

© Editura EIKON
București, Calea Giulești 333, sector 6
cod poștal 060269, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al
Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ȘTEFĂNESCU, DORIN

Scrieri / Dorin Ștefănescu. - București : Eikon, 2022- vol.
ISBN 978-606-49-0765-3

**Vol. 2 : Gabriel Marcel și filosofia concretă ; Dincolo - În numele
Transcendenței : de la Bergson la Marion.** - 2023. - Conține bibliografie. -
ISBN 978-606-49-0893-3

821.135.1.09

DTP: Valerian Susan

Primele ediții: *Metafizică și credință*, Paideia, București, 2005; *Spiritul
de finețe. Cincisprezece meditații*, Paideia, București, 2009.

Editor: Valentin Ajder

Dorin Ștefănescu

SCRIERI II

GABRIEL MARCEL
ȘI FILOSOFIA CONCRETĂ

•
DINCOLO.

ÎN NUMELE TRANSCENDENȚEI
DE LA BERGSON LA MARION

E I K O N

București, 2023

Plotin 165, 202, 331, 332, 414, 415,
419, 552, 556

Porfir 566

R

Rahner, Karl 294, 298, 387, 497,
498, 516, 523

Richard de Saint-Victor 250, 384,
565

Ricoeur, Paul 150, 451, 453, 455,
457, 458, 459, 461, 462, 464, 465,
467, 468, 469, 470, 471, 556, 560

Rogozinski, Jacob 514

Rousseau, Jean-Jacques 485, 504

Ruusbroec, Jan van 237, 345, 398

S

Sartre, Jean Paul 204

Scheler, Max 174

Schelling, F. W. J. 268, 269, 285,
302, 356, 357, 425, 450, 480, 489,
499, 518, 527, 528, 529, 541

Scholem, Gershom 488, 541, 547

Schönborn, Christoph von 546

Scrima, André 236, 277, 304, 395,
402, 403, 404, 515, 517, 537, 544,
564

Serafim din Sarov, Sfântul 431

Sertillanges, Antonin-Gilbert 563

Simeon Noul Teolog, Sfântul 400

Stăniloae, Dumitru 244, 262, 400,
564

Suarez, Francisco 381, 392

Swedenborg, Emanuel 436

T

Tauler, Johannes 427

Teilhard de Chardin, Pierre 150,
309, 310, 312, 313, 314, 315, 317,
319, 320, 321, 323, 327, 329, 330,
334, 338

Teoclit Dionisiatul 240

Teodor Studitul, Sfântul 547

Thomas de Kempis 364, 368

Tillich, Paul 238, 285, 448

Tillette, Xavier 499

Toma de Aquino, Sfântul 230, 243,
393

U

Ulrich de Strassburg 229

V

Valéry, Paul 213, 352, 416, 534

Vető, Miklos 371

W

Weil, Simone 150, 158, 296, 340,
341, 348, 349, 350, 360, 363, 364,
544

Y

Yannaras, Christos 284, 354

Z

Zizioulas, Ioannis 284

CUPRINS**GABRIEL MARCEL
ȘI FILOSOFIA CONCRETĂ**

1. Direcțiile generale ale metafizicii.....	9
2. Problema ființei.....	20
3. Argumentul ontologic și credința.....	27
4. Relația cu divinul – între participare și invocare.....	38
5. Despre rugăciune și prezența harului.....	45
6. Misterul și exigența ontologică	55
7. Situații metafizice.....	70
8. Neliniștea și sensul ființei.....	79
9. Ființarea întrupată	85
10. Apartenență și disponibilitate	96
11. Ființa în situație: act și persoană	108
12. Ascunderea deschisă (o paranteză).....	117
13. Transcendentul ca metaproblematică.....	120
14. Fidelitatea creatoare	126
15. Inepuizabilul concret.....	136

DINCOLO.**ÎN NUMELE TRANSCENDENȚEI
DE LA BERGSON LA MARION**

Notă preliminară.....	149
------------------------------	------------

CEEA CE NU SE VEDE

Transcendența activă a conștiinței.....	155
Căile cunoașterii.....	155
<i>Mai mult</i> -ul sufletului.....	164
Saltul transcenderii.....	176

Categoriile ontologice în jocul participării	180
Ființa.....	183
Existența.....	188
Realitatea.....	192
Diferențe și corespondențe	197
Vălul transcendenței. Fața și reversul	202

CREDINȚĂ ȘI ÎNȚELEGERE

Suprasemnificația rațiunii	227
Dialectica ființei și normativa ontologică	253
Concepem într-adevăr o Ființă absolută?.....	254
Ființa absolută poate fi afirmată și în ce sens?.....	257
Ce putem afirma despre ceea ce este ființa?.....	261
Libertate și dar	279

CALEA PREFACERII

Legătura care dezleagă	309
Paradoxul decreației	340
Greutatea naturală	341
Harul și lumina supranaturală.....	343
Cele două fețe ale necesității.....	347
Darul nefericirii: existența anonimă.....	353
Retragerea creatoare	358
Despre misterul trecerii. La limită	373

HERMENEUTICA INEFABILULUI

Pur-și-simplu sau despre excelențele fragile	407
Pelerinajul spiritual	430
Hermeneutică și fenomenologie	430
Absolutul absolvitor	442
Cum este posibilă o hermeneutică a mărturisirii	451
Dincolo de concept.....	451
Simbolul ca <i>altul</i> transcendent.....	461

SITUL FENOMENOLOGIC

Transcendența ca eclipsă de ființă	475
Revelarea vieții sau	
arhi-înțelegerea nevăzutului întrupat	501
Ce trebuie să fie trupul	
pentru a fi revelație în și prin el însuși?	502
Ce trebuie să fie revelația	
pentru a se realiza ca trup?.....	516
Ce se dă. De văzut și de iubit	529
Fenomenologia icoanei.	
Invizibilul care se dă pe față	530
De la metafizica <i>Ieșirii</i> la teo-logia iubirii.....	549
Bibliografie	569
Indice de nume	585

1. DIRECȚIILE GENERALE ALE METAFIZICII

Necesitatea metafizică nu este o curiozitate transcendentă, ci o dorință a ființei. A gândi metafizic înseamnă a-ți situa gândul în zona „înăuntrul căreia urmează să se trateze despre esența temeiului (...), zona amintită fiind însăși transcendența”.¹ Gândire ce nu izvorăște dintr-o curiozitate pur rațională, ci dintr-o necesitate mai adâncă ce exprimă dorința de împlinire a unei vocații ontologice. Ființa poate fi astfel „posedată” prin gândire, problematizată până în esența ființării; dorință ce se împletește cu neliniștea metafizică iscată de riscul de a pierde ființa, îngropând-o sub maldărul problemelor *despre* ființă. „Suntem obligați să transformăm esența temeiului într-o problemă”, proclamă Heidegger, dar până unde are ea încă un sens în acest caz? De unde începe să-și piardă sensul, devenind obiect problematizat, ne semnificat în ordinea existenței? Este explicabil de ce, din acest punct de vedere, pentru Gabriel Marcel „însăși ideea de problemă metafizică pare oarecum echivocă” (p. 383).²

A cerceta natura principiului original al ființării, „*ce qui est métaphysiquement premier*” („pornind, după Heidegger, de la ceva de ordinul «temeiului»”), înseamnă a abdica în fața principiului înțeles ca *ipoteză* a cercetării

¹ Cf. Martin Heidegger, *Despre esența temeiului*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 82.

² Numărul paginilor trimite la ediția în limba română.

metafizice, „subordonarea gândirii față de un obiect de cercetare” (p. 383). Din momentul în care cercetarea concepe principiul drept o ipoteză de verificat (în loc să vizeze „imediatul pur”, ca infra- sau supra-ipotetic), ea îl transformă în obiect supus unei argumentări dialectice, reducându-l la un concept adevăritor doar în planul supozițiilor. În domeniul ipoteticului, metafizica se transformă în logică.

„Un spirit este metafizic în măsura în care poziția sa în raport cu realul îi apare de neacceptat” (p. 377). A accepta realul ca pe un dat independent de gândirea mea înseamnă a-l interpreta drept un obiect inexistent în sine; a accepta o lume a obiectelor față de care îmi pliez existența, care mă modelează încovoiindu-mi gândirea, transformându-mă în obiect. Spiritul metafizic se naște în momentul în care se ivește refuzul, neacceptarea acestei false poziții. Nu este vorba de o opoziție față de real, ci de o schimbare de poziție, de o *verticalizare* care este contrarul crispării și al rigidizării, al „închircirii” lăuntrice. „Metafizica este această verticalizare sau această des-tindere” (p. 377). Verticalizare ce nu presupune arcuirea unei judecăți cu funcție exorcizantă, ci „efortul de a substitui un fapt autentic unei aparențe de fapt” (p. 385). Cu alte cuvinte, încercarea de a adecva ființa la real – de a o expune „mușcăturii realului” – printr-o resituaire continuă în raport cu tot ceea ce se ascunde reflecției metafizice („în acest sens, Platonismul este filosofia însăși”). Verticalizarea este o autentificare a neliniștii metafizice; ființa netransparentă pentru ea însăși nu poate fi decât ființa-ca-mister (importanța distincției dintre problemă și mister); misterul lui „de ce sunt ceea ce sunt”.

Ființa istorică și „irelevanța timpului”. „Substanța istorică” („*la matière historique*”, p. 12) vizează contingenta ființei empirice (accepție reluată în însemnările din 9 ianuarie). În acest sens, și în raport cu orizontul transcendent

al sfințeniei (idealitatea timpului, *kairos* al irealității sale), ființa istorică nu își poate realiza lucrarea decât în lumea materială; „materialitate” însemnând aici: problematizare, cauzalitate, condiționare, ocazie sau pretext, adică un complex de determinări puse de logica timpului.

Pentru necredincios, reconstrucția nu vizează esența spiritualității, o autentică restaurare a ființei umane, ci reșezarea omului ca ființă istorică, ființă căzută, supusă timpului, deci predispusă la o continuă readequare. Necredinciosul decade din „tot ce este”, din absolutul real la care omul mărginit de relativitatea temporală nu are acces; el părăsește orizontul ființării absolute – acest centru real și existențial transcendent – pentru a descoperi în istoria-ca-periferie (în limitarea ei) neantul existenței sale „problematic”, propria sa limită.

„Ceea ce sunt ca ființă gânditoare” (p. 13), coabitând într-un dualism radical cu „ființa empirică”, tinde spre desăvârșirea lucrării sale în ființa binelui; binele nefiind aici o categorie etic-existențială, ci un principiu metafizic. De remarcat, de asemenea, că nu e vorba nici de o categorie logică (de genul: gândirea vrea să gândească bine sau, cu atât mai puțin, să gândească binele), ci de *ideea* de bine spre care gândirea tinde nu în ipostaza sa de inteligență analitic-disociativă (*dianoia*), ci ca intelect pur (*nous*).

Negarea dualismului amintit (ce ar paraliza orice acțiune) reprezintă de fapt un artificiu de metodă: în numele reabilitării acțiunii (gândită augustinian în sensul lui Maurice Blondel), se îndepărtează contingenta din planul gândirii. Ființa empirică este contingentă, nu însă și raportul dintre aceasta și ființa-ca-gândire (ce gândește). A gândi „dincolo de cunoaștere”, „în afara timpului” înseamnă a refuza contingenta în plan existențial, dar a o accepta ca atare în plan mental (plan în care ea este convertită în

obiect al gândirii, la fel cum empiricul gândit nu mai e empiric în sine, ci obiectivat de *cogito*).

Se pare că distincția aparentă și totodată solidaritatea esențială dintre timp și realitatea temporală (ceea-ce-este-în-timp), cât și problema originii timpului și a lumii nu pot eluda dilema, de ultimă instanță, dintre realitatea temporală și realitatea atemporală. Concepute ambele, deocamdată, drept „realități” (fiind deci din acest punct de vedere echivalente ontologic), doar noțiunea de aparentă le-ar putea distinge: realitate aparentă, cea dintâi (care beneficiază însă de un timp „real”); trans(a)parentă a realității, cea de a doua (realitate fără de timp). Problemă de nerezolvat totuși, atâta vreme cât este pusă în termenii unei obiectivități oarbe (în sensul că realitatea este un „obiect” pe care gândirea și-l pune în față pentru a-l putea lumina mai bine prin analiza la care îl supune). De aici, dorința lui G. Marcel de a recurge la „ocolul subiectivității” (p. 19), pentru care aparenta nu mai ține de timpul în sine (de o realitate obiectivă ca atare, deci nelimitată – eternizată – în absolut), ci de timpul existențial, limitat (relativizat) de orizontul subiectiv al unei gândiri. (Problema obține o concluzie – relativă și ea – în finalul însemnărilor din 15 ianuarie).

Pentru o astfel de concepție dialectică, timpul există, nu însă și *problema* timpului (decât ca limită „mentală” ce trebuie depășită prin reflecție). Nu e deci de mirare că, în acest context, timpul este cu totul „irrelevant” prin lipsa lui de realitate metafizică (precum irealitatea metafizică a atemporalului). Relevantă este doar „transcendența realului în raport cu opoziția dintre temporal și atemporal” (p. 23), altfel spus situarea întregii problematice dincolo de timp, într-un câmp al inteligibilelor postulabile metafizic.

Corpul, trupul și sufletul sau problema metafizică a încercării. Vorbim de *corp* în cazurile în care, conform gândirii lui G. Marcel, cuvântul „*corps*” înseamnă: exterioritate fenomenală, existență încorporată în realitatea obiectivă, obiectivare în spațiu a conștiinței perceptive. Vorbim însă de *trup*, când același cuvânt înseamnă: existență în-trupată în realitatea subiectivă, spațialitate interiorizată într-un nou mod de ființare, cel al conștiinței afective și afectate („percepție internă” – cenestezie – ce reflectă existența corporală) (cf. p. 31). În acest sens, trupul spiritual (sau spiritualizat) conviețuiește lăuntric cu trupul gândit, ca obiect, care însă nu ne mai aparține, devine corp: „Trupul gândit încetează să îmi aparțină” (p. 342).

„Nu există o problemă a relației dintre suflet și trup” (*ibidem*). A-ți gândi corpul înseamnă a-l transforma în obiect al gândirii și, în același timp, în instrument al raportării la lume (mediere instrumentală sau obiectivă). Corpul-obiect sau corpul-instrument este *el* pentru mine (cf. p. 377), corp ce mi-a fost dat și cu care întrețin relații de tip dualist.

Or, „corpul-instrument presupune un trup metafizic” (p. 354), trupul *creat* de mine în interioritatea viziunii mele asupra corpului. Trupul este *imagine* a corpului lăuntric, „corp fluidic”, deschis spre suflet; el transcende obiectivitatea „corporală”, neputând fi pentru mine decât un *tu* cu care mă identific în experiențele mele cele mai intime (Trupul este corpul *meu*). „Cu cât această experiență este mai reală, cu atât mai puțin este posibilă disocierea dintre trup și suflet” (p. 342). Astfel că problema relației dintre suflet și corp nu există în realitate.

Adevărata relație cu lumea nu se întemeiază pe corpul-instrument, ci pe trupul non-obiectiv pe care îl simt *al meu* (nu însă în sensul în care pot spune: *am* un corp, ci: *sunt* un trup). Trupul este al meu în măsura în care noțiunea

de posesie pe care o implică acest raport nu mai are nimic din natura unei aproprieri. *Altul* corpului își pierde relevanța, relief; alteritatea lui se transformă în identitate. Este și momentul în care trupul își suprimă obiectivitatea (sau corporeitatea pentru mine), devenind „existentul-tip”, reper ontologic în funcție de care se încheagă existența mea (ceea ce pare că ar fi tocmai conștiința). Doar în acest sens lumea există pentru mine; percep existența lumii – sunt conștient de ea – ca pe aceea a trupului meu. Ceea ce înseamnă o mediere non-instrumentală, nedialectică și neobiectivabilă. Existența lumii nu are sens pentru mine decât „în măsura în care sunt *încarnat*” (p. 353) în lume, ca în propriul meu trup ori în propria mea conștiință care ia act de mine în lume. Încarnare – sau în-trupare – ce este o formă de *simpatie* a trupului cu lucrurile.

Existența nu reprezintă o încercare a corpului, existent doar în măsura în care subiectul își afirmă fiindul. Corpul nu poate fi salvat pentru că el nu este amenințat. Cel aflat în primejdie din moment ce există și poate fi, ca atare, salvat este sufletul, a cărui realitate (ce transcende orice justificare posibilă) este un obiect de credință. „Concepția creștină și tragică asupra vieții” (p. 381) presupune ideile de miză, încercare și salvare. Tragism legat de miza existenței, de „misiunea” sufletului supus încercării. Misiune ce nu poate epuiza ființa din moment ce sufletul încercat este singurul capabil să dea un *sens* acestei mize, afirmându-se pe sine ca prezență inexpugnabilă („o anumită cetate lăuntrică”).

Sufletul nu este un punct central al conștiinței, înțeleasă ca unitate a subiectului cu obiectul (concepție criticistă inadecvată experienței concrete), ci un anumit mod al ființei de a fi nuntită cu sine. În câmpul ontologic al experienței existențiale, doar „prezența de sine la sine”

învestește sufletul cu puterea de a-și transcende propria încercare de sine.

În ce sens pot spune: „sunt încercat”? Mă aflu într-o situație ce face să se nască în mine „o dualitate între ceea ce sunt ca dat și ceea ce sunt ca reacție” (p. 309), cu alte cuvinte între eul meu ce se judecă pe sine și eul ce se regăsește pe sine. Încercarea are o valoare transformatoare, deoarece doar în experiența încercării ființa este cu adevărat liberă de a se alege pe sine (ca identitate „salvată” cu toate că supusă încercării), de a triumfa astfel asupra scindării. A alege să fi ales, în ultimă instanță, căci a fi încercat înseamnă a fi ales de către un „tu”, a fi „dorit de către tine”, de o alegere care, într-un fel, *te alege*. Încercarea nu e transformatoare și sporitoare decât dincolo de eul-obiect, exterior, dependent de ordinea cauzală, în care nu există alegere și încercare. Doar în această situație ea dobândește un caracter spiritual. Încercarea nu este dată decât pentru a fi depășită; depășire ce nu vizează însă o ieșire din sine, o părăsire, ci, dimpotrivă, o îmbunătățire și o mântuire, o reșezare lăuntrică, dar cu fața întoarsă spre ceea ce, dincolo, este pus la încercare („legătura între încercare și caritate”). Depășire a încercării ce înseamnă și o depășire de sine, în sensul refacerii unității ființiale și a comuniunii participative întru credință. Adevărata credință este mereu supusă încercării; „credința trebuie *încercată*” (p. 309) – legătura cu „ideea de ispită”. Pentru conștiința religioasă, credința încercată are o valoare metafizică, un orizont transcendent („raport cu un dincolo; încercarea este ceea ce are un dincolo”) și un temei supranatural („ceea ce, în noi, este susceptibil de a depăși natura”).

Experiența-limită și „dubla natură a gândirii”. A-fi-dat presupune în planul imediatului un raport ce mediatizează între eul empiric și lumea fenomenală (cf. p. 9). A-fi-dat în

imediat ține de paradox căci, pasivă fiind, categoria datului este de fapt mediată de o întreagă serie de determinații ontologice. De aici și lipsa de temeii, de semnificație pe care o comportă existența dată (i-mediată), ignorând în cuprinderea ei limitată necuprinsul lumii și al ființei.

„Planurile ierarhizate ale gândirii” (p. 10) nu se pot raporta la un model absolut (model al ființei sau al individului). Ordonarea lor într-un asemenea raport ar implica posibilitatea ca însuși planul absolut să poată fi gândit ca un obiect exterior ideal. Ceea ce ar anula dintr-o dată semnificația transcendenței, redusă în acest fel la nivelul unei probleme de cunoscut. Or, după G. Marcel, „problema critică nu se pune decât în limitele a ceea ce este recunoscut ca obiectiv” (pp. 387-388). Transcendentul ține de metaproblematic.³

„Experiența-limită” (cf. însemnările din 20 ian., pp. 37-42) este o situație existențială în care existența nu este un predicat al gândirii, ci fiindul existentului însuși. Ea poate fi însă obiect al gândirii, situație în care devine judecată de existență (experiență-limită transpusă în categoria intelctului). Experiența-limită nu reprezintă, deocamdată, decât un fapt de conștiință a imediatului, un act de contact între corp și existența exterioară, o conștientizare a spațialității și a temporalității. Este limita corpului ce intră în contact cu lumea. Nu *există* prin urmare decât ceea ce intră sub incidența acestui contact limitat. Teză care nu este prezentată decât pentru a fi apoi negată (problema existenței exterioare fiind lipsită de sens, ceea ce nu înseamnă că ceea ce poate fi reprezentat spațial și temporal nu există). Se pune astfel o altă problemă, cea a posibilității adevărului a ceea ce nu poate fi conceput ca existent (în spațiu și în

³ Cf. *infra*, p. 120.

timp). Și totodată a raportului între conștiința imediată (experiența-limită) și conștiința reflexivă care, luând act de această experiență, îi absoarbe limita.

„*Dubla natură a gândirii*” (p. 45). Distincția dintre cele două naturi cogitante (inteligibilă și contingentă) este similară distincției dintre trup și corp: natura inteligibilă, adevărtoare a identității dintre ființă și adevăr (adeverire ideală conform universalității gândirii) și natura contingentă (finitudinea gândirii – gândirea restrictivă – legată de spațio-temporalitatea sensibilului). „Nu putem vorbi de imposibilitatea absolută de adevăr decât dacă putem gândi într-un anume fel un dincolo de existență” – „*un au-delà de l'existence*” (p. 46). Cuvântul cel mai semnificativ al acestei afirmații este „a gândi”, deoarece doar sustrăgându-se de determinațiilor spațio-temporale, situându-se deci ea însăși în orizontul unui *dincolo* de existență, gândirea are acces la adevărul existenței. Și aceasta întrucât determinațiile existențiale reprezintă limite ale actului cogitant, pe când adevărul existenței este nelimitat. „Dincolo de existență” trebuie deci înțeles ca un dincolo de spațiul și timpul existenței, dar în adevărul existenței care nu poate fi gândit decât în funcție de libertatea gândirii adevărtoare. Ordinea libertății înseamnă ordonarea lumii în jurul unui adevăr ce aparține spiritului. Problemă gnoseo-logică ce urmează a fi discutată în componentele sale: libertatea adevărării, independența adevărului față de spiritul ce îl concepe, căutarea adevărului.

Despre Idee (însemnările din 19 ianuarie, cf. pp. 31-36). Realitatea Ideii depășește atât planul fizic, cât și planul psihic. Ea transcende de asemenea existența pur fenomenală, incluzând aici ambele moduri existențiale de înfățișare ale corpului-trup. Ea este un conținut inteligibil suficient sieși, Ideea-gândire ce se gândește pe sine și nu poate fi decât

gândită. Fiind de o ființă cu Ideea, *cogito*-ul dobândește o vocație transexistențială de ordin metafizic. Semnificativ este însă, după cum se va vedea în continuare, raportul între conștiința imediată (datul existent) și Ideea-gândire (conținutul inteligibil neconceput ca existent). Conștiința nu poate avea acces la conținutul inteligibil al Ideii (nu poate lua act de Idee) decât în măsura în care se transcende pe sine, își transgresează adică experiența imediată, devenind conștiință reflexivă, pentru a participa la experiența transexistențială a inteligibilelor. Conținutul inteligibil este însă ambiguu, căci el nu *devine* inteligibil decât ieșind din sine, cu alte cuvinte părăsindu-și ființa identică cu sine (suficientă sieși) pentru a și-o regăsi într-o alteritate deloc alienantă ori aparentă, ci fidelă adevărului. Doar ieșindu-și din fire, Ideea poate fi gândită în firea ei adâncă. În consecință, este vorba de două mișcări de transcendere: una a conștiinței cogitante (ce părăsește existența pentru a se regăsi pe sine) și alta a Ideii-gândire (ce se părăsește pe sine pentru a regăsi existența). Ambele participă însă laolaltă la descoperirea „realității” adevărului.

„Imediatul senzației este în mod necesar un paradis pierdut” (p. 178). Paradisul pierdut al senzației este nemijlocirea absolută pe care o oferă contactul imediat cu realitatea. Intervenția reflecției (a interpretării) dă drum liber erorii posibile; în acest sens, a interpreta o senzație înseamnă a pierde acel contact intact cu realitatea senzației, a te situa în domeniul posibilului. Înseamnă însă și a pierde *adevărul* senzației? Aceasta doar în cazul în care senzația, în absolutul ei nemijlocit, comunică un adevăr infailibil; în caz contrar, interpretarea nu ar fi decât o eroare ce reflectă o altă eroare. „Noul imediat” de care este vorba nu ține de *natura* senzației, ci este după *modelul* acesteia, în sensul că actul credinței, la fel ca și actul senzației, trebuie să

participe nemijlocit (i. e. nemediat de reflecție) la adevărul divin. Noul imediat de dincolo de gândire reprezintă de fapt comuniunea cu divinul, regăsirea unei senzații paradisiace; „în acest sens, credința *trebuie* să participe la natura senzației” (*ibidem*).

Existență și obiectivitate. Lucrurile există în măsura în care eu exist, în măsura în care există *pentru mine*. Existența exclude obiectivitatea pură (cf. p. 369). Eliminându-mă ca existență subiectivă concretă, restitui lucrurilor o obiectivitate abstractă ce nu beneficiază decât de o existență iluzorie. Conceptul de obiectivitate implică prezența unor caracteristici universale, legice, dincolo de existența subiectului, distincte de orice existență în sine. Nu este vorba de o esență inexistentă ca atare, ci de o esență obiectivată în aparență. Dincolo de subiect, lucrul devine obiect, realitate-manechin căreia doar subiectul îi dă drept de existență.

2. PROBLEMA FIINȚEI

„Această problemă constă de fapt în întrebarea dacă ființa există, chiar înainte de a ști ceea ce ființa este”. „Ființa există din momentul în care așteptarea noastră este satisfăcută” (p. 240). Ființa survine în așteptarea de sine, afirmându-se ca dorință a încolțirii a ceea ce este; și nu este decât pe această cale a chemării pe care o deschide orizontul ființării. Sau (prea) simplu spus, existența ființei este contrarul oricărui *a nu fi*, zăbovirea răbdătoare a rodirii lui *a fi*. Ființa ca așteptare împlinită – ca plenitudine a răgazului împlinirii...

Așteptare ce înseamnă și rezistență la încercarea existenței, la experiența disoluției. Încercare ce urmărește să strecoare în inima ființei ispita deșertăciunii, a negării și a decepției. „A nega ființa ar însemna să pretinzi că nimic nu poate rezista încercării” (p. 241). Nu putem nega ființa decât din perspectiva unei apologetici a neantului ce stă la baza aceluși pesimism pentru care moartea este o problemă insolubilă. Dimpotrivă, ființa se afirmă pe sine tocmai prin faptul că rezistă iluziei acestei încercări, subzistă sub coaja perisabilă a fenomenului.

Existența fenomenală presupune o dialectică a experienței, o limită a încercării de sine. Viața ce rezistă tuturor provocărilor, își depășește propriul dat. „Dar ce este această viață care rezistă încercării vieții?” (p. 243). Nu este adevărul ca limită abstractă, ci adevărul ca implicație ontologică a ființei ce-l rostește și se rostește ca voință de

a-l primi la sine. Nu este deci dezmembrarea disociativă – fragmentarea analitică –, ci „un act ce implică ființa” în experiența completă a ființării, dincolo de limitarea pe care ar presupune-o identificarea cu adevărul nelimitat (adevăr ce ar depăși ființa, fără să-i integreze experiența existențială, fără să o absolve de încercarea la care este supusă și căreia *trebuie* să-i reziste).

„Ființa nu poate fi o simplă limită” (p. 244) în raport cu nelimitarea implicațiilor ontologice sau, mai exact spus, nu poate fi decât o limită ce se deschide încercării la care este supusă, asimilând experiența existențială, fără a se lăsa însă strivită de aceasta. „Ființa este ceva ce trebuie să fie posedat” (*ibidem*), în sensul în care un lucru care *are ființă* (care posedă atribute ființiale și este, ca atare, pentru existență) se transformă dintr-un proiect al posibilului într-un imperativ al existenței. *Ceva*-ul posedat este tocmai sâmburele ființei în pragul încercării – și al realizării – de sine. O potență de creștere spre un orizont pururi deschis.

În fiecare dintre noi există o dorință a ființei, o voință de *a fi* care, la prima vedere, s-ar opune așteptării ființei. A voi să fiu nu ar putea însemna a voi să fiu pentru mine, ci a avea tăria așteptării desăvârșite. Încercare adâncă prin care mă regăsesc ca ființă a devenirii (și în devenire), dar mă și creez pe mine însumi în experiența ființării. Mă în-ființez cu fiecare clipă a așteptării, mă re-găsesc în toate impulsurile ce îmi alcătuiesc voința de a fi. Mă descopăr ca ființă pe treptele unei experiențe din ce în ce mai înalte, mai roditoare. Voința nu există decât pentru a depăși clipa în care vreau să fiu, la fel cum așteptarea nu se mai poate împlini decât în afara timpului dorinței, dincolo de limita duratei. „Cred că lucrul acesta înseamnă a recunoaște că nu există ființă decât în eternitate” (p. 246).

„Ființa nu se realizează pe sine în imediat” (p. 263), în contingența temporală, deoarece pentru *a fi* în mod plener ea trebuie să își împlinească așteptarea dincolo de determinării, într-un plan al individualului angajat în voința de ființare, și nu în planul nedeterminării pure. Eternitatea ființei înseamnă așadar o nelimitare liber determinată a individualului în așteptare: „prin etern nu înțeleg în niciun caz ceea ce este valabil pentru oricine oricând, adică nedeterminatul pur, nespecificatul în sine” (p. 249). Doar determinațiile imediate, *urgente*, cad pradă experienței critice care este una a limitei. Ceea ce rezistă acestei disoluții este ființa nedeterminată de nimic altceva decât de propriul act al ființării de și în sine.

„Devenirea într-o ființă – *le progrès dans l'être* – este o devenire într-o interioritate” (p. 132). Este vorba de o progresie înspre identitate, o împlinire și o întregire într-o ființă lăuntrică a Unului (sau, altfel spus, o intrare în orizontul ființei-ca-Unu).

Cum am putea vorbi despre *tu* ca despre un *el*, fără să-i trădăm esența? Concepându-l ca pe un *tu* real ce își transcende limita înspre un Tu absolut, ca înspre o nelimitare de sine, în câmpul căreia *el* nu e absentul despre care și în numele căruia vorbim, ci mereu prezent într-un *tu* cu care vorbim, care ne vorbește în numele realului. Aparent, avem de a face aici cu un terț exclus, dar de fapt, prin însăși realitatea ce îi definește ființa, *el* este inclus – și nu distrus – într-un raport de co-prezență. Se conturează astfel posibilitatea unei „deveniri într-o Tu” (p. 375).

„Nu există problemă mai dificil de pus decât aceea a ființei” (p. 273). Dificultate ce constă în faptul că această problemă nu este una a gândirii, ci o problemă de conștiință. La nivelul conștiinței, problema ființei este o problemă

vie, concretă. Doar în orizontul acestei angajări existențiale trăim „opozitia fundamentală prin excelență”, și anume tensiunea dintre gol și plin („cu mult mai esențială decât cea dintre unu și multiplu”); golul ca negare a plenitudinii, ca așteptare încremenită, ca deșertăciune a trecerii... Or, „activitatea noastră cere să se exercite în ceea ce este plin” (p. 274), exigență a viului ce împlinește experiențe ale întregirii ființei, precum fericirea, iubirea, inspirația. Ce ar putea însemna totalitatea ființei fără *toate* acestea?

Mai presus de toate însă, *bucuria*; *a fi* nu se poate conjuga cu sens decât în trăirea bucuriei. Nu a oricărei bucurii însă, nu în cea parțială, ciuită, simplă satisfacție de moment ori abstracțiune pură dincolo de autenticitatea ființei. Doar o bucurie totală, nemărginită poate împlini ființa, își poate afla un sens în totalitatea ființei. Este bucuria lui *a fi* care întemeiază ființarea; este însă și încercarea ființei de a ființa ca armonie pleneră, ca suferință a afirmării plenitudinii *în acord* cu golul posibil pe care îl umple cu înțeles. E un sacrificiu pe care conștiința și-l asumă în virtutea realizării ființei vii; ridicarea „părții” la altitudinea întregului. Ființa scindată nu cunoaște bucuria și ca atare nici desăvârșirea de sine. Plenitudinea se realizează doar în cazul în care partea nu mai este *ea* pentru mine, ci se *împlinește*, *ea* devine *eu* în intimitatea ființării.

„*Bucurie – plenitudine*” (p. 311). Bucuria întregește ființa, împlinindu-i așteptarea în plenitudinea desăvârșirii de sine. Bucuria este astfel „însăși epifania ființei”, naștere sacră, deoarece orice lucrare într-o bucurie are o valoare religioasă. Contrarul bucuriei nu este nefericirea ori suferința, ci plictisul, lipsa de adeziune la tot ceea ce înseamnă Deschis al ființării. Plictisul este absență a sensului ființei, indisponibilitate și, ca atare, neparticipare la întregirea ființială; paradoxal, „stare de divertisment pur” (p. 312).

Este, prin urmare, și o coborâre în timpul gol, „conștiință a timpului absent”.

Oare nu tot din acest plictis metafizic derivă ceea ce Sf. Augustin numește „falsa direcție” a inimii, confiscată de „nimicuri foșnitoare”, cu „gânduri frivole”?⁴ Precum și „divertismentul” pascalian: „omul este atât de nefericit încât s-ar plictisi chiar și fără niciun motiv de plictiseală”.⁵

Bucuria plenară se opune însă și satisfacției de sine, orgoliului autonomiei, dar nu exclude neliniștea. Chiar dacă este un *semn* al plenitudinii, bucuria nu *semnifică* plener decât printr-un fel de lipsă a ceea ce vestește. Paradoxul bucuriei constă astfel în faptul că ea nu își este suficientă sieși (bucuria în sine nu are obiect), dar, pe de altă parte, ceea ce ea celebrează este chiar ceea ce o face cu puțință. De aceea, neliniștea ei este tocmai resortul lăuntric al încercării prin care ea face să fie ceva ce până atunci nu a mai fost. Ea este cea care stabilește un raport de echivalență cu credința. Nu există conștiință religioasă lipsită de sentimentul pe care îl procură drama existențială a condiției umane. Nu există stare de credință ce ignoră neliniștea izvorâtă din *încercarea* credinței. Încercare a vieții de fapt, conștiință a precarității care, în lipsa credinței, ar conduce la despărțirea ființei de sine și la transformarea ei în ființă mărginită de suferința unei lumi ce i se opune și pe care nu o înțelege.

Sensul major al bucuriei religioase constă în puterea credinței de a triumfa asupra scindării, în orice fel s-ar manifesta aceasta (plictis, resemnare, nihilism, fatalism). Credința are astfel rolul de centralizator al ființei, de focalizator al energiilor ființiale într-un centru transcendent. Nu este vorba de o des-centrare (și cu atât mai puțin de

⁴ *Confessiones*, X, 35, 57.

⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, I, fr. 126, édition de Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 121.

o situare ex-centrică), ci, dimpotrivă, de o con-centrare plenară, de o „priponire” a ființei într-un reper suveran, în singurul centru care îi asigură echilibrul ontologic: „Să nu îți ai centrul în tine, ci în Dumnezeu: altfel nu există religie” (p. 313).

„Dacă într-adevăr categoria ființei are valoare, înseamnă că există ceva intransmisibil în realitate” (p. 407). Valoarea ființei constă în intransmisibilitatea – unicitatea – a ceea ce *este*, dincolo de determinațiile (attribute, calități) pe care le *are*.

Prezența ființei nu se manifestă în ceea ce face ființa; nu putem vorbi de o prezență „pragmatică” a ființei, ci doar de o obiectivare a ei în actul proiecției de sine care este un act al *manifestării*. Ceea ce antrenează „opозиția dintre prezență și acțiune” (p. 394).

Prezența ființei locuiește golul lăuntric, transformându-l în plenitudine a ființării. Ființa goală este ființa absentă, non-prezentă și, ca atare, transparentă; ființa obiectivată în transparența unui *el* absent. Doar absența poate fi obiectivată, în sensul că mărturisește lipsa de existență a obiectului. Dimpotrivă, cu cât ființa este mai prezentă, cu atât obiectivitatea existenței sale scade în intensitate. Ființa prezentă este ființa ce rezistă oricărei obiectivări posibile, ființa încercată de experiența lui *eu*. De aici, „diferența ireductibilă dintre prezență și obiectivitate” (p. 395).

Cu cât ființa este mai prezentă, cu atât devine mai reală, cu atât mai puțin putem să-i atribuim calități susceptibile să o surprindă în detaliu. A califica prezența ființei înseamnă a-i acorda predicate și, prin aceasta, determinații ce nu fac decât să fragmenteze și să denatureze esența experienței privilegiate a ființei-ca-prezență.

Doar în momentul în care concepem ființa drept ne-obiectivabilă și ne-calificabilă – posibilul imposibil al

situării *in absentia* – putem întrezări ivindu-se, din limitarea a ceea ce ființa nu este, „infinitul cuprins în orice realitate spirituală” (p. 396).

În ordinea obiectelor și a omului supus primatului absolut al tehnicii, a cărui gândire e confiscată de această urgență fără transcendență,⁶ revelația nu poate fi decât una a absenței, deoarece este o ordine a lipsei de mister. În ordinea ființei, revelația este una a prezenței, dar a *prezenței-ca-mister*.

Existența nu dobândește o valoare decât prin intermediul prezenței. „Ceea ce are valoare nu este oare ceea ce intensifică în noi sentimentul prezenței?” (p. 414). Accentul nu mai e pus atât pe existență cât, mai ales, pe prezență („trecerea de la existență la prezență”). Existența în sine a ființei nu are o valoare decât dacă se afirmă ca prezență a ceea ce, în fiecare lucru existent, trăiește încercarea de *a fi*.

⁶ E vorba de „omul care tinde din ce în ce mai mult să gândească lumea din jurul lui, și la urma urmei și pe sine însuși, sub semnul tehnicii”, semn emblematic al unui „proces de desacralizare ce se desfășoară în mod inevitabil în interiorul vârstei tehnice” (Gabriel Marcel, *Le sacré à l'âge technique*, în *Présence de Gabriel Marcel*, 19, 2009-2010, pp. 7, 16). Proces (inevitabil?) ce antrenează substituirea perspectivei teo-centrice printr-una tehnocentrică.

3. ARGUMENTUL ONTOLOGIC ȘI CREDINȚA

Între „independența absolută a lui Dumnezeu” și „conștiința imediată” (p. 48) există contradicția dintre ceea-ce-nu-poate-fi-adeverit („*l'invérifiable*”) și dorința de adevărire. Contradicție dialectică însă, pentru că existența divină nu există decât în raport cu conștiința empirică. Altfel spus, divinul, de neadeverit în plan transcendent, este coborât în imanența existenței, transformându-se în obiect al gândirii. Or, divinul nu poate fi un obiect existând immanent, căci de la existență *se pleacă*, nu se ajunge la ea.⁷ În existență, divinul nu poate fi demonstrat rațional, ci doar trăit în experiența credinței. Ceea ce implică un alt pas dialectic, deoarece credința este actul prin care transcendem datele imediate ale experienței (sensibile ori inteligibile). Credința ține de o experiență mistică; gândirea nu poate adevăra divinul, îl poate doar problematiza, conferindu-i o existență – în spațiu și timp – in-existentă în sine. Nici nu ar avea cum să-l adevărească din moment ce, în cuprinsul gândirii, Dumnezeu nu poate fi *conceput* ca existent (necuprins cu gândul și totuși atât de prezent în gândul însuși). Credința nu adevărește existența lui Dumnezeu, ci îl afirmă *ca prezență*, îl sesizează ca Adevăr ori ca supra-esență transcendentă: „negarea lui Dumnezeu ca existent atrage după sine afirmarea lui Dumnezeu ca

⁷ „Existența este *prealabilul*”, subliniază Gabriel Marcel (*Entretiens avec Paul Ricœur*, *Présence de Gabriel Marcel*, Paris, 1998, p. 21).