

**STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

**VOL. XIII**

**IPOSTAZE ALE TRANSCENDENȚEI**

**STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY**

**VOL. XIII**

**FORMS OF TRANSCENDENCE**

**ACADEMIA ROMÂNĂ**

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE ISTORIE  
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

**vol. XIII**

**IPOSTAZE ALE TRANSCENDENȚEI**

Coordonatori:

**Alexandru Surdu, Mihai Popa,  
Mona Mamulea, Viorel Cernica,  
Titus Lates**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
București, 2017**

Copyright @ Editura Academiei Române, 2017  
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,  
050711, București, România  
Tel.: 4021-318 81 06, 4021-318 81 46  
Tel./Fax: 4021-318 24 44  
E-mail: edacad@ear.ro  
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: acad. VASILE TONOIU  
CS I dr. MARIUS DOBRE

Redactori: ADRIAN MIRCEA DOBRE  
Tehnoredactor: DANIELA FLORESCU  
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

---

Bun de tipar: 17.11.2017. Format: 16/70×100.  
Coli de tipar: 16  
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(498)(09)(082)  
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

---

# CUPRINS

## I. IPOSTAZE ALE TRANSCENDENȚEI

<b>Alexandru Surdu</b> , Concepții despre transcendență în filosofia contemporană europeană și românească .....	11
<b>Claudiu Baci</b> , Gândire dogmatică și gândire funcțională la Lucian Blaga .....	19
<b>Viorel Cernica</b> , Prejudecăți comune și judecăți filosofice privind transcendența.....	27
<b>Ionuț Isac</b> , Problema transcendenței în viziunea realismului critic al lui Dumitru Isac .....	47
<b>Cornel-Florin Moraru</b> , Note către o interpretare meontologică a gândirii lui Lucian Blaga. Sensuri ale transcendenței și ipostazierea nimicului.....	63
<b>Cătălina Condruz</b> , Transcendență și alteritate la Constantin Noica și Edmund Husserl ....	77
<i>Ipostaze ale transcendenței și transcendentalului în filosofia românească: câteva spicuiuri și trimiteri (bibliografie tematică de Titus Lates)</i> .....	87

## II. SISTEME METAFIZICE

<b>Constantin Stoenescu</b> , Devenirea ca procesualitate la Constantin Noica. Cum este posibilă ireversibilitatea în modelul logic al determinațiilor.....	109
<b>Oana Șerban</b> , „Concepte deschise” în metafizica lui Constantin Noica. Meditațiile cartesiene ca schiță a „cum e cu puțință ceva nou” .....	121
<b>Traian-Ioan Geană</b> , Despre subversiune și apologia naturii în istoria epistemologiei. Goethe și Blaga, paznici ai corolei de minuni a lumii.....	143
<b>George Tarara</b> , Despre reconstrucția metafizicii la Blaga .....	195

## III. FILOSOFIA ÎN EPOCA VECHE A CULTURII ROMÂNEȘTI

<b>Dragoș Popescu</b> , Idei și concepții filosofice în epoca slavonă din Principatele Române (sec. XIV–XVI).....	209
<b>Șerban N. Nicolau</b> , Pătrunderea limbii grecești în Principatele Române.....	231

## IV. SEMNAL

<i>Istoria filosofiei românești în anul 2016 (bibliografie de Titus Lates)</i> .....	253
--	-----



# CONTENTS

## I. FORMS OF TRANSCENDENCE

<b>Alexandru Surdu</b> , Contemporary European and Romanian philosophers on transcendence.....	11
<b>Claudiu Baci</b> , Dogmatic thought and functional thought in Lucian Blaga .....	19
<b>Viorel Cernica</b> , Common prejudices and philosophical judgments regarding the transcendence.....	27
<b>Ionuț Isac</b> , The issue of transcendence from the perspective of the critical realism of Dumitru Isac.....	47
<b>Cornel-Florin Moraru</b> , Notes towards a meontological interpretation of Lucian Blaga's thinking. Meanings of transcendence and the hypostaziation of nothingness.....	63
<b>Cătălina Condruz</b> , Transcendence and alterity in Noica and Husserl's philosophy ...	77
<i>Forms of transcendence and transcendentality in Romanian philosophy</i> (a bibliography by <b>Titus Lates</b> ).....	87

## II. METAPHYSICAL THOUGHT

<b>Constantin Stoescu</b> , The becoming as processuality at Constantin Noica. How is reversibility possible in the logical model of determinations.....	109
<b>Oana Șerban</b> , „Open concepts” in Constantin Noica's metaphysics. The Cartesian meditations as a sketch on “how is something new possible”.....	121
<b>Traian-Ioan Geană</b> , On subversion and the apology of nature in the history of epistemology. Goethe and Blaga, guardians of the world's corolla of wonders.....	143
<b>George Tarara</b> , On Blaga's reconstruction of metaphysics.....	195

## III. PHILOSOPHY DURING THE EARLY PERIOD OF THE ROMANIAN CULTURE

<b>Dragoș Popescu</b> , Ideas and philosophical beliefs in the Slavonic period in Romanian Principalities (14 <sup>th</sup> –16 <sup>th</sup> centuries).....	209
<b>Șerban N. Nicolau</b> , The usage of Greek language in Romanian Principalities in 14 <sup>th</sup> –18 <sup>th</sup> century.....	231

## IV. REFERENCES

<i>The history of Romanian philosophy in 2016</i> (a bibliography by <b>Titus Lates</b> ).....	253
--	-----

# PREJUDECĂȚI COMUNE ȘI JUDECĂȚI FILOSOFICE PRIVIND TRANSCENDENȚA

VIOREL CERNICA\*

COMMON PREJUDICES AND PHILOSOPHICAL JUDGMENTS  
REGARDING THE TRANSCENDENCE

**ABSTRACT:** There is a connection between certain commune prejudices and different philosophical judgments about the transcendence. Starting from an analysis of the structure of judgment with the transcendence as subject (with some examples about mentioned connection), going on to an interpretation of judicative or non-judicative origin of different elements from this structure, the author reveals by turn: the ontology of judgment regarding the transcendence, the relation between transcendence and non-judicative experience, and the meontology of judgments concerning the transcendence. In the philosophical judgments regarding the transcendence, the philosophers attempt to de-constitute the common prejudices about the same term: this is the conclusion of paper.

**KEYWORDS:** transcendence, non-judicative experience, common prejudice, ontology and meontology concerning the transcendence.

## INTRODUCERE

De obicei, cercetarea prejudecăților comune vizând fel de fel de fapte, situații, comportamente omenești ori a judecăților filosofice proprii demersurilor de specialitate în anumite domenii tematice nu se poate lipsi ea însăși de prejudecăți și de judecăți comune. Există însă șansa – minimă, e drept – de a lua de la bun început acest fapt ca unul „natural”, scopul declarat al cercetătorului fiind în acest caz nu doar identificarea și critica prejudecăților altora, ci și a celor proprii. Mi-am propus, în acest studiu, să scot la iveală câteva prejudecăți comune și alte câteva judecăți filosofice privind transcendența, legate între ele printr-o corespondență firească, atâta vreme cât filosofia încearcă să afle adevărul deconstituind diferite prejudecăți comune. Punctul de pornire îl constituie înseși judecățile și prejudecățile despre transcendență. Scenariul operațional va urma, în mare, modelul unei „hermeneutici pre-judicative”: (1) *analiza* structurii judecăților (și prejudecăților) în cauză; (2) *interpretarea* elementelor din structura acestora a căror origine nu este o experiență directă (empirică, în genere) sau logic-judicativă;

\* Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.



(3) *descrierea judecăților și prejudecăților respective, pe baza rezultatelor aplicării operațiilor anterioare, cu scopul de a stabili un sens general al lor (ca unități de gândire). Prima sarcină a demersului este însă aceea de a stabili natura „epistemică”, apartenența la un „model” de cunoaștere a judecăților și prejudecăților privind transcendența.*

Conceptul transcendenței aparține, în mod istorico-disciplinar, ontologiei. Dar el apare, cel puțin din perioada modernă încoace, în toate disciplinele filosofiei. Îl găsim, de exemplu, în epistemologie, în filosofia istoriei, a culturii, a religiei, a științei etc. În toate aceste apariții, conceptul transcendenței este susținut prin câteva judecăți întemeiate, la rândul-le, pe anumite prejudecăți comune al căror subiect este transcendența. Iată și câteva exemple, alături de ideile dezvoltate de filosofii români și de câte o ilustrare din filosofia universală:

(1) – prejudecată comună: *Transcendența este ceea ce se află dincolo de lumea aceasta.*

– judecată filosofică: *Transcendența immanentă este însăși unitatea lumii.*

– C. Rădulescu-Motru: *Conștiința este forma finală de evoluție a energiei.*

– M. Vulcănescu: *Ispitele culturale și înțelesurile filosofice ale unor cuvinte dintr-o limbă constituie și instituie unitatea existenței.*

– o ilustrare din filosofia universală: Hegel, teoria *negativității pentru-sinelui*;

(2) – prejudecată comună: *Transcendența este ceea ce se află în afara subiectului.*

– judecată filosofică: *Transcendența imediată este constitutivă subiectului.*

– L. Blaga: *Matricea stilistică (unitatea frânelor transcendente) este condiție necesară a creației și a ființei creatorului.*

– I. D. Gherea: *Eul pur este un „nimeni” pe temeiul căruia se constituie eul substanțial sau ființa socială.*

– o ilustrare din filosofia universală: Husserl, teoria *aprezentării*;

(3) – prejudecată comună: *Transcendența (ceea-ce-se-află-dincolo de lume sau de subiect) este opusă imanenței (ceea-ce-se-află-în lume sau în subiect).*

– judecată filosofică: *Obiectivitatea transcendenței este tot una cu subiectivitatea imanenței;*

– C. Noica: *Conștiința se află în fața ființei, dar tocmai pentru a fi cuprinsă de ființă, de a fi ceea-ce-este.*

– M. Florian: *Cuplul categorial recesiv (o „existență” logică) este însăși structura generală a lumii, a existenței ca atare.*

– o ilustrare din filosofia universală: Sartre, teoria *angoasei*;

(4) – prejudecată comună: *Transcendența, întotdeauna valoroasă, „pozitivă”, ziditoare, „obiectivă”, este superioară imanenței, întotdeauna îndoielnică, „negativă”, suspectă, subiectivă.*

– judecată filosofică: *Transcendența ne constituie ființa, chiar dacă drumul său constitutiv este, uneori, abandonat;*

– M. Eliade: *Sacrul este adevărata realitate.*

– T. Maiorescu: *Adevărul este temeiul veritabil al culturii.*

– o ilustrare din filosofia universală: Ricoeur, teoria *arcului hermeneutic.*

Ce este o prejudecată comună? Este acel enunț sau acea judecată (*logos apophantikos*, în sens aristotelic<sup>1</sup>) în care se afirmă sau se neagă ceva despre un anumit fapt (subiect) cu ajutorul altui fapt (predicat), care este acceptat/acceptată de cei mai mulți dintre oameni ori dintre cei care alcătuiesc o comunitate (culturală etc.), ori dintre cei care sunt socotiți „specialiști” ai unui domeniu de cunoaștere, „experti”. De exemplu, judecata: „Omul este o ființă morală”. Cei mai mulți dintre noi acceptăm această judecată; dar ea are valabilitate și pentru diferite comunități, printre cei mai mulți dintre oamenii care le alcătuiesc, așa cum pare a avea valabilitate și printre filosofii care se ocupă cu probleme de etică. O asemenea judecată, referitoare la un anumit „subiect”, poate susține și structura discursuri, argumentări, „teorii”, atitudini teoretice sau practice, simple discuții etc., devenind astfel pre-judecată.

Judecățile filosofice sunt, în genere, acele enunțuri pe care se sprijină o teorie, o concepție, un sistem ori cel puțin argumentarea unei idei în limitele tematice ale filosofiei. În exemplele de mai sus, am încercat să pun la un loc prejudecata comună cu judecata filosofică. O asemenea operație este cu totul legitimă, atâta vreme cât nu contestăm legătura naturală a filosofiei cu viața omului și prezența firească a acestei discipline în lumea vieții umane. Desigur, fiecare „filosof” se poate recunoaște în mai mică sau în mai mare măsură sub această condiție care vizează însuși rostul disciplinei pe care o practică.

## 1. ONTOLOGIA JUDECĂȚII PRIVIND TRANSCENDENȚA

Nu putem nega întâietatea ontologică a conceptului transcendenței. Istoric, aceasta are suficientă susținere: la începuturi, filosofia, în ipostază de ontologie sau cosmologie, a lucrat în registrul acestui concept, cel puțin în conceperea *arche*-ului. Acesta din urmă, deși face parte din însăși „ființa” lucrului – dacă nu cumva este ființa însăși a lucrului –, nu se poate confunda cu acesta, cu lucrul. Transcendența

<sup>1</sup> „...nu orice vorbire (*logos*) este un enunț (*logos apophantikos*), ci numai aceea care este adevărată sau falsă.” – Aristotel, *Despre interpretare*, trad. Mircea Florian, în vol. *Organon I*, București, Editura Științifică, 1957; 4, 17a, p. 213.

este condiția sa originară, aceea în virtutea căreia *arche*-ul „lucrează” în direcția ființei, genezei ori cunoașterii sale<sup>2</sup>. Dar întâietatea ontologică a conceptului transcendenței este semnificativă și tematic. Problematika sa este structurantă, în multe împrejurări istoric-filosofice, pentru o concepție, o teorie, un sistem, un argument privind o idee filosofică. De exemplu, pentru „fizica” și metafizica aristotelice, pentru filosofia cartesiană, criticismul kantian, dialectica hegeliană, pentru fenomenologia husserliană ori hermeneutica filosofică a culturii în varianta sa ricoeuriană etc.

Toate judecățile filosofice din tabelul de mai sus ilustrează această idee. Deși ele pot fi încadrate în discipline filosofice mai noi (filosofia culturii, filosofia valorilor, filosofia religiei, antropologia filosofică etc.), primul lor sens este, totuși, ontologic: vizată este ființa a ceva (a omului, a comunității culturale, a vieții etc.). De aceea am putea vorbi despre o ontologie a judecății privind transcendența. Ontologia este însă a judecății, nu a transcendenței, fiindcă în structura sa transcendența, ca subiect (logic), primește sensul ontologic, și anume ființarea sa determinată, ca lume sau ca subiect, ori ca ființa însăși a acestora. Judecata nu reprezintă doar cadrul logic-formal prin care se afirmă sau se neagă ceva despre transcendență, ci însăși „metoda” de investire a transcendenței cu sensul ontologic și cu sarcinile sale constitutive față de lume sau de subiect.

Înainte de judecățile filosofice se află însă prejudecățile comune despre transcendență. Acestea, așa cum arătam mai sus, au susținere „publică” și ele devin „cunoștințe” de la sine înțelese în multe *Weltanschauung*-uri, proprii anumitor locuri sau timpuri culturale, ori valabile chiar într-un sens mai larg. Întâietatea aceasta nu este decât formal-judicativă, la prima vedere, dar cred că ea este, de asemenea, și genetică: judecățile filosofice continuă, într-un alt registru, de obicei critic, „ideea” din prejudecățile comune corespunzătoare. Altminteri, judecățile filosofice despre transcendență au suficientă autonomie încât să devină ele însele prejudecăți pentru alte judecăți ori unități teoretice din filosofie, din științe sau teologie etc., sau chiar prejudecăți comune (cum s-a întâmplat, de exemplu, cu multe idei ale lui Platon, care au fost ajustate după spiritul comun al diferitelor epoci istorice, din Antichitate până astăzi). Așadar, prejudecățile comune constituie un punct de plecare pentru judecățile filosofice, în măsura în care – dând dreptate unei judecăți/prejudecăți filosofice/comune – există o coerență nedezmășită formal între toate nivelurile și registrele cunoașterii omenești, preeminență având întotdeauna „cunoașterea comună”, experiența empirică prelucrată judicativ (pusă în judecăți cognitive), contactul direct (trăit) cu lucrurile.

În prima prejudecată comună din tabloul de mai sus: *Transcendența este ceea ce se află dincolo de lumea aceasta*, este constituit ca atare primul sens al

---

<sup>2</sup> „Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut.” – Aristotel, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, V, 1013a, p. 161.

transcendenței, cel pe care îl acceptă, fără opoziție, oricine și oricând. Fie că o identificăm cu arche-ul, ca în filosofia veche presocratică, fie cu Dumnezeu, creatorul lumii, aceasta din urmă fiind altceva decât El însuși chiar și atunci când Dumnezeu capătă un sens imanentist, fie că nu-i dăm deja o interpretare, păstrând-o în ipostaza sa strict formal-conceptuală, transcendența este separată de lume, iar funcțiile ei judicative sau de altă natură se sprijină pe această separare. De fapt, pentru prejudecățile noastre comune, transcendența este înțeleasă de la bun început și înainte de toate drept ceva separat de lume, de „mine” ca locuitor al acestei lumi. Judecata filosofică descinsă din această prejudecată comună, menită să o contracizeze pe aceasta – *Transcendența imanentă este însăși unitatea lumii* –, nu de-constituie sensul de separare, originar pentru prejudecată. Dimpotrivă, îl păstrează, reconstruindu-l: deși separată de lume, transcendența intră, cumva, în lume, constituind-o pe aceasta în însăși unitatea sa. Lumea însăși nu ar avea nicio existență, realitate, ființă, fără această intervenție constitutivă a transcendenței.

Formal, prejudecata comună și judecata filosofică nu se deosebesc. Aceeași structură formală (cu subiect și predicat) și aceeași structură alethică (cu verb și timp)<sup>3</sup>. Diferența este însă funcțională, sau operațională, mai bine zis. Pentru a observa această diferență, de fapt, pentru a analiza structura (structurile) judecății (valabilă/valabile și pentru prejudecată), trebuie să pornim de la exemplele din tablou.

Primul dintre ele, *Conștiința este forma finală de evoluție a energiei*, exprimă una dintre ideile fundamentale ale filosofiei personalismului energetic a lui C. Rădulescu-Motru<sup>4</sup>. Structura formală nu ridică nicio problemă. Cea alehică, însă, este cuprinsă de la bun început de neclaritate. Verbul – *este* – pare a fi nedeterminat temporal, de vreme ce energia este socotită *arche*, realitate originară, iar conștiința, ca formă finală a sa, este coextensivă temporal cu evoluția energiei, chiar în virtutea statutului său de „formă finală” (căci nu ar fi putut fi astfel, fără să fie de la începutul evoluției energiei). Pe de altă parte, verbul este determinat temporal – ceea ce constituie condiție necesară pentru valoarea de adevăr a judecății în cauză – fiindcă, în descrierea evoluției printr-un „determinism prin finalitate”, autorul vorbește despre apariția conștiinței la un moment dat, pe baza „corelațiilor energetice” anterioare.

Conștiința omenească (...) este rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală: este ceea ce numim personalitatea. Conștiința actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Pentru problema structurii formale și a celei alethice ale judecății, a se vedea lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Editura Institutul European, 2013; cap. 1 „Logos și logică; formă logică și judecată”, pp. 59–105.

<sup>4</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, București, Editura Eminescu, 1984, cap. III „Personalismul energetic”, pp. 387–521.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 506.

Lăsând la o parte detalii privind conceptul de conștiință, cel de energie, de evoluție, de finalitate, concepte fundamentale în personalismul energetic, împranzându și valabilitatea unor judecăți despre aceste patru concepte, putem spune doar atât pe baza observațiilor privind determinarea/nedeterminarea temporală a verbului: asistăm la un joc „judicativ” al timpului care indică, de fapt, lipsa unei experiențe directe privind apariția conștiinței pe fondul evoluției printr-un determinism prin finalitate a energiei. Acest joc al timpului, pe de altă parte, trebuie să vină dintr-o experiență umană; altminteri, el nu ar reprezenta nimic, nici măcar într-o judecată oarecare, în structura alethică a acesteia. Strict formal, această experiență trebuie să fie una non-judicativă. Prin aceasta nu este suprimat temeiul subiectiv al unei astfel de experiențe, ci, dimpotrivă, este reafirmat și recontextualizat. De altminteri, Rădulescu-Motru însuși, în lucrările care alcătuiesc sistemul filosofic al personalismului energetic, susține că suportul real al conștiinței este „individualitatea”.

A doua judecată filosofică din tablou, *Ispitele culturale și înțelesurile filosofice ale unor cuvinte dintr-o limbă constituie și instituie unitatea existenței*, aparține „fenomenologiei culturii” a lui Mircea Vulcănescu. Din nou, structura formală nu este problematică; în schimb, cea alethică este. În cazul acesta, verbul – *constituie și instituie*, cu sens final de *a fi* – este strict determinat. Autorul vorbește despre o anumită cultură și o anumită limbă. Cum știm, el se ocupă de problema identității culturii românești dintr-o perspectivă fenomenologică.

Ceea ce urmărim este mai curând o descriere fenomenologică a ideii de existență în gândirea românească, adică desprinderea câtorva cotituri și răspântii esențiale ale acestei gândiri atunci când reflectează asupra existenței, așa cum ni se înfățișează în experiența imediată a gândirii fiecăruia, de îndată ce încearcă să se formuleze în românește<sup>6</sup>.

Existența, cu sensul de unitate a lumii în care omul este cuprins, nu poate fi o dimensiune fundamentală pentru însăși viața omului, dacă temeiurile ei – întotdeauna particulare, aparținând unei culturi determinate: ispitele și semnificațiile filosofice ale unor cuvinte – nu ar lucra din interior, dacă transcendența lor nu ar fi imanentă culturii înseși, prin urmare, existenței lumii și omului în unitatea lor. Pe de o parte, ispitele, adică toate urmele lăsate într-o cultură de experiențele ei de deschidere către alte culturi, vin, cumva, din afara unui moment cultural, din afara prezentului unei culturi; pe de alta însă, chiar ispitele constituie, pun în formă, oferind și conținuturi culturale (valorice etc.), acest moment al culturii, prezentul cultural. La fel cu înțelesurile filosofice ale unor cuvinte: acestea, prin raportare la înțelesurile obișnuite, comune, continuu activate în toate momentele vieții unei comunități culturale, sunt „din afară”; dar tocmai ele, cel puțin în privința constituirii unei „dimensiuni a existenței”, care suportă unitatea (existențială a) unei culturi, sunt active și se află întotdeauna în inima experiențelor culturale. În acest caz, timpul

<sup>6</sup> M. Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în vol. *Opere I*, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă și Editura Univers Enciclopedic, 2005, p. 1018.

este strict determinat: este momentul în care dimensiunea existenței lucrează în sensul unei noi experiențe culturale, când unitatea existenței, ca lume culturală determinată, este re-constituită prin experiențe (culturale) ale acestei clipe istorice. Survenirea ispitelor – a unora dintre ele – și activarea anumitor sensuri filosofice ale unor cuvinte din limbă sunt „operații” existențiale, adică țin ele însele de „existența concretă” a unui om aflat într-o anumită cultură, care este deschis, cu tot cu orizontul cultural din care face parte, către alte culturi, pe care le „experimentează” pe linia unui „eveniment” (cultural, de ontologie a culturii, mai bine zis), reconfirmându-se, îmbogățindu-se și chiar instrumentalizându-se astfel însuși dimensiunea existenței în sens intersubiectiv și intercultural. În judecata cognitiv-culturală privind transcendența, survenirea în cauză apare ca un rezultat al unei experiențe non-judicative, păstrat în sensul de negativitate pe care transcendența îl are, chiar în context judicativ, dacă o raportăm la operațiile prin care judecata ca atare, aceea în care transcendența este unul dintre termeni, este constituită.

Al doilea moment din tablou este construit în jurul prejudecății comune: *Transcendența este ceea ce se află în afara subiectului*. Una dintre judecățile filosofice legate de aceasta, *Transcendența imediată este constitutivă subiectului*, apare într-o opoziție cu judecata amintită. Totuși, conceptul de transcendență imediată, care este subiect în judecata filosofică, semnaleză tocmai ceea ce este esențial pentru transcendență însăși: ruptura sa față de ceea ce ființează determinat, aici, acum. E drept, intră în discuție ideea de grade, niveluri, competențe ale transcendenței, căci, de vreme ce acceptăm o ipostază imediată a acesteia, înseamnă că mai poate fi acceptată cel puțin una, aflată într-o diferență de grad, de nivel, cu cea dintâi. Tocmai transcendența imediată este constitutivă subiectului (cunoașterii, creației etc.), aceasta îl pune în ființă. Dar ea, chiar pentru exercițiul acestei funcții „ontologice”, trebuie să fie transcendența și, mai mult decât atât, să fie transcendența imediată. Cum experimentăm această transcendență imediată? Cred că o putem experimenta direct, fără mari probleme de prindere a ei. Dar cu o asemenea experiență, transcendența, imediată în acest caz, nu s-ar mișca din locul ei și nici nu ar fi în stare să exercite vreo funcție constitutivă ori de altă natură. Așa încât, ea trebuie experimentată altfel: și anume, non-judicativ, rămânând din ea, pe de o parte, doar urma unui act de constituire, urmă abia vizibilă în structura judecății filosofice, dar și ceea ce este constituit și poate fi experimentat în toate formele posibile de un subiect uman (lumea, subiectul însuși).

La Blaga, *Matricea stilistică (unitatea frânelor transcendente) este condiție necesară a creației și a ființei creatorului*. Această judecată este fundamentală în filosofia culturii, a valorilor, a stilului din sistemul trilogial. Dincolo de orizontul de viețuire omenească, dar în scopul securizării domeniului „cosmologic” al Centrului existenței și în acela al condiționării creației umane, se află o „censură transcendentă” (termenul este din lucrările de filosofie a cunoașterii a lui Blaga).

Creația de cultură o înțelegem deci ca un fel de compromis solicitat de conflictul virtual dintre „existența umană” însăși și „Marele Anonim”, (...) prin creația stilistică

omul devine om, depășind imediatul; prin plăsmuiri de stil omul își realizează permanentul destin creator, ce i s-a hărăzit, și-și satisface modul existențial ce-i este cu totul specific.<sup>7</sup>

Dinspre Marele Anonim, censura transcendentă (frânele transcendente) păstrează sensul menționat, unul cosmologic și censural; dinspre om, aceasta are sensul unei încregături de factori ai inconștientului (matrice stilistică), dar care pot ajunge, prin fenomenul de „personanță”, la nivelul conștiinței, factori care intră în funcțiune în actul creației, pentru a constitui creația însăși, adică, în termenii lui Blaga, pentru a-i da pecetea stilistică, în absența căreia creația ar rămâne neconstituită. Transcendența lucrează censural, pentru a delimita orizontul uman de existență, dar și constitutiv, pentru a face cu puțință creația umană și statutul „existențial” de creator. Marele Anonim este și el, cumva, transcendent, dar tocmai censura transcendentă (frânele transcendente) reprezintă transcendența imediată, constitutivă subiectului uman, în genere, adică acel fapt care, cosmologic, îi susține singularitatea<sup>8</sup>.

Eul pur este, pentru I. D. Gherea, o simplă posibilitate logică: *Eul pur este un „nimeni” pe temeiul căruia se constituie eul substanțial sau ființa socială*. Tocmai în această ipostază de „nimeni”, de simplă posibilitate logică (luat în sine), el este necesar constituirii „eului substanțial”, adică ființei sociale (a unui om în carne și oase, aflat între oameni). Pentru a înțelege contradicțiile proprii simțului comun, trebuie să explicăm constituirea noțiunilor acestuia; și trebuie să plecăm de la ideea unui „eu pur”, care, în anumite condiții, este impurificat, adică este înzestrat cu fel de fel de caracteristici prin care el devine un ego „substanțial” aparținând unui anumit om.

În definitiv, dacă se elimină cognoscibilul în întregul lui, ne mai rămâne ceva, anume Realitatea-Cunoscătoare ce are drept nume Eul pur și care riscă foarte mult să nu fie nimeni. Însă, chiar de este așa, trebuie explicată iluzia ce face din el o Ființă. (...) Eul pur, sub o formă sau alta, *simulează* cel puțin de-a fi veșnic și neschimbător. De altfel, aceste atribute nu par să fie decât negative; cum nimic sensibil nu-l poate ajunge, nu vedem ce schimbare ar putea nimici sau modifica eul pur<sup>9</sup>.

O asemenea „posibilitate” a eului pur de a fi veșnic și neschimbător susține întreaga proces de constituire a eului „real” și a ființei sociale, a unui om. Eul pur este însăși transcendența imediată prin care subiectul uman, posesor al simțului comun, este constituit ca atare. Demersul filosofului este mai degrabă de-constitutiv,

<sup>7</sup> Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în vol. *Opere 9*, București, Editura Minerva, 1984, p. 451.

<sup>8</sup> Vezi L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în vol. *Opere 9*, București, Editura Minerva, 1984, cap. „Singularitatea omului”, pp. 468–475; Idem, *Diferențialele divine*, în vol. *Opere 11*, București, Editura Minerva, 1988, cap. „Încă o dată: singularitatea omului”, pp. 182–185.

<sup>9</sup> I. D. Gherea, *Eul și lumea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 9; p. 15.

fiindcă el pornește de la ceea ce este acest om și încearcă să înțeleagă cum s-au născut noțiunile simțului comun (propriu nu doar acestui om, ci tuturor oamenilor). Se ajunge la această simplă posibilitate logică, la acest „nimeni”, care își capătă ființa prin exercițiul funcției sale de constituire a ființei sociale. Eul pur, odată intrat în funcțiunea sa specifică, trece pragul posibilității; nu însă ca atare, ca „nimeni”, ci ca eu substanțial. Acest moment este semnificativ pentru constituirea subiectului prin intervenția „pozițională” (transcendentă) a eului pur.

Din exemplificările de mai sus înțelegem că lumea și subiectul (uman) nu au nicio șansă fără intervenția constitutivă a transcendenței, că în identitatea ontologică a lumii și în cea existențială a subiectului, transcendența constituie, formează, zidește, odată înlăuntrizată subiectiv. În primul caz din tablou, lumea însăși, aflată, potrivit prejudecății comune (*transcendența este ceea ce se află dincolo de lumea aceasta*), într-o separare radicală față de transcendență, devine, în judecata filosofică (*transcendența imanentă este însăși unitatea lumii*), un termen într-o unitate ontologică, alături de transcendența însăși. În cel de-al doilea caz din tablou, subiectul, deși se raportează la transcendență ca la ceva absolut separat de sine (potrivit prejudecății comune), se constituie în identitatea sa „subiectivă”, adică în propria sa ființă, datorită funcției constitutive (de constituire efectivă a sa) exercitată de transcendență. Ilustrările filosofice au scos la iveală și sensuri mai adânci ale acestei conversii constitutive a transcendenței. Prin analiza judecății filosofice (inclusiv a ilustrărilor sale), o veritabilă ontologie a prins formă, una constituită ea însăși prin exercitarea unei funcții de constituire a lumii și a subiectului de către transcendență. Chiar dacă – sau tocmai pentru că – în structura judecății sunt și elemente care nu-și au originea în experiența propriu-zis judicativă, ci în cea nonjudicativă.

## 2. TRANSCENDENȚA ȘI EXPERIENȚA NONJUDICATIVĂ

Sensurile judecăților de mai sus, scoase la iveală prin analiza structurii judecăților și prejudecăților în cauză, sunt, în mod firesc, judicative, adică instituite în cadrul delimitat al judecății ca formă logică. Sunt însă și sensuri care scapă acestei încadrări, fiindcă, deși sunt observate în structura judecății, prin analiza acesteia, ele nu-și au originea în limitele judicativului, adică a unității regulilor de punere în formă cognitivă a experiențelor noastre. Jocul timpului, pe care l-am sesizat în legătură cu primul cuplu de judecăți/prejudecăți, apoi stricta determinare temporală a verbului, legată de cuplul al doilea, sunt astfel de sensuri descoperite în judecată, dar care țin mai degrabă de o experiență opusă celei judicative; doar prin originea lor, recunoscută fie în jocul liber al timpului față de verbul pe care ar trebui să-l determine, fie în determinarea temporală strictă a verbului. Toate acestea sunt structurate, cumva, în jurul transcendenței. Acesta este motivul pentru care



trebuie să interogăm originea prezenței judicative a transcendenței și contrastul acestei prezențe cu ceea ce s-a arătat deja ca origine a sa: experiența non-judicativă. În scopul de a ne lămurii în privința ideii din urmă, trebuie discutat întâi despre ceea ce reprezintă cele două tipuri de experiență invocate până acum: judicativă și nonjudicativă.

Transcendența, deși a primit o formă conceptuală încă de la începuturile istorice ale filosofiei, nu are origine propriu-zis logic-judicativă; ea este legată originar de experiența nonjudicativă. Cea dintâi apare ca temă de discurs în tratatele de logică din *Organon*-ul lui Aristotel. Experiența empirică<sup>10</sup>, de exemplu, este prelucrată conceptual și apoi propriu-zis judicativ, fiindcă pe temeiul ei sunt constituiți termenii unei judecăți (de predicăție), subiectul și predicatul. Rezultatul fiind acesta, însăși experiența de acest tip este judicativă. Observația, creditată ca principală metodă pentru „experiența empirică”, asigură startul acesteia, dar este judicativizat el însuși, fiindcă își capătă sensul numai în unitatea rezultatului final: judecata cognitivă. Toate operațiile de prelucrare pe niveluri a cunoștinței sunt judicative și participă la sistemul „formal-alethic” al judecății, la ceea ce am numit în lucrarea proprie menționată mai sus „dictatura judicativului” ori „judicativ constitutiv”<sup>11</sup>.

În schimb, experiența nonjudicativă este o activitate umană ale cărei rezultate pot fi cunoscute doar în structura judecății, așadar în spațiul judicativului, dar care nu au origine judicativă, ori origine care să poată fi judicativizată, pentru că ele presupun un act constitutiv care nu se află printre cele proprii judicativului. Diferite trăiri care țin mai degrabă de „existențialitatea” omului (individuală, ținând de un om anume, de „mine”, dar sancționată intersubiectiv), de timpul existențial, nu de cel înțeles fizicist, adică disponibil (pentru orice) și tridimensional. În genere, experiența nonjudicativă conduce la rezultate care nu pot fi judicativizate, fiindcă sunt paradoxale, raportat la regulile judicativului constitutiv, ori au un sens de negativitate care nu intră sub jurisdicția judicativului; cu toate acestea, rezultatele în cauză pot fi descoperite în chiar structura judecății. În exemplul prim din tabloul de mai sus, am observat un joc al timpului care nu poate intra în cadre judicative, prin urmare, nici nu poate determina (temporal) verbul, pentru ca acesta să capete astfel șansa de a condiționa valoarea de adevăr a judecății în care el apare împreună cu acest joc al timpului. Este vorba despre un paradox a cărui origine este o experiență nonjudicativă. Jocul timpului este, totuși, contextualizat prin modul în care subiectul judecății este constituit. În niciun caz o experiență directă, empirică, nu îl poate trimite către procesarea judicativă; transcendența este experimentabilă empiric, dar numai în ipostazele sale, de exemplu ca acest copac pe care îl percep

<sup>10</sup> Formula „experiență empirică” este socotită pleonastică în unele contexte filosofice. O folosesc, încercând să evit acest risc, luând experiența cu sensul de activitate umană prin care se constituie ceva semnificativ pentru existența umană, în genere: cunoștințe (*a priori* sau *a posteriori*), evaluări diverse, trăiri care capătă acreditare intersubiectivă, diferite obiecte utile etc.

<sup>11</sup> Vezi în lucrarea proprie menționată la Nota 3, „Introducere”, p. 13–55.

în această clipă (actul percepției și obiectul său fiind reciproc transcendenți); ea nu este experimentabilă empiric ca atare, adică dincolo de anumite ipostaze ale sale. Sunt, desigur, astfel de ipostaze care de la bun început se supun jocului paradoxal al timpului (care nu determină verbul și nu împlinește condiționarea alethică a judecății în întregul ei): transcendența ca Dumnezeu este o astfel de ipostază.<sup>12</sup>

Transcendența ca atare, așadar, nu este experimentată direct empiric și este supusă unui joc al timpului: cel puțin așa arată lucrurile la prima vedere. Ne-am putea întreba, totuși, dacă nu cumva însuși jocul paradoxal al timpului nu este condiționat de nesupunerea judiciară a transcendenței. Problema este reală, dar ea poate fi ocolită în contextul de față, fiindcă aici are importanța doar ideea naturii nonjudicative a originii transcendenței, cu alte cuvinte, ideea că originea transcendenței este, direct sau indirect, experiența nonjudicativă. Desigur, transcendența apare ca termen în judecată, ceea ce înseamnă că ea se supune, totuși, reglementărilor judicative, odată constituită nonjudicativ.

Exemplul al treilea din tablou apare astfel: prejudecată comună: *Transcendența (ceea-ce-se-află-dincolo de lume sau de subiect) este opusă imanenței (ceea-ce-se-află-în lume sau în subiect)*; judecată filosofică „*Obiectivitatea transcendenței este tot una cu subiectivitatea imanenței*” ilustrează tocmai natura nonjudicativă a originii transcendenței. A fi judiciar presupune a fi *în* subiect, nu în afara acestuia. Ceea ce nu este immanent, într-o primă instanță, nici măcar ca posibilitate, fiindcă însăși „definiția” sa apare ca fiind opusă celei a imanentului, nu are nicio șansă de a fi judiciarizat – de a primi acreditare ca o cunoștință bine formată, de exemplu – chiar dacă apare ca termen într-o judecată, așa cum se întâmplă cu transcendența, în judecata/prejudecata de mai sus. Separarea transcendenței de imanență este tranșată de judecata filosofică, în ciuda identității formale – consemnate prin verb (*este*) și prin determinarea temporală sigură a acestuia – dintre cele două opuse (susținute doar de însușiri ale lor: obiectivitate, de o parte, subiectivitate, de alta). Determinarea temporală sigură este prin timpul existențial (nu prin cel disponibil și tridimensional), fiindcă „obiectivitatea transcendenței” și „subiectivitatea imanenței” trebuie experimentate într-o clipă – în această clipă – pentru a apărea, judiciar, ca fiind amândouă tot una.

Judecata lui Noica, un gând al său, mai bine zis, *Conștiința se află în fața ființei, dar tocmai pentru a fi cuprinsă de ființă, de a fi ceea-ce-este*, ilustrează condiționarea acestei identități existențiale, adică susținerea identității transcendenței cu imanența printr-o experiență nonjudicativă. În primul rând însă, este ilustrată separarea „activă” a celor două, fără a putea preciza dacă ființa sau conștiința reprezintă transcendența.

---

<sup>12</sup> În *Problema transcendenței*, lucrarea care deschide sistemul „filosofiei pentadice”, Alexandru Surdu vorbește despre o transcendență relativă și una absolută: „...noi am introdus distincția dintre Transcendența *relativă* și Transcendența *absolută*. (...) Transcendența absolută este Obiectul în sine însuși (*das Ding an sich selbst*).” – *Op. cit.*, p. 101; p. 102.

Că și conștiința „este” într-un fel (iar de la faptul că este, de la cogito, s-a putut încerca refacerea ființei) nu curmă opoziția. Ființa câștigase totul asupra neantului și cu atât mai mult asupra vremelniceii și aparenței, spre a-și risca acum plinătatea ei în fața conștiinței și a gândului, care nu numai că o subțiază, o trec în „formă” sau o pun în fluiditate, dar o dublează pur și simplu cu fabulațiile lor<sup>13</sup>.

A fi cuprins de ființă înseamnă a fi, originar, în afara ființei. O asemenea situație este paradoxală până și la nivelul expresiei. Totuși, paradoxul este suprimat, de vreme ce din momentul în care conștiința *este*, ea are de-a face cu ființa, și nu oricum, ci chiar în direcția „dublării” acesteia. Raportul conștiinței cu ființa implică ceea ce s-ar putea numi „operator existențial”, și anume „înlăuntrizarea mediului extern”, cu vorbele filosofului. Tocmai acesta face cu puțință însăși ivirea ființei omului (deși conștiința, la Noica, nu este unită printr-o legătură analitică de conceptul omului). Dar însăși intervenția acestui operator este posibilă numai pe temeiul separării conștiinței de ființă, al opoziției lor originare. Poziționarea aceasta a celor două, care implică în mod necesar operatorul înlăuntrizării, nu este și nici nu ține de vreo operație logică; așadar, nici nu se află în orizontul dictaturii judicativului. Ea este legată, împreună cu intervenția operatorului înlăuntrizării, de o experiență, dar nu de cea judicativă (cu diversele sale ipostaze), ci de una opusă. Astfel fiind situația conștiinței și ființei, nu putem decide care este transcendența (obiectivă) și care imanența (subiectivă). Relația celor două, cerând înlăuntrizarea a ceea ce este originar transcendent (fără a-l putea determina pe acesta), nu poate fi susținută *ab origine* decât de o experiență nonjudicativă, „trăită” (existențial) de cineva anume („Eu”).

Pentru Mircea Florian, *Cuplul categorial recesiv (o „existență” logică) este însăși structura generală a lumii, a existenței ca atare*. În acest caz, distribuția pozițiilor nu mai este o problemă de nerezolvat, o aporie: lumea (existența ca atare) este transcendența, unitatea contrară recesivă fiind imanența; dar o imanență care, deși aparent subiectivă (este o structură logică aparținând unui subiect), are marca obiectivității odată integrată unității sale cu existența (lumea), așa cum aceasta din urmă nu poate fi ceea ce este fără marca subiectivă pe care o capătă în „unirea” (niciodată operată ca atare, de vreme ce este coextensivă atât unității recesive, cât și existenței) cu termenii recesivi.

Termenii recesivi sunt contrarii și astfel putem formula regula că ori de câte ori termenii opuși pot fi legați, contradicția face loc contrarietății, în sfârșit că ori de câte ori termenii opuși sunt legați *în mod necesar* contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii. (...) Recesivitatea este disimetria constitutivă a lumii. (...) Teza noastră susține că Existența este structurată disimetric, recesiv, pe dualități fundamentale<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> C. Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea într-o ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 310.

<sup>14</sup> M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 79; vol II, București, Editura Eminescu, 1987, p. 398, p. 424.

Din primul fragment citat putem înțelege statutul propriu-zis logic al termenilor recesivi în unitatea lor contrară. Tocmai aceasta – unitatea contrar recesivă – este însă „structura generală a lumii”. Opoziția dintre cele două părți se păstrează (ceea ce se spune prin prejudecata comună corespunzătoare), dar într-o unitate „reală”, a Existenței, adică într-o identitate a lor, a pozițiilor lor reciproc transcendente (cum se precizează în judecata filosofică a cărei structură este „interpretată” în ideea lui Mircea Florian formulată mai sus). Deși „logica” acestei unități pare a fi totală, ceea ce înseamnă că nu apare aici nicio urmă de experiență nonjudicativă, în fapt, însăși desprinderea acestei „logici” din unitatea de Existență este un act nonjudicativ. Recesivitatea este o structură logică, însă desprinderea ei de Existență este urmarea unei experiențe nonjudicative, care, firește, nu se încadrează în sistemul de reguli și convenții ale judicativului constitutiv. Pe de altă parte, se poate observa dificultatea de a mai găsi o urmă de experiență nonjudicativă pe acest fond „logic” al teoriei recesivității. Ne-am putea gândi că desprinderea în cauză este rezultatul unei deducții, pornind de la anumite judecăți privind existența și conștiința. Dar Florian însuși, în studiile sale despre dat, ale căror idei sunt recontextualizate în filosofia recesivității, susține că „începutul” – originea, *arche*-ul – este ceva care e dat pur și simplu, iar existența și conștiința sunt termeni ulteriori, care țin de un dat secund, interpretat. Datul originar, care poate fi identificat cu unitatea recesivă, este transcendența însăși în comparație cu datul secund, cu ceea ce se află ca/în existență și ca/în/pentru conștiință. Experiența datului originar nu poate fi judicativă. Fiind totuși ceva – și anume, un act de survenire a datului – nonjudicativitatea sa este evidentă.

Transcendența își păstrează și acum, în judecățile în care apare, nota de negativitate prin raportare la toate elementele care au origine exclusiv judicativă. Operația de înlăuntrizare a ceea ce se află inițial „în afară”, ca mediu extern (Noica), și operația legată de survenirea datului originar (Florian) sunt descoperite, prin interpretare, în contextul unei analize a structurii judecăților în care transcendența este un termen (direct sau indirect, transcendența ca atare ori o ipostază determinată a sa). Analiza în cauză nu scoate la iveală o origine propriu-zis judicativă a acestor operații, ceea ce înseamnă că ele aparțin unei experiențe nonjudicative, ale cărei rezultate – încă o dată: sesizabile prin analiza structurii judecății și aduse la o formă de recunoaștere a lor prin interpretare – devin elemente ale înseși structurii unor judecăți.

### 3. MEONTOLOGIA JUDECĂȚILOR PRIVIND TRANSCENDENȚA

Pe baza prejudecăților comune, judecățile filosofice privind transcendența devin suficient de sigure și în privința vehiculării unei „cunoștințe” și în cea a validării lor „metodologice”. Este vorba însă despre o siguranță de context nonjudicativ,

socotită nu după locul și funcția fiecărui element din structura judecății, ci după un sens general al judecății filosofice care scapă, cred, constituirii acesteia prin reguli și convenții strict judicative. Astfel, prejudecata comună: *Transcendența, întotdeauna valoroasă, „pozitivă”, ziditoare, „obiectivă”, este superioară imanenței, întotdeauna îndoielnică, „negativă”, suspectă, subiectivă*, susține, printr-o corespondență suspectă din punct de vedere judicativ, dar cu totul firească în registrul unei hermeneutici, judecata filosofică: *Transcendența ne constituie ființa, chiar dacă drumul său constitutiv este, uneori, abandonat*. Mai sigure sunt însă judecățile secunde (desprinse din judecata filosofică acceptată ca atare), odată ce prima judecată filosofică este socotită în mod necesar adevărată. Siguranța aceasta propriu-zis judicativă este însă și un termen de comparație între aceste judecăți secunde, desprinse direct din prima judecată filosofică socotită evident adevărată, și alte judecăți care nu-și pot defini locul într-un mod deductiv și pornind de la o judecată primă cu statutul celei despre care a fost vorba mai sus. Bineînțeles, judecățile din urmă nu se pot aduna coerent formând conținutul unei teorii, concepții, sistem, argumentări etc. De aceea, sistemele filosofice au la bază o asemenea legătură suspectă (judicativ) între anumite prejudecăți comune și o anumită judecată filosofică, acceptată ca fiind în mod cert adevărată și care devine un principiu din care sunt desprinse apoi celelalte judecăți ale sistemului filosofic.

Legătura dintre prejudecata comună și judecata filosofică este o problemă filosofică veritabilă, fiindcă deschide un spațiu de discurs în care întrebarea are preeminență și pentru că, răspunsul nefiind deja pe buzele celor care dau formă acestor întrebări, trebuie asumat aporetic și tratat cum se cuvine, adică speculativ, așteptând ca el însuși să fie oglindit în judecată, în aceea care vine, interpretativ, ca un răspuns posibil. „Teoria” aceasta nu are rolul de a acoperi golul judicativ dintre prejudecățile comune (privind transcendența, în acest caz) și judecățile filosofice corespunzătoare. Mai degrabă este vorba despre o încercare de legitimare a interpretării ca operație eficientă în problema acestei legături. Interpretare a fost, totuși, utilizată până aici în identificarea unor sensuri nonjudicative ale originii unor elemente din structura judecăților filosofice (și a prejudecăților comune) privind transcendența. Judecățile rămân bine formate în sistemul lor filosofico-judicativ, dar interpretarea a introdus deja problematica legată de sensul de negativitate pe care anumite elemente ale structurii judecății îl au. Acest sens de negativitate trebuie acum urmărit la nivelul unității judecății, nu pe fiecare element al acesteia. Este ceea ce mi-am propus mai departe.

Prejudecata comună din partea a patra a tabloului, *Transcendența, întotdeauna valoroasă, „pozitivă”, ziditoare, „obiectivă”, este superioară imanenței, întotdeauna îndoielnică, „negativă”, suspectă, subiectivă*, este, în fapt, o judecată de valoare, nu una cognitivă. Ea comunică rezultatul unui act de evaluare a transcendenței, pe de o parte, a imanenței, pe de alta, prin raportare la aceleași criterii. Dublarea șirului de termeni-valoare este suficientă pentru a ascunde chipul, natura, criteriilor actului

de evaluare; rezultatul este socotit suficient. Judecata filosofică, *Transcendența ne constituie ființa, chiar dacă drumul său constitutiv este, uneori, abandonat*, este, cel puțin la prima vedere, cognitivă, iar nu o judecată de valoare (asemenea prejudecății comune corespunzătoare), de vreme ce în ea este vorba despre constituire de ființă. E drept, în contextul de față, ființa poate foarte bine funcționa ca un termen-valoare, nu ca termen cu semnificație ontic-ontologică. Astfel, a constitui ființa proprie omului înseamnă a desăvârși ceva nu doar în modelul ontologic al acestuia (cum ar spune Noica), ci în modelul său etic, estetic, religios etc., într-o „calitate” a omului la care el râvnește, dar care nu-i este la îndemână în orice împrejurare și care nu are sensul principal de-a-fi *ceva*, ci pe acela de-a-fi *ceva valoros*. Desigur, acest sens nu este expus vederilor și intențiilor noastre analitice, căci nu poate fi descoperit ca fiind ceva ce se află acolo, în judecată, de la început și fără nicio piedică. Dimpotrivă, intervine din nou operația de interpretare pentru a scoate ființa din încrângătura de prejudecăți ontologice și a-i da sensul de valoare, eventual, de valoare determinată ori pe acela de valoare supremă.

Prejudecata comună are în structura sa un indicator de timp, „întotdeauna”, care o scoate imediat din zona judecăților bine formate. La drept vorbind, *întotdeauna*, deși are un sens temporal, mai degrabă scoate timpul din regimul său firesc de funcționare. Dacă *întotdeauna* afirmația aceasta este adevărată, fără a putea preciza momentul (temporal) în care termenii din structura sa formală (subiectul și predicatul) sunt experimentați în legătura lor (de concordanță sau de opoziție), atunci timpul este deja retras, iar unitatea judecății rămâne nedesăvârșită. *Întotdeauna* este paradoxal din punct de vedere funcțional, fiindcă, pe de o parte, este un indicator temporal, dar pe de alta, semnaleză retragerea timpului, nu timporizarea firească, naturală, așteptată de la timp în condiții de constituire judicativă a sensurilor unei judecăți, fie aceasta judecată de valoare. Raportul transcendenței cu imanența, precum și determinările lor (opuse) nu sunt timporizate, așa încât, ele sunt neclare judicativ. De fapt, subiectul (transcendența) capătă o notă de negativitate de la *întotdeauna*, cu toate că forma în care apare este pozitivă. Înainte de subiect, verbul însuși, nedeterminat temporal fiind, poate fi luat nu așa cum apare, *este*, ci și ca opusul acestuia: *nu este*. Altfel spus, este la fel de valabil și că transcendența (valoroasă, „pozitivă”, ziditoare, „obiectivă”) *este* (superioară imanenței, întotdeauna îndoielnică, „negativă”, suspectă, subiectivă) și că ea *nu este* astfel.

În final, trebuie observată poziția pe care *întotdeauna*, ca indicator temporal, o are în structura prejudecății comune. De fapt, el este aplicat în primul rând nu relației dintre transcendență și imanență (subiectul și predicatul judecății), ci, pe rând, celor doi termeni. Dar, nefiind ceea ce „se spune” prin aceasta prejudecată, transcendența și opusul ei, imanența, nu sunt ei înșiși constituiți judicativ. Bineînțeles, relația lor capătă caracteristicile tocmai scoase la iveală. Timpul, ca *întotdeauna*, deși nu timporizează judicativ, fiindcă el nu capătă sensul de timp disponibil și tridimensional,

aduce în registru negativ termenii judecății (transcendența și imanența, fiecare cu propriile caracteristici) și relația dintre ei.

Judecata filosofică, în schimb, afirmă că transcendența, deși are un rol fundamental pentru ființa omului, constituind-o, nu lucrează continuu în această direcție; dar lucrează *uneori*. Transcendența se retrage, *uneori*, iar ființa omului rămâne neîmplinită (numai atunci când se retrage). Fără îndoială, acest fenomen de retragere este unul temporal. De fapt, timpul este cel care se retrage, pentru a nu aduce *întotdeauna* la împlinire ființa omului. Fără timp, nici ființa omului! Jocul timpului în privința transcendenței creează o situație neclară (judicativ) pentru valoarea de adevăr a judecății. Căci timpul este cel care „timporează” verbul, pentru ca judecata să capete astfel o valoare de adevăr. Judicativ, timpul trebuie să opereze exact, decisiv, constitutiv, în așa fel încât unitatea judecății să capete un sens și ea, ca unitate a unor elemente eterogene, să rostească adevărul (sau falsitatea), să aibă, cum ar spune Frege, propria semnificație (ca valoare de adevăr). Jocul de retragere a timpului (*uneori* este indicatorul de timp din structura judecății, dar și operatorul temporal al constituirii judecății în unitatea sa) scapă, într-o anumită măsură, reglementărilor judicative, așadar, lăsând un loc liber pentru actele unei experiențe care nu are de-a face, originar, cu cea judicativă. Dar *uneori* este, așa cum precizam mai sus, și un *operator* temporal, nu doar un indicator de timp ca *întotdeauna* (din prejudecata comună). Ceea ce înseamnă că judecata filosofică are șanse de a căpăta, *uneori*, o valoare de adevăr. Sensul ei negativ – *Transcendența nu are întotdeauna șansa de a ne constitui ființa* – este însă dominant în toate acele momente în care ea nu irumpe în viața noastră, prin experiențe potrivite (de exemplu, experiența sacrului, așa cum o prezintă Mircea Eliade, ori experiența adevărului care poate reordona „ontologia” unei culturi, așa cum vorbește despre ea Titu Maiorescu).

M. Eliade susține că *Sacrul este adevărata realitate*. Prin urmare, realitatea este un datum; problema nu este identitatea sa formală, ci aceea relațională, care trebuie constituită de cel care, cumva, se află în fața sa: omul. A se afla în fața realității nu este un fapt firesc pentru om; acești doi termeni nu își sunt transcendenți reciproc. Dimpotrivă, fiecare este ceea-ce-este numai în corespondența directă cu celălalt, în unitatea poziționărilor lor reciproce. Dar pentru a se ajunge aici, adică la această *interpretare* a realității ca sacru, în direcția spațiului și a timpului (sacre), este necesară o experiență: numită, în studiile filosofice asupra fenomenului religios, *experiența sacrului*. Putem accepta că, nefiind vorba despre o relație naturală, firească, între sacru (ca adevărată realitate) și om, experiența temporală sau spațială a sacrului se află în registrul temporal al lui *uneori*.

Nostalgia *perfecțiunii începuturilor* explică în mare parte întoarcerea periodică *in illo tempore*. (...) Însă Timpul mitic pe care omul se străduiește să-l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezența divină, și putem spune că dorința

lui de a se afla *în prezența zeilor și într-o lume desăvârșită* (pentru că abia a luat naștere) corespunde nostalgiei stării paradiziace<sup>15</sup>.

Întoarcerea la începuturi – de fapt, la realitatea sacră a timpului „mitic” – este *periodică*. Prin urmare, *uneori* este operatorul temporal în structura judecății *Sacrul este adevărata realitate*. De fapt, însuși sensul principal al acestui enunț, ideea că sacrul este realitatea însăși, conține o notă de negativitate referitoare la atitudinea noastră: nu recunoaștem sacrului o asemenea identitate. Mai mult decât atât, poate fi vorba despre o viață umană în afara acestui adevăr, adică într-un registru al existenței care nu se află între granițele „realității adevărate”. Consecința directă a acestei stări de lucruri este însuși faptul că ne pierdem propria identitate; mai bine zis, și-o pierd cei care nu recunosc sacrului „calitatea” de veritabilă realitate. Tipul unei asemenea existențe umane care ratează sacrul, nerecunoscând veritabila realitate, este, potrivit lui Eliade, „omul areligios”, omul societăților desacralizate ale modernității. Dar și acest „om” este, originar, om religios. Și pentru el, adevărata realitate este sacrul; numai că el nu recunoaște aceasta, cu toate că *uneori* sacrul irumpe în viața sa. Nerecunoașterea nu înseamnă anularea acestei calități a sacrului, ci doar neadekvarea poziției și atitudinii omului față de el. Nepierzând de tot puțința de a trăi întru sacru, *uneori* chiar omul areligios trăiește din plin experiența sacrului. Nu mai este vorba despre o simplă schimbare de atitudine a cuiva față de sacru, de o simplă evaluare a sa în alt chip decât în timpul lipsei experienței sacrului. Aceasta din urmă este la fel de „reală” și de „materială” cum este oricare altă experiență omenească (cea de cunoaștere, de exemplu). Totuși, judecata în care operatorul temporal *uneori* constituie el însuși sacrul – judecata lui Eliade – păstrează sensul de valoare pentru acesta. Sacrul este adevărata realitate, *uneori*, când are loc o experiență a sacrului; în oricare alt moment temporal, sacrul este mai degrabă o valoare, un „obiect” constituit printr-un act de evaluare.

Atâta timp cât sacrul este nerecunoscut ca atare, el este transcendența absolută față de lumea vieții umane. Dar el devine transcendență relativă atunci când – *uneori* – susține, motivează, o experiență potrivită statutului său de adevărată realitate. O identitate temporală, de exemplu, între trăirea clipei de acum și un fapt *in illo tempore*, nu distruge transcendența sacrului, ci mai degrabă o face activă în sensul constituirii ca atare a umanului, în ipostaza sa individual-existențială. Într-o societate tradițională, căreia îi este specific tipul omului religios, suportul unei asemenea experiențe poate fi comunitatea (religioasă) însăși. În societatea desacralizată, experiența sacrului este suportată de existența individuală. E drept, există și acum posibilitatea constituirii unei intersubiectivități, fără ca prin aceasta să se ajungă până la schimbarea tipului de „societate”, adică până la revenirea la unitatea de viață umană proprie societății tradiționale. Astfel, sensul temporal de *uneori* al experienței

---

<sup>15</sup> M. Eliade, *Sacrul și profanul*, trad. Brîndușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 81.



sacrului capătă și o dimensiune „locală”: ea își are locul în existența unui individ în carne și oase; dar fără să anuleze nota de negativitate a judecății care stabilește posibilitatea ei (*uneori*). Chiar acest subiect, acum, în plină experiență a sacrului, îl evaluează pe acesta ca adevărată realitate. Cuvântul „adevărată” din judecata lui Eliade (*Sacrul este adevărată realitate*) păstrează un sens constituit el însuși prin operatorul temporal *uneori* și un act de evaluare care face parte el însuși din scenariul experienței sacrului. Aceasta nu este pură, cum s-ar putea crede, pentru omul unei societăți desacralizate, ci structurată prin fel de fel de acte, unele dintre ele absente în scenariul unei experiențe pure a sacrului, posibilă pentru *homo religiosus*. Sacrul ca adevărată realitate (din experiența sa) se află în unitatea lumii vieții umane, la temelia ei. Sacrul care nu devine obiectul unei experiențe omenești este în afara acestei lumi. Judecata lui Eliade prinde sensurile ambelor situații ale sacrului. Dar tocmai de aceea, nota sa de negativitate este dominantă, îngăduindu-ne să vorbim despre o meontologie a judecății privind transcendența.

Punând în cauză o altă „valoare” decât sacrul, și anume adevărul (*Adevărul este temeiul veritabil al culturii*), Titu Maiorescu ajunge la aceleași sensuri referitoare la puterea constitutivă a transcendenței-valoare, survenită *uneori*. O cultură poate înainta, *uneori*, pe o cale care nu respectă adevărul. Or, tocmai o asemenea situație poate compromite cultura respectivă ori chiar o poate distruge.

Căci fără cultură poate încă trăi un popor cu nădejdea că la momentul firesc al dezvoltării sale se va ivi și această formă binefăcătoare a vieții omenești; dar cu o cultură falsă nu poate trăi un popor, și dacă stăruiește în ea, atunci dă un exemplu mai mult pentru vechea lege a istoriei: că în lupta între civilizarea adevărată și între o națiune rezistentă se nimicește națiunea, dar niciodată adevărul<sup>16</sup>.

O cultură poate trăi fără adevăr; o cultură poate stăruie în neadevăr. Dar niciuna dintre aceste două căi nu este firească, naturală, pentru o cultură. Adevărul, până la urmă, se impune, chiar și atunci când o cultură rezistentă i se opune; adevărul, altfel spus, își pierde *uneori* situația absolut transcendentă față de cultura în cauză. Aceasta înseamnă că e cu puțință oricând o schimbare de direcție în evoluția unei culturi, adică o trecere de la falsitate la adevăr. Fără îndoială, adevărul este o valoare, adică rezultatul unui act de evaluare. Maiorescu însuși a evaluat cultura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a ajuns la concluzia că aceasta se află pe o cale greșită, a neadevărului. În plus, el a descoperit în însăși alcătuirea de atunci a culturii române calea adevărului. Critica de direcție, cum a fost numită atitudinea sa față de acel moment cultural, expusă în câteva articole din *Convorbiri literare*, a evaluat toate direcțiile în care cultura română se mișca atunci, arătând care sunt false și care sunt adevărate; recomandându-le, desigur, pe acestea din urmă.

<sup>16</sup> Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în vol. *Critice*, București, Editura Minerva, 1989, p. 130.

*Uneori*, experiențele din orizontul unei culturi se pot ordona pe linia adevărului, chiar dacă o vreme acea cultură l-a pierdut pe acesta din vedere. Faptul că există asemenea vreme a stăruinței în falsitate nu anulează puterea adevărului de a surveni și de a reordona faptele, creațiile, criteriile de evaluare a operelor, comportamentele culturale. Momentul survenirii adevărului constituie în mod real acea cultură, dându-i totodată direcția bună de evoluție. Maiorescu vorbește despre cultură și în afara acestei experiențe; dar înțelesul pe care el îl preferă în acest context este unul mai degrabă politic (de la *polis*, ca stat și societate în același timp, comunitate) decât propriu-zis cultural. Oricum, omul areligios al lui Eliade este de aceeași condiție formală ca o cultură care stăruie în neadevăr. Și asemenea aceluia, care avea încă șansa unei experiențe a sacrului, o astfel de cultură păstrează și ea șansa unei experiențe prin care să iasă de sub apăsarea falsității, întru adevăr; în fond, întru propria sa bună constituire.

Și judecata lui Maiorescu face loc unui act de evaluare, așa cum arătam mai sus. Totodată, însă, prin operatorul temporal *uneori*, judecata în cauză indică posibilitatea unui „eveniment” care constituie în adevăr cultura, al cărui sens, așadar, ține de ontologia culturii. Se păstrează însă și aici nota de negativitate a judecății, fiindcă atâta vreme cât cultura stăruie în falsitate, nu adevărul este temeiul ei; or, cel puțin acesta nu lucrează în sensul constituirii ca atare a culturii respective. Desigur, ea este constituită, cumva, de vreme ce *este* o cultură și păstrează șansa ca, *uneori*, adevărul (său) să iasă la iveală.

Negativitatea celor două judecăți analizate aici, al căror sens a fost interpretat prin raportare la operatorul temporal *uneori*, prezent în structura lor, nu este absolută. Fiecare judecată păstrează și un sens afirmativ, legat de șansa transcendenței – sacrul sau adevărul – de a deveni activă și de a constitui omul (suport al experienței sacrului) sau cultura (suport al experienței adevărului). Operatorul temporal *uneori*, prin care este suprimată valabilitatea fără întrerupere a legăturii subiectului cu predicatul, constituie judecata în care el apare cu această notă fundamentală de negativitate, care se răsfrânge, în primul rând, asupra subiectului (transcendența: sacrul, adevărul). Neființa este un sens al sacrului, ca și al adevărului (culturii). Acestea *nu sunt*, atâta vreme cât nu intervine o experiență potrivită; deși ele nu-și pierd o clipă șansa de a constitui omul și cultura.

## CONCLUZIE

Cazurile prezentate aici, respectând structura tabloului din „Introducere”, ilustrează preocuparea filosofilor români de a reformula problema transcendenței și de a-i găsi căi potrivite pentru răspunsuri posibile. Transcendența are o prezență judiciară plurisemantică. Totuși, putem vorbi, în urma unei analize a structurii judecății în care transcendența este subiect, și a unei interpretări a originii unor elemente ale sale prin raportare la experiența nonjudiciară, despre două sensuri

fundamentale ale transcendenței: (1) sensul de-a-fi și de a constitui om, lume etc., în combinație cu un joc temporal de natură reprezentativă; (2) sensul de-a-nu-fi ori de a constitui numai în anumite momente, în combinație cu operatorii temporali *întotdeauna* și *uneori*. Legate de al doilea sens, există, desigur, experiențe corespunzătoare, prin care transcendența devine activă, își pierde caracterul absolut și constituie omul sau cultura, așa cum au arătat ultimele două aplicații pe filosofia românească.

Judecățile filosofice privind transcendența descind din prejudecăți comune privind-o pe aceasta. Dar descinderea nu are sensul unei continuități, ci mai degrabă pe acela al unei de-constituiri. Toate judecățile filosofice privind transcendența, formulate în lucrarea de față, au această menire. Intenționalitatea sub care ele au fost puse în formă de anumiți filosofi, deși a vizat întotdeauna constituirea unor sensuri noi ale transcendenței (în teorii, sisteme, concepții filosofice), a angajat și un act al de-constituiri unor prejudecăți comune. Oricum, problema transcendenței se dovedește un loc privilegiat pentru analiza și interpretarea structurii judecăților (cognitive, de valoare) cu scopul de a scoate la iveală rolul experienței nonjudicative în constituirea unor sensuri aparținând elementelor din care sunt alcătuite judecățile însele.