicitat și interogată din perspectiva cercetărilor fenomenologice

efective. În acest al doilea context, acoperirile trimit de fapt la cheștiunea caracterului problematic al manifestării, însă în așa fel încât, între timp, fixează – pentru conceptul de fenomen – și modalitatea fundamentală și primordială a arătării de sine. Când însă problematizăm conceptul fenomenologic al fenomenului nu pur și simplu pentru fixarea sensului său fundamental, ci mai ales din punctul de vedere al muncii fenomenologice efective, atunci se mai ridică imediat și întrebarea: cum se poate ajunge – din și prin multitudinea manifestărilor ce se află în fața noastră – la lucrul însuși, ce se arată pe sine însuși prin sine însuși? Adică: cum se poate *ajunge* la fenomene?

În mod evident, aceasta trebuie să însemne posibilitatea de a se putea orienta în multitudinea manifestărilor, trebuie să însemne străpungerea aparențelor și a acoperirilor dominante... etc. La rândul lui și aici s-ar putea pune întrebarea, dacă nu cumva închiderile, ascunderile și acoperirile – pe care le străpungem – aparțin și ele de fenomen? Iar dacă aparțin, atunci în ce fel și în ce măsură, căci am văzut că atât arătarea de sine, cât și cercetarea fenomenologică care-i ajută survenirea este un „proces” stratificat, și de aceea se poate foarte bine întâmpla ca ceea ce a fost astfel dezgropat să se dovedească – pe continuarea parcursului – a fi și el doar o „aparență”?

Ce sens fenomenologic mai are însă acoperirea dacă noi punem problema lor într-o asemenea întrebare? Nu am văzut oare și în legătură cu „aparențele” că, în fond, nu le putem întâlni și experimenta – fenomenologic vorbind – decât cu condiția ca împreună cu ele să întâlnim deja și ceva ce ne trimite dincolo de ele? Dar nu aceasta este oare situația fenomenologică și în cazul tuturor modalităților de acoperire?

Chiar pentru nașterea și constituirea a ceva cum ar fi „enigma”, este necesar ca ascunderea, acoperirea și închiderea să se prezinte cumva. Căci, despre ascunderea care nu se prezintă în nici un fel, nici nu putem avea nici un fel de cunoștință. Când însă sesizăm ascunderea, atunci prin aceasta noi – cel puțin printr-o întrebare axată pe existența ei – o și deschidem deja, stabilind că „acolo este ceva” ce este problematic. Se poate numi oare aceasta deja „fenomen”? Nicidecum; este vorba doar despre faptul că prin aceasta se manifestă

și/sau se anunță ceva, la care *încă* trebuie găsită calea și accesul propriu-zis fenomenologic. Și chiar în acest sens indică și depinde orice manifestare de fenomene, însă nu orice manifestare este în mod automat și fenomen¹⁶.

Acum însă – revenind, iarăși, la perspectiva problematicii sensului fenomenologic al conceptului de fenomen – se ridică întrebarea dacă astfel „fenomenul” nu se transformă cumva într-un soi de „ideal” pe care l-am putea apropia doar într-un mod asimptotic, fără să-l putem realiza vreodată pe deplin în munca fenomenologică efectivă? Dar, se înțelege oare pe sine fenomenologia, atunci când formulează întrebarea în acest fel? Căci fenomenologia – ca și cunoașterea de altfel – este ea însăși *un mod*, derivat, *de a fi al Dasein-ului*. Adică este ea însăși *istorial*. Formulând întrebarea în felul în care ea este fixată mai sus, nu introducem noi – pe nesimțite – în fenomenologie ceva, ce-i este funciarmente străin? Adică ideea adevărului etern, complet și ideal?

Situația este totuși problematică, dar nu știm încă cum trebuie să ne orientăm – să întrebăm – în ea pentru ca nici să nu ocolim, nici să nu pierdem problema. Dar atunci când noi gândim fenomenul ca fiind ceea ce se arată pe sine în și prin sine însuși, nu ne gândim oare – de fapt – *la adevăr*? Nu tematizăm noi oare acum, sub numele de „fenomen”, de fapt adevărul? Iar când sub numele de „fenomen” am fost nevoiți să problematizăm acoperirea, ascunderea și închiderea, atunci nu am tematizat oare – de fapt – manifestarea? Manifestarea și adevărul pot fi desigur legate în esență, dar nu putem totuși evita întrebarea: cum este posibil ca tematizarea lor să se realizeze sub egida aceluiași termen al „fenomenului”? Ce altceva arată toate acestea dacă nu faptul că conceptul fenomenologic al fenomenului nu problematizează nimic într-un mod tematic predeterminat și că, prin urmare, el nu epuizează ci doar orientează și ghidează modalitatea fenomenologică a tematizării.

Reașezând acum, iarăși, centrul de greutate al analizelor pe terenul cercetării fenomenologice efective și întrebându-ne de aici asupra diferitelor aspecte ale ascunderii și acoperirii, vom constata că

¹⁶ *idem*, p. 30.

ele vizează de fapt cercetarea diferitelor aspecte legate de caracterul *problematic* al manifestării. În acest sens, analiza fenomenologică a diferitelor modalități ale ascunderii se constituie într-o cercetare *secundară*, efectuată pe marginea celei principale, axată pe cea a manifestării. Aici chestiunea ascunderii, a acoperirii etc., se înfățișează doar ca fiind ceva ce trebuie străpuns, înlăturat ori evitat, pentru a putea fi adus la suprafață chiar ceea ce se ascunde, ceea ce se închide și ceea ce se acoperă. De aceea aici ascunderea etc. nici nu poate fi de fapt tematizată în mod explicit, căci nu există vreun unghi de vedere explicit căruia să i se poată asigura solul fenomenologic propriu-zis.

Fenomenologia asigură însă meditației despre acoperire, ascundere și închidere și o altă sursă și șansă, care este – de această dată – propriu-zisă.

Această șansă ni se întrezărește însă nu cu ocazia analizelor exegetice ale textelor, ci doar atunci când în calea căutărilor noastre suntem întâmpinați de *asemenea* fenomene care, chiar în *fenomenalitatea* – adică în *manifestarea* – lor, sunt caracterizate de ascundere, de închidere și de acoperire. Numai cu această ocazie ne dăm seama și realizăm și faptul că în fond noi utilizăm termenul de acoperire – ca și pe cel de manifestare – în două sensuri destul de diferite. Pe de o parte, noi tratăm acoperirea ca fiind ceva ce, chiar și în calitate de contra-concept, însoțește totuși – într-un fel destinal – manifestarea de sine a fenomenului, iar pe de altă parte – cu ocazia fenomenelor în cazul cărora acoperirea face parte din manifestarea lor – noi suntem nevoiți să utilizăm termenii „acoperirii”, chiar în sensul manifestării. Evident, un asemenea fenomen este și fenomenul secretului. Căci secretul, cum am mai spus, chiar se manifestă ca fiind ceva ascuns, acoperit și închis, și orice înțelegere și interpretare, care nu ia în considerare acest „aspect”, ratează în mod necesar comprehensiunea lui.

Din aceste motive, fenomenul secretului – și altele asemănătoare lui – se dovedește a fi unul privilegiat pentru studiul acoperirilor. De aceea, dacă noi alegem pentru studiul fenomenologic al acoperirii, al ascunderii și al închiderii chiar asemenea fenomene, atunci această decizie nu este deloc întâmplătoare sau arbitrară. Căci aici ne

confruntăm în mod simultan cu cele două sensuri ale termenilor lor. Căci pe de o parte, acoperirile trebuie străpunse și trebuie dezvăluit ceea ce este de fapt fenomenul secretului, dar, prin aceasta – și în același timp – acoperirile trebuie, pe de altă parte, și fixate ca fiind ceva ce caracterizează secretul tocmai ca fenomen, adică chiar în arătarea sa de sine. Desigur, reprezintă o problemă – dar și o șansă – serioasă faptul că instrumentele conceptuale ale străpungerii și cele ale fixării acoperirilor sunt identice. Doar direcțiile și centrele de greutate – adică tematicile – sunt altele, dar noi totuși trebuie să operăm cu aceleași cuvinte și concepte, însă, în sensuri diferite.

Dar, care sunt în fond aceste cuvinte și instrumente conceptuale și oare ne stau ele într-adevăr la dispoziție în mod nemijlocit? Ce înțelegem noi în fond prin „acoperire“, prin „ascundere“ și prin „închidere“?

Centrul meditației heideggeriene din *Sein und Zeit* este Dasein-ul. De aceea nu-l numește „om“, căci „omul“ este un concept care se cere tot timpul a fi definit pe baza diferitelor sale aspecte și note. Or, termenul *Dasein* exprimă din capul locului faptul că el numește o ființare care este în așa fel încât, de fiecare dată, împreună cu prezența lui pentru sine însuși, el constituie și o lume ce devine astfel și ea prezentă. Niciodată nu se întâmplă deci că Dasein-ul acționează, cunoaște, gândește și opinează și apoi – de undeva – „face rost“ de o lume pentru a se situa în ea. De aceea – ca și adevărul – și ascunderea, acoperirea și închiderea „există“ doar în măsură și doar atât cât există Dasein. „Dasein-ul își aduce cu sine de acasă prezența (bringt sein Da von Hause aus mit) și, în lipsa ei, el nu numai că nu există în mod factic, dar în genere nici nu este o ființare de asemenea esență. *Dasein-ul este propria lui deschidere* (Erschlossenheit) (s.H.).”¹⁷ Adică: deschiderea vizează atât lumea și intra-mundaneitatea, cât și Sinele Dasein-ului. Ea implică deci – în întregul ei – întreaga structură existențială.

Deschiderea este o caracteristică de a fi ontic constituantă și ontologic relevantă a Dasein-ului. Ea nu trebuie de aceea imaginată ca fiind ceva ce are loc doar într-un mod eventual și în urma unor eforturi

¹⁷ idem, p. 133.

ocasionale. De aceea se exprimă Heidegger atât de firesc, spunând că Dasein-ul își aduce cu sine prezența încă „de acasă“, adică prezența lui nu este ceva ce se dobândește pe parcurs. Cât există Dasein, el există în așa fel încât prin și pentru el este deschisă și o lume; este deschisă și intra-mundaneitatea lui și el se deschide și Sîeși însuși. Această deschidere este constituită și articulată prin înțelegere (*comprehen-siune*), prin dispoziție și prin vorbire. Din capul locului Dasein-ul înțelege deja într-un fel sau altul Lumea „în care“ se află, iar această înțelegere este de fiecare dată deja dispozițională, și ea este – tot de fiecare dată – interpretată într-un mod verbal articulat. De aceea deschiderea nu poate fi privită ca un fel de „lărgire“ a orizonturilor. Dimpotrivă: orice lărgire a orizonturilor nu este posibilă decât în cadrul mundaneității în genere. Aceasta ne arată nu atât felul în care se prezintă lumea, ci ne spune mai degrabă că orice apariție faptică a ei nu este posibilă decât pe baza și în cadrul unei intra-mundaneități (prealabile). Acesta este *a priori*-ul mundaneității în genere. Însă, *ceea ce* astfel s-a deschis și *în* ceea ce el s-a deschis poate fi apoi *urmărit*, iar această urmărire va fi – evident – deschiderea. „A deschide“ nu înseamnă însă ceva de genul cunoașterii științifice sau ceva de genul obținerii a ceva – prin raționamente – din premise. Ci „a deschide“ înseamnă a *urmări* chiar actele deschizătoare ale dispozițiilor, ale vorbirii și ale înțelegerii, adică de a urmări tot ceea ce în această deschidere a *rămas închis*. Iar ceea ce în ele rămâne – în primul rând și cu precădere – închis este chiar esența naturii lor deschizătoare, cât și autenticitatea a ceea ce ele deschid.

De exemplu: sunt cuprins de angoasă. Aceasta este o *dispoziție* care, din când în când și fără semnale anterioare, mă cuprinde. Angeloasa mea se proiectează asupra întregii lumi, asupra tuturor ființăriiilor intra-mundane care mă înconjoară, cât și asupra întregului sinelui meu. Totul devine colorat de angoasă! Într-un fel *anumit*, angoasa îmi deschide deci atât lumea și intra-mundaneitatea, cât și Sinele meu. Într-un *anumit* fel ea mă confruntă deci cu faptul că eu exist și că există și lumea, cât și ființările sale intra-mundane. Desigur, pe toate acestea eu le puteam „ști“ și înaintea faptului de a fi cuprins de angoasă, însă *confruntarea* cu ele doar acum a devenit de neocolit. Totuși, modul particular în care angoasa mă confruntă cu toate acestea

este apăsător și deranjant. De aceea eu pot să fiu tentat și să-mi închid ochii în fața ei și să-mi întorc capul și privirea de la ea. În același timp eu pot să urmăresc și să încerc să înțeleg ce înseamnă în fond angoasa mea? Și această urmărire poate, desigur, avea loc în mai multe feluri. Pot începe, de exemplu, să caut literatură psihologică despre sentimentul angoasei, pentru a-l cunoaște mai bine. În felul acesta aflu, poate, mai multe despre acel „ceva“ de care în fond doresc totuși – în primul rând – „să scap“ și nu să mă confrunt cu el în mod autentic.

Angoasa, deși ea pe de o parte a deschis deja lumea, intramundaneitatea și Sinele meu, totuși, prin tentativa debarasării – care este tot atât a mea, pe cât este a mea angoasa și apăsarea ei – ea închide, pe de altă parte, confruntarea autentică cu fenomenul ei propriu-zis. Dar și posibilitatea confruntării autentice cu fenomenul angoasei este tot atât a mea, pe cât este a mea cea a evitării și a debarasării sale. În această – autentică – confruntare trebuie văzut ce anume este în fond acela ce s-a deschis în și prin angoasă, și atunci conduc căile fenomenului angoasei pe de o parte la el însuși și, pe de altă parte, la acele chestiuni ce sunt esențiale metafizicii cum este cea a Nimicului.¹⁸ Până atunci însă, toate ce au fost astfel deschise și aduse la suprafață în fenomenul angoasei, au rămas *închise* chiar în actele ei *deschizătoare*.

Deschiderea fenomenologică nici nu face altceva decât – chestionând cu privire la ființa celui aflat deja în deschidere – aduce la suprafață ceea ce se află închis chiar în ceea ce s-a deschis deja.

Doar astfel devin inteligibile propozițiile aproape enigmatice ale lui Heidegger: „Această ființare – Dasein-ul (completarea noastră) – poartă în ființa sa cea mai proprie caracterul de a fi *ne-închis* (Unverschlossenheit). Expresia «Da» (Aici – completarea noastră) vizează această *deschidere* esențială”.¹⁹ Închiderea și deschiderea nu sunt deci două „stări” ori „proces” care, pe de o parte, ar sta simultan

¹⁸ Vezi: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?* în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, 1988.

¹⁹ Vezi: M.H. – *Sein und Zeit*, idem, p. 132.

unul lângă celălalt sau care s-ar desfășura – tot simultan – în două direcții deosebite. Apoi închiderea nu este nici pur și simplu o indicație, care ar semnala faptul că deschiderea nu ar fi niciodată „completă“. Ci, închiderea *se află* chiar în deschidere, dar nu ca o umbră nedepășibilă dar detașabilă, ci ca o dedublare a esenței sale. Însă, Dasein-ul nu are două esențe diferite și opuse pe care noi le-am putea aduna pentru a obține întregul ei: el este într-un mod co-originar atât în adevăr, cât și în ne-adevăr, atât în deschidere cât și în închidere.

Închiderea aparține apoi *facticității* deschiderii și nu este doar o simplă *deficiență* a modurilor de a fi ale Dasein-ului. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că ea – închiderea – se manifestă cu precădere tocmai în deficiențele modurilor noastre de a fi. Căci, ca și deschiderea, și închiderea este *factică*, fiindcă însuși Dasein-ul este existent în mod *factic*. Dasein-ul este totdeauna *al meu*, și, ca atare, el se află într-o lume determinată, fiind legat de un anumit cerc determinat al ființării intra-mundane. Această lume determinată este aceea cu care are de a face – din capul locului – înțelegerea și interpretarea, căci în aceasta este Dasein-ul *aruncat*. Lumea determinată este desigur limitată, dar nu în sensul înconjurării, ci în cel al *facticității* ei. De aceea, închiderea nu înseamnă numai pur și simplu ceva ne-deschis, situat dincolo de granițele lumi(lor) determinate: și acolo, Dasein-ul se ex-tinde tot din interiorul acestei lumi determinate.

Dasein-ul este deci în așa fel încât, deschis fiind, luminează lumea, ființările intra-mundane, luminându-se totodată și pe sine. Închiderea înseamnă de aceea ceea ce nu este luminat, dar a cărei iluminare nu se poate aștepta fără luminarea propriu-zisă a Dasein-ului.

Și deschiderea poate fi una „luată în genere“ și una propriu-zisă sau autentică. În deschiderea autentică Dasein-ul se deschide sieși în autentică sa puțință de a fi, ca fiind chiar această puțință (Seinskönnen). Dar, deschiderea propriu-zisă – numită de Heidegger și „adevărul existenței“ – înseamnă doar în mod mijlocit faptul că ceea ce s-a deschis deja în genere, este acum cunoscut în autenticitatea lui. Căci deschiderea este mai extinsă și mai cuprinzătoare decât cunoașterea, pentru că ceva poate deveni problema sau tema

cunoașterii doar cu condiția ca el să se afle în genere deja în deschidere. Ceea ce nu este deschis nici măcar în genere, cu acela în genere nici nu avem de a face, neavând despre el nici o cunoștință, el nici nu poate fi vizat în nici un mod des-coperitor sau acoperitor.

Deci: Dasein-ul deschide sau închide ori lasă în închidere lumea, intra-mundaneitatea și Sinele, însă, ființarea intra-mundană el o descoperă (*Entdecken*) sau o lasă în acoperire ori chiar o acoperă. Dar și descoperirea sau acoperirea ființării intra-mundane are loc – sau se desfășoară – pe fundalul deschiderii și închiderii. Dacă, de exemplu, Dasein-ul pornește în descoperirea unei peșteri complet necunoscute, atunci aceasta se poate înfăptui doar cu condiția ca el să știe ce este în genere o peșteră și ce înseamnă în genere întâlnirea și vizitarea ei. Aceasta însă nu este o cunoștință generală, ci o deschidere prealabilă, pe baza căreia el se înzestrează – din capul locului – cu veșminte și echipamente etc. potrivite, fără de care întreaga întreprindere nu ar avea nici un sens.

„Însă numai întrucât Dasein-ul este deschis, este el și închis; și întrucât împreună cu Dasein-ul este deja descoperită și o ființare intra-mundană, este aceeași ființare, ca un intra-mundan întâlnibil, acoperit (ascuns) ori distorsionat”.²⁰ Deci pentru a ne putea într-adevăr *întâlni* cu ceva cum este închiderea, acoperirea, ascunderea și distorsionarea, este necesar ca ceea ce este ascuns, acoperit etc. să fie deja, într-un fel sau altul, deschis, adică este necesar să avem o cunoștință – oricât de nedeterminată – în genere măcar despre existența lui.

Împreună deci cu deschiderea lumii, a situației sale intra-mundane și a Sinelui, Dasein-ul *descoperă* – în existența ei – și ființarea intra-mundană. Doar astfel poate ea apărea ca fiind o ființare intra-mundană *problematică*, adică în această „însingurare” a *apartenenței* sale, deci în faptul că ea este un ne-determinat ce aparține unei lumi factice determinate. Deschiderea și descoperirea nu sunt deci două procese separate și nici etape sau faze distincte ale unuia și aceluiași proces, ci sunt moduri *diferit centrate și focalizate* ale unuia și aceluiași Dasein originarmente unitar. Astfel, descoperirea și acoperirea sunt focalizate asupra ființării intra-mundane, iar deschiderea și închiderea sunt

²⁰ idem, p. 222.

focalizate asupra lumii „ca atare“. „Dasein-ul este ca atare aceasta, [adică] împreună cu ființa lui este deja în esență descoperită și o conexiune a mânuibilului (Zuhandenen) – întrucât *este*, Dasein-ul trimite și depinde deja la și/de o «lume» întâlnită în calea sa (begegnete «Welt» angewiesen) și această trimitere și dependență (Angewiesenheit) aparține în mod esențial de ființa sa.”²¹ „Fiind în lume, Dasein-ul a des-coperit în același timp deja (jeweilig) și o «lume». Această des-coperire fundamentată în mundaneitatea lumii a fost caracterizată anterior drept accesibilizarea (Freigabe) ființării din perspectiva unui întreg al destinației [sale] (Bewandtnisganzheit).”²²

Complexitatea raporturilor dintre deschiderea lumii și des-coperirea ființării intra-mundane a constituit și pentru Heidegger o problemă extrem de serioasă, care a intrat în mod constant în preocupările meditațiilor sale. Aprofundarea acestor meditații l-a condus la elaborarea și gândirea unuia dintre conceptele sale cele mai proprii și caracteristice. Este vorba de „*Lichtung*“. El surprinde și exprimă într-un mod mai articulat faptul că: „Nu numai lucrul *către care* se orientează cunoașterea trebuie să fi ajuns oarecum în neascundere, ci și întregul *domeniu* în care se mișcă orientarea *către ceva* – și totodată pentru care se relevă o adecvare a propoziției la obiect – trebuie să se desfășoare în întregime în neascundere. (s.n.)”²³

În mijlocul ființării ca întreg – spune Heidegger – există un loc al deschisului: un luminiș luminator (*Lichtung*). Poziția acestui loc nu se determină topografic. Acolo se află el, unde ființarea ca întreg este cuprinsă din interiorul ființării. De aceea, nu mijlocul luminos este înconjurat de ființare ci, dimpotrivă, el este acela care – ca și, *din altă direcție*, Nimicul abia cunoscut – cuprinde ființarea. Datorită lui este dată ființarea și datorită lui ajunge ea în neascuns, adică în deschis. Doar în spațiul luminosului poate fi ființarea chiar și ascunsă. Și aceasta înseamnă – repetăm – faptul că ceea ce este ascuns în așa fel, încât nu se manifestă în nici un chip, despre acela noi nu putem avea

²¹ idem, p. 87.

²² idem, p. 110.

²³ *Vezi: Martin Heidegger – Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv de Constantin Noica, București, 1982, pp. 66-67.

nici o înștiințare. Însă pentru ca despre ceva să putem avea măcar o asemenea înștiințare pe care s-o putem numi „ascundere“, este necesar ca el să se manifeste întrucâtva în lumina deschisului. Or, manifestarea a ceva ca fiind ascuns arată că ea (lucrurile, oamenii, animalele și plantele etc.) există, însă determinarea ei cu privire la *Ce?* și *Cum?* este ea se izbește de obstacole, de rezistența opunerii, de hiatusuri etc. De aceea spune Heidegger că „Ascunderea ca *Versagen* (împotmolire; eșec) nu reprezintă numai limita cunoașterii, ci de fiecare dată *începutul* procesului de luminare a spațiului care tinde să se lumineze. (s.n.)”²⁴ Împotmolirea și eșecul sunt mai degrabă limitele dintotdeauna ale *adâncimii* deschisului luminos, care este încercuit de către Nimicul „prezentat“ de *închidere*.

Ascunderea are loc însă și în *interiorul* deschisului. O ființare o acoperă pe cealaltă. Aici ființarea apare, însă se arată altfel decât cum este ea. Această ascundere este – cum am văzut – acoperirea sub formă de distorsionare.

Niciodată nu putem fi siguri că ascunderea cu care chiar ne confruntăm este de fapt împotmolire și eșec ori este distorsionare. Căci ascunderea se ascunde și se distorsionează și pe sine însăși. „Dimpotrivă – scrie iarăși aproape enigmatic Heidegger – acest proces de luminare survine ca *dublă ascundere*. (s.n.)”²⁵ Și numai în acest fel sunt date în mod efectiv ființările. Căci ne-ascunderea (adevărul) nu este o proprietate a ființărilor luate în sensul lucrurilor. Esența adevărului – a neascunderii – este pătrunsă de privațiune, de împotmolire, de eșec și de refuz. De aceea, centrul deschis – *Lichtung* – nici nu este altceva și nici nu se constituie altfel, decât prin disputa străveche și dintotdeauna dintre luminare și ascundere.

Adevărului îi aparține deci de fiecare dată, pe de o parte, un *domeniu de proveniență* care încă nu este descoperit, dar care – prin împotmolire și eșec – este deja deschis, însă, pe de altă parte, și ascunderea luată în sensul acoperirii și al distorsionării, adică în cel al

²⁴ idem, p. 68. Am tradus *Versagen* prin „împotmolire“ și „eșec“, căci în text nu se vorbește de o limită de principiu a cunoașterii, ci, dimpotrivă, despre o experiență – autentică – a împotmolirii și a eșecului său.

²⁵ ibidem.

aparenței. De aceea, împotmolirile, eșecurile și aparențele date trebuie și pot fi surmontate și străpunse, însă nu pot fi „evitate“.

Aceasta însă nu are nimic de a face cu ceea ce îndeobște se numește „caracterul enigmatic al fenomenului“. Căci centrul deschis și luminos este de fiecare dată un loc deschis determinat, a cărui deschidere este „efectuată“ de disputa dintre lumina și ascunderea (luată în sensul ei ramificat) în care ele se despart. În deschiderea astfel constituită trebuie să se așeze totdeauna o ființare – opera de artă, gestul istoric fondator, întrebarea gânditorilor etc. – în și prin care adevărul „are loc“, adică se înfăptuiește. Efectivitatea înfăptuirii adevărului nu înseamnă însă „obținerea“ adevărului ultim sau etern, ci realizarea unei irevocabilități, pe care noi o putem uita ori neglija, dar pe care – tot noi – o putem și îngriji, păstra și aprofunda.

Prin urmare, descoperirea lumii provenită din mundaneitatea ei este adunată și ținută laolaltă de către luminișul deschisului. În el se fundamentează de aceea și gândirea simultană a deschiderii și a închiderii. Altfel spus: gândirea *Lichtung*-ului, a deschisului luminos, aprofundează de fapt sensul fenomenologic al meditației legate de ne-ascundere și ascundere, căci retrimite la co-apartenența lor originară. În acest fel ea deschide mai adânc acel orizont în cadrul căruia trebuie gândită și fixată – în întreaga ei amplitudine – dubla ramificare a ascunderii, surprinsă însă prin instrumente conceptuale identice: ascunderea manifestării și manifestarea ascunderii.

De aici este doar un singur pas până la interpretarea heideggeriană a celebrului fragment rămas de la Heraclit: „Ființei îi place să se ascundă.“ Această propoziție nu spune – comentează Heidegger – că Ființa este accesibilă foarte dificil și că este nevoie de mari eforturi pentru a o scoate din ascunzișul ei. Dimpotrivă: sarcina este de a ne convinge că propria sa ascundere aparține „plăcerii“ și înclinației Ființei, adică e ceva în care ea își fixează esența. Numai la ceea ce – potrivit esenței sale – iese din ascundere, și la ceea ce – potrivit esenței sale – trebuie să iasă din ascundere, numai acelaia îi poate „plăcea“ să se ascundă. Închiderea și ascunderea ființei nici nu poate fi și nici nu trebuie să fie „depășită“ prin gesturi superficiale iluminatoare, ci ea trebuie fixată ca aparținând esenței sale.

Meditația heideggeriană despre *Lichtung* duce mai departe și radicalizează analizele fenomenologico-descriptive din *Sein und Zeit*. De aceea, confruntările și luptele lui Heidegger cu închiderile și ascunderile ființei nu au nimic de a face cu ceea ce de obicei se numește sondarea „secretelor ființei“. Dimpotrivă: este vorba de faptul că, înțelegându-se pe sine pe parcursul înaintării sale, meditația fixează în același timp și *felul* în care ea se confruntă cu cele întâmpinate pe acest drum. Și tot pe acest parcurs, se formează și articulează și se fixează – în întreaga lor complexitate – și instrumentele conceptuale ale întâlnirii și confruntării cu închiderea, ascunderea și cu acoperirea.

Revenind: pe baza deschiderii lumii – adică provenind din mundaneitatea lumii – Dasein-ul a descoperit deja o lume. Aceasta nu înseamnă însă că lumea ca atare a și fost tematizată deja. Ci doar faptul că în întregul destinației mânuibilului și în cel al trimiterilor celor aflate la îndemână, se află deja – de fiecare dată – descoperită o *lume aparte*, determinată. Iar *purătorul* deschiderii lumii este *grija* (*Sorge*). Grija concentrează în întregime – însă nu neapărat ca un întreg – ființa Dasein-ului. Nu avem spațiu aici pentru a analiza conceptul heideggerian al grijii și nici de a detalia noutatea lui ontologică. Trebuie totuși să notăm că niciodată – înainte și nici după *Sein und Zeit* – existența în carnea și osul efectivității Dasein-ului (a „omului“) nu a dobândit o importanță filosofică asemănătoare. De aceea am susținut la începutul acestui capitol că în fond noutatea și radicalitatea gândirii lui Heidegger constă în primul rând în naturalețea lui. Analiza ontologică a grijii este de aceea profund diferită de orice altă tematizare a „vieții cotidiene“ – de exemplu la Lukács, la Ágnes Heller sau la Henri Lefebvre – ca fiind un fel de creuzet unde se adună și se retopesc rezultatele și înfăptuirile științei, ale tehnicii, ale artei etc. Pentru Heidegger, Dasein-ul este o ființare a cărei lume, a cărei existență intra-mundă și al cărei Sine poartă în sine caracterul existențial al grijii. De aceea, ea fundamentează descoperirea și acoperirea ființării intra-mundane. Iar ființarea descoperitului nu se constituie doar din lucrurile și instrumentele înconjurătoare, ci este și ceva cum ar fi „natura“ ori „istoria“.

„Dacă Dasein-ul descoperă și își apropie el însuși lumea, dacă își deschide sieși ființa lui propriu-zisă, atunci această descoperire a «lunii» și această deschidere a Dasein-ului se întâmplă de fiecare dată prin înlăturarea acoperirilor și a ocultărilor (*Verdunkelungen*) și prin spargerea distorsiunilor prin care Dasein-ul însuși se închide sieși.”²⁶

Însă numai în aparență înlăturarea acoperirilor și deschiderea închiderilor merg așa, mână-n mână, paralel și în același ritm. În realitate, doar în interiorul deschiderii este cu adevărat acoperire și de aceea vreo nouă des-coperire a ființării intra-mundane sau des-coperirea unei noi ființări intra-mundane nu influențează în mod automat deschiderea lumii, a intra-mundaneității și nici a Sinelui.

În orice caz, grija este aceea care – purtând deschiderea – întemeiază atât ceea ce numim des-coperire și ne-ascundere (adevăr), cât și acoperirea. Or, adevărul și ne-adevărul (falsitatea) sunt de obicei tratate ca probleme ale cunoașterii. Dar însăși cunoașterea nu este decât unul dintre modurile de a fi – și încă unul *derivat* – ale Dasein-ului. Din acest motiv esența adevărului nici nu trebuie căutată în cunoaștere, ci mai degrabă în ființa Dasein-ului și în adevărul esenței. Tot din acest motiv ne poate interesa pe noi aici – în legătură cu chestiunea acoperirii și a des-coperirii – și problema esenței adevărului. Căci esența cunoașterii, ca un mod derivat de a fi al Dasein-ului, este că el este o ființă des-coperitoare. În această măsură, Dasein-ul este ființare în adevăr, adică adevăr.

A des-coperi înseamnă, într-o formulare generală, o înaintare în sânul manifestărilor, pe parcursul căreia devine vizibil ceva ce înainte fusese acoperit și ascuns. Des-coperirea nu înseamnă de aceea niciodată surprinderea a ceva ce nu s-a manifestat sau nu se manifestă în nici un chip. Des-coperirea este propriu-zis *răpire*: înlăturarea și eliminarea aparențelor și a acoperirilor și scoaterea din ascundere a ființării ce se află în centrul actual al interesului. Concentrându-se însă pe ființarea așezată în centrul actual de interes al des-coperirii, Dasein-ul uită și face abstracție de ființarea ca *întreg*. Oricât s-ar fundamenta descoperirea ființării pe deschiderea și des-coperirea unei

²⁶ Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, idem, p. 129.

lumi determinate, pe parcursul des-coperirii ființării Dasein-ul ascunde întregul ei, adică ascunde ființarea ca întreg.

Ființarea ca întreg nu poate fi surprinsă pornind de la des-coperirea ființărilor date, chiar dacă am aduna laolaltă lumile determinate ce se descoperă în complexul trimerelor fiecărei ființări. Căci tocmai acest întreg se prezintă pentru orientarea concentrată asupra des-coperirii ființărilor determinate ca fiind ceva neesențial, aleator, incalculabil etc. Deci, ființarea în întregul ei se ascunde. Împreună cu des-coperirea fiecărei ființări, adică împreună cu străpungerea și eliminarea fiecărei acoperiri, Dasein-ul ascunde – ori lasă în ascundere – ființarea în întregul ei. Numai că ființarea – ca ființare „concretă” – nu se află în legături și raporturi eventuale cu ființarea în întregul ei, ci aceasta din urmă este cea, în care i se înrădăcește ființa. Des-coperirea deci – des-coperind ceva acoperit – se raportează, pe de o parte, la acoperire într-un sens eliminator, însă, în același timp – pe de altă parte – lasă în ascundere, și chiar ascunde, ființarea în întregul ei. Astfel, posibilitatea manifestării ascunderii ființării în întregul său va fi redusă chiar în interiorul des-coperirii ființărilor. Adică: chiar ascunderea întregului ființării va fi aceea ce se va ascunde, și această ascundere se înfăptuiește tocmai prin și în cadrul des-coperirii ființărilor.

Această constelație va fi numită de către Heidegger: *secret* (das Geheimnis).²⁷ Adică: secretul este acela care „ghidează” de fapt rătăcirile descoperirii. Și asta în dubla lui calitate: pe de o parte, ca ceva ce scapă complet interesului Dasein-ului și, pe de altă parte, ca fiind ceva ce se adevărește – în întoarcerea către el – a fi propriu-zis secret. Doar în întoarcerea Dasein-ului către el, secretul este propriu-zis întâlnit ca secret.

Cum guvernează totuși secretul parcursul des-coperirii ființărilor? Nici cum altfel decât prin faptul că des-coperirea aduce la suprafață ființarea în felul său dezrădăcinat, lăsând în ascundere – fără să le suprimă însă – legăturile sale cu ființarea în întregul său. În felul acesta însă, aceste legături – și de altfel ascunse – se ascund,

²⁷ Vezi: Martin Heidegger – *Despre esența adevărului* în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, idem, p. 151.

guvernând, în „dubla“ lor ascundere, modul în care Dasein-ul, în descoperirea ei, „lasă ființarea să fie“.

Chiar străpungând acoperirea, des-coperirea *ascunde*, ceea ce înseamnă că ea *închide* căile deschiderii ființării în întregul ei. Nu este vorba despre cutare și cutare secret, legat de cutare sau cutare „lucru“, ci despre faptul prin care ascunderea întregului ascuns guvernează prezența (Da-sein-ul) omului istoric. Adică: guvernează rătăcirea!²⁸

Sensul ascuns al secretului este acela că el este *închiderea însăși* în felul în care ea *se raportează la des-coperire*, adică prin care secretul determină, definește și articulează în mod ascuns des-coperirea acoperitului ca rătăcire. El se difuzionează în totul descoperirii ființării, așezând aflarea în lume a Dasein-ului în modalitatea sa de ne-familiaritate (Un-heimlichkeit), privându-l nu de obișnuința, ci de căldura autentică a căminului pe care Ființa i l-ar putea oferi drept loc autentic al locuirii.

Secretul este de aceea ne-esența propriu-zisă a adevărului; care nu este însă – tocmai din acest motiv – ceva indiferent, ci trimite către domeniul încă neexplorat al adevărului Ființei (și nu doar al ființării).²⁹ Pentru aceasta este însă necesar – accentuăm în mod repetat acest aspect – să ne întâlnim cu el în primul rând ca secret, adică să ne întoarcem către el ca atare.

Întoarcerea către secret nu este însă un salt „misterios“ în miezul său! Ea nu este vreo călătorie inițiativă răsplătită prin „iluminarea“ aflării. „Ca inducere în eroare, rătăcirea contribuie, însă, totodată, la crearea posibilității pe care *omul o poate scoate din ec-sistență* (s.n.) la posibilitatea de a *nu* (s.H.) se lăsa indus în eroare, descoperind rătăcirea însăși și nepierzând din ochi secretul Dasein-ului.“ Și mai încolo: „Scoaterea din ascundere a necesității și, ca urmare a ei, posibila transpunere în ceea ce este inevitabil provine din Dasein-ul omului, și numai din el.“³⁰

Propriu-zis, secretul este de aceea ascunderea ascunsului – în sensul deplin al expresiei, și nu ascunderea și nici ascunsul luate

²⁸ *ibidem*.

²⁹ *idem*, pp. 151-152.

³⁰ *idem*, pp. 154; 155.

într-un fel separat – așa cum ea este întâlnită și „denumită“ în întoarcerea către ea a Dasein-ului rătăcitor. Ceea ce „iese la iveală“ prin ascunderea ascunsului, atunci când Dasein-ul își întoarce fața către secret, aceea este *închiderea însăși*, ce se deschide în dispoziția angoasei, a lipsei de familiaritate etc. Însă, ceea ce se deschide poate fi și des-coperit și scos din ascundere.

Ascunderea refuză deci lui *aletheia* (adevărul luat în sensul de ne-ascundere) atât ieșirea din ascundere, cât și *privațiunea* (adică: „nu“-ul privativ). În același timp, ea deschide pentru *aletheia* pura negativitate a „nu“-ului negativ, ca ne-adevărul propriu-zis, ce aparține esenței adevărului.

De aceea, secretul nu este nici propriu-zis închidere, el nu este nici acoperire și nici doar ascundere. El sălășluiește în „cultura“ întregului structural al închiderii, al acoperirii și al ascunderii, guvernând direcțiile rătăcirilor deschiderii, des-coperirii și scoaterii din ascundere, fiind întâlnit, denumit și fixat ca atare – adică propriu-zis ca „secret“ – în întoarcerea Dasein-ului către el. Acest întreg structural este de fapt tematizat prin secret și de aceea secretul la Heidegger nu are nimic de a face cu ceea ce se numește de obicei „sondarea secretelor ființei“ și nici cu ceea ce se cheamă îndeobște „mistere“. Căci, pentru „însușirea“ – inițierea – misterele se pretind practici și tehnici aparte și specifice, în urma cărora – pe deasupra – se nasc și se renasc (în aparență) „subiecte“ noi. La Heidegger, însă, „înțelegerea“ secretului nu este decât fixarea închiderii ce, ascunzându-se, tinde să guverneze des-coperirea ca rătăcire, adică o înțelegere realizată de același Dasein, pe baza acelorași capacități și putințe de a fi, ce sunt de această dată orientate către autenticitate. Și tocmai fiindcă Dasein-ul este „același“, poate – tot el – *să uite* secretul. De aceea, cunoașterea secretului pentru „cel știutor“, cum se exprimă Heidegger, nu este deloc „eliminarea“ închiderii sau a ascunderii, ci chiar o deschidere către – și împotriva – ascunderii ascunsului. Apoi: această întoarcere către secret nu provine din nici un act sau gest revelator, ci din „apăsarea pe care o provoacă rătăcirea“ și

care de fapt generează – din când în când – și „meditația asupra ființei”.³¹

Omul istoric rătăcitor se află în eroare. Eroarea nu este o greșală anumită privitoare la cutare și cutare lucru, ci rătăcirea întreșe de fapt toate modalitățile erorii. Nu este vorba doar de incorectitudinea judecăților ori de falsitatea cunoștințelor, ci, mai degrabă de o degradare a posibilităților de a fi ale Dasein-ului. Astfel, fără tematizarea secretului, fără întoarcerea feței noastre către secret, noi ne privăm atât de șansa aflării noastre în adevăr, cât și de șansa aflării noastre în libertatea care-i constituie esența. De aceea, tematizarea secretului este o condiție a posibilității autenticității noastre.

Secretul nu poate fi tematizat însă decât prin și provenind de la întâlnirea lui. Cum altfel am putea noi întâlni secretul decât chiar prin ceea ce în împotmolirile și apăsările rătăcirii ne împinge să ne întoarcem fața către el? În nici un caz nu *ne întâlnim* zi de zi, moment de moment și pas cu pas cu el. Dimpotrivă, trăim în mijlocul său în așa fel, încât pas cu pas refuzăm de fapt această întâlnire.

Secretul se ivește în fond în *ambiguitatea* esențială a scoaterii din ascundere și a ascunderii, ambiguitate ce definește destinul *rătăcirii* și *pericolul* ce se încheagă prin ea. Cum ambiguitatea esențială „trimite în secret”, tot așa secretul trimite la esența ambiguității esențiale.³² Mănat de apăsarea rătăcirii și de cea a creșterii pericolului, Dasein-ul își poate întoarce privirea meditativă către secret.

Pătrunzând în esența ambiguă a adevărului, Dasein-ul pătrunde – înaintând cu fața întoarsă către secret – în esența ambiguă a Ființei. Ori ambiguitatea esenței Ființei constă chiar în faptul că ea este inseparabilă de *Nimic(ul)*!

Într-adevăr, ceea ce manifestă pentru Dasein apăsarea rătăcirii, cuprinzând ființarea în întregul ei, este chiar dispoziția angoasei, care, rupând familiaritățile cotidianității sale, așază aflarea lui în lume în

³¹ ibidem.

³² Vezi: Martin Heidegger – *Întrebarea privitoare la tehnică*, în M.H. – *Originea operei de artă*, op. cit., p. 134.

modalitatea existențială a lipsei de familiaritate și de straniețe. Nu Nimicul se dezvăluie oare în această dispoziție?³³

Care este atunci legătura între rătăcirea, lipsa de familiaritate, secretul și Nimicul? Iată întrebarea pe care trebuie să ne-o punem și pe care trebuie să o menținem susținut. Oare, nu în împotmolirile esențiale ale rătăcirii și nu în apăsările angoasei ne întâlnim noi de fapt cu secretul, adică cu ascunsul ascunderii ființării în întregul ei? Nu aceasta ne pune în fond să ne întoarcem fața către secret?

Altfel spus: noi ne întâlnim aici „cu“ secretul în primul rând în împotmolirile rătăcirilor noastre, deci propriu-zis nu ca secret, ci doar într-un fel epifenomenal. Secretul ca secret prinde contururi fenomenale proprii doar întorcându-ne fața către el. Desigur, orientarea căutărilor noastre spre calea rătăcirii și a împotmolirii este una dintre modalitățile proprii „de acțiune“ ale secretului, ce ține de esența lui. Ține de esența secretului că el tinde să se înfățișeze doar reflexiei și meditației. Rămâne însă complet nelămurit felul în care această meditație se menține – sau nu – *focalizată* pe secret. Căci și Heidegger s-a „întâlnit“ cu „fenomenul“ secretului doar pe calea *altor* parcursuri. Altfel spus: deși s-a întâlnit – la modul cel mai serios – cu el, nu s-a confruntat totuși cu fenomenul secretului.

Noi însă ne-am confruntat – cum am arătat în capitolul anterior – cu fenomenul secretului nu meditănd pur și simplu despre împotmolirile apăsărilor noastre, ci chiar propriu-zis, în destinul nostru istoric. În tematizarea acestei confruntări, desigur, Heidegger ne este un ajutor extrem de valoros. Totuși nu putem ști încă cu siguranță dacă într-adevăr gândirea este sau nu pregătită pentru o asemenea confruntare. Este însă sigur că evitarea acestei confruntări ar fi o eroare a rătăcirii. Căci, într-adevăr, destinul nostru ne-a confruntat în așa fel cu tematica secretului, încât nu ne este îngăduit s-o tratăm în mod grăbit, încercând să aflăm urgent tot ce se poate cunoaște despre ea, pentru a o putea abandona apoi cât mai în grabă.

³³ Vezi: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?*, în: M.H – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., p. 42.

Deci: *fenomenul secretului*??? Trebuie repusă cauza întrebării lui, însă deja în posesia celui instrumental conceptual pe care ni l-a oferit și ni l-a asigurat deslușirea meditației heideggeriene.

Ce anume din închidere, din acoperire și din ascundere face posibil ca ele să se asocieze la ceva cum este fenomenul secretului? Evident, ființa Dasein-ului este aceea prin care el își înțelege intra-mundaneitatea, ființarea intra-mundană și Sinele în așa fel încât – între timp – „producând“ secrete, stabilește și un contact cu închiderea, acoperirea și cu ascunderea. Acest contact nu înseamnă pur și simplu că Dasein-ul „utilizează“ ascunderea etc., ci, mai degrabă, faptul că el le elaborează construindu-le. Or, închiderea, acoperirea și ascunderea construit-elaborată nu sunt altceva decât fenomenul existențial al secretului.

Pentru a putea însă surprinde secretul ca fenomen, este necesar ca el să se manifeste într-un fel sau altul. Doar astfel ne putem într-adevăr întâlni cu el ca atare. Însă – cum am mai spus – secretul se manifestă doar ca fiind închis, acoperit și ascuns. Ce fel de manifestare este aceasta? „Există“ oare așa ceva? Aparține însă fenomenologiei faptul că ea nu pornește de la generalități „abstracte“, ci din însuși modul de manifestare a ceva ce este întâlnit în cadrul deschiderii. Întrebarea deci trebuie reformulată în felul următor: Cum ne întâlnim noi în genere cu ceva ce, pe parcurs, vom fi apoi nevoiți să numim „secret“? Această întâlnire trebuie descrisă deopotrivă existențial și fenomenologic.

Când ne întâlnim cu ceva ce ulterior vom fi nevoiți să numim „secret“, atunci cu siguranță vom constata la început că acolo „ceva este“, dar că el este așa ceva și în așa fel, încât determinarea a „ceea ce“ este el este obstrucționată de obstacole. La început putem considera obstacolele doar ca fiind obișnuite sau doar ca fiind „epistemologice“, însă, în căutările noastre ne dăm seama rapid că despre altceva este în fond vorba. Adică, realizăm faptul că obstacolele sunt *coerente și elaborate*. Din acest motiv noi chiar putem să ne și *împotmolim* în această fază sau la acest nivel: neputând înainta, ne rămâne doar posibilitatea renunțării sau cea a rămânerii insistente în starea pe care ne-a fixat întâlnirea obstacolelor. Încercăm deci să cântărim și să măsurăm obstacolele în speranța să le găsim o

slăbiciune, o crăpătură sau o breșă. Însă ceea ce vom constata în loc de aceasta, aceea va fi mai degrabă chiar *opunerea rezistentă*. Iar ceea ce va conferi rezistență acestei opuneri va fi tocmai faptul că în ea ceea ce în fond se opune, *aceea lipsește*.

Dar, ceea ce lipsește în acest fel, aceea se *ascunde*. Și ascunderea nici nu este altceva decât lipsirea țesută în opunerea rezistentă a obstacolelor.

Căutând-cercetând ceea ce lipsește, desigur, vom întâmpina o serie de „factori” care deși se află pe și în locul celui care lipsește, totuși – pe baza celor experimentate până acum – ni se par deja dubioase, și care se și dovedesc a fi doar *aparențe*, menite să ne conducă pe căi greșite sau chiar în fundături. Mergând pe urmele aparențelor, vom constata, însă, că deși ceea ce se prezintă astfel nu se manifestă, aparențele au totuși propria lor *coeziune*. Ele sunt deci legate unele de altele, numai că doar în calitatea lor de aparență.

Aici și acum putem bănuși că în căile căutărilor noastre ne-am întâlnit cu ceva ce trebuie numit „secret”. Aici – și la început doar aici – se poate înfiripa o comprehensiune primară legată de secret.

Pe baza acestei comprehensiuni, ne situăm iarăși în fața unei opțiuni. În primul rând putem tenta des-coperirea sau forțată sau prin „violență” a ceea ce ni se prezintă ascunzându-se în coeziunea aparențelor ca opunerea rezistentă a obstacolelor. Deși, din cauza obstrucționărilor multiple, eficiența des-coperirii forțate poate fi îndoielnică, reușita ei reprezintă totuși, cu siguranță, nimicirea și desființarea fenomenului secretului. În ceea ce privește des-coperirea lui prin violență: am văzut că ea presupune pierderea caracterului public al căutătorului și din acest motiv ea nu este în mod direct valorificabilă teoretic în confruntarea cu fenomenul secretului. A doua cale este, iarăși, cea a *renunțării*. Pur și simplu renunțăm la continuarea căutării păgubitoare și abandonăm tematizarea fenomenului.

A treia posibilitate este însă așteptarea decisă, chiar dacă la început ea nu poate fi decât așteptarea a ceva neașteptat, adică a unei surprize. S-ar putea să ne putem surprinde, dar de obicei și surpriza se lasă așteptată. De aceea nu ne rămâne în fond altă posibilitate decât de a *revigora* calea parcursă până acum.

Când această cale este nu părăsită, ci revigorată, atunci realizăm faptul că tot de ce ne-am izbit până acum – obstacolul, opunerea rezistenței, lipsa și ascunderea – ne sunt deja, pe de o parte, separat și de altundeva, cunoscute și, pe de altă parte, iese la iveală și faptul că prezența lor concomitentă în calea noastră nu este deloc întâmplătoare, ci, ceea ce a elaborat coeziunea lor nici nu este probabil altceva decât chiar ceea ce ne ține de atâta timp în așteptare. Adică tocmai ceea ce am și numit deja „secret“ și a cărei gândire a obținut – prin aceasta – noi și nesperate „agățări“.

Direcția din care ceva cum sunt obstacolele, opunerea rezistentă și lipsirea ne sunt deja cunoscute, derivă, în primul rând, din *modalitățile deficiente de a fi* ale Dasein-ului nostru. Și separat, modalitățile noastre deficiente de a fi – adică cele în care mijloacele și instrumentele noastre *nu* funcționează; știința și cunoștințele noastre *nu* se dovedesc a fi suficiente; și *nu* suntem în măsură să ne realizăm scopurile etc. – ne cutremură, fiecare, familiaritatea, certitudinile și valabilitățile obișnuinței noastre intra-mundane. Prin aceasta, deficiențele *explicitează* – separat – acele întreguri ale destinațiilor pe care le-au deranjat prin deficiența lor. Ceea ce se manifestă în ele va fi de fapt acest întreg al destinației, la care ele trimit și pe care ele le descoperă tocmai prin deficiența lor.

Acum însă pe calea noastră modalitățile deficiente se prezintă pe de o parte *împreună* (deci nu unul câte unul) și, pe de altă parte, în așa fel încât trimiterile lor sunt și rămân de fapt doar *reciproce*. Adică: în fenomenul secretului, întregul destinației la care trimite conexiunea modalităților deficiente este doar ascunderea. Nu cel sau ceea ce se ascunde!

Ceea ce se arată ascunzându-se poate rămâne în ascundere doar cu condiția ca traseele căutărilor sale să fie și să rămână ținute și destinate în așteptarea nedeterminată a modalităților deficiente. Adică: dacă ascunderea trimite către ceea ce se ascunde doar și exclusiv în forma modalităților deficiente. Ele prezintă, ce-i drept, într-o sclipire, și ceea ce se ascunde, însă numai în felul retragerii de sine.

Și filosofia cunoaște însă de mult „conceptele“ modalităților deficiente (eșecul falsității; opunerea rezistentă a „obiectului“ [Gegenstand] etc.). Nu avem aici spațiu pentru analiza istorică, de sens și de

semnificație a acestor concepte. Mai degrabă este necesar ca, gândind deja împreună cu aceste două tipuri de „familiaritate“, să vedem ce anume face posibil ca ele să se raporteze unele la altele în așa fel încât să constituie tocmai ceea ce a trebuit să numim ascundere prin retragerea de sine. În acest scop va trebui acum să regândim termenii parcursului.

Obstacolul, ivindu-se în calea noastră, ne deranjează înaintarea, obligându-ne la schimbarea direcției, la modificarea vitezei de înaintare sau chiar la oprire. El ne obligă să avem în vedere nu doar pentru ceea ce am pornit la drum, și nici numai drumul însuși, dar și obstacolul. Obstacolul iese deci în față – adică la lumină – ca fiind în primul rând o deficiență a aflării pe drum, dar care în același timp trimite atât către „ceea ce“ al drumului, cât și la drumul însuși. El trimite însă și către călător: îl solicită, îl chestionează, adică îl dinamizează. Călătorul aflat înaintea unui obstacol începe să se gândească, să-și adune și să-și desfășoare forțele.

În aceasta, obstacolul reiese iarăși în fața luminii, ca fiind ceva insistent, ce trebuie determinat în „ceea ce“ al lui pentru a putea adopta o poziție și o atitudine corespunzătoare față de el. Astfel însă se estompează atât caracterul de obstacol al obstacolului, cât și drumul, și finalitatea lui și în focarul interesului se va așeza chiar ceea ce ne obstrucționează. Adică, ceea ce ne obstrucționează va deveni ținta cunoașterii – deci a unui alt mod de a fi – care și ea are propriile sale dificultăți și fundături.

Scoțând deci la iveală toate „elementele“ călătoriei, obstacolul trimite pe de o parte la ceea ce obstrucționează, dar astfel, pe de altă parte, el și deturneză calea inițială a Dasein-ului. *Deturnarea* nu este o deficiență a obstacolului, ci chiar sensul său propriu.

Obstacolul deschide de aceea calea altor întâlniri, fără însă să închidă – ci doar să estompeze – finalitatea și modalitatea drumului. Desigur între timp el nu încetează a fi o modalitate deficientă a călătoriei. Totuși, doar în această des-coperire bifurcată a obstacolului se deschide posibilitatea de a ne întâlni într-adevăr cu opunerea rezistentă.

Opunerea rezistentă este și ea o modalitate deficientă a aflării pe drum, cu care – în aparență – ne-am putea întâlni chiar și înaintea

obstacolelor. (Drumul *stă* în față, ca „distanță“ ce trebuie „făcută“ etc.) Totuși doar în interiorul deschiderii și des-coperirii obstacolului ne putem întâlni propriu-zis cu opunerea rezistentă. În rezistența care se prezintă „separat“ și independent de obstacol, chiar opunerea rămâne de nesurprins. Drumul are lungime, corpurile au greutate etc. prin „starea“ și nu prin o-pune-rea (ce înseamnă „a sta contra“) lor. Doar ceva ce este deschis și este des-coperit deja ca fiind obstacol se poate opune cu adevărat și în mod real. Și doar fiindcă în deschiderea și des-coperirea obstacolului, ceea ce obstrucționează devine ceva ce stă în față în mod insistent, tocmai de aceea ne putem întâlni în cadrul des-coperirii cu ceva ce opune rezistență.

Însă, în înțelegerea întâlnirii obstacolului se află totuși – totdeauna – și fixarea și considerarea lui din perspectiva posibilității depășirii lui. Or, ceea ce în opunerea rezistentă devine în primul rând îndoielnic, aceea este chiar posibilitatea depășirii ei. Atunci însă, speranța îndoielii nu mai poate proveni din ceea ce opune rezistență, ci doar pornind de la cel care stă față-n față cu cea ce i se opune lui.

Deci în sensul său propriu, opunerea rezistentă re-trimite în primul rând la călătorul evidențiat în întregimea Sinelui său: dacă el este sau nu în măsură să învingă obstacolul care i se opune în mod rezistent. Aceasta nu înseamnă doar faptul că Sinele devine problematic printr-o întrebare ce i-a fost adresată. Căci – dacă ne gândim mai bine – Sinele însuși este acela care a provocat întrebarea chiar prin asumarea drumului său, deci el însuși este în fond acela care își problematizează modurile sale de a fi. Dar, ce poate întreba Sinele de la sine însuși, atunci când el se întreabă mobilizat de ceva ce îi opune rezistență? Desigur, nu că el este sau cine este. Ci doar faptul dacă acel mod al prezenței sale, în care el este de față, este sau nu autentic ori propriu-zis? Deci dacă el *corespunde* oare obstacolului ce opune rezistență?

Direcția întrebării Dasein-ului Sinelui problematic este de aceea, în fond, *lipsa*! În ea, ceea ce lipsește opune rezistență, iar cine întreabă este problematic. Lipsa nu-i ceva ce „nu este“. Lipsa este ne-prezența în așteptările Dasein-ului problematic. Ceea ce lipsește desigur nu este prezent și desigur prezența lui este așteptată, însă, condiția propriu-zisă a acestei așteptări este totuși opunerea rezistenței. Și asta

nu fiindcă lipsirea ar fi „o formă“ a opunerii rezistenței, adică ea se opune astfel, încât, căutând, acolo unde căutăm, ceva nu este prezent. Căci în fond nici aceasta nu pune decât întrebarea dacă cel care caută, caută oare la locul potrivit. Ci fiindcă pentru ieșirea la iveală a lipsirii – a absenței – este necesară estomparea și pălirea rezistenței opunerii. Ceea ce opune rezistență în lipsire devine – și trebuie să devină – și el problematic. Adică: în întrebarea Dasein-ului problematic, lipsa face manifest oponentul rezistent chiar în felul lipsirii. Doar prin estomparea opoziției rezistente se deschide orizontul către ceea ce lipsește.³⁴

Ceea ce lipsește nu este totuși prezent. Lipsa nu este însă singura modalitate a non-prezenței. În fond „a fi prezent“ nu înseamnă pur și simplu a figura în inventarul „universului“. De lipsit, lipsește doar acela la a cărui prezență într-un fel ne așteptăm, însă nu are loc. În această măsură – și numai în acest fel – lipsirea îl manifestă și pe cel ce lipsește. Doar de aceea se poate umple golul lipsirii, fiindcă îl prefigurăm și pe cel ce lipsește.

În lipsă se strâng deci laolaltă atât obstacolul, cât și opunerea rezistentă, și aceasta se realizează – pe deasupra – în forma sa extremă, în care ceea ce ne obstrucționează opunând rezistență, acela nici nu este prezent. În „locul“ său nu se află deocamdată nimic, în jurul său însă se află îngrămadită opunerea de nepătruns a obstacolului. Astfel însă lipsa se *difuzionează* în opunerea de rezistență obstacolului, cuprinzând toate elementele și toți factorii aflării pe drum. Numai că lipsa – spre deosebire de obstacol și de opunerea rezistenței – *nu* mai poate fi, nici măcar în principiu, ocolită, depășită sau învinsă. Lipsa poate fi doar umplută. De aceea, ea nici nu este punctul final, ci numai ultima bifurcație a acestei călătorii. Din acest motiv poate ea într-adevăr strânge laolaltă tot ceea ce am întâlnit până acum pe acest drum.

Ceea ce se manifestă în lipsă absentează, adică lipsește. În „locul“ lui se află doar golul lipsei sale, însă în așa fel încât – difuzionându-se – ea trimite la întregul legăturilor sale cu *celelalte* modalități

³⁴ Astfel trebuie interpretate spusele lui Aristotel și cele ale lui Heidegger despre „*steresis*“, adică despre privațiune ca fiind și ea *eidos*, deci *aspect*.

deficiente. Or, întregul trimiterilor conexiunilor modalităților deficiente – adică acel întreg al destinației lor (Bewandtnisganzheit) – este chiar *ascunderea*. De aceea: ascunderea este lipsa des-coperită în întregul trimiterilor sale, tocmai în conexiunea modurilor deficiente. Și doar în „interiorul” lipsei – și nu în cel al obstacolului ori al opunerii rezistenței – ne putem întâlni într-adevăr cu ceva cum este ascunderea. Căci ceea ce este des-coperit prin întâlnirea ascunderii nu este – iarăși – ceea ce se ascunde, ci chiar *modalitatea* lipsirii. Adică devine clar că ceea ce lipsește, acela lipsește tocmai ascunzându-se și că acesta este motivul pentru care lipsa lui este atât de încăpățânată.

Legătura descrierii de mai sus cu descrierea anterioară a fenomenului secretului este evidentă: secretul se manifestă pentru prima oară atunci și acolo, unde și când, modalitățile deficiente ale aflării pe drum a Dasein-ului se strâng laolaltă, adică *în lipsă*. De aceea va trebui să avansăm în comprehensiunea fenomenului secretului legând de acum înainte aceste două descrieri.

Lipsa este – potrivit esenței sale – *steresis*, adică privațiune.³⁵ Deci, un „nu” privativ, care îl arată (*eidos*) în așa fel pe cel ce lipsește, încât îi refuză prezența. Ea îi refuză, ce-i drept, prezența, însă nu o exclude. Dimpotrivă, ea chiar arată ce anume lipsește.

Difuzionându-se, lipsa deschide însă și adâncurile unui orizont în care poate avea loc nu doar refuzul, dar chiar și excluderea prezenței. Secretul este tocmai excluderea prezenței a ceea ce lipsește. El refuză deci prezenței chiar și „nu”-ul privativ. Prin aceasta el umple orizontul lipsei prin închizătoare asiguratorii. În aceste închizătoare asiguratorii se prezintă secretul de fapt ca secret și doar acum trebuie numită drept secret lipsa cu care ne-am întâlnit confruntându-ne. Căci ceea ce lipsește aici, aceea nu se prezintă decât în contextul reciproc al închizătoarelor asiguratorii. De aceea, închizătoarele asiguratorii nici nu sunt obstacole „mai mari” sau mai rezistente, ci obstrucții construite interconectat care se manifestă în des-coperirea *modalității* lipsei, adică în ascundere.

³⁵ Vezi și prelegerea lui Heidegger – *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ* la Aristotel, *Fizica B, I*, în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., pp. 266-269. La problema „lipsei” vom reveni și într-un capitol ulterior.

În interconexiunea lor, închizătoarele asiguratorii trimit însă nu numai la co-apartenența lor, dar și la acel „proiect” pe baza și în sensul căruia ele se strâng în fond laolaltă. Ori am văzut că, de fapt, proiectul care se arată în orizontul lipsei prin conexiunea închizătoarelor asiguratorii este tocmai *sustragerea de sine*. Ascunderea, ca sustragere de sine în lipsă, este de aceea *pozitivitatea* „nu”-urilor privative, dar – iarăși cum am văzut adineauri – și a celor negative.

Să nu uităm că toate acestea se „desfășoară” și se „încheagă” – deocamdată – doar în *întrebarea* Dasein-ului problematic, întrebare a cărei natură a fost și este stabilită de către lipsa fixată ca ascundere. Aici se deschide de aceea și posibilitatea ca Dasein-ul problematic să-și orienteze întrebarea nu numai către ceea ce se ascunde, ci și către *ceea ce a prescrie* proiectul conexiunii de nepătruns al închizătoarelor asiguratorii. Prin aceasta, Dasein-ul problematic se va întreba de fapt – iarăși – despre *felul* prezenței sale, luminându-și – încă o dată – propriul său caracter de *Dasein*. Cu aceasta se ivește însă și posibilitatea ca Dasein-ul să întrezărească – în proiectul închizătoarelor interconectate – un alt Dasein, ca fiind proiectant ascuns. Și doar aici și acum se luminează și se întrezărește de fapt fenomenul secretului, ca fiind un „raport” existențial aparte între Dasein-uri.

Este vorba deci de Dasein-uri diferite aflate în raporturi polarizate. De aceea, pentru a putea surprinde și descrie *întregul* fenomenului secretului, este necesar să străbatem calea lui și din direcția opusă a *Celuilalt* (Dasein).

A parcurge și a descrie această cale – care și ea se varsă, din direcție opusă, în orizontul lipsei și absenței – este o sarcină și mai dificilă și complicată. Căci ea presupune ca *noi înșine* să ne așezăm pe calea secretizării. Însă, cine secretizează, acela nu poate *publica* „descrieri” despre ea. Dar fără această descriere, și descrierea fenomenului secretului ar rămâne în mod inevitabil incompletă și chiar de-a dreptul *trunchiată*.

Ce ar putea sta, totuși, la baza acestei descrieri? În primul rând credem că analizele și cercetările noastre de până acum – și din capitolele anterioare – sunt în măsură să ne ofere deja suficiente temeieri pentru o comprehensiune preliminară articulată a fenomenului. Acestea trebuie însă completate acum și cu acele aspecte

existențiale majore care fundamentează și însoțesc orice experiență autentică a gândirii. Este vorba despre faptul simplu – și esențial – că în fond fiecare dintre noi are ceva de ascuns, pe care îl și ascunde! Ar fi greșit, și inautentic, să eliminăm din meditația despre secret cele experimentate în acest fel.

Cel care secretizează – „produce“ secrete – este și el Dasein. El înțelege deci lumea, aflarea sa intra-mundană, cât și pe sine, în modul de a fi al secretului ca fiind chiar propriul său mod de a fi. De aceea secretul i se prezintă în primul rând ca o ființare intra-mundană posibilă, mai precis ca fiind un instrument posibil. Numai că secretul nu este de fapt niciodată un instrument aflat oricând la îndemână pentru a fi mânuit, ci unul care trebuie – tocmai fiindcă *este secret* – construit și elaborat, re-construit și re-elaborat de fiecare dată din nou. Acum iese la iveală faptul că în fond secretul nici nu e un instrument, ci este o *metodă*, care trebuie propriu-zis elaborată și nu pur și simplu confecționată. Inutil culege secretizantul „informații despre secret“, inutil studiază el „literatura“ secretului, cu aceasta încă nu și-a asigurat nici pe departe „instrumentul“ de secret. În fond, „a culege informații“ și a „studia“ secretul nu înseamnă decât – în parte – parcurgerea aceluia drum pe care l-am descris mai sus, și care – cum am văzut – se împotmolește înecându-se în lipsă. Totuși, secretizantul trebuie – într-un fel sau altul – să și parcurgă acest drum pentru a putea asigura repere pentru metoda lui.

Secretizantul dobândește astfel o dublă calitate, căci tot el va fi acela care „urmărește“ fenomenul secretului, cât și acela care secretizează. El des-coperă, deci, în mod efectiv și deja în momentul inițial al secretizării, acea posibilitate de a fi a celuilalt Dasein, în care el scrutează și urmărește secretul. Celălalt Dasein i se deschide deci secretizantului deja la începutul „procesului“, și cu aceasta, aici se și manifestă, de la început, fenomenul *unitar* al secretului.

Nici secretizantul nu dispune însă în mod curent de această viziune asupra orizontului unitar al secretului. El își pierde imediat aparenta lui dublă calitate împreună cu începutul secretizării. Vom vedea mai târziu în ce constă în fond caracterul aparent al acestei „duble calități“. Aici este suficient să notăm faptul că, dacă pe parcursul secretizării se cer noi „informații“ etc., atunci secretizantul

trebuie să-și redobândească – și să-și repiardă apoi – de fiecare dată, dubla lui calitate.

În orice caz, situația secretizantului, în raport cu fenomenul secretului, pare a fi una privilegiată, căci el dispune – în aparență – totdeauna de posibilitatea dobândirii viziunii unitare asupra fenomenului. Aceasta nu înseamnă decât faptul că, înțelegându-se pe sine ca *fiind* secretizant, el înțelege și interpretează deja și pe celălalt Dasein, ca *fiind* un posibil opozant polarizat, ale cărei căutări trebuie – și pot fi – dirijate în orizontul conexiunilor modalităților deficiente, adică în orizontul lipsei. Interdicțiile, măștile, tăcerea cuprinsă ca angajament în jurămintele secrete etc. nu sunt decât feluri în care de fapt sunt determinate tocmai modalitățile lipsirii, adică modalitățile ascunderii. Sub acest aspect, secretul este chiar metoda prin care secretizantul se înțelege și se interpretează pe sine ca posedând posibilitatea – adică puterea – de a dispune, în întregul lor, asupra modalităților căutărilor unui alt Dasein.

Secretul prezintă astfel Sinele secretizantului ca fiind – chiar de el însuși – îm-puternicit, și de aceea, el – adică secretul – va *focaliza întregul* Dasein-ului său. Prin aceasta, secretul se *difuzionează* în întregul Sinelui Dasein-ului secretizant. Desigur, nu întregul Sinelui se va secretiza, ci secretul va focaliza întregimea Sinelui.

Iradiindu-se asupra întregimii Sinelui, secretizarea pune însă în pericol secretul. Căci ea îl îndeamnă și îl împinge pe Dasein-ul, al cărui întreg îl focalizează, să-și „poarte” secretizarea – adică să manifesteze și să arate faptul că „are” secret – în mai toate gesturile sale. Pentru contracararea acestui îndemn, secretizantul trebuie de aceea să-și secretizeze chiar și propria-i secretizare. Desigur, nu față de Sinele lui, ci față de celălalt. Aceasta înseamnă însă în același timp și faptul că secretizarea, ca un mod de a fi al Dasein-ului, impregnează și condensează și *restul* modalităților și posibilităților sale de a fi. Adică, tot restul modalităților și posibilităților de a fi sunt realizate în lumina, prin filtrul sau în raport cu secretizarea. Dacă secretizantul nu realizează sau omite acest aspect, atunci el pune în pericol secretul și, prin aceasta, periclitează propriul său mod de a fi.

Secretul are însă – cum am mai spus într-un alt capitol – și un „ceea ce”. Adică, ceea ce este secretizat. Aceasta poate fi o ființare

care nu are caracteristicile de a fi ale Dasein-ului (obiectul unei descoperiri etc.) sau o modalitate de a fi a lui (o cunoștință, o faptă, un proiect etc.). În orice caz: ceea ce este secret, se află într-un fel deja în deschis și într-un fel este deja și des-coperit. Adică: se află în neascundere. Aceasta este apoi închisă, acoperită și ascunsă de către secretizare pornind de la modul și felul în care des-coperitul se arată și se manifestă. Pornind de la acest mod, obține secretizantul acele trimiteri care-i arată orizontul posibil al conexiunii destinațiilor des-coperitului și pe baza cărora el îl așază în întregul destinației sale. Acest întreg al destinației des-coperitului este înțeles și interpretat de fiecare dată pe fundalul acelei deschideri și des-coperiri, care este propriu Sinelui Dasein-ului. Pe această bază „se decide” secretizarea. Însă secretul poate fi un mod de a fi al Dasein-ului și poate condensa și restul posibilităților sale de a fi, doar cu condiția ca el să se nască pe bazele modalităților deschiderii și des-coperirii Sinelui Dasein-ului. Ca existențial, secretizarea poartă în sine înțelegerea și interpretarea „valorizantă” a acestui „ceea ce” al secretului, și această înțelegere și interpretare – și nu caracteristicile pur obiectuale ale lui „ceea ce” – va hotărî de fiecare dată asupra secretizării.

Deschiderea Dasein-ului este deschiderea lumii, a situației intra-mundane și a Sinelui. În deschiderea lui, Dasein-ul se des-coperă ca „ființare împreună” (Mittsein) cu alții. Una dintre modalitățile ființării împreună este cea de *a fi împotrivă*, adică de a fi în opunere, în opoziție. Secretizantul surprinde, prinde și fixează opunerea ca un mod de a fi împreună în lume a Dasein-ilor, deci ca fiind împotrivă.

Deschiderea și des-coperirea ființării împotrivă este aceea modalitate în care este prins și fixat acel „ceea ce” al secretizării. Tot aici „sosește” însă – cum am văzut – și tentativa dez-văluirii secretului ca fiind o posibilitate și un mod de a fi al Dasein-ului situat în și prin opunere. Dar tot aici se așază și secretizarea însăși, ca un mod posibil de a fi, de care dispune – ca o posibilitate – și *Dasein-ul opus*, dar pe care secretizantul îl cunoaște deja, ca fiind propriul său mod de a fi împotrivă.

Dasein-ul situat împotrivă îl amenință deci pe cel secretizant prin două moduri posibile de a fi: ca tinzând către dezvăluirea secretului și – între timp – ca posibil secretizant. De aceea, pe baza situației sale

privilegiate, atunci când își elaborează metoda secretizării sale. secretizantul poate și are deja în vedere faptul că el „construiește” ceva în care alții trebuie să se vor împotmoli, dar în care și el însuși se va putea înfunda atunci – când și dacă – și Dasein-ul opus își realizează, surprinde și fixează propria sa opunere. Din această cauză, Dasein-ul secretizant va „vedea” și va „mirosi” de fapt în orice opoziție secrete posibile.³⁶

Secretul este deci – revenind – metodă. Adică el este acel mod de a fi al Dasein-ului secretizant în și prin elaborarea căruia el trimite căile căutărilor celui alt Dasein – des-coperit în virtutea opunerii sale – pe traseul modalităților lor deficiente, în care ele se „varsă” în acea lipsă în care – prin ascundere – i se refuză prezenței a „ceea ce” este secret, chiar și „nu”-ul privativ. Acesta este fenomenul secretului, așa cum se prezintă și se arată – adică în care el este luminat – din unghiul de vedere al Dasein-ului secretizant. Întrebarea care se ridică acum este dacă acesta este într-adevăr *întreg* fenomenul secretului?

În mod cert, acesta nu mai este acel fenomen trunchiat al secretului care ni s-a arătat la capătul căilor Dasein-ului care „căuta” secretul, ci unul în care ni se relevă și unitatea fenomenului. Numai că nu putem ști dacă această unitate nu ne este cumva înfățișată ca aparență? Nu poate fi vorba – evident – despre faptul că această aparență ne-ar prezenta unitar ceva ce în fond nu este unitar. Ne prezintă ea oare într-adevăr *întreaga* unitate a fenomenului?

Trebuie de la început precizat că această întrebare și această îndoială nu provin dintr-o problematizare generală despre „posibilitatea aparențelor”, ci din ceva ce s-a și ridicat deja pe parcursul analizelor noastre, însă nu a putut fi examinat. Pentru această examinare, meditația trebuie – iarăși – să-și schimbe calea. Nici până acum nu a făcut de fapt altceva decât și-a schimbat căile și rolurile. Adică s-a transpus ori în posibilitatea de a fi a Dasein-ului care, căutând, întâlnește „secretul”, ori în cea a secretizantului.

³⁶ Trebuie să atragem aici atenția asupra corespondenței care există între structura categorială și cea existențială a secretului. Cum fără „ghidaj” categorial această structură existențială nici nu putea fi deschisă, tot așa, nici orizonturile categoriale ale secretului nu puteau fi deschise mai departe fără un „ghidaj” fenomenologico-existențial.

Problema că însăși posibilitatea acestei schimbări de roluri rezidă în faptul că cel care meditează este el însuși Dasein, și prin urmare atât „căutarea secretelor“, cât și secretizarea sunt moduri posibile de a fi ce-i sunt tot atât de proprii ființării sale, cum este meditația, abia s-a ridicat... Cel care a meditat a meditat deci și până acum de fapt și despre el însuși, numai că în așa fel, ca și cum el ar putea rămâne în afara mizei jocului, prefăcându-se într-un soi de „suflet impersonal“ și general al „adevărului“. Însă, în realitate – cum am mai spus în treacăt – noi numai de aceea putem să traversăm – meditând – de exemplu, căile Dasein-ului secretizant, fiindcă noi înșine avem secrete. Niciodată nu meditează, în realitate, „despre secret“, vreun subiect independent, universal, nepărtinitor și lipsit de păcate. Făcând abstracție de acest aspect fundamental, meditația rămâne însă nu numai nesinceră, dar și falsă și aparentă.

Desigur, gândirea meditativă „îl scoate“ pe cel ce meditează din temele meditației sale și îl așază într-un fel și deasupra lor. Din păcate însă, printr-un artificiu, de regulă se omite reaşezarea lui... Secretul este însă o temă într-atât *sui generis* filosofică, încât pretinde în mod explicit și apăsător acea seriozitate, ca cel ce meditează să fie și el prins în orizontul gândirii, pentru a se putea orienta în hățișurile tematicii sale.

Însă, ceea ce de obicei este omis în meditație – în mod aparent paradoxal – are loc zi de zi în cotidian. Oamenii pot conviețui în fond cu secretele nu doar din simplul motiv că ele îi domină, ci și fiindcă ei – ca purtători ai propriilor secrete, mici sau mari – se află deja într-un raport de cvasi-intimitate cu secretul. Și chiar din acest motiv ei omit, de regulă, tematizarea secretului. Căci el le este deja – într-un fel – totdeauna cunoscut. Însă apelul psiho-sociologic ori juridic la „respectarea reciprocă“ a secretelor³⁷ nu face decât să disperseze și să dilueze chiar acel apel fundamental, care solicită nu numai implicarea, dar și includerea meditatorului – ca fiind el însuși purtător de secrete – în orizontul tematizărilor sale. În fond, de aceea este nevoie de

³⁷ Vezi: Georg Simmel – *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, în *G.S. – Soziologie*, Leipzig, 1908 și Anyal Pál – *A titok védelme anyagi és alaki büntetőjogunkban*, Budapest, 1910.

meditație, ca ea să problematizeze acest raport – care rămâne, în ciuda deficiențelor sale, unul de cvasi-intimitate – cu secretul, și nu pentru a facilita fuga Dasein-ului de tematizarea lui.

Doar meditația care se clădește pe asemenea fundamente poate ajunge într-adevăr în situația de a se așeza în primul rând în modalitatea existențială a întâlnirii și a căutării secretului și, în al doilea rând, în cea a secretizantului, și numai ea poate ridica apoi, în al treilea rând, îndoiala că, totuși, cele ce au fost experimentate pe aceste parcursuri nu constituie, poate, întreaga unitate a fenomenului lui.

Dar ce am experimentat noi de fapt până acum? Am văzut că, la un loc și la un moment dat, pe calea Dasein-ului care pe parcursul căutărilor sale s-a întâlnit cu secretul, s-a ivit acea posibilitate ca el ori să spargă, ori să încerce prin viclenie și căi subterane să ajungă în posesia celui „ceea ce“ al lui. Însă, deoarece meditația – deși devine într-un fel firesc, aproape, tovarășul de drum al Dasein-ului care caută des-coperirea secretului – este totuși „doar“ meditație, a trebuit atunci să părăsim sau să lăsăm închisă această cale, ca *nefiind* o cale a meditației. Numai că, meditând despre secret, noi *medităm și despre Dasein-ul care caută des-coperirea secretului. Pentru el însă, căile spargerii prin forță și cele subterane sunt posibilități reale. El deci poate și realiza aceste posibilități, noi însă putem înțelege această modalitate a lui de a fi, doar cu condiția de a strânge laolaltă cunoștințele noastre dobândite până acum împreună cu interpretarea propriilor noastre secrete intime.*

Cum am mai spus: pătrunderea prin forță în secret înseamnă nu doar spargerea, dar și distrugerea și desființarea lui ca secret. Ce altceva înseamnă însă penetrarea prin viclenie și prin căi subterane în secret, decât faptul de *a opune secretului însuși metoda secretului!!!* Deci faptul că Dasein-ul, care întâlnea căutând secretul, devine el însuși Dasein secretizant!!! Ce va fi însă acum – în primul rând și cu precădere – acel „ceea ce“ al secretului? Evident, el va fi chiar acest mod de a fi al Dasein-ului. Astfel, secretizanții ajung însă în situația în care modalitățile lor de a fi nu mai sunt doar alte modalități – posibile – ale propriului lor Dasein, ci și modul de a fi al „unui“ alt Dasein. Ei aici se „holbează“ deci unul la celălalt doar în pura lor familiaritate cu metoda secretului, fără a se putea însă „vedea“ în mod efectiv. Aici

secretul nu se repetă și nici nu se replică, ci *se extinde*. Re-elaborând existențial metoda secretului, secretizantii ajung de fapt în capcana vectorilor lui categoriali, care îi cuprinde extinzându-se.

Când Dasein-ul, care, întâlnindu-l, caută secretul, trece, la rândul său, și el pe calea secretizării, atunci cu aceasta el totodată părăsește acel drum ale cărui traiectorie, parcurs și modalitate i-au fost prescrise de către secretizantul opus. Cu aceasta însă el dispare din câmpul de vizibilitate al celuilalt. Totodată aici dispare și posibilitatea întrevederii întregului fenomen al secretului din perspectiva secretizantului – oricare ar fi el – și tot aici se adeverește și caracterul *aparent* al acelei unități a fenomenului, care se manifesta din perspectiva secretizantului. Inutil prevede secretizantul secretul ca fiind un posibil mod de a fi al Dasein-ului opus, când acesta se apucă într-adevăr de elaborarea lui – deci când secretul se extinde – atunci el dispare din orizontul lui de vizibilitate.

Iar meditația despre secret se dovedește a fi într-adevăr emancipatoare doar atunci, când și dacă, ea arată nu numai în ceea ce constă puterea și dominația secretului, dar și limitele acestei puteri. Căci fenomenului întreg-unitar al secretului îi aparține și posibilitatea observării și a trădării sale secrete. Îi aparține însă în așa fel, încât inutil le prevede secretizantul, căci nu posedă nici o putere de dispunere asupra lui. Deci nu „tehnic“, ci existențial pierde el fenomenul secretului, chiar dacă – după caz – păstrarea secretului îi „reușește“. Căci oricare fenomen originar al secretului, ca mod de a fi al Dasein-ului, poartă în sine de la început – ca pe o tendință vectorială – această posibilitate. Secretul este, de aceea, un atare mod de a fi al Dasein-ului (în) care (el) se poate întoarce împotriva lui însuși. În el deci Dasein-ul se poate pierde, dacă nu altfel, în felul că – renunțând la meditație, pe baza micilor sale secrete – devine un favorizant al extinderii crescătoare a secretului.

Scoaterea la iveală a întregului fenomen unitar al secretului nu poate proveni decât pornind de la meditație. În destinul său istoric, omul se confruntă cu fenomenul secretului prin formele sale derivate (fenomenul trunchiat și cel aparent unitar al secretului). Pornind pe urmele acestor forme, se adeverește însă și faptul că, pentru scoaterea la iveală a întregului fenomen unitar al secretului, Dasein-ul care

meditează este nevoit să se implice și să se includă pe el însuși în meditație. Și asta nu ca o „cerință metodologică“, ci ca pe o cale a meditației, ce se deschide chiar pornind din direcția Dasein-ului care meditează. În sens condensat și în fond, „a medita“ nici nu înseamnă altceva decât îngrijirea cugetătoare a aceluia care – prin decizie și efort – gândește despre ceva. Aceasta însă nu înseamnă deloc faptul că, meditând „despre“ secret, cel care gândește devine „inițiat“ în secrete și nici faptul că acum el ar trebui să-și „mărturisească“ toate secretele sale intime. Dar trebuie „să vadă“ că el nu este doar un element rezultat, ci chiar o cale a temei meditației sale. Atât meditând, cât și ca secretizant efectiv și posibil.³⁸

Fără a se „prinde“ în propria sa întrebare, cel care meditează se întâlnește și se confruntă doar cu fenomenul trunchiat al secretului. Iar Dasein-ul secretizant va privi orice alteritate din lumea prezenței sale drept opoziție și secret posibil. În fond viziunea comploturilor cosmice, atotputernice și amenințătoare nu este decât viziunea secretizantului asupra lumii.

Mergând pe căile tematizării închiderii, acoperirii și ascunderii, Heidegger a ajuns la cuvântul secretului (das Geheimnis). Acum putem vedea și faptul că ceea ce el gândește în acest cuvânt este fenomenul trunchiat al secretului. Numindu-l „secret“, el va desemna și va realiza deschiderea ascunderii însăși, în răstăcirea ce guvernează – în lipsa ființării ca întreg – des-coperirea și acoperirea ființării.

³⁸ Exigența psihanalitică, ca medicul în devenire să fie el însuși și pacient al analizei, nu este decât o expresie oarecum de suprafață a acestei pretenții existențiale profunde în raport cu orice meditație autentică. De aceea, Heidegger este mult mai adânc atunci când fixează – ca o trăsătură a întrebării metafizice – faptul că „cel ce întreabă este prins ca atare în întrebare“. În orice caz, interogația nu trebuie să închidă în fața secretului posibilitatea ca întrebarea lui să vizeze ființarea în întregul ei.

Excurs: Nimicul, Secretul și Misterul

Martin Heidegger a ajuns la tematica *Nimicului* deja în *Sein und Zeit*. În special analizele sale despre dispoziția angoasei, despre fenomenul vinei și cele despre moarte l-au condus atunci aici. Cu puțin timp după apariția cărții – spre nedumerirea multora – el reia și gândește mai departe problema. Astfel devine Nimicul tema centrală a conferinței *Ce este metafizica?* (1929).

Orice întrebare metafizică este un *act* al interogării ce dispune de o dublă caracteristică. Pe de o parte ea îmbrățișează întregul problematicii metafizicii și vizează ființarea în întregul ei, pe de altă parte, ea nu poate fi pusă decât în așa fel, încât cel care întreabă este și el *prins ca atare* în întrebare.³⁹ Ființarea, ca ființare în întregul ei, nu poate fi însă surprinsă decât trecând *dincolo* de ființare, iar această „trecere” se realizează chiar în întrebarea privitoare la Nimic. De aceea devine Nimicul în modul cel mai natural „ținta” interogației metafizice.

Cum poate fi însă „surprins” Nimicul? Evident, doar în și prin ceva în care el se deschide și se dezvăluie. Astfel ajunge în centrul analizelor dispoziția *angoasei* (die Angst) în care – cum am mai spus – se află închisă deschiderea Nimicului. În angoasa care cuprinde ființarea în întregul ei, ni se revelează și ni se relevă de fapt Nimicul.

Nimicul (das Nichts) este totuși ceva străin ființării. El poartă un Nu (das Nicht), din care originează și în care se înrădăcinează nu-ul negației. „Nu-ul nu se naște prin negare, ci negarea se întemeiază pe acel *nu*, care provine din nimicniciprea proprie Nimicului.” (s.n.)⁴⁰ Nu-ul negării provine deci din acel Nu originar, ce provine din ceea ce este propriu Nimicului, și de aceea orice negare este un contact – mediat – cu Nimicul care – nimicnicind – o fundamentează. Totuși, nu urmărind derivațiile provenienței negării concepute ca o operație a gândirii, ci mai degrabă experiența dispozițională și „îndârjirea

³⁹ Vezi: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?*, op. cit., p. 33.

⁴⁰ idem, p. 45.

acțiunii potrivnice“, „neînduplecarea interdicției“ și suferința refuzului sunt acelea prin care noi putem înțelege mai autentic nimicnicirea proprie Nimicului. Și acestea stau mărturie faptului că, în ființa lui, Dasein-ul se raportează totdeauna la Nimic, chiar dacă această raportare rămâne – fără înțelegerea deschiderii angoasei – închisă.

Într-un capitol al studiului *Despre esența adevărului*, Heidegger gândește mai departe – fără trimiteri exprese la „tematica“ Nimicului – Nu-ul. În aceasta el se servește de o distincție care ne este și ea deja cunoscută din *Sein und Zeit*. Este vorba de distincția dintre nu-ul negativ și cel privativ (*steresis*). Ele nu sunt nici aici specii ale operației logice a negării, dar articulează NU-ul originar. Altfel spus: ceea ce se raportează aici la ființarea în întregul ei – în aparență – nu mai este Nimicul, ci NU-ul originar. În această raportare se sparge și se crapă Nu-ul în „nu“ privativ și în „nu“ negativ.

Nu-ul *privativ* este chiar *steresis*, adică manifestare a ceva sub forma lipsei (sale), iar nu-ul *negativ* este propria lui pozitivitate. O pozitivitate care chiar în negativitatea ei radicală – ca „ascunderea“ – poate însă păstra ceva propriu-zis esențial. Or, în raportarea privațiunii și a ascunderii (ca „nu“ negativ) la ființarea în întregul ei, întregul acestui raport se prezintă – și este denumit – ca fiind *Secretul* (das Geheimnis).⁴¹

Este evident că aici „secretul“ nu este decât un alt nume – poate un nume mai îngust – pentru Nimic, nu știm însă cum a ajuns Nimicul la acest nou nume și la acest nou cuvânt? Numai în *întrebarea* gânditorului se putea întâmpla ceva, pentru ca aceasta să poată avea loc!

Într-adevăr, dacă privim mai atent lucrurile, atunci putem observa faptul că în studiul *Despre esența adevărului*, din *întrebarea* referitoare la ființarea în întregul ei, *lipsește cel care întreabă!* Adică: deși *întrebarea* se referă la ființarea în întregul ei și, deși ea se referă și la Dasein-ul rătăcitor, *în ea totuși nu este prins* și cel care întreabă. Este o sarcină exegetică – deci care nu ne privește – să se arate cum anume se putea întâmpla așa ceva. Pentru noi este mult mai important

⁴¹ A se revedea și analizele noastre anterioare din acest capitol despre conținutul viziumii heideggeriene despre „secret“.

faptul că, în actul interogării în care nu mai este prins și cel care întreabă, Nimicul se numește Secret!

Nimicul și Secretul pot fi corelate – la o adică – și în mod intuitiv. Cu aceasta însă nu am pătruns încă în sensul și semnificația acestei corelații. Pentru aceasta va trebui să zăbovim acum mai apăsător la „tematica” Nimicului. Aceasta este o sarcină cu atât mai interesantă, cu cât ea a devenit – chiar prin și cu ajutorul lui Heidegger – și una dintre temele centrale ale filosofiei secolului XX.

Heidegger gândește despre Nimic(ul) în limba lui germană. Iar cuvântul german al Nimicului (das Nichts) îl trimite în mod direct la o anumită gândire a Nu-ului și a negației (das Nicht). În gândirea acestui NU, la început limba germană îl inspiră, însă apoi îl părăsește pe Heidegger. Mai precis, ea îl trimite – părăsindu-l – către *steresis*-ul grecesc al lui Aristotel.

Desigur, privit în mod abstract, în fiecare cuvânt al său și din fiecare limbă, Nimicul reprezintă o negație, mai precis o *negație a Ființei*. În virtutea acestei abstracțiuni, cuvintele Nimicului din diferitele limbi nici nu prezintă – de regulă – dificultăți de traducere. „Nimicul” românesc se traduce, de exemplu, fără probleme în germană prin „das Nichts”, în engleză prin „Nothing”, în franceză prin „rien”, în maghiară prin „semmi” etc. Iar termenul tehnic, provenit din latinescul „non ens” – adică „neant” – și încetățenit mai mult în literatura profesională (nu o numim: „de specialitate”, căci din filosofarea profesională, chiar specialitatea filosofării lipsește) a culturilor limbilor latine este un construct și un artefact conceptual pur scheletal, pe matricea căruia se confecționează versiunile aparent domesticite, cum ar fi „ne-ființă” în limba română, sau „nem-lét” în maghiară.

Totuși, în diferitele sale cuvinte, diferitele limbi exprimă într-un mod *altfel articulat* acea negație a ființei, care este proprie oricărui cuvânt al Nimicului. Altfel sunt deci articulate în construcția și în rostirea lor *Negația* și *Ființa*. De aceea, acum trebuie să încercăm să pătrundem cu gândul în unele din aceste cuvinte, pentru a penetra în orizontul „îmbucării” articulațiilor lor. Căci, tocmai Nimicul este acela ce, de obicei și cu precădere, nici „nu se află” în fața noastră, decât ca un pur și simplu „cuvânt”.

„Nimicul“ este acela despre care spunem de obicei că „nu este“. Această rostire gândește Nimicul sub chipul unui concept. În această gândire, conceptul Nimicului este unul gol și complet lipsit de conținut, însă căruia tocmai aceasta îi conferă puritate. Astfel „nimicul pur“ și „ființa pură“ pot chiar deveni identice în golul unității nediferențiate a purității lor (Hegel).⁴²

Numai că tocmai din lipsa lui de conținut conceptual reiese în primul rând faptul că Nimicul nici nu este în fond un concept, ci „doar“ un cuvânt. Un cuvânt prin care limbile noastre rostesc – în primul rând – deficiențele, lipsurile, nesiguranța solului, rateurile și decăderile etc. existenței noastre. Și numai de aceea ajunge la cuvânt Nimicul în limbile noastre fiindcă existența ființării noastre este aceea care îl aduce la rostire. De aceea, în raport cu Nimicul, filosofia nici nu are – și nici nu poate avea – sarcina de a fabrica vreun „concept“ sau vreo „idee“ din diferitele sale cuvinte, ci doar de a le pătrunde cu gândirea și de a fixa tot ceea ce ele – ca și cuvinte – manifestă de fapt în limbă. „Nimicul“ este deci un simplu cuvânt, pe care însă totdeauna suntem nu numai înclinați, dar și *nevoști* să-l rostim. Iar rostirea lui aduce la suprafață, în primul rând și la modul cel mai direct, *nevoia* impunătoare a „utilizării“ lui.

Ce am putea totuși izbuti însă cu un asemenea „simplu“ cuvânt, care este „gol“ ca și concept? Evident aici nu poate fi vorba de a examina pur și simplu diferitele contexte și referiri în care – în diferite limbi – noi „utilizăm“ cuvântul nimicului. Absolut inutil vom inventaria diferitele sensuri implicate în diferitele uzanțe ale diferitelor cuvinte, căci nu le vom putea înțelege – pur și simplu – decât cu condiția de a pătrunde în acel orizont ce a rămas ne-gândit chiar în utilizarea cuvintelor. Și tocmai în privința unor asemenea cuvinte – cum este cel al Nimicului – filosofia nici nu are la început altă sarcină decât *de a fixa existența lor în limbă, chiar prin pătrunderea lor cu gândul*.

„Nimicul“ este deci un simplu cuvânt. Ce *spune* însă acest cuvânt în golul simplității sale? Unele limbi numesc și exprimă Nimicul prin cuvinte *simple* și de monolit. Numele lui nemțesc – das Nichts – și cel

⁴² Vezi: G. W. Fr. Hegel – *Știința logicii*, București, 1966, pp. 54-58.

franțuzesc – rien – sunt asemenea cuvinte. În alte limbi însă, cuvântul Nimicului este compus. Așa sunt englezescul „Nothing“, românescul „nimic“, dar și ungurescul „semmi“. Tot rezultatul unei compoziții este și Neant-ul de origine latină, ce surprinde Nimicul ca pură ne-ființă, altfel spus, ca pură negație a ființei.

În cuvintele tuturor limbilor – deci în generalitatea lor abstractă – „Nimicul“ exprimă, rostește și reprezintă, cum am spus, negarea Ființei. Acum însă va trebui să vedem și cum anume se articulează într-adevăr negarea și ființa în cuvintele Nimicului din diferitele limbi accesibile nouă. Am văzut: cuvântul german al lui Heidegger (*das Nichts*) trimite la negarea Ființei în primul rând prin fundamentarea NU-ului, adică a negației. El neagă Ființa în așa fel încât – înainte de toate – fundamentează, originând, negația însăși: Ființa negată rămâne în ne-determinare originară, în schimb, actul însuși al negației își găsește și își însușește prin el originea articulărilor sale.

Spre deosebire de aceasta, numele englezesc al Nimicului – *Nothing* – exprimă negarea Ființei surprinse și articulate în calitatea ei de *lucru* (*Thing*). Negarea „lucrează“ deci aici într-un mod complet ne-articulat, în schimb Ființa negată este articulată în cuvântul englezesc al Nimicului în calificarea ei ca „lucru“.⁴³

⁴³ În teza lui de abilitare, dedicată analizei negației din perspectiva gramaticii funcționale, Peter Kahrel propune examinarea termenului englezesc „Nothing“ din punctul de vedere al negației concepute ca un cuantificator 0 (zero), fuzionat, în cazul de față, cu un „indefinit“. Cu atât mai mult, trebuie de aceea accentuat faptul – esențial pentru gândirea cuvântului – că acest „indefinit“ este și rămâne totuși „lucru“ (*thing*). Însă, în spatele acestor înțelegeri superficiale, se ascund neînțelegeri mult mai profunde, legate atât de comprehensiunea specificului – *sui generis* – căutător al negației Nimicului, cât și de cel al raporturilor pe care ea le stabilește cu Ființa negată. Lăsate în nearticularea indefinitului și în golul gol al cuantificatorului 0 (zero), nici negația și nici articularea Ființei negate nu se vor lăsa de fapt gândite.

Aici este vorba, probabil, atât de o limită și de o capcană a limbii engleze, cât și de însăși lipsa de meditație a metodei. Totuși, Kahrel analizează – prin statistici și tabele etc. – 40 de cuvinte ale Nimicului din tot atâtea limbi ale lumii! Printre ele se află și numele românesc și cel unguresc al Nimicului. În ciuda acestui fapt, negarea rămâne pentru el „cuantificator 0“ (zero)! Numai de aceea se poate ea „aplica“, probabil, într-un mod ne-definit. Și doar în în-definirea negației pot fi considerate „Nimic“-ul și „Nimeni“-ul (No-body) ca fiind la fel de (altfel) ne-definite. Adică: la fel de co-originari.

La fel de interesant este numele Nimicului și în limba franceză: *rien*. El însemna la început chiar „lucru“, numai că în acea ipostază, în care el (lucrul) cu precădere „nu se afla“, ori nu „se găsea“, adică în care el se prezenta ca fiind negat.⁴⁴ De aceea, cuvântul „rien“ își dobândește sensul său actual prin asimilarea și prin asocierea reitășii (a lucrității) și a negației, însă în așa fel, încât în el nu este articulată – ci doar topită împreună – nici negația și nici calitatea de „lucru“.⁴⁵

Cu totul alta este însă situația în care ne găsim atunci când încercăm să pătrundem în articulațiile cuvântului românesc al „Nimicului“! Și el este un cuvânt compus, care s-a născut din contopirea negativului „nici“ și din cel al adjectivului „mic“. Negativul „nici“ este însă cu totul altceva decât negarea ce se articulează în germanul „*das Nichts*“ și cu totul altceva decât cea care rămâne cu totul ne-articulată în englezescul „*No-thing*“. Căci, românescul „nici“ articulează negarea ca fiind *negare căutătoare*! Pe de altă parte, adjectivul „mic“ înseamnă chiar ființă redusă din punct de vedere cantitativ, și astfel spune de fapt cuvântul românesc al

Numai că, în realitate, „Nimicul“ este „mai“ original decât „Nimeni“! Noi putem realiza însă acest fapt numai pe baza înțelegerii adevăratului sens al „Nu“-ului căutător. „Nimeni“ înseamnă – și în limba română – „nici oameni“. Și în „Nimeni“ se regăsește deci trimiterea către căutător: unde „Nimeni“ nu este, acolo se află – ca cineva – doar cel care (îi) caută. Numai că, între timp, orizontul căutărilor poate fi totuși „plin de lucruri“. În Nimic – mai precis în SEMMI – noi depășim însă „lucritatea“ nedeterminată, ajungând – pe parcurs – pe de o parte la „NOI“ (MI) înșine – ca fiind căutătorii care chiar nu găsesc – și, pe de altă parte, devenind tocmai „NOI“ înșine ca fiind cei care – nici pe NOI – nu ne găsim. Unde „Nimeni“ nu este, acolo se găsește – doar – (însuși) căutătorul însingurat De aceea, „Nimeni“ nu înseamnă deloc „nici unul“, ci, dimpotrivă, chiar „de unul singur“. Adică: căutătorul „nici“-ului din „Nimeni“ nici nu va întâlni de fapt „Nimicul“, ci doar pe Sinele lui însingurat. „Nimeni“-ul este de aceea sinele însingurat care provine de fapt din „Nimic“. *Vezi: Kahrel, Peter – Aspects of Negation, Academisch Proefschrift, Amsterdam, 1996, pp. 30-43.*

⁴⁴ *Vezi: Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri – Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique, Paris, 1964.*

⁴⁵ Poate și din acest motiv folosesc cu predilecție gânditorii francezi în loc de „rien“, termenul tehnic al „neant“-ului, care, ca orice cuvânt artificial, leagă doar pur conceptual pure concepte, adică: Ființa surprinsă în ne-articularea sa conceptuală și/cu negarea (negația) fixată tot în ne-articularea sa logico-conceptuală.

„nimicului“ că atunci și acolo, când și unde el este rostit, nu *se găsește* (căutând, adică, *nu putem găsi*), „nici“ măcar vreo Ființă, ce ar putea fi surprinsă măcar în „micimea“ ei. Adică: negarea surprinsă și prinsă în natura și ipostaza ei căutătoare își pierde aici din capul locului „calitatea“ ei de operație logică abstractă și își fixează în limbă caracterul ei originarmente existențial. Între timp cuvântul românesc al „Nimicului“ articulează – chiar dacă doar în calitatea sa de a fi redusă din punct de vedere cantitativ – și ființa surprinsă tot în caracterul său reifiat. (Ca lucru, cu alte cuvinte, căci doar lucrurile pot fi în ultimă instanță propriu-zis „nici“).

Și cuvântul maghiar al Nimicului (Semmi) articulează – de la început – negația ca fiind căutătoare. Pătrunzând însă cu gândul în articulațiile sale, el spune – poate – mai mult decât cele care au fost evocate și analizate până acum. Numele maghiar al Nimicului – SEMMI – este și el un cuvânt compus. El s-a născut din contopirea aceluiasi negativ „nici“ – SEM – și din pronumele MI. Cu negativul „nici“ (sem), noi spunem de fapt că „nici aici“, „nici acolo“, „nici atunci“, „nici eu“, „nici el“ etc. Adică: peste tot am căutat, totuși nici-unde și nici-când nu am găsit. Oricât și oricum să ne gândim: Nu-ul la care ne trimite negativul „nici“ nu este nici acel „nu“ negativ și nici „nu“-ul privativ pe care le-a scos Heidegger la iveală prin pătrunderea cu gândul în trimiterile „das Nicht“-ului german.

Nu-ul negativului „nici“, este un Nu căutător! El spune că noi de fapt *căutând nu am găsit*. Cu aceasta el exprimă că modalitatea în care noi ne-am întâlnit, ne-am izbit și ne-am confruntat cu Nu-ul, este în fond, chiar căutarea. De aceea negativul „nici“ („sem“) de fapt așază negarea în modalitatea căutării, iar căutarea în modalitatea Nu-ului (adică a negării).

Ce înseamnă însă toate acestea în esență? În primul rând înseamnă faptul că, deși NICI-ul (SEM) este aici într-adevăr o căutare care se „varsă“ în Nu, el totuși – căutare fiind – se și desparte de fiecare dată de nu-urile determinate pe care le întâlnește și de care se izbește. Căci niciodată căutarea nu este doar o întrebare repetată și nici doar repetarea unei întrebări, ci ea este – cum am arătat într-un alt capitol – o întrebare *purtată în înconjur*. De aceea, în „NICI“ (SEM) este vorba totdeauna de mult mai mult decât de tensiunea dintre

întrebare și răspunsul negativ care sosește la ea. În ea însăși negarea – adică însuși NU-ul – este așezată în modalitatea căutării! De aceea „nici”-ul niciodată nu neagă căutarea însăși, ci doar o așază și o fixează în modus-ul ei deficient, în care ea „nu găsește”. Astfel „NICI”-ul (SEM), pe de o parte *încarcă*, accentuează și conturează Nu-ul, dar, prin aceasta, pe de altă parte, el și impulsionează căutarea către *epuizarea* ei. De aceea, Nu-ul întâmpinat în înconjurare – adică NICI-ul – nu este decât deficiența căutării epuizate, dar nu și suspendate.

Acestea îi conferă NICI-ului pe de o parte o soliditate ce tinde să se închidă ermetic în sine, dar, în același timp, îi conferă și un impuls interior care, iradiind, îl trimite și îl retrimite către re-epuizarea lui. Și chiar în spațiul și în orizontul acestui impuls iradiant are loc și se realizează contopirea nici-ului – SEM – cu pronumele MI, în numele maghiar – SEMMI – al Nimicului.

În limba maghiară „MI” este deopotrivă un pronume interogativ – însemnând „Ce?” – și un pronume personal, însemnând „Noi”. Indiferent dacă această coincidență fonetică este sau nu întâmplătoare, ea ascunde și poartă posibilități speculative rare și importante. Nu trebuie să trecem cu ușurință peste ele. Căci, împreună cu negativul „SEM” (nici), pronumele „MI” (noi) spune de fiecare dată că, totdeauna, NOI suntem aceia care căutăm întrebând, dar, însă și totuși, Nu găsim (nimic). Așezate – prin contopire – în spațiul lor reciproc, SEM (nici) și MI (noi) exprimă faptul că, în pluralul întrebărilor căutării, întrebătorii relevați în totalitatea pluralului lor s-au întâlnit cu ceea ce exprimă cuvântul „SEMMI” (NIMIC), doar izbindu-se în NU, adică doar izbindu-se în negare.

În interiorul spațiului articulațiilor sale, cuvântul maghiar al Nimicului ne permite să gândim poate mai profund și mai articulat ceea ce „exprimă”, căci el fixează de la început nu doar căutarea și modalitățile sale – deficiente –, dar și faptul că totdeauna NOI (MI) suntem aceia care căutăm și întrebăm, chiar dacă „în el” (adică în Nimicul), nici pe noi înșine nu ne putem găsi. Adică faptul că Nimicul este – într-un sens al său – chiar straniețatea și nefamiliaritatea noastră, care aparține sinelui nostru, și de aceea străduințele noastre de

a-l elimina – omițându-l și evitându-l – din spațiul existenței noastre sunt și vor rămâne totdeauna inutile.

În cuvântul maghiar al Nimicului devine apoi limpede și faptul că el nu este nici pe departe o simplă negare a Ființei, provenită de dincolo și din afara ei, ci una care totdeauna se implică în ființarea și în existența noastră. Pentru a putea însă realiza într-adevăr acest fapt, trebuie să pătrundem în articulațiile diferitelor cuvinte ale Nimicului.

Pronumele interogativ MI?, ca pronume interogativ nedeterminat (CE?), poartă și reprezintă însă impulsuri și trimiteri și într-o altă direcție. Acum el ne mobilizează sub forma întrebărilor de tipul: „Ce este acesta?“, „Ce este acela?“ etc. Desigur, în numele Nimicului – în SEMMI – întrebarea Ce?-ului – adică a lui MI? – se află din capul locului și totdeauna, deja în orizontul NICI-ului – SEM – , adică în cel al Nu-ului căutător. Impulsul căutării se izbește deci imediat de zidul NU-ului. Nu putem însă să nu observăm că aici – în pofida oricărei negativități destinale – căutarea Nu-ului căutător și întrebarea Ce?-ului se inspiră și se impulsionează totuși reciproc și în permanență. Adică: în cuvântul maghiar al Nimicului – Semmi – întrebarea Ce?-ului (MI?) nu lasă căutările noastre (MI) (Noi) să se stingă niciodată complet – oricât ar fi și ar rămâne ele de deficiente (adică „SEM“, deci „Nici“). În el nu numai negarea se articulează deci în mod specific – ca fiind Nu căutător – dar și Ființa, care poartă și comportă această negație. Ea este prinsă în negarea acestui cuvânt pe de o parte ca depășind orice caracter de „lucru“, dar care, în același timp și pe de altă parte, ne aparține totuși – ca un sens ultim al căutărilor noastre – nouă înșine.

În numele românesc și în cel maghiar al Nimicului, am găsit de fapt o formă mai originară a Nu-ului: Nu-ul căutător. „Nici“ și „sem“ sunt de fapt nu-uri „deschise“ într-un fel, care de aceea sunt capabile și să poarte sensul existențial, profund și dinamic al negării. Acest Nu căutător este acela care poartă și originează – de fapt și negândit – atât nu-ul privativ, cât și pe cel negativ heideggerian. În numele său maghiar pulsează însă și o tensiune particulară, care nu poate fi identificată și regăsită în nici un alt cuvânt – cunoscut nouă – al Nimicului. Căci în el – oricât să fie ea predestinată negativității –

totuși și totdeauna, se naște și se renaște, sună și răsună întrebarea CE?-ului (MI?) ca o întrebare ce congenital ne aparține *nouă* (MI).

Ce poate însă spera și aștepta o întrebare, care, deși nu poate primi răspuns, totuși sună și răsună mereu? Desigur, în „locul” răspunsului, ea nu poate spera și aștepta decât la un *atașament* care – fără s-o satisfacă – i se *potrivește* totuși în mod *articulat*.⁴⁶ Or, întrebarea care – în cuvântul Nimicului – în mod destinal – nu poate spera și aștepta la un răspuns, dar care – tot în el – se regenerează mereu, nu poate spera și aștepta – ca atașament ce totuși i se potrivește – decât o *minune*.

Într-adevăr, în cuvântul maghiar al Nimicului – deci în SEMMI – atașamentul potrivit al întrebării surde, dar neeliminabile din CE?-ul așteptării, este chiar *minunea*. Ea va suna astfel: „MI-CSODA?” (csoda = minune), adică, „Ce minune?”, iar răspunsul care-i va răspunde imediat – în Nimic – va fi: NICI-O-MINUNE (SEM-MI-CSODA)! Adică: „unde se află” Nimicul, acolo nici măcar o „minune” nu „se găsește”!

Totuși, în numele maghiar al Nimicului, de fiecare dată când el este rostit, prinde glas – într-un mod negândit, și chiar dacă ea se și izbește imediat de pozitivitatea lipsei purtate în negativul căutător al „nici”-ului – întrebarea așteptării minunii. Și de aceea este de fapt indestructibilă și ne-eliminabilă așteptarea minunii, fiindcă ea se înrădăcinează în fond în raportul originar al Dasein-ului cu Nimicul, și – prin aceasta – cu Ființa. Tot de aceea, dincolo de așteptarea ce articulează atașamentul său ca „minune”, cuvântul maghiar al Nimicului mai poartă în sine – și nu implicit, ci chiar în mod explicit – și o trimitere într-o altă direcție. În această direcție, el retrimite Dasein-ul nostru la el însuși.

Retrimis la el însuși, Dasein-ul se poate confrunta – și se și confruntă de când metoda lui este și îi este cunoscută – cu fenomenul secretului. Am văzut că și Heidegger, pornind – prin gândirea NU-ului – pe căile trimiterilor Nimicului (das Nichts), a ajuns de fapt la Secret(ul) (das Geheimnis).

⁴⁶ Prin „atașament” înțeleg aici pur și simplu ceva ce, deși „i se poate atașa” la ceva pe baza potrivirii, îi rămâne totuși ceva exterior.

Ce raport există între fenomenul întreg-unitar al secretului și Nimicul dacă aceasta se putea totuși întâmpla? Desigur, fenomenul întreg-unitar al secretului ni s-a dovedit a fi – la capăt și în fond – unul *misterios și enigmatic*. Trebuie precizat că aceasta nu este „adeverirea” vreunei ipoteze sau presupozitii, ci, fenomenului secretului îi aparține în mod efectiv și esențial faptul că, examinat din toate direcțiile, el se dovedește – la capăt – a fi enigmatic și misterios.

„Enigma” însă ni s-a prezentat – în funcție de direcția din care a întâlnit-o meditația – în alt și alt fel. Pentru Dasein-ul care, căutând, a întâlnit secretul, el s-a înfățișat prin împotmolirea în pozitivitatea lipsei. Însă, pentru Dasein-ul secretizant, secretul s-a pierdut de fapt în propria lui lipsă de transparență și de vizibilitate categorială. Iar Dasein-ul care, meditănd, s-a prins pe sine însuși în tema meditației sale, nu a făcut în fond altceva decât a fixat caracterul aparent-întreg al acelei imagini unitare, pe care secretizantul – pornind de la situația lui privilegiată – și-o putea forma și imagina despre secret. Însă, prin faptul că a înlăturat vălul aparenței, el nu a ajuns – și nici nu putea ajunge – „în posesia” secretului. Tot ce a făcut – și tot ce putea să facă – nu a fost decât faptul că a fixat caracterul enigmatic și misterios al fenomenului secretului.

Pornind de la și trimis de către Nimic, Heidegger ajunge la Secret. Acest fapt nu este deloc întâmplător, căci – acum putem vedea – el, deși ne-gândit (adică fără a fi explicat analitic), este de fapt orientat și ghidat de către Nu-ul căutător din Nimic(ul), adică de către rădăcinile pozitivității lipsei întâmpinate atât în căutările negării, cât și în negările căutărilor.

Numai că și secretul „face” să apară pozitivitatea lipsei, și anume chiar la „capătul” propriu-zis al căilor Dasein-ului căutător. Prin aceasta am denumit de fapt fenomenul trunchiat al secretului și din aceste motive am susținut că ceea ce Heidegger gândește în fond în cuvântul său – das Geheimnis – acela este chiar acest fenomen trunchiat. Ceea ce el numește secret, Heidegger nu retrimite totuși la gândirea Nimicului. Fiindcă de acolo nici nu există vreun drum de întoarcere la Nimic. „În” secretul astfel conturat și fixat, nu se poate decât adânci și aprofunda, iar Heidegger și realizează aceasta prin gândirea – ulterioară – mai apăsată a „retragerii de sine” proprie

esenței Ființei. Pe acest parcurs, prinderea în întrebare a celui care întreabă rămâne totuși în mod definitiv desprinsă și lăsată în urmă. Dar tocmai din acest motiv nu se află în fenomenul trunchiat al secretului vreo cale care să ne reconducă la Nimic. Adică tocmai din motivul că Heidegger totuși nu s-a confruntat cu fenomenul propriu-zis al secretului.

Căci experiența confruntării și a asumării tematizatoare și meditative cu fenomenul întreg-unitar al secretului este de fapt o experiență a Nimicului. În evocarea meditativă a fenomenului întreg-unitar al secretului, noi ajungem și ne aflăm de fapt în și la relevarea Nimicului, ca fiind chiar atmosfera experienței care ne încearcă și ne solicită. Ea nu are loc doar ulterior ori *post festum*, ca în cazul angoasei care ne cuprinde dar ne și blochează pe parcurs, ci fenomenul întreg-unitar al secretului, prin caracterul său „enigmatic” și „misterios”, ne spune și ne arată în fond că, meditănd pe urmele și pe căile tematizării sale, ajungem în așa fel la gândirea Nimicului, încât – înglobându-ne în întrebările tematizării noastre – realizăm și faptul că, prin el – adică prin secret – ne aflăm de fiecare dată deja așezați în nimicnicirile Nimicului. Adică: așezați și situați prin secret chiar „în” secret, noi nu ne aflăm de fapt decât sub incidența unui *alt nume* al Nimicului prin care experimentăm în fond nimicnicirea lui. Nu este vorba doar despre faptul că, în și prin fenomenul secretului, Nimicul – ce este congenital modurilor noastre de a ființa – nimicnicește, iar noi am și realizat acest lucru la „capătul” sau în vârful meditațiilor noastre. Ci despre faptul că, în fond, comprehensiunea fenomenului secretului înseamnă în mod direct și „comprehensiunea” mai articulată a Nimicului, și că numai astfel putem – poate – înțelege mai bine și nimicnicirile lui.

Tot aici se adevărește, iarăși, că tematizarea expresă, filosofico-aplicativă a secretului ne reconduce într-adevăr și în modul cel mai firesc și intrinsec și la re-creionarea mai articulată a unor chestiuni care sunt fundamentale și esențiale filosofiei în genere.

Secretul ne poate însă experimenta Nimicul doar cu condiția să-l „atrage” în „mijlocul luminos”, adică în *Lichtung*. Mijlocul luminos (*Lichtung-ul*) și Nimicul „cuprind” – din direcții opuse – ființarea în

întregul ei. Ele nu sunt însă Ființa și Nimicul despre care vorbește – identificându-le – Hegel.

Fenomenul secretului se află – stă – în mijlocul luminos, adică în *Lichtung*. Numai că el „stă” acolo în așa fel, încât ne arată faptul că gândindu-l până la capăt, noi nu putem să nu gândim și Nimicul. Adică, nu „alăturăm” ori „asociem” – prin gândire – Nimicul la sau cu secretul, ci îl gândim chiar acolo, unde el „se află” așezat. Deci tocmai „în miezul” fenomenului secretului.

Nu este vorba aici doar despre faptul că, în fond, secretul – secretele – „stau” în așa fel în mijlocul luminos, *ca și cum* acolo *nu ar fi nimic*. Orice secret tinde și pretinde într-adevăr ca el să se afle în mijlocul luminos în mod activ, însă totuși invizibil. El ia deci asupra lui Nimicul și sub forma aparenței: chiar acolo, în mijlocul luminos, și tocmai ca secret, el nu este nimic, adică, este chiar Nimic. Nici nu se arată și de aceea „arată” ca ceva ce nici nu există.

Dincolo însă de aceasta, aici este vorba și despre faptul că și atunci când se manifestă tocmai ca fiind secret – deci ca obstacolul ce se opune în mod rezistent ascunzându-se în lipsă – și atunci, deci, secretul așază de fapt în mijlocul luminos chiar relația lui intrinsecă cu Nimicul.

Nu cunosc nici un alt cuvânt care să numească mai potrivit această trăsătură izbitoare a secretului decât numele lui în limba maghiară: *TITOK*. Prin lipsa lui monolitică de articulații, prin etimologia lui străveche și nedecisă, și prin derivarea lui deverbală, el exprimă extrem de nimerit acea rigiditate izbitoare și nedeterminată care ne încearcă cu ocazia fiecărei confruntări cu fenomenul lui. Chiar și în grecescul „*kriptos*” se întrezărește o mică crăpătură a trimiterii, iar „*das Geheimnis*”-ul german al lui Heidegger exprimă nu numai stranițatarea dar și apartenența secretului la intimitatea căminului (*das Heim* = cămin).⁴⁷ Iar cuvântul „*secret*” al limbilor latine – care a fost

⁴⁷ Heidegger mizează din plin pe sensurile cuvintelor limbii sale. În cazul de față este vorba despre „*das Heim*”, care înseamnă: „cămin”. Din el provine „*heimlich*”, adică ceea ce aparține intimității casei și căminului, deci ceea ce ne este familiar. Tot pe el se clădește însă și numele german al secretului – *das Geheimnis* – care astfel fixează de la început atât închiderea intimității, cât și refuzul pe care-l implică. Din el provine însă și „*die Un-heimlichkeit*” despre care vorbește Heidegger ca fiind ne-familiaritatea

preluat și de către limba engleză – se referă de fapt la ceva ce – în urma unei selecționări – fusese pus, și apoi este ținut, la o parte. Și în el se găsește deci o anumită trimitere de care se poate „agăța“, totuși, înțelegerea lui.

Cuvântul maghiar al secretului – deci acel: TITOK – nu trimite însă nicăieri. De aceea, el exprimă cel mai bine ceea ce numește. Adică: fenomenul secretului. Tot de aceea este însă imposibil ca meditația să pornească din și de la el. În permanență el trebuie „tradus“ și purtat în „spiritul“ altor limbi, pentru a putea ajunge cu gândul la ceea ce el exprimă de fapt. Atunci însă ajungem la concluzia că pe acela îl numește în modul cel mai deplin. Fiindcă, dacă el totuși „trimite“ la ceva, atunci acel ceva este chiar Nimicul, în gândirea căruia meditația trebuie să se mențină în mod apăsător pentru a putea articula experiența ființării ce se rostește în el.

De aceea, dincolo de această exprimare a izbirii, cuvântul maghiar al secretului mai poartă în sine și un *apel*. Adică un apel la necesara lui traducere, adică un apel la necesitatea comunicării. Nicăieri nu simțim de fapt mai profund și mai stringent nevoia comunicării, decât în fața secretului și cu ocazia izbitoarei noastre confruntări cu el. De aceea, nevoia traducerii continue a cuvântului maghiar al secretului – în limba română, germană, franceză etc. – nici nu este o tehnică sau o metodă eventuală a filosofiei, ci doar – și chiar – o supunere ascultătoare la apelul pe care el îl poartă și-l adresează filosofiei.

Cu acest prilej putem vedea însă și faptul că acel cuvânt german al lui Heidegger, cu care el numește secretul – das Geheimnis – nici nu este în realitate un „alt nume“ pentru Nimic, ci doar un *pseudonim* al lui în care el se ascunde și se învăluiește.

deschisă și descoperită la modul cel mai propriu de către dispoziția angoasei, adică o expresie condensată a apăsării provocate de lipsa de autenticitate și de adevăr a rătăcirii.

Provenind din „das Heim“, atât „das Geheimnis“ (secret), cât și „die Unheimlichkeit“ (lipsa de familiaritate) exprimă o anumită îndepărtare de la proveniență: secretul este închiderea în cămin, iar apăsarea ne-familiarității este părăsirea sau pierderea căminului. Tot din „das Heim“ vine și „die Heimat“ (patrie), care la Heidegger nu înseamnă o țară anumită, ci un deschis al intimității, ce se oferă ca un sol de fixare organică și de resurse pentru fertilitatea umană.

Numai că, același cuvânt german din studiul *Despre esența adevărului* a fost redat de către traducătorii lui în limba română prin expresia: „mister“. Ei s-au ferit să redea ceea ce Heidegger gândește de fapt în cuvântul său prin expresia potrivită, adică prin „secret“. Deși traducerea este – după părerea mea – nepotrivită, ea nu este totuși întâmplătoare, ci se înscrie – și încă cu cea mai mare seriozitate – pe o anumită traiectorie a interpretării. Fiindcă imediat se ridică întrebarea dacă experiența caracterului enigmatic al fenomenului secretului este oare într-adevăr experiența Nimicului sau dacă nu cumva în ea mai degrabă ne-am reîntâlnit cu ceva ce umanitatea istorică cunoaște de mii de ani, și pe care – pe linia sa apuseană – îl și numește de atunci „mister“?

Într-un fel, legătura misterului cu secretul pare apoi a fi evidentă: orice mister, când ne apropiem de el, ni se prezintă în primul rând ca fiind secret. Misterul se așază și „se și avansează“ în întregime în secret. Misterele povestesc inițiaților în limbajul minunat – și de neînțeles celor care nu sunt inițiați – al simbolurilor, al formulelor, al enigmelor, al alegoriilor etc. Aparține însă comprehensiunii autentice a misterelor și înțelegerea faptului că simbolurile, formulele și ritualurile lor nu sunt în primul rând enigmatice fiindcă se așază în fața a ceva ce se ascunde între timp, ci pentru că ceea ce se prezintă în ele este de așa natură încât nu se poate manifesta decât într-un mod enigmatic. Ceea ce se manifestă deci în enigmaticele misterelor poartă cu sine și pretenția și condiția manifestării sale secrete.

De unde provine însă această pretenție și condiție?; Ce are ea de a face cu caracterul minunat al simbolurilor și al enigmelor? și, în fine, Ce legătură au toate acestea cu secretul? Aceste întrebări ne retrimite, evident, la cheștiunea Nimicului. Fiindcă, cu ocazia pătrunderii în cuvântul său maghiar, am putut vedea și faptul că problematica Nimicului nu poate fi separată de aceea a așteptării – ce-i drept – surde, a minunilor. În acest cuvânt, devine limpede faptul că așteptarea minunilor nu poate fi eliminată din raportul Dasein-ului cu Nimicul și, prin urmare, nici din raportarea lui la Ființă. Or, misterul nu face decât să se grăbească a pătrunde și a umple această sciziune care – și prin așteptarea minunii – se ivește în Nimic, dar care – tot în el – se și închide imediat de către Nu-ul căutător. Și doar de aceea

reușește misterul să pătrundă în această sciziune, fiindcă în fond minunea lui este „așteptată”; și numai de aceea se creează și se realizează pătrunderea și umplerea ei „doar” ca secret, condiționat și pretins, fiindcă sciziunea se și închide de fiecare dată imediat.

Umplerea sciziunii nu poate fi însă realizată fără participarea Dasein-ului. Ca și Nimicul însuși, nici minunile misterelor care umplu sciziunea lui nu provin din „exteriorul” legăturii și participării Dasein-ului cu și în Ființă. Dimpotrivă, ele provin chiar din Ființa lui.

Chiar în cotidianitatea lui, Dasein-ul întâlnește multe chestiuni minunate și el se și miră suficient. În mistere însă nu poate fi vorba de această mirare grăbită. Dimpotrivă, ceea ce este admirat în secretul misterelor vizează chiar ființarea în întregul ei și nu cutare și cutare lucru sau fapt uimitor. În ele secretul vizează – iarăși – ființarea în întregul ei, însă în așa fel încât el este „pus” să penetreze sciziunea ce se deschide în mod congenital prin așteptarea minunii în Nimic. Numai că am văzut că, într-una din direcțiile sale, Nimicul retrimite Dasein-ul la el însuși, adică – în fond – la noi înșine. Această re-trimitere are loc chiar în prezența ființării ca întreg, însă tocmai în momentul *retragerii* sale.

Așteptarea minunii întrezărește deci ființarea în întregul ei chiar în momentul retragerii sale, ca fiind uimitor și miraculos de enigmatic. Aceasta va fi de fapt minunea așteptată, adică tocmai secretul luat în sensul misterelor. Și de aceea nu putem înțelege misterele fără secret, **căci** în ele noi nu experimentăm de fapt secretul în fenomenalitatea lui întreg-unitară. Adică în mistere nu experimentăm secretul ca fiind propriu-zis ceva în care de fapt experimentăm Nimicul chiar în Nimic.

Dacă în mistere nu experimentăm fenomenul întreg-unitar al secretului, atunci cum anume îl experimentăm totuși? Fiind în întregime în secret, misterele prezintă totuși secretul ca fiind unitar.

Calea pe care secretul se prezintă ca fiind totuși unitar este cea a secretizantului. El va fi apoi și acela care va vedea și va bănuî în orice opoziție secrete posibile.

Nimicul nu poate fi însă înfățișat în primă instanță – decât ca opunerea și opusul absolut. Primul lucru ce trebuie de aceea bănuît în el, acela va fi – pentru secretizant – chiar secretul pe care-l „poartă”. Nu întâmplător, toate misterele sunt într-un fel legate de chestiunea

morții și de cea a vieții de „după“ moarte. Adică de problema trecerii în *ne-ființă* și de dominarea vieții vii prin cunoașterea celei de *dincolo* de moarte. Ne-ființa de dincolo de Ființă este însă chiar Nimicul revelat, adică întrezărit chiar în felul în care el „vizează“ ființarea în întregul ei.

Misterele sunt deci legate de viziunea ființării ca întreg, încheată chiar în depășirea și transgresarea ei minunată înspre ne-ființa opusă ei și purtătoare de secrete bănuite și de aceea contactabilă doar în și prin secretul ritualurilor și al inițierii, care – negreșit – va aduce apoi și dominația asupra vieții vii.

Oricum, în mistere secretul însuși este acela care „contactează“ însuși secretul ce este de fiecare dată legat de ne-ființa care transgresează – și care de aceea și face într-un fel manifestă – ființarea în întregul ei. Deci pentru a putea „contacta“ secretul, noi trebuie ori să *ne aflăm deja* în secret, ori să *intrăm* în el simultan cu acest contact. Adică: ori să facem, ori să lăsăm ca secretul să se *extindă*. Deci să ne supunem înainte de toate secretului însuși.

Acum devine însă limpede și faptul că – într-o anumită direcție – numai Nimicul poate conferi necesitate „legăturii“ secretului cu secretul ca mister. Căci el este în fond acela care – îmbrățișând minunea în sciziunea așteptării sale – va purta secretul până la, și dincolo, de ființarea ce se retrage în întregul ei.

Adică, de fapt iese iarăși la iveală intimitatea legăturii dintre Nimic și secret: secretul ce se extinde este „îmbrățișat“ de Nimic, iar Nimicul care nimicnicește (moartea etc.) este cuprins de secret. Evident, prin acesta și secretul devine ceva ce este el însuși minunat și admirabil.

Prin urmare, ceea ce admiră în primul rând și în primă instanță mistagogul și inițiatul este tocmai secretul ce-l cuprinde și-l guvernează potrivit intimității raporturilor sale cu Nimicul. Misterul este de fapt experimentarea – prin secret – a Nimicului chiar în Nimic. El este admirarea minunățiilor ultime ale secretului însuși de către secretizantul însuși. El se miră și admiră de fapt secretul însuși, și prin el însuși Nimicul în care secretul îl așază într-un mod într-adevăr uimitor.

Însă, faptul că misterul nu este decât mirarea secretizantului „provocată” de către secretul însuși ce-l poartă în și spre Nimic nu poate fi nici întrevăzut, nici gândit și nici spus decât de cei care meditează tematizând însuși secretul. Dar *nu* mistagogului, și *nu* inițiatului. Adică nu celor ce se află în „interiorul” secretului misterelor ca secretizanți. Căci ei vor vedea în orice opoziție de orice fel – deci chiar și în simplul act al tematizării secretului – secrete posibile, și de aceea, cu ei nici nu se poate *dialoga* despre secret.

Spre deosebire deci de tematizarea propriu-zisă și expresă a secretului, care – cum am văzut – culminează în apelul către comunicare, misterul comportă o blocare și un refuz al comunicării, transformând-o într-un proces (inițiat) ne-reflectabil și în ultimă instanță ne-reflectat autentic și care, de aceea, de fapt, este expus și supus tendințelor categoriale vectoriale ale desfășurării existențialului secretului. Din acest motiv – cum vom vedea într-un capitol următor – inițierea nici nu ne poate înfățișa fenomenul întreg-unitar al secretului.

Numind „secret” (das Geheimnis) ceea ce i s-a înfățișat, Heidegger nu numai că înțește și vede mult mai departe decât orice se numește îndeobște „mistere”, dar nici nu se întâlnește în fond cu așa ceva. Dacă înțelegem căile pe care înaintează Heidegger, atunci realizăm și faptul că pe ele nu se află „mistere”, în schimb ele ne conduc la confruntarea noastră autenticabilă cu guvernarea secretului, adică cu fenomenul lui trunchiat.

* * *

Fenomenul întreg-unitar al secretului nu se înfățișează și nu se încheagă decât în experiența tematizării sale efectuată de către Dasein-ul ce, tinzând către autenticitatea lui, se prinde și pe sine însuși în interiorul actelor sale interogatoare. Aceasta nu este „concluzia” unui raționament, ci o constatare fenomenologică a cărei însemnătate trebuie surprinsă în adevărata ei amploare. Căci ea nu înseamnă în esență nici mai mult și nici mai puțin decât faptul că fenomenul întreg-unitar al secretului *nu* se încheagă *niciodată* nici în experiența celui care îl înfruntă căutând și expus lui, și nici în cea a secretizantului.

Numai că tocmai aceasta este una dintre trăsăturile fundamentale ale fenomenului secretului, și de aceea ea trebuie fixată și penetrată de gândul meditației. Ea ne arată că fenomenul existențial al secretului „funcționează” în fond și în esență potrivit unor tendințe care sunt nu numai autonome, dar și de necuprins cu privirea, și care de aceea îi scapă în fond Dasein-ului al cărui existențial – adică mod de a fi – este.

Secretul este un existențial, adică un mod de a fi al Dasein-ului, pe care însă Dasein-ul niciodată nu-l posedă și nu-l domină în întregul său unitar, ci, dimpotrivă, el devine – în esențialitatea ultimei instanțe – dominat de tendințele vectoriale ale propriului său existențial. Existențialul secretului devine deci reificat și de aceea reificarea lui nici nu poate fi surprinsă în „termeni pur existențiali”, fiind necesară și elaborarea termenului său categorial.

Fenomenul întreg-unitar al secretului nu este un fel de „tip ideal” al secretului, de care „cazurile concrete de secrete” să se apropie mai mult sau mai puțin exemplar, ci este chiar sensul ultim – adică ființa – „cazurilor concrete” ale secretului. Și chiar din acest motiv este necesar ca el să ghideze des-coperirea cazurilor concrete, problematizând și articulând deschiderea lor probabilă și prealabilă, avertizând în același timp – și în mod la fel de articulat – și cu privire la capcanele și fundăturile des-coperirii lor.

Chiar această trăsătură a fenomenului secretului este aceea care, de exemplu, trimite și orientează cercetarea lui, în primul rând și cu precădere, în direcția „fostelor secrete”. Numai că „fostele secrete” – în aparență – *nu mai sunt* secrete, deci ele chiar ca secrete sunt *mai Nimic*, sau aproape Nimic. Deci pentru a putea fixa și înțelege acest „mai” Nimic, și pentru a putea apoi desluși cu ajutorul lui și „cazurile concrete” de „foste secrete”, este necesară experimentarea – în și prin meditație – a fenomenului întreg-unitar al secretului.

Dasein-ul care se prinde pe sine însuși în interogațiile tematizărilor sale devine apoi conștient și de faptul că el doar meditează. Adică, nici nu dezvăluie – curios fiind – secrete, nici nu tinde la dobândirea unor secrete concurente, și nici nu investighează – ca detectivii – secrete ascunse. El nu cade apoi nici în plasa atracției – facile și de suprafață din punctul de vedere al înțelegerii fenomenului

secretului – vreunei „inițieri“. Căci știe că acestea sunt alte moduri și caracteristici de a fi ale Dasein-ului (său), în care el nu ar mai putea în fond deloc medita „despre“ secret.

Totuși, însuși fenomenul secretului este acela care – izbindu-ne în covârșirea destinului nostru istoric – solicită meditației și seriozitatea de a *nu* cădea în plasele capcanelor sale. De aceea, nu înțelegem probabil corect și în întreaga ei amploare nici presiunea prezentului „acum“-ului nostru de a ne năpusti urgent asupra „fostelor secrete“ ale trecutului nostru recent, pentru a aduce la suprafață conținuturile lor îngrozitoare și reificate. Trebuie să fim din capul locului conștienți de faptul că însăși această întrebare și problematizare provine în mod direct din chestionările raporturilor dintre secret și Nimic. Căci altfel nici nu ne-am întreba, ci ne-am apuca – cu hărnicie – de ceea ce „este“ de făcut.

Legătura dintre secret și Nimic nu înseamnă de loc faptul că dacă acum, de exemplu, ne năpustim asupra unei „foste“ arhive secrete, atunci acolo ar trebui să găsim „chiar Nimicul“. Dimpotrivă, acolo noi vom întâlni suficiente texte și pretexte pentru cercetări sânguicioase, amănunțite și îndelungate. Oricât ne-am învărti însă – neavizați și neavertizați meditativ – în mijlocul dosarelor mai mult sau mai puțin ordonate și coerente, nu vom putea realiza și înțelege din ele Nimic-nicia acelei puteri, care – în modul său de a fi – a realizat acest mecanism uriaș, care și acum, deci ca „fost“ fiind, își etalează mai mult pseudo-impunătoarea sa enormitate, decât Nimic-nicia lui.

Nimic-nicia secretă, și prin secret, a „fostelor“ puteri, nu poate fi înțeleasă – în mod efectiv și articulat – decât dacă ne apropiem de „fostele“ lor secrete, punând accentul în primul rând nu pe „fost“, ci pe „secret“.⁴⁸ Acest orizont nu este însă în nici un chip asigurat nici atunci când zi de zi „dezvăluim“ secrete jurnaliere și nici atunci când – ca „oameni de știință“ – cotrobăim în „fostele secrete“.

Pentru a putea realiza enormitatea Nimic-nicieii vinovate a „fostelor puteri“ și pentru a putea face într-adevăr trecută „fostitatea“

⁴⁸ Analizele noastre cu privire la raportul dintre socialism și secret și în special cele legate de arhivele secrete ale fondurilor secrete de bibliotecă demonstrează, credem, în mod satisfăcător și „aplicativ“, justetea acestei poziții.

lor, este necesară înțelegerea întregului unitar al acelui fenomen care, în Nimic, duce și conduce la el însuși, adică la secret. Fără înțelegerea acestuia, vom rămâne la fel de supuși și expuși Nimicului și nimicnicirilor sale, care, atât sub chipul puterilor nimicnice, cât și sub cel al secretului, va guverna la fel de nestingherit rătăcirile noastre lipsite de orizont.

În concluzie: în urma analizelor, fenomenul existențial al secretului s-a dovedit a fi totuși mult mai cuprinzător decât existențialul propriu-zis al secretizării. El a trebuit de aceea creionat din perspectiva întregului său orizont care s-a deschis analizei fenomenologico-existențiale. Cu aceasta însă nu s-a întâmplat în fond altceva decât că s-au deschis noi orizonturi și noi căi tematice, pe care meditația trebuie să și le asume în continuare.

CAPITOLUL V

„FOSTELE“ SECRETE –

„Fostitate“ și trecut

Motto:

„Istoria devine negată nu pentru că este «falsă», ci fiindcă ea rămâne – fără a mai putea fi însă propriu-zis însușită ca prezent – totuși, activă și în prezent.”

Martin Heidegger¹

„Ar fi de așteptat, ca oamenii să-și amintească trecutul și să-și imagineze viitorul. Dar, de fapt, atunci când țin discursuri... despre istorie, ei și-o imaginează prin prisma propriilor experiențe, iar atunci când încearcă să cântărească viitorul, fac referiri la presupuse analogii din trecut: aceasta până ce, printr-un proces dublu de repetiție, ei își imaginează trecutul și-și amintesc viitorul.”

Lewis Nanier²

De mai multe ori, pe căile analizelor noastre de până acum, ne-am izbit deja de problema „fostelor“ secrete și de cea a „fostității“ secretelor. Ea ni s-a înfățișat însă în primul rând ca o chestiune *metodologică*, ivită pe parcursul interogațiilor despre modalitățile în

¹ Vezi: Martin Heidegger – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Fenomenológiai Aristoteles-interpretációk*, în *Existentia, Supplementa*, Vol. II., Szeged-Budapest, 1996-1997, p. 9.

² *Apud*: Lamm, Leonard J. – *Ideea de trecut. Istorie, știință și practică în psihanaliza americană*, Editura „Sigmund Freud“, Binghamton & Cluj, 1995, p. 83.

care secretul ar putea fi în genere abordat și tematizat de către un „subiect“ care, în mod necesar, se definește ca fiind agentul unei meditații publice. Tot cu această „problemă“ ne-am întâlnit însă și atunci când ne-am confruntat cu modul în care secretul își realiza intimitatea raportului său cu Nimicul.

Inevitabil se ridică de aceea și acum întrebarea: care este de fapt legătura secretului cu această predilecție a manifestărilor și trimiterilor sale „către“ propria sa „fostitate“?

Pentru a putea răspunde, va trebui să revigorăm întrebarea despre posibilitatea tematizării – adică a „studierii“ – secretului. Adică: Cum putem, sau cum am putea în genere studia ceva ce – oarecum prin definiție – este retras, ascuns, obstrucționat și interzis? Secretul este secret tocmai pentru ca nimeni neavizat să nu aibă acces la el! Dar fără „intrare“ în secret, cum ar putea fi el studiat și cunoscut? Cum se poate deci „intra“ în secret și ce înseamnă în fond „a studia“ secretul?

La modul cel mai general – și de aceea doar ipotetic – căile de a ajunge la „conținutul“ secretului – adică la acel „ceea ce“ al lui – sunt: inițierea; trădarea; divulgarea și spargerea secretului. Propriu-zis, *inițierea* înseamnă comunicarea și transmiterea secretului *ca secret*. Ea este deci o comunicare *electivă*, însoțită de procedee particulare menite să asigure și să garanteze și păstrarea lui viitoare.

Trădarea secretului înseamnă – iarăși propriu-zis – transmiterea *secretă* a unui conținut secret – dobândit deci prin inițiere – unei alte structuri *secretizante*, oponente și/sau concurente. Trădarea este deci ieșirea secretă dintr-o structură concretă de secret, dar *nu* înseamnă totodată și ieșirea din categoria și din orizontul categorial al secretului.³

Divulgarea este aducerea la cunoștință publică a unui conținut secret dintr-o structură secretă, în funcție de competența subiectului divulgării. Ea rupe – ce-i drept – carapacea secretului, dar de regulă nu transbordă în sfera publică decât „conținuturile“ propriului segment de implicare și de competență.

³ Atât la problematica „inițierii“, cât și la cea a „trădării“ vom reveni mai explicit și mai pe larg în capitolul dedicat „complotului“.

Spargerea secretului înseamnă distrugerea lui ca secret, distrugere inițiată îndeobște din exteriorul lui și având în vedere – pe lângă actul însuși al desființării – în primul rând conținuturile lui ca atare.

Lăsând acum la o parte problema dacă au sau nu acces la înțelegerea teoretică a esenței categoricale și existențiale a secretului, este totuși limpede faptul că nici inițiatul, nici trădătorul și spionul nu sunt „subiecte” ale meditației *publice* despre secret. Aceste ipostaze sunt deci – cum am mai spus – *închise* subiectului public al meditației. Căci el se află – iarăși cum am mai spus – într-o opoziție funciară și existențială cu tema cercetării și meditației sale.⁴

Caracterul și natura existențială a acestei opoziții articulează și specifică legătura tematizatoare, într-un mod cu totul și cu totul aparte. Căci datorită ei, simpla asumare tematizatoare a ceva cum este secretul va însemna în mod automat și faptul că, pe parcursul tematizării, tematizatorul însuși se va *prezenta* în așa fel, încât, de fiecare dată, tematicile *prezente* ale întrebărilor și chestionărilor sale îi sunt – și îi vor rămâne – în principiu *închise*. Altfel spus: în *nici un* prezent, secretele *prezente* nu pot fi studiate și tematizate de către nici un tematizator *public!!!*

Această situație și poziție deopotrivă hermeneutică și existențială mărește în mod considerabil – și oarecum destinal – locul și rolul metodologic al „*fostelor secrete*” în și pentru înțelegerea secretului ca atare. Altfel spus: ca temă, secretul însuși trimite tematizarea ei în mod predilect și privilegiat către „trecut” ca fiind domeniul și dimensiunea preponderentă în care el devine cu precădere accesibil.

Apăsați de evidența, dar și de greutatea acestei trimiteri, noi trebuie să ne întrebăm acum dacă în ea într-adevăr ni se înfățișează o cale practicabilă prin simpla aplicare a mijloacelor științifice (istoriografice) și hermeneutice deja cunoscute ale comprehensiunii sau nu cumva, prin oarba ascultare a acestei chemări, noi devenim mai degrabă prizonierii unei fundături instituite de către secretul însuși prin efectuarea unei „rupturi” în timp? Adică, trebuie să ne întrebăm mai explicit: ce *sunt* de fapt „*fostele secrete*”?

⁴ *Vezi*: Capitolul II.

„Fostele“ secrete sunt desigur secretele *trecute*. Ele sunt deci secretele pentru care renunțarea la natura lor secretă – adică tocmai la natura lor de secret – a devenit posibilă ori inevitabilă. Cele ce „*au fost*“ secrete, astăzi *deja-nu-mai-sunt* secrete. În și prin ele, noi studiem și medităm totuși ceea ce au fost ele atunci când existau ca secrete și – se pare că – numai prin ele putem spera și înțelegerea categorială a existențialului secretului pentru a afla apoi și modalitățile conviețuirii noastre autentice cu secretele prezente (și la care nu avem deci acces).

Se observă cât de ambiguu suntem nevoiți să utilizăm termenii „au fost“ și „trecute“. Când devine în fond un secret „fost secret“? E limpede că atunci când el ajunge sau este adus în sfera publică. Sfera publică este lăcașul propriu-zis de deces al secretelor. Fostele secrete sunt deci secretele „decadate“. Sfera publică primește cadavrele decedatelor secrete și le încorporează *în timpul său public*. Cu trecerea acestui timp public, fostele secrete trec apoi împreună și nediferențiat de și cu tot ce trece în el. „Fostele secrete“ sunt prin urmare – într-un fel – de două ori trecute: până ce nu se sting, secretele nici nu pot trece, deși, desigur au un „trecut“. Și secretele prezente au un „trecut“, dar acest lucru nu le face încă „studiabile“. Așadar secretele, spre deosebire și de trecutul „prezentului public“, nu devin studiabile decât cu condiția decesului lor *anterior* trecerii lor. Intrarea în „istorie“ a secretului se realizează, deci, în acest mod caracteristic dedublat.

Trecând – în „istorie“ – împreună cu cele trecătoare, fostele secrete fac – și ajung – ca ceea ce va deveni din ele în mod complet și definitiv trecut să fie chiar ceea ce ele „au fost“ ca secrete. Aici însă nu este vorba pur și simplu despre ceea ce s-ar putea numi – superficial și încă într-un mod neînțeles – „irecuperabilul“ din „obiectul“ de cercetare a istoriei. Dimpotrivă, faptul că secretele devin trecute în acest mod dedublat și că ele se prezintă cercetării și meditației publice responsabile și exigente în mod exclusiv sub forma „fostelor secrete“ înseamnă în primul rând că ele instituie în mod expres un tip ciudat de „trecut“, adică un trecut care – din contră – *nu trece*.

Cercetând și studiind „fostele secrete“ împreună cu „restul“ evenimentelor și proceselor „regăsibile“ în trecut (adică cu mijloacele

cercetării științifice neavertizate meditativ), noi lăsăm *neatinse* de comprehensiune exact nucleul lor esențial, categorial. Neatinse nici de procesul istoric al trecerii timpului public și nici de comprehensiunea existențială, „fostele secrete“ rămân totuși agățate atomizat într-un trecut ce nu trece, lăsându-ne în permanență – cum am mai subliniat – expuși și lipsiți de apărare în fața forței lor categoriale din *toate timpurile*.

Apoi, de regulă și pe deasupra, secretele mai participă și activ la trecerea lor. Aceasta desigur nu trebuie deloc înțeles ca și cum ele ar colabora cu acele linii de forță ce le periclitează viața, ci pur și simplu că ele au tendința de a se lichida atunci când pericolul dezvăluirilor devine de neînfrânt. Distrugerea documentelor, a dosarelor și a evidențelor secrete etc. intră în automatismul categorial firesc al secretului.

În concluzie: se pare că secretul instituie un raport special cu timpul. Mai precis, temporalitatea noastră se manifestă și se articulează într-un mod aparte în raportul nostru cu secretul. Trimițându-ne într-un mod privilegiat și exclusiv în trecut și fixându-ne, lipindu-ne acolo sub forma unei dimensiuni privilegiabile în prezent, secretul tinde să ne închidă posibilitatea de a institui și de a problematiza în mod autentic timpul în întreaga complexitate a tuturor dimensiunilor sale. Cu cât ne trimite însă secretul mai insistent în trecut, cu atât ne aflăm noi – și prin el și cu ajutorul lui – mai dezarmați și mai indeciși față de viitor, dar și față de prezentul pe care acest viitor ni l-ar putea deschide.

Dar tot tematizarea fenomenologică a secretului este – astfel – și aceea care ne conduce – și încă în modul cel mai articulat posibil – la nevoia tematizării *predilecte și particulare* a trecutului. Iar prin aceasta ea ne aduce și în pragul întâlnirii cu o „problemă“ care și ea este pe de o parte *epocală* pentru prezentul istoric al regiunii noastre, dar care, în același timp, vizează și articulează și o „categorie“ centrală, fundamentală și perenă a filosofiei: *timpul*.

Pare a fi un loc comun constatarea că asupra prezentului Europei Centrale și de Est domnește trecutul. Este vorba de o anumită orientare a mentalității și a experienței, de multitudinea – altfel stereotipă – a căutărilor de sine sub forma „identităților“, dar și de

confuziile legate de viitor. Totuși, trecutul domnește aici asupra prezentului nu prin faptul că el (se) *continuă*, adică *durează* (încă), ci prin acela că el – într-un mod cu totul ciudat și special – *nu trece*.

Desigur, reflexele întoarcerii către trecut, discutarea, disecarea și cercetarea supradimensionată a trecutului trădează și caracterul problematic al prezentului, dar și al viitorului. Doar atunci și acolo poate – în aparență – inunda trecutul prezentul, unde și când nu numai viitorul, dar și prezentul sunt problematice în adâncurile lor. Trebuie totuși ridicată și susținută întrebarea: Ce anume din *ființa* trecutului face posibil ca el să domine ceva cum este prezentul?

Filosofia cunoaște „problematica” trecutului ca fiind înainte de toate chestiunea unei *dimensiuni* a timpului. Această viziune domină oricare tratament filosofic al trecutului. În ea este deci vorba nu atât de problematizarea unei eventuale preponderențe sau a „specificului” trecutului, ci mai degrabă de chestiunea apartenenței sale de problematica și conceptualizarea „mai generală” și cuprinzătoare a timpului. Din multe puncte de vedere, cu totul esențiale, acest tratament este desigur justificat. Rămâne însă profund problematic faptul dacă el asigură – sau nu – și suficiente temeiuri pentru tematizarea și comprehensiunea acelei situații și probleme cu care noi suntem în mod efectiv confrunțați *acum*?

Deși Martin Heidegger și cercetările impulsionate de gândirea lui sunt acelea care ridică problematica timpului și a temporalității, cu profunzimea cea mai consecventă, cred că nici investigațiile sale nu sunt în măsură să ne ofere mijloacele necesare comprehensiunii gravelor probleme – legate chiar de chestiunea trecutului – cu care ne confruntă nu numai istoria noastră recentă prin felul în care ea ne înfățișează problematica secretului, dar și întregul nostru secol, incluzând războaiele lui mondiale, dar și istoria de după 1989.

Nu încapă nici o îndoială asupra faptului că „istoria” acestui secol fusese de mai multe ori invadată de „trecut” și de problemele lui „nerezolvate”, „neclarificate” și de nestăpânit. Este tot atât de neîndoielnic și faptul că, de fiecare dată, „tratarea” acestor probleme a dus la faliment. Oare doar caracterul problematic al prezent(urilor) este acela ce le expune dominației trecutului, sau în însăși *ființa* trecutului este ceva ce-l face – de fiecare dată când problema lui

redevine centrală – de “nestăpănit” pentru prezent? Eșuările și falimentele noastre permanente, în raport cu trecutul, nu înseamnă în fond și faptul că nu cunoaștem ceva esențial despre el, și că – de aceea – probabil, nu cunoaștem ceva decisiv nici despre felul în care noi ar trebui de fapt să ne și raportăm la el?

De unde provine totuși acest caracter enigmatic al trecutului cu care se confruntă orice apropiere serioasă de el? Nu provine el oare chiar din faptul că trecutul este totdeauna ceva ce *deja-nu-mai-este*? Oricât ne-am strădui să „legăm” – în „timp” sau în „istorie” – trecutul de prezent și de viitor, tot nu putem face abstracție completă de faptul că el *deja-nu-mai-este* și că tocmai aceasta este sursa probabilă de unde provin toate problemele ontologice, epistemologice și „practice” – adică existențiale – legate de el. Totuși, chiar meditația despre acest a-nu-mai-fi-deja – care devine însă de neocolit pentru cercetarea „fostelor secrete” – lipsește din meditația despre trecut! Unde însă întrebarea lipsește ca întrebare, acolo nici răspunsul nu poate fi dat cu ușurință la prima ei ivire. Căci, în fond, de aceea lipsește ea, fiindcă nu este adusă în focarul orizonturilor „teoriilor”.

Nu ne rămâne de aceea decât să ne lăsăm cuprinși și încercați de acea mirare originară – și „naivă” – care alimentează filosofia de la începuturile sale și să ne întrebăm: ce înseamnă în fond ființa care *deja-nu-mai-este*, adică *deja-ne-mai-ființa*?⁵

Dar: ceea ce *nu-mai-este*, și ceea ce *deja-nu-este*, acela a FOST!!! *Fostitatea* este deci aceea care „poartă” *deja-ne-ființa*. De aceea, cu privire la trecut, trebuie acum examinat felul în care el – trecutul – de fapt se constituie în și din raportul nostru cu FOSTITATEA. „*Deja-ne-ființa*”, „*Fostitate*” și „*trecut*” nu sunt nici pe departe sinonime, ci – probabil că – în coapartenența lor sălășluiește ceea ce Paul Ricoeur

⁵ Și aici exprimarea românească întâlnește dificultăți – dar și șanse – greu surmontabile ori realizabile. Căci termenul „*deja*” fusese adus în completă desuetudine în special prin filiația sa franceză și în primul rând prin tematici pur speculative, cum ar fi cea a lui „*déjà vu*”. Cu greu i se mai poate păstra astfel originalitatea, care totuși este necesară pentru a putea gândi cu el ceva cum este „*trecutul*”. De aceea, îl vom utiliza în această legătură cu „*mai*”, atrăgând însă atenția și asupra dificultăților de gândire și de exprimare.

numea „enigma trecutității trecutului“ (*passéité du passé*), adică chiar a caracterului de „a fi trecut“ al trecutului.⁶

Trecutul nu este ceva ce ne-ar fi dat imediat și nemediat, și care astfel ar putea fi contemplat ca atare. Însă, despre multe – ce nu sunt neapărat de domeniul trecutului – se poate spune că nu ne sunt date în mod imediat. În ce constă deci specificul „medierii“ trecutului?

De obicei la această întrebare se răspunde cu propoziția potrivit căreia ceea ce specifică și determină „medierea“ care se leagă de trecut este „distanța temporală“ care-l desparte de prezent. „Distanța temporală“ devine astfel ceva ce trebuie „învingută“, „depășită“, „surmontată“ etc. pentru a putea apoi ajunge oarecum nemediat și imediat la „trecut“. Și într-adevăr, aceasta este poziția care – poate inconștient – domină și orientează funcțiile (memoria) și construcțiile (științele istorice) preocupărilor noastre în raport cu trecutul.

Trecutul devine astfel ceva ce-și dobândește „specificul“ tocmai prin orientarea direcției (distanței) temporale care-l separă de prezent. El nu are ființă deosebită sau particularizată de cea a prezentului, ci ceea ce îl specifică – articulându-l – aceea nu este decât diferența „lungimilor“ distanțelor temporale care – în direcția prealabilului – îl separă de prezent. Aceasta este concepția trecutului ca „fost prezent“, sau – mai precis – ca „prezent care a fost“. Adică: trecutul nu este de fapt altceva decât temporalitatea din prealabilul timpului. Deci, doar timpul – mai bine zis temporalitatea – este acela ce-l deosebește și separă trecutul față de prezent, și aceasta se bazează pe presupoziția că trecutul nu are „ființă“ deosebită de cea a prezentului, ci doar un „timp“ – dimensional – deosebit de cel al acestuia.

De aceea, și problema centrală și supremă a tehnicilor psihologice și literare (Marcel Proust), dar și a științelor istorice nu este decât surmontarea și învingerea acestei distanțe temporale, ori prin regresul la ceea ce se îndepărtează, ori prin reconstrucția și aducerea în prezent (adică: prezentificarea) a ceea ce se acoperă prin distanțarea sa permanentă în timp. În orice caz, dificultatea centrală efectivă, atât pentru memorie, cât și pentru cunoașterea istorică, pare a fi un timp schițat în permanenta lui îndepărtare.

⁶ *Vezi*: Ricoeur, Paul – *Temps et récit*, Paris, 1985, Tome III, p. 245.

Adică, un timp care operează cu șiruri succesive de „acum“-uri și de „prezent“-uri și care – pe neobservate – a pătruns și în gândirea lui Husserl, deși el a introdus în conceperea „prezentului viu“ (*lebendiges Gegenwart*) atât re-tenția trecutului apropiat, cât și pro-tenția viitorului (apropiat), fără a lua însă în mod explicit în calculul analitic și eventualitatea unui trecut (să-i spunem „îndepărtat“) ne-reținut, dar și în legătură cu care trebuie totuși ridicată chestiunea organicității raportului său cu „prezentul“. ⁷ În mod evident, și la acest „trecut“ noi putem ajunge doar întorcându-ne într-un *prezent* în care el încă *a fost* un trecut reținut, și de aici într-un *prezent*, căruia chiar el *i-a fost* miezul viu și reținător... Altfel spus: cu aceasta nu am evitat încă în nici un caz problema insistentă a „fostității“.

Însă, toate acestea nu arată decât faptul că problematica trecutului nici nu este în fond ridicată ca fiind o problematică a ființei, ci doar ca una a timpului și care continuă să se lege de ea într-un mod la fel și nealterat de enigmatic. Și se pare că nici Heidegger nu a reușit să se debaraseze complet de ceea ce Derrida numește – cu justețe în fond – „metafizica prezenței“ (*metaphisique de la presence*).

La fel, numai într-un context similar, au cu adevărat sens și cele susținute, de exemplu, de istoricul Fernand Braudel, care afirmă că valoarea de adevăr și de obiectivitate a cercetărilor sale istorice nu rămâne cu nimic în urma adevărilor și a „obiectivității“ cercetărilor sociologice, deși acestea din urmă investighează evenimente contemporane lor. ⁸ Nici esența acestui raționament nu poate fi decât faptul că, dacă cu ajutorul metodelor sale știința istorică surmontează într-adevăr dificultățile ce se îngrămădesc în fața ei, atunci obiectul și adevărul ei vor străluci în aceeași lumină în care se află adevărul și obiectivitatea științelor care studiază evenimente prezente și contemporane cercetărilor. Cu alte cuvinte: între trecut și prezent, între cercetarea fenomenelor trecutului și cele ale prezentului, nu există diferențe relevante ontologic, ci doar deosebiri metodologice. Iar ceea

⁷ Vezi: Husserl, Edmund – *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Sonderausdruck aus: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1928, pp. 40-41.

⁸ Vezi: Braudel, Fernand – *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, pp. 28-45.

ce totuși precizează aceste diferențe, acela rămâne statutul temporal al obiectelor țintă. În fond este vorba de „prezenturi“ contemporan-prezente și de „prezenturi“ cândva-prezente iar istoria este scena permanent deschisă a timpului, pe care defilează neconținut prezenturi care – retrăgându-se în dosul neluminat al scenei – își pierd, treptat și poate chiar în mod doar aparent, contemporaneitatea lor cu spectacolul, căci acolo ele sunt și pot fi totdeauna regăsite, revizitate și reidentificate de către farurile memoriei și ale științei istorice, aprinse special în acest scop.

Trecutul este deci, în primul rând și cu precădere, fost *prezent*, și doar eventual FOST. Adică el nu este decât modificarea temporală – „în“ timp?, „prin“ timp? – a *prezentului* însuși. El este modificarea legată de timp a prezenței; este prezent modificat de timp și prezență modificată: cum domină timpul prezența, tot așa domină prezentul timpul.

Astfel însă și reflexia ontologică cu privire la trecut se reduce la reflexia cu privire la (acest) timp, căci ceea ce modifică prezența surprinsă ca un fel de esență generală, acela este și rămâne totuși timpul. Iar de aici se ivește – și reapare desigur mereu – problema „puterii timpului“, problemă care leagă timpul în primul rând de „trecerea“ lui și care fixează totodată trecerea timpului ca fiind sursa și originea „nașterii“ trecutului.

Dar, oare prin faptul că timpul „trece“, se și constituie deja ceva cum este „trecutul“? Și ne este oare trecutul chiar într-atât la îndemână, încât doar „distanța temporală“ – ca o sarcină hermeneutică și metodologică – ne separă de el? Sau dacă nu cumva în locul reflexiei generale despre „timp“ și despre „trecerea“ lui ar trebui mai degrabă să așezăm de fapt tematizarea expresă a problematicii TRECUTULUI, formulând întrebarea directă și cutremurătoare: Ce înseamnă în fond faptul că ceva *deja-nu-mai-este*? Adică întrebarea pentru care nu acel „Cum anume?“ al fostului – deci, *cum* a fost ceea ce a fost – este importantă, ci însuși faptul că el a FOST, adică: *deja-nu-mai-este*? Deci: Ce înseamnă de fapt FOSTITATEA?

„Fost“ înseamnă înainte de toate ceva ce „a trecut“, ce deja nu mai stă în picioare și ceva ce deja nu mai este. Cunoașterea istorică

afirmă și susține totuși în mod cu totul îndreptățit faptul că trecutul nu poate fi confundat cu „ne-ființă”.⁹

Într-adevăr, cuvântul „fost” – în toate limbile – nici nu spune de fapt „ne-ființă”, ci rostește tocmai ființa-în-trecut(ul)-timpului, adică ființa-în-felul-trecutului și la timpul trecut. Ce altceva înseamnă însă a fi la/în timpul trecut decât: a *nu-mai-fi-deja*?! Numai că în istoria metafizicii – de la începuturi până la Heidegger – ființa înseamnă înainte de toate *prezență*. Prezența este aceea ce leagă în mod privilegiat ființa de timp și prin aceasta timpul de prezent. De aceea, și problema centrală cu privire la ființa trecutului va fi totdeauna: cum anume este trecutul prezent. Și Heidegger cercetează, de fapt și în esență, prezența trecutului și de aceea ajunge el să afirme că trecutul este în fond o privațiune constituită ca aspect (eidos), deci că el este chiar prezență sub forma și în chipul lipsirii. Trecutul într-adevăr nu este deci „nimic”, ci este ceva căruia i s-a refuzat cumva prezența, și care, din acest motiv, se prezintă „în prezent” în aspectul unei lipse și lipsiri (Abwesen).¹⁰ Lipsa înseamnă și aici îndepărtare și distanță: ceea ce lipsește, acela se află „la distanță” și nu este prezent, dar însăși îndepărtarea lui, adică lipsa lui este totuși prezentă și constituie „ființă”.

Gândirea trecutului ca fiind „prezență prin lipsire” surprinde desigur multe aspecte esențiale privind anumite specificități ale *prezenței* trecutului. Însă chiar și pornind din analizele noastre din capitolul anterior, care au tematizat deja problema „lipsei”, rămâne totuși extrem de problematic, în ce măsură specifică lipsa *tocmai* trecutul? Nemaivorbind că prezentarea a ceva sub forma lipsei nu este doar complexă și complicată, dar și extrem de eterogenă.

Să luăm însuși exemplul lui Heidegger dintr-o lucrare anterioară în care el expune și interpretează mai explicit gândirea steresis-ului, adică a lipsei: „Bicicleta a plecat.” Prin această propoziție noi nu afirmăm că bicicleta „a dispărut”, ci că ea lipsește. Când ceva lipsește,

⁹ Vezi: Faber, Karl-Georg – *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München, 1971, p. 40.

¹⁰ Vezi: Heidegger, Martin – *Zeit und Sein* în: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 12-13.

atunci el desigur nu este prezent, însă iritarea provocată de lipsa lui este totuși prezentă în mod insistent.¹¹ Totuși, cum anume prezintă – și mai ales: cum anume constituie – lipsa tocmai și exact trecutul? Căci, dacă spun că: „Bicicleta a plecat.“, deci că ea *deja-nu-mai-este-aici* sau acolo, atunci prin aceasta încă nu este deloc limpede, din toate acestea, ce anume este acela ce într-adevăr „a trecut“? Deși *acum* bicicleta lipsește, totuși în această lipsă – care desigur rămâne „a ei“ – se prezintă *deopotrivă bicicleta însăși* (ca ceea ce lipsește); *fostitatea* prezenței sale, dar și *prezența* lipsei sale. Deci, ceea ce *a trecut* de fapt, acela este chiar (fosta) lui prezență! Adică: degeaba se află undeva bicicleta, acolo unde ea fusese *înainte* și unde noi acum îi simțim lipsa, se află doar golul lipsei sale, adică bicicleta lipsește, și chiar în modul în care tocmai fosta ei prezență a trecut.

Chiar dacă ar fi deci adevărat că trecutul se prezintă totdeauna în chipul lipirii, totuși lipsa însăși încă nu specifică trecutul, ci mai degrabă tocmai trecutul este acela ce ne îndeamnă să pătrundem mai adânc și mai articulat și în gândirea lipsei. Căci probabil că în lipsă trecutul mai mult se ascunde decât se manifestă sau – mai precis – se prezintă doar ascunzându-se.

Apoi: dacă *o așteptăm*, și atunci bicicleta este prezentă de fapt sub forma lipsei, chiar dacă ea nici *nu* fusese acolo *înainte*. Într-adevăr, și ceea ce va urma – adică viitorul – se poate prezenta sub forma lipsei. Or, și în această lipsă se manifestă ceea ce lipsește; și se articulează și lipsa însăși, dar împreună cu ele se prezintă totuși cu totul și cu totul altceva decât trecutul. Heidegger însuși este acela care afirmă în *Zeit und Sein*, că viitorul nici nu începe până când ceea ce vine nu este dezvăluit ca lipsă, deci ca lipsind.¹²

Lipsa nu specifică deci nici pe departe doar trecutul, ci mai degrabă ea înseamnă o intervenție și/sau o modificare mai cuprinzătoare și „mai generală“ în prezență și a prezenței, despre specificitatea căreia rămâne să ne înștiințeze doar – și iarăși – numai *direcția* temporalității. Trecutul este o lipsă într-o anumită direcție

¹¹ Vezi: Heidegger, Martin – *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ* la Aristotel, în H.M. – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., p. 168.

¹² Vezi: op. cit., p. 12.

temporală, iar viitorul într-o alta. Numai că, totuși, diferența dintre cele două „tipuri” ale lipirii este tocmai aceea că trecutul lipsește *deja-ne-mai-fiind*, iar viitorul *încă-ne-fiind*. Altfel spus: din „pura” lipsă, noi încă nu putem deloc afla ce anume este trecutul!

Pentru a putea afla ce este în fond trecutul, trebuie de aceea să trecem dincolo de simpla fixare a privațiunii care constituie lipsa, și să ne întrebăm în primul rând asupra a ce anume înseamnă de fapt – chiar „în cadrul și în interiorul” lipsei – acest „*deja-nu-mai*”. Fiindcă numai el ne mai rămâne ca ceva ce totuși ne-ar putea înștiința despre modalitatea – adică și despre specificul – lipirii în trecut. Căci, trecutul lipsește chiar ca Fost-fiind, și tocmai de aceea ajunge el la prezență exact ca fiind FOST!

Numai că toate acestea înseamnă în continuare și faptul că amintita privațiune rămâne în continuare, într-un fel sau altul, legată de timp, și că – în aparență și într-un mod încă necunoscut – tot timpul singur va fi iarăși acela care introduce privațiunea în prezență, modificând-o ori în direcția prezentului, ori în cea a viitorului. Deci că timpul, trecând, face trecut ceea ce este, și tot el, trecând, aduce ceea ce va fi, dar că tot el este acela care – trecându-se și extinzându-se – ține laolaltă toate ce au fost, sunt și vor fi...

Însă, pentru a putea străpunge aceste aparențe – reale sau aparente – și pentru a putea într-adevăr ajunge la „specificul” trecutului, noi trebuie să depășim temporalitatea lui surprinsă doar în înțelesul lipsei fixate ca privațiune – și care este în fond numai temporalitatea lui „*deja-nu*” – și să examinăm și temporalitatea *deja-ne-mai-ființei*. Până atunci însă, mai sunt necesare câteva degajări.

Când vorbim despre „trecut” considerându-l ca pe o dimensiune, ca pe o ex-stază, ori chiar ca un atribut privilegiat al unui concept totuși abstract al „timpului”, atunci – poate fără să vrem – noi recurgem la acea definiție a lui, după care timpul este *măsura mișcării*. Dar, ce a trecut, de exemplu, în fond și de fapt, din ziua de ieri în ziua de ieri? Evident, „ziua” ca unitate temporală este în primul rând ce a trecut din ea ca fiind „de ieri”. „Din ea” a mai trecut însă și tot ceea ce – deși le repetăm zi de zi – este totuși specificat în ea ca fiind „de ieri”. Tot așa, a mai trecut și ceea ce „în ea” am isprăvit și am dus la – bun sau ne-bun – sfârșit, și așa mai departe... În ziua „de ieri”, deci,

despre care neîndoielnic am stabilit că „a trecut“, „măsurăm“ de fapt o serie de mișcări extrem de eterogene. În orice caz, nu strică să fie – iarăși – avut în vedere și stabilit faptul că, în cazul în care în „ziua de ieri“ ne întrebăm asupra a ce înseamnă „a trece“ și ce înseamnă „trecutul“, atunci noi trebuie să ne adresăm întrebarea referitoare la ceea ce în ea într-adevăr a trecut, și nu în general la ceea ce în ea s-a întâmplat ori „a avut loc“. În același timp, este cazul să ne întrebăm și dacă nu cumva pe acest parcurs și pe neobservate, acest timp și această unitate nu a devenit oare și *propria sa măsură trecătoare*? Deci dacă acest concept al timpului este într-adevăr corespunzător pentru a surprinde, cu și prin el, trecutul? El „măsoară“ mișcarea, măsurându-se pe sine trecând, și de aceea el se arată pe sine însuși ca fiind tocmai „producătorul“ trecutului.

Dar, de exemplu, în durată, trecutul înțeles în sensul de „de atunci“ este de fapt trecutul prezentului care durează ca *ne-trecut*. De aceea putem spune că: „De două zile se desfășoară lucrarea care durează trei zile“. Ceea ce în ea trece acela durează, adică ține. Între timp însă zilele „trec“.¹³

Când însă însăși durarea trece, atunci ea devine de fapt trecut în sensul FOST-ului. Adică, atunci când ceva se termină, se sfârșește, se abandonează sau chiar se nimicește. „Trecutul“ asupra căruia se apleacă cu predilecție știința istorică de exemplu, este în primul rând trecutul durărilor trecute. Desigur, și acest trecut poate fi studiat doar în măsura în care din ținerea lui totuși ceva se mai men-ține. Adică, rămășițele, urmele, documentele, rezultatele și consecințele asupra cărora se poartă studiul istoriei.

Numai că astfel, pe neobservate, deja dispunem chiar de *două* trecuturi: de trecutul în sensul de „de atunci“ și de „trecut“, și am spus că „de atunci“ este trecutul care durează iar „trecutul“ ni se prezintă prin cele ce se men-țin din durările trecute. Însă amândouă se regăsesc într-un fel și în prezent, numai că trecutul care durează este propriu-zis prezent în sensul în care cel ce este prezent, se prezintă *împreună* cu

¹³ Vom analiza mai târziu acest trecut al lui „de atunci“, care este de obicei și în mod impropriu considerat ca fiind pur și simplu „trecutul duratei“.

trecutul lui, iar trecutul care se menține este doar *simultan* cu prezentul.

Aceasta este, propriu-zis, imaginea cea mai fidelă „despre“ trecut a prezentului interpretat în sensul de „acum“. El cuprinde – și încă în modul simultaneității – și trecutul. Doar astfel are și poate avea sens de exemplu propoziția: „Acum se lansează nava spațială către planeta Marte și acum este deschis și British Museum.“ În „acum“, nava spațială care decolează și rămășițele care se mențin și s-au menținut din vremurile străvechi sunt într-adevăr simultane.

Chiar acesta este însă aspectul cel mai problematic al timpului înțeles ca o desfășurare și ca un șir de „acum“-uri. Adică faptul că el articulează trecutul trimițând în primul rând și în mod preponderent la *deja-nu-mai-acum*, și de aceea el se și închide înțelegerii specificului FOSTITĂȚII tocmai închizându-se în propria lui trecere și desfășurare. În el, ceea ce s-a menținut din ceea ce a FOST – și astfel chiar FOSTITATEA însăși – devine, simultan cu cele „de acum“, în schimb, tocmai „de atunci“-ul – ca *deja-nu-mai-acum* – va fi în primul rând acela care „a trecut“.

Trecutul duratei este deci „de atunci“-ul și aceasta va fi în „acum“ acela, care este *deja-nu-mai-acum*. De aceea, în acest trecut nici nu se poate regăsi ceva ce într-adevăr a FOST, căci în el orice și tot ce „este“ *deja-nu-mai-acum*, acela „a fost“. În trecutul „de atunci“-ului, interpretat ca *deja-nu-mai-acum*, se amestecă deci complet atât *deja-nu-mai-acum-ul* duratei, cât și *acel nu-mai-acum* al FOSTITĂȚII, care din ea eventual *nu* s-a menținut. Și invers: orice FOSTITATE care deci *nu* s-a menținut devine de fapt și ea trecutul „de atunci“-ului, făcând astfel să dispară și să se piardă în fond tocmai caracterul de „fost“ al FOSTITĂȚII. Iar specificul FOSTITĂȚII, care însă *s-a menținut*, se face dispărut prin faptul că el devine simultan cu „acum“.

Prin urmare: noi nu putem înțelege FOSTITATEA, nici din trecutul „de atunci“ al duratei, și nici din trecutul șirurilor de „acum“. Apoi: FOSTITATEA nu poate însemna deodată și împreună și „de atunci“ și „deja-nu-mai-acum“, cel puțin nu în sensul în care din ele am putea înțelege ce înseamnă în fond că ceva a FOST.

Căci FOSTITATEA este *un mod de a fi!!!* Ea este modul de a fi a ceea ce *deja-nu-mai-este!!!* Și invers: a nu-mai-fi-deja este chiar acel mod aparte, în care ce a FOST „este“!!!

Tot ceea ce a FOST nu se prezintă de fapt decât în orizontul deja-ne-mai-ființei. De aceea, putem presupune că, în cazul în care reușim să aflăm mai multe despre ceea ce înseamnă a „nu-mai-fi-deja“, atunci poate putem afla mai multe și despre ființa și esența trecutului sau că – măcar – putem deschide orizonturi pentru punerea și formularea mai explicită, mai articulată și autentică a întrebării ei.

Expresiile „a nu-mai-fi-deja“, „deja-nu-mai-ființă“ poartă desigur în sine o negare. Și încă o negare condusă asupra ființei. Negarea ființei ne trimite – mai bine zis, ne re-trimite – însă la *Nimicul*.

Nimicul rămâne una dintre temele cele mai interesante, incitante și caracteristice ale filosofiei secolului nostru. Deși ne-ființa ce se alipește ființei sau „golul“ din ființă etc. au reprezentat totdeauna o sfidare și o iritare pentru filosofie, totuși, chestiunea Nimicului nu a devenit problema unor tematizări explicite și nici elementul unei dispoziții problematizante fundamentale, decât pe parcursul acestui secol. Asta și datorită generalizării așa-numitului „post-modernism“, cu care – originarmente – el nu ar avea chiar nimic de a face.

Totuși, prin tematizarea Nimicului, noi începem să luăm mai în serios faptul că ființa noastră nu se află deloc așezată pe fundaluri sigure care ar deveni imuabile și indubitabile chiar și în îndoielile noastre..., ci trebuie să ne gândim mai aplecat asupra modurilor în și pe care Nimicul intră în „jocurile“ vieții noastre, dar și asupra rolului pe care îl „joacă“ de fapt în viețile noastre.

Aceasta este însă situația și cu „trecutul“. Căci modernitatea părea să găsească chiar în trecut fundamentele cele mai solide ale înaintării prezentului: dacă – prin cunoașterea istorică – noi putem urmări „în“ trecut atât antecedentele, cât și desfășurarea propriu-zisă, dar și consecințele evenimentelor, atunci el – trecutul – devine, sau apare ca fiind singura dimensiune sau ex-stază *reală* a timpului.

Numai că marile eșecuri și marile sfidări ale acestui secol scot în evidență tocmai șubrezimea acestui fundament al trecutului, pe care însă noi ne încăpățânăm în continuare să „ne bazăm“ ca pe o certitudine a siguranței.

Tematizând chestiunea „fostităţii” secretelor, am ajuns la tematizarea FOSTITĂŢII ca atare şi de aici la acea concluzie negativă bifurcată că, pe de o parte, în conceptele noastre de „trecut” şi de „timp” nu dispunem încă de suficiente articulaţii satisfăcătoare, cu care am putea într-adevăr gândi ceea ce avem de gândit şi că, pe de altă parte, nici trecutul însuşi nu poate fi în fond gândit, fără o meditaţie explicită purtată asupra FOSTITĂŢII.

Am văzut, însă, că la rândul ei FOSTITATEA nu poate fi gândită, fără gândirea „deja-ne-mai-fiinţei”, şi aceasta ne-a recon dus la chestiunea Nimicului, reprezentând prin excelenţă negarea fiinţei.

Numai că, în expresia „deja-nu-mai-este”, „deja-a-nu-mai-fi”, negarea fiinţei este prinsă, cuprinsă şi articulată de către determinaţia temporală adverbială „*deja*”. Doar astfel spune expresia „deja-nu-mai-este” că a FOST. Ceea ce „nu este” în felul lui a „DEJA-nu-mai-fi”, acela totdeauna a FOST. Prin zând şi cuprinzând – din Nimic – trimiterea negării fiinţei, acest DEJA o şi neagă însă. Aşa spune ea că ceea ce a FOST, acela „DEJA-nu-mai-este”, dar că el *nu este totuşi* Nimic. Adică: el tocmai DEJA-ne-fiind, *nu este* Nimic.

„Nu este” şi „nu Nimic” sunt şi ele, desigur, negări. Una neagă Fiinţa, cealaltă neagă însă Nimicul. Adunând şi strângând laolaltă cele două negări, DEJA ajunge să devină negare şi tocmai în şi prin aceasta specifică ea acel mod de a fi, în care ceea ce a FOST este.

Purtând o negare care strângă laolaltă alte două negări, DEJA (nu) fixează aici de fapt o *triplă* negaţie. Tripla negaţie a lui DEJA-nu nu este însă „negarea negaţiei” care se mişcă în schema tezei, antitezei şi sintezei. Dimpotrivă: ea neagă, în acelaşi timp, două negări care şi ele se neagă reciproc. DEJA-nu este strângerea laolaltă şi aducerea la *simultaneitate* a acestor negări. Aşa spune adverbul temporal adus la negare că: ceea ce a FOST, acela „DEJA-nu-mai-este”, adică, acela nu este *nici* Fiinţă, dar *nici* Nimic. Prin urmare: ca negativ, adevărata „funcţie” a lui DEJA-nu este tocmai NICI-ul, adică NU-ul căutător.

FOSTITATEA apare deci acum ca fiind constituită prin tripla negare ajunsă la simultaneitate în NU-ul căutător al NICI-ului. De aceea, ea nu este pur şi simplu un „concept lipsă” şi nici un „gol” în fiinţă, ci este chiar fiinţare dispunând de propria ei *fazare*.

Să analizăm însă lucrurile mai în amănunt. FOST este deci ceea ce deja-nu-mai-este. Luat în sine, „nu este“ spune: „nu ființează“, „nu există“. ¹⁴ Numai că ceea ce „nu este“ acela poate foarte bine și să „nu-mai-fie-deja“, dar și să „nu-fie-încă“ etc. De aceea este limpede că „nu este“ e de fapt numai un *prezent* al șirului de „acum“-uri, în care „deja-nu-acum“-ul și „încă-nu-acum“-ul se prezintă tocmai și deopotrivă ca *ne-fiind*. „Nu este“ e totdeauna prezentul luat în sensul de „acum“, numai că în așa fel, încât ceea ce se „prezintă“ – ca negat – în el, acela se prezintă de fiecare dată ori „deja“, ori „încă“ – *ne-fiind*. De aceea, „nu este“ e de fapt – după expresia lui Kant – un *nihil privativum*, ale cărui „obiecte“ se prezintă în *golul* unui permanent „acum“. Indiferent că la modul concret ce este ceea ce „a fost“, „va fi“ ori doar „poate fi“, ele se pot manifesta aici numai în golul orizontului lui „nu este“. Primul „deja“, iar celălalt „încă“ nu este.

Ce altceva deschide însă acest orizont, decât însăși căutarea? Doar despre acela putem „ști“ că el sau ea „nu este“, pe care – ce-i drept inutil, dar – l-am căutat și/sau îl căutam! De aceea, „nu este“ se constituie de fapt – și de fiecare dată – doar în orizontul modalității *deficiente* a căutării, ca fiind – totuși – tocmai tensiunea „acum“-ului.

Desigur, noi putem căuta-cerceta și trecutul, și viitorul și aceasta nu pare să fie o căutare goală... Fiindcă în trecut noi regăsim FOST-ul, iar în viitor ni se promite înfățișarea a ceea ce VA FI. Între timp însă nici nu ne dăm seama că – totuși – nici unul „nu este“. Primul „deja“, iar celălalt „încă“. În ciuda acestui fapt, de fiecare dată când în căutările noastre găsim ceva ce „a fost“ sau ceva ce „va fi“, noi ne aflăm în fond, și totuși, în golul orizontului lui „nu este“: *doar de aceea căutam* noi trecutul, fiindcă el deja-nu-mai-este, și aceeași este și situația – inversă – cu viitorul.

¹⁴ În mod efectiv, întreaga meditație care urmează se bazează pe acea particularitate a limbii maghiare de a exprima negarea verbului „a fi“ printr-un cuvânt aparte: „nincs“. Prin urmare, în această limbă, negarea lui „este“ nu se exprimă prin simpla-i alăturare a negativului „nu“ – cum se întâmplă în majoritatea limbilor („nu este“ în română; „ist nicht“ în germană; „is not“ în engleză; „n'est pas“ în franceză etc.) – ci printr-un cuvânt aparte și comprimat. Adică într-un fel aparte, care de aceea și „dă de gândit“ într-un mod oarecum aparte, fără însă ca prin aceasta și gândirea lui să fie dusă „la o parte“.

Ce-i drept, de aceea căutăm, însă *nu și astfel!*¹⁵ Noi căutăm, cercetăm și problematizăm trecutul nu ca ceva ce, de fapt, deja-nu-mai-este, ci, dimpotrivă, ca pe ceva ce, deși trecut fiind, totuși în primul rând, *este*. Numai că, *trecut fiind*, el este tocmai FOSTITATE, care deci – vrând-nevrând – se așază și se află în golul orizontului lui „nu este”. Și chiar de aceea nu înțelegem de regulă ceea ce a fost, fiindcă nu realizăm faptul că în constituirea FOSTITĂȚII intră inevitabil și golul orizontului lui „nu este”.

Să recapitulăm: până acum am văzut că în deja-ne-mai-ființa care constituie FOSTITATEA, sensul propriu-zis al lui DEJA este de fapt NU-ul căutător al NICI-ului; ca ne-fiind-DEJA, FOST-ul pare că „nu este” nici Ființa, și nici Nimic.

Acum însă trebuie să ne întoarcem din drum și să ne întrebăm și despre sensul *temporal* al NICI-ului. Deci, cum anume îl specifică de fapt NICI-ul pe DEJA?

Evident, în felul în care DEJA-nu-ul aduce la simultaneitate tripla negare tocmai în modul NICI-ului. Însă, dacă funcția *negatoare* a adverbului *temporal* DEJA devine aici NICI-ul, atunci funcția *temporală* a negativului căutător al NICI-ului va fi NICICÂND-ul sau NICIODATĂ!!!

Ca NU activ și căutător, NICI-ul îl aduce – „din” timpul prins și conectat (deja) de către temporalitatea adverbului – pe NICICÂND-ul în DEJA, deoarece chiar el va fi „timpul” ajungerii la simultaneitate al triplei negări. Și tocmai „în” aceasta *este* FOSTITATEA *ca fiind* tripla negare adusă la simultaneitate de către energiile NU-ului căutător al NICI-ului, și în care se strâng deci laolaltă, într-un mod particular – și poate chiar privilegiat – Ființa, Nimicul și (deja) și Timpul.

¹⁵ Credem că este inutil să insistăm asupra faptului că aici nu este deloc vorba de reinventarea negativă a augustinismului, ci, dimpotrivă, chiar despre scoaterea la iveală și despre arătarea lipsei sale de fundament.

Excurs:
Despre NICICÂND și NICIODATĂ
(Adică: Despre NICI-CÂND-NICI)

**1) Expunerea temporalității „fenomenului culpei”
la Heidegger**

Problematica timpului și, în general, tematizările legate de ea străbat întreaga operă a lui Martin Heidegger. Poate înțelegem însă mai bine, mai nuanțat și mai articulat concepția lui despre timp, dacă ne îndreptăm atenția în primul rând nu pe analizele directe și frontale ale timpului, ci pe acelea în care această concepție este pusă să funcționeze în mod efectiv. Astfel, analizele legate de problematica morții, de cea a conștiinței morale (Gewissen), dar și de fenomenul culpei etc. sunt de așa natură, încât ele pot scoate în evidență multe aspecte ale temporalității (noastre), care din alte perspective pot rămâne invizibile. Aici nu avem spațiu decât pentru examinarea sumară a temporalității „fenomenului culpei”.

Cum se știe, Heidegger vorbește despre „culpabilitatea originară” a Dasein-ului, însă fără ca aceasta să aibă vreo legătură cu „păcatul originar” din învățătura iudeo-creștină. Dar cum este totuși Dasein-ul în mod *originar* culpabil și în culpă (Schuldigsein)?

Dasein-ul există în așa fel, încât el este *aruncat* în lumea existenței sale. Aceasta înseamnă în primul rând faptul că el nu se aduce *pe sine* la prezență, mai precis niciodată *nu el* se aduce pe sine la prezență. Totuși, în existența lui, el se definește ca propria-i putință de a fi, ce-i aparține congenital, dar care nu este așezat, fundamentat, întemeiat – adică adus la viață și existență – de către el însuși. Existând, el nicicând nu poate astfel ocoli sau depăși faptul de a fi

aruncat în lume. El nu poate apoi nici decupa – „elibera“ și contempla – din existența lui, faptul că el *este* și că *trebuie să fie*, pentru a le putea conduce ulterior la prezență într-un mod oarecum „purificat“. El nu poate lăsa faptul de a fi aruncat în lume nici „în urma“ lui, ca pe un eveniment care – deși a avut loc, totuși – ar putea fi dezlipit de desfășurarea prezenței sale. Dimpotrivă: cât timp există Dasein-ul ca *grijă*, grija lui rămâne grija faptului de a fi.

Deși este aruncat în lume, Dasein-ul este totuși temeiul (Grund) puținței de a fi a Sinelui său, care este ea însăși puțință de a fi temei. Dar un temei care, la rândul său, nu a fost nicicând așezat de către Sine însuși. Deci, *între* existarea Dasein-ului ca temeiul propriei sale puțințe de a fi Sinele și *între* temeiul care l-a aruncat (l-a adus) în lume, se instituie totdeauna un *hiatus*.

Natura existențială a hiatus-ului îl specifică pe acesta ca fiind culpă, dar totodată ca fiind ceva originarmente propriu existențialității Dasein-ului, adică: culpă originară. Este însă foarte important să observăm, de la început, că Heidegger circumscrie și fixează acest hiatus în primul rând cu ajutorul unor *adverbe de timp* („înainte de“, „apoi“, „între timp“ etc.). Este la fel de important de remarcat că între timp el accentuează neconținut că, în fond, faptul de a fi aruncat în lume înseamnă, în primul rând, că nicicând și niciodată Dasein-ul existent nu își așază el însuși propria sa temelie – adică temelia nașterii sale – și că, la urma urmelor, exclusivitatea acestui „niciodată“ și a acestui „nicicând“ este în aceea care îl apasă pe el și în greutatea și apăsarea dispozițiilor.¹⁶

Numai că noi totdeauna și de fiecare dată *știm* că temeiul sau ființarea-temei (Grund-sein), care aduce la prezență Dasein-ul și care de aceea îl și *precede* totdeauna, acela este chiar *părintele* lui. Prin temeiul lui există oricare Dasein ca ființare-temei aruncat în lume. Însă, tocmai din acest motiv: „Sinele, care ca atare, trebuie să-și așeze propriul său temei, *nicicând* (nie) nu-l poate domina pe acesta; existând, el trebuie totuși să-și asume ființa lui de a fi temei (Grundsein)“.¹⁷

¹⁶ *Vezi*: Heidegger, Martin – *Sein und Zeit*, op. cit., p. 284.

¹⁷ *ibidem*.

Dar tocmai acest „*nie*“, adică tocmai acest „*nicicând*“ și „*niciodată*“ este de fapt acela pe care a trebuit să-l numim mai înainte „*hiatus*“ și despre care am spus că Heidegger îl fixează și *circumscrie* cu ajutorul adverbelor de timp. Acum însă putem deja vedea mai limpede că acest „*nicicând*“ sălășluiește de fapt în *de-fazările existențiale* fixate cu ajutorul adverbelor de timp. Propriul temei de origine *precede* de fiecare dată Dasein-ul, și încă în felul în care precedentul lui este tocmai actualitatea puținței de a fi *temei* al altor Dasein-uri precedente întemeietoare (Grund-sein) (adică: a părinților). De-fazarea nu provine doar din faptul că aici este vorba despre raporturi dintre Dasein-uri diferite, ci din fixarea unor raporturi determinate „temporal“ între Dasein-uri determinate fundamental (Grund). Deci că Dasein-ul: „*Nicicând (nie)* nu este existent *înaintea* temeiului său, ci numai *provenind* din el și numai ca fiind (el însuși) atare (adică: temei).“¹⁸ Ființa de a fi temei înseamnă totodată și faptul că asupra existenței noastre *niciodată* nu dispunem de puteri depline.

Acest NU este inclus în sensul existențial al faptului de a fi aruncat în lume, adică în acela că de fiecare dată când Dasein-ul *începe* să existe propriu-zis ca temei al Sinelui său, atunci el *deja* este și propria lui *nimicnicie*. Căci el *deja* poartă o existare anterioară, care nu a fost întemeietă de el însuși, dar pe care el trebuie totuși s-o asume. De aceea, el este originarmente culpabil, iar această culpabilitate reprezintă și *nimicnicia* temeiurilor Sinelui.

Numai că această „*nimicnicie*“ *stă* tocmai în *nicicând*-ul cuibărit în *de-fazările existențiale* ale lui „*înainte*“ și „*apoi*“, despre care acum iese la iveală și faptul că ele nici nu constituie în fond un „*hiatus*“ care ar trebui sau ar putea fi pur și simplu umplut cu „*momente*“ și „*durate*“ temporale. Dimpotrivă, ceea ce sare în ochi este chiar faptul că acest *nicicând* nu este deloc „*gol*“ din punctul de vedere al momentelor și al duratelor, ci e tocmai ceva pe care noi îl parcurgem și-l trăim în întregime și „*de la început, până la capăt*“.

Altfel spus: „*nicicând*“ și „*niciodată*“ ating din plin existența noastră temporală și temporalitatea noastră. Ele trebuie deci luate cât se poate de serios și analizate ca atare.

¹⁸ ibidem.

2) Analiza lui „nicipând” și „nicipodată” (nici-când-nici)

Ca în cazul cuvintelor Nimicului, și în cel al lui „nicipând” și al lui „nicipodată” va trebui să încercăm să pătrundem atât în semnificația și sensul existențial al simplei lor regăsiri în limbă, cât și în articulațiile cuvintelor lor din diferitele limbi. Ce caută, ce exprimă și ce semnifică în fond în limbă – în, probabil, toate limbile – cuvinte ciudate cum sunt „nicipând” și „nicipodată”?

În toate limbile, cuvintele „nicipând”, „nicipodată” etc. exprimă în fond ceva ce nu poate avea loc în timp; ceva ce nu-și găsește locul în timp și care de aceea este „expulzat” în afara timpului. El este negat de timp, dar în același timp, și el neagă timpul.

În mod straniu, în fiecare dintre aceste negări, timpul însuși apare însă articulat în alt și alt chip. Când spunem „nicipodată”, atunci timpul este negat în articulațiile sale „datale”. „Data” este în „nicipodată” aceea care nu este databilă. Spunând însă „nicipând”, noi prindem în negație timpul luat într-un sens categorial. În el timpul ca și categorie se epuizează în negație. Iar în expresiile „în veci” sau „nici în veci”, timpul este deja chiar părăsit, trimiterea negativă făcându-se la „veșnicie”, adică acolo unde nu mai este timp.

Pentru a putea articula ceva ce nu-și găsește locul în timp, trebuie deci să negăm și timpul, adică trebuie să purtăm o negație și asupra timpului. Negând timpul, noi ne deschidem însă și negărilor timpului, în primul rând gândind că imposibilitățile, care ne presează să ne exprimăm în aceste cuvinte „potrivite”, provin de fapt din timpul însuși și sunt în fond impuse chiar de către „persoana” lui.

Probabil că și din aceste motive, noi nu știm mai nimic despre această negare legată de timp, deși în ea se exprimă – poate – tocmai extrema reflexivitate a raporturilor noastre față de propria noastră temporalitate. Or, această reflexivitate extremă în raport cu propria noastră temporalitate nu poate fi gândită nici oricând, nici cu oricare cuvânt, dar nici „nicipând”. Ci doar atunci și doar acolo unde ea se impune ca o experiență a gândirii *culpabile*. Ei deja nu-i rămân –

iarăși – decât „cuvintele“, pentru a putea apoi încerca și pătrunderea în articulațiile îmbinărilor lor.

Ce spun însă, acestei gândiri, aceste cuvinte? De exemplu, limba franceză spune „niciodată“ în primul rând prin cuvântul „jamais“. Și etimologic, „jamais“ numește ceva ce nu mai are deja vreun „plus“, sau vreo rezervă în timp.¹⁹ Astfel – adică complet epuizat – cuvântul ajunge să poarte sensuri extrem de variate de la „timp determinat“ și „veșnicie“, până la „niciodată“.²⁰

Spre deosebire de aceasta, cuvântul „nie“ al limbii germane înseamnă pe de o parte „nici un timp“ și, pe de altă parte, exprimă o negare care are loc de *fiecare dată*.²¹ Iar prin cuvântul „never“ – „no-ever“ – limba engleză spune de fapt „veșnic nu“ sau un „nu veșnic“.

Nici unul dintre aceste cuvinte nu conține și nu poartă însă Nu-ul *căutător* al „nici“-ului. Pe acesta îl regăsim doar în numele românesc și/sau în cel unguresc al lui „*nicicând*“ și al lui „*niciodată*“. Despre cel românesc deja am vorbit, și de aceea este cazul ca acum să adâncim – de fapt doar să prelungim – analizele noastre în direcțiile pe care ni le indică cuvintele lor ungurești.

Și numele maghiar al „*nicicând*“-ului – SOHASEM – este un cuvânt compus, care pornește și el de la Nu-ul *căutător* al Nici-ului. El nu pornește numai, dar și revine la „Nici“. Adică, el se află de la început până la capăt – deci la amândouă capetele – în orizontul acestui Nu *căutător*. Pe deasupra, el este și un cuvânt compus multiplu: prima lui parte – SOHA – fiind și el unul compus, format prin contopirea negativului SEM (nici), cu adverbul HA, utilizat în sensul de „când“. SOHA spune deci deja el singur „*nicicând*“.

Totuși, SOHA, în sine, nu face decât că – pe baza și prin energiile Nici-ului *căutător* – îl trimite și îl expulzează pe „când“ în Nimic. Sensul său adevărat este SEMMI-KOR, așadar „când“-ul în Nimic. În acest sens spunem, de exemplu, că efectul „*nicicând*“ nu-și precede

¹⁹ *Vezi*: Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri – *Dictionnaire étimologique de la langue française*., op. cit.

²⁰ *Vezi*: Littré, Emile – *Dictionnaire de la langue française*, Édition integrale, Paris, 1967.

²¹ *Vezi*: *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin, 1981.

cauza sau că mărul care se dezlipește de creangă nicicând nu-și ia calea către cer.

Se vede că, de fapt, „când“-ul expulzat în Nimic circumscrie și împlinește de fiecare dată și un „totdeauna“: totdeauna așa și așa, și „nicicând“ altfel. Dar SOHASEM – care tradus în oglindă este NICI-CÂND-NICI – spune, și mai ales face, mult mai mult. Căci el nu numai că îl aduce, dar îl și fixează pe „când“ în tensiunile coordonatelor Nici-ului căutător. El nu spune deci doar „Nici“, și nici doar „Nici Nu“, ci „Nici... Nici“. Adică al doilea „nici“ nu este un Nu *ulterior* care doar întărește și sprijină negarea „când“-ului, ci este chiar *re-trimiterea* (prin Nici) „când“-ului *tot* la Nici. Dacă primul Nici trimite deci „când“-ul în Nimic, atunci celălalt Nici trimite Nimicul în Timpul în care se și articulează de fapt Nicicând-ul.

Prin „când“-ul prins în tensiunile Nici-urilor – deci prin „când“-ul *ne-re-găsit* – Nimicul își face de fapt intrarea în Timp. În felul acesta Nimicul devine însă chiar *databil* în timp, spre deosebire de „nicicând“-ul simplu, al cărui „când“ are loc de fapt totdeauna, căci el se află așezat doar în Nimic. În „*nici-când-nici*“, însă, chiar când-ul Nimicului *are loc*.

Despre el noi nu mai știm doar că, până când există „când“, el nu există niciodată, dar și că niciodată nu se întâmplă ca „nici-când-nici“-ul să nu aibă un „când“. Iar acest „când“ este de fiecare dată, și încă într-un mod databil, Nimicnic.

* * *

Ce înseamnă însă toate acestea pentru înțelegerea FOSTITĂȚII? În primul rând ele înseamnă faptul că de acum înainte trebuie să privim cu mult mai multă circumspecție „datele“ (inclusiv pe cele cronologice) care se îngrămădesc în fața și în jurul FOSTITĂȚII. Adică, trebuie să ne întrebăm mai insistent în virtutea cărui drept utilizăm noi de fapt aceste date tocmai în scopul *înlocuirii* FOSTITĂȚII? Deci: ce spune în fond ontologic „*Când* a FOST ceea ce *deja-nu-mai-este*.“? și în ce fel constituie acesta TRECUT?

Până acum am văzut că FOSTITATEA este o triplă negație strânsă laolaltă de către Deja-nu-ul care în realitate funcționează în

felul Nu-ului căutător al Nici-ului, și în care se adună și se strâng laolaltă într-un mod cu totul particular Ființa, Nimicul și Timpul. De aceea – ontologic vorbind – FOST nu înseamnă deloc „cândva” sau „într-un anumit timp anterior”. Căci, în principal și în primul rând, FOSTITATEA nu are un sens interior timpului, și el nu este nici spațiul-timp sau timpul spațializat. Dimpotrivă: ceea ce a FOST rămâne pe de o parte nemodificabil și, totuși, pe de altă parte e ceva ce deja-nu-mai-este. De aceea, spuneau grecii că ceea ce a fost, nici Zeii nu-l pot nici modifica, dar nici face nepetrecut.

Dar nu înseamnă, deloc, că ceea ce a FOST, acela este pur și simplu închis, ci dimpotrivă, înseamnă tocmai că el într-un fel „iese” în afara timpului. Eternitatea aparentă a FOSTITĂȚII este însă chiar „nicicând”-ul analizat mai înainte. Iar sensul temporal – nu cel din „interiorul” timpului – al FOSTITĂȚII este tocmai acela că ea evidențiază faptul că „nicicând”-ul aparține temporalității noastre ca fiind Nimicul care, deși se găsește cuibărit în defazările sale, îl scoate totuși „în afara” timpului.

Prin urmare FOSTITATEA nu constituie, în nici un caz, în mod automat și de la sine TRECUTUL. Căci FOST-ul desprins de timp tocmai că *nu trece*. Doar de aceea poate fabrica conștiința care se auto-intitulează „istorică”, din ceea ce a „fost”, un canon obligatoriu pentru prezent și pentru viitor, sau îl poate „muta” în timp, fiindcă FOSTITATEA nu este în mod automat fixată în trecut.

Astfel încât ceea ce a FOST să devină într-adevăr TRECUT, el trebuie să *fie făcut să treacă*. A face ca ceea ce a FOST să treacă, aceasta este o sarcină existențială umană, căreia filosofia trebuie să-i deschidă orizonturi. Fiindcă FOSTITATEA, ca mod particular de a fi, se află și ea în fond în fața unor posibilități multiple. Și Sartre spune că expresia „a fost” (*était*) este tranzitivă și încearcă să ilustreze acest lucru prin următorul exemplu: dacă spun că „Paul a fost obosit.” atunci cu aceasta spun și faptul că Paul cel prezent actualmente este și cel responsabil pentru „fosta” lui oboseală, adică pentru oboseala lui „din trecut”. Adică, ființa, ființarea prezentă este aceea – spune Sartre – care este fundamentul trecutului.²²

²² Vezi: Sartre, Jean-Paul – *L'Être et le Néant*, Paris, 1980, pp. 152-153.

Să examinăm însă mai amănunțit acest exemplu. În primul rând, trebuie precizat *când* anume spunem noi că „Paul a fost obosit.“? Evident doar *atunci* când Paul *deja-nu-mai-este* obosit, adică atunci când oboseala lui „a trecut“. Dar, cum „trece“ în fond oboseala lui Paul, adică cum devine ea FOSTĂ oboseală? Trece oare oboseala în așa fel încât pe lângă ea „trece timpul“? Nicidecum! Oboseala trebuie *să fie trecută* cumva pentru ca ea să devină FOSTĂ oboseală. Altfel spus: Paul trebuie *să se odihnească* și doar astfel oboseala lui poate deveni FOSTĂ oboseală. Fără aceasta, inutil trece între timp timpul, oboseala lui Paul nu numai că nu va trece, dar, dimpotrivă, ea se va adânci. Pentru a face trecută oboseala lui, Paul trebuie deci sau să ducă la bun sfârșit sau să întrerupă acel ceva în care el de fapt s-a obosit, și trebuie să se odihnească. Atunci însă oboseala lui devine într-adevăr FOSTĂ oboseală.

Nu este apoi deloc indiferent la ce anume spunem noi *atunci* că „Paul a fost obosit.“ Dacă spunem aceasta în sensul că „Paul a fost obosit.“ la capătul unei zile pline de activități reușite și că el și-a făcut trecută oboseala lui printr-un somn întins și sănătos, atunci aceasta se referă la o stare produsă și eliminată zi cu zi, pe care Paul o face trecută lichidând-o și nimicind-o. Deci, dacă în genere FOSTITATEA este tranzitivă, atunci ea tranzitează aici în „nimic“, căci a doua zi dimineța Paul nu va mai simți nimic din fosta lui oboseală.

În alte împrejurări, propoziția „Paul a fost obosit.“ are însă cu totul alt sens. Dacă, de exemplu, el a avut o sarcină sau un angajament, pe care nu l-a putut îndeplini deoarece „Paul a fost obosit.“, atunci FOSTITATEA oboselii lui nu se face trecută doar prin somn și doar prin odihnă. Inutil se odihnește Paul între timp și inutil trece între timp timpul însuși, FOSTITATEA oboselii lui va suna netrecut în continuarea șirului zilelor sale trecătoare. Doar când Paul și-a corectat deficiența, atunci vom putea spune că FOSTA lui oboseală aparține deja într-adevăr TRECUTULUI, adică într-adevăr a trecut. Deci, dacă în genere FOSTITATEA este tranzitivă, atunci ea acum a tranzitat în trecut.

Numai că din toate acestea reiese chiar faptul că în sine FOSTITATEA nu este deloc tranzitivă, ci se află tocmai „în afara“ timpului și că în fond de noi depinde dacă o *nimicim*, sau o *facem*

TRECUT. Însă fără aceasta ea *nu trece* deși poate de mult nu-mai-este-deja. Căci FOSTITATEA – adică ceea ce deja-ne-mai-fiind nu este totuși Nimic – ajunge de fapt în temporalitatea lui nici-când-nici, adică se desprinde de timp. Aceasta nu înseamnă deloc că ceea ce a FOST, acela nu a fost, este sau va fi „necicând“, ci unicul fapt că el este tocmai modul de a fi care este cuibărit în defazările temporale înstăpânite de către nici-când-nici. Adică în temporalitatea desprinsă de timp.

Dar nu este o enormitate să se afirme că FOSTITATEA este desprinsă de timp, din moment ce noi o putem data *cronologic* și, în mare, și știi ce a fost el atunci, când el „a fost“ prezent? Numai că, tocmai agitația agresivă cu care se presează la suprafață datele cronologice și restul informațiilor ne deturneză de fapt de la înțelegerea FOSTITĂȚII. Fluturând „când-ul“ și „ce-ul“, cronologia și restul datelor „istorice“ îngreunează în fond gândirea FOSTITĂȚII, căci acoperă tocmai *deja-ne-mai-ființa* lui.

Dar nici un fel de prezentare sau de prezentificare a „trecutului“ – memoria ori cunoașterea istorică – nu-i poate conferi FOSTITĂȚII „altă ființă“, decât deja-ne-mai-ființa!!! Ea rezidă în fond ca atare chiar și în memorie și în cunoașterea istorică, deși tocmai presiunea aducerii ei în prezent se străduiește cel mai insistent să ascundă faptul că ceea ce se prezintă în ele, acela deja-nu-mai-este, și că ea *nu este* tocmai *deja-ne-mai-fiind*.

Propriu-zis chiar din acest motiv putem – sau am putea – învăța ceva din trecut, și tocmai de aceea poate fi trecutul într-adevăr sursa libertății și autenticității umane, pentru că el – ne-mai-fiind-deja – își pierde de fapt acea presiune a obligativității pe care datele temporale și informaționale despre el o cară și o poartă totuși la suprafață. Însă, desigur, nu de la sine.

Să revenim puțin, căci problema mai are și un alt aspect, strâns legat de analizele anterioare. Ar trebui să putem înțelege: cum anume, ceea ce s-a men-ținut din ceea ce a FOST poate deveni simultan cu prezentul, dar care, între timp, în privința temeiului său aparține totuși de ceva ce deja-nu-mai-este. Cum este deci posibilă această aparentă „alunecare“ în timp, și pe ce fundamente ontologice se află așezată ea?

Esența problemei se organizează în jurul esenței „prezentificării”. Nu este cumva esența prezentificării tocmai faptul că ea aduce ceva din „trecut” la simultaneitate cu prezentul, cu scopul de a-l oferi înțelegerii și interpretării? Nu are prea mult sens să intrăm aici în discuția – de altfel mai mult metodologică – a problemei „documentului”, a „monumentului”, a „rămășiței” și a „urmei”. Dar trebuie precizat că prezentificarea nu înseamnă nici comprehensiunea automată a trecutului, și nici a face trecutul prezent, ci ea este o condiție necesară a comprehensiunii trecutului care se întemeiază pe faptul esențial că, prin ceea ce s-a menținut din el, trecutul se prezintă de fiecare dată în simultaneitate cu prezentul. Și adevărata problemă constă tocmai în aceea că aici se „arată” în simultaneitate cu prezentul chiar ceva ce deja-nu-mai-este. Prin urmare, „problema prezentificării” nu numai că nu elimină, ci, dimpotrivă, aprofundează importanța problematizării deja-ne-mai-ființei și – prin urmare – cea a FOSTITĂȚII. Căci tocmai aceasta se dovedește a fi acea structură ontologică care este capabilă să strângă și să prindă laolaltă pe de o parte distanța temporală cronologic fixată și remontabilă, dar, pe de altă parte, și acea proprietate a FOSTITĂȚII ca ea – prin prezentificare – să se prezinte în simultaneitate cu oricare prezent.

Este adevărat faptul că istoria și tradiția influențează deciziile prezentului care inevitabil conțin și trimiteri către viitor. „Trecutul” are deci „o performanță structurantă” în privința selecțiilor care se desfășoară în prezent.²³ Atât memoria, cunoașterea istorică, cât și comprehensiunea tradiției sunt totdeauna selective. Adică: imaginea despre trecut a nici uneia nu cuprinde de fapt tot ceea ce „a fost”. În mod scolastic acest fapt ar putea fi exprimat prin aceea că niciodată sfera noțiunilor de „imagine a trecutului” și cea a FOSTITĂȚII nu se suprapun. Ce s-a întâmplat însă cu acea FOSTITATE, care deși a avut loc, totuși *nu a fost păstrată* nici de memorie și nici de restul imaginilor și construcțiilor despre trecut? Evident, această FOSTITATE s-a *nimicit*.

²³ Vezi: Bergmann, Werner – *Az idő a szociológiában. Szakirodalmi áttekintés az időszociológiai elmélet és kutatás helyzetéről, in Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*, Budapest, 1990, p. 136.

Trebuie să fim conștienți de faptul că simpla posibilitate a nimicirii FOSTITĂȚILOR ridică și poartă probleme ontologice extrem de serioase și importante. Adică probleme care nu pot fi pur și simplu diluate și spălăcite în afirmația că: „Istoria sistemului nu este o simplă mulțime a faptelor și datelor pe care sistemul le lasă neconținut în urma lui, ci este istoria performanțelor selective care se adevăresc în sistemul însuși (sic!) care-i păstrează în propria lui opțiune. De aceea, îi aparțin nu numai cele ce au fost selectate, dar și cele care nu (sic!) au fost...”²⁴ Altfel spus, problema celor care nu au fost selectate este îngropată în mod definitiv.

Și aceasta nu se întâmplă altfel nici în cadrul „cele mai moderne conștiințe istorice”, deși ea „temporalizează (verzeitlich) trecutul” (N. Luhmann) deosebind orizontul propriu de trecut al prezentului, de prezentul din trecut, chiar dacă în felul acesta s-ar părea că iese în evidență un moment important al conceptului de timp, adică „reflexivitatea” lui care se dezvăluie prin interconectarea dimensiunilor sale.²⁵

Trecutul devine deci iarăși pe de o parte fost *prezent* și, pe de altă parte, trecutul *prezentului*. Nu încapă de aceea îndoiala că prin „modalizarea reflexivă” noi de fapt îngropăm mai adânc problematica FOSTITĂȚII, căci, definind-o pe de o parte ca fost prezent și pe de altă ca *vărsându-se* în prezent, ea rămâne determinată din perspectiva prezentului și a prezenței, și nu din cea a FOSTITĂȚII sale. Prezentul și prezența sunt acum ceea ce se înfeudează asupra FOST-ului, și din acest motiv situațiile existențiale, în care lucrurile se întâmplă chiar invers, rămân pur și simplu de negândit și de neînțeles.

Aceste situații existențiale sunt caracterizate tocmai prin faptul că, *în locul* trecutului prezentului, apar și se îngrămădesc la suprafață chiar alte foste prezențe... Că, de exemplu, aici în Europa Centrală, 1848 (!) este prezent mai viu și mai articulat în conștiința oamenilor – și încă cu ocazii importante cum sunt cele ale alegerilor – decât 1971, de care ne despărt totuși doar 28 de ani. Deci că nu de „modalizare reflexivă” trebuie vorbit aici, ci de schimbare de „loc” temporal, care

²⁴ idem, p. 138.

²⁵ idem, p. 139.

desigur nu este deloc întâmplătoare, ci poate avea loc de fiecare dată în condițiile în care „conștiința despre trecut“ nu mai este structurată măcar de vreo tradiție aflată în vigoare, ci de știința istorică clasică. Căci ea *ocolaște* cu predilecție tocmai acest trecut „apropiat“ (adică, trecutul prezentului) însă umple cu sârg golurile astfel instituite cu datele și cu informațiile FOSTELOR prezențe. (Sunt foarte interesante în acest sens constatările Alinei Mungiu, ale cărei cercetări psihosociologice aduc la suprafață cât de *selectivă* este de fapt memoria maselor sociale românești tocmai în privința trecutului apropiat, și că în golurile astfel instituite apar date și informații – desigur „neștiințifice“ – provenite din trecuturi mai îndepărtate.)²⁶

Adevărata sarcină și problemă este de a înțelege felul în care este posibil ca aceste informații – *în pofida fixității lor cronologice* – să-și poată schimba locul lor în timp? Dacă în genere este oare suficient să se vorbească aici doar despre o conștiință „falsă“, ne-științifică sau inautentică a timpului și a „istoriei“? Și cum ar putea fi „îndreptată“ această conștiință? Oare pur și simplu publicând datele corecte și științifice? Conțin însă – în și de la sine – aceste date și faptul că lucrurile și evenimentele despre care ele ne înștiințează, totuși, deja-nu-mai-sunt, sau, dacă nu cumva, tocmai acest „aspect“ este mai degrabă acela pe care ele îl acoperă în primul rând? Dar fără acest deja-nu-mai-este, este oare posibilă vreo conștiință autentică a trecutului? Căci fără ea, trecutul nu este decât FOSTITATE oricând posibilă! Adică, un FOST care tocmai că nu trece, fiindcă el nici nu este atras în TRECUT.

Este foarte important, de aceea, ca atunci când vorbim despre „trecut“, să examinăm și să înțelegem precis ce anume este acela care din el într-adevăr a trecut, și cum se raportează el la ceea ce în schimb *nu* a trecut, adică durează sau chiar se naște. Ce înseamnă, de exemplu, faptul că la vârsta de 18 ani, cu mine s-au întâmplat cutare sau cutare lucruri sau că eu *atunci* am comis cutare și cutare fapte? Căci, în mod evident, eu nu-mai-sunt-deja de 18 ani și nici-când-nici nu voi mai fi în situația de a putea fi de 18 ani. Eu totuși sunt, iar de

²⁶ Vezi: Mungiu, Alina – *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, București, 1995, pp. 125-131.

18 ani am fost. Îmi pot aminti deci cele întâmplare sau înfăptuite atunci, iar amintirile mele pot fi în principiu întărite de mine prin discuții, lecturi sau informații suplimentare de orice fel despre ele. Pot deci realiza că toate acestea sunt ale mele și îmi aparțin, chiar dacă de unele dintre ele aș dori de fapt să scap sau să mă eliberez.

În mod obișnuit la toate acestea se spune că „acesta este trecutul meu“, cu care eu sunt și trebuie să fiu împreună. Dar oare acest „sunt“ și „trebuie să fiu“ nu înseamnă totodată și faptul că de 18 ani am FOST și de acea deja-nu-mai-sunt, dar și faptul că *nici-când-nici* nu voi mai fi?!

Totuși, cum poate deveni atunci, din FOSTITATEA celui de al 18-lea an al vieții mele, TRECUTUL meu? Oare doar aducându-mi aminte de el sau „mărturisindu-l“, sau mai degrabă numai și în primul rând atunci când și dacă precizez și faptul că deja-nu-mai-sunt de 18 ani și că *nici-când-nici* nu voi mai fi. Din simpla amintire de conținut al FOSTITĂȚII, încă nu se constituie ceva cum este trecutul, căci pentru constituirea TRECUTULUI este necesară și deschiderea existențială a „deja-ne-mai-ființei“ și a „*nici-când-nici*“-ului. Fără ele, nu există deloc ceva cum ar fi TRECUTUL.

Numai atunci ne putem într-adevăr elibera de cele ce au FOST și de cele ce am FOST noi înșine, dacă realizăm și faptul că ele *nici-când-nu-vom-mai-fi-deja*. Altfel spus: men-ținerile, sus-ținerile și eliberările noastre nu se decid în fond atunci când gândim „timpul“ ca fiind durabil sau dimpotrivă „trecător“, ci doar atunci când realizăm faptul că trecutul nu privește pur și simplu Timpul, ci *pe noi înșine*, adică dacă înțelegem și fixăm raportul dintre *deja-nu-mai-este* și *nici-când-nici* ca pe o sfidare în care – cât timp suntem – ne și aflăm așezați.

Aceasta înseamnă în același timp și faptul că trecutul Timpului și timpul Trecutului nu sunt deloc chestiuni identice. În și între ele se deschide și se instituie de fiecare dată acea defazare cu care ne-am întâlnit și cu ocazia analizei lui *nici-când-nici*. Adică trecutul fixat sub forma tuturor lucrurilor întâmplare (*res gestae*) se articulează nu doar în funcție de diferența lui cu „relatările“ despre ele (*historia rerum gestarum*), ci el este specificat de un șir întreg de elemente și momente extrem de eterogene.

Deși din altă direcție, dar mânat de considerente oarecum similare, și Jacques Derrida ajunge să vorbească despre „timp mort” și despre „trecut absolut”, atunci când face referiri critice la concepția husserliană a „conștiinței timpului”.²⁷ Dar ce înseamnă acest timp mort și trecut absolut? Cum altfel ar putea „muri” – adică ex-stinge – timpul, dacă în el nu ar putea figura ceva cum este și nici-când-nici-ul?

De aceea nu este deloc întâmplător că unul dintre temeiurile reviziunii psihanalizei a devenit tocmai reconsiderarea concepției sale despre trecut. Inițial psihanaliza a fost de părere că, pe de o parte, întâmplările trecutului (personal) se păstrează reprimite în subconștient, și că, pe de altă parte, ele acționează totuși ca factori cauzali și în condițiile prezente ale vieții psihicului. La fel, reconstrucția și reconstituirea trecutului fuseseră echivalate în psihanaliză cu examinarea cauzelor dosnice ale (perturbărilor) comportamentului actual.²⁸ Însă aici doar cu titlu secundar este vorba de probleme epistemologice și metodologice, fiindcă la fundament se află ascunsă o tematică propriu-zis ontologică și existențială.

Fiindcă a ieșit la iveală că de fapt este imposibil de stabilit dacă într-adevăr există o relație veridică între trecutul adus la suprafață, pe parcursul analizei, și ceea ce s-a întâmplat în realitate în acest trecut. Apoi s-a conștientizat mult mai profund și faptul că raportul psihanalizei și al trecutului nu este doar și în primul rând o chestiune teoretică, ci una *terapeutică*, care trebuie mai degrabă să conducă pacientul la o *nouă* poziție și la o *nouă atitudine* față de trecutul său. Or, esența acestor modificări și reconsiderări constă – ontologic vorbind – tocmai în scoaterea la iveală a faptului că, propriu-zis, patologia psihanalitică nu este altceva decât „acțiunile” FOSTITĂȚII *ne-trecute* ale traumelor anterioare. Iar noua poziție și atitudine dobândită pe parcursul terapiei constă tocmai în faptul că pacientul poate deja într-adevăr realiza că trecutul este, pe de o parte, ceva deja

²⁷ Vezi: Derrida, Jacques – *Lingvistică și grammatologie*, în *Pentru o teorie a textului*, București, 1980.

²⁸ Vezi: Lamm, Leonard J. – *Ideea de trecut*, op. cit., p. 56.

încheiat și stabil, dar care ca atare aparține totuși, pe de altă parte, lumii prezente a experienței sale psihice, adică este tocmai trecutul lui.

Ce altceva are loc și se întâmplă în esență aici decât că se fac trecute FOSTITĂȚILE desprinse – și de aceea singur ne-trecătoare – din timp. Adică: din punct de vedere psihanalitic, evoluția normală se caracterizează prin faptul că pentru ea trecutul este chiar TRECUT și nimic altceva, dar în cea patologică tocmai caracterul de trecut al acestui FOST devine cumva problematic. Ceea ce este deci sigur, în ambele cazuri, acela este FOSTITATEA lui, însă ceea ce devine problematic – în patologie – acela este tocmai caracterul de TRECUT al acestei FOSTITĂȚI.

Dar să ne reîntoarcem acum la o problemă care a fost deja amintită de mai multe ori, dar care nu a putut fi până acum luminată într-un mod satisfăcător. Este vorba de acea posibilitate, pe care orice FOSTITATE o poartă, de a se *nimici*. În principiu, FOSTITATEA nimicită este o deja-ne-mai-ființă dispărută fără urmă. Despre ea nu știm nici când anume a fost, și nici măcar că „a fost“, căci ea nu apare ca lipsă nici în orizontul uitării. Posibilitatea nimicirii FOSTITĂȚILOR nu este totuși o posibilitate „abstractă“, ci una articulată tocmai existențial în și de către modurile noastre de raportare la ele. Nimic nu demonstrează și nimic nu întărește mai mult posibilitatea nimicirii FOSTITĂȚILOR, decât tocmai *grija* cu care omul istoric își înconjoară „trecutul“. Îngrijindu-l, el dorește de fapt să-l salveze de la pericolul și de la posibilitatea nimicirii.

Este apoi limpede și faptul că însăși nimicirea se leagă într-un fel de „trecerea“ în trecut, și tocmai din acest motiv vedem noi exact trecutul ca fiind cel mai intens expus posibilității de a se nimici. De aceea gândește și Hegel „trecerea“ (dispariția)²⁹ ca fiind trecerea de la ființă la nimic. Desigur, el înțelege prin aceasta înainte de toate „dispariția“ și „încetarea“, deci ceva mediat, care ajunge la ne-ființă printr-un fel de rezultat. De aceea se și leagă la el dispariția și încetarea – în condițiile unui *Aufheben* destul de străin timpului – totdeauna de devenire. Oricum să legăm însă, dispariția și încetarea – adică trecerea – de devenire, tocmai în raportul ei cu timpul, ea

²⁹ Vezi: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Știința logicii*, București, 1966, pp. 87-88.

„devine“ totuși *definitivă* și chiar din acest motiv ceea ce „a trecut“ nu este de fapt ne-ființa pură, ci exact deja-ne-mai-ființă.

Nu este întâmplător că în esență și Sartre împinge întreaga problematică a „Neantului“ tocmai în trecut: „Neantul – scrie el – nu este; Neantul *«este fost»*; Neantul nu se neantizează; Neantul *«este neantizat»*.“ („Le Néant n'est pas; le Néant *«est été»*; le Néant ne se néantise pas; le Néant *«est néantisé»*.”)³⁰ Amestecând însă în acest fel problemele trecutului, ale Nimicului și ale nimicirii, noi poate închidem totuși posibilitatea de a surprinde în adevărata sa nuanțare și greutate problematica existențială a Nimicului, care – după cum am văzut – se încheagă încă o dată ca fiind organic legată de cea a trecutului.

Fiindcă „trecutul“ despre care vorbim de obicei – adică trecutul *fără* FOSTITATE – poartă în mod aproape destinal acea duplicitate, că el este neconținut pe de o parte trecutul prezentului și, pe de altă parte, totuși *ceea ce* a fost (în sensul a ceea ce „a avut loc“). Numai că, din acest unghi de vedere, rămâne neproblematizată atât posibilitatea re-găsirii unor chestiuni care au fost uitate de mult timp, dar și aceea, ca din acest trecut unele fapte să fi dispărut și prin urmare să se fi „pierdut“ în mod definitiv. Adică, cele care s-au nimicit. Cu cât ne străduim însă mai insistent să umplem golurile astfel instituite cu construcții sistemice, cu atât ne putem îndepărta mai mult de adevărata problematică a FOSTITĂȚII și, împreună cu aceasta, de asumarea faptului că nimicirea este totuși una dintre posibilitățile *reale* ale FOSTITĂȚII, de care ea nu ar putea dispune dacă „trecerea“ și – împreună cu ea – temporalitatea noastră nu s-ar afla ea însăși și de la început – în vreo relație cu Nimicul. Căci Nimicul nu se află doar la capătul FOSTITĂȚII, ca fiind una dintre posibilitățile sale *efective*, ci ea poate fi o asemenea posibilitate doar cu condiția de a participa chiar și în *constituirea* ei.

Nimicul este o caracteristică și o componentă a felului de a fi și de a se raporta la și în lume – și prin ea la Ființă – a omului. El nu „este“ nici „în“ om și nici „în“ lume, dar el (se) crapă și (se) fisurează tocmai în existențialele prin care omul ființează, adică este la Ființă.

³⁰ Vezi: Sartre, Jean-Paul – *L'Être et le Néant*, idem, p. 57.

El nu este deci vreo limită marcată prin destin, nici vreun blestem, și nici deficiența vreuneia dintre modalitățile noastre de a fi și care ar solicita astfel corecții adecvate. Ci omul ființează și este în așa fel, încât în existența lui se naște și intervine totdeauna și Nimicul. El – Nimicul – nu este deci temeiul „exterior” al tuturor negativităților față de care noi am fi complet neputincioși, și nici expresia imperfecțiunilor noastre, față de care se cer elaborate programe ample de acțiune, ci este una dintre tonalitățile fundamentale și pline de tensiuni ale aflării noastre în lume, care și *mobilizează* comprehensiunea ființării tocmai în direcția determinării protejării noastre în raport cu „nimicnicirile” lui determinate. Nimicul nu se află deci – ca un fel de regiune „goală” – nici „în om”, nici „în ființă” sau „dincolo” de ființă, dar el apare și survine de fiecare dată atunci când se petrece și se înfăptuiește existența intra-mundană a omului. În aceasta se naște și nimicnicește Nimicul, și din acest motiv leagă Heidegger problematica metafizică, care ne conduce la el, tocmai de împrejurarea constituantă ca în întrebarea ei să fie prin și cel care o întreabă. Așa că, în “Nimic”, nu se află nici un fel de „nihilism”.

În ciuda acestora, majoritatea meditațiilor despre trecut se străduie să elimine din el tocmai negativitatea deja-ne-mai-ființei, sacrificând-o pe altarul fetișist al continuității timpului și al întâmplărilor.³¹ S-ar putea ca filosofia să creadă într-adevăr că astfel ea a salvat oarecum trecutul de „trecere”, asigurându-l pentru prezent, dar rămâne extrem de problematic dacă prin aceasta ea salvează și prezentul de trecut... Fiindcă nici nu se ridică întrebarea sau problema că, poate, trecutul trebuie „salvat” nu atât de trecere, cât mai degrabă de FOSTITATE, și că, poate, aceasta nu se înfăptuiește și nici nu se poate înfăptui altfel, decât prin *a o face* TRECUT. Tot așa nu se pune nici problema că trecutul nu se naște de fapt pur și simplu prin trecerea timpului, ci în modul în care, în temporalitatea lui, omul oarecum produce FOSTITĂȚI, la care apoi se și raportează într-un fel sau altul. De aceea, niciodată nu se întâmplă astfel încât, deși există FOSTITATE, să nu existe „trecut”, în schimb se poate întâmpla foarte

³¹ Unul dintre exemplele cele mai elocvente în acest sens este tocmai lucrarea lui Hans-Georg Gadamer – *Wahrheit und Methode*.

bine să existe un trecut care tocmai că nu trece. Prin aceasta el nu devine însă „prezent“, ci doar domină și inundă prezentul.

Deși în alt context am mai vorbit despre această chestiune, poate nu este totuși inutil ca, pentru fixarea ei, să amintim încă două exemple relativ recente. Este vorba de două volume editate de Facultatea de Istorie a Universității din București, care, privite împreună, luminează extrem de sugestiv problemele pe care le examinăm aici. Primul se intitulează *Miturile istorice românești* (1995), iar al doilea *Miturile comunismului românesc* (1995). Un studiu din primul volum – care analizează miturile legate de Voievodul Mihai Viteazul, examinând manualele școlare de istorie – ajunge la concluzia că manualele prezintă persoana acestui domnitor ca pe un *contemporan permanent* al generațiilor *successive*. În schimb, analizele și constatările celui alt volum scot în evidență tocmai golurile, obstacolele și dificultățile cercetărilor dedicate istoriei recente ale României comuniste, arătând că una dintre consecințele acestora este tocmai memoria *găunoasă* „despre“ această istorie. *Între timp* însă, domnitorul din secolul al XVI-lea *rămâne* (permanent) *contemporan*, adică el nu este „trecut“ ca TRECUT, ci este tocmai „prezent“ ca un FOST așezat în găurile – defazările – memoriei *vii și actuale*.

Or, acest lucru nu este posibil decât cu condiția – ontologică – ca, deși ne-trecute, FOSTELE evenimente ale unui „trecut“ îndepărtat „în timp“ să fie totuși în măsură de a se așeza în găurile memoriei unui trecut recent sau apropiat, care va fi și va rămâne astfel condamnat *la defazare*, tocmai în raportul său organic cu viul veritabil al procesului formării și conturării sale efective.

Accentuăm: problema nu este aici de a califica dacă acest „procedeu“ sau această mentalitate este sau nu „științifică“ ori autentică. Ceea ce interesează este doar ce anume din „ființa“ trecutului și din raportarea noastră legată de ea întemeiază și face posibilă o atare situație a lui.

Dacă însă analizăm și mai atent lucrurile, atunci realizăm și faptul că aici nu se întâmplă doar o alunecare în timp și doar o schimbare de „loc“ temporal, ci are loc și o modificare de calitate ontologice. Adică: FOSTITATEA devine de fapt pur și simplu DE ATUNCI. Numai că,

spre deosebire de FOSTITATE – al cărei sens ontologic este în principal *deja-ne-mai-ființa* – sensul ontologic principal al DE ATUNCI-ului, este tocmai *deja-ființă*.

Deja-ființa – luată în sensul de DE ATUNCI – este totuși fixată în primul rând nu în sens de „prezent“, ci în cel al duratei care ține. „Deja“ legat de DE ATUNCI, trimite deci și aici în primul rând la precedent și la anterior, dar îl fixează pe acesta ca fiind ceva care ține durând. Or, aceasta tocmai că nu este FOSTITATE, căci ceea ce „trece“ în DE ATUNCI, acela durează ținând.

Și acest aspect scoate însă la iveală faptul că ceea ce se numește de obicei și pur și simplu „trecut“, acela este de regulă constituit din elemente extrem de eterogene din punct de vedere ontologic: din FOSTITATE și din DE ATUNCI. Iar ceea ce este în mod deosebit interesant, important și remarcabil în acest „trecut“, acela este exact faptul că FOSTITATEA – în sine – *nu trece*, iar DE ATUNCI-ul *durează*... Ce este acest trecut enigmatic, care pe de o parte durează și pe de alta nu trece?

DEJA trimite desigur la trecut chiar și în *deja-ființa* legată de DE ATUNCI. Tocmai despre aceasta am spus că – în timpul înfățișat ca un șir de acum-uri – este chiar *deja-nu-mai-acum*. Apoi, DE ATUNCI nu este pur și simplu fixarea unui început în prealabilul timpului, și nici „de... și până“ atunci-ul unei durate, ci durata DE ATUNCI-ului *ține*.

De exemplu: clădirea în care scriu *astăzi*, clădirea Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj a fost dată în folosință în anul 1906. DE ATUNCI în ea funcționează această instituție. Numai că, între timp, i s-a demolat gardul; i s-au adăugat noi construcții și au decedat și câteva generații dintre angajații și cititorii ei... Deci, trecutul stării actuale a clădirii și a instituției se „compune“ în același timp dintr-o serie de factori, care – ca DE ATUNCI – *deja-sunt*, dar și din altele care, ca fiind FOSTE, *deja-nu-mai-sunt*. Această eterogenitate a acestui trecut nu poate fi diluată în formule dialectice alunecoase. Dimpotrivă, doar atunci identificăm și fixăm în mod autentic trecutul acestei clădiri și al acestei instituții, dacă fixăm elementele sale care *deja-nu-mai-sunt* tocmai ca *deja-ne-mai-fiind*, iar cele care *deja-sunt* tocmai ca *deja-fiind*, și nicicum atunci când ne angajăm în refacerea

condițiilor inițiale, sau la reînvierea personalului decedat... și așa mai departe.

Din punctul nostru de vedere este deci foarte important să specificăm, încă o dată, că ceea ce numim de obicei „trecut“, acela este – ontologic vorbind – extrem de complex și eterogen. Și mai importantă este realizarea faptului că trecutul nu se constituie în fond niciodată prin simpla „trecere“ a timpului.

Ceva cum este trecutul se constituie doar în și prin existențialitatea existenței, adică în și prin faptul că omul istoric menține ori continuă anumite lucruri, iar pe altele le lasă ori le întrerupe; pe anumite lucruri le păstrează iar pe altele le lasă pieirii sau chiar le nimicește; pe altele însă tocmai le face trecute. Altfel omul însuși „trece“ doar ca FOST, fără să fie sau să devină el însuși TRECUT.

Dar tocmai din acest motiv, FOSTITATEA și FOSTITĂȚILE trebuie cunoscute și cercetate. Numai că cercetarea și cunoașterea lor trebuie să fie ghidate și întemeiate chiar de deschiderea ontologică și existențială a caracterului lor de FOST. Și doar pe această bază sunt posibile și construcții și narrative istorice într-adevăr autentice.

Aceasta desigur nu este o sarcină deloc ușoară, ci dimpotrivă una care e de multe ori chiar dureroasă. Dar tocmai din acest motiv este necesar și important să se înțeleagă că a face TRECUT ceva ce a FOST nu are nici o legătură cu ceea ce de obicei se cheamă „uitare“, „împăcare“ sau „resemnare“, ci esența problemei rămâne în continuare de natură ontologică.

Să luăm un exemplu într-adevăr îngrozitor cum este *holocaustul* din cel de-al doilea război mondial. Cum poate fi trecută enormitatea FOSTITĂȚII lui? Desigur, nu retrăindu-l zi de zi în suflet și nici negând existența lui. Făptașii trebuie să-și afle pedeapsa, iar victimele „liniștea“ lor. *Noi* însă nu mai putem fi DE ATUNCI deloc liniștiți! Dimpotrivă!

Numai că astăzi trăiesc, cu precădere, nu făptașii, ci urmașii lor. Deși ei nu poartă responsabilitatea „trecutului“, trebuie totuși să se confrunte cu el. Nu atât cu victimele însele, cât mai degrabă cu urmașii victimelor care au supraviețuit încercărilor neomenești. Aceasta este o sarcină și o sfidare uriașă, dar în care noi trebuie să întrezărim – printre altele aflate la îndemână – și posibilitatea de a

face holocaustul TRECUT. Numai astfel am putea avea șanse de a ne asigura ca el să nu se mai întâmple astăzi și – poate – nici în viitor.

Ontologic vorbind, oricare altă posibilitate – chiar și cele mai nobile, înălțătoare și moralizatoare – este o capcană. Un exemplu eclatant al unei asemenea capcane este tocmai o frază – de altfel extrem de „binevoitoare” – dintr-un interviu cu Hanno Loewy, directorul unui institut din Hamburg, care cercetează fenomenul holocaustului: „De împăcat nu se pot împăca – spune directorul – decât urmașii care nu poartă responsabilitatea trecutului. În chestiunea holocaustului constituie însă o problemă faptul că nu este egalitate (sic!) între urmași: urmașul făptașului deja nu mai este făptaș, însă urmașul victimelor este și el victimă (sic!), căci se intenționa (sic!) și împiedicarea venirii sale pe lume.”³² Adică: de această dată FOSTITATEA holocaustului nu se lasă TRECUTĂ tocmai din cauza caracterului ne-trecător al calității de a fi victima lui. El rămâne de aceea ne-trecut, fierbând în continuare în opacitatea deja-ne-mai-ființei FOSTITĂȚII sale.

Caracterul enigmatic al trecutului constă în primul rând deci în faptul că noi îl surprindem ca pe un dat „natural” (timpul) și nu ca pe o zonă a posibilităților existenței noastre. Desigur, trecutul nu este o posibilitate în sensul că el ar putea să „nu fie”. Se poate însă întâmpla foarte bine – cum de altfel se și întâmplă de regulă – ca pur și simplu să nu vedem posibilitățile care rezidă tocmai în el.

Cum se întâlnește și cum se împletește însă FOSTITATEA și DE ATUNCI-ul în acest trecut? Căci, trecutul este – sau pare a fi – în fond „unul singur”, numai că nu știm din ce și cum este el „compus”.

Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să revenim pe scurt la câteva aspecte legate de analiza FOSTITĂȚII. Am văzut că în FOSTITATE, adverbul de timp „deja” strânge de fapt laolaltă – aducându-le la simultaneitate – tripla negație: nici Ființă, nici Nimic și nici Timp. Astfel, NICI-ul a devenit de fapt adevărata funcție a lui „deja”, iar concrețiunea temporală a NICI-ului s-a dovedit în fond a fi NICI-CÂND-NICI-ul. Despre acest nici-când-nici a reieșit, însă, că tocmai prin el intră de fapt Nimicul în timp, des-prinzând de el

³² În săptămânalul: *168 Óra*, (Budapest), nr. din 24 ianuarie, 1995.

FOSTITATEA. Iar odată constituită, FOSTITATEA este atrasă și cuibărită în defazările – la fel de existențiale – ale temporalității (noastre). Din acest motiv, am susținut că, până când existența omului este constituită prin faptul de a fi aruncat în lume, nici-când-nici-ul se renaște mereu.

Analizele legate de DE ATUNCI ne ajută însă acum să realizăm și faptul că nici-când-nici-ul se instalează și are „loc“ totdeauna atunci când omul (Dasein-ul) se confruntă (prin culpabilitate) tocmai cu faptul că el *DEJA este*, adică, existența lui are totdeauna deja un anumit DE ATUNCI, pe care el trebuie să-l asume, dar care nici-când-nici nu provine din ființa lui de a fi temeii.

Aceasta înseamnă însă și faptul că nici-când-nici-ul desprins de timp nu se comportă deloc în mod neutral în defazările temporalității, ci posedă afinități electiv care-l atrag și-l trimit tocmai către trecut. În primul rând prin faptul că însuși acel a-fi-Deja, care deschide în fond defazările, este în esență tocmai trecutul în sensul de DE ATUNCI. În al doilea rând prin acela că, în interiorul defazărilor, nici-când-nici-ul se regăsește totdeauna dirijat către „prealabil“.

Prin urmare, nici nu mai este vorba aici doar de afinitatea privilegiată a lui nici-când-nici față de trecut, ci tocmai de osmoza FOSTITĂȚII cu DE ATUNCI în „trecutul“ astfel constituit. În acest trecut FOSTITATEA și DE ATUNCI se întrepătrund, dar se și confundă, căci în el tot ce a FOST poate liniștit dura și orice ce durează DE ATUNCI poate apărea liniștit ca fiind deja depășit, și invers, în funcție de nevoile momentane ale unui oricând „acum“, dar care – pe nevăzute – rămâne, totuși, expus dominației „trecutului“.

Din aceste motive, cred că Sartre nu are deloc dreptate atunci când vede diferența dintre trecut și prezent în faptul că trecutul ar fi ceva „în sine“, iar prezentul ceva „pentru sine“. Dimpotrivă, ceea ce aici ar putea fi în genere „în sine“, acela nu este deloc trecutul, ci tocmai FOSTITATEA desprinsă de timp. În schimb TRECUTUL propriu-zis este totdeauna pentru sine, fiindcă el este totdeauna trecutul unei ființări care ea însăși este „pentru sine“. Adică, deschizându-se și eliberându-se posibilităților sale cele mai proprii, ea învață să facă TRECUT ceea ce a FOST.

Într-adevăr, una dintre concluziile cele mai importante ale meditației despre FOSTITATE și TRECUT este probabil tocmai aceea că ea pune într-o nouă lumină faptul, obișnuit și în aparență consumat, că TRECUTUL nu este un simplu FOST, în raport cu care noi nu am mai avea nimic de făcut. Ea atrage atenția nu numai asupra faptului că noi *trebuie* să ne raportăm într-un anumit mod *determinat* la FOSTITATE și că în aceasta filosofia ne poate încă deschide noi orizonturi, dar scoate la iveală și faptul că în fond noi totdeauna ne și raportăm la ea – de exemplu, în prea numeroasele noastre „gesturi comemorative” – însă fără a concepe această raportare ca fiind TRECEREA FOSTITĂȚII, ci, dimpotrivă, mai degrabă ca fiind tocmai *prezentificarea* ei.³³

Numeroasele rescrieri și transcrieri ale istoriei – atât de obișnuite și conjuncturale în regiunile noastre; selecția, ascunderea și chiar secretizarea documentelor trecutului etc. – nu sunt în fond nici ele altceva, decât diferite moduri de a ne *raporta* și de a ne *comporta* față de „trecut”, care s-ar putea, ce-i drept dintr-un punct de vedere cu totul abstract, să nu „influențeze” ceea ce a FOST, totuși sunt modalități prin care FOSTUL este *făcut* „trecut”. Numai că îndeobște ele sunt modalități prin care – în ciuda oricărei drasticități a intervenției – FOSTUL tocmai că nu trece.

Modernitatea și în special știința istorică, a cărei naștere se leagă de ea, *obiectualizează* trecutul. Astfel s-a creat o situație care este complet nouă în raportul umanității istorice față de propria sa temporalitate. Spre deosebire de temporalitatea constituită pe baza continuității *tradiției*, de acum se deschide neconținut defazarea desfășurată pe linia sciziunii dintre *istorie* și *memorie*. În fond, memoria mea se poate remonta începând cu sfârșitul deceniului șase din acest secol. Numai că tocmai despre perioada aceasta și despre cea care o urmează *nu sunt* sinteze istorice. Altfel spus: memoria nu mai este – și nicicând deja nu mai este – sprijinită, susținută și integrată în posibilă organicitate a vreunui „trecut continuu”. Numai că trecutul memoriei mele este tocmai trecutul formării și articulării ființei mele

³³ Vezi: *Politique de la mémoire. Commémorer la révolution*, (Colectiv), Lyon, 1993, pp. 191-199.

care încă nu a trecut, ci, dimpotrivă, se află și se găsește din plin în căutările faptului de a fi aruncat în lume.

Obiectualizat, trecutul a devenit apoi și singura dimensiune reală – și de aceea privilegiată – a timpului. Dacă la vremea lui, Sfântul Augustin putea încă susține cu naturalețe că, dacă există trecut, atunci el nu poate fi decât în prezent și că – prin urmare – la vremea aceea, tocmai prezentul îi apărea lui ca fiind singura dimensiune „reală” a timpului, atunci de la modernitate încoace, noi trăim de fapt în fisura defazării crăpăturii dintre memorie și istorie.³⁴

Nu întâmplător, modernității i se spune în mai multe limbi: „Timp Nou” (Neuzeit; Temps Nouveaux; Újkor etc.). Căci doar de atunci experimentează omul timpul ca fiind ceva ce se *înnoiește* mereu, sau ca ceva ce trebuie *re-înnoit* neconținut.³⁵ Însă experimentarea timpului, ca fiind ceva ce se reînnoiește, înseamnă în mod necesar și o anumită experimentare – chiar dacă doar epifomenală – a defazărilor sale.

Oricât ar fi de adevărat că, în realitate, tradiția nu se transmite în mod nealterat și nemodificat, și că în fond permanența ei este doar închipuită, tradiția produce totuși un statut al continuității existențiale, în care ontologic nu se instituie sciziunea dintre istorie și memorie. Dimpotrivă, tocmai defazarea istoriei și a memoriei este condiția care face de fapt posibil ca tradiția să poată apărea ca fiind ceva, pe de o parte, deja problematic, dar, pe de altă parte, și ca ceva ce este dezideratul tainic al revisărilor stărilor paradisiace. Tot din acest motiv însă: „Tradiția nu poate fi – cum spune Kristóf Nyíri – purtătoarea unei veritabile conștiințe *istorice*, și nici purtătoarea unei conștiințe autentice a trecutului. (s.n.)”³⁶

Obiectualizând trecutul, știința istorică găsește în el – fericită – timpul întreg în totalitatea dimensiunilor sale: trecutul în trecut, prezentul în trecut și viitorul în trecut. Toate fiind în trecut – și într-adevăr nicăieri altundeva „realmente” – trecutul devine realmente

³⁴ Vezi: Fericitul Augustin – *Confessiones*. (Mărturisiri), București, 1994, p. 344.

³⁵ Vezi: Kosellek, Reinhard – *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 12; 33; 58.

³⁶ Vezi: Nyíri, Kristóf – *Hajnal István időszűrője* în Ny. K. – *A hagyomány filozófiája*, Budapest, 1994, p. 134.

singurul „timp real“. De aceea, el va fi și privilegiabil, dar și prețios. Nici nu se pune problema că, totuși, noi am găsit aici timpul întreg, în doar una dintre dimensiunile sale. Cum, de altfel, nu se ridică nici întrebarea dacă nu cumva astfel se deschid și porțile posibilității dominației trecutului. Deci dacă re-înnoindu-se tot timpul, nu cumva lasă nepăsător în urma lui timpul un trecut ne-trecut, ci doar „revolut“?

Hermeneutica este desigur una dintre formele conștiinței problematizării acestei posibilități și situații: cum poate fi asigurată organicitatea raportului cu tradiția în timp ce – mai nou – timpul însuși se reînnoiește trecându-se neconținut?

Prima străpungere istorică efectuată de către Martin Heidegger – care se află de atunci pe calea uitării și îndepărtării permanente – este probabil împletirea hermeneuticii și a fenomenologiei. Prin confluența ei cu fenomenologia, hermeneutica a pierdut primatul orientării sale către trecutul tradiției, fiind condusă – fenomenologic vorbind – către „lucrurile însele“. Tradiția nu mai este adusă *din nou* la prezent, ci efectiv la un *nou prezent*, a cărui noutate trebuie și ea să fie determinată prin con-temporaneizarea (Mitzeitigung) sa fenomenologică cu prezentul. Astfel, în *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* „obiectul cercetării filosofice“ devine în mod explicit *prezența aici a omului* (das menschliche Dasein), care nu se împlinește ca un fel de aplicație ulterioară, ci ea însăși devine *de același timp* (mitzeitig) cu viața faptică.³⁷ Ideea revine și în *Sein und Zeit*, spunându-se că: „fenomenologia Dasein-ului este hermeneutică în sensul original al cuvântului“, făcându-se precizarea că înțelegerea hermeneuticii, ca fiind metodologia științelor istorice ale spiritului, nu promovează decât sensul ei derivat.³⁸

Prin aceasta, desigur, hermeneutica se deschidea și către receptarea *noutății noului*, chiar dacă – istoric vorbind – această noutate este prefigurată cu precădere ca fiind o avansare în decădere. Este – cred – cu totul greșită înțelegerea pozițiilor „critice“ luate de către Heidegger față de tehnică, față de problemele umanismului și

³⁷ *Vezi*: op. cit., p. 8.

³⁸ *Vezi*: op. cit., pp. 37; 38.

față de știința modernă, ca fiind expresia unui „tradiționalism“ desuet. Dimpotrivă, în ele tocmai *noutatea* tehnicii moderne, *noutatea* științei moderne etc. sunt fixate în mod critic, însă *deschiderea* către noutatea prezentului, a viitorului etc. este păstrată în mod nealterat.

Or, tocmai această deschidere se pare că s-a pierdut pe drumul desfășurării post-heideggeriene a hermeneuticii, care a redeschis de fapt și locurile re-înfeudării trecutului textelor tradiției și a tradiției textelor. Pe nesimțite, hermeneutica a devenit astfel tocmai un spațiu și un cadru pentru reîntoarcerea dominației trecutului asupra prezentului, adică tocmai un cadru de adâncire a defazării și a fisurării *istoriei și memoriei*. Ea ajunge nu numai să uite de sarcina hermeneutică a prezentului, dar devine și un for de ideologizare și de legitimare metodologică a renunțării la tematizarea lui.

Poate la modul cel mai dramatic, această tendință este exprimată de gândirea târzie a lui Paul Ricoeur care, într-un interviu din 1991, afirmă *expressis verbis* următoarele: „Eu cred că nimic nu este atât de opac și de neclar, cât este tocmai *prezentul* în care trăim. Doar cei care vor veni peste 20 sau 30 de ani *după noi* vor putea să spună cine și ce suntem noi *acum*. Dar noi trăim acum în opacitatea epocii prezente și de aceea nu suntem în stare s-o calificăm... (s.n.)”³⁹

Ce înseamnă însă în esență faptul că doar cei care vor veni la 20-30 de ani după noi vor putea să spună cine suntem noi acum? Cei care vor veni la 20-30 de ani *după noi* nu sunt oare chiar *progeniturile* noastre, adică tocmai generația pe care *noi* o generăm? Dar dacă ei – și numai ei – vor putea înțelege prezentul nostru, neinteligibil pentru noi și neasumat de către noi, aceasta nu înseamnă oare că și istoria devine de fapt articulată ca un șir de generații, care nu se înțeleg decât *post festum*? Deci: pentru a putea înțelege „prezentul” unei generații, se declară că ea trebuie *să treacă*? Dar trecerea unei generații nu înseamnă oare tocmai *moartea ei*? Deci, că *viața* fiecărei generații *prezente* se desfășoară între efortul înțelegerii *trecutului* și așteptarea *morții ei viitoare*! Adică tocmai în *golul databil* al defazării temporale între istorie și memorie.

³⁹ Vezi: Ricoeur, Paul – Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”. Két beszélgetés Tóth Tamással, în: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997, nr. 5-6.

Nu este, de aceea, de mirare că – în același interviu – Ricoeur se trezește sincer surprins de faptul că în cele trei volume ale cărții sale, *Temps et récit*, nu figurează deloc problematica memoriei. „Ca și cum aș fi sărit peste ea”, spune el uimit.

Lipsa tematizării memoriei are însă consecințe mult mai grave decât cele care ating performanțele și calitățile unei cărți. Fiindcă în cadrul problematizării ei devine – mai precis, ar putea deveni – pur și simplu de neocolit chestiunea referitoare la *cine* anume își aduce aici aminte; cum și-a dobândit el amintirile și, în ultimă instanță, devine inevitabilă și constatarea că ea este totuși și de fapt memoria unor ființe prezente și aflate încă în viață. Apoi, „Orice memorie este pătrunsă de ceva personal – scrie cu profunzime Éva Ancsel – și din acest motiv, împreună cu orice moarte, dispare și *un trecut* care nu mai poate fi recuperat și pe care doar acel unic muritor îl purtase cu sine tocmai în *acel* fel.”⁴⁰

Ruptura dintre memorie și istorie, adâncită de această dată tocmai prin ocolirea problematizării memoriei, nu face decât să legitimeze dominația trecutului, căreia îi lărgeste locul în fisurile defazărilor temporalității, pe care numai hermeneutica ajunge s-o consacre. Prin aceasta, ea devine însă nu doar „culpabilă” – în sensul originar heideggerian expus aici – ci chiar vinovată, căci transferarea – și încă pe cale ne-testamentară – a responsabilității efortului înțelegerii prezenței unei generații, generației viitoare – care, pe deasupra, mai este și progenitura ei – nu mai poate fi în nici un chip interpretat în sensul inocenței. Iar în aceste condiții, meditația hermeneutică despre „originea răului” în lume, efectuată de către același Paul Ricoeur pe baza textelor tradiției, devine într-adevăr o întreprindere curioasă...

„Putem greși foarte mult în descrierea epocii contemporane...” se explică Ricoeur în același text, ca și cum în descrierea trecutului am fi cumva scutiți de greșeli... În regiunile noastre și la vârsta mea, eu am citit deja vreo patru sau cinci „istorii” ale țării mele și poate și mai multe ale poporului meu. Cele mai serioase dintre ele nu susțin decât că aceasta într-adevăr așa trebuie să se întâmple, și nu numai pentru „corectarea” greșelilor, ci fiindcă fiecare epocă și generație trebuie

⁴⁰ Vezi: Ancsel, Éva – *Lélek, idő, emlékezés*, Budapest, 1992, p. 15.

acum să asume, ea însăși și în mod propriu, trecutul său istoric împreună cu asumarea riscurilor „de a greși“. În fond nimeni nu vede de ce anume aceeași „relativitate“ nu ar putea fi asumată și în raportul hermeneutic față de prezent.

În miezul problemei se află însă tocmai destinul tematicii aplicației în hermeneutică. Concepând filosofia și filosofarea ca fiind ea însăși un *existențial*, adică un *mod de a fi factic* al Dasein-ului, prin care el devine de fapt de *același timp* cu el însuși, Heidegger refuză *expresis verbis* orice „ulterioritate“ a aplicației.⁴¹ Iar în *Sein und Zeit* el explicitează în mod concret capcanele hermeneutice ale tradiției.

În urma lui, hermeneutica – la Hans-Georg Gadamer – deși își pierde tocmai *libertatea* în raportarea sa la tradiție, totuși în dialogurile ei peste distanțele temporale ale trecutului, ea mai poartă grija „lucrului însuși“ care se prezintă în texte și în interpretare și momentul ei aplicativ este încă recâștigat, deși fără capacitatea de a rămâne într-adevăr receptivă la noutatea noului.⁴²

Calea pierderii și, mai târziu, a renunțării exprese a hermeneuticii la „prezent“ și apoi și la „viitor“ coincide cu degradarea și cu dispariția ulterioară a preocupărilor sale față de problematica aplicației ei, împreună cu dezlipirea și cu distanțarea ei de fenomenologie. Nimic nu este, de aceea, mai firesc decât să ajungem să citim la Gianni Vattimo că: „Viitorul – fie că este un proces, o apariție de noutate – este astăzi *garantat*, în mod paradoxal de *automatisme*le sistemului; ceea ce riscă să dispară e *trecutul*, adică acea continuitate (sic!) a experienței, acea înlănțuire (sic!) a semnificațiilor.“⁴³ Dar ce altceva înseamnă a renunța la prezent (și la viitor) sau de a lăsa prezentul pe seama „automatismelor sistemului“, decât de a adânci prin consfințire – deci fără nici o resemnare – spărtura istoriei și a memoriei, adică tocmai defazarea temporală care se naște și renaște o dată cu generațiile care de fapt nici nu se nasc, ci doar curg, eventual.

Dar tocmai din acest motiv am devenit, poate, atât de ușor dispuși să ocolim câteva probleme care sunt și rămân totuși extrem de

⁴¹ *Vezi*: Heidegger, Martin – *Phänomenologische Interpretationen...*, op. cit., p. 8.

⁴² *Vezi*: Gadamer, Hans-Georg – *Igazság és módszer*, op. cit., p. 201.

⁴³ *Vezi*: Vattimo, Gianni – *Dincolo de subiect*, op. cit., p. 13.

importante. Este vorba în primul rând de realizarea noutății ontologice a situației noastre existențiale în raport cu trecutul. Ce-i drept, pentru aceasta a fost într-adevăr necesar să se pună în paranteză marea categorie filosofică a timpului, căci numai astfel se promitea să se ofere posibilitatea ca – pornind de la caracterul problematic al situației noastre existențiale – să putem pătrunde, prin meditația culpabilă, oarecum *separat*, în specificul unei singure dimensiuni a lui. Doar astfel a putut deveni meditația despre FOSTITATE și despre TRECUT o cercetare oarecum distinctă și dezlipită de curentul atotputernic și atotcuprinzător al conceptului absorbant de „timp“.

Apoi se ridică și întrebarea dacă nu este cumva o proprietate a timpului însuși – mai precis a acestui concept al său – ca el să se „arate“ ca întreg în fiecare dintre dimensiunile și extazele sale? Numai că în alt și alt fel!

Și Heidegger a analizat situațiile și posibilitățile ca temporalitatea să se constituie pornind de la diferitele extaze ale timpului. El însuși gândea temporalitatea autentică fiind constituită ca „pornind“ de la viitor. Totuși, nu a pătruns cu gândul în acea capcană a temporalității și a timpului, încât el să se prezinte – ca întreg desfășurat în întreaga sa structură orizontală – în fiecare dintre extazele sale „luate separat.“ Cum de altfel nici diferențele ontologice și existențiale ale FOSTITĂȚII și ale lui DE ATUNCI nu i-au reținut de fapt atenția.

* * *

Prin opoziția sa de principiu cu sfera publică, secretul exclude tocmai con-temporaneizarea cu el și cu sine însuși a subiectului meditației publice care-l tematizează. El însuși ne împinge astfel către „fostele secrete“ și prin ele către trecut. Simțind – bănuitori – forța acestei deturnări, a trebuit să ne întrebăm asupra statutului FOSTITĂȚII secretelor și prin aceasta ne-am și trezit imediat în miezul unei probleme care ni s-a părut complet nelămurită. Cea a FOSTITĂȚII în genere și – prin ea – cea TRECUTULUI.

Astfel s-a dovedit că problematica secretului conduce mai departe, mai bine zis, deschide în continuare tematizarea FOSTITĂȚII. Fiindcă aşază FOSTITATEA în mod explicit în fața

posibilităților sale proprii, dintre care una s-a dovedit a fi tocmai *nimicirea*.

Pentru FOSTELE secrete, pentru FOSTITATEA secretelor, nimicirea este însă o posibilitate privilegiată, și chiar „preferată”. Căci ea împlinește în fond secretul însuși, refuzându-i astfel chiar, și tocmai, statutul de a fi FOST.

Faptul că FOSTELE secrete nu trec singure – adică: chiar ne-mai-fiind-deja, ele pot rămâne secrete – nu înseamnă deci pur și simplu, cum ar fi părut până acum, că ele rămân imuabile într-un fel de depozit desprins al FOSTIȚĂȚILOR. În mod cert, FOSTELE secrete nu sunt *doar acelea* care se prezintă astăzi cercetării, purtând desigur și ele particularități care sfidează și provoacă în mod special comprehensiunea lor. Dimpotrivă, cu cât ne adâncim mai mult în realizarea naturii lor secrete, cu atât realizăm mai articulat și faptul că și ele ni se înfățișează în fond în haloul într-adevăr obscur și opac al Nimicului și al nimicirii, care poartă și el orizontul și „atmosfera” pierderii lor definitive.

Nu întâmplător, istoriile – nu secrete, ci ale – secretului în „comunism” sunt pline de constatările și de fixările nici-când-nici-ului. Noi înșine, în cercetările și analizele noastre aplicate și aplecate asupra arhivei secrete ale fondurilor secrete de bibliotecă, a trebuit să ajungem de mai multe ori la concluzii care vizează fapte și aspecte – deloc neglijabile – care nu vor mai putea fi reconstituite și reconstruite nicicând din „fosta” lor realitate, dar care se prezintă astăzi tocmai prin FOSTITATEA ei. Căci, aparține realității secretului lor și secretului realității lor și *ștergerea urmelor* lor.

Desigur, aceasta nu poate însemna deloc renunțarea la avansarea în cercetarea FOSTELOR secrete, însă în mod cert ea trebuie să fie și să rămână avertizată cu privire la acest aspect.

Trebuie deci accentuat că opacitatea și obscuritatea haloului în care se prezintă FOSTELE secrete nu este în primul rând – sau mai degrabă, deloc – o incapacitate sau o lipsă de desăvârșire metodologică în raport cu ceva „încă necunoscut”, ci face parte tocmai din fenomenalitatea secretului însuși, fără de care el nici nu poate fi

gândit în manifestarea lui de sine. Prin urmare, secretul nu poate fi asumat tematic fără asumarea acestei opacități.

De aceea nimic mai firesc să citim în *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune* – și tocmai în *Addenda* referitoare la România – că „... estimarea numărului celor anchetați, condamnați sau morți în timpul represiunii comuniste a devenit *imposibilă* (s.n.), datorită disparității arhivelor, gradului diferit de acces la ele și a bănuielii că unele surse documentare au fost *falsificate din start, fie distruse pe parcurs*. (s.n.)”⁴⁴

FOSTITATEA secretelor conține deci – și încă într-un mod articulat – și orizontul refuzului statutului lor de a fi FOST. De aceea, FOSTELE secrete – iarăși – ne trimit și ne împing în mod expres la gândirea Nimicului, și în special la gândirea raportului său (nostru) cu Timpul, mai precis cu TRECUTUL și cu „trecerea” lui.

Or, tocmai acest aspect face extrem de dubioasă orice raportare „abstract sistemică” la globalități în a căror structurare participă și secretul ca un element central. Căci exact peste aceste „goluri” sare ea, fără să le fixeze nici în și nici pentru meditație.

„Fostele secrete” nu trec singure! trebuia deci afirmat în repetate rânduri. Dar am văzut că nici TRECUTUL însuși nu „are loc” chiar de la sine și că temporalitatea noastră implică și cheamă o responsabilitate prezentă față de el. Aceasta însă nu poate fi asumată fără asumarea caracterului nostru de a fi *muritori*. Tocmai din acest motiv nu avem însă noi timp să lăsăm timpul doar să curgă.

Secretul ne stăpânește prezentul vieții trimițându-ne în trecut. El domină deci asupra vieții vii. De unde are el această „putere” și „forță”? aceasta va fi întrebarea pe care va trebui să o punem din nou.

⁴⁴ Vezi: *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune*, București, 1998, p. 729.

CAPITOLUL VI

IPOSTAZELE SECRETULUI. COMLOTUL. JURĂMÂNT ȘI SECRET

Prin opacitatea în care trimite, tema complotului dobândește o fascinație cu totul deosebită. Teamă și speranță, resemnare și eroism, revoltă și represiune, incertitudine și găsirea principiului explicativ universal, dezvăluire și manipulare, trădare și acte autentic purificatoare: toate acestea au fost și pot fi legate de fenomenul complotului. Poate acestea sunt și motivele pentru care așa-numita „filosofie politică” – cu rare excepții, cum ar fi cazul lui Nicolo Machiavelli – renunță la tematizarea ei teoretică expresă.¹ Mai mult „politica filosofică”, precaută, suspicioasă, deschisă și decisă la observarea și transcenderea limitelor transparenței obișnuite, se ocupă de ea. În acest sens îl numește Ignác Martinovics, complotardul revoluționar maghiar de la sfârșitul secolului al XVIII-lea – despre care vom și vorbi mai pe larg – pe Împăratul austriac Leopold,

¹ Machiavelli este primul teoretician modern al politicului, la care secretul dobândește un „loc sistematic” explicit pentru teoria și practica guvernării. Astfel, guvernarea se bazează, după el, pe *trei* piloni pe care Principele trebuie să-și așeze concomitent puterea: legile, forța și *secretul vicleniei*. *Vezi*: Machiavelli, Nicolo – *Principele*, București, 1995, Cap.V-VII. Probabil din acest motiv, Machiavelli este și rămâne printre puținii teoreticieni care se ocupă și de problema complotului în mod frontal și explicit. Adică, el studiază complotul tocmai *acolo și în așa fel* în care el „există”, și nu ca pe un element al „imaginarului social” sau al „imaginarului istoric”, așa cum el de fapt s-a consacrat în literatură în special după Revoluția franceză. *Vezi* și: Poulat, Emile – *L'Esprit du complot în Politica Hermetica*, Paris, 1992, nr. 6, dar și Nicoară, Simona; Toader – *Mentalități colective și imaginar social*, Cluj, 1996, pp. 179-181.

Tema politico-morală a secretului revine desigur și mai târziu, în special la gânditorii englezi (de exemplu la Locke și la Hobbes), dar nu ca un element central și sistematic al politicului, ci, dimpotrivă, ca o sferă a intimității extra-statale, dobândind apoi – în epoca luminilor – și o relevanță organizațională, în special prin răspândirea și teoretizarea francmasoneriei. *Vezi*: Kosellek, Reinhart – *Kritik und Kriese. Ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, 1959, p. 29.

„philosophiscii gesinnte Monarch“, adică un monarh sensibil la contextele și la orizonturile unor detalii ascunse și abia perceptibile.

În România, tema complotului are însă o actualitate și o prezență deosebită. De la principiul explicativ cvasi-universal al tuturor evenimentelor zguduitoare din preajma lui decembrie 1989 și a celor care au avut loc de atunci încolo, până la prefigurarea lui ca „singura soluție“ pentru crearea condițiilor de depășire a unei crize generale și a unei prăbușiri totale, tema complotului are o prezență aproape cotidiană, degradată, dar și degradantă în același timp.

Prezența sa degradată este însă tot atât de simptomatică, cum este de altfel și „istoria“ acestui capitol, al cărui destin se caracterizează printr-o ciudată dar expesivă *sincronie* cu tematica analizei sale. Prima sa variantă a fost scrisă în august-septembrie 1991, fiind textul unei comunicări la un colocviu internațional dedicat temei „Complotului“, care a avut loc la Sorbona în luna noiembrie a aceluiași an.² Însă, în timp ce-mi elaboram lucrarea, Mihail Gorbaciov, prim-secretarul reformist al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice de atunci, fusese *capturat și răpit de către complotiștii conservatori*, iar la câteva zile după aceea minierii din Valea Jiului au invadat, iarăși, capitala României, iar *guvernul* – cât de cât reformist – a fost nevoit să *demisioneze*.

În 1994, tema a fost reluată și regândită, cu scopul ca în noua ei variantă lucrarea să fie inserată într-un volum autonom de culegeri de studii.³ Și această variantă a fost însă elaborată sub presiunea unei noi „mineriade“, care a amenințat, și ea, serios democrația și statul de drept românesc. Iar acum, când m-am decis – în primul rând din aceste motive – s-o dezvolt pentru a fi inclusă și în această lucrare în limba română, ne aflăm iarăși la o distanță de doar o singură lună, de noile amenințări – tot „minerești“ în aparență – din ianuarie 1999, și

² Textul a fost publicat în Volumul nr. 6 al anuarului *Politica Hermetica*, din anul 1992. Este poate la fel de edificator faptul că, deși Colocviul a avut loc doar la câteva luni după aceste evenimente, totuși – și în mod surprinzător – aproape nici una dintre lucrările prezentate de către autorii sosiți, în marea lor majoritate din țările occidentale, nu s-a angajat la examinarea frontală și esențială a fenomenului complotului.

³ *Vezi: V. Király, István – Határ – Hallgatás – Titok*, Cluj, 1996, pp. 167-195.

tocmai în zilele acestea se desfășoară alte noi acțiuni care vizează, și acum, amenințarea ordinii de drept.

Formele de actualitate, în care se prezintă și în care ne presează fenomenul complotului, nu pot constitui însă o bază pentru lămurirea lui. Dar ne împing și ne ajută să ridicăm o întrebare mai cuprinzătoare și poate mai adâncă în același timp. Anume, întrebarea de a afla: de unde provine această forță (sau slăbiciune?) a (temei) complotului de a putea fi utilizat în fenomene și în procese – și în comprehensiunea lor – a căror diversitate, totuși decisivă, merge tocmai până la incompatibilitate?⁴ Iar contribuția, ajutorul pe care ni-l dau presiunea de neocolit, greutatea și masivitatea proceselor prezente este tocmai acel apel și acea sfidare, care cheamă la elaborarea și la conturarea mai îngrijită atât a modului nostru de a ne întreba, cât și la cea a întrebărilor înseși.

Trebuie să ne dăm seama că fie și dacă am fi tentați să acceptăm presupoziția că forța tematicii complotului, la care ne-am referit, se află în generalitatea ei categorială, care-i asigură atât polivalența utilizărilor, cât și varietatea viziunilor, tot ar trebui să ne întrebăm despre temeiul pe care această generalitate se bazează și care o structurează în raport cu principalele ei elemente, dându-i o configurație internă cu totul specifică.

În mod firesc, în acest capitol nu ne vom putea concentra decât asupra elementelor care credem că sunt esențiale și centrale temei complotului, încercând totodată să le schițăm în liniile lor generale.

Analizând și sintetizând definițiile și interpretările date termenului și sinonimelor „complotului“, ies la iveală următoarele elemente definitorii comune: Complotul este acțiunea concertată a *mai multor persoane asociate în mod secret*, în vederea realizării unor scopuri care sunt privite și considerate ca fiind *culpabile și punisabile* din punctul de vedere al ordinii de drept stabilite, și care – de cele mai

⁴ Vezi revoluția din '89 concepută ca „complot“, dar și evenimentele de tot felul, petrecute de atunci, interpretate în același „fel“.

multe ori – se îndreaptă către *debordarea și schimbarea formelor de guvernare* și a stărilor de dominație prezente.⁵

Două lucruri frapază, prin urmare, de la început, atunci când ne apropiem – pe baza acestei sinteze – de fenomenul complotului: primul este caracterul său *secret*, iar celălalt, *riscul imens*, la care se expun cei care se angajează în el. Căci, niciodată nu se completează la lumina zilei, iar pedepsele prevăzute împotriva celor care se încumetau a complota au fost și sunt *în mod constant* printre cele mai grave (moartea, excomunicarea, moartea simbolică, închisoare grea și îndelungată etc.).

Se pune, de aceea, întrebarea: care este legătura dintre aceste două elemente și trăsături ale complotului și, prin urmare, care este *sursa interioară*, care alimentează și face totuși posibilă angajarea în complot – respectiv depășirea extremă a structurilor normative dintotdeauna – în ciuda riscului capital la care se expun participanții și la care ei îi expun și pe cei pe care-i vizează? Cum anume se naște deci în complot acest raport specific între secret și debordarea limitelor structurilor normative publice comune, cât și între secret și raportarea conștientă la riscul immanent al morții, împreună cu posibilitatea conturată de a dispune și de viața altora?

Secretul nu este o „primă” trăsătură a complotului, pe care-l întâlnim doar la primul pas, dar pe care apoi îl și părăsim pătrunzând mai în adâncuri. Ci el este însuși atmosfera și orizontul în care existențialul și tema complotului prinde viață și trebuie să fie gândit. Căci, el pune amprenta asupra tipului și a modului de asociere a persoanelor implicate; el este chemat să asigure transcenderea sistemelor de interdicții și de pedepsire prezente, dar și la protecția proiectelor de acțiune și de schimbare până la sosirea „momentului potrivit”; dar tot el permite și ascunderea complotului ca atare, prezentându-l apoi într-o cu totul altă lumină etc.

Nici un complot nu poate fi ținut însă fără ca participanții să nu-și asigure reciproc confidența lor prin acte – formale ori nu – de tipul jurământului. Jurământul în complot este desigur un *jurământ secret*!

⁵ Vezi: *Encyclopedia Americana*, 1995; *Der Grosse Brockhaus*, 1957 și Littré, Emile – *Dictionnaire de la langue française*, 1967.

Dar ce înseamnă în fond „jurământ secret“? Pentru a putea afla răspunsul la această întrebare este necesar ca, în trecere, să insistăm puțin asupra chestiunii jurământului în genere.

Excurs: Despre jurământ

Ca tentativă și ca procedeu de clarificare a unor situații care – chiar și sub forma unui simplu dubiu, dar – sunt conflictuale ori problematice, jurământul se regăsește în practica popoarelor de pretutindeni și din cele mai vechi timpuri. Cu cele mai diverse ocazii și în împrejurări extrem de variate, oamenii își întăresc afirmațiile, promisiunile și legăturile lor, prin jurământ. El însoțește actele umane dându-le o greutate aparte, care face ca contururile lor să se creioneze mai evident și mai apăsător. Ca invocare solemnă a unei sfere ontologice (Zei, Cerul, Pământul etc.) sau valorice (Biblia, Coranul, Constituția etc.) superioare ori cuprinzătoare, jurământul dobândește o tensiune, un dinamism și un impuls interior, care îl împinge și îl duce pe cel care jură spre depășirea și transcenderea semnificațiilor aleatoare și imediate ale actelor sale.

Aceasta îi conferă însă jurământului un caracter intrinsec *anticipator*. „A anticipa“ înseamnă a merge înainte în timp și a configura în avans consecințele recunoscute și prevăzute ale actelor prezente. Prin aceasta, jurământul solicită, pretinde și conferă actelor un *plus* de conștiință, un plus de luciditate calculatorie și de responsabilitate. Promisiv sau nu, orice jurământ este – sub aspectul analizei structurii sale existențiale – anticipator.⁶ Invocând – ca

⁶ Din punct de vedere deopotrivă formal și material, jurămintele se împart de obicei în *atestatoare* sau *confirmative* – care întăresc adevărul unui fapt sau veridicitatea unei afirmații – și *promisive*, care certifică și garantează sinceritatea și seriozitatea unei promisiuni. Vezi: *Encyclopédie Larousse*, Paris, 1976. Desigur, aceste clasificări – și altele care derivă din ele sau li se asociază lor – nu vizează structura existențială a jurământului, care îi conferă însă în mod necesar un caracter anticipator din simplul motiv că el are în vedere în mod necesar tocmai prefigurarea propriilor sale consecințe.

dovadă sau ca fundament al sincerității sau al adevărului – o realitate superioară sau înglobantă, jurământul este și expresia recunoașterii *prealabile* – chiar și în cazul lipsei formulelor exprese de execrare – ale consecințelor și ale pedepselor întrevăzute pentru cazul falsității sau nerespectării sale, consecințe care sunt instituite, prevăzute și luate în calcul, întocmai prin acest raport.

Acesta este motivul și sensul pentru care, din cele mai vechi timpuri, pentru a fi într-adevăr valabile, jurămintele trebuiau să fie rostite sau confirmate până la capăt, cu voce tare și într-un mod clar, comprehensibil, adică.

Din caracterul anticipator al jurământului, se naște însă și o altă trăsătură a lui: cel de a fi creator, izvor și sursă de obligații și de drepturi. Indiferent de conținutul lui intern, jurământul este un raport și o legătură a căror structură existențială comportă următoarele patru elemente: 1) cel care prestează jurământul; 2) cel care solicită și primește jurământul; 3) ceea ce se jură (adică, conținutul jurământului) și 4) ceea ce este invocat în jurământ (adică, pe ceea ce se jură). Prin jurământ, cel care jură așază în mod expres, în mâinile celui care primește ori solicită jurământul, dreptul de a se comporta față de el în funcție de modul în care apoi se dovedește, se verifică sau se validează efectiv jurământul ca act de voință consimțit. Căci el exprimă, pe de o parte, recunoașterea acelei sfere înglobante care este invocată în jurământ, dar exprimă și împuternicirea pe care cel care jură o oferă prin actul său celui care îi „ia” jurământul.

Jurământul este deci, pe de o parte, inserarea și contactarea unei sfere ontologice și/sau valorice superioare, dar, pe de altă parte, și imanentizarea reflexivă și actualizarea ideatică-anticipatoare nu numai a efectelor, dar și a consecințelor actelor. În jurământ, actele se găsesc deci articulate și proiectate până la *capătul* lor.

Care este însă, în mod original, acest capăt? În aparență, el se situează acolo unde jurământul fals sau cel nerespectat își obține pedeapsa. Pedeapsa însă nu este în realitate decât expresia unei pierderi de nivel și de statut ontologic, adică a unei căderi ce devine doar fixată și stabilită în pedeapsă.

Desigur, astăzi putem ști foarte puțin despre originea jurământului. Însă este cert că, încă în credința grecilor și a hindușilor

antici, jurământul fusese o practică la care nu numai oamenii, dar și zeii înșiși erau supuși. Și Hesiod relatează că atunci când între nemuritori se isca vreun conflict sau se ivea vreun dubiu, Zeus o trimitea pe Iris să aducă, în cana ei de aur, apă din râul Styx. Cei aflați în conflict sau cei bănuți de minciună prestau jurământ pe această apă. Cel care jura fals, pe apa râului morții, cădea – pentru un an întreg – într-un somn inconștient, adică într-un somn a cărui profunzime tăcută fusese asemănătoare morții.⁷

După Rudolf Hirzel, cele relatate de către Hesiod provin dintr-o formă și mai veche și originară a jurământului. Aceasta este jurământul pe *orkhos*, adică pe împărăția morții. Jurământul nemuritorilor pe apa Styxului nu este decât o formă în care această esență originară a jurământului a supraviețuit.⁸

Fără a intra în discutarea mitologică sau de antropologie juridică a rolului jucat de apa Styxului în această ceremonie, trebuie să remarcăm totuși că relatările lui Hesiod și considerațiile lui Hirzel ne relevă faptul că, la origine, jurământul fusese considerat ca fiind un act care implica viața actorilor *în întregul ei*, respectiv, „până la moarte”. Moartea nu stă însă la „capătul” jurământului pur și simplu ca o pedeapsă. Căci ea ar atinge și ar viza astfel doar jurământul fals. Jurământul fals s-ar dovedi în felul acesta a fi de cu totul altă esență decât cel veridic. Moartea este de aceea implicată în jurământ în calitatea ei originară, de limită imanentizată sub formă de posibilitate articulată și circumscrisă printr-un act anticipator. Jurământul pe „împărăția morții” și pe apa Styxului este *oricum* un contact cu posibilitatea morții, pe care actul jurământului o face immanentă, punând în joc tocmai viața ca atare, deci în întregul ei întreruptibil. Contactul jurământului cu moartea face ca ea – în calitatea ei de posibilitate existențială ultimă – să fie anticipată în el nu *in abstracto*, ci printr-un act existențial, totalizator și de proiecție a Dasein-ului.

⁷ Vezi: Hesiod – *Nașterea Zeilor (Teogonia)* în Hesiod – *Opere*, București, 1973, pp. 47-49.

⁸ Vezi: Hirzel, Rudolf – *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902, pp. 152-171.

La origine, moartea nu stă deci la capătul, la bordura jurământului ca simplu sfârșit pentru jurământul fals, ci ca o posibilitate existențială anticipată în însuși modul de a fi al celui care jură, ca fiind tocmai posibilitatea pierderii unui statut ontologic preferențial sau privilegiat, adică posibilitatea unei *căderi*. Zeul mitologic nemuritor care prestează un jurământ fals, pe împărăția morții sau pe apa Styxului, cade tocmai într-un somn asemănător morții. El suportă deci o cădere ontologică: devine – chiar dacă numai pe durata unui singur an – muritor. În această calitate, el va fi și după revenire recuzat încă nouă ani de la masa comună a nemuritorilor.

Jurământul este, deci, la originea și în esența lui, un act *de autentificare existențială*, care implică și atrage în *întregul ei* ființa celui care-l prestează. Falsul jurământ sau sperjurul nu înseamnă în consecință lipsa acestei autentificări, ci este *eșuarea ei* în raport cu și în statutul ontologic și/sau valoric al acestui întreg, deci căderea ei în sfera inautenticului. Această cădere este numai stabilită, și apoi fixată în pedeapsă.

Dar acest orizont interior care, pe de o parte implică ființa umană întreagă și, pe de altă parte, îi oferă posibilitatea, ocazia și prilejul de a fi întreagă, plasează jurământul în *interregnum-ul diferențelor ontologice* fundamentale. Prin anticiparea existențială implicită a morții ca posibilitatea limită, certă, dar nedeterminată a ființei umane, jurământul se plasează dincolo de nivelul învălmășirilor, conflictelor cotidiene rezolvate de obicei prin resemnare și amânare, și dincoace de acea sferă înglobantă, puternică și stabilă, cu care – invocând-o – stabilește totuși un contact. Acest „locus” existențial și ontologic îi oferă jurământului, pe de o parte, puterea de a se constitui în sursă și în izvor creator de drepturi, însă, pe de altă parte, tot el ascunde și împiedică și surprinderea esenței sale veritabile, conducând apoi la fetișizarea sau la bagatelizarea lui.⁹

⁹ Interdicția evanghelică (Matei 5. 33-37) a jurământului și solicitarea ca el să fie înlocuit prin simpla rostire a lui „da” sau „nu” exprimă doar intenția și idealul transparenței depline a acestor situații dubitabile. Dar tot într-un spirit asemănător repune și Kant – în *Religia în limitele rațiunii* – problema jurământului atunci când critică practica – încetățenită în jurisprudența civilă – ca adevărul afirmațiilor și sinceritatea promisiunilor să fie întărite prin referirea la Dumnezeu și la sacralitate.

Jurământul în complot este deci – revenind – jurământ *secret*. În contactul său cu secretul, jurământul primește însă în mod obligatoriu și un element de *conținut* specific: cel al *tăcerii păstrate*. De la jurământul medical până la jurământul funcționarilor publici, de la jurământul societăților secrete până la cel al conspiratorilor, regula tăcerii se impune ca un element obligatoriu și constitutiv în raport cu orice jurământ care se leagă de fenomenul secretului. Păstrată, tăcerea specifică jurământul în raportul său cu secretul ca fiind un jurământ necesarmente *promisiv*. Nu se poate jura în raport cu secretul în care cel care jură se și implică, decât promițând și păstrarea lui. Prin acest jurământ, se pătrunde în – sau tocmai se instituie, de fiecare dată – regula tăcerii.

„A promite“ nu este decât *actul* prin care se angajează la împlinirea, efectuarea și realizarea *obligățiilor* cuprinse în conținutul gramatical-logic al „textului“ promisiunii. De aceea, a rosti, a exprima promisiunea, prin forța ei ilocuționară, înseamnă tocmai realizarea promisiunii ca acțiune.¹⁰

Ce se promite însă atunci când se angajează la *tăcere*? Căci, la prima vedere, tăcerea se prezintă ca fiind chiar abținere, retragere și neimplicare. Adică: ne-angajare! Tăcerea asumată prin jurământ trebuie deci să fie altfel decât aceea pe care o întâlnim în mod curent.

În ce fel se angajează deci cel care – prin jurământ – se obligă a păstra tăcerea? Regula tăcerii este desigur un mod de asigurare a secretului, asigurare căreia jurământul îi servește drept garanție. Ea exprimă faptul că secretul nu trebuie divulgat sau trădat. Altfel spus: regula tăcerii interzice comunicarea secretului, fără ca în prealabil să fi fost observat și cântărit dacă sunt sau nu îndeplinite și condițiile păstrării lui viitoare. De aceea, jurământul cu privire la păstrarea tăcerii constituie, pe de o parte, tocmai inserarea „subiectului“ în

trebuie de aceea precizat că aici ne interesează în primul rând chestiunea înțelegerii esenței jurământului, și nu problema judecării lui morale, teologice sau juridice.

¹⁰ Vezi: Austin, J.L. – *Hogyan cselekedjünk a szavakkal?*, în *Beszédakus – Kommunikáció – Interakció*, Budapest, 1971 și Hare, R.M. – *The Promising Game*, în *Revue Internationale de Philosophie*, nr. 70, 1964.

această regulă și, pe de altă parte, întărirea ei, printr-un aport de conștiință și luciditate, semnificând totodată și un aspect al garantării asigurării sale.

Cum ar putea însă însemna jurământul o inserare în regula tăcerii dacă el nu ar însemna în același timp și o inserare și o intrare în însuși secretul ca secret? Dar, a intra în secretul ca secret înseamnă în primul rând a-l menține și a-l păstra. Pentru aceasta este însă necesar a-l primi ca atare.

La modul cel mai general – cum am mai spus – procesul *obținerii* secretului ca secret, adică cel al *comunicării* secretului ca secret, se numește *inițiere*. De aceea, jurământul în raportul său cu secretul, deci ca angajament la păstrarea tăcerii, face parte sau devine un element al inițierii. Tăcerea păstrată, promisă ca regulă de conduită, *se actualizează* atunci și acolo unde se apreciază că *nu* sunt întrunite condițiile unui proces de inițiere. Însă ea însoțește și înconjoară *întregul* proces de inițiere, dar și *toate* elementele și aspectele „funcționării” secretului. Secretul în întregimea lui apare ca fiind învăluit în tăcere. Tăcerea își dobândește însă completitudinea sa reflexivă – propriu-zisă și specifică – tocmai prin jurământ. Tot prin jurământ devine ea și un element al inițierii.

Ca atare, jurământul cu privire la regula tăcerii dislocă tăcerea din ordinea actelor și prescripțiilor cotidiene (de exemplu educația bunului-simț la „discreție”), ridicând-o la nivelul celor cultivate și exersate ca *disciplină*. Nu întâmplător, multe dintre societățile secrete ale popoarelor primitive retrăgeau în genere pentru o anumită perioadă dreptul inițiaților de a rosti vreun cuvânt, iar școala și confreria lui Pithagora poate fi considerată ca o adevărată pedagogie a tăcerii. Și vechea biserică creștină pretindea și educa la „disciplina arcani”, dar regula disciplinară a tăcerii este prezentă și cultivată și la formațiunile secrete moderne cum este francmasoneria sau alte societăți inițiatice contemporane.¹¹

Tăcerea la care se accede deci prin jurământul implicat în inițiere pe de o parte, își împlinește caracterul și statutul ei originarment

¹¹ Vezi: Simmel, Georg – *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, în Georg Simmel – *Soziologie*, op. cit.

exclusiv acustic, comprimând sensurile lui „a asculta“, a lui „a înțelege auzind“ și a lui „a rămâne în muțenie“, dar, pe de altă parte – ca păstrată – ea și debordează nivelul pur acustic, tinzând la suspendarea – în afara inițierii – a oricărui fel de comunicare (scrisă, gravată, gesticulată, sugerată etc.) a conținutului său. Intrând, cu ajutorul jurământului, în sfera și în orizontul mai larg al inițierii, opusul tăcerii păstrate în secret nu va mai fi pur și simplu luarea cuvântului, și nici ruperea liniștii prin emiterea de sunete. Cuvântul care maschează, cuvântul care deturnează și cuvântul care protejează ascunzând, vor fi desigur permise. Doar cuvântul care trădează și doar cuvântul care divulgă sunt cele care vor fi interzise.

În cele mai multe dintre ceremoniile inițiatice (de exemplu în cele eleusine sau în cele masonice etc.) recipiendarul își prestează jurământul cu privire la păstrarea secretului *înainte* de a lua contact cu conținutul lui propriu-zis. Deci, conținutul jurământului – respectiv promisiunea cu privire la păstrarea tăcerii – se referă în *avans* la un *alt conținut*, pe care-l prefigurează și-l anticipează ca pe un orizont care se deschide pentru a „intra“ apoi în el „tot“ secretul. De aceea, de fapt, jurământul se constituie într-o condiție a posibilității secretului însuși și a împlinirii lui, respectiv în primul pas al inițierii. Oricâte faze pregătitoare (purificări, tatonări, informații anterioare oferite în mod oarecum sugestiv etc.) ar sta înaintea inițierii, ea propriu-zis începe sau se sincronizează cu jurământul.

Ca început al unui proces de inițiere, al cărui conținut și sens nu este încă pe deplin revelat, jurământul cu privire la păstrarea tăcerii aparține încă atât sferei profane – și ca atare intră și sub incidența reglementărilor publice –, cât și – fiind o deschidere care se angajează tocmai la primirea și la păstrarea secretului ca atare – sferei și domeniului inițiat și secret. Jurământul cu privire la păstrarea tăcerii este deci pasul, gestul, puntea și mecanismul trecerii de la profan la inițiat, de la public la secret. Ca o membrană de separare și de mediere dintre cele două „zone“ – prin „locus-ul“ privilegiat pe care-l deține în topografia inițierii – el are deci o *dublă* valabilitate: ne-inițiată (profană) și inițiată; una profană și una secretă. Numai că în jurământul cu privire la păstrarea tăcerii, valabilitatea lui ne-inițiată, profană este recunoscută tocmai la limita ei, adică chiar în actul și

momentul *transcenderii și părăsirii sferei publice*.¹² Ea reprezintă o aducere la limită și ca atare o împlinire a jurământului ca act de valabilitate publică, dar este totodată și depășirea și transcenderea acestei valabilități către o zonă unde reglementările publice nu mai sunt valabile și ca atare nici nu se cer neapărat respectate. Sfera publică, neinițiată, este desigur părăsită, depășită, dar nu și distrusă în existența sa, ci este tocmai avută în vedere și de aceea nu rareori chiar dominată. (Recunoașterea „dreptului la furt“ la unele societăți secrete africane, menținerea unor practici cum este antropofagia la societățile secrete din America de Nord, în ciuda faptului că în sfera publică a comunității ea este interzisă de mult etc., împreună cu *prestigiul legislativ* totuși impunător al acestor societăți stau dovadă pentru evidențierea acestui fapt.)¹³

Prin inițiere, se naște un subiect care este nu doar mai mult, dar și altceva decât cel care este sau fusese neinițiatul. Inițierea implică întreaga personalitate a subiectului într-un mod special: modificându-i statutul spiritual și ontologic. Ea aduce o re-personalizare în care se dobândește pe de o parte conștiința limitelor și a *relativității* normelor și valorilor publice comune și, pe de altă parte, ea conduce și la

¹² Această caracteristică a secretului în general și a jurământului secret, în special, de a transborda chiar și jurămintele cu valabilitate publică este exprimată cu o admirabilă claritate într-un document francmason, care el însuși fusese publicat și în care se spune răspicat: „Nu trebuie făcut imposibil unui om de a se face Mason în secret (s.n.) în lumea profană. Este cazul funcționarilor publici, al comercianților, al militarilor și al membrilor unei administrații oarecare, ale căror interese personale depind de faptul de a nu fi persecutați pe motivul masoneriei lor. Nu trebuie oare să avem față de ei condescendența de a nu le compromite poziția, averea și grija pentru familiile lor?“ *Vezi: Conférence Maçonnique Universelle d'Anvers* (1894), Bruxelles, p. 79.

Or, militarii, funcționarii publici etc. sunt tocmai persoane care prestează în public jurăminte cu ocazia consacrării pozițiilor lor. Iar documentul de mai sus exprimă foarte clar posibilitatea ca, prin secretul masonic, ele să fie totuși transbordate, cu precizarea că intrarea în masonerie presupune și ea un (alt) jurământ, însă unul secret. Diferența de esență a celor două jurăminte este însă faptul că până ce jurământul public nu are valabilitate secretă, jurământul secret dispune și de o efectivitate publică. Altfel, în loc de a fi o întărire și o accentuare a jurământului, jurământul secret s-ar transforma într-o simplă relativizare a lui.

¹³ *Vezi: Simmel, Georg – idem și Eliade, Mircea – Initiations, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*, Paris, 1976.

instituirea condițiilor posibilității *depășirii* lor prin instaurarea unor noi raporturi normative. De aceea, inițierea accede de fapt nu numai la conținutul secretului care se comunică prin ea, dar și la *conștiința forței secretului ca secret* – adică la conștiința forței categoriale a secretului – respectiv la acea capacitate immanentă lui de a se propulsa *dincolo* de sfera valabilității normative publice. Jurământul cu privire la păstrarea tăcerii, fiind un proces în care *a priori* încapă tot secretul, reprezintă propriu-zis și deschiderea către conștiința forței categoriale a secretului ca secret, conștiință căreia inițierea ce-i urmează îi dă apoi *conținutul și tehnica*.

Or, această forță este în primul rând tocmai cea a transcenderii tuturor normelor și valorilor care, în orice context, apar ca fiind comune. Dar în procesul inițierii, locul privilegiat la care propriu-zis poate fi înfățișată forța secretului ca secret este chiar cel al promisiunii cu privire la păstrarea tăcerii, adică jurământul. În el se înfățișează forța categorială ultimă a secretului ca secret, deci ca fiind tocmai forța secretului ca atare, situată înaintea și deasupra oricărui alt conținut concret, care se vizează sau urmează a fi „primit“ în parcursul inițierii.

În actul jurământului cu privire la păstrarea tăcerii se deschide deci orizontul – deocamdată gol – al depășirii sferei publice către totalitatea de conținut și de tehnici ce vor intra apoi sub incidența regulii tăcerii, dar, în același timp, el este și locul privilegiat unde se ivește și posibilitatea realizării forței categoriale a secretului ca atare, deci ca forță care poartă în sine condițiile posibilității de transcendere a tuturor normelor, valorilor și conținuturilor concrete, care, *în orice context*, sunt instituite ca fiind comune.

Trebuie însă accentuat și subliniat faptul că atunci când ne referim la forța categorială a secretului ca secret – ca fiind posibilitatea depășirii structurilor normative comune din orice context – noi avem, iarăși, în vedere și faptul că această forță este în cel mai înalt grad reflexivă, adică ea se aplică și se apleacă și asupra secretului însuși. Prin urmare, în secret – cum am mai spus în altă parte – pot fi transgresate și structuri normative care sunt la rândul lor ele însele secrete.

Pe baza acestor meditații pot fi deja înțelese și interpretate și fenomenele – destul de des întâlnite – care în mod preponderent au structura spionajului și anumite tipuri ale trădării. Ele arată – cum am mai spus – faptul că orice conținut al unui secret determinat poate fi transmis în secret unui alt secret. Acest lucru înseamnă, însă, că ruperea regulii tăcerii – deși ea reprezintă intrarea în secret și încă într-un mod în care el trebuie să încapă în întregime – nu este neapărat și o ieșire din categoria secretului.

Dar, atunci, se ridică inevitabil și întrebarea: la ce anume și împotriva a ce anume stă de fapt ca protecție și garanție jurământul, ca fiind tocmai promisiunea respectării regulii tăcerii? În mod evident, împotriva aducerii și readucerii existenței și conținutului său la sfera publică pe care a depășit-o, dar și *împotriva secretului însuși!!!* Însă, ce garanții poate el aduce sau oferi împotriva unui orizont care se deschide, chiar prin el, în chiar el însuși?

Studiul acestei probleme *in concreto* este desigur extrem de dificil. Căci – împreună cu faptul că el este supus problemelor și capcanelor legate de FOSTITATEA secretelor, tratate în capitoul anterior – caracterul secret al actelor, al formulelor etc. face ca în principiu să dispunem de „informații” și „documente” extrem de reduse la număr. Câteva exemple, totuși, trebuie menționate, căci ele, așezate în contextul analizelor cu privire la esența originară a jurământului și în cel al cercetărilor despre regula tăcerii și secret, pot constitui – credem – temeiuri și pentru lansarea unor ipoteze comprehensive solide. Astfel, cercetările mai recente și mai amănunțite ale raporturilor dintre „ius iurandi” și „sacramentum militiae” la romani au scos la iveală și statutul special pe care acest „sacramentum militiae” l-a avut în rândul jurămintelor obișnuite, dar chiar și în cadrul celorlalte în armata lor. „Sacramentum militiae” apare ca un rit inițiativ secret, în și prin care recrutul (tiro) devine soldat (miles), constituindu-se într-o legătură religioasă – întărită de prezentarea de sacrificii și de promisiunea păstrării tăcerii – între militar și superiorul său. În urma ceremoniei, soldatului i se conferă dreptul de a ucide, adică un lucru pe care legea, în alte condiții, îl *interzice* în mod categoric. Deși – spre deosebire de formulele altor tipuri de jurăminte practicate la romani – formulele secrete ale

sacramentului militar nu s-au menținut, se poate totuși presupune că el avea o formulă de execrare, în care – în caz de sperjur – fusese prevăzută tocmai *moartea* trădătorului. Se mai știe, apoi, că cel care – odată intrat în spațiul consacrat al ceremoniilor de inițiere – refuza totuși jurământul cu privire la păstrarea tăcerii asupra celor auzite și văzute acolo, era ucis pe loc, iar trupul lui lăsat să zacă amestecat cu cadavrele animalelor sacrificate cu ocazia ceremoniei.¹⁴

Se cunoaște apoi și faptul că printre motivele cele mai serioase de reproș față de francmasonerie a fost în permanență tocmai jurământul cu privire la obligația păstrării tăcerii, solicitat pe parcursul inițierilor secrete, și în mod special execrările care blestemau sperjurul prin invocarea unei morți înfricoșătoare pentru infideli.¹⁵

În toate aceste cazuri, problema nu este, credem, pur și simplu aceea că în jurămintele secrete încercările, probele și pedepsele prevăzute dobândesc un plus de gravitate și de cruzime. Mai degrabă ele exprimă și reacționează la faptul că secretul nu este și o limită pentru regula tăcerii în care el „intra” inițial ca și conținut, ci îl debordează ca și categorie. De aceea, limita tăcerii, ca promisiune și ca garanție a păstrării unui conținut secret, nu poate fi, practic, decât *limita existenței* – adică a vieții – ființării, care a ajuns în preajma deținerii acestui conținut.

Părăsind sfera de valabilitate a normelor și valorilor publice, jurământul secret cu privire la păstrarea tăcerii transcende însă și aria de valabilitate a jurămintelor prestate în această sferă. De aceea, se ridică acum întrebarea: cum se raportează jurământul secret la esența originară a jurământului însuși?

Am văzut că în jurământ – și la origine – moartea ca posibilitatea existențială ultimă – certă, dar nedeterminată – apare *printr-o* situație contextuală de autentificare a vieții în raport cu *întregimea* ei. Moartea apare deci, aici, ca fiind ceva ce exprimă esența originară a

¹⁴ *Vezi: Gáspár, Dorottya – Az eskü a rómaiaknál és a sacramentum militiæ, Budapest, 1980, pp. 38-43.*

¹⁵ *Vezi: Chevallier, Pierre – Quelques lumières inédites sur la question du serment maçonnique în Politica Hermetica, Paris, 1990, Vol. 4.*

jurământului trimițând tocmai la posibilitatea existențială a unei căderi.

Dar, în jurământul secret, viața și moartea celui care îl prestează sunt tematizate în mod *explicit*, ca fiind *garanțiile* explicite ale păstrării lor reciproce. Părăsind sfera neinițiată – profană și publică – jurământul secret reiterează deci esența originară a jurământului, dându-i o reprezentare concretă și înfățișând în mod „sensibil” condițiile în care viața celui care-l prestează va avea un *anumit* sfârșit, având caracteristici precise. Ca atare, jurământul secret îi răpește morții caracterul ei de a fi o posibilitate care dispune doar de certitudine nedeterminată. În sens figurat sau nu, cel care prestează jurământul secret cu privire la păstrarea tăcerii aduce ca garanție a respectării jurământului său însăși *viața lui*, ca pe un *ne-întreg întreruptibil*, dând totodată celui care-i primește jurământul și dreptul de a-l judeca – fie și simbolic – exact sub *acest* aspect.¹⁶

Aruncând o privire asupra capitoului despre complot din *Discuțiile* lui Machiavelli despre *Primele zece cărți ale lui Titus Livius*, observăm imediat că el nu se referă la altceva decât la un joc extraordinar și complicat – dar dăinuitor în timp ca structură – al secretelor. De la secretul încropirii planurilor până la secretul inițierii tovarășilor; de la secretul spionării până la cel al trădării, tot ce se întâmplă este învăluit în secret. Chiar prințul însuși este sfătuit de Machiavelli să-și țină în secret informațiile sale despre un complot deja trădat, pentru a le putea utiliza (în public sau în secret) – la momentul potrivit – mai eficient, în vederea realizării propriilor scopuri.¹⁷

Este limpede că, la modul cel mai general, miza complotului este *succesul* sau un sfârșit, care este oricum o *lovitură esențială* pentru participanți. Iar succesul înseamnă, tot la modul general, o dominație nu numai *asupra*, dar și *în* sfera publică! Întreaga povară, toată dificultatea și greutatea acestei mize, este însă pusă pe seama

¹⁶ Vezi: Brison, Luc – *Usages et fonctions du secret dans le pythagoreisme ancien* în *Le secret*, op. cit., pp. 87-103; în special partea referitoare la cazul lui Hippasos.

¹⁷ Vezi: Machiavelli, Nicolo – *Beszéltetések Tius Livius első tíz könyvéről* în *Machiavelli Művei*, Budapest, 1978, Vol. I.

secretului!!! Doar puterea și eficiența secretului pot alimenta speranța succesului *în pofida* riscului esențial!!!

Însă, riscul esențial nu este trecut cu vederea ori neglijat de către secretul complotului, ci el este chiar prevăzut, anticipat și cântărit ca fiind o posibilitate și un pericol care amenință tocmai la capătul actului. Complotul *însuși* este un act, la al cărui sfârșit immanent se află riscul esențial ca o posibilitate *asumată*. De aceea, tot ce se întâmplă în „interiorul“ complotului – de la un capăt la celălalt – poartă în mod concret amprenta conștiinței acestei posibilități, a acestui risc și a acestei asumări.

Complotul nu este totuși un act sinucigaș! El vizează „succesul“, dar la modul alternativelor disjunctive extreme. Acest „sau-sau“ nu este însă o alternativă care se deschide pe parcurs, conturându-se mai apăsător pe măsură ce se apropie. Ci el se naște ca un atribut, pe care angajarea în complot îl dobândește prin însăși declanșarea și esența lui. Aproximarea lui îl poate contura doar cu privire la detaliile lui. De aceea din momentul intrării în complot, această alternativă se prezintă deja ca fiind tocmai la capătul lui.

Intrarea în complot are însă ca element esențial tocmai jurământul secret. Prin el se înfățișează deci în formă concretă atât succesul, cât și riscul esențial. „Succes sau moarte“: lucru care stă și este la capătul complotului ca fiind pre-văzut și așezat acolo de la începutul lui. Indiferent ce anume se înțelege deci prin „succes“ în conținutul său incidental, el înseamnă depășirea unei amenințări concrete, prefigurate și asumate a morții. Moartea, ca amenințare concretă, *nu* poate fi nici evitată și nici ocolită în complot, ca într-un pericol oarecare... Ea poate fi doar depășită!!! De aceea cel care depășește amenințarea morții va putea domni nestingherit și justificat și asupra vieții...

Această dominație asupra vieții se află și ea prefigurată în jurământul secret al complotului sub forma unei chemări întemeiabile și atestabile la depășirea morții, fiind tocmai conștiința posibilității succesului. De aceea, tot ce periclitează complotul, periclitează și posibilitatea succesului său ca depășire a amenințării morții, adică periclitează chemarea de a domina asupra vieții.

De aceea, a jura – în complot – la păstrarea tăcerii nu înseamnă pur și simplu a actualiza jurământul în puritatea funcției sale de izvor

și creator de drepturi, ci în cel de izvor și creator de drepturi *asupra vieții și morții*. Posibilitatea acestei decon condiționări rezidă tocmai în jurământul secret care îmbrățișează și primește întregul secret al complotului însuși. Până ce, în jurământul comun, esența originară a jurământului – aceea de a fi un act de autentificare existențială, prin raportarea anticipatorie și conștientă la moarte ca posibilitate umană ultimă certă, dar nedeterminată – poate sta ascunsă, ca fiind ceva de care, în cotidianul mundaneității, fugim de obicei în jurământul secret, și în mod special în jurământul secret al complotului; această esență survine în mod inevitabil la lumina înțelegerii și interpretării.

Jurământul desigur leagă. Dincolo de contacte, el stabilește legături.¹⁸ Jurământul din complot leagă persoane în secret și leagă secretul de alternativa „viață sau moarte” ca fiind un atribut intrinsec al complotului ca act. Spiritul de interioritate, „esoterismul” complotului, devine astfel un mediu și un instrument de contact, de influențare și de dispunere asupra vieții și morții.

¹⁸ Cel care în ultimele decenii a repus, la modul cel mai acut, problema jurământului este Jean-Paul Sartre, care în cartea sa, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, 1960, tratează jurământul ca pe o formă prin care „libertatea devine praxis-ul comun de a fundamenta permanența grupului care se produce pe sine însuși în reciprocitatea mediată a propriei sale inerții.” (p. 439). Sartre are însă în vedere un fel de „jurământ comun”, despre care nu este limpede în ce fel de raport se află cu jurămintele colective, dar care totuși ar cuprinde „și asumarea implicită a jurământului, ca fiind realitatea deja existentă a grupului (de exemplu, de către cei care sunt născuți în grupul respectiv și care cresc în el)” (ibidem) și ar trebui deosebit de contractul social.

Deși, în scrierile sale polemice împotriva concepției sartriene, Raymond Aron scoate în evidență foarte corect inconsistența acestei concepții – scriind că „Dacă jurământul a fost depus nu de către mine, ci de către cei care mi-au precedat, ce mai rămâne din el, dacă nu un echivalent sartrian al contractului rousseauist?” (Vezi: Aron, Raymond – *Istoria și dialectica violenței*, București, 1995, p. 110) critica lui nu atinge totuși fondul și substanța problemei jurământului.

Amândoi presupun de fapt posibilitatea ca jurământul să poată fi cumva „moștenit”. Dar, spre deosebire de valabilitatea „contractului”, care se transmite pe parcursul schimbării agenților și funcționarilor care se angajează în executarea ei, valabilitatea jurământului este și rămâne *netransmisibilă*. Și asta din simplul motiv că el vizează ființa umană proiectată până la capătul autenticității ei. Deci el nu poate fi valabil „dincolo” de aceasta. Angajamentele asumate prin prestare de jurământ nu sunt de aceea nici transmisibile și nici testamentabile!

Interpretând complotul prin prisma jurământului secret am înțeles însă și faptul că tocmai prin el se deschide și posibilitatea conștientizării forței categoriale a secretului ca atare. Dar tot prin aceasta am înțeles și faptul că ieșirea din complot (de exemplu, prin trădare) însă și penetrarea lui (de exemplu, prin spionare) aparțin și ele tocmai posibilităților categoriale ale secretului. Categoria secretului, în care complotul își găsisse întemeierea, orizontul, tehnica și protecția, se dovedește de aceea a fi în esența ei autofagă și ca atare un fundament a cărui putere nu poate ascunde în mod definitiv carența ce aparține chiar esenței sale.

Acest aspect carențial al structurii existențiale a secretului nu se relevă însă decât în primul rând meditației culpabile care se poartă asupra lui. Dimpotrivă, la prima ei pătrundere și reluare existențială, secretul își arată tocmai *atotputernicia* lui. Iar aceasta nu este deloc o „simplă” aparență, ci una compactă și extrem de solidă, care invită cu precădere nu la depășirea, ci mai degrabă la consacrarea ei. Dar cu atât mai mult aparența atotputerniciei secretului aparține de fapt străfundurilor sale fenomenale, care sunt ca atare rareori aduse la suprafața lui. Căci, la suprafața lui, secretul rămâne dominat de *tăcerea* care-l învăluie și-l înconjoară. Iar în miezul tăcerii se află interdicția asumată în jurămintele din etapele și în procedurile inițierii.

Pe tot acest parcurs însă, secretul se arată mai degrabă atotputernic decât fragil! Complotul este o formă *eruptivă* a existențialului secretului. Prin complot, secretul intervine în modelarea sferei publice nu prin îndelungate paralelisme manipulative invizibile și nici prin măști – terifiante sau acoperitoare – purtate ori chiar arătate în public, ci prin erupții decisive proiectate de fiecare dată pentru a surprinde în imprevizibilul apariției lor. De aceea, secretul lui nici nu poartă de regulă altă „mască” decât cea a tăcerii.

Mai precis, el nici nu poartă de fapt mască, căci masca – deși și ea se leagă de secret – este totuși cu totul altceva decât tăcerea profundă și articulată a complotului.

Excurs: Despre mască

Pare un fapt general admis de către etnologi, antropologi și de către istoricii religiilor că inițierea ritualică este calea comunicării, respectiv a ajungerii la lucrurile „ascunse“. Ei studiază amănunțit riturile inițiatice, variantele lor, simbolurile legate de ele, încercând să descifreze totodată și sensul, și semnificația lor profundă.

Dar astfel, ei studiază inițierea tocmai *fără secret*, adică fără conștiința faptului că ea a fost, este și va rămâne tocmai o formă specifică de comunicare legată de secret, în și prin care secretul este comunicat chiar *ca secret*. Ei cercetează deci inițierea fără a avea în vedere faptul că în spatele și pe fundalul întregului „proces“ se află și lucrează de fapt existențialul categorial al secretului.

Totuși, este probabil ca însăși nașterea inițierii să fie legată tocmai de nașterea secretului și că – prin urmare – inițierea și secretul sunt de fapt congenitale.

Chiar inițierile tribale și „riturile de trecere“ – în care devine implicată majoritatea membrilor comunităților – se poartă și se organizează de fapt în jurul unor secrete care sunt însă secretele întregii comunități, adică secrete care condensează specificul identității sale și a căror divulgare sau trădare – de exemplu, comunităților concurente ori dușmănoase – periclitează tocmai această identitate, afirmată, de altfel, și în raporturile cu mediul natural înconjurător. De aceea, cei încă neinițiați și cei care nu se dovedesc a fi apți sau demni de a primi secretul inițierilor sunt de fapt excluși din viața publică propriu-zisă a comunității.¹⁹

Analizate din punctul de vedere al secretului, faimoasele „societăți secrete“ ale triburilor societăților „primitive“ se nasc și se legitimează deja pe acest teren fecundat de secretul inițierilor tribale. Ele exprimă tocmai un grad mai ridicat și mai profund de conștientizare în raport cu secretul însuși. Și exact în acest context și în acest orizont are loc și acea schimbare de direcționare și de

¹⁹ Vezi: Van Gennep, Arnold – *Riturile de trecere*, Iași, 1996, pp. 26; 28.

orientare – dar și acea consolidare – care caracterizează și particularizează aceste societăți. Adică, faptul specificării *deosebirii* și *superiorității* lor în cadrul și interiorul comunităților.²⁰

Inițierea devine astfel nu numai un procedeu de însușire a unor cunoștințe și aptitudini în posesia cărora inițiatul *se inserează* în comunitatea extinsă a tribului ca membru responsabil al lui, ci ajunge și la un statut ontologic *particular și superior*, devenind membrul unei grupări care tocmai *transcende* tradițiile și tabuurile comune ridicându-se la înălțimea legiuitorului, adică la cea a creatorului și a impunătorului legilor.²¹

²⁰ Nu întâmplător remarcă antropologii și istoricii religiilor asemănarea, continuitatea, dar și aprofundarea care leagă inițierile practicate în cadrul societăților secrete de cele tribale sau de cele „de trecere”. Problema care le rămâne însă inexplicabilă este tocmai „nașterea” secretului lor. *Vezi* și Mircea Eliade: „*Societăți de bărbați*” și *societăți secrete* în E. M. – Eseiuri, București, 1991, pp. 286-291.

²¹ Noul nivel și noua calitate a raporturilor societăților secrete față de secretul însuși atrag după sine și un nou raport față de tradiție și față de modulele sale comune de transmitere. Aceasta se reflectă desigur și în procedurile inițierilor lor. În fond, inițierea ca transmitere treptată – însoțită de încercări și de interdicții și legată de condiționări exclusive – a secretului, care prevede și pedepsirea oricărei comunicări a secretului care ar avea loc în afara inițierii înseși, fixează procesul comunicării secretului ca secret tocmai ca reprezentând doar *propria ei reluare și repetiție*. Ea tinde prin aceasta să asigure și condițiile cele mai „purificate” pentru păstrarea și transmiterea nemodificată și nealterată a unei tradiții. Astfel, inițierea înseamnă nu numai asumarea unei sarcini hermeneutice mai explicite în raport cu tradiția, dar și conștientizarea – prin conștientizarea riscului, immanent secretului, de a fi trădat ori divulgat – pericolului denaturărilor care pot avea loc pe căile devenite comune ale transmiterii tradițiilor.

Cuvintele românești „tradiție” și „trădare” mai poartă încă – prin coapartenența etimologiilor – și acea convergență a lor, care este trecută cu vederea chiar și de către cercetători de talia lui Hans-Georg Gadamer (*Vezi: Wahrheit und Methode*, op. cit., Cap. III.) sau Kristóf Nyíri (*Vezi: „Tradition” and Related Terms in Doxa*, Budapest, 1988, nr. 1-2 și *A hagyomány filozófiája*, op. cit.). Căci, cuvântul latinesc „trado”, de unde provine și „traditio”, înseamnă în același timp și transmite, dar – prin legătura lui cu „traho” – și trădare. (*Vezi: A. Ernout; A. Meillet – Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1937). Or, transmiterea secretului în afara inițierii este sau trădarea, sau nimicirea lui prin „degradarea” divulgării.

De aceea – în ceea ce ne privește – suntem de părerea că procedura ritualurilor inițiatice este produsă de fapt în primul rând de către secretul însuși și nu neapărat de către natura „religioasă” ori „sacrală” a conținuturilor transmise. Secretul însuși, prin

Însă, pentru a se putea impune și pentru a putea fi recunoscute și legitimate, secretele trebuie să se „manifeste” cumva. Iar această manifestare trebuie să fie – cum am mai spus și în celelalte capitole – și ea particulară. Căci ea nu poate fi nici dezvăluirea secretului, și nici diluarea lui printr-un proces de extindere necontrolată. Dimpotrivă: pentru a fi recunoscut și legitimat, secretul trebuie „arătat” și „purtat” în sfera publică tocmai ca secret, adică în lipsa chiar a „conținuturilor” sale determinate.

Am văzut – într-un alt capitol – că legislația publică cu privire la secrete îndeplinește exact un asemenea rol: ea impune în fond secretul ca secret – fără a fi de fapt în măsură să și reglementeze domeniile lui de conținut – dovedindu-se astfel a fi doar forma interdicțională publică (goală) a secretului însuși. Adică, ele sunt de fapt – și în mod necesar – doar *măștile* pe care secretul le poartă în sfera publică și prin care el și penetrează în această sferă.

Or, la originea lor, tocmai *măștile* dețin această caracteristică de a fi purtătorul *în public* al secretului ca secret, adică purtătorul în public al forței sale categoriale pe care îl „arată” în puritatea golului lui, dar într-un mod condensat și senzorial-sensibil.

În ciuda acestui fapt, de regulă, problema „etnologică” și „antropologică” etc. a măștilor este tratată fără tematizarea legăturii lor cu secretul, deși ea – poate – ne-ar putea ajuta și la traversarea unei

natura lui de secret, solicită ca – existențial – transmiterea lui să se realizeze în condițiile garantării păstrării sale viitoare, deci pretinde și observarea graduală și verificarea – prin încercări și probe – a aptitudinilor și a calităților de demnitate la confidență de către o autoritate născută – și ea – în mod imanent în el. Adică pretinde și produce un ritual gradat și impunător. Ca și în cazul mistereleor, probabil că și aici tot secretul este deci acela care conferă inițierilor de diferite feluri și orizontul sacralității lor tocmai – și – prin „arătarea” imensității atotputerniciei lui. Oricum: ritualul însuși nu poate produce, ci doar re-produce secretul! Secretul însă, pentru a putea fi comunicat – într-un mod asigurat, și de aceea treptat și încercat – trebuie să producă și ritualul (inițierii) propriei sale întăriri. Și nu este mai puțin adevărat nici faptul că inițierea conduce în același timp nu doar la însușirea „conținuturilor” secrete transmise, dar și la relevarea forței categoriale a secretului ca atare, pe care o înfățișează tocmai în dimensiunile „sacrale” ale imensității atotputerniciei lui.

distanțe hermeneutice, care, între timp – probabil sub influența creștinismului –, a și devenit prăpastie.²²

Însuși cuvântul „mască”, cu care limbile „culturale” – de la cele latine și germanice, până la cele slave – numesc fenomenul lui, exprimă deja această prăpastie. La originea lui se află un cuvânt arab – „mashara” – care însă înseamnă tocmai „glumă”, „derâdere” etc.²³ Arabii s-au întâlnit cu fenomenul măștilor probabil în timpul cuceririlor lor din Africa de Nord și Asia Centrală, ca fiind o tradiție care la ei deja a dispărut și pe care de aceea nici nu au mai înțeles-o, părăndu-le ceva caraghios și demn de derâdere. Cuvântul a pătruns în limbile europene cu mijlocire turcească, prin Balcani și prin orașele comerciale italiene. Aici a găsit însă – în creștinismul care a luptat extrem de hotărât împotriva oricăror forme de ritual pre- și necreștin – un teren deosebit de fertil, el răspândindu-și practic peste tot expresia lipsei sale de înțelegere. Astfel, „masca” a devenit un fel de „util” al carnavalurilor, al obiceiurilor populare exotice, al balurilor și al cosmeticienilor...

Pentru secret însă, masca nu este deloc înfățișarea lui eventuală sau pur ocazională, ci – dimpotrivă – tocmai *modalitatea necesară a arătării de sine*. De aceea, între secret și mască există – iarăși – probabil, o relație de co-originaritate: secretul *fără* mască nici nu ar fi secret, iar masca *fără* secret ar rămâne – în cel mai bun caz – o pură enigmă.

În și pentru secret, masca nu este deci doar o „altă față”, ci este tocmai o *față nouă*. Ea este rezultatul inițierii: este rezultatul și simbolul nașterii noului statut al noului subiect născut și forjat pe parcursul ei. Nou-născutul, re-născutul și născutul din nou, are un nou nume, un nou statut, un nou comportament etc., dar și o nouă față. Noua față se dobândește însă în secret, prin secret și de aceea ea va și

²² *Vezi*: Frobenius, Leo – *Masken und Gehembünde Afrikas*, în *Abhandlungen der Kaiserl Leopold-Carol, Deutschen Akademie der Naturforscher*, Bd. 74.1, Halle, 1898; dar și Levi-Strauss, Claude – *La voie des masques*, Paris, 1979 și *Antropologie structurală*, București, 1978.

²³ *Vezi*: Kluge, Friedrich – *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, op. cit.

rămâne în permanență *legată de secret*. Ea va *ascunde*, dar – ca față – va și *înfățișa* – adică va și *arăta* – secretul.

În mască, secretul se arată tocmai înfățișându-se. Ea este „publicitatea” secretului ca secret. „Publicitatea” ei nu ne poate însă duce în eroare: masca aparține în întregime secretului. Ea își „poartă” de fapt întregul proces al confecționării sale secrete, plutind în permanență și în mod vizibil în jurul ei imaginea, experiența, sentimentul și puterea secretului.

Deși prezentarea lor are loc în condiții ritualice precise, ceremonialul se organizează totuși propriu-zis în jurul măștilor. Muzica, cântecul și dansurile etc. nu fac altceva decât explică și povestesc tocmai secretul ca secret al măștilor. Din acest motiv, prezentarea măștilor nici nu se constituie într-un proces de inițiere, ci face doar vizibilă și evidentă puterea secretului lor. Secretul deci *nu* se extinde în acest ritual, ci doar se arată tocmai ca fiind secret. În masca purtată public – dar și în spatele ei – secretul se efectuează și „influențează”.

Masca poartă – și încă în interiorul ei – și opunerea la accesibilitatea sa. Din ea iradiază interdicția reprezentată și purtată a secretului. Ea nu dorește doar să se *ascundă* recunoașterii fețelor adevărate, ci vrea tocmai să fie *recunoscută* în stranițata puterii sale. De aceea, purtarea măștilor nu este un simplu „spectacol de rebusuri” pe care spectatorii ar fi invitați să le deslușească și să le „rezolve”... Dimpotrivă, ceremonialul purtării măștilor transmite tocmai interdicția „ghicirii” și cunoașterii lor. Măștile poartă și arată deci *interdicția* ca un termen mediu între ascundere și manifestare.

De aceea, ele reprezintă și o dislocare, o defixare și o dinamizare a interdicțiilor, prin care acestea sunt aduse tocmai într-o stare de plutire. Interdicțiile interioare secretului și cele exterioare *se concretizează* de fapt în mască tocmai printr-o *abstracțiune* care este realizată de către secretul însuși. Prin secretul lor, măștile – ca purtătoare obiectuale ale interdicțiilor – poartă de fapt și interdicțiile până la granița limitelor lor. Ele propulsează astfel secretul – fiind la rândul lor și ele propulsate de către secret – tocmai *deasupra* interdicțiilor. Aici nu este vorba doar de faptul că în secret orice interdicție poate fi încălcată, ci despre acela că devine chiar în puterea

secretului de a putea încălca – și încă în mod public – orice interdicție publică.²⁴

În problema măștilor ne aflăm de fapt în fața unui „model“ în care – în ciuda prăpastiei hermeneutice – devine vizibilă atât co-apartenența originară a interdicțiilor interne și a celor publice legate de secret, dar și rădăcina lor comună, originată în secretul însuși. Faptul că ele – istoric vorbind – își pierd treptat „sacralitatea“, fără a pierde însă „între timp“ și orizonturile lor categoriale legate de secretul însuși, s-ar putea poate constitui într-o ipoteză – dacă nu chiar dovadă – că în fond *nu sacralitatea* ca atare induce secretul, ci, dimpotrivă, secretul este acela care-și confecționează, produce și poartă „masca sacralității“ forței sale intrinseci.

* * *

Secretul complotului se maschează doar retrăgându-se în ne-uzibilul și în invizibilul tăcerii. El se ascunde în întregime în interioritatea vălului categorial al secretului. Și complotului secretul își va arăta și își va oferi de aceea tocmai imaginea atotputerniciei sale (aparente).

De aceea, acum trebuie examinată mai amănunțit această aparență, care este – cum am spus – solidă și încheată.

Pentru această analiză ni se oferă – aproape de la sine – cazul complotului „jacobin“ al lui Ignác Martinovics. Astăzi știm despre el că fusese concomitent – aproape simultan – agentul „turnător“ al poliției secrete austriece; tovarășul spiritual și membrul mai multor loje francmasonice (pe care de altfel le și denunța din când în când în secret); dar și inițiatorul și organizatorul unui complot cuprinzător împotriva absolutismului imperial austriac. Toate acestea – *deodată și împreună* – stârnesc desigur, consternare!!!

Consternarea a fost de aceea reacția și atunci când – în 1877 – Vilmos Fraknói își publica primele rezultate ale cercetărilor sale efectuate în arhivele poliției secrete vieneze despre „personalitatea

²⁴ A se vedea și nota precedentă despre dreptul dobândit în urma inițierii de a dispune de bunurile altora, adică dreptul la furt etc.

contradictorie“ a lui Martinovics. Atunci, Lajos Kossuth – conducătorul revoluționarilor maghiari pașoptiști, pentru care până atunci mișcarea jacobină a lui Martinovics se constituise într-un fel de precedent exemplar – a declarat că „este o imposibilitate psihologică, ca el să fi fost într-adevăr un asemenea om“.²⁵ Între timp o parte din arhivele secrete s-au ars, iar altele s-au deschis și, în urma cercetărilor și a relatărilor istoricilor, astăzi „știm“ deja aproape tot ce este important de știut despre cele întâmplate. Ceața deci s-a risipit, consternarea a rămas însă până astăzi nealterată.

Căci, inutil îl numim – ca istoricii – pe Martinovics „o personalitate contradictorie“ sau „un carierist lipsit de scrupule“, ori – ca francmasonii – „un aventurier debordant“, deoarece nu putem încă înțelege cum anume sunt toate acestea posibile *împreună*, constituind un caz real și efectiv? Adică, o acțiune – deci un mod de a fi – pe care autorul ei a proiectat-o nu ca pe un simplu act sinucigaș, ci ca fiind ceva efectiv realizabil cu *succes*!?

Pentru noi, răspunsul vine deja aproape de la sine. Doar în secret și numai cu ajutorul secretului se poate închipui și proiecta ca cineva efectiv să completeze în secret împotriva acelei puteri pe care între timp o deservește tot în secret ca agent „turnător“, valorificându-și – tot între timp și tot în secret – cunoștințele și experiențele sale dobândite prin participarea lui – tot secretă – în organismele secrete ale societăților secrete...

Dacă există ceva care îl caracterizează într-adevăr pe Martinovics, acesta este gradul lui ridicat de conștiință în raport cu secretul. Ca mulți alți contemporani ai săi, preocupați de problematica teoretică și practică a societăților secrete, și Martinovics elaborează – în 1787 – o lucrare cu titlul *Memoires philosophiques*, în care tratează despre sensurile, rosturile și dificultățile de organizare a unor asemenea societăți. Aici, examinează cu ochi critici sistemul și practicile de organizare și de admisiune ale societăților secrete ale Iluminaților bavarezi, dar și ale Francmasonilor, fiindcă ele nu permit filtrarea

²⁵ Vezi: Fraknói, Vilmos – *Martinovics élete*, Budapest, 1921, p. 4.

suficientă a candidaților, expunând astfel societățile respective la pericolul degradărilor și infiltrărilor.²⁶

Martinovics este deci perfect conștient de faptul că punerea în funcțiune a secretului solicită clarviziune maximă cu privire la esența și particularitățile lui. Apoi, începând din 1791, el devine agentul și spionul plătit al poliției secrete austriece, adresându-și rapoartele direct împăratului și șefului poliției. Secretul i-a permis deci de această dată lui Martinovics să se afle în contact direct cu cele mai înalte oficialități și foruri decizionale ale statului, rapoartele lui – scrise în limba germană – fiind de altfel pline de considerații dar și de sugestii personale... Toate acestea nu-i arătau și nu-i dovedeau altceva decât tocmai imensa forță și putere de penetrare a secretului.

Pe baza acestor experiențe și evidențe, el se apucă de organizarea complotului său. Este de la început conștient de faptul că scopul lui nu poate fi o simplă „revoluție de palat“, ci punerea în mișcare a unor mari mase de oameni. De aceea, de la început, el proiectează organizarea a două societăți secrete: Societatea Reformatorilor și Societatea Libertății și Egalității, pentru a putea atrage și oameni cu convingeri mai puțin radicale, dar și pentru a putea asigura între timp o conducere și o orientare mai radicală în realitate.

Astfel, membrii Societății Reformatorilor nu puteau avea cunoștință despre existența celeilalte societăți, în schimb Societatea Libertății și Egalității fusese inițiată în secretul existenței celeilalte societăți.

Ambele societăți au avut un „Katehism“ separat, pe care noii membri încorporați prestau un jurământ secret. Cooptarea membrilor se desfășura între patru ochi, însă fiecare nou membru a trebuit să copieze cu mâna lui textul „Katehismului“ respectiv, garantând și

²⁶ Societatea Iluminaților a fost înființată în anul 1776 în Bavaria, la Ingolstadt, de către profesorul Adam Weisshaupt, devenind prin severitatea și claritatea construcției sale un exemplu influent pentru multe alte societăți secrete, fiind răspândită în cadrul masoneriei prin cooptarea masonului von Knigge. Vezi: Schindler, Norbert – *Aufklärung und Geheimnis im Illuminatenorden in Geheime Gesellschaften*, Herausgegeben von Peter Christian Ludz, Heidelberg, 1979 și Lambert, Pierre-Arnaud – *Les sociétés secrètes de la Compagnie du Saint-Sacrement aux conspirations Carbonari*, These, Grenoble, 1984.

certificând astfel faptul că a înțeles în mod clar conținutul și sensul asocierii și organizării, cât și faptul că el – însuși și personal – se angajează în ea.

Ambele Katehisme precizează în mod clar și limpede că cel care intră în organizație se angajează prin jurământul său la acte care-i pun în pericol viața. De aceea, formula de încheiere a jurământului suna astfel: „*Să jurăm pe libertate sau pe moarte!*”²⁷

Despre concepția și extinderea organizării, Kálman Benda scrie în felul următor: „Fiecare membru se obliga la cooptarea a încă doi membri noi. Organizarea se extindea în mod celular, fiecare cunoscându-i doar pe membrul de care au fost cooptați și pe cei cooptați de el însuși – iar numele tuturor membrilor a fost cunoscut numai de către directori.”²⁷

Martinovics a fost conștient și de faptul că o organizare secretă de asemenea proporții nu poate rămâne timp îndelungat nedescoperită agenților poliției secrete. De aceea, el a optat pentru extinderea rapidă a organizării, pentru a putea fi apoi declanșate cât mai repede și mișcările populare avute în vedere. De fapt organizarea a și avansat cu repeziciune și – în mod ciudat – ea nici nu a fost descoperită în urma vreunei trădări sau infiltrări secrete, ci pur și simplu prin întâmplarea că Martinovics – fără să fie de fapt bănuț de ceva – a fost arestat cu ocazia unei razii de rutină, în urma căreia el – de la sine însuși și fără să știe că nu este nici măcar bănuț – a început să facă dezvăluiri într-adevăr miraculoase pentru anchetatorii inocenți și uluiți... De aici începând, firele complotului au fost desfășurate cu repeziciune – și cu ajutorul vinovat al mărturiilor inițiatorului său, dar care nu l-au salvat totuși de la condamnarea la moarte – fiind executat împreună cu directorii lui și cu mulți alți oameni dintre care unii au fost atrași fără nici o vină în întreprinderea lui.

Este limpede că Martinovics cunoștea în așa măsură și în așa fel fenomenul secretului, încât îl credea și îl știa tocmai atotputernic. Cu aceasta, și nu cu referire la trăsăturile sale de caracter, se poate explica și modul în care el utiliza secretul concomitent în direcții total diferite.

²⁷ Vezi: Benda, Kálman – *Bevezetés în A magyar jakobinus mozgalom iratai*, Budapest, 1957, Vol. I., p. LXXIX.

Căci, tocmai tendințele categoriale ale structurii secretului sunt acelea care fundamentează, oferă și deschid posibilitatea orientării lui – chiar și concomitent – în direcții extrem de diferite. Fără termenul categorial al secretului, „cazul Martinovics” rămâne tot atât de neînțeles, cum rămâne de neînțeles și fenomenul complotului însuși.

* * *

Dar tot legătura intrinsecă dintre secret și complot explică și modul degradat în care tematica complotului este astăzi prezentă și în mentalitatea unor pături sociale destul de extinse ale societăților din Europa Centrală, în general, și din România în particular.

Este vorba despre mentalitatea pe care Alain de Benoist o numește nimerit „complotistă” și care are tendința de a vedea în orice deficiență rezultatul unor comploturi ascunse și extinse.²⁸ Trebuie totuși precizat că această mentalitate nu este legată nici explicit și nici în mod direct de tematizarea sau măcar de luarea în serios a complotului. Căci acestea din urmă scot la iveală tocmai extraordinara lui complexitate și risc. Adică: nu-l prezintă nicicum ca fiind ceva ce s-ar afla oricând și oricui la îndemână...

Astfel încât complotul să poată intra totuși în mentalitatea cotidianului, este mai degrabă necesar ca însăși această mentalitate să se afle deja – de la început – într-o mai veche și mai extinsă relație de familiaritate și de obișnuință nu cu complotul, ci cu secretul însuși. Adică în acea familiaritate în care „fostele” societăți socialiste transformă – prin extinderea și generalizarea lui – straniețatea viscerală a secretului într-o „obișnuință” care, oricât ar fi ea de resemnă, rămâne totuși activă și participantă...

De aceea nu trebuie și – din păcate pentru destinul nostru – nici nu putem uita că, pe lângă – și poate chiar dincolo de – prezența cotidiană și familiară a „complotismului”, se pot într-adevăr coagula *de facto* factorii care cunosc la fel de bine – și la fel de fals – fascinația și atotputernicia secretului, cum l-a cunoscut, la vremea lui, și Ignác Martinovics.

²⁸ Vezi: Benoist, Alain de: „Psychologie du théorie du complot” în *Politica Hermetica*, 1992, nr. 6.

APPENDIX:

FILOSOFIA APLICATĂ ȘI ÎNTREBAREA DESPRE EXISTENȚA ȘI POSIBILITATEA FILOSOFIILOR NAȚIONALE

Cercetările și analizele filosofico-aplicative tematice ne-au solicitat – de fiecare dată și sub fiecare aspect – și pătrunderea organică în articulațiile și în posibilitățile meditative și speculative ale cuvintelor limbii/limbilor noastre, care sunt considerate într-un mod aproape destinal ca fiind „regionale”. Și nu era vorba despre „orice fel” de cuvinte, ci de cuvinte fundamentale, care articulează noțiuni esențiale și fundamentale pentru filosofie, cum este „Nimicul” etc.

Deși analizele noastre au fost conduse în direcții și pe căi strict organice, adică determinate de însuși felul de manifestare și de arătare de sine a tematicii asumate, în funcție de care trebuiau apoi forjate și instrumentele lor conceptuale, totuși ele s-au trezit – fără voia lor – în mijlocul (reînvierii) unor dezbateri viguroase, care se poartă astăzi pe marginea problematicei existenței sau a posibilității filosofiilor naționale în regiunea noastră. Se pare că după răsturnările din 1989, problema „filosofiilor naționale” și cea a posibilității și a rosturilor lor a revenit în mai toate țările și culturile regiunii, stârnind analize și dezbateri mai mult sau mai puțin pătimașe.

De aceea, trebuie de la început precizat faptul că aceste rânduri nu sunt deloc scrise cu intenția de a lua parte la aceste dezbateri, ci, dimpotrivă, cu aceea de a ocroti în mijlocul ei o posibilitate care ni se pare *autentică* și organică pentru filosofarea care se poartă în destinul acestor regiuni.

Indiferent însă de suspecta sau de simptomatica ei extindere, problema se află totuși pe tapetul acestor culturi. Filosofi cehi, croați, slovaci, sârbi, polonezi, români, maghiari etc. găsesc acum neamânabilă dezbaterea problemei filosofiilor lor naționale împreună cu cele ale istoriei, ale specificului, ale chemărilor și rosturilor

acestora.¹ Cert este că, dintr-un motiv sau altul, fiecare popor și fiecare cultură își caută astăzi *propria* lui filosofie; care și în care își problematizează propriul său specific și propria șansă.

„Problema” deci există, nedumerirea este dacă există însă într-adevăr și *întrebarea*? Dar ce fel de întrebare este în fond – aici și acum – problema filosofiilor naționale? Căci ea poate fi – și chiar este – tratată uneori ca fiind o problemă care vizează aspectele *istoriei culturilor* respective. Atunci se cercetează faptul, de exemplu, când apar disciplinele filosofice în respectivele unități de învățământ; cum au fost ele structurate pe parcursul timpurilor; cine au fost profesorii mai importanți și căror „curente” au aparținut ei în raport cu sincronia universală a filosofiei etc.

Dar problema mai poate fi – și chiar este – interpretată ca fiind una de *bibliometrie*. Acum se cercetează frecvența publicațiilor – cărți și periodice – care tratează subiecte și probleme filosofice; se analizează ponderea și raportul traducerilor și producțiilor autohtone, cât și frecvența diferitelor problematici care au stat în focarul dezbaterilor etc.

Aceeași problemă mai poate deveni însă și o chestiune *etno-antropologică*. Cu această ocazie trebuie desigur cercetate „specificitățile” diferitelor „spirite”, „suflete” și „mentalități” naționale, împreună cu cuprinderea și relevanța lor filosofică, pentru a afla și pentru a arăta acele trăsături – frumoase și nemaiîntâlnite – care le fac valoroase și inestimabile în raport cu sufletele naționale ale altor popoare și culturi...²

¹ Vezi: Bodnár, Jan – *A szlovákiai filozófiai gondolkodás története in Magyar Filozófiai Szemle* (M.F.Sz.), Budapest, 1993, nr. 3-4; Tanalsky, Dionisy – *Filozófia Lengyelországban a fordulat előtt*, idem; Zúmr, Josef – *A cseh filozófia hatvan éve*, idem; Kovács, Ernő – *A horváth filozófia és a Horváth Filozófiai Társaság*, idem; Havas, Katalin – *Eötvös nyomában*, idem; Fehér M. István – *Nemzet, filozófia, Tudomány in Existencia*, vol. II, 1992; Ianoși, Ion – *O istorie a filosofiei românești*, Cluj, 1996; Afloroei, Ștefan – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, 1997.

² „Tăria spirituală a unui neam se măsoară după gradul în care e în stare să *impuie* altora perspectiva lui proprie a existenței, e în stare să *dezagrege* pe a altora, *s-o dezarticuleze*, să-i pună în evidență lipsurile și, de voie de nevoie, să facă pe străin să încline spre chipul lui de a lua atitudine. Asta înseamnă *cucerire spirituală*!” (s.n.)

Problema filosofiilor naționale mai poate fi apoi și una care aparține, totuși, întrucâtva și filosofiei. Cu acest prilej ea devine cu precădere o problemă pentru „istoria filosofiei“, fiind analizată devenirea și transformarea terminologiei de specialitate în limba și în cultura respectivă; opera filosofică a celor mai recunoscuți autori ca fiind autoritate în domeniile de interes ale culturilor filosofice respective; raportul acestor opere cu celelalte dimensiuni – de exemplu cu literatura, cu religia etc. – ale culturii respective; stabilindu-se, apoi, pe baza acestora, și paralelismele diferitelor lor deschideri și raporturi către și între „național și universal“...

Toate aceste modalități de a ridica problema filosofiilor naționale se caracterizează însă în primul rând prin faptul că ele sunt *lipsite de organicitate*! Neorganică este întrebarea care nu provine nici din natura articulabilă a celui care (se) întreabă și nici din esența aceluia asupra a ceea ce ea poartă căutările lui și care nu poate deveni astfel nici *sui generis*, *întrebare căutătoare*.

De aceea, trebuie precizat de la început faptul că întrebarea despre „filosofiile naționale“ nu este deloc o întrebare „filosofică“ oarecare, ci este tocmai întrebarea filosofiei înseși!!! Filosofia însăși este aceea, care, în ea, se întreabă asupra sa înseși. Numai că, în limbi diferite și în diferite limbi!!! Limba întrebării este un aspect tot atât de esențial și organic al ei, cum aparține și esenței filosofiei faptul că ea se întreabă mereu și asupra propriului său sens și asupra propriei sale instituirii. De aceea, întrebarea despre existența și posibilitatea filosofiilor naționale nici nu se poartă de fapt despre „națiunile“ respective, ci despre unicele moduri posibile de a mai fi ale filosofiei însăși.

Este vorba despre faptul – banal, dar esențial, care de obicei este trecut totuși cu vederea în numele unui profesionalism dezarticulat – că filosofia și filosofarea, împreună cu toate utilizările intelectului și ale rațiunii, se desfășoară și ea „pe limbi“. Adică, despre faptul că, de când filosofia a renunțat și ea la folosirea limbii latine moarte, nici filosofarea nu mai „dispune“ de vreo „limbă universală“ în care fiecare gânditor-scriitor să trateze probleme surprinse în puritatea

Vezi: Vulcănescu, Mircea – *Dimensiunea românească a existenței*, București, 1991, p. 92.

uscată a simplelor lor automatisme imanente. Deci că, deși filosofii pot avea limbi alese de către ei înșiși pentru creațiile lor, iar această alegere poate avea motive extrem de semnificative, aceste limbi nu sunt totuși decât *limbi anumite*, chiar dacă ele se bucură de circulație și de impunere internațională, căci nici acestea nu au fost de fapt dobândite fără efort și nici fără pătrundere meditativă.

Oricât ar apărea deci ca fiind *ab initio* universale, temele filosofiei și filosofarea însăși se poartă totuși „pe“ limbi determinate. Este un lucru imposibil, neorganic și chiar caraghios să se poarte vreo filosofie în și pe limba *esperanto*! În limba *esperanto* se poate eventual comunica și circula, dar în nici un caz nu se poate filosofa în mod autentic.

Nu este deci nimic nefiresc în faptul că – și dacă – filosofia se întreabă asupra propriei sale existențe și asupra propriului său sens în limba română, maghiară, sârbă etc. Problema este mai degrabă dacă ea *se întreabă* într-adevăr și dacă ea *înțelege* oare într-adevăr propria ei întrebare? Deci dacă ea înțelege între timp și faptul că întrebarea filosofiei despre posibilitățile și sensurile ei *aparține* ea însăși – și încă într-un mod cu totul esențial – filosofiei, căci în ea filosofia însăși se întreabă asupra uneia dintre modalitățile sale posibile de a fi, și pe deasupra tocmai în așa fel, încât – întrebându-se autentic – ea *se și instituie* și are loc deja, adică este tocmai *adusă* prin aceasta la existență.

Atunci are loc și există într-adevăr filosofie maghiară, română etc., dacă și când filosofia se întreabă asupra propriilor sale esențe, posibilități și sensuri nu numai ungurește, românește etc., dar și pătrunzând *în* limba maghiară, *în* limba română etc. a întrebării ei. Dar nici filosofia germană, nici cea franceză sau engleză *nu este în fond altfel*. Căci doar cu și prin această întrebare poate ajunge și atinge filosofia acel orizont al posibilităților ei, în care întrebările ei se pot apoi deschide și în continuare. Însă pentru aceasta, filosofia trebuie adusă la și în prezentă, iar aceasta nu poate însemna – autentic – decât problematizarea și reproblematizarea sensurilor ei printr-o întrebare pe care ea însăși o adresează propriei sale esențe – adusă astfel în deschidere – și care implică și aprofundarea, și pătrunderea ei – de

către gânditori – în limba și în limbile în care ea este formulată și desfășurată.

Dar, *legătura* dintre filosofie și limbă este cu totul altceva decât problema „raportului” dintre filosofie și limbaj sau decât problemele filosofiei limbajului. Ci ea este tocmai problema modului și a felului în care gânditorii înșiși se apropie de limbă; în care ei tratează și forjează cuvintele ei și în care ei pătrund cu gândul în descoperirea articulațiilor lor. Și probabil că nu înțelegem mai nimic din această legătură atunci când tratăm limba filosofiei și limbajul filosofic ca pe un depozit sau ca pe un inventar al termenilor săi tehnici instrumentalizați, și judecăm gradul de cultivare filosofică a diferitelor limbi exclusiv din acest punct de vedere. Căci nu este deloc întâmplător faptul că și Heidegger – care, asumându-și până la capăt lupta lui filosofică cu limba, a aflat multe despre aceste chestiuni – leagă esența limbii chiar *de vorbire*, cum la vremea lui și Platon s-a ridicat împotriva înfeudării exprimării în scris, fiind de părere că ea periclitează tocmai această esență.

În orice caz, legătura limbii vorbite cu limbajul tehnic al filosofiei nu poate fi suspendată fără consecințe grave care ating și esența, și calitatea filosofiei... Desigur aceasta nu are nimic de a face cu ceea ce s-ar putea numi „popularizarea filosofiei” și nici cu practicarea ei „pe înțelesul tuturor”. Dimpotrivă, filosofia începe de obicei tocmai acolo unde aceste înțelesuri comune devin problematizate. Căci tocmai atunci se deschide și posibilitatea prin care cuvintele vii ale limbii vorbite să fie într-adevăr aduse la conceptul lor sau ca, pe baza esenței și sensului limbii, în ea să se creeze sau să se introducă noi cuvinte.

Multe evenimente decisive s-au întâmplat în filosofie tocmai în acest mod, deși s-ar putea ca ele să nu fi fost înțelese tocmai în privința esenței lor. În Capitolul II al acestei lucrări am analizat deja exemplul aristotelic al termenului de „categorii”, încercând să arătăm că el și-a dobândit relevanța ei filosofică esențială tocmai pe baza pătrunderii cu gândul în sensul lui existențial inițial și „cotidian”.

Același lucru s-a întâmplat însă și la Hegel și tot în legătură cu o expresie fundamentală. Respectiv cu termenul *Aufheben*. În acest cuvânt Hegel nu a găsit doar posibilități speculative îmbucurătoare, dar și o însărcinare potrivită cu care „înțelesul (lui) trebuie prins în

chip precis“. Altfel, cuvântul care se află în vocabularul obișnuit al limbii germane „are... un dublu înțeles“ însemnând în același timp „a păstra, a conserva“, dar și „a pune capăt și a înceta“. Numai că tocmai acest fapt este „îmbucurător pentru gândirea speculativă“, adică „să găsească în limbă cuvinte ce au în ele însele semnificație speculativă“, iar „limba germană are mai multe asemenea cuvinte“. Altfel spus, filosof este tocmai acela care se lasă surprins de faptul că „Ar fi trebuit să surprindă faptul că o limbă a ajuns să facă uz de același cuvânt pentru a exprima două determinații opuse.“³

Dar – continuând exemplele mai importante – nici Heidegger nu face altceva decât pătrunde cu gândul în naturațea cuvintelor limbii în care el s-a născut în chipul cel mai natural posibil. Câți s-ar fi gândit înaintea lui cu seriozitate că anumite cuvinte cum sunt „mănuibilul“ (Zuhandene), „cel aflat la îndemână“ (Vorhandene) sau „grija“ ori „îngrijirea“ (Sorge und besorgen) ar putea dispune de relevanță filosofică fundamentală?

Deci, filosofia – și tocmai la vârfurile ei – menține o legătură vie și firească cu mediul viu și natural al limbii și al limbilor ei. Ea nu este niciodată doar măcinarea în gol și la nesfârșit a propriilor ei termeni tehnici, ci se lasă surprinsă tocmai de ceea ce, de altfel, ar și trebui să surprindă în limbă. Aceasta are loc însă de fiecare dată atunci și acolo, când și unde ea se întreabă problematizând propria ei ființă și propriile sale posibilități. Căci doar cu această ocazie se stabilește o legătură *expresă* între întrebare, limba ei și cel care se întreabă.

Repetăm: aici nu este deloc vorba despre problema raportului dintre filosofie și limbă, ci doar despre încercarea de a vedea ce anume se întâmplă cu filosofia și cu limba atunci când filosoful într-adevăr gândește ceva? Adică despre faptul că trebuie să ne menținem în continuare în problematizarea originarității acestei întrebări, scoțând în evidență faptul că avem de a face aici cu o întrebare a cărei ridicare și formulare (punere) instituie și instaurează deja filosofia, așezând-o tocmai într-unul dintre modurile posibilităților sale de a fi (într-o limbă determinată). Căci filosofia trebuie să ia de fiecare dată ființă pentru a putea examina, aprofunda și deschide ființa de care s-a

³ Vezi: Hegel, G.W.Fr. – *Știința logicii*, op. cit., p. 89.

împărtășit. Adică, pentru a putea deschide și vedea în ce fel de ființă s-a împărtășit și împărtășește ea în deplinul firesc al desfășurării sale?

Însă „felul“ filosofiei este în primul rând tocmai limba (ei). De această ființă se împărtășește ea și aceasta este și modul în care ea – limba – împărtășește filosofia de ființa pe care ea trebuie apoi să și-o asume problematic.

Ce ar fi ca, pe lângă faptul de a repeta la nesfârșit „idealul“ că filosofia tratează în fond despre oameni „în carne și oase“, să se aibă în vedere și faptul că gânditorii înșiși sunt și ei oameni în carne și oase. Adică, se nasc într-o lume, într-o limbă, într-o cultură, într-o națiune, într-o regiune și într-o epocă. Numai că ei sunt oamenii pentru care tocmai acest lucru este extrem de problematic.

Limbile sunt mediul în și prin care popoarele își exprimă și își rostesc ființa. Nu exprimă și nu rostesc însă doar ființa *lor*, ci întreg modul în care ele se împărtășesc de ființă și iau parte în ființă. Filosofie (națională sau particulară) se naște și este doar atunci când gânditorii (*lor*) pătrund cu gândul în acea experiență a ființei care, deși este rostită, nu este totuși gândită – încă – în limba ei.

Aceasta nu este vreo sarcină sau vreun rol pentru filosofie. Dimpotrivă: altfel nici nu prea este filosofie, inutil să se disece „tematicile“ filosofice cu gramaticile și cu obiectele-cuvinte ale diferitelor limbi și să se expedieze diferitele „specificuri naționale“ pe scenele exotice ale festivalurilor etnografice ale culturilor. Altfel nici nu s-a prea născut filosofie, oricâți meseriași s-ar fi agitat sârguincioși în atelierele universalizante ale instrumentelor ei conceptuale. Cultivarea și perfecționarea filosofică a unei limbi și acele încercări la care supun traducerile o limbă nu pot fi în esență decât preparatii și prolegomene pentru ca apoi cu ajutorul lor să se întrezărească și viziunea esenței propriu-zise a filosofării. Adică preliminarii pentru ca, apoi, cu ajutorul lor să se ridice într-un mod expres-articulat și organic și întrebarea despre existența și modalitățile efective ale posibilităților filosofiei, ca fiind tocmai întrebarea prin care ea de fapt se înființează așezându-ne chiar în orizontul posibilităților noastre de a fi.

Căci altfel – însă din păcate și așa – întrebarea despre existența și posibilitatea filosofiilor naționale este expusă pericolelor de a fi

denaturată. Primul pericol, căci el se află cel mai la îndemână, este acela că întrebarea este transformată într-o *problemă de identitate*. Or, problemele de identitate sunt – de regulă și cu precădere – problemele presante și agresive ale „vremurilor sărace”. Dacă au trecut, problemele lor – din păcate – nici nu mai sunt întrebate. De aceea, când revin, problemele vremurilor sărace vor fi de fapt doar reluate și tocmai de acolo, unde ele au fost, pe vremuri, abandonate.

„Vremurile sărace” ne fac desigur să ne și lamentăm, dar și să ne întrebăm. Este păcat de aceea să se rateze șansa lor. Însă, întrebarea despre existența și posibilitatea filosofilor naționale nu este problematică pe motivul că națiunile regiunii noastre își trăiesc problemele ființei lor ca fiind probleme de identitate, ci fiindcă fără ea nici un om și nici un neam nu poate exista în mod autentic, căci nici nu poate vedea posibilitățile neagitate ale autenticității sale. Nu este vorba despre nici un fel de „chemare istorică” a națiunilor, ci despre unicul fapt esențial că fiecare popor se împărtășește în destinul său istoric de o „intrare” particulară către ființa (universală), care este concomitent prinsă, exprimată, înțeleasă și realizată în propria lui limbă. De aceea, pentru noi, Turnul Babel nu este deloc simbolul confuziei și al neînțelegerii, ci, dimpotrivă, cel al multitudinii posibilităților experimentării și exprimării factice a ființei. Și doar de aceea putem noi totuși traduce și comunica, fiindcă existența noastră are rădăcini comune în sensurile noastre cu ființa și doar de aceea avem noi totuși probleme și dificultăți de traducere și de comunicare, fiindcă îl experimentăm, îl exprimăm și îl asumăm – și prin gândire – în alt și alt destin, și în alte și alte limbi.

De altfel rostul principal al traducerilor nici nu este „transmiterea de informații”. Ele tind în fond nu la înștiințare, ci către comunicare. Or, comunicarea nu trebuie înțeleasă aici în sensul „teoriei comunicării”, ci în cel al *comuniunii în expresivitatea efectivă a trimiterilor la originar*. Aceasta întâmpină însă dificultăți și fără greutățile traducerilor!

Din acest punct de vedere, tocmai exemplul lui Heidegger ni se pare cel mai elocvent. În jurul nostru – atât în cultura română, cât și în cea maghiară – a curs deja multă cerneală pe seama problemei „traductibilității” lui. Între timp însă se uită aproape complet faptul că,

de exemplu, nici în cultura franceză – unde educația filosofică este totuși de la început „presupusă” ca fiind la un nivel mai înalt – nu s-a reușit dintr-o singură încercare traducerea lui *Sein und Zeit* și că însăși traducerea englezească a cărții s-a născut destul de târziu și doar în urma unor chinuri apreciabile. Mai grav este însă faptul că în spatele acestui gen de problematizare stă presupuziția – complet falsă și ea – că operele lui Heidegger ar fi pentru germani la îndemână și lipsite de dificultăți. În realitate, însă, și germanii trebuie să se confrunte și să lupte pentru gândirea și limba lui ca oricine altcineva care se apropie de filosofie și de existența lui proprie, printr-o tentativă de dialog cu Martin Heidegger. Cuvintele lui fundamentale sună și răsună de aceea cu aceeași straniețe și profunzime și pentru germani ca pentru oricare altă cultură, limbă și mentalitate care s-a educat și s-a format pe tradițiile milenare ale metafizicii.

Deci, experiența fundamentală a traducerii se constituie într-o problemă de limbă și de terminologie tehnică doar în măsura în care confruntarea cu ea fixează totuși în primul rând tocmai caracterul universal al orientării, stabilirii și așezării în limbă a experimentării ființei. Doar atunci înțelegem deci în mod propriu-zis mesajul traducerilor, dacă prin ele și în urma lor se nasc – cu privire la noi înșine – nu pur și simplu judecăți, ci întrevederi efective: adică, nu preluăm o tehnică sau un instrumentar conceptual, ci pătrundem tocmai în esența legăturilor – „mediate” și ele de limbă – filosofiei și ființei, realizate de către textele în cauză. Or, aceasta este o condiție existențială și nu o sarcină pe care ne-ar putea-o trasa vreun text străin sau vreo tradiție autohtonă.

Al doilea pericol care pândește cauza „filosofilor naționale” sălășluiește însă tocmai în spiritul acestei epoci, care se autodefineste prin termenul de „postmodernă”. Căci ea a proclamat tocmai autosuficiența universalității incomensurabile a culturilor! Însă, nici aceasta nu este decât reacție și nu reflexie.

Ea reacționează – prin refuz – la spiritul modernității care concepea raporturile dintre culturi nu numai ca fiind sub-ori supraordonate, dar și ca dominație și impunere. Prin aceasta, postmodernul defixează și deconstruiește ce-i drept ierarhiile culturale împietrite sau doar închipuite, dar consfințește în același timp și non-

comunicabilitatea lor. Culturile, și limbile care le poartă, nu mai sunt formațiuni secundare care se organizează subordonat în jurul centrelor culturale și a limbilor de circulație internațională, ci completitudini universale de sine stătătoare, care își pot proclama propria lor universalitate în paralel cu restul universalelor la fel de sine stătătoare. Pentru a putea comunica, culturile trebuie deci să se rupă în două: nu sinele propriu-zis al unei culturi este acela care-l mobilizează către comunicarea cu altele, ci se naște un fel de spațiu general – și în fond indiferent – în care apoi se desfășoară și raporturile și relațiile lor comunicative, care – evident – vor fi astfel în mod preponderent „obiectuale“.

Prin aceasta, postmodernul ajunge însă ca – în pofida rezultatelor sale practice și „eliberatoare“ – să nu se mai deosebească totuși în esență de ceea ce el refuză și depășește doar în aparență, căci nu face în fond altceva decât provincializează tocmai falsa pretenție de și la universalitate a modernității. În realitate, „centrele“ culturale nu s-au desființat deloc, ci doar s-au înmulțit și s-au „specializat“.

Altceva însă s-a modificat. S-au deschis noi căi și noi posibilități pentru comunicare, făcând ca „măsura“ filosofării să fie astăzi deja internațională. Or, aceasta tocmai că nu mai înseamnă ceva supra-național, ci o nouă modalitate – fundamentată deja și tehnologic – a deschiderilor comunicative reciproce. Astăzi crește deschiderea și interesul culturilor față de celelalte culturi și, prin urmare, și față de culturile noastre.

Tocmai în această nouă situație și în contextul acestei noi posibilități se ridică astăzi întrebarea despre existența și posibilitatea filosofiilor naționale ca fiind o întrebare a filosofiei înseși, dar care este de fiecare dată formulată în și prin limbi determinate. Accentul cade deci – iarăși – pe chestiunea caracterului determinat al limbilor și de aceea trebuie examinat acum dacă ea vizează doar un anumit limbaj (să-i zicem de „specialitate“) sau dacă de fapt ea atinge problematica hermeneutică mai cuprinzătoare a lingualității?

Or, în această direcție, hermeneutica a obținut deja de mult timp rezultate remarcabile, care pe deasupra și coincid sau se află în consonanță cu relatările care provin de la filosofi înșiși și care se referă la legătura lor cu limba. Când, de exemplu, Gadamer scrie:

„Conceptualizările realizate de către limbă sunt nu numai preluate, dar și duse mai departe în direcții determinate de către gândirea filosofică.“, el nu face decât să fixeze naturațea și firescul esențial al raportului limbajului filosofic cu anumitul limbaj, determinat în genere.⁴ Adică tocmai faptul că, în limbajul filosofic, limba în primul rând nu se îngustează terminologic, ci dimpotrivă, tocmai în această legătură poate deveni cu precădere limpede și faptul că „despre orice fel de tradiție ar fi vorba, în ea se manifestă totdeauna o lume umană, care are deci și un caracter lingual (sprachlich). Iar având caracter lingual, oricare lume de acest gen este de la sine deschisă către fiecare întrevvedere posibilă, și prin urmare și către oricare lărgire posibilă a imaginii sale proprii despre lume, deci este accesibilă și celorlalte lumi.“ (s.n.)⁵

Or, tocmai această deschidere, proprie lumilor lingual-umane, cât și accesibilitatea lor reciprocă, asigură și fundamentează și relevanța filosofică a oricărei și a fiecărei limbi. Este însă cu totul altă problemă, dacă această relevanță este într-adevăr realizată sau dacă realizarea ei este într-adevăr propriu-zis filosofică. Dar ce altceva înseamnă – în genere – realizarea filosofică a posibilităților filosofice ale unei limbi, decât de a pune și de a ridica întrebarea despre existența și posibilitatea filosofiei tocmai în acea limbă?

De aceea – și propriu-zis – întrebările determinate despre posibilitatea unor anumite filosofii nici nu caută și nici nu țintesc de fapt ceva ce ar putea fi simultan și filosofie, dar care în același timp ar aparține și limbii și culturii naționale respective și determinate. Și cu atât mai puțin tematizează ele cu precădere „ființa națională“ respectivă. Căci nu este vorba în esență aici despre nici un fel de conjuncție, ci despre o întâlnire și o regăsire firească. Filosofia crește în și din limba care rostește firesc și problematic experimentarea existențială a ființei în destinul ei istoric particular, tocmai pătrunzând cu gândul în sensurile cuvintelor ei deschizându-i noi sensuri și oferindu-i noi cuvinte. Căci: „Există și o altă dialectică a cuvântului, care alătură fiecărui cuvânt și dinamica internă a multiplicării: fiecare

⁴ Vezi: Gadamer, Hans-Georg, op. cit. p. 300.

⁵ idem, p. 311.

cuvânt, ca și cum ar țâșni dintr-un centru, vizează de fapt *întregul*; doar astfel este el cuvânt. Fiecare cuvânt dă glas *întregului limbii* căreia aparține și face manifestă *întreaga viziune a lumii* pe care ea se fundamentează. (s.n.)⁶

Dar prin faptul că pătrundem filosofic cu gândul în sensurile și în articulațiile cuvintelor limbii, nu limba – în înțelesul ei lingvistic – se conștientizează mai adânc, ci tocmai „*lucrul însuși*” este acela care ni se va înfățișa astfel mai articulat și mai conturat. Însă chestiunea referitoare la ce anume este acest „lucru însuși” – adică tocmai tematica tematizărilor exprese – nu ne poate indica nici tradiția înțeleasă în sens tematic, și nici spiritul dominant al epocii, ci doar organicitatea asumării sfidărilor prezenței – împreună cu dobândirea sensului filosofării – poate decide asupra lui.

Desigur, aici se ridică de la sine problema „valabilității” și cea a „comunicabilității” unor asemenea filosofii. Deci, dacă nu cumva ceva cum ar fi filosofia „românească” sau cea „maghiară” etc. nu ar avea sens, înțeles și comunicabilitate decât doar pentru români, maghiari etc.? Nu trebuie oare separate limbile gândirii și cele ale comunicării? Dar dacă prin filosofie nu mai înțelegem purul formalism al construcțiilor sistematizatoare, ci tematizarea expresă a ființării – ce au caracter de lume – tocmai cu privire la ființa (lor) atunci articulările acestor lumi în și din diferitele cuvinte ale diferitelor limbi nici nu mai converg către vreun general în care cuvintele respective și-ar afla fundamentul traductibilității lor, ci se deschid chiar către *un întreg al trimiterilor tematicilor înseși*, în orizontul căruia cercetările respective efective pot deja comunica – cu certitudine – în mod autentic. Adică, gândindu-ne în limba noastră tematic, dar împreună cu alte limbi, putem pătrunde și descoperi posibilitățile și valențele filosofice ale cuvintelor ei. Atunci vom descoperi poate și faptul că în – fiecare dintre – limbile noastre există șansa de a putea dezvălui și gândi în

⁶ idem, p. 318.

sensurile cuvintelor lor și aspecte care vor trebui apoi incluse și în alte limbi în gândirea filosofică a tematicilor și înțelesurilor lor.⁷

Or, acest lucru devine valabil cu privire la fiecare limbă în care filosofia se întreabă într-adevăr și în mod explicit despre existența și posibilitatea ei. În ultima vreme, de exemplu, în spațiul filosofic internațional sunt din ce în ce mai prezente gândul și gândirea de origine japoneză. Se mai cunoaște și faptul că în aceasta, gândirea lui Heidegger și receptarea ei japoneză joacă un rol foarte important. Deci, că în fond aici a avut loc o întâlnire. Ar fi însă cu totul absurd să se afirme că gânditorii japonezi au pătruns cu vocea lor particulară pe arena internațională a filosofiei în așa fel încât deodată ei au început să gândească nemțește și – pe deasupra – să publice englezește! Dimpotrivă, munca filosofică a gânditorilor japonezi este și rămâne esențialmente japoneză și tot ce gândesc ei se realizează tocmai prin aprofundarea posibilităților meditative ale limbii lor, numai că relevanța tematică, nivelul și adâncimea cercetărilor lor le conectează, în modul cel mai firesc, la circulația dialogului filosofic internațional. Aceasta însă nu se realizează decât pe baza faptului că ei deschid și dezvăluie asemenea aspecte ale tematicilor lor, care – deși aparțin întregului trimitterilor destinației sensurilor lor – nu se manifestă totuși în mod privilegiat decât în modalitățile și în datele lor respective regionale de a fi.

Comunicarea devine posibilă și are loc deci nu la nivelul generalităților și al universalităților pur conceptuale și formale, ci prin actualizarea tematizatoare expresă a manifestărilor privilegiate ale fenomenelor care conduc analizele lor către și în direcția ființei (lor). Cu cât înțelegem deci mai autentic natura deopotrivă filosofică și linguală a cercetărilor, cu atât mai puțin devine „problema lingvistică” obstacolul *interior* al comunicării. Căci în fond obstacolul se rezumă aici la „dificultatea” obținerii competenței comunicative. *Limbajul* acestei comunicări nu este însă, autentic, limbajul tehnic al purilor concepte, ci tocmai limbajul meta-național al *parafraselor* care sunt

⁷ Desigur, se poate foarte bine întâmpla ca noi să nu vedem sau să nu „folosim” aceste șanse și posibilități, însă existența lor trebuie totuși fixată, iar valoarea lor trebuie totuși arătată.

totdeauna pline de conținut tematic, reflexiv și adresat. Însă, ceea ce este comunicat în limbajul parafraselor în atelierele internaționale formate și constituite, de exemplu, prin *Internet* sau prin *Poșta electronică*, se poate valida și autentifica doar cu condiția ca ceea ce este „transmis” să se și dovedească într-adevăr rezultatul unor tematizări genuine, asumate în mod autonom și responsabil.

Strict vorbind, nici lucrarea noastră de față nu comunică acum în limba în care temele ei au fost gândite în mod principal. Dar ea nu este totuși o simplă „traducere”. Dimpotrivă, pe parcursul tematizării, limba – care este acum cea a comunicării – română, a participat – chiar a și ajutat – deja în – și la desfășurarea ei. Posibila reușită și eventualul beneficiu al acestor cercetări și al acestei comunicări nu sunt de aceea decât încă o dovadă pentru faptul că, în ceea ce noi am schițat aici ca fiind „filosofie aplicată”, rezidă într-adevăr posibilități filosofice reale și – poate – chiar valoroase...

RESUMÉ

Le phénomène du secret n'a eu jamais et nulle part dans l'histoire un rôle tellement essentiel et focalisateur dans la structure d'une globalité épocale-concrète, que dans les „anciennes sociétés socialistes“. C'est pourquoi, l'assumer et l'analyser est devenu un défi existentiel pour l'intellect et la culture.

Les recherches de cet ouvrage s'enracinent en assumer cette provocation. C'est pourquoi il n'est pas une „monographie“ du secret, mais une tentative philosophique d'en pénétrer l'essence. Certes, cette chose ouvre également les horizons de la „monographibilisation“ du phénomène, mais justement à cause de son caractère extrêmement ramifié, il ne prétend pas en premier lieu des investigations multidisciplinaires développées *ad hoc*, mais une recherche concernant ses articulations essentielles, qui peut ensuite servir aussi comme guidage aux investigations qui – éventuellement – vont la suivre.

En essence, l'ouvrage est pénétré de deux questions qui, au-delà de leur orientation intrinsèque, se questionnent réciproquement en cours de route. La première en est: comment peut-on analyser et comprendre un phénomène, qui – en tant que secret – se caractérise justement par être caché, fermé et enveloppé? Et la deuxième: dans quelle manière, la philosophie est, ou peut être faite capable de réceptionner une problématique qui, cependant, ne fait partie de son inventaire traditionnel?

D'une manière ou d'autre, toutes les deux questions sont liées au problème de „*l'application de la philosophie*“.

C'est pourquoi le premier Chapitre de l'ouvrage a comme thème le problème du „*Secret, comme thème d'une analyse de philosophie appliquée*“. Et la première partie du chapitre s'efforce justement d'esquisser „*l'idée d'application de la philosophie et d'une philosophie appliquée*“.

À la différence de son acception récemment répandue par l'instauration d'un courant d'„*applied philosophy*“, qui signifie en première lieu de restreindre la philosophie à la *philosophie pratique*

et, secondement, de prolonger ses préoccupations jusqu'aux questions „trouvées à l'ordre de jour“ et qui, par la suite, se caractérise par une *degré réduit* de théorisation réflexive; mais aussi, à la différence du sens que „l'application“ l'a acquis – spécialement par l'oeuvre de Hans-Georg Gadamer – dans l'**herméneutique**, comme étant „la concrétion des sens de la tradition“, ici prend contour l'idée d'une „philosophie appliquée“ qui mise en premier lieu sur son compréhension comme étant *actualisation*.

Mais, l'actualisation est justement la modalité articulée de se rapporter aux *possibilités*, et c'est pour cela que l'application „correcte“ est toujours un rapport aux possibilités essentielles. Dans son rapport d'actualisation avec les possibilités essentielles, la philosophie appliquée transgresse donc justement l'essence comme „catégorie“, car par la nature thématique-articulée de sa recherche, elle s'ouvre également vers la réception de la *nouveauté du nouveau*. Par conséquent, l'application est un possible contact – d'actualisation – avec tout ce qui est originalement essentiel à la philosophie, en l'apportant, en même temps, dans une hypostase où elle s'ouvre aussi à la réception des thèmes du défi, avec lesquels notre existence nous confronte, mais qui cependant ne font partie nécessairement de ses préoccupations „traditionnelles“. Au cours de ces thématisations, la „philosophie appliquée“ ramène donc la philosophie à son statut originaire d'être elle-même un existentiel – donc un mode d'être de „l'homme“ – la faisant, par ça, capable aussi d'analyses existentielles thématiques véritables. „*La phénoménologie existentielle du secret*“ ne signifie au fond autre chose que d'exercer un certain existentiel (de philosophe) justement sur l'existentiel du secret. C'est le sens proprement-dit dans lequel l'ouvrage utilise le terme de „thématiser“, auquel on dédie en ce chapitre aussi un **Excours**.

Mais, c'est toujours à cause de cela qu'aux thèmes de la philosophie appliquée appartiennent tant la rélatation de „l'encontre“ des thèmes soumis aux analyses, que la description de la manière dans laquelle elles nous atteignent et nous défient. Et cette description se trouve dans la *deuxième partie* du premier chapitre.

C'est pour cela que le **Chapitre II** pénètre dans la thématique du secret en essayant d'esquisser son analyse catégorielle. Son titre est:

„L'analyse catégorielle et le secret.“ Pour la déployer on a eu besoin pourtant et nécessairement que, du commencement, on examine le rôle de l'analyse catégorielle en général pour la „philosophie appliquée“. Car les „catégories“ appartiennent à l'essence de la philosophie, et donc les analyses catégorielles ne peuvent être négligées ni dans la philosophie appliquée. Mais, le point de vue de la philosophie appliquée se constitue, ici aussi, dans une occasion de reproblématiser le „problème et le rôle“ des catégories en philosophie, des analyses en résultant aussi, qu'au fond les intentions applicatives de la philosophie se trouvent en parfaite concordance avec l'orientation intrinsèque des catégories-mêmes, et même avec le sens dans lequel elles ont été pensées justement aux „sommets“ de la philosophie (chez Aristote, Kant, Husserl etc.). Chez tous ces penseurs on peut observer une double orientation des catégories: d'une part chez le „vif“ en chair et en os de l'expérience, et, d'autre part, vers l'universalité de leurs sens.

Mais la philosophie appliquée ne „fabrique“ pas des catégories. Elle ouvre et poursuit la signification catégorielle des horizons de ses thèmes. Mais, ses thèmes ne proviennent purement et simplement des légités internes de la science: elles sont des problématisations de (notre) destin historique. Donc ce que Heidegger nomme en fait „*existentiels*“.

Sur cette base, la deuxième partie du Chapitre élabore un „terme catégoriel“ de l'existential du secret, essayant de dépister justement les orientations des tendances vectoriales de sa structure. En général, le chapitre tente à démontrer que l'analyse catégorielle ne peut pas être chassée de l'analyse existentielle, de la simple raison que les existentiels-mêmes disposent tant de la possibilité de l'authenticité, mais – surtout – de celle de leur non-authenticité et dénaturation.

C'est pour cela que, le terme catégoriel du secret a en vue premièrement les tendances vectoriales de sa structure catégorielle, qui porte donc aussi la possibilité de l'authenticité, mais – surtout – celle de sa non-authenticité et dénaturation. Son sens sera donc fixé comme étant: *ce qui est retiré par recouvrement assuré!!!* Mais, pour thématiser le secret en tant que „secret“, ce „ce qui“ doit être maintenu

dans son non-détermination originaire, donc justement dans son abstraction.

Ensuite, toujours par les tendances de sa structure – plus précisément, par le *voile* nécessaire pour l'assurer – le secret acquiert aussi un dynamisme généralisateur, par lequel le concret de l'opposition de sa naissance, devient l'opposition du secret avec la sphère publique en général.

Le processus du développement en secret est nécessairement *totalisant*. Son fond initial peut être retiré et recouvert seulement à la condition qu'avec lui soient retirés également ceux éléments et aspects qui se trouvent en relation directe et indirecte avec lui.

Cela signifie en même temps, qu'à son intérieur, le secret s'organise pluri-nivélé et hiérarchique, en fonction de la différenciation des rapports de ses éléments à son noyau initial.

Le maintien du secret suppose, quand même, l'assurance *identique et non-différenciée* de tous ses éléments. C'est pour cela – en parlant d'une manière catégorielle – l'assurance du recouvrement transforme les hiérarchies en atomisations homogénéisées.

Toutes ces choses confèrent au secret un caractère extensif et proliférant, qui particularise aussi justement ses rapports à la sphère publique.

Un **Excours** dédié au problème du rapport entre „*Secret – Privat – Publique*“ tente à clarifier les questions confuses provenant spécialement du domaine juridique, et qui tendent faire opaque justement la nature catégorielle de l'opposition entre le secret et l'espace publique: ce n'est pas le rapport de l'espace privé et de celui publique qui spécifie la liaison du secret avec la sphère publique, mais cette liaison s'articule par une opposition *sui generis*.

En conclusion: le secret n'est pas quelque chose qui dispose purement et simplement d'obstacles épistémologiques, mais justement quelque chose qui s'organise *contre* sa compréhension et sa connaissance. Il n'est pas né donc que d'être secrétisation, c'est-à-dire étant un *existentiel*, donc, une caractéristique d'être du Dasein.

C'est pour cela que le **Chapitre III.** de l'ouvrage examine – sur la base du guidage acquis par l'obtention de son terme catégoriel – justement la manière dans laquelle l'existentiel du secret „se

développe“ en socialisme. Son titre est par conséquent: „*Le secret et le socialisme*“.

Les premières rencontres du mouvement communiste avec la force et les possibilités catégorielles du secret ont eu lieu dans la période d'illégalité traversée par la grande majorité des partis communistes qui, plus tard, sont arrivés au pouvoir dans les anciens pays socialistes. En arrivant, ultérieurement, au pouvoir, ces partis ont valorisé l'expérience de leurs rapports au secret, le transformant dans une catégorie centrale des sociétés qu'ils ont dominées.

En étroite liaison avec cela, les analyses historiques et juridiques du chapitre révèlent la fait qu'il y a aussi une tendance systémique de ces sociétés pour qu'en elles la forme dominante du secret devienne le *secret d'État* (secrets d'État proprement-dits; secrets de service [des fonctions de travail]; données et informations qui ne sont pas destinées à la publicité). Mais, par cela, la catégorie du secret parvient à intéresser, même à renfermer, la majorité des sphères de la vie sociale: en socialisme, pratiquement toute chose pouvant devenir un secret (d'État) de rang différent.

L'Excours dédié à l'histoire et au concept des „*Fonds secrets des bibliothèques de Roumanie*“, vient illustrer analytiquement ce fait, montrant qu'ici le secret a couvert même de tels domaines restreintes et, peut être marginaux de la vie, comme c'est celui des collections des bibliothèques.

En général, du point de vue philosophique-applicatif, ce chapitre approfondit en fait la compréhension de ce „terrain régional“ dont le destin a provoqué au fond aussi l'inclinaison philosophique vers la thématisation du secret.

Sur ce terrain, le **Chapitre IV.** de l'ouvrage démarre déjà vers l'analyse phénoménologique proprement-dite de l'existentiel du secret. Il porte le titre: „*La phénoménologie existentielle du secret. Tentatives de dialogue avec Martin Heidegger.*“

Mais, l'existentiel du secret se constitue „en“ phénomène, se manifestant justement comme enfermé, comme recouvert, et comme caché. C'est même pour cette raison que le phénomène du secret peut constituer à son tour quelque chose par laquelle le „cachement“, la „fermeture“, et le „recouvrement“ peuvent être étudiés et analysés

comme tels et d'une manière explicite. Donc, il peut être constitué dans une base de problématisation privilégiée, d'une part pour problématiser la phénoménologie existentielle, mais d'autre part, toujours dans une tentative de dialogue avec Heidegger. Car, le „cachement“, la „fermeture“ et le „recouvrement“ sont au fond des thèmes inséparables de son entière pensée.

Pourtant, leur analyse n'a trouvé – ni chez lui, ni chez les autres – un sol phénoménal explicite. Le phénomène du secret c'est justement quelque chose de pareil. Son analyse offre et sollicite donc en même temps, tant une compréhension phénoménologique effective du „cachement“, du „recouvrement“ et de la „fermeture“, que de leurs liaisons – articulées – avec les modalités-mêmes de la manifestation et du „phénomène“ comme tel. Donc, à la différence des interprétations purement exégétiques, le dialogue applicatif avec les textes heideggeriens, rend évident la liaison intrinsèque – du point de vue du „travail“ phénoménologique effective – qui existe, en dépit des différences de nature purement conceptuelle, entre la „monstration de soi“, „manifestation“, „phénomène“, mais aussi „apparition“, „apparence“, „cachement“, „recouvrement“, et „fermeture“.

Mais, c'est justement par cette voie que Heidegger est arrivé dans son langage au mot du secret: *Geheimnis*. Et le sens proprement-dit du „Geheimnis“ (secret) chez Heidegger c'est la fermeture-même dans la manière dont elle se rapporte à la découverte, donc dans laquelle le secret détermine, définit et articule le découverture du recouvert en tant qu'*égarement*.

Mais, le secret ne peut pas être thématisé – et moins d'une manière phénoménologique – que partant de sa rencontre... Or, nous rencontrons le secret, en premier lieu, justement dans les enlisements et les pressions de l'errance. Sur la voie où nous nous rencontrons en général avec quelque chose comme c'est le secret, nous nous heurtons en premier lieu contre *les obstacles*. Et en insistant plus loin dans la détermination et le dépassement des obstacles, on nous sera présentée justement *l'opposition résistante*. Essayant, ensuite, de déterminer la nature de la résistance de l'opposition, nous allons réaliser justement le fait que ce qui s'oppose en elle, *cela manque*. Mais, ce qui nous fait obstruction s'opposant avec résistance en son absence, cela *se cache*.

L'absence, le manque, n'est pas purement et simplement quelque chose qui „n'est pas“. Le manque c'est la non-présence dans les attentes du Dasein (de l'être-là) problématique. Autrement dit, le manque amasse les modalités déficientes de l'itinéraire du Dasein (l'être-là) problématique. Et l'entier des destinations (Bewandtnisganzheit) du Dasein problématique des modalités déficientes en absence, sera justement le cachement.

Le manque est ensuite – conforme à son essence – *stereisis*, c'est à-dire, *privation*. Donc, un „*non*“ privatif. Mais le secret n'est pas seulement le refus, mais aussi *l'exclusion de la présence* de ce qui manque en se cachant. Or, elle se réalise justement par *assurant* son enveloppement. C'est exactement par ça, que le cachement contient – comme un envoi, lui même caché – aussi *le projet* de son interconnexion. Donc, en elle, le Dasein enlisé peut entrevoir même l'AUTRE comme étant l'auteur du projet.

C'est-à-dire, le secret se dévoile au fond comme étant un certain rapport existentiel entre les Daseins positionnés „contre“. C'est pourquoi, afin de décrire l'entier de son phénomène, on a besoin aussi de la description de „l'autre“ voie, c'est-à-dire de la voie proprement dite de la „secrétisation“.

À la différence de celui qui, en cherchant, rencontre le secret, pour le Dasein (être-là) secrétisant, l'Autre s'ouvre déjà du commencement du parcours. C'est pourquoi, sa „situation“ par rapport à l'unité du phénomène du secret paraît être privilégié du début. Cela ne signifie pas que lui aussi, en se comprenant soi-même comme étant secrétisant, a déjà compris et a déjà interprété l'Autre comme étant un opposant possible et polarisé, dont les recherches doivent et peuvent être dirigées à l'horizon des connexions des modalités déficientes, c'est-à-dire, en l'absence.

Mais, comme la secrétisation est un existentiel, c'est-à-dire un mode possible d'être, dont dispose, d'une manière égale, tant le secrétisant initial que celui qui se confronte avec le secret en le cherchant, nul secrétisant ne dispose en fait jamais, dans son entier, du phénomène unitaire du secret!!! *Le secret* peut être trahi et peut être aussi épié toujours en *secret*!!! Et cela n'est pas une simple déficience

du secret, mais elle provient justement des traits de sa structure catégorielle.

C'est pourquoi le phénomène du secret – en son entier unitaire – ne se montre pas que dans – et pour – *la méditation* du Dasein qui se prend soi-même, non seulement par destin mais aussi par décision et effort, dans sa propre question.

En méditant sur une thématique comme celle du secret, la méditation est portée nécessairement aussi sur les „négativités“ et sur les „déficiences“. Et dans son dialogue avec Heidegger, cette méditation est conduite – par „Geheimnis“ – jusqu'à l'étant en tant qu'entier, qui apparaît en elle justement comme le „gouverneur“ de l'errance. Autrement dit: en poursuivant son thème, la méditation est conduite exactement à la question du *Rien* (du Néant).

C'est pourquoi, un **Excours** de ce chapitre est dédié à la question sur la liaison entre „*Rien, Secret et Mystère*“. Mais, tenant compte du fait que la méditation sur le Rien (Néant) est réalisé ici comme un prolongement naturel de certaines analyses phénoménologiques explicites, sa problématique peut être conturée d'une manière plus articulée. Mais elle est aussi beaucoup assistée par les possibilités méditatives dont disposent les mots à l'aide desquels la langue *hongroise* et la langue *roumaine* „expriment“ le Rien. Car ces mots contiennent une négateur (SEM, respectivement NICI) – c'est-à-dire „NI“ – qui ne se trouve en d'autres langues au nom du Rien (Néant). L'**Excours** mise justement sur les possibilités méditatives de ce NON „*chercheur*“.

C'est seulement pour cela que la pensée du secret conduit justement à la pensée du Rien, car lui – le secret – se manifeste exactement comme l'obstacle *qui s'oppose d'une manière résistante*, en se cachant dans l'**absence** (c'est-à-dire dans le manque). Or, le Rien ne peut être pensé autrement que l'opposition et l'opposé absolu. Par cela, la méditation philosophique applicative portée sur la thématique du secret, conduit et reconduit – de nouveau – vers les thèmes centraux et essentiels pour la philosophie en général.

Le secret est donc un existentiel, c'est-à-dire un mode d'être du Dasein, mais qu'il ne domine jamais dans son entière unitaire. Au

contraire, le Dasein devient dominé par les tendances vectoriales de sa propre modalité d'exister.

Le **Chapitre V.** ayant le titre: „*Les anciens secrets. ÉTAITÉ et PASSÉ* „, pose au fond de nouveau la question sur la manière dont peut être connu et analysé un phénomène comme c'est le secret. Car aussi de ce point de vue, le secret institue une *rupture en temps*: justement qu'étant secrets, les secrets présents ne peuvent être „étudiés“ dans nul présent, par nul „sujet“ publique de la méditation. L'étude du secret se porte donc – en principe – à l'égard de/ou sur les bases des „*anciens secrets*“.

Le secret-même favorise donc – tant méthodologiquement qu'existentiellement – la dimension *passée* du temps. Or, poursuivant cette direction des envois temporels du secret, nous nous heurtons – de nouveau – vis à vis d'une question qui est, d'une part extrêmement actuelle dans notre région, mais, d'autre part, également essentielle pour la philosophie-même.

Les „anciens secrets“ sont, certes, des secrets passés: ceux qui „ont été“ secrets, aujourd'hui ils n'en sont plus. Mais, les secrets deviennent passés justement par leur extinction *antérieure* à leur passage. Jusqu'à ce qu'ils ne s'éteignent pas (dans la sphère publique) les secrets ne peuvent ni passer et ni être „encorporés“ dans le „passé“. Mais, qu'est-ce-que signifie en fait „les anciens secrets“? – voici une question qui nous incite à la problématisation ontologique du passé, car elle nous met à poser le problème de l'ÉTAITÉ des secrets, de pair avec celui de l'ÉTAITÉ et du PASSÉ en général. Car, dans les „anciens secrets“ il semble qu'ait passé justement ce qu'ils ont été en tant que secrets, en échange, ce qui est resté d'eux, celui-ci n'est-déjà-plus secret. C'est-à-dire, en réalité c'est justement leur secret qui „est resté“, donc il n'est pas passé. Quel genre de passé c'est ce passé non-passé, mais qui se présente justement dans les „anciens“ secrets?

Ce chapitre essaie à répondre à ces questions par une méditation assez complexe sur l'ÉTAITÉ et sur le PASSÉ. Mais, comme la méditation est centrée et focalisée phénoménologiquement et ontologiquement, elle ne se porte directement sur la grande catégorie philosophique du temps, mais justement sur *l'être* du passé. Le passé

est au fond ce qui a ÉTÉ, et ce qui a été, cela déjà-n'est-plus. L'être du passé c'est donc justement le *déjà-non-être*, et pas du tout l'être „dans“ ou „au“ temps du passé ou passé du temps.

De toute manière, tout ce qui a ÉTÉ, ne se présente que dans le horizon du *déjà-non-être*. Donc, même en cette forme, notre thématique ne dirige que vers celle du RIEN. Mais, ce qui a ÉTÉ, cela n'est NI l'Être et NI le Rien. Pourtant, ces deux *négateurs chercheurs* s'assemblent ici justement dans le négatif DÉJÀ-non, le „NI“ acquiert donc une signification temporelle. Et la signification temporelle du „NI“ sera, certes, le JAMAIS!

C'est pour cela que ce chapitre dédie un **Excours** spécial à ce problème, qui, dans sa première partie, s'occupe – en marge de l'analyse de la temporalité du phénomène de la *culpabilité* dans *Sein und Zeit* – justement de leur signification existentielle. Et dans la deuxième partie de l'Excours, on analyse – sur la base des mots hongrois et roumains – le sens temporel du NON chercheur du „NICI“ (en roumain) et du SEM (en hongrois), c'est-à-dire du NI. Par le „quand“ pris dans les tensions des Ni, le Rien fait en fait son entrée dans le Temps, y devenant même datable.

Par conséquent, les données qui s'amassent d'habitude autour des ÉTAITés, doivent être regardées avec plus de circumspection, car elles cachent avant tout justement le caractère désaccroché du temps de ce qui a ÉTÉ. Le PASSÉ ne se constitue donc par le simple „passage“ du temps, mais justement par une tâche et une décision existentielle. Cette „tâche“ n'est pas cependant établie de l'extérieur, mais elle est explicitée ici partant même de la problématique de l'ÉTAITÉ du secret et de l'insistance avec laquelle le secret même dirige sa compréhension en premier lieu et avant tout justement vers le passé.

Le dernier **Chapitre VI.** est dédié aux *Hypostases du secret*, sans en faire un inventaire. En conformité avec l'intention applicative de l'entier ouvrage, le chapitre analyse en premier lieu le phénomène du *complot* et partant d'ici, celui du *serment secret*, de l'*initiation* et du *masque*.

Le complot est un acte secret par excellence: il implique le serment qui – lui aussi étant secret – sera spécifié par un élément de

contenu caractéristique: garder le silence. Mais, le serment fait partie justement du processus de l'initiation, qui est justement la *communication du secret en tant que secret*. Mais, l'initiation communique avec l'espace public en taisant ou en se masquant.

Le masque est lié, lui aussi, par son essence, au secret. Enveloppé et masqué en silence, le complot tend au succès, c'est-à-dire à la domination sur la sphère publique. L'entière force du complot, par laquelle il tend au pouvoir, se trouve cependant justement dans son secret. C'est pourquoi dans le complot, le secret se montre comme *étant tout-puissant*.

La dernière partie du chapitre examine exactement cet aspect du secret par l'exemple du complot des „jacobins“ hongrois de 1795, organisé et conduit par Ignác Martinovics.

* * *

Puisque l'ouvrage entier tente à articuler et à ouvrir – par son intention applicative – les hypostases et les chances de philosopher en confrontation avec des défis, dont la manifestation dans un destin régional leur confère un caractère privilégié, il a été nécessaire qu'il soit terminé justement avec la fixation et l'articulation de cette „chance“. C'est pourquoi il finit par un **Appendix: Philosophie appliquée et la question sur l'existence et la possibilité des philosophies nationales**.

Méditant sur sa thématique, l'ouvrage a pleinement bénéficié, à mon avis, des „possibilités méditatives“ de beaucoup de mots du hongrois, mais aussi du roumain. Mais, s'agissant des mots qui s'associent à certains problèmes qui sont essentiels à la philosophie, leur pensée ne peut pas rester en dehors de ces significations proprement dites philosophiques.

Par la suite, le point de vue et l'idée d'une philosophie appliquée peuvent se prouver fertiles également sous cet aspect, dont les nouvelles possibilités et chances de communication globales, enlèvent et emportent la signification purement locale, interne-nationale ou régionale.

(Traduit par Stela Popa)

Cuprins

INTRODUCERE EXCURSIVĂ.....	5
CAPITOLUL I	
SECRETUL CA TEMĂ A UNEI ANALIZE DE FILOSOFIE APLICATĂ.....	9
Preliminarii.....	9
I. Schița ideii de „aplicare” a filosofiei și a unei „filosofii aplicate”.....	10
II. Tematica secretului.....	27
Excurs: Despre tematizare.....	28
CAPITOLUL II	
ANALIZA CATEGORIALĂ ȘI SECRETUL.....	40
I. Filosofia aplicată și analiza categorială.....	40
II. Secretul și structura lui categorială.....	65
Excurs: Secret – Privat – Public.....	70
CAPITOLUL III	
SECRETUL ȘI SOCIALISMUL.....	76
Excurs: Fonduri secrete sau fonduri interzise?.....	90
CAPITOLUL IV	
FENOMENOLOGIA EXISTENȚIALĂ A SECRETULUI – TENTATIVE DE DIALOG CU MARTIN HEIDEGGER.....	113
Excurs: Nimicul, Secretul și Misterul.....	158
CAPITOLUL V	
„FOSTELE” SECRETE – „FOSTITATE” ȘI TRECUT.....	179
Excurs: Despre NICICÂND și NICIODATĂ.....	
1) Expunerea temporalității „fenomenului culpei” la Heidegger.....	198
2) Analiza lui „nicicând” și „niciodată” (nici-când-nici).....	201
CAPITOLUL VI	
IPOSTAZELE SECRETULUI. COMLOTUL. JURĂMÂNT ȘI SECRET.....	229
Excurs: Despre jurământ.....	233
Excurs: Despre mască.....	248
APPENDIX:	
FILOSOFIA APLICATĂ ȘI ÎNTREBAREA DESPRE EXISTENȚA ȘI POSSIBILITATEA FILOSOFIILOR NAȚIONALE.....	258
RESUMÉ.....	272