

vizibilită indirect, în corpurile pe care le luminează. Contradicție paradoxală și cu adevărat dialectică! Ecranul impenetrabil ce oprește, interceptează, absoarbe lumina este exact ceea ce ne-o face diurnă; obstacolul obscur ce neagă lumina este de asemenea organul vizibilității ei: căci negația presupune afirmarea, după cum nefericirea dă preț fericirii. Puritatea aduce la lumina zilei lucrurile impure și obscure, dar ea însăși (αὐτή), în ipseitatea ei, este mai orbitoare decât soarele; ea nu este vizibilă, asemenea luminii, decât în spațiul atmosferic al corpurilor luminate. Chiar mai mult: puritatea este ca și sticla de la geamuri, *invizibilul prin care se vede*; transparența însăși nu e făcută ca să fie văzută, ci ca să se vadă corpuri opace și masive prin ea: singura funcțiune a existenței transparenței este aceea de a lăsa să transpară un peisaj cu reliefuri, sculptat de umbră și capabil, într-un cuvânt, să ne capteze privirea. Or, ce este puritatea-in-sine dacă nu diafan peste diafan, dacă nu o lumină ce, luminând golul, se reduce la întuneric? Orice am face ca să vorbim despre puritate trebuie să vorbim despre altceva și cu precădere despre impur... care, cel puțin, este *ceva*: adevărata filozofie apofatică a purității va fi, în speță, descrierea impurității contemporane și recenzarea detaliată a nenumăratelor modalități ale ființei impure; comparând indecibilul cu dicibilul care este multiform, plurivoc și palpabil, și spunând cel puțin ceea ce indecibilul nu este, moralistul și-a găsit în sfârșit o ocupație. Care impurul nu este prelungescă la nesfârșit, tot așa vorbăria consacrată impurului are în față un mare viitor: căci numărul predicatelor pe care trebuie să i le refuzăm lui Dumnezeu... și celui pur este absolut nedeterminat, și chiar nelimitat. Filozoful care, găsind în sfârșit ceva de spus, își găsește și ceva de făcut, poate de acum încolo să lungescă vorba la nesfârșit și să creadă că vorbește într-adevăr despre puritate: va spune, de exemplu, că aceasta *nu este* amestecată total cu altceva, ca un alcool foarte concentrat sau o zăpadă imaculată, *fară* pată; că seamănă cu o bucurie foarte pură fără nici o picătură cât de mică de tristețe, sau cu o plăcere pură fără vreun adaos de durere sau, și mai mult, cu o iubire pură, fertă de amestecul celui mai

ISBN 973-569-444-1

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.roClubul cărții: C.P. 26-38, București
Telefax: 314.21.22; 314.21.26

S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București

Difuzare:

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

© Editura Nemira, 2000

© Flammarton, 1960

VLADIMIR JANKĚLĚVIČ
LE PUR ET L'IMPURCoperta colecției: RĂZVAN LUSCOV
Ilustrație: Fernand Khnopff,
L'Art, ou Le Sphinx, ou Les caresses, 1896

mai întâi alături și îngustând puțin câte puțin unghiul de deviere: în același fel, retrospectivă istorică și anticipația escatologică, fugind și una și cealaltă din focul prezentului, substituie în dimensiunea temporală viziunea perpendiculară prin cea oblică. Astfel, a urca în trecut, a cobori spre viitor vor fi două moduri de a luneca cronologic pe lângă puritatea inimaginabilă și de negândit. Și, înainte de toate, impura realitate prezentă este un câmp de ruine, iar teologul istoriei privește aceste rămășițe ca un arheolog ce încearcă să reconstituie niște splendori de nerecunoscut. Noi înșine suntem degenerații acelei splendori: de aceea, pentru oameni ea este obiectul unui regret profund, al unei nostalgii nestinse și al unei foarte iluzorii reminiscențe în același timp; făptura pradă răului în întoarcerea (νόστος) își închipuie o vârstă de aur și de cristal, o epocă în care aurul încă nu era adulterat de aliajele ființei decăzute, nici cristalul întunecat de respirația conștiinței, nici apele pure ale diamantului nu erau tulburate de cea mai mică bulă de aer. Hephaestos și Dionysos, zei ai amestecurilor după *Philebos*, tutelează civilizația decadentă ce ne separă de paradisul pierdut... Dar oare un paradis poate fi și altcumva decât pierdut? Visând la «fosta lui stare», la defuncta lui natură inteligibilă, omul își reprezintă preteritul purității în culorile cele mai idilice. – Viitorul mitic face pandant trecutului mitic, precum mirajul consecutiv cu mirajul antecedent; făptura dintre ele este o ființă impură pe care regretul paseist și speranța futuristă o trimite de la unul la alta; căci impuritatea ei nu este doar un vestigiu melancolic dintr-un palat în ruină, ea este și mai mult un semn prevestitor, un gaj și o făgăduință, o făgăduință ce consolează regretul sfâșietor; mai mult decât o dorință: o speranță! (căci putem dori ceva fără a spera...) Regretul după puritatea străveche face corp comun cu dorința de cea nouă. Ca și *desiderium*, cuvântul πόθος, în *Phaidros*, nu înseamnă oare, în același timp, regret și dorință? Ceea ce însăși nostalgia implică în mod evident. Căci dacă în spațiu, unde toate traiectoriile sunt reversibile, întoarcerea, *nostos*, implică revenirea la punctul de plecare, în timp întoarcerea este ceva ce va să fie și un lucru de făcut, un trecut ce trebuie să vină; chiar și restaurarea unui *statu quo ante* cere timp; altfel spus: ciclul este într-adevăr o figură circulară, dar pentru a închide acest ciclu e nevoie de timp, iar acest timp urmează să vină



totem

Colecție coordonată de DAN PETRESCU

PUR ȘI IMPUR

Vladimir Jankélévitch

de melancolie pe care viața o amestecă în orice bucurie a omului, sau o alibiune vesnică acoperită și pătată de cenușii realului: filozofia negativă va avea deci ca punct de plecare o puritate reală, adică o puritate impură și amestecată cu alteritate, pentru a imagina mai apoi o puritate virtuală, adică o puritate pură, căreia i-ar nega unii toate atribuțiile existenței empirice și concrete. Puritatea pură nu ne îngăduie decât să ne bălbăim, pe când puritatea impură, care e impuritatea pur și simplu, ne lasă să flectăm la nesfârșit. E mai bine oare să flectăm sau să ne bălbăim? Am avea suficiente motive pentru a ezita dacă, nereușind să numim sau să atribuim impalpabilul, imponderabilul, insesizabilul nu-știu-ce, filozofia negativă nu ne-ar permite cel puțin să-i stabilim conturul: astfel negațiile ne pot pregăti ca să întrevădem poezia pură, cu toate că poezia acestei poezii este în ea însăși inexprimabilă. – Pe de altă parte, o dialectică progresivă este uneori capabilă să incline puțin câte puțin intuiția noastră spre această limită a superlativului de neatins: ceea ce nu poate fi descris este cel puțin sugerat la capătul unui demers nesfârșit și într-un anumit fel asimptotic. Închipuiți-vă, ne cere Plotin, imaginea luminată a unei sfere transparente (σφαῖρα διαφανής); mai apoi faceți abstracție de masa ei (ὄγκος), de materia ei (ὄν) și chiar de locul unde v-o închipuiți; și pentru că toate acestea nu sunt, frește, de ajuns, invocați-l pe Dumnezeu creatorul ca să vă ajute să faceți saltul periculos și să concepeți dintr-o dată ceea ce nu poate fi conceput. Cuiema supremă purității nu este numai albi-ciumea ce depășește orice împesărire multicoloră, orice policromie sau politonic, orice diversitate bălăiată (căci albi-ciumea încă mai este o culoare opacă), puritatea este o transparență; puritatea nu este doar o transparență și înexistență sau inconsistentă sau «irezistență»: dincolo de fința incoloră, insipidă, inodoră și diafană, ar trebui așadar să nu mai imaginăm, ci să concepem ceva ca Amorțul suprem și supremul «Acromatic» – această sursă a sursei ce dă lumina, pe care a VI-a carte din *Republica* o numește Binele, acea Frumusețe în sine (ὄντο καλόν) pe care Diofima, în *Banchetul*, o descoperă la capătul unei ascensiuni vertiginose: căci Binele în el însuși și Frumosul tuturor lucrurilor frumoașe sunt pure în chip suveran, în chip radios, mai pure decât orice. Dar,

pentru a atinge această culme a purității *anipotetice*, nu trebuie să luăm prostește cutare sau cutare metaforă literal: trebuie să lăsăm ca fiecare metaforă să fie distrusă de metafora următoare, fiecare ipoteză de ipoteza superioară, și să întreinem în sinele nostru un spirit de mobilitate și de subtilizare infinită; să refuzăm a ne mărgini la planul fizic și topografic; să interpretăm, în sfârșit, în sens anagogic sau pneumatic gemele din *Phaidon* și pietrele translucide din *Apocalipsă*, și strălucirea aurului, și puritatea considerăm ca pe niște etape, momente sau grade (ἐπιβάσεις) imaginile impure ale unei purități inimaginabile este umorul. Dar acest umor este și o asceză: pentru că ablațiunile succesive (ἀραιώσεις) pe care dialectica ni le impune pe drumul abstractizării celei mai acute recapitulează pentru inteligență etapele oricărei purificări: ceea ce în Catharsis este despuiere efectivă sau trăită, în filozofia negativă este exigență de simplificare noetică.

2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?

Și iată un alt fel de filozofie apofatică, în care timpul scurs sau timpul ce va să vină ne scutesc de viziunea imediată a indecibilului. Să ne aducem aminte că puritatea este greu de susținut numai la prezent, și îndeosebi la persoana întâi: dimpotrivă, impuritatea contemporană este un spectacol foarte ușor de susținut și chiar foarte literar. În loc să ne servim de impuritatea actuală ca de un termen de contrast, în loc să descifrăm în ea prin lectură directă versiunea negativă a purei pozitivității, ce-ar fi dacă am recunoaște în ea efectul unei decadențe sau semnului premergător al unei purități ce va să vină? Conceptuală atunci când rezultă dintr-o dialectică, puritatea devine efectivă dacă este punctul de plecare sau de sosire al unei povestiri istorice. Aruncându-și un ochi spre trecut prin retroviziune, sau spre viitor prin previziune, istoricul evită în felul lui o viziune foarte directă ce l-ar mistui, face din prezent o absență și își rezervă un demers indirect sau gradual către inefabil; dialecticianul pornea de la reflexe și umbre la corpurile luminate, apoi la soarele care le luminează, privind

vorbii decât la trecut sau la viitor – la viitor, dacă e vorba despre stăruirea vieții, la trecut, dacă e vorba despre neantul prezent. Această fatală alternativă, ce disjunge eul și momentul prezent, se aplică și intuiției purității: la prezent nu putem vorbi decât despre puritatea altuia, adică prin conjectură și analogie; despre propria noastră puritate nu putem vorbi decât la preterit (și cât de himeric!) sau la viitor (și cu câtă încredere nebună!)... Pur, eram și voi redeveni – dar la drept vorbind eu nu *sunt* astfel niciodată. Puritatea suverană, mai întâi, este asemenea lui Dumnezeu despre care nu se în disertații decât la modul negativ, de exemplu spunând altceva. Într-adevăr, numai impurul este dicibil și cognosibil; doar ea, impuritatea cea groasă și onctuoasă poate trece drept cognos-cibilă și descriptibilă și narabilă, cognosibilă în relațiile ei complexe cu alteritatea, descriptibilă în realitatea ei intrinsecă, narabilă în devenirea ei istorică; fără un minimum de nefericire sau de imperfecțiune, adică de diversitate, nu prea avem cu ce ne hrăni, iar cunoașterea moare de plictis și de inaniție, din lipsă de materie. *Softul* lui Platon arăta în ce chip nefiniția face să încapă discursul și face posibilă atribuirea. Într-adevăr, din momentul în care umbra alterității începe să voaleze Finița pură, aceasta din urmă poate fi gândită; finia devine cognosibilă când nu este ea însăși sau când nu este doar ea însăși, altfel spus când este fie alterată, fie compusă. Doar ceea ce e impur, cu rugozitățile, asperitățile, disparitățile și amestecurile lui, da cunoașterii noastre ceva de care să se prindă. Atunci când își face propriul portret, La Rochefoucauld se prefăce că se descrie pe sine cu mile de im-perfecțiuni ale firii lui: căci ce poate fi sinele pentru cineva sincer, dacă nu o finia nici bună, nici rea, nici îngerească, nici drăcească, o finia care nu ajunge prin nimic la extreme, care posedă jumătăți de calități stricte de jumătăți de defecțe, virtuți deteriorate de vicii, părți bune amestecate cu poriri rele, o finia imperfectă și medie, ca toată lumea, o finia omenescă, la urma urmei? «Sunt de înaltă porvita...» Chiar și înaltămăa lui e *myflocie!* pentru că cel ce nu e nici inger nici demon, privindu-se într-o oglindă, se descoperă intermediar între urias și pitic. Tenul îi e *destul* de uniform, fruntea de mărime *potrivită*; nasul: nici cărn, nici acvilin, nici gros, nici ascuțit; buzele: nici bine, nici rău făcute... Cât despre față, o are pătrată sau ovală? Care din două? Căci se întâmplă ca

neutrălisimul și scepticisimul fiind două forme de pudoare; însă, deoarece trebuie până la urmă să fie ceva, cel ce nu-i nici una și alta este, chiar prin asta, și una și cealaltă, amândouă deodată, strângând în el caractere contradictorii, în chip paradoxal. În fond, adevăratul adverb al lui La Rochefoucauld este adverbul *Destul*; calificativul lui este *Pasabil*, care e, la urma urmei, calificativul fapturii. Autoportretul lui La Rochefoucauld ar putea servi ca ilustrare a fragmentului din Pascal referitor la statutul intermediar al omului. Acel pictor care se reprezintă lucid așa cum este, cu neșii și ridurile lui, cu micile anomalii și chiar disimetriile chipului, acela exprima, în limbajul lui, adevărul despre o condiție amestecată, în care se alia și bine și rău, și care ne lasă la jumătatea drumului între optimism și mizantropie. Iată cum se exprima Pierre Chartron: «Toate lucrurile pe lumea asta sunt amestecate și mutate în opusul lor; totul e amestec, nimic nu e pur în mânăile noastre...»⁴ A recunoaște meritele cuiva nu înseamnă oare ca, la distanță egală de extremismele pasionale, să determinăm nota acceptabilă ce-i revine și să recunoaștem în el amestecul mereu liniștitor și mereu înșelător de pozitivitate și negativitate? Cât despre impur, numai vești bune! descrierea și naratiunea au un frumos viitor... Nu e nimic de spus, dimpotrivă, despre goala puritate. Pozitivitate supremă, această puritate este ca o afirmație pe care n-atinge nici măcar umbra vrăunei negații virtuale, ce nu se afirmă prin opoziție la niște refuzuri sau rezistențe contestabile, ce n-ar fi niciodată un efect de contrast, ce n-ar cunoaște nici clar-obscur, nici relief. Puritatea purissima, sau, mai bine, Puritatea-pe-scurt este atât de mult un superlativ absolut încât e de ajuns, la rigoare, să afirmi că e pură; pură pur și simplu; pură și nimic mai mult. Nu pură în mod relativ sau ipotetic, așa ca un vin sau un lapte pur – căci aceste băuturi, de altfel alcătuite din multe componente, nu sunt pure decât în măsura în care nu sunt «stricate», nici amestecate cu un alt lichid; ci pură în chip absolut și de o puritate maximă. Raportul acestei purități cu diferite finie pure este cam același ca raportul din *Banchetul* lui Platon dintre Frumusețea în sine și trupuile frumoase: «pur», cu sens derivat, este epitetul calificativ

stricto sensu, nici numit⁷, nici definit, nici exprimat. Pe de o parte, simplitatea lui sfidează chiar de la început orice analiză, analiza presupunând niște părți componente de descompus și un minimum de complexitate de care să se poată „prinde” discursul: pozitivitatea fără conținut, nici pluralitate intrinsecă, este așadar *indescriptibilă*. Apoi, imobilitatea lui – chiar dacă această imobilitate n-ar fi decât eternitatea unei secunde – descurajează orice narațiune: purul atemporal este așadar *inenarabil*; un cer fără nori nu are nimic de spus, o vreme veșnic frumoasă nu oferă subiecte nici pentru dramă, nici pentru roman: nu se povestește decât despre cerul înorat și schimbător, inocența pierdută, febril căutată, dureros regăsită și imediat pierdută din nou, despre vicisitudinile vremii schimbătoare și zigzagurile devenirii tulburi. Simplitate purissima și puritate simplissima, Inenarabilul ar evoca nu cerul dramatic al peisagiștilor olandezi, ci azurul imuabil și bolta de aur a lui Fra Angelico; nu vântul dinspre mare ce mână toamna nori cumulus prevestitori de furtuni, ci vara perpetuă, cerul fără drame, marea plată. Această puritate cristalină, această monotonie perfectă trecând dincolo de orice politonie, această albiciune mai glorioasă decât purpura trandafirilor și grația heliotropului⁸ oprește dinainte devenirea: de aceea istoricul cronicilor volubile, bogate în evenimente și aventuri, o va considera fadă și chiar insipidă; pentru că plecticoasa puritate seamănă cu o beatitudine senină până la disperare, pe care n-o tulbură nicicând norii îngrijorării și nici pasionanta nefericire. – Orice ar fi, indescriptibilitatea și inenarabilitatea Supremului Pozitiv sunt ceea ce justifică tocmai căile negative. Asemeni lui Dumnezeu, căruia nimeni nu-i poate spune numele sau suporta vederea, puritatea cere întrucâtva o privire oblică și indirectă. Sau, dacă preferăm acum metaforele solare ale neoplatonismului metaforelor glaciare: lumina este ceea ce face să fie văzute corpurile obscure, dar ea însăși, în ea însăși, nu poate fi văzută; ea însăși, în ea însăși, ca să vorbim ca Areopagitul, este mai degrabă un întuneric; un întuneric orbitor! pentru că nici un ochi nu-i suportă strălucirea de nesuportat, nici incandescența puritate... Așa cum spuneam că această plenitudine se confundă cu neființa, la fel ar trebui să spunem acum că această lumină meridiană coincide cu noaptea cea mai întunecată! Lumina, care nu e vizibilă în sine, devine așadar

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

Sunt pur, sunt pur! Aceste cuvinte, pe care cei ce mureau în Egiptul antic le luau cu ei în marea călătorie ca pe o provizie de drum, cuvintele acestea seamănă mai degrabă cu un protest sau cu revendicarea unei stări de drept; poate că aceste cuvinte se potrivesc mumiilor din necropole, dar nici un om în viață nu poate să le pronunțe cu bună credință. Într-adevăr, nimeni nu poate afirma despre sine și chiar în clipa de față: «Sunt pur», *purus sum*; adjectivul pur nu poate fi niciodată atributul unei afirmații categorice la persoana întâi singular a indicativului prezent, la persoana întâi substanțială a indicativului atemporal. Nu, nici un om nu poate, fără restricții sau fără umor, să-și adreseze lui însuși o asemenea judecată de valoare, în chiar clipa de față; cel puțin nu subiectul care vorbește este îndreptățit să judece! Să fim bine înțeleși: sunt multe alte calități sau excelențe pe care eul nu poate să și le atribuie chiar el sieși; așa sunt farmecul, modestia, umorul și, în general, toate «naturile simple» ce se sting cel mai ușor, toate perfecțiunile pe care, atingându-le cu gândul numai o clipă, le facem să dispară; pentru că ele nu există decât în nesciența de sine... Cu alte cuvinte, niciodată cel ce *este* nu e identic cu cel ce o *spune*. Lucrul acesta este deci comun purității și tuturor excelențelor fragile: copilul este

care, intrinsec, poate fi din plin contrariul unei naturi simple; de exemplu, o poezie pură, adică fără amestec de proză sau de intenții didactice, o muzică pură, adică fără amestec de literatură sau de pitoresc, o matematică pură, ce exclude aplicațiile tehnice și utilitare, o limbă pură, ce exclude termenii străini, în sfârșit, o rațiune pură reprezentată purtării relative și unilaterale; Platon în *Philebos* vorbește despre plăceri «pure», neamestecate cu durere, iar Bergson despre o percepție «pură», fără nici un adaos de amintire; și, mergând pe această linie, nu înțeleg de ce o ură «medlunată» n-ar fi o ură pură... Nu în acest chip este pură Puritatea în sine: puritatea vinului pur sau a durerii pure nu-i sunt de ajuns; puritatea privativă a unei forme dispensate de materie, a unei pure inteligențe fără amestec de afectivitate este simplă negare pe lângă suprema transparență: «pur» nu mai e nici adjectivul unei substanțe, nici un atribut printre altele, nu: substanța însăși este toată purtată; la rândul-i, Actul pur nu este pur cu o purtată partitivă sau accidentală, așa cum ar sugera epitetul, ci este chiar ipseitatea purtării; el este transparență în chip esențial și total, transparență uniformă și chiar informă. – Cel pur în sens metaempiric este mai întâi, ca și ființele pure în mod empiric, cel ce nu e nimic altceva decât el însuși, și deci care nu e, în același timp, un altul decât sine, adică e neîntinat de cutare element străin determinat; dar mai apoi el este pur în mod absolut, adică intrinsec simplu, și prin urmare este pe de-a-ntregul numai el însuși... (αὐτό). Aceste două caractere reprezintă unul pentru celălalt ceea ce distincția reprezintă pentru transparență sau εἰς ἑαυτὸν pentru că deosebind lumina interioară; puritatea empirică se opune așadar suprapurtării tot atât cât exclusivismul negativ pozitivității și plenitudinii pure și simple. În al treilea rând, ființa pură în extensivitate, simplă și perfect densă în comprehensivitate, chiar prin această, inabilită: căci unde ar găsi cel ce-și este de ajuns sieși posibilitatea alterării, adică motive pentru a deveni altul sau pentru a deveni propriul lui contrariu? ἄλλοῦθεν nu este în mod necesar ἄλλοῦθεν? Ceea ce nu e compus și ceea ce nu se poate descompune fac pereche.

Puritatea unilaterala a unui om ce ar fi neprăhănit din când în când în anumite privințe, din cutare sau cutare punct de vedere, ci este purtarea omnilaterală și fără *quatenus** a unei ființe care ar fi pură în chip absolut. Or, nu e destul să spui: a declarata purtarea înseamnă, în mod dialectic, a înceta de a mai fi ceea ce declară că ești... pentru a redeveni ce-ai fost, poate, în clipa imediat următoare, când nu te mai găndești la asta! ci trebuie să spui: declarata purtării e mai mult decât un angelism, este un non-sens și o imposibilitate radicală, iar această imposibilitate, pe care diversele imposibilități ale persoanei întâi o exprimă din toate punctele de vedere, este fără îndoială fundamentul metafizic al modestiei. Numai Dumnezeu poate spune, așa ca în apariția din Rugli aprins: Eu sunt cel ce sunt, ἔγω εἰμι ὅ ων, eludând prin această tautologie orice precizare referitoare la natura lui înfățișată; dat fiind că este dintotdeauna preexistent, el își afirmă simplu, prin predicățiile circulare, existența imemorială. Cu atât mai mult, Actul, pur trebuie să poată spune despre el însuși: Eu sunt pur, așa cum Isus a spus despre sine πρὸς εἴην, sunt bland, fără ca asta să i se urce la cap. Și chiar mai mult, substanța absolută trebuie să se poată susține conștiința sinelui ei propriu și afirma fără să se îmbete: sunt bună, plină de milă și nesfârșit de înțeleptă. Cât despre om, el poate, meditănd cu glas tare și vorbind singur, să-și descopere propria existență în propria-i gândire, fără să neglijeze cu nimic smerenia: prima persoană a conjugării, care e persoana a doua pentru Cogito, nu abolește evidența acestui Cogito, deși evidența este aici compatibilă cu un fel de mirare metafizică. Or, purtarea este o calitate morală ce nu tolerează pronumele Eu. Nu devenim inexistenți pentru că suntem conștienți de faptul că existăm, simpla conștiință a existenței nefiind, prin ea însăși nihilizantă; dar ne descoperim impuri luând cunoștința de propria noastră purtată, și asta pe loc! Alternativa este ineluctabilă.

inocența în persoană, sau puritatea substanțială, dar, prin definiție, el nu are habar de așa ceva; copilul este pur, dar nu știe asta și chiar nu este pur decât cu condiția de a o ignora; adultul conștient ar ști așa ceva și chiar ar ști cu asupra de măsură dacă ar fi, dar tocmai pentru că știe nu mai este! Cel ce apreciază valoarea purității este el însuși și prin persoana lui *ipso facto* impur! Este cazul să repetăm o dată cu Angelus Silesius: ceea ce sunt, nu știu, iar ceea ce știu, nu sunt. Profunzimea Ființei și unilateralitatea Cunoașterii par să se excludă. De ce trebuie oare ca inocența și conștiința să fie întotdeauna distribuite în coloane diferite? Căci se știe că inconștiența, prin definiție, nu este nicicând dată celui inconștient, ci celui conștient, care o reconstruiește și o proiectează în copil. Or, disjuncția este și mai radicală dacă este vorba despre puritate, și nu despre modestie sau farmec. Este ridicol să te consideri modest, fermecător, inteligent sau spiritual – dar este imposibil să te pretinzi pur: aici, nu numai complezența noastră este suspectă, ci afirmația însăși este contradictorie; cel ce se declară modest, fără a lăsa altuia grija de o spune pentru el, este cu siguranță un vanitos și un prost în chiar actul prin care declară și în clipa când se-mbată cu așa ceva, dar nimic nu se opune ca el să fie, de altfel și în general, inteligent și plin de umor; de n-ar fi slăbiciunea firească a făpturii, cum să spun? cel modest ar trebui chiar să poată spune că e modest fără nici o absurditate, cu condiția să-și cunoască propria virtute fără a-și pierde capul... Vai! Cel ce face profesiune de puritate, sau își auto-decernează brevetul de suflet neîntinat, nu-și pierde din nou, pe moment, propria excelență, ci dovedește prin chiar acest fapt că n-a fost niciodată pur; această afirmație nu avea sens decât cu condiția de a fi absolută și atemporală; și deoarece aici este vorba despre totul sau nimic în viața morală, conștientizarea purității anihilează conținutul însuși al lui *Purus sum* și, suspendând puritatea într-un punct, îi demonstrează zădărnicia pentru totdeauna. Să ne gândim așadar: modestia și umorul sunt mici can-dori imperceptibil calificate, mici transparențe insesizabil întunecate, mici pete albe foarte ușor nuanțate sau colorate și, în consecință, mici purități minore, deja impalpabil impure. Dar puritatea superlativă, cea pe care n-o poți profesa fără a te contrazice, este o albiciune absolut incoloră și o transparență absolut diafană; și ea nu este

1. Puritatea inefabilă

Orice ființă, fie ea impură, empiric pură sau metaempiric pură, este identică sieși. Dar ființa imperfectă și concretă, pură relativ la alții, impură în alte privințe, oferă prilejuri extrem de diverse discursului care îi amănunțește natura și predicăției care o relaționează cu nenumăratele ei corelate. *Sofistul* spunea că neființa relativă face posibilă atribuția: interferențele ce se produc între ființe finite și multiple, negațiile, excluderile și refuzurile ce rezultă din aceste interferențe dau într-adevăr o rațiune de a fi judecății și științei discursive. Aceeași alternativă ce pare a-și avea izvorul în lipsa constanței și a legăturii între valori veghează și asupra raporturilor morale. Aceasta mobilizează discursul și gândirea. Dimpotrivă, puritatea absolută sau nerelativă nu se pretează decât la o fascinantă tautologie. Se poate spune, prin metaforă și în limbajul relației (căci numai relația se poate spune sau exprima), că purul între puri este, relativ la el însuși, în sine și ca sine, καθ' αὐτό. Dar aceasta nu înseamnă să recunoaștem că purul astfel raportat la el însuși este considerat în mod absolut... dacă mai putem spune că-l «considerăm»? Însăși «tautologia» în acest sens este un logos destinat să simuleze și deja un mod apofatic de a vorbi: logosul, nu-i așa? este făcut pentru a spune sintetic ceva, în speță pentru a exprima una în raport cu alta, și nu pentru a repeta *Ego sum qui sum*, nici pentru a bâlbâi, ca Unul lui Plotin, Ἐγὼ εἰμί... Căci acest cuvânt șchiop nu e un cuvânt, și gândirea aceasta imobilă nu e o gândire, și această reiterare bătând pasul pe loc este mai puțin o definiție cât o exclamație. Chiar verbul A fi, oricât de gol ar fi el, încă pare dens față de această inexistentă și sublimă puritate, față de această transparență excluzând orice progres, orice alteritate, orice act sintetic. Trebuie să ne înțelegem: culmea imaculată cu zăpezile veșnice și candidie ale purității nu evocă atât Ființa staționară a lui Parmenide, cât Absolutul lui Plotin și Inomabilul lui Dionisie pseudo-Areopagitul, sau Nimicul divin al Zoharului, sau Supra-Nimicul al lui Angelus Silesius; în această albă singurătate a creștelor, nuditatea-limită nu se mai distinge de neant, iar Unul se confundă cu Zero; inefabila și glaciara transparență reduce logosul la tăcere. Asemeni Unului din prima ipoteză din *Parmenide*, Purul nu poate fi, la rigoare și

de exemplu, micul purism lingvistic apără cu disperare «puritatea» limbii împotriva aluxului invadator de cuvinte străine și de neologisme, ar flux la fel de rezistibil ca însăși evoluția vitală; purismul artistic al artei-pentru-artă și al poeziei pure se luptă piept la piept cu practica invadatoare, cu tehnicile utilitare, cu acțiunea prozică ce îl acoperă neîntrerupt; aceeași poezie, apărută cu atâta trudă, recucerită și, cu toată vigoarea noastră, pierdută din nou, oare nu este comparabilă cu o plină asediată din toate părțile de oceanul prozei? Marele purism, în general, care este cathartismul etic, se distinge și el prin refuzul timpului: dar timpul nu are nevoie ca purismul să spună da, viața puristului o spune deja, prin ea însăși, destul de elocvent; aceeași viață face chiar mai mult decât s-o spună, pentru că toată evoluția noastră, căreia bătrânețea îi este orientare calitativă și intenție concretă, poate fi considerată o acceptare trăită a duratei, un consimțământ tacit la devenire. Să reziziști irezistibilului? Să trăiești cursul procesului ce dă viață posibilului? E ca și cum ai împiedica un copil să învețe într-o bună zi mincuna și duplicitatea conștiinței...: acest moment poate fi întârziat, dar nu poate fi evitat în general, după cum, tot în general, nimeni nu poate fi scutit de conștiințizare; căci putem modifica modalitățile circumstanțiale ale actualizării, dar nu efectivitatea sau quodditateea devenirii; putem influența modul în care spiritul pogorât asupra inocenților și data la care le vine acest spirit, dar nu asupra *faptului* în general, spiritul va veni la ei, dar nu asupra botuzului său, în general, și în orice caz un viitor va veni, acest fapt nu depinde de noi în nici un fel; acest fapt, ca să repetăm o zicere a lui Aristotel, pe care lui Leon șestov îi place să o amintească, este *ἀμετάθετος* și, un destin inflexibil. Data morții poate fi amânată; durerea și nefericirea pot fi deplasate sau atenuate; timpul expectativ poate fi comprimat sau lungit – pentru că nimic nu spune că impuritatea trebuie să survină într-un anumit moment mai degrabă decât în altul, iar amânarea unui păcat nu e

vedere cronologică și raportat la noi, timpul precede purul, așa contra antitezei metafizice a purului și impurului: din punct de psihologia se înscrie în fals contra gramaticii și, în același timp, experiențe psihologice imediate și pozitive; în acest sens, dicibila impuritate: căci tocmai impuritatea face obiectul unei Este adevărat că ne reprezentăm indiciștii puritate pornind de la să măsurăm și să apreciem, cel puțin, gradul impurității noastre. este o exigență normativă și un ideal regulat care ne slujește ca nu este neapărat rațional, ne vom mulțumi să spunem: puritatea sens, rațională; dar, cum ne păstrăm dreptul de a gândi că aprioricul fizic perfect în natură. Kant ar fi spus că puritatea este, în acest triunghi rămân adevărate, chiar dacă nu există un singur triunghi profesorului de desenază o figură: pentru că teoremele privitoare la noștre. Ea seamănă, prin asta, cu proprietățile geometrice, care eforturile. Ea da o direcție acțiunii noastre. Da un sens valorilor chemarea în conceptul discordant al finței noastre. Ea ne reglează disperare, dar realizabilă în infinit, puritatea își face încă auzită dezmințitor și a decepțiilor aduse de experiență. Trează până la puritate protestează cu încăpăținare împotriva eşecurilor, a stant și nici măcar print-o minune – și totuși în noi dorința de specia umană și în toată istoria omenirii, nimeni, nici măcar vreun Nimeni nu este pur, nici n-a fost sau nu va fi vreodată în toată Puritatea nu există – și totuși puritatea nu definește vocația. determinate de dată și loc, întruchipată de cutare sau cutare om. *imposibil* ca puritatea să existe ici sau colo, în niște coordonate puritatea nu este numai inexistentă în fapt sau până în prezent, este nu este pur! Puritatea nu este numai rară, puritatea este inexistentă; înălți vreun exemplu de așa ceva, vreun caz empiric... Nu, nimeni după Kant: niciodată, nicăieri și nimeni n-a înălțat, nici nu va am spune că prin această puritatea seamănă cu dezințitorul perfect previziuni empirice, ci al unei întrezării profetice. Este ca și cum neză» imemorială; și, la fel, puritatea finală este obiectul nu al unei o amintire psihologice, ci o reminiscență inteligibilă, o «anam-cronologie și de orice cronică! Din puritatea inițială nu păstrăm ca să descoperim acest *dincolo* de timp, acest *dincolo* de orice praisitorică. Nu vă obosiți săpând în amintiri sau căutând în arhive, *ordine cu totul alta decât istoria*, ea e de la bun început su-

toate proporțiile, cu o idee genială, ale cărei exploatare și aplicații sunt abandonate de inventator, cu dispreț, imitatorilor. Astfel se explică solemnitatea Primei Dăți, ce declanșează cataracta celorlalte dăți, solemnitatea primului pas, ce este o inițiere într-o mișcare, solemnitatea primului cuvânt și a primului surâs al copilului, și chiar a primei minciuni, oricât de anodină ar fi – pentru că prima minciună înseamnă prima complicație pe fruntea netedă și uniformă a inocenței; degeaba ridul e ușor de descreețit, pliu de îndreptat, complicația de simplificat – această primă minciună este prima și deci e gravă în mod cu totul deosebit: făcând primul pas (și trebuie să existe neapărat și numărul Unu), ea a făcut posibil al doilea pas. După această dată privilegiată care e prima dată, vor mai fi și alte dăți, și alți pași, și alte minciuni, ca o cascadă: însă numai prima dată, consacrand și pecetluind ireversibila noastră intrare în ordinea, *a posteriori*, a devenirii era într-un anumit fel genială; pentru că primul care și-a dat seama de posibilitatea unui contra-principiu, acela avea ceva diabolic de genial: prima mișcare este aici cea rea, pentru că este mișcarea cea liberă și îndrăzneată prin care omul întinde mâna spre fructul oprit. Oare nu e ceea ce misticii numesc *τόλμα*?^{12?} De aici vine fobia primei alterități și angoasa primei alterări! Dați-mi doar alteritatea minimă a primei schimbări, minimul infinezimal al primei complicații – iar eu vă voi da toată istoria omului însoțită de toate varietățile monstruoase ale păcatului, desfășurându-și ciclul infernal al violențelor și catastrofelor. Întâiul Celălalt cu care cel pur intră în legătură pentru prima dată poate fi a Doua persoană, adică Tu, dar, mai general, el este elementul corelat într-o dualitate în care primul partener s-a lepădat de puritatea lui nerelativă. Să nu uităm că femeia, ce va fi o intermediară în ispitirea conștiinței, este ea însăși făcută din bărbatul desperecheat, printr-un fel de dedublare: înainte de vinovăția primului gând ascuns și de prima conștiință dublă, Dumnezeu îi dă deja neprihănitului imaginea lui feminină într-o oglindă, umbra lui feminină în soarele Raiului; el însuși n-o creează pe de-a-ntregul și din nimic, așa cum face cu celelalte făpturi, ci o creează din ceea ce a fost creat și în chip oarecum secundar: de aceea Adam o numește pe femeie carne din carnea lui, *σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου*¹³, sugerând prin aceasta că femeia este un fel de sub-produs și o creatură *cu exponent*.

și ne incumbă ca un viitor; orice durată, chiar dacă obiectul ei este întoarcerea la origini, face parte din futuriție și se întinde dinaintea prezentului nostru. Așadar, întorsul lui în spațiu se suprapune peste dus pentru a-l anula, dar întorsul în cronologie se adaugă dusului, pentru a-l prelungi. Și, prin urmare, puritatea nu poate fi postulată retroactiv ca un paradis pierdut fără a fi propusă *ipso facto*, în mod activ, ca un paradis ce trebuie regăsit: ceea ce făptura a pierdut, poate, prin păcat, trebuie să fie regăsit prin efortul voinței sale și prin cântă – pentru că cel ce va repara greșelile păcătoșului e aici. Această restaurare a integrității noastre nu este nimic altceva decât «purificarea». Reciproca nu e mai puțin adevărată: obiectul nostalgiei noastre este, de asemenea, un ideal, dar, viceversa, în vocația noastră se află ceva nostalgic, un fel de vagă reminiscență; regretul proiectează în viitor o datorie, dar și îndatorirea lasă în urmă umbra unui regret. Începutul ne este sfârșit, dar viitorul nostru însuși este un trecut. Nostalgia unei purități trecute, vocația unei purități viitoare, fobia impurității prezente – iată ce ne oferă, așadar, experiența. În toate acestea, unde este intuiția propriei purități? Unde este puritatea la prezent? – Mai mult. Omul nu se mulțumește să-și trimită puritatea în trecut și în viitor, să o respingă și să o împingă, el duce acest viitor și acest trecut la infinit, îndepărtează până la limită dubla himeră cathară. Trecutul mitic al vârstei de aur și viitorul utopic al judecății de apoi sunt, într-un fel, ipostazele preteritului recent și ale viitorului iminent, și ele măresc la nesfârșit zona de difuziune imediată a punctului focal numit Prezent. Astfel, în creația lui Gabriel Fauré, își fac pereche «prima dimineață a lumii», pe care Charles van Lerberghe o descrie în *Cântecul Evei*¹⁰, și *In Paradisum* din *Requiem*, unde pedala imobilă și azurul nemișcat al lui *re major*, de-abia colorat de o modulație umană, exprimă deja seninătatea eternității. «*In Paradisum*», «*Ex Paradiso*»; eternitate postletală, eternitate prenatală! Poate că nu este decât o singură eternitate, dacă aceea pe care moartea o deschide ne readuce la cea precedând nașterea și pe care nașterea a întrerupt-o. Reminiscența unui trecut imemorial ipostaziază și duce până la absolut micile întârzieri mărginite ale existenței noastre empirice: acele întârzieri minuscule care fac din Ieri vârsta de aur a lui Azi, din ajun, vârsta de aur a acestei dimineți, din minutul precedent, vârsta de aur a

carui înțindere ne aerează destinul. Istoria este procesul în cursul căruia impuritatea se îngroașă puțin în câte puțin, chiar dacă punctul cel mai imaculat nu mai este la superlativ într-o clipită; mai ales regenerarea refacă sistematic ceea ce degenerarea a desfiat, iar reintegrarea, ca și decadența, este treptată, chiar dacă conversa finală va fi subită. De aceea purificarea ocupă, în grăjiile noastre, cu mult mai mult loc decât însăși puritatea. Relativ la puritatea foarte pură și primitivă gratis în întregime, remarcăm noi, nu e nimic de spus și *a fortiori*, de făcut: pentru că a contempla cu siguranță nu înseamnă a face! Iar acum, dimpotrivă, sunt multe de spus despre trecut și totul rămâne de făcut în ce privește viitorul... Despre trecut: istoricul povestește cum am ajuns aici, din ce catastrofa anume sunt rămășițe imperfectiunile noastre. Pe de altă parte, moralistul muncește ca să ajute la încolțirea semințelor viitorului, ca să restaureze omul pur: Catharsisul este tocmai această îndatorire interminabilă. Sau, în termeni cromo-logici: purificarea vindecă răul produs de anacronism, ce împiedică omul să fie contemporan cu propria-i puritate; ea îi permite să recupereze acest decalaj fatal, îi redă preaferticită și contemporaneitate; din absență, fie că aceasta este în trecut sau în viitor, ea face din nou un prezent: conștiința trăindu-se în urmă și ar fiată în avans, conștiința întârziată sau prea grabită regăsește, purificându-se, paradisul eternel Ocazii și al purității mereu actuale. Purificarea este timpul dirijat. Dar oare în acest caz «eucronismul» ocaziei cronice, care e vocația și înța noastră, n-ar consta în resorbția orticării cronologice? Oare cronologia bună nu s-ar confunda cu ceea ce este etern?

Originea vremurilor și mistuirea vremurilor nu sunt momente istorice concrete: de aceea puritatea pe care se socotește că ele o intrupează nu este, nici ea, un fapt empiric sau psihologic; este o puritate-limită. Primul și ultimul moment al timpului nu sunt, fără îndoielă, niște momente ca oricare altele în interiorul seriei ordinale, ci unul este înă transcendent față de istorie, iar celălalt deja nu mai face parte din istorie; și unul și altul aparțin de ordinea metaempirică a atemporalului. De exemplu, nu e destul să spunem că puritatea originară datează din Antichitatea cea mai străveche și că o vom întâlni tot mergând înapoi prin secole: puritatea originară nu este epoca cea mai veche a istoriei, ci ea ține de o

minutului actual, din clipa imediat anterioară vârsta de aur a clipei prezente, acele întârzieri nu sunt decât miniaturile unei singure mari întârzieri – întârzierea unei conștiințe postume în raport cu o defunctă inocență; tocmai istoria oamenilor, în general, sosește în întregime și definitiv prea târziu, întârzie incorigibil asupra unei stări pre-temporale și ante-istorice; e pierdută pe vecie ocazia unei «vieți anterioare». Și, în mod asemănător, îndepărtatul viitor mesianic ipostaziază micul avans infinitezimal al unei conștiințe prea grăbite ce anticipează fericirea minutului următor sau puritatea clipei în curs: de data aceasta, întreaga istorie a umanității se derulează prea devreme; toate pretențiile oamenilor sunt premature în raport cu un viitor care nu va veni decât la sfârșitul vremurilor, după cum sunt tardive în raport cu un trecut mai-mult-ca-trecut, urcând la începutul vremurilor. Ființa care se crede încă pură, dar nu mai este de mult timp (sau, mai bine spus, dintotdeauna, având în vedere că n-a fost niciodată astfel!), care se crede deja pură și încă nu este (sau, mai bine spus, nu va fi niciodată!), această ființă iremediabil impură trăiește într-o perpetuă stare de anacronism și la egală distanță de două purități deopotrivă de fabuloase, deopotrivă de inaccesibile. Dintr-un minut în altul prezentul nostru, fie că își accelerează mersul, fie că-l încetinește, nu reușește nicicând să fie contemporan cu propria-i puritate: acest mic anacronism al fiecărei clipe se întinde în ambele sensuri, spre un trecut arhaic și spre un viitor escatologic, și împinge starea originară tot atât de departe ca și împlinirea finală, până la orizontul extrem al mitului. Această îndepărtare nesfârșită, relaxând trecutul apropiat de mâinele imediat ce urmăresc de-aproape prezentul nostru, lasă istoria și dialectica discursivă să se desfășoare în voie: căderea fulgerătoare devine decădere încetinită, prăbușire parașutată, deteriorare treptată; conștiința, în loc să cadă dintr-o dată, coboară în zbor planat, asemeni frunzelor moarte; și mai ales purificarea, diluată de-a lungul secolelor, amânată la nesfârșit, se împlinește pe măsură ce trece timpul. În realitate, însăși decăderea continuă este o cădere instantanee și o degradare bruscă; în definitiv, însăși purificarea progresivă este o transfigurare-fulger. Nu contează: făcând din puritate un trecut străvechi sau un viitor foarte îndepărtat, o stare primă sau ultimă, edenică sau mesianică, teologia istoriei degajează în jurul prezentului un șantier imens a

*In umbra strălucște,
Un fruct frumos de aur;
Lucește ca o comoră,
Printr-o frunze.
Pentru tine s-a copț,
Rodul frumos din Rai.
Nici trandafirul nu i se aseamănă!*

unei posibilități...
voire, și nu de facere de rău. Omul este deci tentat de posibilitatea cunosțință de diferența acestuia față de bine; este un păcat de rea-moment și că ai clipi din ochi, posibilitatea răului și de a lua adică de a comite o «faptă rea», ci de a admite, pe durata unui Creșala omului ispitit, la drept vorbind, nu este de a face răul, posibilitatea răului. În prezentul lui etern, nu are poftă de nimic. se află dincolo de orice disjuncție și nici măcar nu bănuiește *noscentia* sau cunoașterea bifurcării, omul transparent și fără dorință Adam, conform tradiției, deosebirea dintre bine și rău, adică *dig- ce în ce mai mult*. Înaintea deschiderii ochilor ce-i revelează lui gradele în plus sau în minus și, chiar prin aceasta, poate crește din fost trecut pragul primei mutații, impuritatea poate comporta toate inocent ca un ultimatum, fără o soluție de mijloc. De îndată ce-a în consecință, altermativă de a fi pur sau impur este oferită celui tarea. Înainte de prima mutație, pur și impur sunt contradictorii și, tocmai încercările dau o materie simfoniei și îi mobilizează dezvolt- perfectă, ca seninătatea noastră să nu fie niciodată fără nori... Dar ghează cu gelozie ca plenitudinea fericirii noastre să nu fie niciodată comentând prima temă din *Sinfonia a IV-a* compusă de el, ve-fericirii polimorfismului nefericirii. Fericirea amorta încetează o iar prima frază din *Anna Karenina* de Tolstoi opune uniformitatea multiformă și «plurivocă», pentru că eroarea este nedeterminată; sându-l pe Pascal, a spus: τὸ ὁμογενὲς πολλαχόθεν, eroarea este impurității consacrată apariția polimorfismului. Aristotel, de van-aceea taufologie ontică pe care o putem numi *tautostasia* lui. Domnia Absolutului suspomenit, devenit relativ, își ia rămas bun de la nu se lasă înduplecată.

ralitatea sunt *destinale*. Nu, temporalitatea imposibil de comprimat niciodată absurdă *a priori*. Dar mortalitatea, «doloritatea» și tempo-

«Nu te afunda în fericire», i-a poruncit Domnul Evei, care locuia în grădina nevinovăției, cum spune van Lerberghe. Dar de ce oare cunoașterea Binelui și a Răului trebuie să fie un păcat? Da, de ce această contradicție? Ideea relei științe nu este ea însăși răul? Un blestem bizar vrea ca pierderea clarității să fie răscumpărarea plătită pentru replierea conștiinței. Este adevărat că așa cum implică însăși dubla știință, păcătosul recunoaște în rău un corelat antitetic al binelui și el a păstrat, laolaltă cu regretul pentru puritatea pierdută, o idee despre marja care îl desparte de ea: dar puritatea nu mai este ființa lui, ea a devenit pur și simplu un ideal. Procesul este așadar ireversibil și iremediabil, și acest lucru ne este sugerat la modul mitic de heruvimii ce stau la intrarea în grădina de unde omul a fost alungat pe vecie, unde omul nu se va întoarce niciodată. Un singur Da, șoptit furtiv de făptura ispitită – și totul e consumat! Cine a descoperit o dată lucrul pe care mai bine nu l-ar fi știut, cine a conceput o singură dată, numai o dată, posibilitatea răului, acela a încetat pentru totdeauna de a mai fi pur; chiar de s-ar reabilita pe loc, n-ar putea face în așa fel ca ideea răului să nu-i fi venit mai înainte; într-adevăr, nimeni nu poate face în așa fel încât ceea ce s-a făcut să nu fi fost făcut, încât acel «*factum*» să fie «*infectum*», nimeni nu poate anihila faptul-de-a-fi-făcut (*fecisse*) și, chiar dacă ar șterge toate consecințele empirice, n-ar putea nici să anihileze slăbiciunea în urma căreia am cedat într-o bună zi ispitei: această pată metaempirică ce derivă din simplul fapt de a-fi-avut-loc, această pată nu dispăre, nu se șterge și rezistă la toate spălăturile penitenței și ale catharsis-ului. Iată de ce, o dată ce s-a depășit pragul slăbiciunii inițiale, o dată ce s-a adus înăuntru primul Celălalt care face din Cel Pur o ființă amestecată și din Cel Simplu o ființă complicată, o dată ce s-a admis răul care e alogenu ireductibil și inasimilabil, ceea ce urmează nu prea mai are importanță; ceea ce urmează este simpla derulare a consecințelor unei prime alterări; din clipa în care conștiința a făcut saltul calitativ al păcatului, s-a sfârșit: restul nu mai e decât multiplicare cantitativă și proliferare materială, viermuială și forfoteală; ceva mai mult, ceva mai puțin..., e o problemă de cât, dar nu e o problemă metaempirică. Numărul ce exprimă cantitatea și cifra ce exprimă mărimea nu agravează intenția, deși întăresc consecințele acesteia. Acel *da* al păcatului seamănă, păstrând

alterare a purității este un paradox aproape la fel de contradictoriu ca și ideea unei eternități muritoare. Și totuși, dacă putem concepe, la sfârșitul vremilor, o eternitate nemuritoare, adică o eternitate ce va începe și, după venirea ei, va dura mereu, putem de asemenea să concepem la originea vremilor o eternitate perpetuă, adică o eternitate ce era eternă pe moment, dar care, într-o bună dimineață, a încetat de-a mai fi; la fel, se întâmplă ca o iubire să fie pentru îndrăgostiți un Acum perpetuu și o eternă fidelitate, pe când, în ochii celorlalți, ea să trebuiască totuși să se sfârșească într-o bună zi... Fericirea fără vreun amestec este o *eternitate provizorie*, un prezent etern care s-a sfârșit! Înțelegă cine poate... Atemporalul poate fi temporar, după cum degenerescența și regenerarea pot fi, în același timp, bruște și graduale. Căipa creatoare pune eternitatea, dar însăși această eternitate apare mai apoi ca eternitatea unei clipe: astfel moartea mărginește în chip misterios viața unei persoane ce gândeste și pe care vocația sa rațională ar susține-o timpului, iar cariera ei, refulată la nesfârșit de secole succesive, se scurtează până la dimensiunile unui moment punctual. – Degeaba este puritatea un superlativ foarte instabil, nu e totuși nici un motiv pentru ca, în starea supra-temporală, ea să se altereze vreodată: nici o pricină de tulburare, nici o alteritate problematică și în stare să întunece acest cer senin; continuitatea ființei eterne e de la sine înțeleasă, doar încetarea acestei ridica întrebări, vrea să fie explicată în mod expres, cere în plus un principiu suplimentar, asemenea răului. Și de unde oare ar veni alteritatea, în această grădina a totalității închise și a preafericitei perfecțiuni? Să ne hotărâm: trebuie ca puritatea se schimbe *fără motiv*, adică prin ea însăși și în mod spontan. E adevărat că *Facereva* da unui șarpe sarcina ispitei: dar animalul mitic pare special inventat ca să ia asupra-și responsabilitatea alterării, ca să condenseze sau ipostatizeze în sine principiul răului seducător. De unde vine acest perfid animal ce amorsează mobilitatea istoriei? Șarpele, după cât se știe, a fost creat laolaltă cu celelalte făpturi ale lui Dumnezeu: de ce ia el inițiativa de a sabota toată creația, demoralizându-l pe om? În fapt, un coruptor profesionist a părut necesar pentru a se explica prima cută pe inocența uniformă a Raiului, pentru a asuma primul «*clinamen*», adică prima declinare arbitrară fără de care eternitatea ar fi

continuat veșnic, și care nu lasă starea paradisiacă să fie definitivă. Imaginea ispititorului este un mod empiric și palpabil de a ne reprezenta evenimentul grațios ce, pentru prima dată, vine să stăpânească eternitatea perpetuă. Acest eveniment vine dinăuntrul și se numește Păcat. Oh! ce puțin lucrul e o greșeală în existența preafericită a creației, cu mult mai puțin decât o încrețitură fugitivă pe apa lăcuitoare a unui helișter: abia o intenție, o tresărire înfințezimă și imperceptibilă a voinței; făptura care, trezită brusc din inconștiența ei paradisiacă, printr-o proastă inspirație, pe neașteptate, la un moment dat, răvinește la lucrul interzis și-și da seama că e liberă să nu se supună. Aceasta pliere a conștiinței și comiteră păcatului care umnează ar fi putut foarte bine trece neobservate, fiind fapte mai ușoare decât ușoara briză de pe suprafața apei. Și totuși, acest rău act de voință este minimul fatal care va declanșa cele mai mari catastrofe: Adam, dându-și seama că i se ascunde un secret, concepe posibilitatea greșelii – și totul se distrus: grădina azurie nu mai este; s-a terminat și cu fericirea inițială voluntară pentru a tulbura puritatea supratemporală: preafericita eternitate nu poate fi instaurată decât prin acel *fiat* inaugural al creatorului, și întreruptă numai printr-un *fiat* incoativ al imitatorului, adică prin consimțirea vinovată la ispită – pentru că acesta din urmă este caricatura celui dintâi; sau, mai precis, vinovăția prin care făptura vrea să facă *asemeni* creatorului (ως); înainte de a mobilita devenirea și de a activa evoluția, prețurile creatului ce uzurpă funcția creatoare instituie mortalitatea. Există asadar un fel de *inițială imitativă*, un început relativ, care este reeditarea începutului absolut și care, indiferent în sine, ca orice început, este supus greșelii în chip misterios, fiind secund; iată de ce tradiția consideră acest act de independență ca un abuz de libertate. Păcatul reînceperii pune deja în lumină ceea ce am putea numi blestemul legat de a *Dona ova*, vinovată «secundaritate». Eternitatea preafericită, excluzând orice succesiune, nu cunoaște de loc vreo *data*, nici «data» numărul Doi, nici chiar, prin urmare, «data» numărul Unu: sau am spune mai bine, în limbajul laborios al temporalității, că aceasta este o primă dată continuată și un

murdărești mâinile. Ești perfect : mai cu seamă nu mișca, ai putea strica totul; ești fără pată, iar acum, atenție! nu trebuie nici să vorbești, nici să respiri, trebuie chiar să te stăpânești de a mai gândi, dacă nu vrei să aburești cristalul translucid al sufletului. Cel pur, condamându-se el însuși la imobilitate, nu îndrăznește să mai facă un pas, nici să ridice un deget... Va trebui oare să se transforme în statuie? Cel pur este ca un bolnav de bronșită, care evită să mai scoată nasul afară și chiar să se uite pe fereastră. În ce fel de puf, în care seră vom păstra oare această puritate foarte friguroasă, foarte prețioasă, foarte precară, pe care o nimica toată o murdărește și care se teme de toate bolile? Oare un mediu sterilizat cu grijă, absența oricăror legături cu exteriorul, un riguros «Veto» vor proteja această puritate superlativă de infecție? Vai! orice profilaxie este iluzorie și derizorie contra acestei infecții la fel de continue ca și clipele succesive ale devenirii, la fel de atotcuprinzătoare și de nenumărată ca lumea în care suntem cufundați. Paralizia completă: iată pedeapsa destinată celor ce înțeleg să păstreze în ei înșiși o stare de perfectă aseptie morală. Prețul plătit purismului este fobia față de Celălalt și refuzul de a deveni. De fapt, puristul care înțepenește în singurătatea lui glaciară este contaminat de mult: ceea ce protejează atât de gelos contra devenirii, contra călătoriilor și a promiscuităților sociale, contra microbilor, este o puritate deja tulbure și foarte ofilită. Crezând că se agață de un autentic trecut original, puristul se cramponează, de fapt, de un prezent impur și alterat care, mânat de futuriție, îndepărtat de continua ivire a viitorului, trece și el în inactual: momentul în care vorbește e deja departe în urmă! Nimeni nu poate opri procesul actualizării – pentru că timpul este mai puternic decât orice, chiar decât dragostea: *volens nolens*, dusă de mână sau trasă de păr, de voie sau de nevoie, ființa va deveni alta, apoi iar alta, printr-o alterare neîntreruptă; aflat în inima succesiunii la fel ca ființele cele mai impure, și prin urmare luat de valul relativității generale a unui destin istoric, puristul se agață cu înverșunarea disperării de ficțiunea eternității; el refuză să dureze, fie și o secundă, să se miște, fie și un milimetru; și nu vrea să vadă că însuși purismul, și paseismul, și arhaismul, și tradiționalismul sunt deja momente ale procesului. Cât de tardive momente! Această neputință se verifică în cele mai mici detalii:

cum infidelitatea, nesinceritatea, ingratitudea, nedreptatea și imoralitatea își preced contrariile lor pozitive, dreptatea, grațitudinea și sinceritatea. De drept și a *posteriori*, λόγῳ și nu χρόνῳ, purul devine model, sistem de referință și principiu: o intervertire ideală a anteriorului cu ulteriorul restabilește întâietatea ierarhică a purității: afirmația vidă, pustiul oricărei determinări concrete apar acum ca o pozitivitate cu care nimic altceva nu se amestecă; impurul atât de bogat în fapte diverse, atât de ușor de descris, nu mai este decât privațiune și puritate împuținată.

3. Puritatea începutului și păcatul reînceputului

Cele două limite metaempirice ale trecutului extrem dincolo de orice preterit și ale viitorului absolut dincolo de orice viitor desemnează așadar unul și același principiu care este începutul începuturilor sau sfârșitul sfârșiturilor, început absolut inițial sau sfârșit definitiv, după cum impurul se consideră degenerat sau se simte chemat să se regenereze. Există, în aceste credințe, o simetrie sau o reversibilitate între degradare și purificare, aceasta din urmă nefiind decât o decădere întoarsă pe dos și parcurgând în sens invers aceleași etape. Totuși, puritatea antecedentă sau originară se impune regretului nostru cu mai multă forță, poate, decât se impune puritatea teleologică speranței noastre de n-ar fi decât fiindcă, lângă noi, copilul rămâne ca o mărturie a propriului nostru trecut, a castității noastre preconștiente, un fel de vestigiu din paradisul pierdut: paradisul nu e chiar pierdut, din moment ce copilul se află lângă noi! Aprioricul purității este și o prioritate, iar dacă întoarcerea la început este un fel de viitor, progresul care ne duce la acest început este mai ales o regresie; chiar mai mult: prioritatea, nefiind nici măcar relativă la o posterioritate cronologică, ar trebui să se numească, mai degrabă, la superlativ întâietate, început supratemporal. Chiar conceptul de început evocă ideea unei noutăți virginale și nu știi ce prospețime limpede prin care se exprimă caracterul inițial al purității. Mai întâi, ființa care se află relativ la începuturi, adică se naște sau este un nou-născut, este prin definiție pură: căci tot ceea ce preexista nu putea să o

Dar oare începutul este capabil să se continue? Dacă am începe totuși?

continuară posibilă a Volii? Instanțană și radicală prin care care impurul își proiectează himerele, nu este, cumva singura acest stat al ființei atemporală, supraistorice, supralapsare, în mai în urmă, o dată ce inocentul și-a acoperit goliciunea. Oare conștiinței, de dinaintea acelei conștiințe ascunse ce-și face loc tot ascunsă intenție rea?, în sfârșit, fapta de dinaintea dedublării nu cel mai ascuns gând moral care se desprinde, pe la spate, dintr-o de dinaintea primului scripului (pentru că ce poate fi scripului, dacă precum Dumnezeu, cunosând binele și răul), *a fortiori* fapta nou-nouă, traditia a așezat fapta nou-nouă, fapta de dinaintea primei grii și a primului gând ascuns (gândul ascuns de a fi fapta de dinaintea așezat fapta nou-nouă, fapta de dinaintea rilor este inclusă măruntă puritate a omului paradișiac. În Raiul este un soare fără precedent. În grandioasa puritate a tuturor lucrurilor care l-au precedat: dar soarele acestei copilării nou-nouă lumina acelei dimineți. Soarele reinnoirii succede tuturor primă și fără preexistență. Cea mai candidă lumină a fost, pesemne, marea dimineață cosmogonică, dimineața unei lumi fără memorie și compozitorul său, Gabriel Fauré; din zori și până la amiază, este proșpețime primăvărată, după vacanța supra. Este «prima tericiri dintru început: azurul, după fulgerul orbitor; o lume de o

influențeze, întrucât ea nu exista; cât despre începutul absolut, el este în mod obligatoriu pur, deoarece el însuși e preexistent oricărei alterități. Cea mai pură dintre purități este, într-adevăr, actul pur al primei improvizații divine, pentru că este «limita» dezinteresului absolut; Actul primordial ce instaurează ființa este, chiar prin definiție, un act absolut prevenitor, căruia nimic nu-i preexistă... Cum ar putea fi impur? Cu ce s-ar amesteca oare libertatea inițială, dacă tot ceea ce va fi creat prin *fiat*-ul lui? Doar Dumnezeu, înainte de prima zi, nu trebuie să obțină favoarea nimănui, nu trebuie să oblige pe nimeni, să uimească pe nimeni; nici un gând ascuns despre vreun serviciu făcut cuiva, nici un dram de spirit mercenar; Dumnezeu nu este absolut deloc suspect nici de cea mai mărunță complezență, iar mulțumirea de la sfârșitul fiecărei zile, și mai ales, cea din ziua a șaptea pe care par să i-o atribuie cuvintele biblice «și Dumnezeu văzu că aceste lucruri erau bune foarte», această mulțumire se referă la opera împlinită, generatoare de satisfacții impure, iar nu la geniala operațiune însăși; în stadiul de operă ce se naște, geniul devansează neapărat orice vanitate de autor; geniul aflat în clipa ce precede opera, geniul aflat pe punctul de a inventa se găsește într-o stare de perfectă inocență; creația radicală aflată în instanța de creatură este așadar singura manifestare a unei generozități absolut gratuite, singura donație absolut pură de orice calcul. Limbajul nostru, croit pentru empiria impură, pentru comutare și alternativă, pare greoi și grosolan pe lângă un nu-știu-ce atât de impalpabil! Pentru că este eferență pură și pentru că nu trebuie să imite pe nimeni, actul creator este o colonație a ființei totale – nu o reinnoire parțială și superficială, nici chiar o inovație completă, ci o instaurare a ființei *ex nihilo*: Dumnezeu nu este un antreprenor ocupat să repare, să zugrăvească, să restaureze fațadele – pentru că asta este o treabă de reinnoire partitivă, adică o novație la scară mică, și nici măcar nu e un mare novator care ar construi de sus până jos un palat nou: căci noul nu se definește decât prin raportare la vechi; este un creator care instaurează ființa, ființa pur și simplu, în neființarea oricărei preexistențe. Actul inocent inaugurează ființa inocentă și starea de inocență. După lumina cea nouă ce strălucește brusc în întuneric la chemarea celui *fiat* miraculos, conștiinței îi place să-și reprezinte grădina azurie a

Deoarece puritatea instabilă dispăre prin simplul joc al futuriției și prin succesiunea momentelor ce se împing unul pe altul înspre trecut, nu este cazul să ne întrebăm în ce fel omul mărginit

4. Deșteptarea minții prin istorie

psisialogala.

deja nu mai este inițială, ci repetitivă și pasivă, labărtare și nu mai este început, ci continuare înfinitezimă; încă o clipă, și decă la început, adică pe durata unei clipe: încă o clipă, și deja acest flux continuu, începutul, chiar prin definiție, nu este așa dea istoria își desfășoară succesiunea pestriță de evenimente. În inocent pragul alterității și deja nu mai este identic cu el însuși, general vorbind. Doar primul pas contează. De-abia a trecut cel sau pentru că încearcă s-o copieze, ci pentru că ia o inițială, lepadă de aceeași puritate nu pentru că-și aduce aminte de creație dată, o primă dată, de superlativul purității purissime; Adam se început și pe vecie impură, deoarece s-a lepadat o dată, o singură «*aeternum nunc*» instantaneu, ființa-care-devine ar fi de la bun orice clipă virginitatea și chiar de-ar fi «*mens momentanea*» sau mai e ființă, ci devine: chiar atunci când uitarea i-ar refăce în ființei botezul alterării; ființa, făcându-se alta în mod continuu, nu succesiune a prezentului, unul alungându-l pe altul, ar da deja între ele, dar nu oprește niciodată ireversibilă futurității, simpla atemporalitatea, reține trecutul în prezent și amestecă momentele devenirii. Independent de memoria care, în loc să ne redă asigură, din secundă în secundă, relansarea veșnică aventurată a semina continuitate, zguduirile imprimare ființei de acest eveniment ordinată a «*dății*». De acum, complicata continuare înlocuind instantanee, care este fapta «*păcatului originar*», deschide seria continuarea lui orizontala de neconcepție, dar impura decizie mentul pur și transanț instaurează pura stare eternă, care este primei zile (dar putem oare vorbi despre o «*primă zi*»? ... Mo- (dar oare putem spune că «*păstrează*»? proșpețimea vernală a sens: în *noutatea imabilă* a tuturor lucrurilor, ființa își păstrează nu trebuie nici măcar să reînceapă, pentru că aici repetiția nu are început perpetuu; iar acest început mereu începător, mereu inițial,

încetează de a mai fi pur, o dată cu începutul vremilor. Vom vedea mai târziu în ce fel memoria și conștiința contribuie la îngroșarea impurului, dublând orice prezent cu un preterit și orice gând cu un gând ascuns. Mai întâi, continuarea unui început incapabil să-și păstreze temperatura înaltă de început, să-și susțină primul zel și întâia feroare, această continuare este un timp inert și mâlos, permițând replierea conștiinței: în acest marasm de indiferență, plictis sau distracție, conștiința are tot timpul să se retragă în sine, ca să se bucure doar de ea însăși. Apoi, replierea conștiinței este modul obișnuit în care avântul inocent avortează, clipa purissimă o apucă brusc în altă parte, adică spre impur. În sfârșit, însăși conștientizarea produce timp, adică temporizează – pentru că e nevoie de timp ca să devii conștient; conștiința, îngăduitoare, secretă din greu cel mai gros și mai mediocru din toate timpurile. – Ceea ce este pur, o dată căzut în istorie, ar deveni oricum impur, chiar de-ar rămâne singur pe lume; iar conștientizarea este forma interioară sau centrifugă pe care o îmbracă această deșteptare spontană din inocență. Or, omul temporal nu mai este singur, iar ocaziile exterioare hotărâsc doar în ceea ce privește modalitățile concrete, intensitatea, data și locul ispitelor. Într-un cuvânt, imposibilitatea oricărei creaturi temporale de a culmina mai mult de o clipă în vârful perfecțiunii ar explica deja quodditatea greșelii, dar mediul ambiant îi specifică și Cum și Cât. Un fir de praf e de-ajuns ca să înnegrească suprema neprihănire; dar nu prea este praf în aerul pur, în cerescul azur al Paradisului; doar inițiativa gratuită a unei libertăți este capabilă să provoace acel «*clinamen*» ce va declanșa procesul istoric; e nevoie de puțin, de foarte puțin, ca să aibă loc căderea în timp... De unde ar veni acest puțin, dacă nu dintr-o tresărire intențională, adică dinlăuntru? Totul se schimbă o dată cu trecerea de dincolo dincoace: pe firul duratei, diverse prilejuri adjuvante secondează tendința fapturii de a actualiza posibilele, de a activa trecerea spre viitor, de a se deștepta ea însăși. De aceea cel pur – cel foarte provizoriu pur, doar până la noi ordine! – se apără, într-o defensivă disperată, împotriva impurității înconjurătoare și a alterității colcăitoare care îl atacă din toate părțile și îl vor altera, mai devreme sau mai târziu. Când ești astfel înveșmântat în candoare și în haine de in preacurat, nu trebuie să ieși nicăieri și nici să te vezi cu nimeni, de frică să nu-ți

n-ar fi luat de undeva microbii păcatului, dacă n-ar fi fost infectată întâmplare: și totuși, psihia îngerașului ar fi rămas casă și pură dacă numește «complicații», pentru că s-ar putea foarte bine să nu se și suplimentare, convingente și deci evitabile pe care medicina le sau dacă pe o primă boală, nu s-ar greși acele accidente secundare îngerașului ar fi merite sănătos dacă n-ar fi contaminat cu microbii din naștere omul este un îngeraș; organismul împotriva. Omul nu este impur congenital, ci a devenit astfel: ὀλιγοπλοῦν. Omul prin adăugirea unui element străin, τροποθῆκη τοῦ omului, sau *Tratat despre frunze*, spune că urația este supraadăugată dobândit este, ca să spunem așa, o boală contractată. Plotin, în al cazuri impuritatea este ceva accidental, ἐπακτιῶν τι¹⁸ – un caracter îngălțoare, într-un cuvânt, fie că omul este rău sau slab, în ambele sau se lasă îndocotră de îngușitor, imbrobodită de promisiuni ascendențiale, fie că fapătura ia inițiativa acesuia în mod grațiat păcatul este o improvizată liberă a relei voințe sau o captativă ca să tulbure apele limpezii așezate. Fie că intenții tot s-ar vâdi un accident secundar și arbitrar, venit ulterior categoric mitică a generației spontane a acesuia, izbucnirea acesuia când șarpele n-ar fi decăt o ipostază a relei noastre intenții și o n-ar fi susținut la urechea lui ideea delicioșului păcat și chiar atunci inspirația în a greși n-a fost importată de om din afară, că cineva moment ce-l pedepsește pe toți trei! Nu se poate totuși nega că șarpe... E adevărat că Dumnezeu pare să aibă o altă părere, din faptului; bărbatul spune «femeia-i de vină», iar femeia arată spre al unul la altul; se acuză reciproc, ca niște copii prinși asupra unui fruct apetisant. De aceea, cei trei vinovați își aruncă vina de păcatului, în aceeași responsabilitate în lanț ce începe cu cullesul remarcăm că Adam este doar al treilea în aceeași propagare a plăcerilor, ducând un trai fericit cum nu se poate povesti. Să agent patogen al păcatului, omul ar mai fi și azi în grădina ispititorul -a băgat tot felul de idei în cap; de n-ar fi fost acest răutate, ca un miel neprihănit; așadar, un al treilea -a influențat, promițătoare. Adam trăia în Rai fără să se gândeașcă la rău, fără percheii edenice speranța unei clarviziumi inedite și deosebit de toată operațiunea de demoralizare, făcând să schișpească în ochii inițiatorul și primul întreprinzător al greșelii, el pune pe piciorare persuasive a ispititorului; dar, în mod evident, acesta din urmă este

Spuneam: vindecarea este dată o dată cu boala, în boala însăși. Dacă bărbatul reușește să coexiste cu impuritatea domestică, cu femeia, partenurul lui eterogen sau alogen, căzând de acord asupra unui anumit *modus vivendi*, cu atât mai mult sufletul adoptă impuritatea cu trupul, alogenul lui constituțional, un anumit pact vital ce îi permite să stabilizeze existența impură și să frâneze degenerescența noastră: iacerarea, în loc să ajungă la o pudzderie de buclă, ca aceea a lui Orfeu sfășiat de Bacante sau a lui Dionysos-Zagreus sfășiat de Titani, nu va trece mai departe de o simplă dihotomie. Dacă, așa cum am arătat, «leggea avalanșei», adică o sumă de *crecendo* și *accelerando* nesăpănite, este însăși legea amestecurilor ce rezultă dintr-o primă impuritate, fapătura se poate socoti fericită să vadă auștinerea astfel oprită și sfășierca limitată la o dedublare! Cel ce scapă atât de ușor este vindecat pe jumătate și mai bine... Pentru că răul stă mai degrabă în infecție decât în impuritatea actuală, într-o oarecare măsură, o sănătate boală oprită înseamnă deja, într-o oarecare măsură, o transformă restabilită. Care adaptarea nu este tocmai acel proces ce transformă simbioză anormală sau violentă într-o boală cronică? Așa cum bolnavii ce se simt bine trăiesc cu bacilii lor, pe care obișnuința ia făcut inofensivi, așa cum cel rănit trăiește cu schișa de la obuz în carne, iar grupul impurită cu parazitii încrustați în corpul social, tot așa cel impur trăiește, de bine, de rău și fără-grăpș, impurită cu mizeria lui; impuritatea, asemenea schișei de obuz, se înconjoară cu o membrana proteitoare care o separă deja de orga-nismul moral și circumscrisie infecția; din răul difuz și generalizat, conștința face, prin acomodare, un rău localizat, de care se apără mult mai ușor. Astfel este stabilit un regim de separare ce permite de acum, în mod virtual, să se facă o departajare între impuritatea

2. Prohibiția relațiilor și a contactului

de a deveni! Așadar, purul nu și-a asimilat trupul și nici nu și-a digerat răul exogen, formând cu el o simtează nouă și cu adevărat originială; și nici n-a suferit o transformare iremediabilă: simple abluțiuni vor fi de-ajuns pentru a înălțarea culioarea vopșelii superficialiale pe care alterarea a lăsat-o în noi.

Bossuet, care vorbește despre «concupiscența ochilor», va fi uitat, fără îndoială, de concupiscența atingerii, cea mai caracteristică dintre toate: spectatorul nu este necesarmente văzut de ceea ce vede și poate avea pretenția unei pure obiectivități contemplative, cea a ochiului atoatevăzător; în timp ce trupul, sediu al «dublei senzații de același ordin», este *ipso facto* atins de ceea ce atinge, suferă în mod necesar, sub forma pasiunii, reacția inerentă acțiunii lui: astfel, reciprocitatea tactilă se opune fericitei obiectivității vizuale, ceea ce prevestește suferință și vinovăție a conștiinței; căci, pentru a produce acest amestec al semi-obiectivității, influxul aferent a trebuit să se reverse peste influxul eferent; pentru a compune impurul, curentul senzitiv s-a repliat asupra curentului motor, unda centripetă pe unda centrifugă, refluxul pe flux. În contact nu numai agentul suferă, chiar pe unde acționează și din cauză că acționează, dar este destul să fie atins ușor pentru a fi pătruns: pentru că s-a arătat că în virtutea legii auștinii și propagării, puținul înseamnă mult; infecția sau poluția se totalizează de la bun început și imbibă ființa întreagă sau mai mult, se răspândește la nesfârșit și instantaneu; nu este destul să spunem că progresează cu o viteză fulgerătoare, din moment ce o infecție parțială devine imediat o impuritate totală, iar o atingere superficială este de la bun început o impregnare profundă. De aceea, teroarea pe care ne-o inspiră contactul infectant este un fel de oroare mistică: cel ce atinge un lepros devine el însuși lepros; cel ce atinge doar cu vârful degetului mic ființa contagioasă se transformă el însuși pe de-a-ntregul în acesta din urmă, se lasă cu totul dezaproiat, dezintegrat, invadat de celălalt. Așa după cum există o atingere ce zeifică, glorifică, beatifică, o imponderabilă tangență a culmii sufletului cu Dumnezeu, o atingere sublimă ce transsubstanțiază radical cu obiectul oricărei iubiri, tot așa există o atingere degradantă, care este forma tactilă a contaminării: homș oza, sau identificarea oțică, se produce așadar și în molipsirea de rău, cât și în unirea cu Dumnezeu : atingerea impură este, oarecum, inversarea lui θηῆς καὶ ἐπιφάνη¹⁴, adică a contactului mistic; infectarea este un extaz de-a-ndoaselea. Acțiunea patogenă care, în corp, este accelerată de interdependența organelor, vehiculată de umori, transmisă prin telecomunicațiile nervoase și simpatice, cu

«Virago de viro sumpta est!» Bărbatul se reflectă în cea care s-a născut dintr-o subdiviziune a lui însuși și care îi va inaugura decadența. Or, după cum persoana A Doua nu este un celălalt ca toți ceilalți, ci Celălalt prin excelență, un celălalt imediat într-un raport tranzitiv de alocațiune, tot așa dualul nu este un caz particular al pluralului, un plural în doi, ci, fiind primul plural și cea mai simplă pluralitate, cea care începe prima la ieșirea din singurătate, din solilocviu și din solipsism, acesta inițiază preconștientul pe calea vieții impure. Doiul, plural născând, este minimul cerut pentru relația κοτ' ἐξχολύ, adică pentru corelația simplă, dincolo de care se poate începe a spune Et caetera: acest minim ar fi fost de ajuns, fprobabil, pentru a-l mobiliza pe Unul lui Parmenide. Așadar, linia de demarcație metafizică nu trece între Doi și comparativul lui, Mai Mulți, între dualitate și ceea ce e dincolo de ea, până la infinit (pentru că, față de singular, Doi este deja acest comparativ): nu, adevărata mutație are loc între absoluta simplitate și multiplicitatea elementară a dualului, între singurătatea unității și această primă complicație care e dublarea. – Orice ar fi, impuritatea imposibil de numărat și de numit, aici începe; începând de aici, «încetați cântecele», καταπαύσατε κόσμον ὁιοδῆς, cum spunea *Philebos*¹⁴ vorbind despre «a șasea generație», aceea a plăcerilor impure și a nedeterminării infinite; aici începe capitolul degenerescenței –, degenerescență semnificând în același timp decadență și auștinere. De acum înainte, impuritatea, pradă automatismului și «freneticei» proprii ei tendințe, nu va face decât să crească și să fie mai frumoasă. Murdăria se întinde ca o pată de ulei. Tot mai numeroase sunt, într-adevăr, cauzele de tulburare și de amestec care acționează în grosimea continuării, operează pe îndelete în alungirea intervalului! Tot mai mult! Tot mai repede și mai tare! Deteriorarea se agravează prin ea însăși, se accelerează de a se complica, iar impuritatea sporește ca o avalanșă. Sfânta Scriptură ne sugerează implicit ideea acestui crescendo frenetic, a acestui accelerando pasional, care decurg amândouă dintr-o primă slăbiciune: crima lui Cain, violență omucidă, vine să se adaoge nesupunerii infinitezimale a lui Adam, păcat de intenție; dar primul fratricid degenerază la rându-i și se înmulțește cu el însuși, iar ceea ce urmează este o oribilă avalanșă de omoruri:

inchipim înainte de Mai Muți, Dualitatea, înaintea Dualității, Unitatea și dincolo chiar de Unitatea foarte unită, un Zero foarte rotund, foarte gol și foarte împede al inocenței. Pe de altă parte, mitul a celui *tabula rasa* originare este măgulitor pentru amonul nostru propriu. Fără îndoială că prejudecata producătorii ar primi la fel de bine și schema inversă, schema care, de acord cu simțul comun, ne reprezintă conștiința progresând de la egoism la altruism – pentru că ego-ul solitar este și el un element simplu; dar simplismul purist încă mai găsește calea de a concepe egoismul drept umarea unui prim păcat; dacă omul a devenit egoist, e din vina altcuiva. Așadar, purismul face din impuritate o epigeneneză a evoluției. Tocmai această epigeneneză justifică – fără nici un joc de cuvinte – genetismul: dar acest genetism nu descrie doar edificarea unui organism moral adult, el este și o filozofie a decadentei; punctul de plecare în robinsonadele din secolul al XVIII-lea este o încercare senzualistă, empiristă, atomistă de a explica geneza structurilor complexe și complete pornind de la elementele simple ale acestora, dar pe lângă aceasta mai este și condamnarea morală a unei decăderi istorice: elementul simplu este și o castitate originară sau un sălbatic virtuos; textul pe care istoria îl va scrie pe această pagină cu totul albă se numește purificare fizico-chimică: în regim dualist, purificarea are un sens pneumatic deopotrivă; cărbunul este purificat prin abluțiune sau combustie, catarsis-ul trebuie să fie luat în sens literal, dar curățenia este în același timp elipsa unei penitențe și alegoria unei purificări religioase. «Te voi curăța de toată zgura ta, ca în cupitor»¹². Focul din Purgatoriu îi redă omului puritatea din Paradis. – Terapeutică ispașirii, ce urmează păcatului, își are pandantul în profilaxia ispiei, ce o precede: purificarea antecedentă și purificarea subsecventă (care e purifi-carea propriu-zisă) își corespond una alteia într-adevăr, așa cum își corespond purdoarea de dinainte și rușinea de după fapt. Care nu e mai bine să prevenim decât să vindem? Cu cât asepția e mai puternică în eficacitate decât antisepția, cu atât prevenirea infecției este preferabilă dezinfecției celei mai energice: pentru că acela care nu e nici măcar bolnav, *a fortiori* nu are nevoie să se vindece; iar idealul dogmatismului purist ar fi, evident, ca

relativ pură și puritatea relativ impură; pentru că acestea se ating, fără să se confunde. – Chiar și atunci când o terapeutică apare necesară, purificarea păstrează un caracter negativ: în loc să creze pentru noi puritatea, ea urmărește să favorizeze regimul de nesocotire reciprocă și de Apartheid între suflet și trup. Pe de o parte, această cathartica este funciar optimistă, deoarece năzuiește să păstreze în noi o relativă puritate numai prin igiena practicilor apotropaice. Rohde¹⁰ a insistat pe buna dreptate asupra naturii magice și mai mult superstitioase decât morale a ritualurilor de ispașire în religia dionisiacă: greșeala însăși (αμαρτία), greșeala, încălcarea rituală, distinguându-se cu greu de necurația fizică, nu implică sentimentul de culpabilitate și nu cere pocăință; dimpotrivă, ea cere mai degrabă să fie exorcizată, așa cum sunt și influențele demonice. Oricare ar fi elementul meteorologic pus în serviciul tehnicii purificatoare – aerul ce spulberă praful și alungă mișamele, apa ce curăță murdăriile, focul mai ales, cel mai distrugător dintre toate, ce reduce formele la cenușa formă, fie că tehnica purificatoare este, la urma urmei, aerotehnică, hidro-tehnică sau pirotehnică, fie că suflă o dată cu vântul furtunilor, sau spală prin abluțiuni și lustrări sau arde prin incendiu, fie că este, mai ales, superficială ca spălarea sau radicală ca o valvătăie¹¹, purificarea nu este, în chip unic, nici simbolism moral, nici dezinfecție fizico-chimică: în regim dualist, purificarea are un sens pneumatic deopotrivă; cărbunul este purificat prin abluțiune sau combustie, catarsis-ul trebuie să fie luat în sens literal, dar curățenia este în același timp elipsa unei penitențe și alegoria unei purificări religioase. «Te voi curăța de toată zgura ta, ca în cupitor»¹². Focul din Purgatoriu îi redă omului puritatea din Paradis. – Terapeutică ispașirii, ce urmează păcatului, își are pandantul în profilaxia ispiei, ce o precede: purificarea antecedentă și purificarea subsecventă (care e purifi-carea propriu-zisă) își corespond una alteia într-adevăr, așa cum își corespond purdoarea de dinainte și rușinea de după fapt. Care nu e mai bine să prevenim decât să vindem? Cu cât asepția e mai puternică în eficacitate decât antisepția, cu atât prevenirea infecției este preferabilă dezinfecției celei mai energice: pentru că acela care nu e nici măcar bolnav, *a fortiori* nu are nevoie să se vindece; iar idealul dogmatismului purist ar fi, evident, ca

ἐπιληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς¹⁵; violențele, tumulturile și dezordinile se înmulțesc în progresie geometrică, ca să spunem așa. – Păcatul – umbra de pe tabloul creației – sculpează peisaje tragice, al căror relief capătă mai multă adâncime, cu fiecare clipă; păcatul îi descoperă omului profunzimea nopții. Ἦσαν... γυμνοί... καὶ οὐκ ἔσχυόνοντο¹⁶, erau amândoi goi și nu se rușinau. Când omul și-a dat seama de această goliciune, de această puritate gymnică, i s-a făcut frică. Adam își dă seama că există anumite părți ale corpului care trebuie ascunse; că se poate ascunde după copaci ca să nu fie văzut: gradarea vinovăției de conștiință, a pudorii și a șireteniei ca de șarpe¹⁷ urmează inocentei expunerii. Grădina Raiului care, asemeni albei cetăți Kitiej din legendele rusești, este o adevărată grădină aflată la amiază, o grădină în care soarele la zenit nu lasă nici o umbră, neprihănită grădină lasă să se zărească tot felul de cotloane și de ascunzișuri: din clipa ispitirii, grădina fără arier-planuri și fără gânduri ascunse devine crepusculară. Făgăduința mincinoasă a șarpelui nu e prima care introduce în fericirea nemișcată principiul neliniștii temporale și al nemulțumirii, adică al perspectivei: în plină eternitate, chemarea orizontului și planurile de viitor vin să-l tulbure pe cel preafecit! Din curiozitate, Adam nu s-a supus poruncii, dar nu a mințit: Cain, prima progenitură apărută după păcat, va omorî din gelozie pasională și, în plus, va minți. Astfel, păcatul sapă în conștiință galerii din ce în ce mai secrete, culoare din ce în ce mai subterane, tranșee din ce în ce mai clandestine.

Omul este o ființă esențial pură, care a devenit accidental impură: acesta este postulatul implicit al oricărei metafizici puriste. Acest postulat ne e dictat în aceeași măsură de logica noastră născocitoare și de amorul nostru propriu. Prejudicata logică vrea ca totul să înceapă cu *tabula rasa* sau, dacă preferăm, cu pagina albă a inocenței originare: la fel cum inteligența își construiește totalitățile pornind de la elemente, tot așa ne face plăcere să producem structurile morale ale ființei impure și complexe pornind de la o simplitate elementară; diferențierea ființei indivize, alterarea, care e trecerea de la același la celălalt și de la «tautousie» la «heterousie» se supun de asemenea acestei scheme logice. O aritmetică simplistă și lineară ne invită să ne

medicația și purgația să devină, ele însele, inutile. Cum ne vom păstra sănătoși și diafani? Reducându-ne la minimum relativitatea, adică relațiile cu alteritatea: într-adevăr, cel pur devine relativ la fel ca acela cu care are schimburi sau relații, se transformă el însuși în acel altul, rămânând el însuși, și aceasta numai datorită relației; pentru că relația face ca ceva anume să treacă din corelativ în corelatul său: nu există relație fără reacție de răspuns și fără undă reflectată, nici raport tranzitiv fără curent indus, nici activitate fără pasivitate reciprocă; corpul finit care *se raportează* suferă, ca o repercusiune, influența celui la care se raportează și care-l contaminează sau are înrâurire asupra lui. Înțelepciunea ar consta, așadar, în a prezerva, prin abținere și reținere, singurătatea *nerelativă* a ființei noastre, în a ne întări împotriva unei înclinații ce ar duce la o «desubstanțializare» a eului-substanță sau ar expune monada relativ absolută la tot felul de promiscuități. Instrumentul acestor multiple relații compromițătoare este trupul: pentru că el stabilește comunicarea cu non-eul și ne pune în legătură cu alteritatea. De fapt, rațiunea este aceea ce gândește *relația*, și, gândind-o, ne sustrage deja din impur: datorită trupului, intrăm numai în *raporturi* trăite cu alteritatea.

Viața de relație capătă volum: ascetismul spune nu pozitivității spumoase, densității relaționale a vieții mixte. Verbul purist prin excelență, cel conjugat fără încetare de Platon, Plotin și chiar de cathari, va fi, așadar, verbul *a fugi*, φεύγειν, ἀποδιδρόσκει¹³. Cebes pare să considere «fuga» ascetică drept o dezertare; mai târziu, *Republica* și *Legile* nu vor fi departe de a împărtăși acest mod de a vedea lucrurile. În *Phaidon*, Platon, neoplatonician *avant la lettre*, compară purificarea cu o emigrare, ἀποδιδρόσκειν, și îi îndeamnă pe catehumenii promiși inițierii acesteia să fugă ca de ciuamă de promiscuitatea trupestă. Astfel se exprimă părinții duhovnici atunci când enumeră în fața candidaților la virtute tot ceea ce aceștia trebuie să evite: legăturile personale, distracțiile de la Curte, lecturile pasionante... Peste tot vetoul și interdicțiile, barând căile de comunicare cu alteritatea, spun că puritatea rezultă nu dintr-o creație comandată de vreun imperativ, ci dintr-o negație prescrisă de un «prohibitiv» sau de o interdicție. Nu atingeți, nu vorbiți, nu frecvențați...: nu sunt decât prohibiții și inhibiții! În această privință, fobia contactului este fobia prin excelență, iar

Purismul simplist, care poate fi un puritanism, se folosește de fabulațiile cele mai diverse pentru a explora căderea omului în dualitate și originea convingerilor: «câți suferim în ce fel cele două elemente ale omului, dionisiac și titanice, s-au pomenit într-o bună zi înălnțuite și în ce fel palimpsesturile succesive reînnoiesc

1. Simbioza zădărnicită

arăt. principiul ireductibile, dar cel puțin pluralizarea se va mulțumi cu o încredere foarte dogmatică? Poate că omul este sfâșiat între două intenții statice și sistemice, un gând ascuns relativ optimist, o înțelegere statică și sistemică, un gând ascutit și revoltaș deja travaliat reînțegrit. Care *ism-ul* din «dualism» nu revolează deja la doi pluralizări unități și să simplifice chiar prin această măsură, printr-o întărire a bipolarității psihosomatice, să stabilizeze dar imediat al experienței. Obiectul simplismului este ca, în egală raționament și dintr-o schematizare aritmetică, dar el nu este un viață amestecată. Astfel, Doi din dualitate rezultă dintr-un interioare sieși, ce se gândesc la propriul său trup și la propria sa considerăm dinăuntru și din punctul de vedere al unei conștiințe primim din punctul de vedere al organelor, Spirit, dacă o psihosomatică: această complexitate se va numi Trup, dacă o două direcții, două limite pentru a interpreta toată complexitatea a da seama de realitatea sa integrală; ne trebuie cel puțin doi poli, principiul pentru a explora totalitatea a ceea ce resimte el, pentru are o viață dublă mai ales în sensul că sunt necesare cel puțin două grafică» sunt trăsături rându pe rând (πρόξ μερος), alternativ. Omul Dar Plotin afirmă că Bios și Zoe, viața biologică și viața «bio-afându-i-se aici, iar ochii așintiți spre ceea ce se afla dincolo... *de două ori totideodată*, duce două vieți paralele, piciorarele μέρος βιοζωα...; el nu spune că acest «homo duplex» trăiește αμφίτοις ἐξ ἀνάγκης, τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐν τῷ αὐτῷ παρὰ, acest amfibiu trăiește sub regimul *simbiozei*. Trivolum, literal, că Plotin, vorbind despre omul «amfibiu», nu pretinde, literal, că «semineu» ce tutelează antitezile și dihotomiile noastre. Insuși a trecutului, ar fi ușor să regăsim mitul acelei «garnitură pentru

Insuși când, trezit din viața lui de amfibie, se simte pe punctul de urma urmei, se impune atât de puțin? Este ceea ce se întrebă Plotin el o viață mixtă atât de ușor de evitat, atât de secundară și care, la de bunăvoie, această scandalosă existență amfibie? Cum suportă expresie, întruparea este un scandal: cum poate accepta suferința, că e factice, forțată și contra naturii. Sau, dacă preferăm această cuvântului: este violența pentru că e brută și este violența pentru că e violentă față de suferința, și această în dublul sens al adevărat regim de claustrare sau de reclusiune. Așadar, întruparea literal, o încercare, iar regimul simbiozei este pentru suflet un are domiciliu obligatoriu în temnița trupului său. Întruparea este, zăbrelele mici ei temnițe. Sufletul, care avea aripi asemeni pasării, înaripată, este să zboare în înaltul cerului și nu să putrezească după și trâm închiși ca pasărea în colivie; vocația pasării, faptură locim de la naștere: am fost aruncați acolo într-o bună dimineață nu este un loc unde să ne aflăm în mod firesc, nici unul unde să despre «*vincla carceris*». O temniță, un mormânt... Închisoarea Ζωαζωα φησὶ, iar Cicero în *Disputele musculane* vorbește și el artificial și superficial al lui «*vinculum*». Ev φρονοῦν ἐπιτέλει; orifice din *Phaidon* subliniază suficient de mult acest caracter «dispensabilă»; purismul zădărnicește «*vinculum*». Imaginile legate unul de altul nu este o asociere imemorială, indispensabilă purismului și a puritanismului frivoli, menține sufletul și trupul niciodată socotită rea voință... Legătura care, în concepția scutească de această nenorocire – pentru că libera voință nu e repugnă cel mai mult ar fi putut și, prin urmare, ar fi trebuit să se trăsumpțare pentru păcatele lui, să stea față în față cu ceea ce îi firească. Oricare ar fi adevărul, sufletul condamnat, ca o amfibii în cursul istoriei, dar devin astfel dintr-o necesitate necesar de un trup: γλυκὴν... ἐξ ἀνάγκης, suferințele devin unei legi cosmologice în virtutea căreia sufletul se leagă în mod concepție istorică și dramatică a spontanității vinovate și ideea φυχῆς εἰς τὰ σώματα? E adevărat că Plotin ezită între o *Emeada* «catabazei» sufletelor, adică întrupării, καθόδοσ τῆς vorba în *Phaidros*, nu consacră oare un întreg tratat din a patra noastră. Plotin, comentând «pierderea arpiilor» despre care este fără încetare nereficerea întrupării, ca o pedepză pentru păcatele

a impurității! – Fie că ne reprezentăm simbioza ca pe o ființare *cu* sau o ființare *în*, pentru dualismul simplist alterarea are întotdeauna un caracter modal: alterarea nu e niciodată substanțială. Asta înseamnă că întruparea n-a corupt esența intimă a ființei, nici n-a pătruns până la rădăcinile acestei ființe: alterarea n-a îmbibat profund substanța, ea n-a făcut decât să-i modifice modurile; este mai degrabă o modificare decât o «transsubstanțiere» și mai degrabă o transformare, adică o trecere de la o formă la altă formă, decât o transmutație radicală a întregii ființe; asemănându-se cu travestițiile succesive ale unui cântăreț care interpretează unul după altul rolurile lui Boris Godunov, al lui Golaud și al cneazului Igor, schimbările de formă în substanțialism afectează doar manierele «adjectivale» de a fi, scutind ființa acestor maniere. De altfel, verbele de schimbare nu exprimă niciodată decât niște metafore empirice, niște transfigurări peliculare și niște modificări partitive... Căci limbajul nostru nu are cuvinte pentru a exprima o schimbare ce n-ar mai fi fenomenică, ci ontică, ce ar fi transsubstanțiere metaempirică și metabolă vertiginosă! Ceea ce este irațional și de-a dreptul contradictoriu, e faptul că o ființă poate să se schimbe «absolut» și, literal spus, *întru totul*: mutația unei ființe astfel atinse de miracol nu este oare o feerie? O prodigioasă taumaturgie? Sau pur și simplu o creație ex nihilo? Când o ființă, ejectată sau enucleată din «sinele» ei, dezapropiată extatic, se sumește și iese cu totul în afară din propria-i ființă pentru a deveni o altă ființă, și aceasta fără ca vreun substrat sau sistem de referință să definească schimbarea drept schimbare, fără ca firul cel mai subțire să lege anteriorul și ulteriorul dintr-o succesiune continuă, atunci putem vorbi într-adevăr despre o fractură neașteptată și despre o creație instantanee... Toate varietățile de transformacionism și de mutaționism condaminate de doctrina «evolutivei creatoare» sunt de acord în acest punct⁹: schimbarea nu este schimbătoare decât pentru că vine peste un fond imuabil; manierele se determină prin raportare la ființa ale cărei maniere sunt, iar Celălalt din alterare n-ar fi altul fără Același la care se referă. Purul care se alterează, după înțelesul comun, devine relativ altul, rămânând relativ identic cu sine – adică el nu devine niciodată «cu totul altul», nu accede niciodată la «Absolut altul»; devenirea presupune întotdeauna un subiect ce este în curs

într-o bună zi de prietenii-i dubioase... Unde și când? Pentru că impuritatea se ia, ca și scarlatina sau holera, iar întrebările categoriale de loc și de dată, pe care nu ne putem împiedica să le punem, indică în mod clar originea accidentală a acestei infecții morale. Micul sfânt se găsește în aceeași situație ca un tânăr patrician, născut pur și imaculat, care învață la școala comunală sau la regiment ceea ce, se pare, n-ar fi descoperit de unul singur, înjurăturile, comportamentul urât, gândurile vinovate și ideile proaste; când copilul aduce acasă aceste miasme, în jurul lui toți strigă: ni l-au stricat! Totuși, optimismul renaște și mai viu din pesimism. Tocmai pentru că impuritatea este o intrusă, o anomalie, un element neesențial, adițional și parazitar sau, cum spune *Phaidon*, ceva ce s-a întâmplat, *παροπίπτον*¹⁹, ne rămâne speranța să o suprimăm din organismul nostru... Dar ce spun eu? În general, dacă răul este un fel de lux, un adaos la ființă, în plus față de aceasta, fără să fie un ingredient originar al constituției ei, dacă e ceva ce există un pic mai mult decât e strict necesar, atunci răul este un Prea mult ireductibil, de neintegrat, de care trebuie să fim scutiți. Ceea ce nu va fi niciodată digerat trebuie să fie vomat! Omul a comis greșeala de a admite imixtiunea unui viitor străin în prezentul lui etern și preferă: de acum înainte, ar fi bine să nu se mai lase sedus. În această privință, am putea spune că există o metodă cathartice a cunoașterii, asemănătoare cu mortificarea ascetică: pentru optimismul, care consideră orice greșeală drept un lapsus de origine accidentală sau exogenă, spiritul lăsat în seama purei sale spontanității intelectuale este literalmente infailibil; metodologia are drept scop să păstreze această spontaneitate, să izoleze în înțelegerea acea autenticitate primordială ce face imposibilă înșelătoria și neputincioasă arta de a agreea.

Ideea unei purități esențiale, a unei impurități accidentale, a unei purificări negative sau prin scădere, în sfârșit, posibilitatea unei gymnosofistici capabile să-i redea făpturii rușinate goli-ciunea de dinaintea păcatului – aceștia sunt cei patru idoli ai oricărui dogmatism purist care ipostaziază mitul inocenței noastre metaempirice. Dar cum dublarea este cea mai simplă din toate complicațiile, purismul va îmbrăca formele cele mai simpliste tocmai în ideea pe care și-o face despre dualitate. Purificarea ce simplifică o ființă dublă nu este oare catharsis-ul prin excelență?

Dacă dualul este primul plural dincolo de singular și prima complexitate imediat după unitate, ne pare îndreptățit să spunem că impuritatea în doi este cea mai elementară și mai exemplară dintre toate. Această multiplicitate relativ simplă este deja înscrisă în cea dedublare a conștiinței datorită căreia omul, părșind individualitatea originară, încetează de a mai coincide cu ființa lui vegetativă. Conștiința de sine tulbură neprihănită a și otrăvește ferticitatea cea fără de amestec, ferticitatea naivă a organismelor, dar și invers, existența trupescă îngreunează și îngreunează conștiința. Adevărul este că omul nu se simte «dop», ci «unul»; eul interior imediat se și nu se simte dublu, ci simplu, iar aceasta simplitate în strășire explicită fără îndoielă de ce omul suferă pentru faptul că este impur: în mod sincer, primar, pozitiv și cu condiția să nu fie nebun, cel ce spune «eu» nu se simte nici dedublă prin diviziunea unei esențe originare simple, nici repetată prin multiplicarea acestei esențe; duplicare, subdiviziune – iată niște idoli ai simetriei mai degrabă niște scheme reconstruite retrospectiv decât niște fapte trăite pe moment în flagranța lor concretă; sub corelarea sufletului și a trupului, a timpului și a spațiului, sau chiar înăuntrul timpului, sub simetria viitorului și

(*Psalml*, 50, 8)

«Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mă vei vârtos decât zăpada mă voi albi.»

DUALITATEA ȘI PURISMUL

Capitolul II

Iluzia unei candori pierdute este imediat regăsită: iată prima speranță pe care o vom abandona.

Note

1. *Ieșirea*, 3, 14.
2. Jean CASSOU, *Lazare*.
3. *Portrait du duc de La Rochefoucauld fait par lui-même* (1658).
4. *De la Sagesse*, I, 38. Cf. Baltasar GRACIÁN, *Oracle manuel*, maxima 211.
5. Apa de mare, spune Heraclit, este în același timp pură și impură: *θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαιώτατον*. Citat de Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (1952), p. 153 (este purificatoare, dar conține sare). Fără amestec: *ibid.*, p. 154.
6. Despre perechea *καθαρόν-εὐκρινές* vezi textele lui Xenofon și ale lui Aristotel citate de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 152. Li s-ar putea adăuga *Phaidon*, 67 b, *Symposion*, 211 e.
7. *Parmenide*, 142 a (οὐδ' ὀνομάζεται)
8. RUYSBROECK L'ADMIRABLE, *L'ornement des Noces spirituelles*, I, 22.
9. *Enneade*, V, 8-9, cf. *Symposion*, 211 a-b.
10. Poem intitulat *Paradis*, la Gabriel Fauré (op. 95¹).
11. *Facerea*, 3, 5; 3, 22.
12. Cf. PLOTIN, *Enneade*, V, 1, 1.
13. *Facerea*, 2, 23.
14. *Philebos*, 66 c.
15. *Facerea*, 6, 5. Această înmulțire merge în paralel cu proliferarea speciei umane: 6, 1 (πολλοὶ γίνεσθαι).
16. *Facerea*, 2, 25.
17. *Facerea*, 3, 1 (φρονιμώτατος).
18. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 (τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆρ ἐτέρα φύσεως), V, 1, 2 (ἄνευ τῶν προσελθόντων). III, 6, 5. IV, 7, 10 (προσθηαί... αλλοθεν). Cuvântul este în Euripide, *Hipolit*, versul 318.
19. *Phaidon*, 66 d.

a recădea în somnul greu al impurității psihosomatice: ...ἀπορῶ πῶς ποτε καὶ ὅν καταβλήω; cum, prin ce aberație de neconcepție am putut să fiu de acord cu acel *vinculum*? Cum oare poate trăi sufletul într-o contradicție atât de evidentă cu vocația lui? – De fapt, soluția se găsește virtual în problemă, remediu în boală. Nu poate exista un amestec total, iar prepoziția Cu, implicând juxtapunerea și distincția mutua, exprimă destul de bine acest regim al paralelismului juxtaliniear: ὅν⁷ din simbioză, cum din coexistență și din coabitare semnifică faptul că doi parteneri rău sudați se găsesc în mod accidental *impreună*, adică trăiesc unul alături de altul și față în față și se influențează reciproc, fără a și pierde naturile respective. Sigur, cei doi fac pereche, fiind de același rang, trăind în același plan, mâncând aceeași pâine. Viața lor comună rămâne o viață dublă. Două «substanțe» gemene, două entități eterogene, dar comparabile în orice privință și cusute una de cealaltă, există împreună (ca și cum «a exista» ar avea același sens când vorbim despre suflet și când vorbim despre trup), sau, mai bine spus, coexistă, fiecare exprimându-se în limba-i proprie: ca să spunem lucrurilor pe nume, ele coexistă nu într-o coexistență pacifică, ci într-una belicoasă, într-o coexistență nefertică și pasională, destul de asemănătoare cu aceea a doi soți frenetici și foarte umiți că se găsesc sub același acoperiș și că trebuie să ducă, fără-șiră, o viață conjugată furtunoasă, printre neînțelegeri și scene de menaj. Dar cuplul bărbat-femeie este un *vinculum* foarte lax pe lângă *imposibilitatea corporală* – Impurul este de asemenea la adăpost de orice confuzie, atunci când pentru dualitatea lui alege un drept formulă a fi-în (*in esse*) și nu a fi-cu, *évtivov* și nu *συετιν*: oare încastarea sau includerea nu este un mod particular al învecinării și, în speță, al unei proaste învecinări? Includerea, ca și alăturarea, este un raport superficial și spațial, un raport «optic», un raport simplu; includerea, prin ea însăși, nu presupune implicarea inimă și reciprocă, nici complicitate, în general... Să spunem mai clar: toate prepozițiile (Cu, în, Pe, Sub, Între...), indicând locul și poziția relativă a corpurilor presupun localizarea sau distribuția locurilor în spațiu și sunt prin urmare în acord cu o logică a non-contradicției și cu o fizică a impenetrabilității, ce au constituit fundamentul

simplismului antic. Cel mult se poate remarca faptul că includerea (a ceva mai mic în ceva mai mare) se sprijină pe un raport ireversibil, nereciproci și unilateral, și că interiorul și exteriorul, având un «sens» sau o ordine, putând fi luate pe față sau pe dos, se opun tocmai prin aceasta interschimbabilității și simetriei indiferente a coexistențelor, așa cum ierarhia se opune egalității și subordonarea, coordonării. De aceea, *in esse* însuși poate fi luat în cele două sensuri: fie că este puritatea încastrată în impur⁸, așa cum migdala este inclusă în sămbure sau cum Socrate cel esoteric al lui Alcibiade este încastrat în aparențe; purul, în acest caz, are ceva secret, iar un fel de dialectică permițând aprofundarea, îndreptată de la periferie spre centru și dinspre învelișul superficial spre esența criptică, poate permite să regăsim acel ceva. La fel cum ne este comod să localizăm sufletul în interiorul trupului, închis în acest vas, dus de acest vehicul, tot așa ne place să ne reprezentăm puritatea ca pe un fel de for interior învăluit în centrul impurului sau ca pe intimitatea însăși a interiorității noastre: în orice fel ne-am imagina purul, fie în adâncimile sau în vârful sufletului, fie ca pe un loc împrejmuț și rezervat în adâncuri sau ca pe o culme punctuală pe înălțimile ființei noastre, fie ca pe o oază de castitate în mijlocul corupției înconjurătoare sau ca pe o scânteie de foc foarte pur, o scânteie de nestins și încă arzând sub cenușa naturalității, un fel de jar arzător ca focul unei stele, în orice caz, ceva neprihănit și virginal a rămas în noi; așadar, purul nu devine impur decât în manierele lui de a fi pelicular: în centrul ei substanțial, ființa dublă a știut să-și păstreze un focar de inocență. Dar «In»-ul din *in esse* poate fi luat și în sens invers: în acest caz, tocmai impuritatea se află în pur, așa ca țepușa intrată în carne; dacă infecția nu e generală, simpla extragere a intrusei trebuie să ne redea puritatea. Trupul, în speță, este parazitul sufletului, și el se scaldă într-un mediu spiritual ce-l îmbibă pe toate părțile. Cele două sensuri ale lui a fi-în se exclud unul pe altul în mod disjunctiv: cel ce le crede adevărate împreună, cel pentru care trupul se găsește în suflet tot așa cum sufletul este în trup, pentru care sufletul se află înăuntru și în afară totodată, acela răvășește coexistenții, distrugând prepozițiile spațiale una prin cealaltă. Talmeș-balmeșul modern succedând simbiozei: iată clar prolegomenele la o gramatică apofatică, confuzionistă și irațională

moartea este apogeul sau culminarea acută a tragediei, momentul critic în care acest tragic este dus la gradul cel mai înalt al tensiunii; eşecul, atunci când atinge astfel paroxismul absurdului, nu poate avea altă ieşire decât neantul. Nodul inextricabil şi totodată insuportabil al simbiozei nu se pretează nici unui deznodământ analitic, nici unei reînnoiri a vieţii comune: el cheamă, aşadar, violenţa tranşantă sau, mai bine, criza ce suprîmă problema. Dacă moartea consacra eşecul compusului viu, înseamnă că întruparea este ea însăşi o boală mortală; iar această «boală» este incurabilă nu pentru că ar fi difticol, de fapt, de tratat, ci pentru că este *ad mortem* imposibil de vindecat; pentru că ar trebui, cu totul şi cu totul dincolo de orice terapeutică omenască, un tratament miraculos şi o graţie transfigurantă pentru a ne converti la puritate. Pe de altă parte, boala iremediabilă este o boală intravitală: reparabilul rău care duce la inexistenţa existentului nu a fost contractat în mod secundar de fiinţa impură. Aşadar, dacă impuritatea noastră este congenitală, cum spun pesimiştii, moartea nu mai este o soluţie: moartea, punând pecetea finală pe tragedia noastră este culmea absurdului şi chinosenţa unei contradicţii care, fiind difuză pe întreaga durată a vieţii, se concentrează în imposibilitatea de negândit şi de netăit a catastrofei finale; imposibilitatea este încoronarea demnă a imposibilităţilor posibile, a contradicţiilor în lanţ care, rămânând adevărate, amână mereu fatala hiperbolă; tragedia meru renăscută face din clipă în clipă, amănau mereu fatala hiperbolă; tragédia meru intră în buclă compusă, atunci când compusul se găseşte în sfârşit faţă în faţă cu ea. Căci pentru acea ce nu poate să fie decât un compus, şi în acelaşi timp nu este de acord cu această compoziţie şi protestează împotriva ei şi nu continuă să fie decât oscilând continuu între fiinţă şi ne-fiinţă, adică devenind, pentru acela moartea este o smulgere din fiinţă şi o sfâşietoare violenţă. Dacă moartea este ceea ce trebuie să fie, adică un indescribibil şi profund mister meonic, moartea este tot ceea ce poate fi mai contrar unei «soluţii». Nu există soluţie pentru ceea ce este insolubil! Sau, cu alte cuvinte: moartea este o soluţie de disperare şi de catastrofa; pentru că a *di-zolva* legătura nu înseamnă a *rezolva* problema... Moartea nu este o «soluţie» pentru contradicţia fiinţei, în sensul în care insulina este o soluţie pentru problema

de toate, o tentativă voluptuoasă, dar pentru Platon, ca şi pentru Descartes şi Malebranch, ea este şi o împiedicare de la a gândi, pentru că e o cauză a hipsei de atenţie. Aşadar, chiar eroarea este un păcat – numai de n-ar trebui să spunem mai curând inversul: nu este alt păcat decât iluzia sau opinia inconsistentă. În calitatea lui de aparat de bruiaj ce ne împiedică să judecăm cu sufletul foarte pur lucrurile foarte pure, $\alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \phi\upsilon\lambda\eta\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\alpha\ \pi\rho\kappa\upsilon\tau\alpha\tau\alpha$, trupul pasionat, îmbăt de viaţa afectivă şi patetică, este duşmanul şi inenjurabilul şi al adevărului; tapiseria multicoloră a impresiilor pe care sensoria ni le transmite îi distrage pe geometru şi pe aritmetician şi le deturmează atenţia de la esenţele matematice abstracte. Deci, metodologia va prescrie, în acelaşi timp, o metodă speculativă pentru a evita eroarea datorată iluziilor simţurilor şi interferenţelor pasivului, şi o igienă severă şi austeră a purităţii morale, ce ţine sufletul la depărtare de amestecurile suspecte şi de frământarea vieţii sensibile: pentru că există o igienă a erorii, un ascetism gnoseologic care curăţă pura simplitate vesnic pătă de iluzie, de asociere şi de interpretare. Aşadar catharsis-ul nu cere numai ca omul ispitit să se prefacă surd în faţa cântecelor seducţiei hedoniste, ci şi să se refuze solicitărilor de mărunţire şi de varietate, să ştie să spună nu sirenelor trimise de Diaspora şi de Diaphora. Matematica şi muzica însăşi îl vor ajuta poate pe om să se pătreze unic şi simplu, să-şi regăsească albitimonia originară, ce precedea etalarea culorilor pe palata spectrului activ. – Pe de altă parte, amfibia, fiinţa în acelaşi timp psihică şi somatică, intră în diverse raporturi cu alteritatea socială, fie că această alteritate este, în ordinea pluralului, alteritatea alogenă a relaţiei, în general, sau, în ordinea dualului, alteritatea eterogenă a corelaţiei. Care alogenul şi eterogenul nu au în comun faptul că sunt sursa impurităţii exogene a eului? *Allos* sau *Heteros*, Celălalt este un altul-decât-mine pentru că este relativ acelaşi, pentru că este în acelaşi timp asemănător şi diferit: de aceea alterarea mea de către celălalt şi asimilarea mea de către el sunt nişte procese relative. Celălalt, care este ca şi mine (*instar mei*), cu toate că nu este eu, simte şi resimte ca şi mine însuşi: printre senzaţiile care mă influenţează, se află aşadar nişte senzaţii secundare privilegiate, tocmai acelea care se întorc la mine prin Celălalt, refractate de conştiinţa altuia; vedem prin ochii celuilalt, auzim cu urechile lui şi suferim, datorită mijlocirii

cel mai solemn şi mai hiperbolic al destinului nostru. La fel cum palingeneza, presupunând posibilitatea reîncarnărilor, transformă evenimentul definitiv şi semelfactiv al morţii în banalitate iterativă, tot aşa purismul face din moarte un incident aflat la suprafaţa destinului. Degeaba soluţia sfâşietoare a morţii taie pe viu în fiinţa noastră: ea nu diferă ca natură, zice purismul, de secătuirile şi de abţinerile ce constituie etapele succesive ale catharsis-ului; marea secesiune mortală nu este decât limita purificărilor; ceea ce înseamnă (trupul fiind o posesiune, ca şi hainele, bijuteriile şi proprietăţile) că ea nu priveşte ipseitatea fiinţei noastre, ci avutul şi anexele avutului: nu substanţa, ci dependenţele ei. Oare asta nu înseamnă să minţi seriozitatea metaempirică a morţii? Dacă fiinţa ar fi suma aritmetică a tuturor incomodităţilor şi a tuturor mizeriilor vieţii, simpla suprimare a fiinţei ar tranşa dintr-o dată toate problemele, ar anihila dintr-o dată toate contradicţiile existenţei: moartea ar fi într-adevăr soluţia expeditivă a problemei problemelor, care este problema fiinţei. Or, fiinţa nu este acest total, din moment ce este întregul nostru; iar întregul nostru diferă sub toate aspectele de contradicţiile ce-l compun; întregul nostru este infinit mai mult decât o sumă de probleme de rezolvat! Dar pentru că, futilizând moartea, admitem o supravieţuire care e viaţa prin excelenţă, moartea încetează de a mai fi absenţa soluţiei, moartea este, dimpotrivă, soluţia integrală: departe de a sancţiona caracterul definitiv al tragediei noastre, ea desface nodul tragic; departe de a pecetlui eternitatea diabolică şi deznădăjditoare a răului, ea ne face să sperăm eternitatea edenică a Binelui. Oare scopul unei soluţii nu este să asigure continuarea pozitivă a fiinţei? În ideea unei purificări prin moarte se subînţelege că fiinţa poate trăi fără trup, cu alte cuvinte, să fie fără trup şi să continue a fi, să existe fără a trăi o viaţă amfibie; sau, în sens tare: cel ce este «cu» poate *fi fără!* Purismul thanatologic presupune aşadar o inversare a evidenţelor sensibile: moartea e aceea ce pare sfâşietoare şi violentă şi totuşi moartea este rezolvarea disonanţelor, întoarcerea omului la natura lui esenţială; invers, viaţa este modul de a fi anormal şi factice al unei esenţe vârstă adânc în carne. «Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?», întreabă Sfântul Pavel. $\tau\alpha\lambda\alpha\iota\pi\omega\rho\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma;\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \mu\epsilon\ \rho\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon;$ lui Leon şestov

siguranţă că este şi mai rapidă în organismul impalpabil şi pur pneumatic numit psihie: ca prin puterea unui filtru magic sau a unei feerii, aici contactul septic degenerază imediat în otrăvire generală şi septicemie morală. E adevărat că doar atunci imaginea spaţială a contactului devine analogică şi metaforică; între contactul a două suprafeţe juxtapuse şi misterioasa influenţă exercitată de două suflete unul asupra altuia, suntem deci tentaţi să admitem cazul intermediar al tangenţei matematice: două corpuri au între ele un punct în comun, iar acest punct este inextensibil, deşi se află în spaţiu. Totuşi, după cum uniunea sufletului cu trupul nu devine mai inteligibilă atunci când reducem punctul lor de joncţiune la glanda pineală, tot aşa tangenţa a ceea ce este intangibil şi de neatins cu necurăţia nu devine mai uşor de înţeles când reducem coexistenţa la o coincidenţă punctuală. Orice am face, valoarea morală a unei intenţii e de un cu totul alt ordin decât necurăţia aceasta şi nu are nimic în comun cu ea! Purismul înţelege literal simple moduri de a vorbi: contactul, permiţând osmoza morală, lasă să treacă în unul ceva din celălalt, face din agent un semi-pacient şi din pacient un semi-agent. Aşa cum te molipseşti de lepră atingând leziunile unui lepros, tot astfel sufletul contractează lepra sufletelor frecventând răul, lăsându-se vrăjit de fluidul răului. Fobia de simbioză reifică tentaţia însăşi şi transformă intenţia în lucru tangibil şi palpabil: ideile, substanţializate şi spaţializate, devin tabuuri de care trebuie să te păzeşti aşa cum te păzeşti de spectacolele impure sau cum eviţi să pronunţi cuvinte urâte, înjurături şi blasfeme... Oare limbajul nu este pentru purişti un fel de instrument murdar, pe care trebuie să-l manipuleze cu penseta sau cu mănuşi? Cel superstiţios se tot învârte în jurul silabelor tabu şi a cuvintelor interzise şi, împins de un fel de fobie sacră, le înlocuieşte cu perifraze. În acelaşi fel, puristul, reţinut de o panică superstiţioasă, evită să se apropie, chiar cu gândul, de ideea scabroasă sau impură şi stă prudent la distanţă. Oare asta se numeşte, din întâmplare, pudoarea gândirii? De fapt, aici nu mai este vorba despre o *intenţie*, nici măcar, la drept vorbind, despre un *gând*; nu este vorba nici măcar despre o *idee*, ci cel mult despre un *concept* sau un *cuvânt*. Pentru a obţine acest pseudo-gând ce va deveni tabu, atomismul maniac a confundat gândul cu obiectul lui, ideea cu ideatul, şi a decupat un fel de segment

diabeteului, iar aspectul a soluție pentru problema migrenei. Uneori se spune: simuciderea este o soluție ce nu rezolvă nimic, pentru că suprimă bolnavul o dată cu boala; vindecarea migrenei cu revolverul nu prea e o soluție, pentru că ne ia durerile o dată cu moartea. Nu poți să ai în același timp toate necazurile, iar cel ce moare e dispensat a *fortior* de celelalte boli... Aceste soluții radicale și definitive suprimă problema pozitivă a ființei, în loc să o rezolve. Ca și în enigmatul judiciar, unde afacerile, în disperare de cauză, este pur și simplu clasată, misterul rămâne întreg: născut timpur, muritorul va muri timpur, așa cum s-a născut... Simplă idee a unei terapii a morții nu este o macabră derizivitate? Care criza ce dizolvă ceea ce analizează ar trebui să rezolve nu este cumva o demisie și o escamotare? – Invers, dacă corporalitatea este o epigeneză secundară... sau terțiară a evoluției, un rău importat, un accident al esenței noastre, moartea devine, la propriu, dar și la figurat, o *solutio*¹⁶, da, soluția morții este «Soluția» prin excelență, soluția soluțiilor! Pentru purism, tocmai intruparea este un soi de boală metafizică, pe care o iei când te naști, înainte de scara și bronhopneumoniile copilăriei, dar care n-ar fi esențială diferență de boală contractată, de infecțiile postnatale și de impurități secundare: căci bolile sunt pentru un trup însuflețit ceea ce este corporalitatea sau faptul de a avea trup în general pentru sufletul nemuritor; corporalitatea este așadar boala bolilor și, oarecum, mortalitatea a *prion*, ce condiționează stările patologice accidentale; sănătatea sau bolnav, toate fapturile sunt, în logica privință, grav bolnave din naștere. Este explicabilă că, pentru a face înțeles caracterul totodată imemorial și secundar al acestei diateze, religiile au invocat păcatul originar, adică un act de contingent ca greșala, tot atât de originar ca actele supraistorice ale ființei supralapsare... Căderea, acest prim lapsus al primului om, nu este oare evenimentul atemporal care instaurează timpul, alterarea metaempirică ce e preludiul empiriei? În această «advențitate înăscută» ce caracterizează intruparea se exprimă mai întâi natura funciar *atragică* a impurității: pentru că moartea este o pseudo-tagetie. Ceea ce era, pe moment, un fel de lapsus evitabil poate fi suprimat fără absurditate sau contradicție... Disprețitorul *ἐὼν χόρειν* din *Phaidon*²⁰ exprima, în felul lui, că terapia este foarte simplă și că este

Prin mijlocirea trupului său, a senzațiilor pe de o parte și a mișcărilor de expresie pe de altă parte, pentru care acest trup este un instrument, ființa presupusă simplă și pură intră în comunicare cu alteritatea propriu-zisă sub cele două forme principale ale acesteia, care sunt non-eul fizic și non-eul social. Pe de o parte, dualul biologic alcătuit din suflet și trup se ramifică și, datorită terminațiilor nervoase, ia forma răsfrântă a unei multiplicități sensibile. În acest fel, senzația țese în jurul nostru la nesfârșit rețeaua complexă a dependențelor, urzeala strânsă a relațiilor de relații... Sensibilul, ca obiect al plăcerii, este tentant la început. În această privință, Platon este de acord cu Bossuet, *Phaidon* și *Timaios* cu *Tratatul despre concupiscență*: trupul este cel ce ne face să «depindem»; principiu al nevoilor, al pasiunilor și al voluptății, el «fultură», literalmente, serenitatea și autarhia înțeleptului făcându-i opacă transparența. Iar atrăgătoarea impuritate este nu numai obiect de tentație, ci și factor de distragere a atenției și prin-cipiu de diversitate: ea este în același timp senzuală și sensibilă. Diferențiată prin natură, sensibilitatea pare făcută pentru a percepe de preferință pitorescul peștii al calităților. Plăcerea este, înainte

3. Fobia alterității fizico-sociale; fobia acțiunii și a

timpului

La ele. Cum să rezizi rezistibilului, să eviți inevitabilul, să respingi dușmanul acesta insesizabil și secret împotriva cărui a nici războiul, nici efortul nu pot nimic? Împotriva cuvintelor impure există o proflixie radicală, și anume aceea a tăcerii. Ca să prevenim gândurile impure, trebuie oare să trăim o viață letargică și să ne auto-condamnăm la o hibermare perpetuă? Substanța gânditoare, nemaiîntrăzâniind să atingă nici cel mai mic gând, rarefiată în mod expres acționează prin care la cunoștința de sine și de lume și-și reduce la un minimum strict suprafața de contact cu non-eul: substanța gânditoare chircită, punctualizată, nihilizată nu mai are nimic de gândit! Ea este un pur subiect fără volum sau conținut, dar a murit de înaintea! Care la capătul acestui efort de a rarefia rețeaua densă și strânsă a relațiilor, de a subția țesătura groasă, nu se află tăcerea sau pur și simplu somnul?

gramatical în mișcarea și sensul global al semnificațiilor. Or, tocmai intenția este binevoitoare sau răuvoitoare, pură sau impură, și ea are prin urmare o valoare morală: un gând fără rea intenție, un gând neintenționat este un gând indiferent și neutru din punct de vedere moral, un gând nici-bun-nici-rău, așa cum un concept fără judecată este un cuvânt gol; ceea ce gândul sau ideea (pentru că ideea nici măcar n-ar fi idee, dacă n-ar fi gândită) adaugă conceptului și cuvântului, intenția, care este o mișcare bine sau rău intenționată, adaugă gândului. Purismul maniac se abține să atingă chiar și cu vârful degetelor acest gând indiferent și non-calificat din punct de vedere moral, ca și cum actul gândirii care îl gândește ar fi comparabil cu o pipăire: căci se subînțelege că gândul meu nu sunt eu însumi, ci este pur și simplu al meu, că nu e esența ființei mele, ci o porțiune din ceea ce-mi aparține, că nu este ipseitatea subiectului, ci obiectul posedat și prin urmare că *devenim impuri gândind un gând impur*: optimismul purist nu vrea să știe nimic despre o puritate intențională sau intramentală, după cum nu vrea să știe nimic despre o impuritate care ar emana chiar din centrul persoanei. Deoarece impuritatea este întotdeauna periferică, puristul își va reface puritatea destul de ieftin, încercând să nu gândească gânduri impure, singurele ce-i dau inocentului idei rele. De fapt, cum ne putem împiedica să ne gândim la ceva? Cuvintele urâte care, la urma urmei, nu sunt nici pure, nici impure, putem să nu le proferăm – nu depinde decât de noi. Intențiile, care sunt, dimpotrivă, pure sau impure, depind și mai imediat de libertatea noastră: nici măcar nu trebuie să ne apărăm de o intenție rea, e destul să nu consimțim la ea; și ca să nu consimțim, e destul să o vrem, și pentru ca s-o vrem, trebuie să vrem să o vrem! Gândirea «neintenționată» este pe cât de indiferentă, pe atât de inevitabilă, pe cât de futilă, pe atât de involuntară. Imposibilitatea de a nu te gândi la ceva, împreună cu imposibilitatea de a-ți reproșa când te gândești la acel ceva, caracterizează scrupulul fobic. Gândirea prevenitoare, ce conține simpla posibilitate a tentației, devansează întotdeauna eforturile noastre de a o opri, pentru că această gândire este o inspirație mai furtivă decât visul și mai rapidă ca fulgerul; cel scrupulos crede totuși că o distracție profană este un păcat, că fugara inspirație de o miime de secundă este o intenție vinovată, și se reține în van de a gândi

deja preformată în caracterul superficial al simbiozei: sufletul întrupat spune bună seara trupului său, înțeleptul trimite la plimbare, trufaș, «modurile de unire». Scăpare plăcută! Înțeleptul se pregătește cu avânt pentru despărțirea de suflet. De aceea, *Phaidon* nu vorbește decât de a dezlega, *λύειν, ἀπολύειν, ἐκλύειν*²¹, a dezlega legăturile din *vinculum*, a desface nodul simbiozei, a disocia *natura anceps* a amfibiei, a dedubla omul dublu; *χωρίζειν* ὅτι μάλιστα τῆν φύσιν. Moartea, care înseamnă punerea deoparte a sufletului, *φύχης ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγῆ*, este, așadar, «deznodământul» prin excelență și «detașarea» radicală, *λύσις* și *χωρισμός*; pentru că ea dizolvă acel *σύν* din simbioză. Iar această dializă mortală este simplistă prin aceea că este totodată simplă și simplificatoare: este simplificatoare pentru că analizează complexul și-l dedublează pe *homo duplex*; pe de altă parte, este simplă și chiar simplisimă deoarece disjunge doi parteneri pe care nici o coalescență intimă nu-i suda între ei cu-adevărat; fie că s-ar face o extracție mecanică, o ablațiune exterioară sau o fiziune, pur și simplu, fie că s-ar smulge purul din impuritatea lui, sau s-ar extrage impuritatea străină dintr-o ființă originar pură, sau s-ar scinda sufletul și trupul printr-o sumară bipartiție, moartea, în toate cazurile, este chirurgia simplistă ce ne aduce vindecarea în mod mecanic; ea este rezecția radicală ce îndepărtează elementul intrus din ființa noastră sau e marea dihotomie a individului psihosomatic, dar în orice împrejurare nu diferă metafizic de amputările partitive, în urma cărora ființa amputată regenerează și se totalizează și continuă să fie; sufletul, amputat de trupul lui, se reformează și el și se adaptează stării lui desperecheate; sufletul dezîntrupat nu e mai puțin viabil decât amfibia! Dacă moartea ar alunga în mod incomprehensibil, absurd și contradictoriu ființa din ființa-i totală, ea ar fi (așa cum și este, de altfel) un mister de anihilare metafizică, și n-ar mai exista nici o legătură între dincoace și dincolo din clipa letală. Dar pentru purismul thanatologic, moartea este pur și simplu cea mai mare dintre operațiile chirurgicale, aceea ce desparte violent frații siamezi Suflet și Trup, unul de celălalt: despărțind ființa esențială de ființa corporală, «criza» letală încă este partitivă, schisma maximă încă se petrece la scară empirică... Cei ce fac din moarte o purificare banalizează, așadar, evenimentul

matere, nu ajunge toată în diverse transformări plastice – se pierde pe loc destulă ca să obosească organismul, să bălăcească mâini, să îndoaie spinarea, să ardă și să tăbăcească pielea. Obosala și durerea sunt o risipă de energie, așa cum încălzirea unui aparat destinat iluminatului este o risipă de lumină. Vocația muncii, dacă aceasta ar fi un act pur, ar fi analoga cu vocația iubirii: un amant care, sub pretextul de a-și iubi partenerul, după cum e tropismul firesc al iubirii, se iubește pe sine cu o iubire tenebrosă, un amant care își iubește propriul ego sau sinele eului lui este condamnat la un sentiment contra naturii și la o fantomă de iubire; filaită, iubire rușinoasă și reflux al amorului propriu, este, deci, o iubire ratată. Și, la fel, o muncă ce, în loc să lucreze asupra datului, lucrează direct trupul muncitorului, munca aceasta e un eșec, iar acest eșec măsoară întreaga distanță cuprinsă între muncă și creație. Dacă necazul iubirii eterocontrice este de a se transforma în introspecție, iar necazul iubirii eterocontrice este de a se transforma în filaită, necazul muncii este că nu-i doar un gest motor eficient pentru a lucra pământul, metalul sau piatra, ci, mai mult, este un eveniment emoțional. Ideea unui «randament» care, chiar prin definiție, nu este niciodată de sută la sută, exprima tocmai această relativitate. Nu ne trebuie mai mult ca să justificăm niște prejudecăți nobilitare imemorabile împotriva muncii manuale și a efortului fizic. Ne pierdem noblețea nu numai prin trecerea-tare celorlalți, a semenilor noștri, ci și prin contactul cu materia, ca înșiși refuzul mișcării și refuzul timpului. Căci dacă munca, cea care transformă datul, este forma eficientă și laborioasă a acțiunii, acțiunea, la rândul ei, este forma cea mai intensă a dezvoltării: munca este pentru acțiune ceea ce plasmuirea este pentru gândire și acțiunea produsivă, și acțiunea, devenire viguros accelerată și implinire a viitorului energetic finalizată, au astfel o dimensiune

devine spectatorul sau martorul unirii lor, relația este într-adevăr posibilă. Vai! Trupul este un partener fictiv, iar cel ce se abstrage din el încă mai coincide cu el: într-adevăr, întreg misterul simbiozei este ca eu să fiu propriul meu trup, chiar în clipa în care esența mea veritabilă mi se pare cât se poate de separată de corporalitate. Oare evidența acută, ireductibilă a durerii nu anunță, sub cea mai bine articulată relație, o indisolubilă coincidență substanțială? Înțelepciunea analgezică a lui Epictet, care obiectivează suferința, nu face în așa fel încât înțeleptul să nu sufere: ea face doar ca și cum suferința nu l-ar privi pe el; ea nu volatilizează durerea, printr-o anihilare efectivă și magică, ci încetează pur și simplu de a se preocupa de așa ceva. Tocmai purismul frivolizează simbioza, prefăcându-se că privește legătura sufletului cu trupul ca putând să fie sau să nu fie, putând să fie într-un fel sau în altul: la fel cum soțul poate rupe convenția empirică ce îl unește cu soția, tot așa sufletul ar putea anula pactul metafizic ce îl face solidar cu un trup și l-ar repudia pe acesta din urmă. Dacă complexul psihosomatic nu poate fi sfărâmat, răul ce naște din impuritate este incurabil... presupunând că impuritatea e un rău! Un «vinculum» indisolubil ar fi, într-adevăr, în ideile puriste, o situație disperată sau, mai bine spus, o tragedie: pentru că ce este tragedia altceva decât simbioza imposibilă și necesară totodată a doi soți incapabili să coabiteze și incapabili, totuși, să se despartă? Unirea indisolubilă creează o situație insolubilă, aceea în care *vinculum* și vocația puristă se contrazic, în care sufletul nu poate fi nici *cu*, nici *fără*. Când doi soți nu pot trăi împreună și nu pot nici să trăiască separat, înseamnă că nu pot să trăiască deloc. Ei nu pot, așadar, nici să trăiască, nici să fie, în general, dar, dimpotrivă, pot să nu fie: amfibia nu are altă resursă decât moartea! Cu și Fără fiind contradictorii, își împart, într-adevăr, tot universul. Cum nu există termen de mijloc între Cu și Fără, moartea în nici un caz, n-ar putea trece drept o sinteză, sau drept un al treilea termen; fuga în inexistență, evadarea în vidul neființei e un remediu care nu e cu adevărat remediu: această ieșire nu duce la nimic, această ieșire pare doar să ajungă la ceva, dar ea este mai degrabă o fundătură și pecetluiește pe vecie ușa infernului. În ipoteza sfâșietoare a unui *vinculum* în același timp necesar și imposibil, moartea n-ar putea fi decât o vindecare derizorie: dimpotrivă,

interacțiunea, adică mutualitatea acțiunii și a reacțiunii, a expresiei și a contra-expresiei, și imposibilitatea unei pure voințe oblativ; în alți termeni: cuvântul ce rezună această etiologie bilaterală, sau, cum ar fi zis Bergson, această causalitate de-a-ndărătul, această cauzalitate în salturi, este finitudinea creaturală. Condiția de cauză cauzată sau de motor pus în mișcare ne face să înțelegem și mai bine de ce purul devine impur, chiar în extroversiunea activă. Cel ce da speră să primească în schimb. Dar, *a fortiori*, cel ce murdărește este murdărit. Dacă efectul de rigoșeu ar ține numai de uitare și de obișnuință, o acțiune doar de punere în mișcare ar fi omenie posibilă, cu ajutorul educației. Dar faptul că omul este la fel de bine un trup și o ființă simțitoare, acest fapt este fatalitate metafizică: pura operațiune creatoare, pura voințe centrifugă, pura donație grațiată nu sunt, așadar, omenești. Să adăugăm și aceasta: acțiunea pragmativă, fiind totodată sumară și grabită, densă și urgentă, aproximativă și expeditivă, se sprijină pe amestecuri concrete și pe corpuri grosiere cărora nu are timp să le treze elementele; ea nu vizează decât reușita și prea puțin se încercă cu puritatea speculativă. E tulbură și utilitară. În aceste condiții, oare purismul contemplativ ne lasă alte resurse decât inacțiunea? Apraxia ar fi deci condiția apatiei? – Fobia acțiunii implică *a fortiori* și pe cea a muncii. Relație a omului cu o natură de transformare, o materie de prelucrat, o rezistență de zdrobit, niște forțe contrare, raportul laborios este prin excelență inițierea în viața amestecată. Mai întâi, pentru că cel ce muncеște, o forță el însuși, apare în continuitate cu forțele fizice: muncitorul este locul de trecere a energiei, care e făcută tocmai pentru a fi transmisă și pentru a trece de la unul la altul. Apoi, energia ce transformă formele nu este în întregime absorbită de suprațata de modelat sau de obiectul de fasonat, ci o parte este reflectată asupra trupului și sufletului celui ce muncеște: pentru că această cheltuiată de energie nu se pierde fără pierdere, fără curent de reflux, fără contra-influență; opera reacționază asupra muncitorului. Munca, cel puțin sub formele ei primitive, este adevăratul botez al alienării. Cel ce transformă pământul și metalele este la rândul ei transformat de ceea ce transformă, este deformat de gesturile muncii, marcat de patina focului, a aerului și a pământului: energia eferentă, energia artizană, nu trece toată în

lui, diverse influențe cu «exponent». Și nu numai sentimentele și senzațiile celuilalt trezesc în mine, când prin imitație, când prin molipsire, o rezonanță indirectă și un ecou simpatic, dar chiar și celălalt se străduiește să mă transforme după asemănarea lui, prin sugestie directă și voință imperativă; celălalt acționează pentru a mă convinge, a mă îndoctrina sau a mă îndobitoci. Eul este locuit de o mulțime de intruși. Dacă ingerința celuilalt este principiu necurăției prin excelență și dacă partenerul privilegiat al bărbatului este femeia, ne vom explica ranchiuna imemorială a inocentului de mai sus împotriva impurității feminine. Eva, ultima venită, noua venită, cea târziu venită, Eva, să ne amintim, nu era cuprinsă în opera originală a hexameronului, ci a fost creată în plus, ca să aibă bărbatul cu cine schimba o vorbă... Femeitatea este deci un produs ulterior și suplimentar, un fel de creație în plus. Femeia s-a înșelat ascultând promisiunile măgulitoare ale unui șarpe: bărbatul, la rândul lui, comite greșeala de a-și pleca urechea la poveștile unei femei credule... Tabuurile misoginiei noastre eterne ne pun în gardă împotriva «polului Sud» al existenței! Asemeni lui Ulise, să ne astupăm urechile, ca să devenim insensibili la arta de a fi pe plac și ca să nu mai auzim sirenele alterității ce vor să ne ia mințile! Fie că abținerea are ca motiv timiditatea sau disprețul, în ambele cazuri absența de relații este condiția esențială a purității.

Pluralitatea socială, multiplicitatea sensibilă nu au fost înfățișate până acum decât ca niște forme aferente ale impurității: cel ce primește devine impur – pentru că dependența și relativitatea sunt prețul firesc al îmbogățirii. Or, ființa imaculată devine impură nu numai dobândind, ci și dând, voind și făcând: căci raportul ei cu non-eul fizic și social este activ și receptiv totodată. Fobia impurității accidentale este un complex al tentației al cărui obiect ne atrage și ne respinge în egală măsură; dar fobia ambivalentă a acțiunii este fobia unui raport eferent ce ar trebui să fie pur dacă ar fi, asemenea creației, ireversibil, nerez reciproc și absolut, și care este totuși bilateral, deci impur. Nu mai poate fi vorba despre tentație, ci despre decepție. Această formă eferentă a impurității este cea mai paradoxală, pentru că ea presupune efectul contradictoriu și dialectic al șocului reacției, care e blestemul oricărei finitudini. «*Captus victorem cepit!*» învingătorul învins

reneritor duminica dimineața. Quodditarea idealului nu este repusă în discuție, dar acel Cum al realizării ei rămâne o problemă tehnică nepuzabilă, o misiune pozitivă, o treabă concretă: totul rămâne de făcut pe șantierul acesta. Pura voință antecedentă a scopului va deveni așadar în practică impura voință consecutivă a mijloacelor: prin medierea și prin familiarizarea cu mijloacele, și cu mijloacele acestor mijloace, până la cele mai meschine și mai secundare, se realizează continuitatea zilelor de lucru; tocmai «treburile» ne ocupă cotidianul și curg la vale în intervalul dintre sărbători. Or, aceste treburi sunt mediere, iar aceste mijloace sunt indolente. Ce este un mijloc, într-adevăr, dacă nu scopul trimis în vacanță, suspendat și uneori chiar negat în mod provizoriu? Mijloacele nu seamănă cu scopul pe care îl servesc și pe care par că-l dezminț atât de des. Trebuie să ai un suflet foarte mare ca să fintești constant scopul sublim și împede print-o zonă de mediere suspectă, ca să nu pierzi niciodată din vedere un ideal uncori greu de cunoscut, ca să rămâi pur, într-un cuvânt, pe când mănuiești aproximativ impure... Mai adesea agentul întârzie, completează, în meandrele medietății. Cine insistă puțin cam greoi asupra necesității dialecticii, acela parcurge puțin cam mult timp treptele intermediiare, folosește mai multe mijloace, face mai multe concesii decât este strict necesar, și este deja rău voritor: luxul mijloacelor, încetarea medierii sunt cele două simptome ale unei voințe prinse în capcană! Se spune că scopul justifică mijloacele: dar adesea și mijloacele sunt un pretext al relei credințe, pentru a amana scopul la nesfârșit. Omul de acțiune descoperă gustul mijloacelor, el uitând scopul pe care acestea îl mijlocesc, tot așa cum omul de afaceri descoperă gustul banilor și uită fertilitatea și scopul lor; de-atăta stat printre mijloace, acesta strășește prin a adera la ele, stagiul lui în antiteză devine o reședință definitivă și el face din mijloc un scop în sine; scurătura încetează de a mai fi, în economia generală a acțiunii, calea indirectă, calea relativ cea mai scurtă sau, mai bine, cea mai *scorta postibi*, minimumul de mediere necesară pentru a atinge un anumit scop: scurătura devine o promenață, scurătura este apreciată pentru scurătura! Explicarea psihosociologică prin substituția motivelor nu e de-ajuns pentru a ne face să înțelegem această răsturnare: slăbiciunea metafizică a omului explică

este doar simbioza sufletului cu trupul, este și ciclul nașterilor, ceva ce trebuie împrăștiat. Smărcul impurității, pentru orfism, nu timpul este, deci, un capitol esențial al catharticii. Timpul este aburita de reflecție devine îngrijorată și prevezătoare. Fobia pășăriei cerului n-o cunosc... Inocența tulburată, îngurgată, peste prezentul lipsit de griji. Viitorul este o complicație pe care unui nor, cerul senin al eternității? Viitorul își proiectează umbra ce a încetat să mai coincidă cu prezentul și care întuneacă, asemenea viitorului îndepărtat și nesigur, conștiința neliniștită a unui viitor este oare semi-conștiința alterității impure și mai ales conștiința de aur a tihnei și a jocurilor nevinovate. Grija însăși (κρίδος)¹⁸ nu alătură în jugul grijiilor împing spre un orizont legendar vârsta efortului anevios. Εργα καὶ ἡδέρα! Munca și devenirea, grația atemporalului, implica în ea însăși imperativul categoric al pământului pentru a supraviețui. Legea timpului, urnând după contemplanța cu o generație de fier obligată să scomonească pământul cu sudarea frunții; și, la fel, îngrijorarea lui Hesiod este apraxii, Adam, alungat din Eden, este condamnat să lucreze procesul istoric urmează eternității paradisiace și preaferticiei o consecință a căderii în timp, în general: în același timp în care blestemul muncii, adică al duratei necioplită și încurcate, era celălalt? – Pe de altă parte, tradiția a admis întotdeauna că timp alterare intrinsecă a celui ce devine și deschiere spre timp Același devine Altul... Care pubertatea nu este în același propria neprihănire. În timp ego-ul intră în raport cu Celălalt, în care este o posibilitate continuu actualizată, își defloarează continuu care se schimbă în succesiune și evoluează fără încetare. Ființa, alterare internă a unei conștiințe care e mereu alta decât ea însăși, a celui ce devine: nu mai este un raport impur cu alteritatea, ci o alienarea agentului, devenirea inactivă este alterarea neîntreruptă. Așadar, dacă acțiunea implică mereu, într-o anumită măsură, el se poate altera prin simplul fapt tihnit și pasiv al devenirii. muncii, prin procesul magnetizat și puternic ritmat al acțiunii, dar Cel pur se alterează prin efortul violent, dureros și voluntar al și, de exemplu, se poate îmbătrâni fără a face nimic în particular. calificare activă: pentru că se poate deveni un altul în general și a expectativei chietiste, delăsarea temporală înainte de orice comună care este timpul în general, devenirea nuda a așteptării

de propria sa victorie, opresorul aservit de servitor, creatorul dominat de progenitură, cauza stârmită de propriu-i efect – oare acestea nu sunt patru forme din ce în ce mai acute ale unei aceleiași interversiuni dialectice, ce poate merge de la contralovitura amânată la contradicția imediată și de la renegare la negare? Orice agent este mai mult sau mai puțin pacient în chiar actul prin care transformă non-eul; ceea ce echivalează cu a spune: în valea aceasta a existenței mediocre, a vieții tulburi și amfibii, nu există vreun act pur, după cum nu există vreun prim motor pur *movens*: sub toate formele empirice, nu se găsește decât un amestec de acțiune și pasiune; uneori inițiativa creatoare este neutralizată de slăbiciunile omenești, de mimetismul unui agent-pacient pe cât de influențabil, pe atât de întreprinzător; însă și mai des, darul plin de grație al milei este împins înspre ego de așteptarea mercenară a unei recompense sau a unei comutări. În aceeași măsură în care Montaigne s-a resemnat ușor să nu guste nimic pur¹⁶, să nu atingă nimic extrem, să accepte existența mediocră, tot pe atât Fénelon s-a arătat extremist în cerința lui privind o iubire metaempirică și o voință dezinteresată de orice folos propriu. «Impuritate» relativă a acțiunii și caracterul cvasi-divin al unui act purissim explică fără îndoială prejudecata contemplaționistă; Pitagora opune dezinteresul teoretic și angajamentul athletic: puritatea nu înseamnă să combați în arenă, ca gladiatorii și pugiliștii, ci mai degrabă să stai în tribune și să privești, ca spectatorii. Aristotel, în *Etica nicomahică*, pune viața contemplativă deasupra vieții politice și a vieții «apolaustice» și ține înțeleptul în afara mulțimii: cel pur nu se va murdări acționând și expunându-se petelor, compromisurilor, promiscuității vieții militante. Seneca scrie un *De Otio*, iar Plotin consacră un tratat întreg primatului contemplației¹⁷; *πρόζῆτις* nu este oare o degradare de la *θεωρία*? A acțiunea înseamnă a ieși din sine pentru a intra în relație cu alteritatea și, prin urmare, înseamnă a deroga și a decădea. Într-un mod și mai deosebit încă, practica, văzută ca antrepriză continuă și înlănțuire de operațiuni succesive, este un schimb zilnic cu mijloacele, iar nu o speculație asupra scopului; scopul însuși este obiectul unei contemplații imediate: noi rezervăm scopurile suverane pentru zilele de sărbătoare, așa cum cel credincios se gândeste la Bine, la Dumnezeu și la sufletul lui

κύκλος τῆς γενεσεως. Cronofobia este fobia ciclului, adică a timpului specios, dar ea este și fobia inovației sau mizoneism: temându-se de îndrăzneala noutății, purismul, cu drag predicând izbăvirea timpului, ne-ar condamna cu drag la imobilitatea mortală. Dacă devenirea este singurul mod de a fi al ființei, cel ce refuză să devină aspiră tocmai prin aceasta la neant. – De altfel, restaurarea purității cere timp, la fel ca și deteriorarea ei... Va trebui oare să facem excepție numai pentru timpul folosit la a resorbi timpul, la a desface istoricește istoria, la a urca înapoi în devenire, la a redeveni atemporal? Pentru că, la urma urmei, aceea este și ea o muncă.

4. Fobia trupului: moartea și mortificarea

Ispitit de aparența sensibilă și voluptoasă, Unul nu încetează să se fărâmițeze; sedus de farmecul alienării, Același vrea să semene cu altul, să-l imite pe acel altul, să fie totodată sine însuși și celălalt în persoană; tot prin alienare, acțiunea și munca ne pun în legătură cu o lume fizico-socială de care sfârșim prin a depinde; în sfârșit, salterarea, adică timpul, ne face să devenim alții în mod continuu, după cum alienarea ne face să depindem de celălalt. Alienarea și alterarea, futuriția însăși, devenirea ce face să advină posibilele, presupun prezența trupului: pentru că timpul însuși nu ne-ar face impuri dacă n-ar fi trupul, care-l umple cu diversitatea experiențelor concrete și a impresiilor constant reînnoite. Pentru a regăsi simplitatea originară în apatie, în castitate, în tihnită contemplare, în imutabilitate, va trebui, în general, să lăsăm trupul în vacanță? Să ne luăm rămas bun de la simbioză? Nu e de-ajuns să încetăm orice legături cu alteritatea fizico-socială, trebuie să întrerupem legătura ce condiționează toate legăturile; trebuie să tăiem comunicarea cu trupul și acesta sensibil și motor, care e principiul tuturor relativităților secundare și empirice. Legătura sufletului cu trupul nu este oare legătura prin excelență? La drept vorbind, această relație nu este relativă decât în mod metaforic și pentru o conștiință reflexivă: dacă filozoful, identificându-se cu sufletul său, consideră propria sa relație cu trupul acestui suflet, sau dacă filozoful, abstrăgându-se din suflet și trup totodată,

căpina va reda omului care se căiește și ceea ce penitentul va regăsi prin căință ține de cu totul altă ordine! Ceea ce ne redă purtarea nu este purtarea aseptică, insipidă, incolore și inodoră, nici albul imaculat al inocenței, nici transparența absolută a începutului... în schimbul purtării face posibilă o viață regenerată și venirea unei ere noi, al cărei semn este bucuria³⁹. De aceea, fiul care n-a fost risipitor și n-a avut niciodată slăbiciuni și care a *fortiori* nici n-ar avea de ce să se căiască, protestează cu indignare împotriva sărbătorilor scandalozose prilejuate de întoarcerea risipitorului: virtuos în sensul gramatic, el nu înțelege sensul esoteric al acestei inegalități șocante, nici dreptatea acestei nedreptăți: el este sud și orb la mediul meritore a devenirii și astfel, Ecleziastul se înșală: ceva nou sub soare în mod sigur va fi: există în mod constant ceva în plus ce împiedică istoria să se învârtă în loc și face din cerc un fel de spirală. Bucuria, pe care Bergson o lega de creație, nu este oare simptomul acestui în-plus? Dacă întoarcerea la un *statu quo* pe care epurarea statică și staționară ni-l promite este un motiv de satisfacție, numai purtarea este un principiu de bucurie. – Ceea ce e adevărat despre păcate este adevărat și despre viață în general: pentru că, lăsând la o parte orice păcat, candidatul la greșală nu este niciodată cast și pur... Absolvirea, grațierea și iertarea, conferindu-ne un *quibus*, pot transfigura impunitatea: ele nu fac din păcat un eveniment care n-ar fi fost trăită, ea abolește, poate, urmele și chiar amintirea intrupării... dar moartea nu face în așa fel *incal* viața să nu fi fost trăită, ea nu determină ca faptul vieții, în general, să fie ceva nul și neavenit, ca cineva să nu fi existat, să nu fi păcătuit, regretat, suferit și dispărut pe vecie. Moartea, presupunând că ea însăși este purificatoare, consacra totuși faptul etern că o ființă impură a trăit; ea nu anihilează faptul de a fi-fost (*missae*) și cu atât mai puțin nu identifiacă contradicțiile. Mutație impară și fără precedent, moartea umnează vieții într-o continuitate veșnică: de aceea, ea se deschide nu spre un dincolo derizoriu care ar fi tot un dincoace, ci spre o ulterioritate absolută a misterului. Care nu în acest sens parafraza sensibila a organismului inițiază în moarte pe muribundul perpetuu: oare mortificarea nu este cumva moartea cronică, moartea viageră în care se urzește moartea subită și globală a ființei

o distilare a esenței. Regimul amfibiu este comparabil cu o soluție foarte diluată în care licoarea spirituală dispăre aproape complet; sau, dacă preferăm alte imagini: ființa psihosomatică seamănă cu un aur brut, încărcat cu zgură, și pe care epurarea ascetică îl va rafina. În primul rând, ipseitatea respinge apartenențele sau dependențele ce nu sunt esențiale ființei sale, ea renunță la ceea ce este al eului: privațiunile și retranșările ascetice subțiază ganga groasă ce înfășoară aurul pur al esenței noastre: subiectul substanțial se despoartă de «epitetele» lui, proprietăți, pământuri, bani, bijuterii... Pentru că sărăcirea este forma cea mai rudimentară și mai puțin duroroasă a mortificării: sărăcirea, lipsind Ființa de Avutul ei, este oarecum o prevestire fizică a morții, sărăcirea supremă, care va lipsi Esența de Ființa ei, ca și cum această ființă ar fi ea însăși un Avut; cu condiția ca această chirurgie uscată a sărăcirii să fie o simplă aluzie simbolică și metafizică a morții: pentru că, în ciuda analogiei raporturilor, combinația lui *avea* cu *a fi* într-o formă personală și esențială, ce formează persoana vie; nu, trupul corporal și esența spirituală, ce formează persoana vie; nu, trupul nu este un accident al ființei: durerea de moarte o dovedește! Dar știm că înlepțimea antică s-a consacrat negării evidenței! Nuditate absolută și privațiune totală, moartea duce până la limita extremă gimnopediile și abstracțiunile⁴⁷ care sunt tenun-fărtile costisitoare ale ascezei, după cum sunt și negările paradorale ale teoriei apofante. Care Ființa nu este ultimul val pe care Plotin îl smulge înainte de a întrezări pura lumina a lui Dumnezeu? Moartea ne susține ultima noastră bogăție și luxul nostru cel mai umil: moartea ne desparte de acest trup care este, sub togar sau tunică, avutul nostru ce nu poate fi cedat sau instrăinat, ultimul avut înaintea ființei. În gândirea cinicilor, a epicureicilor și a stoicilor, propedeutica sărăciei, ce nu-l lasă înleptului decât haina de flozof, vrea să despoarte ipseitatea omului esențial. Pri-vaițiunile, desfășurând puțin câte puțin acel *vinculum*, ne pregătesc pentru suprema operație de scădere ce-l smulge omului «rămășiță» trupească. – Încă și mai înim, mortificările ce restâng su-parafraza sensibila a organismului inițiază în moarte pe muribundul perpetuu: oare mortificarea nu este cumva moartea cronică, moartea viageră în care se urzește moartea subită și globală a ființei

doar de pierdut dacă este *fără*; trupul are nevoie de suflet – căci sufletul se poate lipsi de trup: chiar dacă nu era mare lucru, trupul era astfel doar în simbioză cu partenerul lui; el n-ar putea, așadar, supraviețui dializei mortale. Astfel, cei doi parteneri din viața amfibie nu au părți egale: trupul este, pentru *Phaidon*, o piedică și nu poate subzista desperecheat; dar sufletul înflorește în puritatea-i, când este eliberat de servituțile cuplului. Așadar, nu e nici interdependență, nici adevărată solidaritate! De aceea, aceeași dializă este, dacă se ia în considerare sufletul sau trupul, fie analiză, fie cataliză: pentru suflet, într-adevăr, ea înseamnă purificare, esențializare, anageneză, în timp ce pentru trup înseamnă dizolvare și descompunere; elementul la care ajunge descompunerea este o varietate inertă și informă de neant, dar elementul pe care-l izolează purificarea este esența simplă și nudă. Această purificare unilaterală dovedește că puristul se identifică el însuși cu sufletul lui, ca și omul ce gândește, după Descartes: eul se rânduiește, de fapt, în una din cele două tabere și ține partea principiului spiritual. Eul nu este un spectator neutru, un martor care ar fi un al treilea față de duetul sufletului cu trupul: nu, persoana întâi se identifică ea însăși cu sufletul pentru a-și judeca trupul; sufletul spune Eu și, reciproc, Eul adoptă punctul de vedere al opticii psihocentrice. Trupul meu, vai! tare-l mai doare sufletul, spune cu umor Jules Laforgue: pentru că poetul își bate joc cu plăcere de sufletul lui nemuritor... ce devine o posesiune a trupului, după cum trupul, la rându-i, este posesiunea nu se știe cărui posesor. Umilitoare intervertire a adevăratei întâietăți! E adevărat că se spune de asemenea : sufletul meu, conștiința mea, forul meu interior! dar atunci Eul moral se împarte în două și se consideră răspunzător în fața unei conștiințe ipostaziate. De fapt, nu trupul are legătură cu sufletul său: eu am legături cu trupul meu. Așa cum arată adjectivul posesiv, trupul meu este deja o posesiune sau apartenență a ipseității: o apartenență, la drept vorbind, infinit mai intimă decât proprietățile, bunurile mobiliare, bijuteriile sau hainele; trupul-propriu este primul avut după ființare, și acest avut «următor», acest avut imediat deja nu mai coincide cu ipseitatea, deși într-un alt sens el încă mai aderă strâns la persoană. Legătura sufletului cu trupul se exprimă, așadar, pentru simplismul purist, în forma partitivă a lui A Avea: căci

îi plăcea să repete acest vers din Euripide citat în *Gorgias*: τίς δ' οἶδεν, εἰ τό ξῆν μὲν καθάναϊν, τὸ καθάναϊν δὲ ζῆν;²². Intervertirea paradoxală a pozitivului cu negativul este singura ce poate explica funcția cathartică a morții: viața e moarte, iar moartea e adevărată naștere. Viața apare ca un caz particular, și cât de mediocru, al existenței. Oare asta nu înseamnă cumva că nesocotim seriozitatea morții și depreciam seriozitatea vieții?

În așteptarea mării morți purificatoare, cel impur poate începe să moară chiar din timpul vieții; înainte de moartea pur și simplă, aceea pe care biologii o numesc moarte generală și care e moarte absolută, moarte și nimic mai mult, cel aflat în viață are posibilitatea să moară «pentru lumea sensibilă» sau «pentru lume» și, ca să spunem așa, să moară mocnit. Dacă, așa cum scrie poetul romantic din *Moartea lui Socrate*, viața este un preludiu al morții, mortificarea nu este altceva decât acest preludiu, reglat de filozofie: mortificare ce constă în *a muri de viu* și în a se apropia, puțin câte puțin, prin exercițiul ascetic, de moartea celor morți, ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι²³; o viață filozofică exprimă astfel modul adoptat de cei vii spre a fi morți sau, mai bine, calea de a fi cât mai mort posibil, în viață fiind! Iată de ce Simmias spune pe un ton glumeț ceea ce Sfântul Bernard va spune în mod solemn: a filozofa înseamnă a simți răul morții, οἱ φιλοσοθοῦντες θανατῶσι; și s-ar putea adăuga, reciproc: moartea, pentru cei ce știu să moară, este desăvârșirea înlepticiunii... Deoarece o moarte pre-mortală sau pre-letală, deoarece o moarte *avant la lettre* precede chiar de pe acest tărâm moartea cea mare, deoarece omul viu poate muri înainte de a muri și se poate mortifica în doze mici, viața și moartea nu mai pot fi distinse, ca în gândirea lui Bérulle: purismul, nesocotind deopotrivă ceea ce e muritor în moarte și vital în viață, compune amestecuri de viață care moare și de moarte ce trăiește, ce sunt exact contrariile purității! Pe de o parte, viața este o moarte neîntreruptă, iar cel ce trăiește își bea propria moarte cu înghițituri mici; a învăța să mori – iată interesanta ocupație a celui ce alege viața de strigoi și preferă umbra ființei decât ființa impură în carne și oase; puristul își consacră pozitivitatea existenței pentru a învăța inexistența! Pe de altă parte, marea moarte terminală nu se deosebește decât prin format de micile morți minore, de morțile mortificatoare eșalonate

asigura perpetuarea corpului organic, tot asa secționarea părții gangrenate din fința noastră, expulzând corporalitatea în general, asigură continuarea finței corporale și aruncă pe deasupra morții din interval! Ca și cum moartea ar putea fi mică, mijlocie sau mare, și s-ar putea doza pe o scară gradată, ca și cum vîl s-ar stînge bucăică cu bucăică, asemeni unei lumanări ce se consumă, purtînd înlocuiește acel tot-sau-nimic al morții cu un mai-mult-sau-mai-puțin al morții, radicalismul mutației terminale cu toate gradele comparativului și toate aproximațiile lui «aproape». Cu sîr de oră înainte de a muri, Socrate era încă în viață: aici, bunul sîmî metafizic este de acord cu Domnul de la Palisse; iar ascetismul, care ține la majorările lui înșisitoare, se încapățanează împotriva oricărui bun sîmî. Socrate moare *din ce în ce mai mult*; Socrate este azi mai pur și mai mort decît ieri și mult mai puțin decît mâine! Socrate va sfârși cândva prin a se stînge, *uzându-se continuu* prin mortificare... Ideea unei inițieri în moarte, a unei propedeutici sau a unei ucenicii a morții, nu are alt sens. Cum ne-am putea exercita în vederea unei încercări ce nu poate fi măsurată cu nici un eveniment încheiat? De fapt, obișnuința micilor despartiri, prin care fința se debarasează de avuții ei, nu ne pregătește cu nimic pentru marea despartire, pentru despartirea despartirilor, prin care fința, într-un mod de neînțeles, se despoventează de existența ei; și se întăpă ca viețitorul cel mai bine pregătit să fie, în ultimul moment, cel mai nepregătit! Chiar aceste cuvinte, purtînd, mortificare, simplificare, justificare, implică totuși ideea unui proces treptat, adică etapele succesive ale unei curățiri.

Se adevărește acum că refuzul acțiunii și al manifestării sensibile, că fobia alterării și a relației, în general, aveau drept scop moartea progresivă a impurului: să exiști cât mai puțin cu puțină sau să te faci din ce în ce mai inexistent și, așteptând să mori de-a binelea, să răgești legăturile, să extenuezi și să încetinești viața trupescă – iată scopul purității mortificatoare și al filozofiei care o predică. Dacă moartea este supraesențializare sau o «*reductio ad essentialium*» a unei fințe compozite și grosolane, concrete și pămăntoase, cel viu-muritor își va sporti chiar de pe acest tărâm densitatea finței, prin dialectica trăită a simplificarilor și a mortificărilor²⁶; mortificarea purificatoare este o concentrare sau

Purismul nu este numai o filozofie dualistă ostilă celor ce tratează partea corporală în mod spiritual și partea spirituală în mod corporal, el presupune și o întreagă axiologie morală; și nu e numai faptul că puritatea prin ea însăși ține de o intenție etică și religioasă, ci, în plus, purismul implică o scară de valori și un sistem de referință; el este, la urma urmei, mai mult spiritualist decît purist în principiu, și în cazul amestecului celui mai simplu, care este alcătuit din două părți, despartirea ar trebui să impună doi iepuri dintr-un foc, adică să purifice ambel substanțe dintr-o dată; când este vorba despre un plural complex, în care elementele amestecate sunt mai mult de două, extragerea unui element

6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur

sa o precedă; chiar dacă moartea ar fi o «deznaștere» pregătind o renăștere, nu ar fi nici o simetrie între naștere și moarte, nici o omologie între prima naștere și cea de-a doua: pentru că, pe când în Față și în Spațiu își fac pandant în spațiu, înainte și După se succed pentru a forma o devenire ireversibilă și asimetrică. Reînceputul (după cum arată prefixul iterativ) nu este niciodată repetiția literală a începutului, fie măcar și pentru motivul că a doua oară vine după prima: chiar dacă îi este morfologic identică, a doua oară implică cel puțin faptul de a *fi fost*: ea este așadar *ca și* prima oară, dar nu mai *este* ea însăși aca prima oară; dar ce spun eu? Chiar dacă prima oară ar fi complet uitată, a doua oară încă s-ar resimți de pe urma secundarității ei... Regretul și nostalgia nu exprimă nimic altceva decît această ireversibilitate definitivă a primei-ultimei oare, acest caracter sfașietor al *primul-ultimului*; acest rămas bun spus începutului și inocenței. Cine îmi va da înapoi, întreabă poetul rus Serghei Esenin, noaptea de primăvară și cântecul privighetorii? Trecutul nostru e pierdut pentru totdeauna și pe veci de negăsit. Spargînd cercul iluzoriu al epurării, purificarea se regăsește pe de-a-neregul în intenția dinamică de a face mai bine, și nu de a trece peste, ci de a merge mai departe, în intenția pozitivă de a deveni altul, în deschiderea înfința a futurului.

anagogic de-a lungul intervalului: între micile terminații, care sunt niște continuări, și marea terminație care înseamnă sfârșitul a tot, între momentele mortificatoare care sunt începuturi relative și sfârșituri relative și clipa mortală ce face să înceteze devenirea o dată pentru totdeauna, între încercările mereu penultime și încercarea de pe urmă sau absolută, există o gradație scalară a ascetismului acestuia. Ablațiunea întregului trup și, cu el, a vieții în general, este deci simplul apogeu al unui *crescendo* de-a lungul căruia se eșalonează, sub formă de retranșări locale și de renunțări de detaliu, micile morți partitive datorate mortificării: așadar moartea organismului total ar însemna generalizarea sau trecerea la limită a morților regionale (moartea unui țesut, a unui membru) care, survenind în cursul intervalului, nu ar fi de-ajuns pentru a face să moară ființa vie. Bineînțeles, moartea este un *summum* sau o culme a ablațiunilor, vorbind în mod empiric și ca să fixăm ideile. Moartea nu înseamnă prelevarea unei părți din întregul din care ea face parte: extracția unui dinte, ablațiunea apendicelui, amputarea unui picior, chiar adunate, nu dau moartea. Moartea suprimă dintr-o dată ființa întregului. Moartea e vertiginoasa trecere a ființei în opusul ei, neființa, iar această metabolă nu poate fi decît bruscă: transformarea unei ființe ce trece din formă în formă e o moarte ce stârnește răsul, o simplă metamorfoză leibniziană! Sofismul numit Sorit escamotează în van saltul discontinuu, brusca mutație pe care orice anihilare mortală o reprezintă, la un moment dat. Socrate moare într-o clipă, sau nu moare niciodată... Să mergem mai departe: chiar aceia ce, asemeni fiziologului Bichat, disting moartea generală și morțile unor organe singulare (moartea creierului, a inimii, a plămânului) minimalizează într-o anumită măsură ultimitatea ceasului morții. Nu există moarte «generală», ci moarte pur și simplu, moarte fără epitețe – pentru că moartea nu poate fi decît absolută. Degeaba considerăm decapitarea drept o chirurgie la superlativ, lovitura de grație a ultimei dăți nu e o lovitură ca altele, deoarece este lovitura *supremă*, «data» *extremă*, încercarea «ultimă», *ὄλον ἔσχατος*²⁴, și de vreme ce însăși această ultimitate este pragul fie al unei ordini cu totul alta, fie al neființei. Totuși, purismul își propune să tocească tocmai acest tăiș al ultimității și al întâietății: la fel cum rezecțiile partitive, scăpându-ne²⁵ de un membru gangrenat,

izolat, prelevat din masă, nu le purifică dintr-o dată și pe toate celelalte: dar, când este vorba despre o dualitate de principii, cel care-l separă pe al doilea de primul, îl separă *ipso facto* pe primul de al doilea. Și, într-adevăr, moartea, care în *Phaidon* este considerată ca fiind această decantare, pare la o primă privire să țină balanța egală între cei doi parteneri pe care îi desparte: de o parte sufletul *ὄντῃ καὶ ὀυτῆν*, trupul *ὄντὸ καὶ ὀυτὸ* de cealaltă⁴⁰. Fiecare pentru sine și relativ la sine! Totuși, în ciuda aparentei simetrii, în ciuda paralelismului acestor două purități, există în mod evident un privilegiu și o polaritate preferențială în favoarea sufletului: purificarea, ce ar trebui să se facă în profitul ambilor parteneri, nu favorizează de fapt decît principiul spiritual. Iar dacă *λύσις* nu avantajează decît sufletul, este din cauză că *κοινωνία*⁴¹, la rîndu-i, nu este degradantă, umilitoare și injurioasă decît pentru suflet: – căci e de la sine înțeles că simbioza e o promiscuitate numai pentru partea noastră spirituală, dar că pentru trup e mai degrabă măgulitoare, chiar onorifică! Tocmai rasa așa zis superioară se vrea pură și are interes în segregare, nu masa de oameni de rînd, nici casta alcătuită din paria! Și, la fel, sufletului ce se vrea pur nu-i repugnă doar viața comună: el vrea mai ales să-și pună independența, eternitatea și integritatea de suflet gînditor la adăpost de natura inferioară. La urma urmei, trupul nu e făcut pentru independență: carnea ce «depinde»; carnea, care în simbioză nici măcar n-ar fi carnal, nu era, în fond, un adevărat principiu; «epurată» prin moarte, ea nu mai este decît o jalnică rămășiță sau, cum spune Leibniz, o zdreanță, un cadavru ce se descompune la rîndul lui. La urma urmelor, puțin ne pasă de destinul ei, de supraviețuirea-i eternă! Se va spune că nimeni n-a văzut vreodată un suflet fără trup. Dar s-a văzut vreodată cu adevărat un trup fără suflet? Un cadavru este doar «un trup»? Carnea, după plecarea sufletului, este incapabilă să-și păstreze forma corporală și figura organică. Ceea ce numim cu tristețe «rămășițe» e, într-adevăr, doar ce rămîne, vai! când amfibia s-a împărțit în două, când simbioza s-a dizolvat. Pentru purism, sufletul trăiește de bine–de rău împreună cu trupul, dar nu subzistă de-adevăratelea decît fără el: pentru că un suflet fără trup nu e deloc un suflet în suferință, ci dimpotrivă, un suflet inalterabil, esențial și preferit. Trupul are doar de câștigat dacă trăiește *cu*,

afia, în cel mai bun caz, nestăruita distanța dintre *nu-înca* și *deja-nu-mai*.
 De fapt, purismul depreciază purificarea, deoarece el implică preexistența unei purități originare și prenatate ce trebuie pur și simplu restabilită³³; ceea ce conținea nu este, așadar, procesul purificator, nici reintegrarea însăși, ci integritatea inițială de restaurat; catharsis-ul reduce pur și simplu marja ce există între impur și pur, tot așa cum mișcarea, după Aristotel, compensează decalajul ce există între potență și act. Virtutea constă, cum spune Plotin, ἐν τῷ κεκαθάρθῃ, nu ἐν κῶ καθάρθῃ. Tehnica secundară și superficială, purificarea conținea de fapt mult mai puțin decât puritatea! Dacă purismul acordă un loc atât de secundar purității, înseamnă că purismul nu cunoaște bine eficacitatea devenirii: timpul este mediata negativă, înconjurul laborios și plătitor prin care impurul este obligat să treacă; cu cât călătoria va dura mai puțin, cu atât mai bine va fi. Și cum să nu suporte cu nerăbdare călătoria această întârziere plătică? Timpul e, așadar, rău necesar ce rezultă dintr-un blestem! Este cazul să aplicăm acestui pseudo-progres criticile pe care Bergson le îndreaptă împotriva timpului spațial al matematicienilor și împotriva evoluției deloc creatoare, ci fictive a evoluționismului; iar aceste critici sunt tot atât de valabile împotriva oricărei teologii a istoriei, care, anulând hazardul aventuros al futurității, tragea istoria oamnelor ca pe o lență reconstituită a întârzierii primitive: istoria este un fel de buclă sau de hernie pe suprafața eternității; călătoria circulară pe care omenirea o întreprinde pentru a-și recupera paradisul pierdut. Vitiorul este un simplu trecut, acel nu-înca, un deja-nu-mai, iar sfârșitul ne readuce la început; dar ce spun eu? Sfârșitul nu e nimic altceva decât chiar începutul! Paradisul regăsit este așadar un paradis pierdut pe dos, și, mai general, vitiorul este un trecut inversat... numai dacă nu preferăm să-l privim ca pe o vârstă de aur pe avertsi! Când alfa și omega se unesc astfel, când punctul de sosire coincide cu punctul de plecare, e nevoie de foarte puțin ca circuitul reparator să devină un circuit deznădăduitor: căci dacă păcatul și căderea îi par purismului ca o mică distracție a eternității, la rândul ei acțiunea nu este poate decât un efort zadarnic al libertății noastre de a sparge împrejurirea și a reinălța ciclul vesnic al disperării; roata lui

Ixon, muncile forțate ale lui Sisif și ale Danaidelor exclud munca creațoare, iar linia dreaptă nestăruita a futurității se curbază cu disperare spre origine. Desertăciunea desertăciunii! Τι τὸ γέρονος; αὐτὸ τὸ γέρονος. Καὶ τι τὸ περὶ ἡμῶν; αὐτὸ τὸ περὶ ἡμῶν³⁴. Nu e nimic nou pe lume, geme Eccliasatul: devenirea, în loc să fie alterarea prin care același devine un altul, este repetiția derizorie și contradictorie prin care același «devine» același! Este deci o devenire simulată... Și, în mod asemănător, vitiorul nu urmează să vină, ci s-a petrecut deja: nouăta este mai degrabă ceva vechi înnoit, nouăta nu este altceva decât o foarte vechi nouăta! Cine va stăruia roata noastră și cercul destinului (iota fati), acel κῶ κῶς τῆς γέρονος despre care vorbeau deja fragmentele orifice³⁵? Cine va desțupa acest orizont astupat? Purismul este o filozofie a nostalgiei, dar nu a vocației; a «anamnezei», iar nu a speranței. Ciclul poate fi o reincepere monotonă, fără de ieșire sau perspectivă, dar poate fi și o restan-culară preafertivă și o restabilire a vârstei de aur. Acest proces circular ar trebui, fără îndoială, să se numească *epurare*, sau pur și simplu *purificare*, mai degrabă decât *purificare*: într-adevăr, el nu constă în a-l face pur, în chip miraculos, pe cel ce nu este deloc așa, după cum procedea purificarea creatoare, ci în a degaja puritatea latentă a celui ce a rămas virtual pur, în a curăța de impurități-i-superficiale, printr-o spălare minuțioasă, esența funcționară care am rămas, în a elibera de alge, de pietriși și scoici Claucosul marin cu care este comparat sufletul în cea de-aceea carte din *Republica*. Uneori, cel pur vrea să păstreze ceea ce crede că mai posedă, și refuză alterarea agăându-se de prezent; alții, el pretinde să revină prin retrogradare la un stiu ce puritate pierdută, și atunci trecutul este singurul lui vitior; dar întoarcerea în trecut nu se distinge prin nimic de prezervarea prezentului, iar epurarea, fie că e defensivă sau tradiționalistă, profilactică sau terapeutică, actualizează o puritate virtuală prin simpla eliminare a ceea ce e în plus; epurarea puristă scoate la lumina zilei ființa esențialmente pură care am rămas – pentru că eram deja pur în acel colțisor rezervat din suflet, pe care înfecția nu reușește niciodată să-l corupă. Curățirea îndepărtează obstacolul și neagă dificultatea, după cum remediiul suprimă rezistența ce împiedică liberă funcționare a organelor: terapeutică

ἦν ἀπολωλὸς καὶ εὐρέθη³⁸. Putem, așadar, din pudoare sau reticență să convenim că n-a existat nici o escapadă, să considerăm ca inexistentă fuga aceasta, să facem *ca și cum* nimic nu s-ar fi petrecut... Dar numai «ca și cum»! Putem să ne prefacem că nimic nu s-a întâmplat, să omitem faptele diverse ale intervalului și năzbâtiile petrecărețului, să tragem o linie peste trecut, să reîntoarcem foaia și să reîncepem *da capo*, fără a ține cont de antecedente... într-un cuvânt, putem face *ca și cum* timpul n-ar exista – căci, o dată circuitul închis, temporalitatea este un element invizibil și neglijabil; dar nimeni pe lume nu poate face *ca* timpul să nu fi existat, nici ca devenirea între timp să nu fi devenit! La sfârșitul drumului său dus-întors, iată-l din nou pe risipitor acasă, sub un acoperiș pe care fratele lui nu l-a părăsit niciodată: cel virtuos și cel păcătos pocăit stau în spațiu literalmente în același punct; dar, în timp, lucrurile nu stau chiar la fel, să te întorci acasă fără să fi călătorit, sau să te întorci după ce ai făcut nebunii, după ce ai păcătuit, ai suferit, ai regretat și, în cele din urmă, ai reparat lucrul făcut fără a aboli faptul-de-a-l-fi-făcut. Dacă nu ținem cont decât de aparența conformă sau exoterică, cei doi frați sunt indiscernabili: dar pentru cine aprofundează *modul* de a fi al fiilor sedentari, adică pentru cine pune în discuție un trecut a cărui «paseitate» nu poate fi extirpată și la care doar consecințele vizibile sunt șterse, îndoielnicul nu-știu-ce al timpului devine elementul diferențial și decisiv prin excelență. Cine nesocotește această profunzime echivocă, iritantă, inpalpabilă a devenirii se expune la neînțelegerile cele mai grave: chiar atunci când uitarea a șters cu buretele și a făcut loc liber în suflete, e o distanță ca de la cer la pământ între chipul uniform al celui ce n-a păcătuit niciodată și fruntea netedă, destinsă, dar invizibil îngândurată pe care căința a șters ridurile, tot așa cum e o distanță de la pământ la lună între burghezul care nu și-a părăsit niciodată Ithaca și un Ulise «at home», sătul de aventuri la întoarcerea din pericolul lui periplu. Ithaca pe care o regăsim când totul a intrat în ordine nu este Ithaca pierdută, pe care am lăsat-o la plecare: căci între cele două Ithace, între acest *terminus a quo* și acest *terminus ad quem* care sunt totuși una și aceeași insuliță în spațiu, se află lungi călătorii și o mulțime de tribulații. Ithaca pierdută (pierdută pe vecie) este viața noastră anterioară sau «citerioară», dar ceea ce

întregi? Mortificarea implică, literal, «reculegerea», adică adunarea sau ralierea facultăților de a gândi și concentrarea energiei spirituale: sufletul superficial, răspândit la periferia trupului, se refugiază și se ghemuiește în donjonul fortăreței interioare. Înainte de Ioan Climax și de Isihaștii Filocaliei rusești, *Phaidon* luptă împotriva împrăstierii, a risipei și a neatentei senzoriale; înainte de Fénelon, acesta recomandă despuierea și perfecta nuditate interioară; sufletul risipit se adună în el însuși, αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγαίρεισθαί δὲ καὶ ἀθροίσεισθαι...²⁸. Meditația ne redă acea simplitate de esență a cărei tărie e diminuată de risipirea voluptuoasă; cel frivol este îndemnat la profunzime, iar moartea, care este, poate, o viață intensă sau extrem de condensată precumpănește asupra vieții extensive și diseminate. Γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω...: prin acest solilocviu începe, la Plotin, tratatul despre *Coborârea sufletului în trup*²⁹. Sufletul se ține la o parte și în siguranță chiar de pe acest tărâm, se retrage, cum spunea Epictet, în cetatea inexpugnabilă a voinței lui proprii. Fie că mortificarea ne ridică pe culmea noastră supremă sau ne concentrează în centrul nostru cel mai intim, fie că punctul focal al esenței noastre e situat pe culmile sufletului sau în miezul forului nostru interior, sufletul, în ambele cazuri, *se reculege* și devine în mod pur el însuși, αὐτή, adică esență gânditoare. Sufletul însuși, în el însuși, *ipsa*, sau mai bine spus ipseitatea sufletului se percepe atunci nu prin raportare la altceva, ci «prin raportare» la sine, αὐτὴ καθ' αὐτήν, nu ca într-un fel sau altul (putând percepe, vedea, simți plăcerea...), ci în mod absolut; iar această tautologie, care nu este logos decât ca să spunem așa, care descurajează dialectica și uimește predicția, această tautologie unde același trimite circular la el însuși, αὐτὸ καθ' αὐτό, are toată transparența inefabilă a purei pozitivități.

5. Reversibilitatea infecției, circularitatea curățirii

Purificarea puristă se sprijină pe mitul unui timp reversibil pe de-a-ntregul, adică atemporal. Ceea ce s-a ivit într-o bună dimineață poate să dispară în altă dimineață pe neprevenite, ca o

înșirător! Simetria nașterilor și a morților din *Phaidon* servește la a dovedi în mod direct revenirea la viață a amfibiei și indirect supraviațuirea sufletului. Dar dacă renașterea reface ceea ce moartea a desfășurat, la rândul-i, moartea – care e un fel de denaștere – desfășoară ceea ce a făcut nașterea: oare moartea nu e o naștere în sens invers? Denașterea desfășoară opera nașterii, iar renașterea desfășoară pe aceea ce desfășoară, negată această negație, consumă moartea acestei morți. Și astfel, palindromul, care ne reface viața în mod periodic, confirmă circularitatea sau reversibilitatea existenței reiterând la înființarea călătoriei circulare; sau, dacă preferăm în locul imaginii ciclului pe aceea a liniei drepte: dusul și întorsul, printr-un efect de repetiție, se transformă în du-te vino și într-o mișcare de navetă; sufletul, revenit la acel *statu quo* prenatal, este din nou la îndemână pentru orice reincept, schimbare de direcție și salt înainte! Moartea, în această doctrină, nu mai este un eveniment semelfactiv, ci un incident frecventativ, un episod banal, periodic și superficial, pe fondul eternității. Pe de altă parte, îngăduind ființei să-și încheie bucla existenței și să se întoarcă la origini, moartea nu mai este pragul unei veritabile lumi de dincolo, nici instaurarea unei ordini-cu-totul-alta, nici preluatul unei ere noi. Ceea ce pe drept cuvânt îl înspăimântă cel mai mult pe Socrate în *Phaidon* este ideea unei generări rectilini (εὐθετος) și, prin urmare, ireversibile, dacă devenirea nu se-nnoare din drum spre originea ei (ἀνακκλιπτεῖν)³², chiar mai mult – dacă regenerarea nu repetă opera generării, dacă învierea nu compensează moartea, natura va fi σχιοπαρὰ (Χωλῶν). La baza escatologiei puriste stă fobia morții desperecheate, necompensate, deschișe spre necunoscut și spre nemăsurat. Dar neliniștitoarea, absolută disimetrică a nașterii și a morții dezmițează orice catharsis mortal și sfărâmă idolul reversibilității și al lui «vice-versa», ce ne garantează purificarea. Nu, moartea nu este o naștere răsturnată; nu, anihilarea nu este tocmai o creație pe de-a-ndoașelea, nici (decât ca un fel de a spune) o de-creație; pentru că neantul-de-dincolo (dacă e adevărat că viața duce la neant), pentru că neantul-postum, succedând existenței, diferează pe de-a-ntregul de neantul-de-dincoace. Care nu este vreo lume între trecut și viitor, ce sunt totuși două modalități ale absenței și ale neființei? Între puritatea previtală și puritatea postvitală s-ar

febră ce scade: adunarea este, așadar, anulată de negări. Ceea ce a fost făcut poate fi desfășurat, ceea ce a fost desfășurat poate fi refăcut! Simetria lui a face și a desfășoară, a lui a desfășoară și a reface, a lui a apărea și a dispărea atestă reversibilitatea funciară a unei infecții esențialmente vindicabile, adică a unei perfecte dezinfecții. Pe față, pe dos! Oare simetria nu e o imagine vizuală și un mit spațial? După cum există un singur spațiu indiferent, o χόρρα neutră ce poate fi parcursă în toate sensurile, un mediu izotrop și omogen extrem de docil la toate alegerile noastre încoace și încolo, tot așa există o Operație în sine, o operație magică (*factura*), ce poate fi luată de la orice capăt, într-un sens sau în sens invers, și căreia i se schimbă doar semnul, după cum ea merge înainte sau revine înapoi: astfel, unui singur verb nedeterminat i se adaugă preverbe schimbătoare, pentru a-i specifica sensul. Perechile a se duce—a reveni, a urca—a coborî, a lega—a dezlega, a construi—a distruge, explică eficacitatea operațiilor magice, care sunt în general niște operații abia atingând esența, adică niște metamorfoze superficiale și niște schimbări peliculare excluzând orice transsubstanțializare: focul, de exemplu, disjunge ceea ce arta a unit; focul purificator dizolvă formele complexe pe care arhitectul le-a construit și determină întoarcerea de la stadiul structural la stadiul elementar al pulberii și al cenușii informe. În acest fel Dumnezeu, condamnând omul să moară, condamnează făptura născută din huma pământului să redevină țărână: «*Pulvis es, et in pulverem reverteris*»³⁰. Astfel, otrăvii i se opune antidotul, contactului septic, antisepsia: remediu, antispesie, antitoxină și antidot exprimă caracterul empiric și, prin urmare, ce poate fi din plin compensat, șters, anulat, de modificările survenite în ființa originară. Din moment ce sufletul a intrat într-o zi în trup, el trebuie să știe cum să iasă din trup: pentru că în termeni de *inesse* sau de raporturi spațiale, trecerea se face în ambele sensuri; încarnarea se desfășoară prin «excarnare», iar *In* prin *Ex*... Nodul va fi deznotat, legătura va fi dezlegată; sau, în limbajul spațial al reversibilității: χόρρα³¹ și μετὰ, ἄνευ și σύν se compensează; sufletul curățat de trup, sufletul fără amestec supraviețuiește disoluției simbiozei, adică descompunerii compusului, iar regimul tulbure, hibrid, ambiguu al vieții duble va fi tranșat prin marea criză simplificatoare. Într-adevăr, ce simplu e totul, și cât de

lucrului făcut, dar nu putem face în așa fel încât el să nu fi fost dar faptul-de-a-fi-făcut (*factus*) este de nedesfășurat; putem desfășoara a unei iertări miraculoase. Lucrul făcut (*factum*) poate fi desfășurat, dimpotrivă, speranța supranaturală a unei izbăviri harismatice și orice speranță comunitară și mercenară de anulare, dar ea justifica, poate fi suprimată s-a scurs: inconsolabilă renunșare dezmițează de neșters pe care cineva «l-a făcut» și din aceea că un timp ce nu care pneumatică a cărei eficacitate rezultă, dimpotrivă, din faptul-nici gânduri ascunse! Dar există o renunșare creatoare, o purifi-timpul, fără a lăsa urme: nici resturi, nici reziduu, nici sechele, bazază pe ideea că faptul de a fi *avut loc* se poate șterge, cu nu are nici o valoare; optimismul renunșării și al consolării se înseamnă că faptul temporal al evenimentului, în speranța puristă, spovedanie... — Mai ales dacă nivelarea denivelării este posibilă, transformare interioară, nici o umilință personală, nici o persoană, iar renunșarea însăși nu are obiect; nu se cere nici o o «*mea culpa*». În aceste condiții, căința nu atinge ipseitatea vna este întotdeauna a corupătorului și deci nu este propriu-zis responsabilitatea vinovatului nu este niciodată profund angajată; o alterare periferică a unei perfecțiuni funciar inalterabile: intimă, confundând păcatele și greșelile, tratează vinovăția ca pe rea greșelii este posibilă, e din pricina că renunșarea, fără o căință fi deosebită, iar inocența prelapsară să fie restaurată. Dacă nivelul lipsei de măsură, în așa fel încât înainte și După să nu mai poată greșeli; ea nivelează încrêșturile voinței și aplanază elanurile bele prin despășubiri, penitența închisă este anularea aritmetică a imitănd justiția închisă, ce repară prejudiciul și compensează pagu-pricina că există două concepții foarte diferite despre renunșare: renunșarea expiatorie și literară, căinței renovatoare. Este din purificării, tot așa cum închiderea se opune deschiderii, sau partitiv, adesea greu de diferențiat de purgative, se opune astfel cauzelor impurității. Curățirea, proces conservator, negativ și sau o tulburare. Curățirea acționează deci în mod indirect asupra niciodată să cânte, chiar atunci când strigăte impure o acoperare asurzitoare din exterior, ca să auzim o muzică ce n-a încetat misticii ne recomandă tăcerea: trebuie să impunem tăcerea vocilor vindece ca însăși, însăși să lucreze virtutea ei leucitoare. Tot așa, nu ne mestește o sănătate nouă, ea doar permite naturii să se

niciodată făcut (*infectum*); sau, cum spune Leibniz: «*Factum fieri non potest infectum*»³⁶. «Desfășutul» urmează «făcutului» în cursul devenirii – pentru că orice proces, fie el o întoarcere la *statu quo ante*, le continuă pe precedentele în interiorul unei cronologii ireversibile și al unei succesiuni ireductibil disimetrice. Purificarea, la rândul-i, nu poate anihila eternul a-fi-avut-loc al clipei – pentru că, așa cum spune Aristotel, τὸ γέγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γένεσθαι³⁷ și nici chiar zeii nu pot să facă în așa fel încât trecutul să nu fi fost prezent; purificare nu șterge faptul de a-fi-fost-făcut al greșelii, dar cel puțin o face pe aceasta să slujească la ceva; purificarea nu ne dă înapoi ceea ce am pierdut, ci ne dă altceva, ceva cu totul nou, și, care, de fapt, este de preferat. – Să ne întoarcem acasă, să redobândim ceea ce ni s-a luat, să regăsim ceea ce am pierdut – drahma pierdută și oaia răătăcită, paradisul pierdut și patria pierdută, tinerețea pierdută, timpul pierdut: iată căutarea noastră disperată și nostalgia noastră de nepotolit; omul luptă în *contratimp* pentru a neutraliza ireversibilul și inconsolabilul, și chiar intenția de a reveni sau de a regăsi, chiar tendința de a urca în amonte indică suficient de mult sensul retrograd al odiseii noastre. Dar omul se sforțează în zadar contra curentului și în răspărul timpului; omul neputincios nu urcă niciodată cursul duratei, nu regăsește niciodată nici ceea ce a pierdut, nici sub aceeași formă: cel mult poate, prin convenție, ficțiune sau aproximație, să considere evenimentul ca neglijabil, să claseze afacerea, să lichideze și să uite; adesea, la așa ceva se reduce iertarea. Căința regresivă și depurativă țintește un imposibil statut originar; căința progresivă și purificatoare își ia rămas bun de la inocența originilor și alege altceva mai bun de făcut. Căința purgativă încearcă în zadar să anihileze chiar ocurența greșelii, care e indestructibilă și imposibil de suprimat în faptul de a-se-fi-petrecut: căința purificatoare nu o abolește, ci o digeră și o asimilează printr-un fel de proces biologic; purificarea integrează impuritatea într-o totalitate nouă și într-o nouă sinteză; purificarea transfigurează impuritatea și, prin asta, este îmbogățitoare. În parabola fiului risipitor întors acasă ciclul pare să se închidă: fiul cheltuitor revine acasă după ce a terminat-o cu năzbâtiile, a închis cercul, a terminat călătoria circulară în jurul păcatelor; cel ce era pierdut a fost regăsit, cel ce era mort a înviat, νεκρός ἦ καὶ ἀνέζησεν,

adevărata înțelepciune a hedonismului găsită la Epicur⁴², nu aduce astfel un omagiu inocenței unei plăceri pure, uneori foarte plate de austeritate? Întodeauna ceea ce e intermediar este medicru; Budaoră, suspect, întodeauna ceea ce e intermediar este medicru; Budaoră, muzica pură este o muzică neînținată de nici o intenție literară; totuși, o literatură fără muzică este la fel de pură ca o muzică fără literatură; impur este amestecul acestor două purități, din care se naște echilivocul muzico-literar. Și, asemenea, o poezie pură este o poezie neatinată de nici o proză: nu că proza ar fi impură în ea însăși! Ceea ce e ambiguu și, prin urmare, muritor, este poezia prozică, didactică sau moralizatoare. Și am opune la fel și înțina pură unei științe «impure». Dacă puritatea are în ea însăși atâta valoare, o datorează simplității și inteligibilității lucrului pur. Alterarea la originea căreia stă *alterum* nu este oare prima complicație, în toate domeniile? O înțina care poate fi înțeliasă fără vreă relație cu altceva și care nu implică intrinsec nici compoziție, nici complexitate, o înțina pură de orice plural intern are deja, oricare i-ar fi natura în rest, o valoare și o frumusețe eminente; toate condițiile fiind egale, ceea ce nu este compus valorează mai mult decât ceea ce e compus; pe această prejudecată se sprijină prohibiția amestecurilor, fobia încrucisărilor, orozarea metisajului, ce formează fondul purismului simplist. Puritatea ar fi așadar Binele însuși: puritatea, valoare în sine, pune în valoare ceea ce nu ar fi valabil altfel; a nu fi altceva decât sine, iată ceea ce, într-o anumită măsură, i-ar transfigura, i-ar răscumpăra și i-ar sancționa chiar și pe cel rău... dacă cel rău ar putea fi lipsit de amestec. Așadar, puritatea, ca și sinceritatea, ar fi frumoză mereu: pentru că sinceritatea interioară constă în a fi tu însuși, oricine ai fi, în a deveni ceea ce ești deși esențialmente, într-un cuvânt, în a te aprofa. Oare această imanență nu e mai mult estetică decât morală? Și în sfârșit, așa cum modestia e întodeauna o virtute, chiar dacă cel modest e un medicru, așa cum curajul este frumos în sine, chiar atunci când e demn de o cauză mai bună, tot așa puritatea considerată în mod abstract pare să aibă o valoare ampoetică, oricare ar fi în rest calitățile morale ale omului pur. – De fapt, pentru purismul dialectic, puritatea are un sens ipoteic. Numai cu condiția de a idențifica puritatea și simplitatea, impurul se definește ca un amestec a două ingrediente pure: dar aceste două purități produc mai degrabă un complex decât un amestec impur.

raportul acesta este la fel de hegemonic ca și al proprietarului cu proprietatea, la fel de unilateral, ireversibil și «nereciproc» ca raportul întregului cu partea; curentul lui «a avea» nu merge decât într-un singur sens, de la posesor la obiectul posedat, iar însăși ideea unei reciprocități este aici contradictorie. Cu siguranță, durerea, eveniment ambiguu atât de caracteristic intermediarității umane, exprimă indiviziunea vegetativă și substanțială a corpului-propriu și a ipseității, o obiectului posedat și a subiectului posedant și, totodată, ține de interferența senzitivității cu motricitatea: incontestabil, eu sunt cel ce sufăr această durere și care sunt Eul-subiect al acesteia; durerea complică și mai mult întrepătrunderea lui Bios cu Zoé, adâncește un pic mai mult imixtiunea reciprocă a trupului în suflet și a sufletului în trup: oare nu chiar Bergson o interpretează ca și întâlnirea influxului centrifug cu refluxul centripet, ca pe confuzia unei eferențe și a unei aferențe? Pe de altă parte, durerea nu afectează eul, ci afectează ceea ce este *al meu*, membru sau organ: și se întâmplă ca, amputându-se partea dureroasă a corpului, scoțând dintele nevralgic, să extirpăm, prin aceeași mișcare, și durerea; asta înseamnă că organul nu era nici o condiție necesară a supraviețuirii, nici un element esențial al ipseității noastre. De aceea, înțelepciunea lui Epictet, tinzând spre apatie și analgezie, se străduiește să obiectiveze sau să problematizeze o tragedie ce survine chiar în trupul celui ce o suportă; așa cum moartea, după Epicur, nu înseamnă «nimit pentru noi», οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς⁴², la fel durerea, după Epictet, nu mă privește: pentru că ascetismul stoic și paradoxul epicureic se întâlnesc aici într-un efort comun de a anihila evenimentul trupesc, de a-l insensibiliza pe martir și a convinge bunul simț de lipsa de evidență a acestor evidențe. Durerea interesează trupul meu, dar *pe mine* nu mă privește: nu eu sunt cel ce suferă, ci trupul meu; pentru că eu nu *sunt* trupul meu, ci, în sensul ontic și «tautousic» al verbului *Esse*, eu «sunt» altul decât trupul meu. Așadar, durerea este o neînțelegere! în concepția substanțialismului purist, totul se petrece ca și cum ar exista un substrat neutru și indiferent, ca și cum acest subiect apatic ar fi paratrăsnetul durerilor adventice; pe această *tabula rasa* și nudă a substanței, impura durere își înscrie complicațiile secundar... Oare suferința nu implică un fel de modificare modală și parcă un fel de alterare patologică a subiectului? De

9. Bergson, «La Perception du changement» (*La Pensée et le Mouvant*, p. 163).
10. *Psyché*, trad. Aug. Reymond (1928), pp. 321-328.
11. în ceea ce privește legătura dintre puritate și înălțime (nșurătate), v. savanta lucrare a domnului Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la poésie des Grecs*, p. 151 (impurul este de pământ : γῆδες, pentru că pământul este jos). Cf. PLOTIN, *Enneade*, III, 6, 5; IV, 7, 10.
12. *Isaia*, I, 25 (Septuaginta: πρῶτος εἰς καθάρων). Cf. 6, 7.
13. *Phaidon*, 62 d-e, 65 d. Ἀποδημία: 61 e, 67 b. *Theaitetos*, 176 a-b: εὐθέως ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τῶχιστα.
14. *Enneade*, V, 3, 10.
15. *Phaidon*, 66 d-e.
16. *Essais*, II, 20.
17. *Enneade*, III, 8. Cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, I, 5 și V, 7. PLATON, *Theaitetos*, 172 c-177 c.
18. Ἐργα καὶ ἡμέρα, 112 (ἀκροή).
19. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 7, 3.
20. *Phaidon*, 64, c, 65 c, 82 d.
21. Ἀποδημιεῖν 64 e, ἐκλυθεῖν 67 d, cf. *Republica X*, 611 c.
22. L. CHESTOV, *Le dépassement des évidences (Sur les balances de Job*, Paris, 1929, edit. rusa, p. 27 sq.); citat în *Gorgias*, 492 e; și *Phaidon*, 67 d cf. *Romani*, 7, 24.
23. *Phaidon*, 67 d, cf. 64 b.
24. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 7.
25. Ἀπολλοκρτεσθαί: *Phaidon*, 66 a, 68 a, 80 e. Ἀπολλοκρή 64 c, 70 a. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5.
26. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 μὲν τοῦ μὲν τῶν ὄλων ὄντων δὲ ὄλων μὲν. III, 6, 5: μὲν, și IV, 7, 10: μὲν ὄλων.
27. Ἀφῆρεςεις: *Enneade*, III, 8, 10 (ἀφῆλῶν τὸ εἶναι); V, 3, 17 (ἀφῆλῆ παύτα); V, 5, 13 (παύτα ἀφῆλῶν); VI, 8, 21 (τῶ ὄλων παύτα ἀφῆλῶν); VI, 9, 9: ἀποθεσθαί τῶ ὄλων δει.
28. *Phaidon*, 67 c. Cf. 70 a, 80 e, (συνθηγοριεῖν), 83 a și I, 6, 5, III, 6, 5, IV, 7, 10.
29. *Enneade*, IV, 8, 1.
30. *Facerea*, 3, 19 și 2, 7.

înseamnă să vrei unitatea nu în confuzie, ci în claritate; înseamnă să vrei simplitatea critică și transparența. Cel ce are grijă să nu amestece modurile gândirii cu cele ale întinderii, să nu trateze psihia ca un fizician, nici *physis*-ul ca un psiholog, cel ce respectă paralelismul evitând chiasmul, dând fiecărei substanțe ce-i al ei, acela va trăi pur în plină dualitate, pur chiar de pe această lume, pur într-o lume impură; cel care, adaptat la regimul paralelist, se instalează hotărât în existența mixtă și gândește distinct modurile unirii și comunicarea dintre substanțe, acela va trăi o viață nu sfâșiată, nici sfârtecată, ci relativ simplă și tot atât de armonioasă ca un contrapunct pe două voci. Prin mijlocirea acestei precauții speculative, filozofia naturilor simple și a ideilor distincte face să se audă consonanța ascunsă din complexitatea polifonică a amfibiei; ființa psihosomatică va fi tot atât de simplă ca un suflet fără trup. Dualitatea nu mai e un blestem și un pericol permanent de corupție, ea este însăși structura ființei duble. – Conversiunea dualului în plural exprimă faptul că simplismul grandios întemeiat pe simetria pasională a principiilor se eclipsează în fața preocupării sincretiste a complexității constitutive. Nu că aceasta din urmă l-ar urma întodeauna pe cel dintâi de-a lungul istoriei: numele unei doctrine relativ decadente din Antichitate este Maniheim și viceversa, filozofia pluralistă a amestecurilor concrete apare dinainte de Socrate, în special la Anaxagoras; se întâmplă de asemenea ca pluralismul și antiteza dualistă să coexiste în aceeași doctrină... Oricum ar fi, atenția acordată pluralului este un mijloc de a eluda alegerea sfâșietoare; distrația pluralului ne dispensează de opțiunile tranșante. Dacă admitem că dualismul etic este constituit pe dipticul zi/noapte, pe contrastul sumar alb/negru, pe antiteza razelor și a umbrelor, într-un cuvânt, pe un efect de relief, vom putea spune că pluralismul esteticizant iese în întâmpinarea varietății nenumărate de nuanțe. Morala condamnă sau aprobă intenția, după cum intenția este bună sau rea, dar ea nu pierde timpul confruntând mostre ale calităților, nici degustând diferite arome; însăși subtilitatea ei constă în a denunța impuritatea unei conștiințe așa-zis imaculate, întunecimea funciară a unui suflet specios de candid – pentru că un suflet tulbure este ca o curățenie îndoielnică: deja murdărită, pătată, blestemată și neagră ca iadul! Psihologia e cea care va reabilita tonurile de

insuși: puritatea ar fi ne doar de a fi în-țară, impuritatea de a fi în-țară; și, bunăoară, un atlet cu pectorali enormi și cu un suflet mititel l-ar egala în puritate pe un ascet cu un suflet imens și un trup aproape inexistent. Este pură în acest sens o ființă care, bună sau rea, sau intrinsec neutră, exclude orice imixtiune de elemente alogene: o ființă este pură când nu comportă nici un amestec sau aliaj, chiar dacă puritatea sa este indiferentă din punct de vedere moral, cum este cazul aurului pur, al unui vin pur sau al apei pure. Să mergem mai departe: o disperare este pură și absolută când este lipsită de cel mai mărunț miliigram de speranță, o ură este pură când este fără nici o picătură de simpatie, pura răutate este pură atunci când exclude cel mai mic atom de bunăvoință... Chiar mai bine: un rău «pur», la limită, ar fi aproape bun: dus până la extrem, răul acut nu este cumva chiar binele? Care răul nu crapă el însuși din propriul lui exces, print-un paradox dialectic care e toată contradicția «răului pur»? Într-arat de adevărat este că extremele se întănesc! Așa cum disperarea pură este o absurditate de pură și consistentă: răul pur este un non-sens, sau, mai bine spus: răul pur nu e nimic! Paradoxal, răul este mai blând când e concentrat decât când e diluat în altceva sau amestecat cu un alt lucru; răul seamănă cu o otravă ce nu omorâ decât în doze medii... S-ar spune că starea de amestec îmbalsamează și conservă răul, îl face viabil și stabil. Ego-altruismul nu este altruist, ci egoist, cel mai mic adaos fiind suficient pentru a transforma un metal pur într-un ban fals. Iată de ce răul prin excelență, răul satanic, nu ne apare ca fiind egoismul franc, ci mai degrabă ipocrizia, care e un amestec de altruism și filantropie și care uzurpă, în mod perfid, anumite caracteristici ale iubirii: răul prin excelență ar fi minciuna, adică, la jumătatea distanței dintre extreme, impostura ego-altruistă, conștiința generatoare de fraudă, de simulare și duplicitate; căci dacă în realismul prozic și concret al lui Aristotel, calea de mijloc defugește virtutea, această cale, în concepția extremismului, e mai degrabă zona mijlocie, acel „între” unde se prepară amestecurile ipocrite. Care epoca noastră, ce reabilitează cu dragă inimă

aceea durerea este întotdeauna un fel de ceva-în-plus scandalos și gratuit, un accident de evitat, ceva ce n-ar trebui să se întâmple și împotriva căruia, prin urmare, noi protestăm; iar însăși rațiunea de a fi a medicinei este că nici o durere, luată în particular, nu e necesară vreodată, și că orice durere ce poate fi atribuită se poate evita, calma, sau cel puțin amâna. Durerea decupează în mod arbitrar prezența indiscretă a unui organ ce se detașează în cadrul organismului și iese din inconștient. Apatia, anestezia și analgezia sunt deci starea fundamentală a unui Eu pur: dar Eul pur poate să se bucure sau să sufere în mod accidental, adică să fie sediul unei ocurențe afective, ca plăcerea sau durerea. Această înțelepciune statică se dispensează deci de a viza la nesfârșit centrul inefabil al ipseității... Pentru Pascal, ipseitatea lui ipse este altceva, la infinit, decât frumusețea, ochii, privirea și chiar calitățile inteligenței: tocmai pentru că persoana este dialectic legată de condiția ei trupestă prin necesitatea simbiozei, ea se situează la orizontul oricărei corporalități și dincolo de orice localizare... «Am putea oare iubi substanța sufletului... în mod abstract?»⁴³ Pentru că, deși Pascal și Descartes îi ironizează pe cei ce confundă spiritualul și corporalul, Pascal onorează importanța derizorie a «modurilor de unire». Pentru purismul simplist și nedialectic, dimpotrivă, nu există simbioză inextricabilă și eu sunt, chiar de pe această lume, un altceva actual decât trupul meu: trupul meu este al meu, dar el nu este „eu”, adică este al meu în mod partitiv și nu este eu însumi, în mod ontic; trupul nu este invizibilul subiect substanțial care spune Eu și care îmbracă această vechitură; sufletul poate chiar, în ipoteza unei «metensomatoze», să aleagă din vestiarul de travestiri sub formă de fâpturi toate felurile de deghizări succesive... Cum să ne mai mirăm, dacă evadarea este posibilă chiar din această lume?

Omul esențial nu este, așadar, omul vizibil, ci omul supra-sensibil și supravizibil. E destul să spunem că purismul este, înainte de toate, o filozofie a substanței spirituale. Spuneam: purificarea, pentru purism, contează mai puțin decât puritatea; și ar trebui să adăugăm acum: puritatea însăși, pentru purism, contează mult mai puțin decât sufletul! Dacă puritatea ar avea în ea însăși o valoare categorică, adică necondiționată, puritatea unui trup pur de orice spirit ar fi la fel de prețioasă ca și aceea a spiritului

31. *Phaidon*, 67 a, 76 c.
 32. *Phaidon*, 72 b. Cf. 71, e : ἀνταποδίδωται.
 33. PLOTIN, *Enneade*, I, 2, 1 : εἰ πρὸ τῆς ἀκαθάρτου ἄκαθον ἦν, ἢ καθάρτου ἦρκει... : τὸ δὲ κατὰ λειψόμενον ἔσται τὸ ἄκαθον.
 34. *Eclésiastul*, I, 9.
 35. κύκλου ἁγῆσαι, fr. 226 citat de RHODE, *op. cit.*, p. 365, n. 1 și p. 370, n. 3, p. 364, n. 1 : ὁ τῆς μοίρας τὸ ἄκαθον.
 36. G. GRUA, *Textes inédits*, I, p. 263.
 37. *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 b, 6-10.
 38. *Luca*, 15, 24; 15, 32.
 39. *Χαρίτωρα*, *Luca*, 15, 32.
 40. *Phaidon*, 64 c, 65 c, 67 c, 67 e, 83 b.
 41. *Phaidon*, 65 a.
 42. Epistola a III-a către Meneciu, 124; *Κυρίων δόγμα* 2 (Usener, 60, 15 și 71, 6).
 43. V. fr. 323 (de opus lui II fr. 72 *sub finem*; cf. L. BRUNSCHVIG, *Blaise Pascal*, 1953, p. 24).
 44. Jean FALLOT, *Le Plaisir et la Mort dans la philosophie d'Épictète*, Paris, 1951.
 45. PLOTIN, *Enneade*, I, 8.
 46. V. Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953). Și cf. Jean BRUN, *Le Stoïcisme* (1958).
 47. Cf. Alexandre KOYRE, *La Philosophie de Jacob Boehme* (1929), p. 490.

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

Alternativa între pur și impur devine mai puțin tranșantă începând cu momentul când disjuncția dualistă cedează locul complexității pluraliste: purul nu a devenit impur contractând o alianță cu un corupător, ci el este deja cel puțin compus, dacă nu impur pe dinăuntru; cel simplu este, intrinsec, mai mulți. După opțiunea simplistă și intransigentă pe care dualul ne-o impune, pluralul pare compatibil cu nuanțele, cu compromisurile, cu subterfugiile; într-adevăr, pluralismul spune da pluralității, acolo unde dualismul spunea nu dualității; pluralismul este o acceptare și o afirmare, în timp ce dualismul este un protest.

1. Posologia complexității

Există un dualism care e un pluralism elementar și care implică o operație de simplificare; pentru acesta, dualitatea nu mai este un dual, nici o diadă, ci un duet, pentru că nu e decât cel mai simplu plural: pluralul în doi! Tensiunea dramatică scăzând, o dată cu dispariția fobiei cârnii, vom numi dualism conștientizarea dualității și împăcarea lui «homo duplex» cu dubla sa existență: a distinge net două substanțe pe care monismul le confundă,

umbră sau dispersarea răutății pure, domnia Crației sau tragicii absolut. Mai mult, ar însemna regimul tranzației și al nemunătărilor compromisiuni, atenuarea opțiunii, alternanța devenită imprecisă, voința dispensată de a alege; căci dacă un principiu unic înăbușă acel *ὄγκω*, lupă morală, încă din fașă, trei principii vor destinde tensiunea și vor negocia deja pacea; adică, cele două extreme pactează prin intermediul și datorită mediatiei termenului de mijloc. Chiar mai mult: numai gândul că s-ar putea să existe un al treilea termen, *tertium quid* sau *neutrum*, un al treilea regat ce n-ar fi *niți unu*, *nici celălalt*, acest gând «neutralist» este, fără altă mijlocire, deja imoral în el însuși! Cândul că s-ar putea să existe probleme indifferente binelui sau răului, un fel de zonă dintre pe care polartitatea etică n-ar privi-o de loc, într-un cuvânt niște situații în care am putea să nu luăm decizii pentru sau contra, să nu ne angajăm sau să ne «îmbarcăm», gândul acesta abstenționist și imparțial este deja un indice de diletanțism; și, în acest caz, degeaba continuăm să diferentțiem Binele și Răul, așezându-le de-o parte și de alta a marii mișcări, pe cele două arpi ale zonei neutrale: lizate: această distincție nu mai este o opoziție *contrastivă*, pentru că ea a încetat de a împărți tot universul ei; și nu mai este, așadar, nici o opoziție *drastica*, gata să ne oblige să milităm în una dintre cele două tabere; Binele și Răul sunt, într-adevăr, bine și rău pentru că exclud însăși posibilitatea unui intermediar și ne constrâng la alegere. Așadar, Binele nu mai este Bine dacă, contravenind principiului Medului-exclus, încetează de a mai fi non-rău; morală nu mai este morală, adică universală, competentă peste tot unde se pune în discuție ceea ce e omenească și binele și răul încetează de a acoperi totalitatea universului și există morală deloc dacă problema morală este o problemă specializată, localizabilă, circumscrisă într-un anumit resort, așa ca arta dentară sau tehnica viorii. De îndată ce admitem, o dată cu «trialismul», o zonă amorală, un *Nici-unul-nici-celălalt*, în care indicativul înlocuiește imperativul și prohibitivul judecărilor de valoare, nă rămane deschisă diletanțismului pluralist; devenind simple opuse, extreme acute în interiorul unei contrarității relative, având de acum înainte un teren comun între ele, binele și răul nu mai sunt decât două varietăți eterogene, două nuanțe

poate pe amândouă, dar nu face decât una din două; voința poate și una și cealaltă, dar ea face, a posteriori, una sau cealaltă; una și cealaltă nu sunt conjugate decât potențial, în puterea de a alege: ele se desfac în actul o dată ales, ceea ce înseamnă întotdeauna una din două. Există, așadar, o indiferență a liberei alegeri, dar nu există o zonă neutră, deoarece această indiferență punctuală este tocmai sursa disjuncției etice.

Așteptând ca punctul de vedere al intenției să ne conducă la totul-sau-nimic și la caracterul instantaneu al alegerii, trebuie să cercetăm în ce fel omul adoptă uneori un *modus vivendi* cu contradicțiile lui interioare, și cum anume i se întâmplă să se creadă copleșit de acestea.

Note

1. *Enneade*, IV, 8, 4, 1. 31-33. E. Bréhier traduce *παρὰ μέρος* prin «în parte»: mai degrabă *κατὰ μέρος* ar avea acest sens. Însuși Bréhier, de altfel, vorbește despre o alternanță în nota lui la IV, 8 (ed. Budé, t. IV, p. 213 și p. 211, n. 2 despre Philon Evreul).
2. Erwin ROHDE, *Psyché*, trad. Aug. Reymond, p. 363.
3. *Phaidon*, 62 b.
4. *Gorgias*, 493 a. Cf. 523 d. *Phaidon*, 82 e : *εἰργμός. Cratylus*, 400 c: *δεσμωνήριον*. Cicero, *Tusculanes*, I, 30. Maurice de Gandillac citează în această privință un vers din imnul apolinic al lui Porphyry, v. 45 (*La Sagesse de Plotin*, p. 32, n. 1).
5. *Phaidon*, 82 e (*κυλινδουμένη...*).
6. *Enneade*, IV, 8, 1.
7. Cf. *Phaidon*, 65 a, 66 e: *μετὰ σώματος*. Și a se compara cuvintele: *ὁμιλεῖν* (67 a), *κοινωνεῖν* (*ibid.* și 65 c), *συνεῖναι* (66 b: *συμπεφυρμένη*). PLOTIN, *Enn.*, I, 6, 5; III, 6, 5; IV, 7, 10.
8. Închidere : *Cratylus*, 400 c (*περὶ βολος*). *Phaidon*, 82 e: *εἰργμός*.

dualitatea dualismului moral este mai degrabă o *disjuncție* decât sau o bifurcație propusă alegerii noastre; nu simbioză, ci opțiune. Catharismul, organizând fuga noastră din lume, pune accentul pe suflet: sufletul este Binele; celălalt, fie că este trup sau parte femească, celălalt este răul, contra-principiul, răiosul plin de toate bucele – și nu e decât un singur Altul, *alter* sau *ετέρος*. Această polartitate cu sistem de referință are ceva manihelist. Principiul plăcerii, al simțurilor și al simțurilor trimite la principul trupului, corporalitatea la principul numit Materie, iar materialitatea, în sfârșit, la principul trupului, la contra-principiul prin excelență, la diabolica postază numită Rău; intervertire analoică și aproape nocturnă a pozitivității supreme⁵, Răul desemnează ceea ce devalorizează orice valoare, după cum Binele este cel ce face ca orice valoare să fie valabilă; primul este deci fața de cel de-al doilea ceea ce ne negativitatea înfirmă este de supraemă pozitivitate. Din aproape în aproape și prin-o regresivă asimptotică, Plotin atinge, la orizont, limita ultimă a contra-valorii; dedesubtul plăcerii, al trupului și al materiei se află Răul, Jorul absolut dincolo de care nu se mai poate coborî: o dată ce am admis diavolul, care e coruptorul tuturor coruptorilor și personificarea mitologică a contra-principiului, trebuie să ne oprim! Pentru că această rea-voință absolut inițială este propria-cauză, pentru că acest prim inspirator metafizic al rețelilor voințe este el însuși un principiu ireductibil, arbitrar și grătit; inițială rădăcina a începutului pe de-a-nodosele este, așadar, pur tragică. Și fiindcă o bună parte absolută nu poate constitui obiectul decât al unui imperativ categoric, răutatea pură ne este astfel interzisă de un «prohibitiv» categoric și de un veto neconditionat. Toate felurile de simetrii antropomorfe și de antiteze pitagoreice, cum sunt acelea ale masculinului și femininului, ale luminii și întunericului, ale dreptei și stângii, contribuie la întărirea marelui contrast moral ce stă la baza dualismului.

Morală nu începe efectiv decât o dată cu polartitatea Bineului și a Răului; adică ea cere două principii, și nu mai mult de două! Niciodată mai mult de două, dar niciodată mai puțin... Mai puțin – ar fi monismul Paradisului sau al Infernului, regatul inocenței fără

Impuritatea psihosomatică, dimpotrivă, ni se pare că rezultă din mixajul impurului cu purul și nu din amestecul a două purități: indezirabilul ce ne face impuri trebuie să fie el însuși impur. Chiar în cazul în care ceea ce ne infectează ar fi pur în sine, impuritatea compusului se răsfărâge asupra cauzei sale: de exemplu, femeia ni se pare impură deoarece, chiar dacă în ea însăși e pură, influența și seducția ei sunt pretinsele cauze ale impurității bărbatului; degeaba ceea ce ne pătează albiciunea este simplu și clar, întotdeauna și oriunde necurăția compusului va influența principiul acestei necurății. Cel pur devine, așadar, impur nu prin amestecul cu cel pur, ci prin molipsire cu cel impur. De aceea, cei doi parteneri din simbioză nu sunt egali: ci, din cei doi, unul este recunoscut în mod tacit ca inferior, este un paria al purificării și, în consecință, plătește oalele sparte; cât despre celălalt, el iluminează trupul cu lumina lui, uneori chiar îl transfigurează, îl sanctifică și îl «demnifică», înainte de a fi el însuși purificat prin aceasta. Puritatea, care n-ar avea căutare dacă ar fi a trupului, devine extrem de prețioasă când aparține unui suflet pur... Ce altceva putem spune, decât că lucrul important este valoarea însăși sau subiectul valabil, și că puritatea este pur și simplu adjectivul acestui subiect și modul de a fi al acestei substanțe? Valoarea celui-ce-este-pur este în ea însăși fondatoare și prevenitoare; și, pentru că trebuie totuși să ne oprim, tocmai ea, această sursă valorizantă, va sparge cercul vicios axiologic și va sta la originea radicală a oricărei evaluări. Puritatea nu dă valoare decât la ceva care o are deja; și, de pildă, în lumea de dincolo, puritatea va da valoare sufletului separat pentru că, chiar din această lume și din starea de amestec, spiritualitatea are valoare... Puritatea nu are deci valoare decât pentru că ființa pură are deja. Doar puritatea n-ar fi de-ajuns pentru a pune în valoare viața spirituală, dacă din întâmplare sufletul însuși ar fi fără valoare: dar spiritualitatea fiind printre altele și prin ea însăși un ideal prețios, faptul că ea este lipsită de amestec îi sporește și mai mult prețul; puritatea nu schimbă răul în bine, ci permite binelui să se dezvolte fără opreliști și, prin urmare, să fie pe de-a-neregul numai el însuși; puritatea nu creează valoarea, dar faptul de a fi pur, cu alte cuvinte concentrat, înobilează și încoronează binele. Astfel, puritatea, prin ea însăși, este incapabilă să reabiliteze ceea ce nu ar avea valoare; iar ceea ce are, o are de la suflet, nu de la puritate. Așadar,

susceptibile de nenumărate combinații. – Sau unul sau celălalt, și, prin urmare, tot unul sau tot altul: exclusiv unul sau absolut altul! Dar, pentru că nu există decât un singur altul, această dis-juncție exhaustivă se reduce în mod necesar la un ultimatum, la totul-sau-nimic. Extremismul stoic exprima sub formă de paradox ceea ce, de la Kant încoace, ne-ar apărea mai degrabă ca o evidență ironică și foarte riguroasă: egalitatea tuturor greșelilor, fie ele păcate grase sau veniale. În virtutea acestei înțelepciuni perfecte și întoarcerea integrată⁶, acela care e și-bun-și-rău este rău; cel ce e totodată pur și impur este *ipso facto* impur, pentru că, dacă ar fi pur, ar fi *pur*, ar fi *pur* și *impur*, pur fără post-scriptum sau clauză restrictivă, pur fără rezerve și fără gânduri ascunse. Bunătatea Bineului, «superlativitatea» absolută a purității-pur-și-simplu nu ne permite să trășăm cu alternanță... Chiar și răul-necesar, ce poate trece drept un teren neutru între bine și rău sau o «crază» a răului cu binele, răul necesar *este un rău*; iar acest rău nu este în mod relativ sau pragmatic un bine decât pentru că este, în lumea noastră mărginită, condiția și acompaniamentul obligatoriu al binelui, mijlocul de a obține o mediere, vai! prețului plătit pentru o imperfecțiune constituțională; dar filozofia toleranței însăși, care îl declară necesar, nu merge atât de departe încât să considere acest rău un bine, nici acest blestem o binecuvântare! Răul cel mai mic nu este un bine, răul cel mai mic este un rău, iar zona de toleranță unde sălășuiște el nu e deloc o zonă de mijloc între Veto și Imperativ. Se va pune, poate, în evidență faptul că ființa psihosomatică, prin natura ei dublă sau amfibie, reușește în ea însăși cele două emisfere, diurnă și nocturnă, ale existenței: cea care ar trebui să fie sau una sau cealaltă, ar putea fi de fapt și una și cealaltă! Nu poți trăi cu un răios fără să tei păduchi de la el; iar contaminarea este efectul obișnuit al coabitării... Dar tocmai esența dualismului constă în a atribui o existență sfășiată aceluia ce este pe jumătate de un fel și pe jumătate de altfel: amfibie, trăind de două ori în același timp, nu transcend cu adevărat principiul contradicției, care interzice doar aceluiași să fie laolaltă bun și rău pe toată întinderea lui; nu aceeași parte din ființa noastră este scufundată în întuneric și apoi iese la lumina zilei; asemenea lui Iov zăcând în gunoi, putem fi legați de pământ prin partea de jos, dar capul îl ridicăm spre cer. Bun-răul este deci mai degrabă

Dualismul a fost mai întâi, ca doctrină morală și religioasă, un refuz al vieții duble și o dorință de dedublare, prin urmare o «haploză»: diada trimite la monada! Aceasta înseamnă că

7. Dualul și pluralul; Totul sau Nimic

Puritatea anipotentă a lui a fi-fără este obiectivul unui «criticism» care mai ales caută să disocieze naturile simple și distincte; dar ființa pură este obiectivul unei filozofii morale. Ori, există perfecțiuni atât de intim legate de puritate încât starea pură, în cazul lor, se identifică cu însăși excelența și regăsește astfel un sens categoric: bunăoară, nu putem concepe iubirea decât pură; iubirea pură este așadar pură în ambele sensuri, ipoteic și categoric, mai întâi prin aceea că e scutită de ură și apoi prin valoarea sa absolută sau maximă; în primul sens, o iubire pură fără amestec de ură nu e mai pură decât o ură pură fără amestec de iubire; pentru că, dacă puritatea, proprietate reciprocă și relativă, nu e nimic mai mult decât a fi-fără, altruismul fără egoism și egoismul fără altruism au aceeași valoare, după cum valoarea la fel negru absolut și albul imaculat; dar, în cel de-al doilea sens, albul are privilegiul purității cu drepturi depline; în al doilea sens, iubirea pură sau, ceea ce înseamnă același lucru, puritatea îndrăgostită, încă rămâne o virtute sublimă: căci dacă raritatea nu pune în valoare decât lucrurile deja valabile și dacă fidelitatea depinde de valorile cărora le ești fidel, valoarea iubirii este exaltantă întotdeauna, fie că ființa iubită e demnă sau nu de a fi iubită. Sigur, puritatea poate înfrumuseța orice virtute; dar, în definiția iubirii, «Pur» este un epitet atît de firesc, încât adjectivul coincide într-adevăr cu esența. Vom vorbi ceva mai departe despre această puritate intențională, al cărei adevărat nume este Inocență și care este toată o mișcare. Până aici nu era vorba decât despre substanța spirituală. Dar deja valoarea subiectivă pur, când suflul este acest subiect, se poate răsfrânge asupra proprietății abstracte sau adjectivale, ce constă în a fi fără adaos, fără amestec. În însuși idealul castității, spiritualitatea e aceea ce transfigurează ființarea-fără și tocmai ființarea simplă a purității a purismului ne trimite deja la o morală și luciditatea simplă a purității a purismului ne trimite deja la o morală și presupune deja privilegiul moral al suflului pur?

dacă este vorba despre un subiect indiferent în sine, cum e bunăoară albiciunea, faptul de a fi neamestecată nu o va pune în valoare, dimpotrivă! Puritatea va face acest subiect fad, insipid și incolor, și la fel de plictisitor ca un etern acord perfect, fără disonanțe și alterații. *A fortiori*, dacă ființa sau starea sunt deja, ca și răul, o contra-valoare, nu faptul de a fi pure le va face, în mod miraculos, valabile: dimpotrivă, puritatea va fi pentru ele o circumstanță agravantă! Oare un prost e mai puțin prost dacă prostia lui e fără amestec? E ca și cum am spune că ura este mai puțin veninoasă atunci când nu conține nici măcar un miligram de iubire... De fapt, în cazul unui prost, puritatea nu este decât o prostie în plus, după cum, în cazul unui om rău, ea înseamnă doar o răutate dusă la extrem: privind astfel, ar avea mai mare valoare câteva picături de bun simț la unul, un atom de bunăvoință la celălalt; sigur, prostia ar face bine să fie un pic impură, după cum ura, la rându-i, ar face bine dacă ar fi ambivalentă, adică un pic îndrăgostită, amestecată cu iubire, contrazisă și atenuată de iubire, tot așa cum și plăcerea însăși ar face mai bine să fie fi impură! Pentru că, dacă binele se înrăutățește în stare de amestec, răul, dimpotrivă, se agravează în izolare. Iată, așadar, unde anume spiritualismul se înscrie în fals contra purismului: pentru trup, amestecul e mai bun – și deci raportată la valoarea propriu-zisă, puritatea este la fel de secundară ca și raritatea. Raritatea sporește prețul a ceea ce este deja apreciat în sine sau stimat pentru valoarea sa: dar dacă lucrul rar este prin el însuși fără valoare, așa cum e de exemplu o boală rară, faptul de a fi rarissim nu e de-ajuns ca să-i dea preț; indezirabilul rămâne indezirabil, chiar dacă e greu de găsit. Dimpotrivă, faptul de a deveni rar, micșorând oferta față de cerere, poate să facă dorit într-un mod mai deosebit ceea ce este deja valabil. Rarefacția nu este oare un fel de purificare? O mortificare ținând cont de cantitate? Un catharsis a cărui limită este unicitatea aritmetică? Invers, dacă înmulțirea înjosește sau depreciază lucrul valabil, ea nu e de-ajuns ca să anuleze în întregime valoarea acestuia: chiar dacă dezinteresul ar fi pe toate drumurile, chiar dacă eroismul a devenit tot mai frecvent, frumusețea morală n-ar fi mai puțin frumoasă dintr-atât! – Dacă puritatea are o valoare anipotentă, tocmai ființa pură este în mod condițional valabilă; dar atunci când ființa pură are în sine o valoare incondițională, puritatea devine normativă în mod ipoteic.

calculaze ecuația: pentru că există un cifru, o formulă, niște reducători ce fac să apară simplitatea virtuală a complexității, condiția ca această complexitate să fie finită, să poată fi numărată sau măsurată, adică să nu mai fie complexă și să devină din nou simplă, ca amestecurile dozabile, pentru o anumită analiză determinată: simplitatea primară și simplitatea secundă, la fel de simple și netede în fața lui Dumnezeu, nu s-ar mai deosebi deci decât prin timpul necesar pentru ca intelectul uman să simplifice complexul. Ceea ce este mijlocit nu se face din nou nemijlocit pentru un spirit îngerec, care ar citi dintr-o dată și prin transparență, prin cea ce e intermediară? – Complexitatea totdeauna mai poate fi analizată, dar complexitatea, amestec fără de interes sau lege, descoperă analiză. Un labirint, o fugă de Max Keger, un lux de supraînălțare arbitrară și gratuită, o profuziune de false probleme, un imbrogluio provocat de fraudă și agravat de neînțelegeri – iată căiva dintre monștrii pe care-i naște genul omeneesc al complexității! Aici, dificultatea complicată se datorează nu unei necesități organice sau naturii lucrurilor, de exemplu unei pluralități obiective de elemente interrelative, ci nepriceperii omului, beției lui pasionale, slăbiciunii incurabile a inteligenței lui; uneori, ea se mai datorează, ca în cazul unui logograf sau al unui dedal, spiritului alambicat și prea ingenios al fapturii; așadar, această dificultate este artificială și, în fond, superficială. De aceea, complexitatea se rezolvă pentru o inteligență care, ca și purism, dualitatea suflului și a trupului este mai mult o complicație vană decât o complexitate constituțională a ființei duble, și de aceea ei protestează împotriva ei și o negă în virtutea unui decret simplist. În problemele și situațiile omenești, este uneori foarte dificil să distingă între complexitate și complicația supraadăugată. Așa se face că medicii vorbesc despre «complicații» când bolile secundare vin să se grețeze pe boala inițială, se înmulțesc prin ea, și iau avânt din ea: dar ar trebui să vorbim mai desăburi despre complexitate într-un domeniu în care accidentul însuși ține fără îndoială de un determinism extrem de subtil; pentru că regimul natural al organismului este întregul inextricabil de corelații și de interconexiuni ce fac ca fiecare parte să

rități în care necesitatea etiologică și finalitatea au amândouă de câștigat. Or, omul modern presimte o confuzie definitivă în care nu apare nici o ordine rațională, un abis fără nume care nu-i nici măcar originea sau promisiunea unui cosmos. Este o încurcătură de nedescurcat, o întreșere de nedesfăcut, o întortochiere inextricabilă – nu pentru că ar trebui multă răbdare ca să desfăci de fapt firele acestui *imbrogluio*, ci pentru că un imbrogluio este imposibil de desfăcut. În timp ce complexitatea *complexă în mod simplu*, o dată stabilizată, poate fi recuperată și pusă în ecuație de rațiunea prevenitoare, confuzia complexitate *complexă în mod complex*, complexitate infinit complexă, complexitate cu exponent, nu încetează să se ferească de rațiunea noastră și să se complice la nesfârșit; confuzia este un amestec înmulțit cu amestecul, o dezordine peste dezordine, la infinit. «Cine va descurca această încurcătură?», întreabă Pascal⁸, cu neliniștea pe care o încearcă orice om în fața răului ce înaintează... Ce psihanaliză nesfârșită? Ce psihologie infinitezimală? În alți termeni: cine va circumscrie incendiul, va opri epidemia, va găsi un *modus vivendi* cu confuzia? Între haosul nesfârșit și rațiunea gata oricând să-și recapete superioritatea, să reconstituie distanța gnoseologică, să recâștige inițiativa, se instituie o dezbatere, pe care a simbolizat-o într-o oarecare măsură antiteza lui Pascal cu Leibniz. La Leibniz, rațiunea se degajează la infinit regăsind ordinea din dezordine⁹, calculând ecuația curbilor, descifrând inteligibilul până în infinitezimal: așadar, matematica fină și logica reducăționistă au ultimul cuvânt... Dimpotrivă, se ajunge la confuzionism atunci când însăși rațiunea pierde teren. Atâta timp cât autoritatea gândirii rămâne intactă, o ordine poate să se regenereze din dezordine, iar haosul, care este confuzia maximă, adică limita metaempirică și superlativul absolut al dezordinii, încă n-a înghițit totul: pentru că acel Νοῦς, la Anaxagoras, nu provine din nimic, nu e amestecat în nimic, rămâne transcendent talmeș-balmeșului, haosul poate deveni cosmos; astfel, pentru a se face dreptate, trebuie un arbitru sau un judecător «imparțial», altfel spus, o instanță transcendentă care să nu fie ea însăși parte în litigiu, care să nu fie încurcată ea însăși în ghemul pasiunilor sau prinsă în talmeș-balmeșul intereselor; un om ce se împotmolește în nisipuri mișcătoare nu poate să-l țină pe un altul ce se afundă în aceleași

în mod reductiv compoziția amestecului concret. Prin dilatanism trebuie să înțelegem aici nu gustul pentru diversitatea calitativă a tonalităților și a nuanțelor, fiecare calitate fiind trăită în specificitatea ei ireducibilă, indivizibilă, incomparabilă, ci mai degrabă gustul pentru amestecuri; nu, așa ca la Bergson, căutarea percepției pure, adică pure de orice amintire ce i s-ar asocia (caci așa este mai degrabă nevinovăția virgină, așa casta ingenuitate a unei viziuni artistice), ci gustul pentru dozaj și pentru alchimie; amatorul de mixturi concrete s-ar interesa nu de percepția pură, ci mai curând de percepția impură împănată cu amintiri, sau de amintirea impură întrupată în percepție. Platon compară legisla-torul cu pictorii ce trământă culorile pe paleta (ὑψηλὴν ὄψιν καὶ ἀσπρὰν ἀσπρῶν), pentru a compune tabloul Statului. Mai ales ideea de complexitate revelează o atenție îndreptată în special spre structura și constituția firească a ființelor: altfel spus, starea de compoziție este, pentru pluralism, o stare constituțională și structurală; așadar, pluralitatea nu mai este o nenorocire, nici un accident adverse, așa cum ar sugera chiar cuvântul *ingredient*: pe ea se bazează edificarea pozitivă și structura intimă a oricărei ființe. În mulțimea componentelor ei, cum s-o recunoști sau s-o izolezi, bunăoară, pe cea care este în mod deosebit eu? Elementul aborigen se ascunde bine în masa conținuturilor alogene, devine aproape infinitezimal și chiar mai greu de găsit decât un american «pur» la New York. Dar cum, pe de altă parte, eul goit de toate conținuturi pe care le primește ar fi un manechin inert sau o fantomă inconsistentă, trebuie neapărat să recunoaștem în el paradoxul oricărei «sinteze»: eul este în același timp rezultanta propriilor sale componente și ceva cu totul diferit, care nu este unul din elementele amestecate, cutare sau cutare, ci un nu-știu-ce unic, de neatin și impalpabil, situat la înfrunt, în miezul ipseității. Dacă eul este un anumit mod de a lua asupra-ți ideile cuiva, credințele alicuiva, tendințele ereditare ale rasei, prejudecățile castei, nu mai putem separa vespimintele luate-n spate de modul în care au fost îmbrăcate. Și, tot așa, caracterul meu este modul original în care îmi aparțin neenumăratele împrumuturi, felul în care fac să fie ale mele gesturile imitate, gusturile împrumutate, înclinările contractate. Peripateticianul Teofrast, compunându-și galeria de tipuri etologice, descrie trăsăturile variate ce alcătuiesc

cenușiu și diversitatea sensibilă; psihologia este nuanțată, deci indulgentă, și ține cont de factorii circumstanțiali inerenti oricărei situații omenești și acceptă complexitatea caracterologică și-și gradează la nesfârșit judecățile. Oare circumstanțele «atenuante» nu sunt pentru psiholog ceea ce degradeurile sunt pentru pictor, un mijloc de a nuanța întunecimea păcatului și albiciunea inocenței cu tentele mai mult sau mai puțin deschise, mai mult sau mai puțin închise ale motivelor indiferente? Pentru pictor și mai ales pentru cel impresionist, antiteza maniheistă și tensiunea contrariilor și marea dihotomie elementară ce constituie esența moralei devin vagi și își pierd tăișul: între extremele acute, pictorul înmulțește trecerile făcute pe nesimțite și tușele delicate; între umbră și lumină este treaba lui, treaba lui de pictor să insereze cât mai multe semi-tonuri posibile și tonalități intermediare; el amestecă culorile pe paletă pentru a nuanța polaritatea simplistă a luminii și a întunericii: căci culorile nu sunt altceva decât niște modalități ale luminii. Peisajul pluralismului nu este acel clar-obscur maniheist, în care obscurul și clarul se înfruntă în opoziția lor ireductibilă și insolubilă, ci mai degrabă penumbra, care e un amestec de zi și noapte, penumbra în care lumina și întunericul se întrepătrund în doze variabile pentru a da naștere tuturor eclerajelor și întregii game de apusuri și răsărituri. Sau, dacă preferăm alte imagini: ființa complexă nu se mai îmbracă «în alb și negru»; veșmântul ei este la fel de pestriț și multicolor ca și curcubeul. Percepțiile macroscopice, la Leibniz, se estompează în masa micilor percepții insensibile ce formează fundalul continuu al experienței; și, de asemenea, a multiplica circumstanțele atenuante și tranzițiile infinitezimale – este activitatea căreia i se consacră optimismul Armoniei în marea frescă numită Teodicee: răul este un bine mai mic, o umbră plăcută pe tablou, un degradeu nostim, iar antiteza binelui și a răului nu este cu mult mai tranșată decât cea dintre cald și frig. Kant, el însuși autor al unui eseu asupra «mărimilor negative», va contesta posibilitatea de a reduce inversarea dramatică a principiilor ținând cont de eșalonarea continuă a gradelor: oare tratatul lui despre Religie nu vorbește despre răul radical, despre lupta principiului bun contra celui rău și despre împărăția lui Dumnezeu pe pământ?

care, prin unirea și asocierea temperamentelor contare, urzește ținuturile cetății. Va ști să elimine pentru a îmbunătăți... Nu, cel ce educă nu-și abandonează speranța de a influența destiniile și totuși, dacă psihologia ipotetică a modernilor nu renunță la a transforma viața mixtă, își va pierde speranța de a domina compusul cărnia și dozează componentele: ea nu mai speră, în general, să revină asupra faptului însuși al amestecului, nici să conteste pluralitatea pluralului sau complexitatea complexului, nici să readucă fapturna la simplitatea ei din prima zi; de aceea, înclină să justifice existența concretă și impură în ansamblu, așa ca Teodiceea lui Leibniz, care va fi cu atâtă ușurință se abate de la pretențiile sublimale ale cathe-rismului. Omul renunță atât la a se izola de un univers sociofizic cu care este solidar, cât și la a-și desprinde sufletul de trup: în ambele cazuri, interdependența e recunoscută ca fiind inextri-cabilă. Filozofia mixturilor rămâne, deci, la suprafața destiniului: ea calculează, măsoară, cântărește; intervine atunci când apa și vinul sunt de mult amestecate în vase și când nu se mai pune problema, ca în farmacopee, decât de a stabili titrajul sau conținutul în alcool al amestecului, renunțând fie la vinul pur al integrității, fie la apa pură a inocenței. Nu mai avem ambiguită de a converti amestecul pe de-a-ntregul într-o transmutare radicală sau, mai bine, printr-o adevărată transsubstanțiere; dar putem spera ca, în regim eudemonic, să-i aducem acestui amestec câteva mici îmbunătățiri de detaliu; dacă cel impur se instalează definitiv în impuritatea lui, fără a mai repune în discuție originea radicală a vieții mixte, el va obține fie prin raționari și rețușuri succesive, fie printr-o minuțioasă precizie, amestecul bine dozat numit viață fertilită. Cel ce a renunțat la marea libertate quodditate a lui da-sau-nu încă mai păstrează o anumită latitudine superficială în aranjarea elementelor, în remanierarea părților, în combinarea ingredientelor, a caloriilor sau moleculelor; jocul acesta al răbdării cu elementele este o distracție ce nu-ți dă bătaie de cap... Când te-ai resemnat să nu mai fi metafizician, încă mai rămân zile frumoase pentru ruina empiricilor și a drogheștilor!

În acest joc al intelctului cu variabilele combinate ale unei combinate, citim mai întâi curiozitatea diletanului care se amuză să măsoarească din nou înregul pornind de la elementele-1 simple, și apoi citim un efort științific și speculativ pentru a analiza

Posologia, ce răspunde printr-o precizie cantitativă la ipo-tetica întrebare *Cât*, admite faptul complexității ca fiind de la sine înțeles: când ești ocupat să numeri picăturile și pilulele, nu mai ai timp să te lamentezi asupra decăderii, nici să problema-tizezi originea radicală a amestecurilor; dozajul este contemporan cu o modernitate impură, în întregime adaptată la impuritatea ei. Măsurătorile intervin secundar, când zarurile sunt deja aruncate, când omul este sigur sortit unei vieți mixte; metreticianul a pus doliu unității și simplității ființei noastre; el nu-și pune nici o întrebare de principiu asupra rațiunilor etico-metafizice ale amestecului, nu întrebă, de exemplu: de ce amestecul de față și nu altul? Și de ce, în general, ființa amestecată, și nu ființa simplă? Ci rămâne hotărât în deplină prelungire empirică, fără a contesta firescul existenței amestecate. – Oare în această adaptare la pluralitate nu se găsește un element de resemnare? Conversia morală este legată de problematizarea metafizică: dacă amestecul rezultă dintr-un păcat, amestecul este contingent și prin urmare simplificabil: căci, atunci când repunem mereu în discuție rațiunea de a fi a unei vieți mixte, tocmai necesitatea mixtiunii, în general, se pomenește zdruncinată; o voință poate desface ceea ce tot o voință a făcut! Dacă, dimpotrivă, originea mixtiunii rămâne ascunsă într-o eternitate imemorială, conștiința, descoperindu-se mereu posterioară faptului împlinit și mereu în întârziere față de apriorismul complexității, vede cum îi scade puterea de a remedia situația. Să fim bine înțeleși: chiar în acest ultim caz ar mai fi lăsată o anumită marjă de speranță pentru activismul omului tehnic, inginer și chirurg, pentru terapeutica bisturiului și a cauterului; analiza medicală, bunăoară, nu e oare preludivul unui tratament curativ ce va normaliza compoziția sângelui? Filozofia mixturilor, chiar dacă se resemnează la quodditate mixtiunii, nu-și pierde speranța de a perfecționa aliajul, de a combina mai bine amestecul, de vreme ce e vorba despre un amestec, de a modifica ingredientele amalgamului. Platon, în ultimele lui dialoguri, este mai mult ca oricând pasionat de pedagogie, de ortopedie, de eugenie și de medicină: *Philebos* ne propune un clasament normativ al valorilor și o etică a amestecului înțelept și frumos; *Politica*, ce definește arta de a combina, a întrefese și a încrușișă firele tramei sociale, prevede o triere și o selecție: acela

fiu solidară cu întregul. Invers, analizați numărul «complice» niște construcții maladiwe, factice sau anormale, pe care am fi mai întâi tentați să le numim «complicații»: pentru că aceste alcături de sentimente, în care contrariul ascunde în el însuși propriul său contrariu, sunt niște construcții inavabile, făcute din vise și abur, niște monștri pasionali pe care psihanaliza își propune tocmai să-i disocieze. Și totuși, cine poate spune unde începe complicația psihopatologică, unde se sfârșește complexitatea organică? Monștrii ambivalenței delirante sunt ciudat de viabili și stabili: acești hibrizi teratologici, departe de a fi inconsistenti, se dovedesc incredibili de tenaci, iar febrila anomalie devine a doua natură a noastră, natura noastră înrădăcinată și felul nostru cronic de a fi. Și, la fel, pasionali obişnuți se zbat în niște «complicații» senti-mentale ce survin accidentale și formează, prin opoziție cu complexe, niște încercături adventice; totuși, și aceste complicații își au originea în niște tendințe firești. În sfârșit, în situațiile socioistorice se regăsesc laolaltă complexitatea și complicația: complexitatea obiectivă, datorată încercăturii inextricabile a factorilor economici sau concurenței intereselor, complicația amplificată de minciună și de prefăcătorie, de *bluff* și impostură. Mai mult, dacă minciuna este o complicație, însuși faptul de a minți este un ingredient al realității umane luate *in-concreto*, o formă a complexității noastre naturale; minciună se încercă în ghemul lor de intrigi și fabule, dar, pentru o supraconștientă cu gândurile ascunse, minciunosul devine din nou o ființă simplă și aproape transparentă: minciunosul nu este, biologic, decât un biet om! Calculele încălțate ale minciunosului și labirinturile întortocheate ale minciunii îi apar drepte și rectilinii unui spirit radioscopic. Astfel, totul este organic, constituțional și obiectiv, chiar și min-ciunile și miturile ce intră în compoziția complexului; și totul este artificial, o neînțelegere de rezolvat, o încercătură de descurcat, un nod de desfăcut, un cocoloș de dizolvat. Așadar, regimul uman ar trebui definit prin *complicata complexa* sau prin *complicata complicata*. Complicații postoperatorii, complicații diplomatice, complexe psihopatologice, complicații sentimentale – toate acestea sunt totodată artificiale și naturale, superficiale și profunde,

tranzitorii și stabile; toate acestea constituie împreună adevărate probleme și false probleme, măcar pentru că *faptul* pseudo-problemei este deja el însuși problematic.

Complexitatea este o relativă simplitate, în măsura în care desemnează structura inteligibilă a complexului; dar ea vestește impuritatea în măsura în care exprimă blestemul definitiv al pluralului. Chiar acesta este cazul complicației, în măsura în care complicația are o lege, o lege complicată, pe care n-avem răbdare să o descifrăm. În măsura în care nu are lege, complicația este, după caz, mai mult sau mai puțin îndepărtată de confuzie: mai îndepărtată când se reduce la o criză trecătoare și superficială rezolvată uneori prin război, moarte sau despărțire, alteori prin vindecare sau împăcare; mai puțin îndepărtată, când este dezordine și haos. Ceva neliniștitor și nesfârșit se anunță deja prin complicație, ceva ce cântarele noastre nu mai pot cântări și nici metretica noastră măsura. Formulând paradoxul Amestecului, stoicii exprimau ideea aproape inexprimabilă a unei compenetrări *reciproce și integrale* a corpurilor. Dar, atașați de materialism și ignorând variabila Timp, care numai ea ar fi putut da un sens echivocului infinit, ei erau ultimii care să înțeleagă imanentismul interpenetrării reciproce. Pentru logica antică, interpenetrarea totală n-a fost niciodată mai mult decât o împletire totală.

3. Tragedia confuziei

Orice împreunat cu orice! Totul e amestecat cu tot, nimic nu seamănă cu nimic, fiecare lucru se deosebește de toate celelalte și, în același timp, se confundă cu toate celelalte: așadar, nici o grupare, nici o serie, nici o constelație nu se conturează în masa aceasta confuză, în care contrariul urlă pentru că își atinge contrariul, iar același tipă din cauza coabitării cu celălalt, în care seamănu refuză să existe lângă seamănu. La acest haos fără de nume (pentru că un nume ar însemna deja o rânduială) se gândește Anaxagoras când spune: ὁμοῦ πάντα χρῆματα ἦν⁷, toate lucrurile erau talmeș-balmeș. Dar acest talmeș-balmeș este un început provizoriu, un trecut depășit. Invers, amestecul total este o stare definitivă, dar, deși paradoxal, el pune bazele unei solida-

pur și nud. Mai mult – mixtul elementar care e ființa dublă se află oarecum pe marginea extremă a simplității; amfibia, *natura anceps*, fiind primul impur, este deja tangențial la puritate; *natura duplex*, care este cel mai simplu plural, este pură *avant la lettre*: pură în fapt, ea va fi prin ablațiune, rezecție sau extracție, adică printr-o operație mecanică elementară având ca scop să împartă în două ființa dublă; chiar atunci când facem abstracție de indezirabil, când suntem de acord să-l considerăm existent sau neglijabil, anticipându-l expunzarea, putem trăi relativ puri într-o carcasă impură, așa ca asceții care, practicând meditația și reculegere, se ghemuiesc în străfundurile ființei lor neclintite. Impurul-in-doi este, literalmene, *advaita*: lipsește o singură unitate, un element în plus... Chiar din această lume, ființa dublă, îngroșată prin simbioză, poate citi în transparența simplității proprii sale duplicități. Purtarea purismului dualist este o puritate imediată și apropiată – pentru că este la îndemână; iar în regim pluralist, dimpotrivă, puritatea a devenit o himeră îndepărtată, o parte inaccesibilă, o speranță pioasă: cel ce s-a instalat în pluralul său de compoziție a renunțat, chiar prin această imitație a purismului; nu vom purifica și mai mult amalgamul dacă scoatem din el un element! Acolo unde două substanțe îngemănate, și numai două, trăiesc una lângă alta, putem concepe, la rigore, o juxtapunere fără promiscuitate, o simbioză fără metisaj sau încrucișări; dar o ființă compusă din elemente multiple n-ar putea scăpa de legea amestecului inextricabil. Într-adevăr, dincolo de Doi începe, o dată cu Pluralul, acea zonă nedeterminată care în *Philobos* este numită *ἄρτερος*: cine spune Mai mulți nu spune Căți, nu ține socoteală de număr, nu răspunde Atât și atât la întrebarea privind cantitatea; căci dacă dualul implică o cifră ce poate fi determinată cu precizie, pluralul este plural pentru oricare mulțime; iată de ce e necesară o posologie, la infinit, pentru a-i determina Cuantumul. Nici moartea însăși nu mai este, pentru filozofia mixturilor, marea soluție imediată. Tocmai în dualismul simplist simbioza se rezolvă prin bipartite, dihotomia născătoare îi desparte pentru totdeauna pe cei doi parteneri, trații siamezi din existența psihosomatică; moartea, după cum se spune în *Phidion*, împarte în două amestecul dublu și, printr-o purificare radicală, eliberează din trup sufletul gol, doar sufletul, pe care coabitarea

boala intermediară, ea este deja, și cel puțin pentru virtorul înfinit, o promisiune de revanșă virtuală. Conștiința insolubilului dacă nu este ea însăși o soluție, ne situează într-o oarecare măsură, în afara problemei; conștiința prin care ne cunoaștem propria finitudine este deja eliberatoare în felul ei, chiar dacă ne plasează de fapt dincolo de orice limită; și, în sfârșit, ființa gânditoare ce își găndește moartea, chiar dacă nu devine ca prin farmec nemuritoare, își transcende în mod ideal condiția muritoare: tot așa treștia gânditoare a lui Pascal sucombă sub povara fatalității naturale, dar ea știe asta și își depășește înfrângerea, știind, treștia conștiință, învingătoare învinsă, se află deci deopotrivă înăuntrul și în afara propriei sale morți! Și totuși, conștiința faptului de a fi impur, sau doar un amestec de suflet și trup, este deja în felul ei o mică puritate; conștiința nefertită a amestecului, deși nu reprezintă în ea însăși un remediu pentru situația amestecată, trece deja dincolo. Conștiința această dovedește că în noi nu chiar totul e corupt, că fondul a rămas sănătos și nealterat; păcătosul care, în decăderea lui, își spune și se știe decăzut și măsoară adâncimea căderii, acela se răscumpără deja prin această cunoaștere: nimic nu-i pierdut și dimpotrivă, totul poate fi salvat atâta timp cât mă știu impur; în această privință, conștiința impurității joacă același rol ca durerea și sensibilitatea vitală în cazul bolii; este un semn bun că putem suferi și scăpa cel puțin indifferenței și anesteziei ucigătoare. Conștiința vinovată exprimă, în sânul amestecului, faptul că cel impur își renegă vocația originară și, chiar prin această, o onorează regredând ca o renega... Dar, ca și renunșarea însăși, această conștiință nu este purificatoare și simplificatoare decât cu condiția de a fi sincer disperată; conștiința de amestec, dar nu de conștiință; conștiință, dar nu complezență – iată inocența! Căci dacă conștiința vinovată a impurității este o conștiință inocentă, conștiința împăcată de a fi pur cade, la rândul ei, în apele tulburi ale amestecului.

limbile lor», traduce Edmond Fleg; «la care... a amestecat Domnul limbile a tot pământul». Acestui Babel al limbilor, care înseamnă neînțelegere universală, i se va opune într-o bună zi inspirația Rusaliilor: limbi ca de foc despărțite (διαμεριζόμενα γλώσσας πυρός) vor aduce mulțimilor cosmopolite ale tuturor popoarelor darul înțelegerii poliglote.

Distincția dintre un haos primordial ce se organizează în Cosmos datorită Spiritului ordonator și un haos terminal ce rezultă din sabotaj, dintre o armonie ridicându-se din rumoarea originară și un acord perfect degenerând în cacofonie, dintre o mai-puțină-ființare care e posibilitate a tuturor lucrurilor și un neant diabolic care este anihilarea ființării, dintre o dezordine antecedentă și o dezordine consecventă, această distincție măsoară, oarecum, tot intervalul dintre optimism și pesimism: căci *complexitatea* civilizată este rezultatul unui progres, tot așa cum barbara *confuzie* este rezultatul unei decăderi; cât despre *complicație*, o putem considera un fel de impuritate intermediară, la jumătatea drumului dintre complexitate și confuzie. Pe panta impurității, etapele unei agravări progresive ar fi reprezentate de cuvintele: simplu, complex, complicat, confuz. Sau, mai exact: impuritatea s-ar găsi la cele două extreme, în dual și în confuzie; căci complexitatea, care e la jumătatea drumului, banalizează și atenuază pericolul reprezentat de impur, diluând dualitatea dramatică în masa unui plural organizat, adică scutindu-ne de a ne afla față în față cu răul. Între simplitate și complexitate, una pur și simplu simplă, cealaltă în mod complex simplă, una simplă în mod absolut, alta în mod relativ și virtual, fără îndoială că diferența este numai de grad: complexitatea în mod simplu complexă și, prin urmare, în mod complex simplă, aspiră în fond la a fi simplă în mod simplu și se măsoară prin raportare la o simplitate ideală; simplitate înmulțită cu ea însăși, simplitate cu exponent, complexitatea diferă cantitativ de simplitatea goală, prin încrețiturile și ridurile pe care le creează în ea pluralul compus: împletitura regală (βασιλική συμπλοκή), întreteserea subtilă despre care vorbește *Political*, este în fond o aluzie la conștiința combinatorie ce țese sau împletește firele pluralului, unul peste altul... Mai mult: complexitatea, pluralitate structurantă, este simplă și inteligibilă chiar de pe acum pentru cei care au cheia acesteia sau știu cum să-i

cutare sau cutare caracter. Oare caracterul nu este creuzetul în care se amestecă componentele unei idiosincrazii individuale? – Pentru dualism, dualitatea este principiul duplicității și, prin urmare, al minciunii, pentru că duplicitatea, opacitate interioară, cere să fie simplificată și psihanalizată. Complicația mincinoasă, făcută din gânduri și calcule ascunse, este deci o duplicare gratuită, accidentală și adventice: este dedublarea ușor de evitat a unei ființe, a cărei vocație originară este simplitatea și care, în mod secundar, se pliază pe sine, din scrupulozitate; această pliere diabolică pune probleme și, pentru că nu se explică de la sine, cere, ca și păcatul, să se dea socoteală de ea. Așadar, dacă simplitatea se află la discreția celei mai mici intruziuni, dualitatea nu e mai puțin instabilă, nici mai puțin provizorie: acestea sunt subînțelesurile unei doctrine ce este simplistă prin idealul ei și dualistă în constatări și care nu admite nici mixturi concrete, nici amestecuri stabile, nici complexe transparente. În filozofia puristă, bunătatea umană este întotdeauna impură, întotdeauna murdărită de elemente alogene, iar în filozofia mixturilor, răutatea, mai degrabă, nu e niciodată răutate pură și goală. În ambele cazuri, impurul este intermediar între cele două extreme; dar, în primul caz, complicația este o cerință de simplificare, pentru că ea pune în joc vinovăția noastră; iar în al doilea caz, complexitatea justifică indulgența, pentru că ea face cunoscută inteligibilitatea pluralului și îi consacră integrarea. Optimismul funciar metafizic al puristului merge mână-n mână cu o severitate mizantropică, ce ne impune rigorile ascetismului și ale mortificării, în așteptarea soluției radicale a morții; invers, pesimismul metafizic al unei doctrine ce admite iremediabila complexitate a amestecului și renunță la a-l purifica pe cel impur, acest pesimism își are perechea în grija pedagogică de a înțelege, de a scuza, de a se adapta... Se poate și mai bine: dozajul rațional, adică proporția fondată pe «*ratio*», a cărei consecință este, poate, raționarea, cu siguranță, nu volatilizăază dintr-o dată complexitatea, dar cel puțin implică o ordine: iar ordinea nu este ea unitatea unei pluralități? Determinarea și măsurarea acestei ordini imanente oricărei dezordini au făcut obiectul matematicii leibniziene: prea pluralist pentru a înghiți dintr-o dată mulțimea nenumărată a cantităților imperceptibile, pentru a reduce sumar ireductibilitatea răului, Leibniz preferă să

Și nu numai cel impur a găsit un *modus vivendi* cu impuritatea lui, ci, chiar în constituirea acestui fapt, el la depășit-o în anumite privințe. Nu pentru că această cunoaștere psihologică l-ar purifica literalmente pe cel impur, ar simplifica eficacitatea complexului, ar exercita asupra amestecului nu știu ce mira-culoasă acțiune cathartă... Cel ce măsoară amestecul nu și-a depășit prin asta condiția de faptură mixtă! Sau, mai degrabă, el nu a evadat din aceasta în chip magic, printr-o taumaturgie fizică și, oarecum, asemenea ingerților: dar poate că a depășit-o în mod pneumatic... Datorită dozajului, veninul impurității încetează de a mai fi toxic sau mortal. O boală morală în sens alopatic, așa cum sunt remediile contra otrăvirilor, antidoturile, anticorpii, anti-toxinele și antisepsele unui catharsis ce vindecă magic contraiul prin contraiu: dar, în felul ei, cunoașterea este medicinală, adică terapeutică la început și iatrică la sfârșit. Mai întâi, pentru că această constiință transcendentă pe care complexul o are referitor la complexitatea lui nu este la rândul ei o constiință complexă: un complex căruia, prin analiză cantitativă, i se dozează, calculează și cunoaște compoziția, redevine relativ simplu; cunoașterea degajază ordinea imanență oricărei dezordini și ne permite să citim indirect și ca în filigran unitatea virtuală ce se desenează în transparenta mixturii. Făcut intensiv prin dozaj sau prin titrare, pus în imposibilitatea de a dauna datorită analizei proporționale a elementelor lui, impurul este de acum înainte *ca și cum* ar fi pur. Oare logosul ce determină procentajul ingredientelor din complex nu are nici o legătură cu dreptatea? Pe de altă parte, dacă supraconstiința amestecului nu este literal un remediu pentru

conflictele. media înțeleaptă ce ar fi, în această lume complexă, soluția tuturor pentru a găsi «calea oblică», adică pentru a calcula rezultanta și conciliatorul manevrează și se strecoară între confesiunile adverse tranzacție cu minciuna, orice compromis cu propriul interes, Kant: acolo unde filozofia imperativului categoric refuză orice irenismul diplomatic al lui Leibniz intranșigenței puriste a lui și se bălăcește în existența compozită... și aici, trebuie să opunem privință, amfibia este cu-adevărat un batracian care se tâvăleşte la sfârșit ca să-i îmbununeze pe cei de centru dreapta; în această

le regăsească inteligibilitatea la infinit; așa cum disonanțele și notele false se integrează în «*concordia discors*» a Armoniei, tot așa imperfecțiunile universului se integrează într-o ordine rațională, în care înțeleptul recunoaște cea mai bună lume posibilă. Platon, cel din *Republica*, mai atent la multiplu decât în *Phaidon*, clarifică prin conceptul pitagoreic de Armonie² raportul dintre muzică și gimnastică, cel dintre Cumpătare și Curaj, natura însăși a Cumpătării, ce realizează înțelegerea perfectă dintre cele trei clase sociale, în sfârșit, și mai ales, funcția sintetică a Dreptății: într-adevăr, sufletul nu mai este neted, peste tot la fel și transparent, ci se articulează în trei părți, dintre care două sunt iraționale; sufletul este alcătuit din trei părți, iar virtutea din patru; Statul, la rândul lui, nu mai este un bloc monolitic, nici o cetate diafană, ci un cosmos de activități eterogene, complementare și solidare. Dreptatea constă în apropierea și specificarea activităților (οἰλειοπραγία), după cum nedreptatea constă în confuzie (πολυπραγμοσύνη și ἄλλοτριπραγμοσύνη, ταραχή și πλάνη, μεταβολή), care este ingerință și interferență, profesiile împiedicându-se una pe alta și atribuțiunile încăleându-se. Ideea unui tot armonios, ținând de ordinea plurală și corală bazată pe potrivirea părților (ἡρμοσμένον) și devenită una din plural (ἔν γενομενον ἐκ πολλῶν)³, rezolvă, la urma urmei, disjuncția dintre Unul și Mai Mulți ce va constitui preocuparea din *Philebos* și conjură monismul mistuitor al lui Parmenide. Octavă perfectă sau consonanță a disonanțelor, armonia nu este, oare, simplă în chip complex? Armonia nu ține de nici o notă în particular, și totuși, dacă scoatem o singură notă din complexul sunetelor simultane, armonia devine cu totul alta. Ideea modernă a organizării exprimă de minune stabilitatea și consistența structurii complexe, în același timp în care face caducă alternativa pur/impur... Acestei metretici a amestecului frumos îi corespundea în Grecia idealul unei înțelepciuni mijlocitoare, căreia moralității îi determină titrarea: numele ei a fost Moderație (σωφροσύνη). Ființa compusă este perfect adaptată la statutul acesta, pe cât de firesc, pe atât de viabil; așa sunt și manevrele parlamentare care, adaptându-se la dezacordul dintre facțiuni ca la o necesitate organică, combină compromisuri eclecticice și dozări savante: – un cuvânt la începutul declarației ministeriale ca să placă celor de centru stânga, un adjectiv

Pentru sculptor și pentru dulgher, la început a fost confuzia, tot așa cum, pentru Hesiod, la început a fost haosul, iar inteligența artizului intervine mai apoi, ca să impună o lege, o formă și un număr în această dezordine. Să remarcăm că în *Teogonie* figurile cele mai determinate și mai plastice sunt și cele mai recente: Eternul și Ziua se nasc din Erubos și din Noaptea cea Neagră; Uranos, sau cerul constelat, este posterior Gaietii, iar Phoibos cel cu coroană de aur apare mai târziu decât Cerul și Oceanul... Teogonia este, de la confuzia neintegrată la complexitatea organizată și diferențiată; Olimpul dreptății, lumea diurnă și bine articulată din Anaxagoras, unde originară este nu nebuloasa formă a haosului, ci «panspermia» mișunând de germeni fără număr, totul începe cu confuzia: confuzie mai degrabă în plenitudinea înfrință decât în neant, dar confuzie totuși; și, după cum teogonia înseamnă instaurarea pluralului politest, tot așa cosmogonia înseamnă

2. Incurcătura complicației

Îngrunase; într-adevăr, fisinua operează aici pe o înfrință esențialmente fisibilă! Iar pluralismul nu mai comportă o puritate și e prea greu de desfăcut amestecul constituit al compusului pentru ca acea ἄβυσος muritoare să fie ea însăși suficientă ca să dizolve finițarea-împreună a atator elemente adunate. Aici nu mai e de-ajuns să tai sau să tranșezi: ar fi necesare instrumente de analiză extraordinar de delicate pentru a disocia componentele unui compus complex într-un mod atât de intim; nu se mai pune problema să murim, ci să cântărim și să proporționăm ceea ce nu va putea fi niciodată izolat. Din nou, aceasta este funcția justiției omenești, a prea omeneștii justiții: funcția justiției proporționale nu este să volatilizeze răul, nici să ne redea puritatea sută la sută, ci să răspălătească pe fiecare după meritul lui. Chiar raportul desemnat de prepoziția *Dupa* nu exprimă oare caracterul constituțional al impurității?

geneza unui cosmos diferențiat, atins de grația lui Νοῦς: πάντοσ διεκόσμησε νοῦς⁴; pentru că Spiritul diacritic și discriminator nu este numai principiul unei ordini complexe, el este și cel ce știe, distinge și măsoară: în magma inomabilă, el declanșează separările inteligente și grupările raționale. După *Facere*, dimpotrivă, confuzia este în mod secundar introdusă în paradisul purității și al seninătății de către făptura păcătoasă. Desigur, facerea lumii ce precede această preferență puritate implică un aranjament și o ordonare, ca orice cosmogonie: în talmeș-balmeșul primordial pe care-l alcătuiesc prin amestecul lor țărâna amorfă (ἀκατασκεύαστος), întunericul atârând peste abisuri și inspirația divină plutind peste ape, lumina face dintr-o dată să apară formele; verbul A Despărți – διαχωρίζειν în traducerea Septuagintei⁵ – este de mai multe ori repetat de-a lungul povestirii Hexameronului: despărțirea luminii și a întunericului, dedublarea apelor de sus și a celor de jos, deosebirea zilei și a nopții datorită dualității soarelui și a lumii, înmulțirea speciilor vegetale și animale și chiar, la sfârșit, dihotomia bărbatului și a femeii – aceste împărțiri repetate și-au găsit prescurtarea cea mai frapantă în gestul celor două brațe întinse, pe care Michelangelo îl atribuie Domnului, pe plafonul Capelei Sixtine. Dar curiozitatea vinovată a omului (ceea ce nu fusese prevăzut de cosmogoniile clasice) deranjează frumoasa întocmire a creației, aduce ataxia pe lume, stârmește mânia lui Dumnezeu; șarpele, înșelătorul, este cel ce a complicat totul și, tulburând mințile Evei, el împrăștie semințele zăniei, ale neliniștii și neînțelegerii; discordia otrăvită tulbură pacea fără de nori sau griji ce domnea în grădina inocenței; în eternitatea simplă, uniformă și transparentă, prima minciună introduce relații sucite, o situație scabroasă, o stare de tensiune și de jenă; rușinea și frica se instalează în acest lăcaș de lumină. Omul, tentat de distincția între bine și rău, face răul, despre care crede că este binele: cristalul inocenței nu lasă să se vadă alternativa morală și disjuncția valorilor decât ca să se întunece de îndată. Din acea zi, cerul înnourat al istoriei urmează după neschimbatul timp frumos al eternității; atunci deteriorarea își urmează cursul, iar Dumnezeu însuși nu se teme că o va agrava provocând amestecul limbilor (σύγχυσις)⁶, neînțelegera și talmeș-balmeșul general între oamenii adunați ca să construiască Turnul Babel... «să amestecăm

în sânul complicației, ele duc sabatul la paroxisim: leacul se preschimbă-n otravă, iar selecția în confuzie. Nu numai că această confuzie se agravează neînțeles și, ca să spunem așa, se exaltă din propria-i confuzie, ci și (chiar mai general) se schimbă continuu în durată și nu este niciodată aceeași: asemeni aceluia *ὄρετρον* din *Philebos*, care este absolut nedeterminat, insesizabil și fluent, confuzia nu este niciodată confuză în același fel două clipe una după alta; înfrînțarea haotică a amestecului se mai multiplică și prin variabilitatea sa nesfârșită în dimensiunea unui timp continuu, care nu este o succesiune caloidoscopică de aranjamente ordonate, ci o deformare neîntreruptă a unei dezordini continue și în niciodată uniformă. Confuzia însăși este deci confuză și, în această calitate, total nedeterminabilă: departe de a fi univocă cel puțin datorită faptului că e confuză, confuzia este o stare inconsistentă ce curge și nu-i niciodată fixată în însăși confuzia ei. Confuzia în care se împotmolește ființa este la fel de mobilă ca nisipurile mișcătoare, și cu toate că aduce aminte nu de o apă curgătoare, ci mai degrabă de o baltă stătătoare, sentința lui Heraclit i se poate aplica: nu ne scaldăm niciodată de două ori în aceeași cloacă, nu facem două băi una după alta în aceeași baltă. Confuzia nu există niciodată în act, nu este niciodată o proprietate statică, nici un atribut definitiv, nici un caracter ce poate fi atribuit ființei confuze. Noi punem față în față complexitatea, structura și felul de a fi stabil al complicației cu complexitatea a cărei caracteristică este să se complice fără încetare tot mai mult, să scape înțelegerii și să ne alunece printre ochiurile plasei, prima, care este un plural fînt în stare de echilibru, cealaltă, care e un comparativ nesfârșit. Modificarea constantă și, în plus, cuprinsă de febra exage-rării frenetice, confuzia este o cartică a complicației. – Și asta nu-i tot. Confuzia, care este intrinsec mobilă, în plus este extrinsec debordantă și copleșitoare: pătează ceea ce o înconjoară, se răspândește ca o pată de ulei, molipsește tot restul; cu alte cuvinte, confuzia nu rămâne în subiectul confuz ca un regim personal al acestui subiect, ci se răspândește în jurul lui. Cel impur nu este impur numai pentru sine, în sensul în care un om roșcat este roșcat (pentru că roșeața nu e molipsitoare): iar cel confuz nu este nici el confuz doar pentru sine. Astfel, conversația cu un spirit confuz este ea însăși tulburătoare; ea face ca ideile să se răstoarne,

confuzionistă, numim Diavol principiul a tot ceea ce tinde în noi să complice inocența, și apoi să strice însăși această complicație, în așa fel încât simplitatea să devină de nerecunoscut; ordinea se regenerează la nesfârșit în pluralul complexității, dar principiul diabolic desface fără încetare ordinea regenerată fără încetare. Oare impuritatea este cea nesfârșită sau puritatea este cea de neînvinș?

4. Confuzionismul

În această situație extremă, conștiința confuză își poate căuta salvarea pe două căi opuse. Prima din aceste căi este cea a vindecării prin homeopatie, și ea devine posibilă datorită ambivalenței firești a oricărui confuzionism. Confuzia este într-adevăr atât de ambiguă, încât sentimentele noastre față de ea au ele însele ceva ambiguu. Confuzia este literalmente o tentație, adică o dorință contrariată de oroare, de nu cumva e o fobie, adică o oroare pe care o dorință secretă o face pasională. Impuritatea se deosebește de confuzie prin aversiunea mistică și globală pe care ne-o inspiră: dar, chiar și aici, nu poate fi aversiune fără atracție. Cum altfel să numim această luptă între atracție și repulsie din miezul unui sentiment sfâșiat decât complexă? Amfibolia barocă este deja patentă în raportul contradictoriu al eului cu «Celălalt», și mai cu seamă cu partenerul său feminin: în măsura în care acest «celălalt» îmi este seamă, cedez în fața vocii sângelui ce mă atrage spre el și reneg în el martorul unui stadiu vechi și inconștient al propriei mele biologii; femeia nu este, ca să spunem așa, pudoarea bărbatului? În măsura în care celălalt nu-mi seamănă, doresc la el ceea ce-mi lipsește, ca Erosul platonician, și-l detest pe străinul întrupat de el. Astfel, dorința inavubilă de impuritate este ea însăși impură, la fel de impură ca și dorința inavubilă de puritate: dorința suspectă de impuritate, care este esoterică, se ascunde în nostalgia purității; nostalgia purității, care este exoterică, conține o teribilă și rușinoasă poftă de a pierde puritatea aceasta. Purul și impurul sunt deci și unul și celălalt doriți și urâți totodată; dorința de puritate și dorința de impuritate, oroarea de una și oroarea de cealaltă se asociază în mod bizar în fiecare caz... Trebuie să iubim sau să urâm? În această privință omul nu

adevăratului, o dereglează, acest *a priori* este o confuzie și, prin acest *a priori* pe de-a-ndoaselea, departe de a regla căutarea contradictoriu, o finitudine binecătore, ci un blestem radical; face gândirea posibilă – acest *a priori* nu este, în mod în același timp negație și afirmație, obsacol și condiție, limită ce gnosologic, ci etic și ontic: acest *a priori* nu este, ca precedentul, noastră. Or, există un *a priori* provenit din greșeala care nu este rațiunea practică să întemeieze metafizica moravurilor pe libertatea nu împiedică nici știința pozitivă să stabilească legi unificabile, nici gnosologic condamna, fără îndoială, spiritul la relativitate: dar el transcendent al de unitate, de ordine și de sinteză; un *a priori* ar fi posibilă o cunoaștere, nu este pentru gândire un principiu menale, nu desemnează formele sau limitele în interiorul cărora să precizăm ca acest *a priori* nu pune bazele unei științe teno-atunci putem vorbi despre un *a priori* confuzionist – cu condiția dadei! – Când însăși instanța transcendentă cade în imanență, pedestrime, ce-și ia tălpășita nebunește în întunecimea deban-jucării unui rol sau a conducerii unei trebi de către nenorocita de înnebunit de haos este *vagica*. . . Se pune într-adevăr problema Situația agentului responsabil este *servosa*, dar cea a omului conducerea actelor în care este angajat total, dar de bunăvoie, cotidiene; cât despre agent, acesta păstrează controlul și este un «rol» și că, la ieșirea din teatru, va găsi din nou proza vieții o joacă, chiar dacă o joacă pasionat; actorul nu uită că rolul lui păstrează conștiința caracterului ludic și fictiv al acțiunii pe care dramatică încețoșează imparțialitatea optică. La teatru, actorul actor, și nici măcar agent, ci cel mult un agitat! Participarea colui pe care trebuie să-l contemple... Dar ce spun eu? Nici măcar Cu alți termeni, spectatorul însuși este actor, și tocmai în specta-universală, lumea nu mai este Armonie, ci dimpotrivă, dizarmonie. circumferința nicăieri, pentru omul scufundat în împrașterea al unei nopți ataxice și aplastice al cărei centru este peste tot, iar anorganic? Pentru omul aflat în miezul nopții, al unei nopți amorte, «Întângerarea» nu este ea oare o catageneză și o întoarcere la lichefierea într-o turmă fără nume, într-o gloată fără formă. *τῶς*, care face obiectul tacticii, se topește în ataxie; armata se aceluși saturnalii mizerabile, luați de aceeași fugă; ordinea sau soldați alergând în toate direcțiile, eroul și lașul amestecați în

nisipuri; ca să fie salvați și unul, și celălalt, este nevoie de un salvator care să se sprijine pe pământ tare! La Descartes, este de-ajuns ca Cogito-ul să fie cruțat în ultimul moment de diavolul cel șiret, pentru ca acest prim adevăr să le restabilească instantaneu pe toate celelalte... Dar ce frică ne-a fost! Totul este pierdut – totul este salvat; sau, mai precis, *aproape* totul este pierdut, deci nimic nu e pierdut; într-adevăr, totul este pierdut, în afară de esențial! Dar, deoarece Cogito-ul nu se bucură de un privilegiu nemeritat, nu este o certitudine între celelalte, scutită întâmplător de îndoială, și deoarece, pe de altă parte, însuși Diavolul cel șiret este un fel de «supoziție imposibilă», putem admite că totul era salvat chiar din principiu. În cel de-al cincizeci și nouălea minut din cel de-al unsprezecelea ceas, îngerul Domnului oprește mâna lui Avraam, deja ridicată asupra lui Isaac; pe marginea prăpastiei și a disperării cumplite, când toate valorile sunt pe punctul de a se prăbuși în tragedie, Dumnezeu însuși intervine; aceasta nu înseamnă că Isaac a fost grațiat în ultimul minut: înseamnă, mai degrabă, că Dumnezeu nu avusese niciodată intenția de a cere un sacrificiu uman; Dumnezeu nu era un geniu rău, un despot monstruos, un Dumnezeu pe de-a-ndoaselea, făcând din rău un bine și intervertind valorile; imposibila supoziție rămâne, deci, ceea ce era, o hiperbolă absurdă, iar întregul sacrificiu al lui Avraam nu va fi fost decât o încercare: o încercare dusă până la extrem, o încercare tensionată până aproape să cedeze, dar, la urma urmei, o încercare. La un fir de păr de infern, sperietoarea răului radical dispăre: morala pe față este salvată! Nici aici salvarea nu e o favoare, pentru că nimic n-a fost niciodată serios compromis... Or, ajunge uneori o excepție subreptice – Lot și familia lui scoși din Sodoma pentru a scăpa de exterminarea prin foc. Noe și câte o pereche din fiecare specie de animale pure luați pentru a scăpa de înecul potopului, viitorul salvat de ape, un minim vital rămas teafăr ca prin minune în naufragiul universal și ca prin minune ocolit de cataclism, ajunge, spun, această unică excepție – și ființa nu va atinge fundul infim al haosului; așa cum doar un nou-născut uitat la uciderea pruncilor ajunge pentru a asigura perpetuarea speciei, tot așa o singură scânteie de conștiință, sustrasă ploii de cenușă a păcatului originar, prezervă deja prin

marcat în diferite ierarhii sociale și el își joacă rolul său, asemenea coristului, cântă partea pe care i-o atribuie desfrâșurarea dinainte stabilită a monadel lui: destinul lui, excluzând orice hazard, nu mai este, deci, de a fi abandonat, ci, dimpotrivă, încorporat și încadrat; așa ca instrumentistul încadrat de celelalte familii de instrumente, în acord cu toate celelalte pupitre ale orchestrei sub autoritatea dirijorului. Însași filozofia este o «scopie» – microscopie, telescopie sau stereoscopie, o înțelepciune contemplativă și, oarecum, simposă panoramică cuprinzând întreaga frescă a lumii: problema înțelepciunii este deci o problemă de punere la punct, aproape o problemă de optică: este vorba să obținem un punct de vedere simptic asupra acestui «*theatrum mundi*», să-l adaptăm pentru totalitatea universului. Miniatuă sau grădina cosmică, imagine reflectată în oglinda unei picături de apă, ca în *Monadologia*, sau arhitectură a unui templu universal, ca la sfârșitul *Teodiceei*, lumea leibniziană este un spectacol în ambelă cazuri. Iar pentru Pascal, dimpotrivă, filozofia este o dramă trăită, iar viața o aventură fără formă, o aventură fără cap și coadă, între două nopți. Punctul de vedere al omului asupra lumii nu mai este acela pe care și-l oferă generalissimul transcendent, asemenea lui Napoleon la Eylau, din înălțimea unui observator, datorită binocului de stat-major: aici o sațjă de cavalerie, dincolo o salvă de artilerie – un interesant tablou de luptă, în fond, și o frumoasă temă de manevră pentru academiile militare... Nu! Punctul de vedere al omului este mai degrabă acela al infanțistului prins în deruta de la Waterloo, ca Stendhal, sau scufundat în haosul infernal de la Borodino, ca la Tolstoi. Ceea ce echivalază cu a spune că «punctul de vedere» nu mai există... Ce legătură este între adevărul descoperit de la înălțime și adevărul infanțistului din noroi? Pentru strategul cocotat deasupra mulțimii, detaliile se integrează în ansamblu așa cum umbrele se integrează în tablou sau așa cum rânul din sinopsa leibniziană se integrează în cea mai bună dintre lumi: dar soldatul din trupă, immanent mulțimii, vărată chiar în miezul acelei mulțimi, cuprins de teroarea molipsitoare a bătăliilor, luat cu trup și suflet de forntul panicii, soldatul acesta nu mai înțelege sensul non-sensului, nici ordinea dezordinii, nici forma a ceea ce e inform. Căci aceasta este hidoasa *debandada*: rânduți amestecate, superiorul și inferiorul nemaștindu-și locul,

să danseze, să se dea peste cap, este înnebunitoare și nimicitoare; oricine își pierde firul gândurilor. După cum cel impur îi face impuri pe ceilalți, tot așa cel confuz face ca tot ceea ce atinge el să devină confuz; cel confuz este înainte de toate un profesor de confuzionism și un agent propagator de confuzie. Cine știe? Poate că impuritatea însăși nu este decât această molipsire, actul acesta de a murdări, propagarea aceasta în lanț; poate că nu există altă impuritate în afara de intenția de a-i face impuri pe ceilalți. Cel ce mă face impur, mă face capabil să-i infectez pe alții. Dar cel ce mă murdărește a primit el însuși puterea aceasta de la altcineva: în acest caz, impuritatea n-ar fi o stare, ci o funcție, influență corupătoare și transmisivă a unui rău impalpabil. Într-adevăr, pesimismul confuzionist admite ceea ce refuză substațialismul dualist: anume ideea unei impurități fără suport și care se găsește în întregime în efectul propagator. Să nu ne înșelăm, totuși: și libertatea pare să încapă pe de-a-ntregul în eliberare, care este un act, adică în intenția de a acorda altcuiva chiar această libertate inexistență; dar libertatea nu-i o molipsire, ea este o iradiere; libertatea este o dilatare generoasă și un binefăcător dinamism, pentru că libertatea da ceva aproape lui – pe când impuritatea este o simplă infecție, ceva ca holera sau scarlatina; cel confuz, isprăvit de confuzie, dorește să-și comunice scarlatina într-regii lumi. Epide-mica, dar nu în expansiune, impuritatea confundă persoanele, în loc să le individualizeze; dizolvantă și negativă, impuritatea duce cu sine puritatea în moarte, tot așa cum minciuna face să mișune minciunii sau cum cel rău stărnește în jurul lui ura, care e un fel de moarte. – Dacă confuzia este molipsitoare, cauza este în primul rând și fără îndoială grosolănia pe care omul o are din naștere. Instrumentele de care dispune omul sunt, după spusele lui Pascal, «locice» în mod natural. Marele metazoar numit Om se află întotdeauna mai mult sau mai puțin în situația unui ceasornicar care, pentru a manevra șuruburile minuscule și arcurile cele mai delicate, n-ar avea decât niște unelte de fierar: acolo unde ar avea nevoie de pensete fine, de pile ascuțite și de instrumente de precizie, el nu are decât ciocane grosolane... Ne putem închipui un tăietor de lemne cu mâinile bătorite croșetând danțelă? Simțuri buimace, o percepție lipsită de orice finețe selectivă, pe care calitatea o covârșește și care deosebește greu nuanțele, terminații nervoase

supraviețuirea ei tot viitorul purificării. Tocmai această excepție ultimă, această de pe urmă speranță se scufundă în naufragiul absolut al confuziei. Dacă există o scânteie de speranță, boala mortală nu mai este mortală; dacă confuzia este aproape totală (nimic altceva decât „aproape“(!)), e de-ajuns pentru ca ea să nu mai fie totală și, prin urmare, să nu mai fie confuzie: – căci haosul este, ca și puritatea, totul sau nimic. Totul este pierdut pentru filozofia *imbroglio*-ului, «în afară de» această filozofie însăși: confuzionismul îl suprimă pe *în afară de*; nimic nu este teafăr și nevătămat, nimic nu este salvat; acest *în afară de* salvator, care ar ocroti puritatea, este, la rândul lui, luat de dezastrul general; totul se prăpădește în fundul abisului, chiar și salvatorul. Confuzia este o complicație nedominată, o complicație în care însăși rațiunea este implicată, în sensul că rațiunea însăși face parte din amestec, este ea însăși un element immanent din *imbroglio*. În acest fel, la Pascal, ființa umană este vârată «*in medias res*»; băgată din cap până-n picioare, înglobând și rațiunea... Vârată, mai mult decât angajată: pentru că angajamentul mai presupune și inițiativa voinței și libera opțiune, noțiunea de bine și de rău și discernământul valorilor; angajatul voluntar este un militant care speră să se elibereze într-o bună zi: liber să coboare sau nu în arenă, el a ales să conducă evenimentele, să încline cursul istoriei, poate chiar să transforme natura... Conducătorul evenimentelor, omul de acțiune se aruncă impetuos în destinul său: dar impurul se vârată cu trup și suflet în destinul său și el este târât fără să știe unde sau de ce, nici cât timp. De altfel, Pascal spune «îmbarcat», și nu «angajat»: departe de a fi un agent ce se angajează în mod spontan și stabilește o ierarhie a propriilor îndatoriri, omul seamănă mai degrabă cu un navigator ce se găsește în mijlocul oceanului fără să știe de ce, și confundă ceea ce e drept cu ce e nedrept. Rațiunea însăși este cuprinsă de noapte, învăluită în întuneric. Astfel se explică situația unei făpturi intermediare între două infinituri, locuitoare a acestei zone mediocre care e lumea noastră și unde tot ce este finit e indiferent; mijlocitoare, de asemenea, între două nopți care sunt noaptea nașterii și noaptea morții, neștiind nici de unde vine, nici unde se duce, nici de ce există. Pentru Leibniz, omul nu este vârat, nici măcar îmbarcat, ci este mai degrabă inserat, încadrat într-o lume a armoniei; individul își are locul lui

atenuate – iată, din punct de vedere fizic, marele metazoar cu mâini de tăietor de lemne și maniere necioplite. Cât despre moral, iată-l: o gândire greoaie, incapabilă să gândească separat ceea ce există separat, o gândire obtuză ce gândește mai multe lucruri laolaltă, gândește despre unul ceea ce este a celuilalt, înșfacă mai multe idei dintr-o dată sau reunește mai multe semnificații incompatibile în același concept, fără să-și dea seama de contradicția lor, o imaginație care lasă imaginile să se încalce unele peste altele, asociază fără noimă și cedează în fața participărilor înșelătoare, în sfârșit, o conștiință groasă și înceată, o conștiință tardigradă, ce ratează prezentul pur și ocazia acută – atât de multă greutate și poticnire produc în noi și în jurul nostru toți idolii amestecului, *quiproquo*-ul și, după cum se spune în *Theaitetos*, alodoxia, neînțelegerea, paronimia. Omul secretă minciuna ca păianjenul, pânza. Sau, dacă preferăm alte imagini: omul confuz îngroașă ceața care estompează conturul lucrurilor; doar prezența unei conștiințe introduce neclarul și vagul în lumea corpurilor individualizate. Oare spiritul de finețe, ideea distinctă, disocierea și articularea gândurilor sunt neapărat niște himere inaccesibile?

Universul confuz nu este numai o reprezentare subiectivă a omului orbit de propria lui confuzie: literalmente toți oamenii sunt cuprinși de aceeași beție. Pe de altă parte, nu este vorba doar să încurce totul, ci să murdărească: lumea «tulbure» pe care o caută omul este confuză și impură în același timp. De aceea, nu e destul să spunem că doar prezența celui impur introduce deja dezordinea: trebuie să mai adăugăm și că acela ce ațâță la dezordine este un corupător¹⁷. Este un lucru știut, cel impur simte nevoia să murdărească inocența de lângă el, este tentat să-l facă să se schimbe pe cel pur, să complice ceea ce e simplu. Sigur, chiar instabilitatea primei purități este deja o tentație: trebuie să se întâmple tot ce e posibil, iar noi sprijinim actualizarea posibilului, care va grăbi venirea marelui adult complet și impur. Dar ceea ce ne ispitește este o degenerescență și mai puțin o diferențiere: ce ne ispitește nu e speranța de a deștepta inconstiența, dându-i toate dimensiunile existenței conștiente, ci mai degrabă pofta de a tulbura transparența și de a păta candoarea, pofta de a murdări, pofta de a deflora și macula neprihănirea fără de pată. Și așa ceva e diabolic. Mergând până la limită și ducând la absolut frenezia noastră

totodată transcendent și «*intimior intimo meo*». Nu e nevoie de un duh rău ca să-mi rățacească simțurile: zăpăceala e de-a-juns, sau aburii alcoolului, sau pasivitatea ce ne orbitează; dar, chiar în penumbra beției, rațiunea încă își mai păstrează controlul: chiar în penumbra relei credințe, o rămasășă de conștiință încă sincera murmură în forul ei interior împotriva falsității; sau tocmai rațiunea rămânând a celorlalți oameni păstrează controlul în locul meu. Căci nu se întâmplă niciodată ca toți oamenii, incluzându-mă și pe mine, să fie loviți de demență în același timp! Dimpotrivă, pentru a-l deruta pe matematicianul aflat în curs de a aduna $2+2$ într-o desăvârșită prezență a gândirii față de sine însăși, pentru a-l face să se înșele nu distrăgându-l atenția, nu trăgându-l de mână sau punându-l pe picioare, ci rățacindu-l în exercițiul unei rațiuni pure ce raționează privitor la axiome și adevăruri, pentru a provoca nu un *lapsus calami* sau o greșală materială de adunare, ci o eroare fundamentală privind însuși principiul adunării, este necesară intervenția metalogică sau antilogică a Satanei. Se știe că Descartes susține evidența lui Gândesc acestei intervenții: pentru că numai un demon hiperbolic mai necurat sau mai vicelăn decât Necuratul cel vicelăn ar putea să-mi anihileze gândirea; numai de creația adevărată eternă poate transforma certitudinea într-un lapsus continuu! Confuzionismul disperat presupune tocmai acest demon al non-sensului. Și tot așa: pentru a deroga mersul acestui orologiu e de-a-juns un drăcușor în turn, o pică sau cronometrul lui Maurice Ravel nu o iau razna ușor; dar, pentru a dereglă mersul tuturor orologilor din univers, pentru a face ca devenirea ireversibilă să meargă înapoi, trecutul și viitorul să-și schimbe locurile, cele ce urmează să fie simultane, iar cele simultane să se urmeze, sincronismul și cronologia să fie deranjate, amestecate duratele lungi și scurte, a fi și a fi-fost, quodditate deveniri să fie accelerate sau încetinite, într-un cuvânt, pentru a defecta temporalitatea timpului, este nevoie de diavol. Înșelătorul nu mai este aici cutare sau cutare punș, nici puterile înșelătoare din fiecare individ: pentru că, în acest caz, individul n-ar fi păcălit decât de puterile sale înșelate și ar păstra controlul asupra

carei foc purificator îi desparte pe cei drepti de păcătoși – când nimic nu mai plutește, nu mai zboară, nu mai stă deasupra și nici nu mai supravițuiește, ființa este pe de-a-ntregul cuprinsă de disperarea ne-gândirii. Kierkegaard credea că boala ucigătoare cea mai disperată dintre toate bolile este când bolnavul nu se crede bolnav, nici măcar nefericit, ci dimpotrivă, perfect sănătos; bolnavul acesta seamănă cu națiunile condamnate la pierire: toată lumea știe ce le așteaptă; doar ele nu știu și petrec pline de veselie în ziua catastrofei; și sunt atât de putrede încât nu au în sânul lor o conștiință care să le strice buna dispoziție, un profet al nenorocirii, un morcănos gândurat care să le operească dansul și să le prezică destinul; pentru că nu mai reacționează, ele ignoră indignarea și mânia și revolta! A suferi este un semn relativ bun, dacă a suferi înseamnă cel puțin a simți: conștiința dureroasă a bolii încă mai face legătura bolnavului cu sănătatea, așa cum grăja morții îl leagă de viață; între preaferticită inocență a unei purități care nici măcar nu-și cunoaște fetică și nefericită nepăsare a unei disperări care nici măcar nu-și cunoaște tragedia, există cel puțin loc pentru purgătorul unei conștiințe îngrijorată, al unei conștiințe vinovate, mereu la jumătatea drumului dintre fetică și nenorocire, dintre pur și impur. Confuzia ne privează de acest purgatoriu, ca să ne arunce în infernul conștiinței scundate.

Spuneam: omul nu este doar victima unei greșeli, ci și păcălitorul dintr-o înșelătorie; Malebranche deoacă iluziile, dar Pascal acuza puterile «înșelătoare»: într-adevăr, totul se petrece ca și cum niște puteri perfide și rău intenționate s-ar fi coalizat împotriva omului ca să-l joace feste și să-l facă să se poticnească. Oare aceste manevre melioale vor fi rezultând dintr-o conspirație? Orbirea celui confuz nu se pare efectul unui blestem supranatural și suntem tentați să-l acuzăm pe diavol: chiar aici vorbeam despre întoideanaa ceva mai mult sau mai puțin diabolic; Satana nu este, oarecum, ipostaza confuziei absolute? Este adevărat că, în măsură în care Satana ia asupra-și responsabilitatea răului universal și o usurează pe aceea a voinei noastre, în măsură în care impuritatea devine astfel exogenă, regăsim o anumită atitudine de detașare față de confuzie: de aceea mitul diabolismului ar trebui să ne sugereze ideea unui *a priori* aproape de negândit, care să fie

regulile sunt nenumărate. Dacă ceasul ar merge înainte sau ar fi în urmă, fie uniform, fie chiar neregulat, matematicianul ar putea oricând calcula formula care să regleze această dezordine, pentru a compensa inexactitatea... Vai! Uneori ceasul merge înainte, alteori rămâne în urmă, dar și uneori, culmea maliției, arată ora exactă. Cum să te mai orientezi? Tare șiret trebuie să fie cel ce va deosebi aici adevărul de minciună! Ar trebui un cifru complex la infinit pentru a corecta abaterile capricioase, imprevizibile, incalculabile ale acestui mecanism, atât de asemănător cu libertatea noastră. Mai general: diavolul este diabolic pentru că uneori spune adevărul; minciunosul nu este un virtuoz al înșelătoriei și perfidiei decât pentru că nu minte întotdeauna: ca să ne zăpăcească până la capăt, ne dă uneori de pomană câteva mici adevăruri secundare, în așa fel încât să nu mai știm în cine să ne încredem... Nimeni nu mai înțelege nimic. Stăpână a greșelii și a inexactității, spune Pascal despre imaginație, și cu atât mai șmecheră cu cât nu este așa tot timpul; pentru că nu e de-ajuns să susții contrariul a ceea ce susține minciunosul ca să ajungi automat la adevăr: ar fi prea simplu! Trebuie să ne resemnăm: diavolul este chiar adesea virtuos când îi trăsnește! Această bună aparență conformă, care duce ambiguitatea la paroxism și în care trebuie să recunoaștem confuzia *cu exponent*, nu merită cumva numele de ipocrizie?

Așa cum bolile, în cazul unei intoxicații, progresează cu o viteză accelerată, tot așa confuzia se dublează de la sine, se înmulțește cu ea însăși, se îmbată de sine și crește ca o avalanșă; este o supralicitare neîncetată, o auțiune vertiginoasă: Crescendo, Accelerando și Precipitando conduc în mod normal agravarea unei febre care nu face altceva decât să crească și să sporească; confuzia, însemnând anarhie și dezordine, nu se supune altei legi decât aceleia a freneziei pasionale: cel impur se scaldă în propria-i impuritate și, accelerând pe întrecute procesul deprecierii, nu încetează să îngroașe terciul în care se afundă. Astfel, rațiunea, fiind imanență dezordinii, o agravează și o dublează, în loc să o decanteze: când ființa este în acest fel intoxicată... sau vrăjită, chiar puterile ordinii contribuie la dezordine, din ce în ce mai mult; departe de a începe dozarea și trierea, ca acel ΝΟῦΣ al lui Anaxagoras, departe de a face să apară o complexitate inteligibilă

urmare, negație pură și boală incurabilă. În al doilea rând, tara acestui *a priori* îndatorează nu numai cunoașterea, care e o peliculă subțire la suprafața ființei noastre, ci și însăși ființa noastră în totalitate: sufletul întreg este bolnav, ethosul moral este viciat; or, ce altceva este natura morală dacă nu ființa noastră în ipseitatea ei cea mai profundă și mai generală și totuși cea mai personală? În acest fel făptura, la Pascal, este vinovată nu *prin ceea ce face*, ci prin *ceea ce este*, și chiar mai simplu, *din cauză că este*: ea nu face bine că există: nu idoliile experienței sau calitățile secunde sunt înșelătoare, ci ființa omului în general este vinovată! Quodditatea este de vină, nu cutare sau cutare lucru. Și, prin urmare, nu ajunge, ca la Descartes sau Malebranche, o igienă adecvată pentru a corecta iluziile experienței, ar trebui să ne anihilăm pe noi înșine ca să facem ordine în confuzie... sau poate ar fi mai bine să nu ne fi născut: pentru că numai neființa oricărei ființe este cu adevărat pe măsura unui rău total! În al treilea rând, un *a priori* confuzionist nu este numai principiu de eroare, ci fraudă și înșelătorie: acest ecran impenetrabil de confuzie din jurul ființei noastre este pus special ca să ne rățacească și este combinat în așa fel încât să intercepteze iremediabil lumina. În sfârșit, acest *a priori* confuzionist este, ca orice *a priori*, absolut prevenitor: anterioritatea acestui handicap metafizic nu este, deci, o anterioritate cronologică sau istorică ce poate fi oricând devansată, și e, în fond, o simplă precedentă de fapt; nu, acest *a priori* nu este o prioritate empirică, la comparativ, ci o întâietate metaempirică; bineînțeles, *a priori*-ul din confuzie nu este absolut prevenitor decât pentru că afectează ființa totală – căci, dacă ar afecta doar o parte a ființei noastre, am putea concepe ca, printr-o altă parte a acestei ființe, făptura să-și prevină ea însăși *a priori*-ul partitiv... Făptura, tarată orice ar face, nu poate niciodată să fie anterioritate confuziei radicale și nici, prin urmare, să aibă vreo superioritate asupra ei: ființa întreagă a făpturii este dincoace de păcat, afundată înăuntrul păcatului; și chiar și rațiunea e băgată la apă; nimic n-a rămas pe margine, nici pe dinafară; nici măcar o picătură de inocență nu subzistă în cel căzut în păcat, în amonte de corupția originară; ceea ce înseamnă că întreaga ființă a omului este «infralapsară»; omul este pe *de-a-ntregul înăuntru*, înăuntru din cap până-n picioare, iar apa tulbure din care se adapă este ea însăși

generala a înghițit speranța – confuzia, și nu judecata de apoi, al
va mai fi nici ziua de mâine, nici viitor în general. Când confuzia
pierde, cu tot cu trup și bunuri, în Potopul universal: așadar, nu
ei în haos; însăși arca în care se afla ultima noastră speranță se
pentru salvarea lui... Vali Conștiința haosului se aflând la rândul
putea să se agațe de încercarea aceasta ca de un colac providențial
epavă supremă, plutea peste valuri, omul gata-gata să se înce
unea universală și din submersiunea finală; atâta timp cât conștiința,
ultima speranță presupunea ca conștiința să emargă din imersi-
ultimul lucru rămas îndemn din chiar ultima puritate și din chiar
naufragiului, înainte de a se îneca, o înaltă disperat peste valuri;
haosului ei și-a pierdut ultima speranță de puritate, aceea pe care
cu-adevărat într-o situație tragică, pentru că, o dată cu conștiința
imaneții confuziei, omul înghițit de haosul universal se afla
urmare nevindecabilă. Omul afundat, cu trupul și conștiința, în
semnul confuziei – iată tipul însuși de boală centrală, și prin
pentru a o vindeca, încât chiar aceste eforturi se desfășoară sub
priori și atât de disperat anterioră tuturor eforturilor depuse
este oare la fel de demonică precum moartea? – O confuzie
agăța îi este susțasă. Aceasta înconștientă a întregii conștiințe nu
al amintiri, ci și «quoddiditate» et: transcendența de care s-ar
ca avea ceva a-și aminti; ea a uitat, de fapt, nu numai acel «quid»
de a-și-o aminti, ci și obligația de a-și aminti în general, ci și *faptul*
trebuia să și-o aducă aminte, și nu numai metoda mnemonică
cu nu știu ce narcotic, a uitat nu numai amintirea pe care ar
aceasta intoxicată, vrăjită de nu știu ce spirit răuăcios, adormită
nu vrea, seamănă cu victima unei amnezii diabolice: memoria
și despre o otrăvire generală! Reana voință care ar putea voi, dar
pimei mișcări, putem într-ddevăr să vorbim despre un caz disperat
devine ne-voință, unde cel rău spune nu *fai*-ului nouății și al
conversie? Acolo unde hotărârea liberă de a voi se întărește și
convinge reana voință să binevoiască, să consimtă la propria-
vindece, nu voiește să vrea... De unde să înceapă? Și cine va
caracterul – și chiar voința îi este bolnavă! El nu dorește să se
rădăcina voinței este viciată în el! Doar voința sa i-ar schimba
voința i-ar putea permite celui rău să se schimbe, și tocmai
voința a celui rău, nici să prevină inițiativa libertății celei rele: doar
răul relei voințe, cu alte cuvinte, nu reușesc să devanseze reana

în avalul primei poluări; adică omul este de vină înainte a fi făcut
ceva! Respirăm în confuzie ca broaștele într-o mlaștină. Am putea
spune, monstruos, despre acest *a priori* coesențial esenței noastre
ceea ce Sfântul Augustin a spus despre Dumnezeu: «*In eo vivimus
et movemur et sumus*». Falsul este, după Pascal, învăluit și
oarecum «plurivoc»¹⁰, după cum însuși răul este legiune. Lui Pascal
ii place să vâre făptura până peste cap în mlaștina aceasta a
confuziei, pe care Orfismul o numea Borboros și pe care *Cugetările*
o numesc cloacă¹¹: Pascal dorește ca salvarea prin grația divină să
fie singura noastră scăpare. Sau, în limbaj creștinesc: omul este
literalmente născut în păcat, și chiar, așa cum spune Psalmistul¹²,
(pentru că nu este vorba despre a fi înăscut în mod natural),
zămislit în păcat. Mediul în care embriogeneza lui se scaldă deja
este nelegiuirea. Și, la fel: omul este o ființă plămădită și stricată
de-atâta minciună, o ființă nu numai ψευδομένοσ, ci ψευδοσμενοσ,
cum spune Platon, o ființă zămislită în minciună, raționând în
minciună, înotând în plină minciună. Oare acest păcat mai mult
decât nativ și chiar mai mult decât prenatal, acest păcat imemorial
și primordial nu creează el în fiecare ființă o stare destul de compati-
bilă cu intoxicația? Când terenul însuși este alterat de o corupție
inveterată, când însăși diateza este atinsă, medicația este inoperantă
dinainte, pentru că este condamnată la a trata doar simptomele
periferice și târziile ale acestei corupții: și leacul și droghistul și
doctorul în persoană, totul este aici posterior intoxicației originare,
totul vine prea târziu! Unde să găsim punctele de sprijin care
ne-ar permite să acționăm asupra unei boli instalate dintotdeauna?
Ca să vindecăm tarele unui om intoxicat de păcatul originar,
ipotecat de vina supratemporală, ar trebui o terapie preventivă,
ea însăși susceptibilă de a devansa *a priori*-ul răului
ereditar și de a se măsura cu el; dar cum este contradictoriu să
admitem un *a priori* al *a priori*-ului, rămâne să sperăm în grația
divină, adică într-un tratament miraculos, singurul capabil să
prevină ereditatea prevenitoare și să transfigureze, asemeni
iertării, situația noastră decăzută. În absența acestei salvări
impredictibile, a acestei bruște lovituri de teatru, cel intoxicat se
învârte în cercul vicios care este cercul diabolic al confuziei. De
aceea remediile extrinseci – avertismente edificatoare, exortații
și sfaturi pioase alunecă fără a găsi de ce anume să se prindă pe

înșelat de diavol, navigând printre lucruri diavolești, cu demențiu
fi diavolul. Este cu atât mai puțin suficient să-l comparăm pe cel
de catalapse coextensivă întregii vieți și al cărei magnetizator ar
referința și permite controlul asupra viselor: confuzia ar fi un fel
înșăși voința magnetizatorului ce rămâne ca un sistem ferm de
definiție prin raportare la niște stări de veghe și prin raportare la
tras pe sfotă de uitarea supărătoare. Totuși, starea catalaptilă se
adevăr: cazul lui este același ca și cel al zăpăciturii inexplicabil
ar permite să deosebească visul de starea de veghe, iluzia de
înăuntrul propriului său vis; îi lipsește criteriul transcendent ce i-
crede că e în stare de veghe, se găsește din cap până-n picioare
pacient în stare de sugestie hipnotică, păcălitor care doarme și
dacă viața nu este un vis din care ne vom trezi la moarte?¹³ Ca un
un vis, sau mai degrabă cu un cosmar. Tot Pascal spune: cine știe
scuturat în imanența seamănă cu un somnambul, iar viața lui cu
diabolică ne-ar conduce direct la ipoteza unui demon. Omul
clipsă și canonică trucață, metricea imbecilită, criteriologia
unele pe altele, într-o adevărată reciprocitate de păcăleli... Înca o
tot universal trigează; bunăoară, rațiunea și simțurile se înșală;
referința. Pentru Pascal, jocul nu e corect, iar zarurile sunt măsluite:
dereglată. Ceea ce este diabolic, este naufragiul sistemului de
gândirea care ar trebui să constate și să corecteze trucajul este
limbic ceasului au înnebunit. Un trucaj este diabolic dacă însăși
și însuși principiul contorului. Hotărât lucru, suntem dezarmăți, iar
măsură, ci și gândirea ce gândeste măsură; nu numai contorul, ci
în cine să te mai încrezi? Totul e trucaj: nu numai aparatul de
și instrumentele noastre de măsură... Porțeste de te mai descucă!
orice canonică, rectificările noastre sunt atinse de aceeași țară ca
un *a priori* care în mod necesar, supranatural și preemptric strică
sa facem rectificarea compensatoare. Dar când este vorba despre
sau după Metru-etalon de la Conservatorul de Arte și Meserii, ca
bine, ne luăm după Kilogramul oficial de la Oficiul de Metrologie
cântărele sau instrumentele noastre de măsură nu funcționează
canonică, după care se reglează toate orologiile; și, la fel, când
la rază sau întârzie, întrebăm la Observatorul național cât e ora,
înțetare, prințul absurdului, împăratul minciunii. Când un ceas o
este principiul înșelătoriei universale, spiritul ce neagă fără
sistemului de referință prin puterile-î înșelătoare: aici, înșelătorul

închis în universul demenței: pentru că universul delirului contras-
tează cu un mediu normal care îl încercuiește din toate părțile și
circumscrie alienarea în eroarea, irealitatea și anomalia ei; locali-
zarea nebuniei între pereții unui «azil» arată tuturor de ce parte
se găsește sănătosul adevăr. Cât despre haos, el dărmă gardul
internării și inundă universul. În această imensă casă de nebuni în
care oamenii sunt unii mai nebuni decât alții, în care vântul
nebuniei scoate din minți cronometrele și conștiința regulatoare nu se mai
pot orienta, în acest azil al inconștienței universale și al universalei
imanețe, chiar și doctorii ar avea mare nevoie să fie îngrijiți.
Cine-l va îngriji pe doctor? Cu siguranță, alienistul este și mai
alienat decât bolnavii lui, înfășurat fiind laolaltă cu ei în aceeași alie-
nare cuprinzătoare și prevenitoare. Oare bolnavii vor trebui să-l
îngrijească? Ca la Pirandello, orice sistem de referință cade în relati-
vitate universală și amețea pune stăpânire pe om. – Diabolismul
confuziei vine mai ales din «exponentul» echivocului. Și, de aici,
forma antinomică sau dialectică a afirmațiilor lui Pascal: totul e
în același timp adevărat sau fals¹⁴, sau, ceea ce revine la același
lucru: Pascal, în opoziție cu Descartes, susține evidența simultană
a contrariilor. Relativismul se înscrie în fals contra dogmatismului
pasionat. «Fiecare lucru este adevărat în parte, fals în parte...
Nimic nu este cu totul adevărat.» Nimeni nu se înșală vreodată
pe de-a-ntregul, nici nu are dreptate absolută! Imposibil să formu-
lezi un adevăr, fără ca adevărul contrar să nu-și ceară imediat
dreptul lui. Și vom adăuga: imposibil, în ierarhiile de valori, să
pui tot binele de o parte și tot răul de alta, cum ar dori simplismul
maniheist; imposibil de adunat în aceeași tabără sau de concentrat
în aceeași persoană tot ceea ce respectăm; dar valoarea, ca și
adevărul, se repartizează cam peste tot și în toate doctrinele.
Rațiunea are dreptate împotriva simțurilor, așa cum credea
Descartes, dar în mod paradoxal se întâmplă ca senzația să aibă
dreptate împotriva rațiunii¹⁵; de altfel, putem desprinde adevărul
din fals și falsul din adevăr; războiul intern izbucnește înăuntrul
unei ființe care-și este sieși dușman. Bine spune Pascal cum că
ceasornicul rânduiește timpul¹⁶ și că el este deci criteriul univoc
al duratei echivoce; dar, în altă parte, Pascal mai spune că nu există
reguli, sau mai degrabă că există reguli contradictorii. De fapt,

cel puțin ceea ce poate fi salvat, desparte răul de bine prin-un fel de criză sau de cataliză și astfel ne scuteste de septicemia morală. Confuzionismul estompează efectul manihelist de contrast sau de relief ce caracterizează optica morală și astfel face să scadă tensiunea datoriei de a face: oare îndatorirea nu este exaltată de rezistența la tentațiile instinctului și la facilitățile plăcerii, al căror izvor este trupul? Noaptea ascunde în vâlurile ei marea dualitate etică, așa cum ascunde și tertipurile îndrăgostitilor, uneltirile conspiratorilor și șireturile de nemărturisit ale spărgătorilor. Disjunția binelui și a răului era șarpanța și coloana vertebrală într-o lume structurată a valorilor: și iată că orice ierarhie devine difluență și flască în ceața proptică a confuziei; ca la începutul *Facerii*, nu mai e nimic altceva decât întunericul plutind peste adăncuri, $\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma \epsilon\pi\alpha\lambda\upsilon\sigma\omicron\upsilon\upsilon$ și neclarul indifferenței acoperind conturul formelor discontinue. Bezna totală. Cel drept și cel păcătos amestecați, meritul și greșala imposibil de distins, buna și reaua voință echivoce la nesfârșit, virtutea și viciul indiferente, categoriile învâlmășite, distincțiile șterse – așa este lumea aceasta nevertibrată și fără oase cărora trebuie, în sfârșit, să-i dăm numele de haos. Dacă haosul lui Hesiod, ca amorfism și acosmism, este o pură negativitate privativă, înțelegem că *intenția* haosului, ea, ar fi o intenție răuvoitoare și diabolică, puternic pozitivă; dacă haosul însuși este un neant civescent și un vid fără calități, reaua voință a haosului nu încetează să amestece elementele dintr-o ordine fără încetare răcută și să întreprindă tumultul forțelor incoerente; dacă, în sfârșit, confuzia este neființă, reaua voință a confuziei este o efervescentă de dormițe distrugătoare ce dau în clocoț.

Așa este cel ce pescuiește în ape tulburi, ce știe atât de bine să agite nămolul și rămâne el însuși cât mai mult afară din apă. Iar dacă, din întâmplare, se aruncă în ea, toată omenirea să fie cu el! Toți la scaldat! Toți în baltă cu amfibii! Ce scaldătoare frumoasă îi așteaptă! Nici unul nefiind pur, nimeni nu poate acuza pe nimeni. Ființa tulbură este deci și element de dezordine, cel ce încurcă lucrurile este și un încurcă-lume: el încurcă drumuri, cărți, valori, ranguri, limbi, sexe, ierarhii... Satana, duhul amestecului total și patronul încurcăreților, nu este, oare în superștii, un încurcă-lume prin excelență? El, grandissimul încurcător, nu

Fie că se plasează dintr-o dată la extremitate (și prin aceasta procesul purificator este, la fel de repede, terminat și început), fie că progressează îndelung spre extremitatea aceasta, în ambele cazuri extremismul vizează un punct, un scop, o direcție. Cât despre violență, ea nu merge undeva anume, ci face explozie, adică se sparge în toate direcțiile deodată; și chiar atunci când pare orientată, treaba ei și numai a ei este să înfrângă rezistențe mai mult decât să meargă undeva. Fie că se opune legii Răiunii, blândității Iubirii sau spontanității Naturii, fie că înseamnă nedreptate, brutalitate sau constrângere în mișcare, violența implică mai întâi violul, adică ideea de penetrare brutală: incapacitatea să formuleze legea amestecului, i se pare mai expeditiv să pătrundă în compus prin etracție, să intre violent, forțând ușa. Dar violul, impuls lipsit de «sens», nu este o mișcare cu adevărat orientată sau îndreptată spre ceva. Violare a domiciliului, viol al corpului, profanare a vieții private – în mod paradoxal, toate aceste constrângeri au ca trăsătură comună intenția lor umană. O furtună, erupția unui vulcan, o inundare, un cutremur de pământ sunt niște catastrofe brutale și nu niște violențe: pentru că natura (cu excepția alegoriilor noastre mitologice) este oarbă și lipsită de intenție; dar războiul ce violează frontiere, câmine și femei, războiul ce implică invazia și agresiunea orientată, războiul ce forțează barajele, este un lanț de violențe. Măcar asupra unui punct Joseph de Maistre, Proudhon și Louis Veuillot sunt de acord²⁸: războiul este un mister divin, iar sângelile pe care-l varsă potolște pe pământ neleguira oamenilor. Însăși roșeața sângelui pe care un cuțit ucigaș treacănd prin carne îl face să făsnască, această roșeață oare nu este un fel de revelație a unui adevăr crud, public ascuns de sănătate și de blândețea unei civilizații pacifice? Așadar, pentru cel impur pradă violenței, Celălalt este obstacolul ce trebuie suprimate: departe de a se lăsa absorbit de un travaliu de purificare reflexivă, cel violent se îndârjește împotriva Celuilalt;

6. Violența

un record cantitativ în care plictisala, decadența, conștiința blazată se exprimă deja?

ca frunza de urzică; ea sucește curbele grațioase și flexibile, strâmbă arabescul suplu al trupului de femeie și preschimbă în rânjet rictusul plin de unghiuri, în loc să-l facă zâmbet; la Picasso, fața se aricește în ascuțisuri răutăcioase și înțepătoare. Strigătele furibunde ce sfâșie astăzi atât de brutal o muzică altădată închinată divinului pianissimo al lui Debussy, nuanței impresioniste, semi-tentei și penumbrei lui Fauré, strigătele acestea nu sunt oare manifestările violenței percutante, ca niște deflagrații puse parcă la cale de terorismul muzical al contemporanilor noștri? «Allegro Barbaro», Sonata Barbară, cu vociferările și mașinile lor infernale, întrerup confidențele spuse în șoaptă «în umbra făcută de ramuri înalte». Așa este, în *Orpheus* de Stravinski, Orfeu sfâșiat de Bacante; așa este, în *Chout* de Prokofiev, biciul ce pedepsește, lovește și lacerează. După cum fovismul făcea să urle culorile brutalizând semi-tenta și dădea lovitura de grație vagului impresionist, tot așa nota falsă, agresivă și neîmpăcată, disonanța sfâșietoare, necicatrizată, necusută succed disonanței ce se topea, iar muzica se umple de asperități brutale și de spini veninoși.

7. Neputincioasă; ambivalentă; falsă soluție

Este violența purificatoare? Să demonstrăm că acest pseudo-catharsis este lamentabil de neputincios, că este de altfel ambivalent și că este, în sfârșit, tipul însuși de falsă soluție. Nu este întotdeauna ușor să distingem între Forță și Violență, dar e ușor în toate cazurile să distingem puțința de neputință. Or, forța este esențialmente puțință, pentru că este putere: oare $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ și $\delta\upsilon\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ nu au aceeași rădăcină? Forța implică nu numai virtualitatea, care înseamnă posibilitatea unui anume viitor, ci și potențialitatea, care înseamnă puterea de a face ca acel viitor să se întâmple, de a-l face prezent. Forța, care se află la jumătatea drumului dintre drept și violență, care este violență prin raportare la drept, dar este drept prin raportare la violență, care este *principiu* fără a recunoaște o *lege* preexistentă, forța care vrea să forțeze, dar nu să violeze, este capabilă *a fortiori* să întemeieze dreptul, să stabilească normele, să creeze valoarea și idealul; pentru că în convulsii se zămislește noua ordine. Bineînțeles,

este prea hotărât. Tentația nu este ispititoare decât pentru că vocația și nostalgia mă cheamă, dar vocația și nostalgia nu mă cheamă decât pentru că sunt ispitit, în secret. Așadar, haosul este un tabu, iar omul, simțind un resentiment pasional față de acesta, îi poartă pică chiar pentru pofta pe care i-o stârnește! – În fața haosului, el încearcă același fel de amețeală ca și în pragul neantului: atras de gol și reținut pe mal, el gravitează în jurul abisului. Omul are oroare de gol, dar este o oroare delicioasă, o oroare ambivalentă, și el se clatină pe picioare, tras de două forțe contradictorii, așa cum se clatină și imaginația pascaliană pe pasarelele ei vertiginoase. Chiar și aici suntem tentați să-l acuzăm pe diavol, adică pe spiritul neantului și al nediferențierii haotice, pentru că ni se pare că numai el tulbură limpezimea inocenței și încurcă ordinea complexă, complică simplitatea și devastează pluralul cosmic. În ceea ce privește omul, acesta savurează în haosul amorf un fel de prevestire a deliciilor neființei; în confuzia infernală și vârtejul dezvățului, omul simte deliciile propriei sale inconștiențe, propriei sale inexistențe. Și mai întâi gustă din voluptatea întoarcerii în urmă – căci confuzia înseamnă regresie: nu ca purificare, întoarcere la origini, ci retrogradare și, dincolo de cosmosul civilizat, recădere în primitivitate și barbarie; mai mult încă: omul ispitit aspiră la nebuloasa nediferențiată de dinaintea creației. Dar mai ales încearcă rara voluptate de a lepăda orice formă organică, orice structură individuală, și se topește plin de încântare în ceață: eul este acela care fuge de responsabilitatea lui de eu, care preferă să fie nimeni, οὐτις, așa ca subtilul Ulise, decât să fie o persoană, alege să fie un altul, în altă parte sau mai târziu; monada este cea care aspiră să devină din nou impersonală, oarecare și generică, acceptă să fie oricine, oriunde și oricând și se refugiază în nori, în compromisiuri tulburi și în aproximații evazive; eludând singularitatea precisă și particulară a ipseității lui, omul caută alibiurile și anonimatul amețitoare promise marelui om de stat care călătorește incognito și se pierde într-o seară în mulțimea de pe Broadway. «Divertismentul», la Pascal, nu ne ajută oare să ne pierdem noi înșine înecându-ne singurătatea în dezordinea ocupațiilor? Cel impur se lasă pradă, cu lașitate, facilităților dezagregării și ale existenței vagi și dispăre plin de încântare în străfundurile nopții: așa face un pianist șmecher și necinstit

după cum ar fi și fără de leac. Pentru că valorile «se împiedică unele pe altele», spune Pierre Chartron¹⁸. În realitate, poate fi adevărat în același timp că elementul de dezordine face scandal și că absurditatea este de esență metafizică: desigur, omul nu poate sluji în același timp mai multă stăpâni discordanți – dar, în mod vizibil, nu-l supără o situație ce-i oferă atâtea alături pentru a face artele lui nu tocmai curate... Echivocul îi servește drept scuză pentru a eluda niște îndatoriri într-un totuși univoce. Valorile se telescopază și se contrazic? Nu-i nici un bai! Încercărețul primește cu brațele deschise un astfel de chilipir: nu conați, deci, prea mult pe un încurcă-lume pentru a împăca termenii incompartibili sau a clarifica diverse cazuri de conștiință! Interesul lui este să le facă de nerecoltat. Rolul lui este să pună gaz pe foc, nu să dreagă lucrurile; să sporească gălăciava, nu s-o stingă; să exagereze nedreptatea, nu s-o compenseze. În fond, ființa strășată nu cere altceva decât să fie strășată: e încăntată de insolubul antagonism și rezolvă problema, adică pune de acord exigențele contradictorii respingându-le fără a da câștig de cauză vreunui și sărind cu capul înainte în smărcul fără nume. Ce jubilație printre batracienii din mlaștină în ziua când marele moralist virtuos este la rândul lui surprins în flagrant delict de adulter, de vânzare la negru sau de minciună! Stăbuciumile unui om respectat ne fac să ne îndoim de dreptate și de puritate, în general... Dar dacă, într-adevăr, n-ar exista deloc dreptate? Dacă valorile s-ar distruge unele pe altele? Ideea acestui frumos program are de ce să ne ia mințile. În *Facere*, prima înșelăciune survine ca un scandal contingent: șarpele, care este oarecum agentul provocator al diavolului, propune omului acela «*dignoscența boni et mali*». Dar omul se zăpăcește, încurcă răul cu binele: totuși, omul, victima a confuziei, rămâne capabil să subscrisse la această sau să o refuze. – Miza supremei confuzii este într-adevăr o miză metafizică: această miză este diferența binelui și a răului, care este o cartică a inocenței; diferența este, după păcat și dincoace de păcat, ceea ce integritatea orăgimată era dincolo de acesta; posterioritatea risunui vinovate, diferența este ceva ca o indiviziune pe dos, indiviziune nu în simplitate și transparentă, ci în haosul noros, în fuziunea generatoare de confuzie. Deoarece dihotomia păcatului a avut loc, era bună și antiteza răului și a binelui: pentru că marea diada morală salvează

ce abuzează de pedală ca să acopere pasajele dificile și să camufleze în pâclă o abilitate aproximativă. Totuși, această fugă în plin haos are întotdeauna un caracter de panică, adică ambivalent, pentru că ea rezultă dintr-un instinct ce atrage și dintr-o oroare.

Să înțelegem că a ne lăsa pradă haosului poate să pară un remediu, în mare măsură: bălăcindu-se astfel în extrema confuzie, cel impur crede, fără îndoială, că-și conjură propria impuritate, ca și cum ar trebui să atingă adâncimile disperării pentru a converti dialectic impuritatea în contrariul ei. Cine știe? Poate că amestecul, nociv în doze mijlocii, se va simplifica de la sine, dacă orgia va ajunge la paroxism... În orice caz, cel impur, așteptând să-i vină salvarea din propria lui complezență față de confuzie, se angajează el însuși pe de-a-ntregul în haos, sau cel puțin așa crede: atunci când limita dezordinii urmează să fie atinsă, se întâmplă ca vindecarea să vină tocmai din excesul de rău, așa cum uneori grația iertării vine dintr-o disperare sinceră. Dar tocmai, disperarea aceasta este oare sinceră? Se va întâmpla adesea ca confuzionistul să sporească dinadins confuzia și, în mod artificial, să supraliciteze; și așa cum reaua voință mijlocitoare întârzie în mod suspect printre termenii mijlocii, tot așa reaua credință confuzionistă se bălăcește în confuzie mai mult decât este strict necesar. De astă dată este, deci, vorba despre o confuzie intenționată; despre o anarhie mai mult sau mai puțin concertată. Dar cum anarhia este în bună parte reală, adesea este dificil să spui cât anume este dezordine obiectivă și cât prefăcătorie, să determinăm ceea ce e un rău necesar sau natural și ceea ce e o nenorocire factice sau «dispensabilă»; chiar și aici, amestecul și echivocul rămân! Omul nu inventează din nimic dezordinea, ci o exagerează sau o agravează. Totul este morbid, totul este normal... În acest fel, un bolnav poate suferi efectiv și, în același timp, poate juca teatru. Dacă, de pildă, sporadismul și interferența normelor, dacă conflictele de valori ar fi pe de-a-ntregul produse de om, ar trebui să acuzăm pur și simplu machiavelismul făpturii, vinovată că inventează din nimic niște coliziuni de îndatoriri și că le transformă în pretexte pentru a se consacra plăcerilor proprii; dacă, dimpotrivă, dezlănarea și chiasmul valorilor ar fi înscrise pe un fel de cer metaempiric și ar ține numai de un Absolut «plural», dezordinea și răul radical și absurditatea ar fi lipsite de nuanțe,

extravertire extatică a întregii ființe, mânia aceasta se năpustește cu capul în jos, ca taurul și ca bruta: $\omega\varsigma \theta\eta\rho\iota\upsilon\varsigma$, ca un animal de pradă, spune Socrate cel drept despre *Thrasymachos*. Violența este contrariul reculegerii. – Violența nu este numai pătrunzătoare, ea este și centrifugă și dispersată. Într-adevăr, haosul, pentru care ea este și consecință și așa-zis remediu, s-ar putea defini ca imposibilul-necesar: dar nu acel imposibil-necesar în doi ce caracterizează într-o viziune tragică statutul contradictoriu al amfibiei, ci necesara imposibilitate a unei confuzii în care toate elementele își repugnă unul altuia și totuși nu pot exista decât împreună; confuzia este în același timp insuporabilă și durabilă, absurdă și cronică, insolubilă și indisolubilă, scandalos de viabilă! Asta înseamnă că incoerența haosului este ea însăși incoerență: această incoerență la pătrat, această incoerență înfrimă este atât de anarhică, anomică și alogică încât ea învâluie coeziunea în mod contradictoriu. Dacă simbioza ar fi imposibilă fără a fi necesară, situația ar fi încordată, dar cel puțin perfect clară; elementele aflate în conflict n-ar trebui decât să se despartă și în curând n-ar mai fi vorba de discordanță, nici de discrepanță, nici de disonanță; este cazul coabitărilor imposibile, la care soluția e, ca să spunem așa, gata găsită. Dar când despărțirea nu e mai puțin imposibilă decât coexistența, războiul se lungeste la nesfârșit: război în afară și război civil totodată, război al tuturor împotriva tuturor și împotriva fiecăruia, război al fiecăruia împotriva fiecăruia și a tuturor, război în care oricine luptă cu oricine; amestecul este cert ca sine pănă în cele mai mici elemente, iar războiul, perenizând starea de violență, continuând în durată o tensiune acută, explozivă, insuporabilă care e făcută ca să fie instantanee, transformând în sfârșit criza în diateză, războiul produce o lume a disperării destul de asemănătoare cu infernul. Această încălceală de reciprocități fără nici o regulă explică caracterul dezordonat și concentrată și intensivă, aplicată în punctul precis unde trebuie să dezvoltăm maximum de eficiență și să producă schimbările cele mai constructive; forța nu poate fi separată nici de munca eficientă, nici de randament, și se poate întâmpla ca ea să fie o simplită violență canalizată și dirijată, o violență controlată, încetinită, temperată de moderatori artificiali și de reglări ingenioase:

violentele naturii devin «forțele» naturii dacă omul le *forțează*, prin constrângere sau prin viclenie, să lucreze pentru pace, pentru sănătate și pentru viață; de aici, rolul pe care acest principiu de unitate metafizică îl joacă în psihologia lui Maine de Biran sau în monadologia lui Leibniz; se întâmplă ca ideea, fiind pozitivitate însăși, să fie o idee-forță, dar nu se întâmplă niciodată ca ideea să fie violentă. Dinamismul leibnizian nu este oare un «irenism», adică o filozofie a armoniei și a păcii? Forța este o violență ghidată și domesticită, dar violența este, ca și cicloul, pierdere de forță și risipă oarbă, dezordine devastatoare, agitație titanică și, pe cât de barbară, pe atât de destrăbălătă, o gesticulație fără finalitate. Forța propulsează acțiunea, care este economică și adaptată, însă violența delapidă acțiunile nebunești, care sunt acțiune în delir; are ceva de orgie în ea; la fel ca emoția mâniei, bate din picioare și se zbate și se irosește pe degeaba... Mult zgomot pentru nimic! Dat fiind că, într-adevăr, bețivul se dedă la violențe mai mult decât își desfășoară forțele, am putea numi violența o forță beată, o beție a forței în absența oricărei rațiuni. Este într-adevăr, în sensul dat de Platon, domeniul indeterminabil al lui $\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\circ\varsigma$: demența complezentă! Spre deosebire de linia dreaptă a forței, violența (în ciuda caracterului ei intențional) este toată o mărunțire, o risipire, o explozie: nu iradiere luminoasă, ci erupție vulcanică; nu desfășurare organică a unității în pluralitate, ci explozie devastatoare. Violența sparge formele; geamurile și porțelanurile zboară în cioburi, din farfurii se alege praful; asemeni unui om beat de mânie, furioasa sfâșie, rupe în bucăți și dezmembrează și calcă în picioare ca o turbată²⁹; frumosul rezultat al violenței sunt «*membra disjecta*», miile de bucăți, ca în acea *Guernica* atroce a lui Picasso: peste tot resturi, trupuri dezmembrate, frumusețea spartă în bucăți! În ultimele pânze ale lui Van Gogh, tocmai violența dă naștere vârtejurilor de ameteală și de nebunie: înspăimântat de răutăcioasele flori, de lianele furioase și de soarele morții, omul cuprins de nebunie se tot învârte pe marginea neantului unde va cădea. Dar violența mai are și alte efecte, mai caracteristice poate: ea preferă ceea ce este discontinuu continuului și sfărâmă liniile fără milă, tăindu-le în forma dinților unui fierăstrău sau intercalându-le cu unghiuri amenințătoare și urme de mușcăături furioase; este corozivă ca vitriolul și agresivă

a transcendent *a priori*-ul prin excelență ce conține și previne condiția umană și îi pecetluiește iremediabil finitudinea: el a rămas înăuntrul morții. Nu devii semizeu smulgându-te din gravitație: ci întrecând învincibilitatea morții. Moartea...: iată cel puțin o extremitate de care nici un extremism nu are ambiția să se apropie, iată un Pol Nord ce nu teniază pe nimeni; stepa înghețată, singurătatea sterilă și arctică ce prevestește bătrânilor apropierea morții nu ne ispitește pe noi. Puristul care a atins o dată această puritate supremă nu se poate întoarce mai apoi ca să facă pe cel învial din morți, în mijlocul unor gură-cască umiri. La urma urmei, cele două variante au aceeași valoare: omul care se întoarce din moarte înseamnă că n-a fost niciodată acolo; și recunoaștem că a plecat acolo atunci când nu se mai întoarce. Natura absolut *ulterioră* a unei purități metaempirice este deci confirmată, în același timp pozitiv și negativ, de către ireversibilitatea trecerii. Țărnuți transietal este radical inaccesibil și, la fel, puritatea este «de cealaltă parte», pe lumea cealaltă, de cu totul alt ordin: tocmai pe acea lume-de-dincolo neoplatoșienii o numeau «Ekei, pentru că nu este deloc pe acest țărnuț, ci acolo, adică sus, nicăieri în lumea aceasta, absența de peste tot și în altă parte decât peste tot! Astfel, impurul rămâne impur în ciuda gradărilor tenetice și a creșterilor lui supraacut, după cum finitul rămâne finit în ciuda inflației lui groșuți: un crescendo scalar, fiind de natură cantitativă și statistică, nu poate într-adevăr să ne extragă din empirie, nici să ne dea acces la țărnuț ulterior, la o cu-totul-altă-ordine a supranaturii, la acea altă lume care este un dincolo-de-lume. Este o chestiune de mutație transfigurantă și de metabola neașteptată, nu e o chestiune de record! «Nu gustăm nimic pur», spune Montaigne; iar Pascal: nu atingem culmea a nimic, «a ieși din starea de mijloc înseamnă a pătași omenească»²⁴; niciodată nu atingem nimic extrem sau metaempiric. «Ne aflăm între cele două amândouă. Soarta cunoaște o alternativă, nici totul n-ar putea fi fericit, nici totul nefericit». Aceasta «alternativă» nu este soarta suntem cantonați, începului și sfârșitului, alfa și omega, nu sunt primul și ultimul decât în mod relativ; sau, în cazul timpului cu aspect de interval, interregn și interludiu care este cel al istoriei

Apocalipsă, timpul n-are cum merge mai departe, χρόνος οὐκέτι ἔσται²⁷... Artă absolută, armă absolută! Fără îndoială, timpul s-a împlinit și escatologia a ajuns la prezent. Așa se face că nudismul, care este, ca și purismul, un fel de specialitate profesională, ajunge dintr-o dată la nuditatea superlativă: căci dincolo de puritatea aceasta gimnică nu se află nimic, și nimeni nu se poate dezbrăca de pielea lui. Ce altceva ar mai deveni devenirea, dacă această devenire a actualizat suprema, extrema, ultima posibilitate de eliberare umană? Acel *Din ce în ce mai mult* nedefinit, ce accelerează progresele tehnice, este aici oprit în mod subit și definitiv: din acest punct de vedere, pictura are mai puține șanse decât aviația și cursa înarmărilor! Futuriția este congelată, pentru că nu mai subzistă nimic potențial, pentru că totul este actualizat la perfecție: astăzi, marasmul; mâine, poate, disperarea; în toate cazurile, impasul. Ce înnoiri, ce viitor mai putem spera când ne-am plasat dintr-o dată (sau am crezut că ne plasăm) în vârful extrem al extremei avangarde a oricărei modernități? În mod clar, istoria muzicii se termină cu Schönberg. În mod clar, impresionismul, fovismul și cubismul nu aveau alt scop decât să ajungă, la capătul unui crescendo linear, la arta escatologică a contemporanilor noștri. De aici și aspectul ciudat de fascinant, de subjugant, de seducător al acestei modernități maximaliste; nimeni nu se poate gândi să facă mai bine, nici să meargă mai departe de acest finisier al dodecafoniului. Într-adevăr, când atâta îndrăzneală devine cronică, ea riscă să se transforme în timiditate conformistă; dar este un conformism de-a-ndoaselea. Ai noștri puri de astăzi sunt adesea niște puriști, adică niște profesioniști ai purității, și chiar niște puritani, lucru pe care-l recunoaștem uneori după complexele lor de austeritate și după pasiunea lor antihedonistă; așa cum nomadismul este o domiciliere în vagabodaj, extremismul, în cazul sedentariilor avangardei noastre, este o domiciliere sistematică în extremă, o formă foarte burgheză de angelism: închipuiți-vă un burghez cu aripi sau un rentier angelic ce ar trăi din renta de la maximul lui definitiv. Atunci când marile descoperiri au fost făcute, când marile cutezanțe au fost deja îndrăznețe, așa cum a fost cazul cu un Milhaud sau un Picasso, când nici un principiu nu mai intră în joc, ce altceva poate fi supralicitarea modernă decât

Stănuț Ioan, ultimul ceas a venit, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. De când oamenii și profetii lor tot vestesc apropierea Venirii – ἰδοὺ ἔρχεται, ecce venit! – și iminența împărăției, adică de la începuturile lumii, cum se face că împărăția încă n-a venit? În fond, poate că tocmai omenească noastră deminergie ne apropie de ea. Jacques Madalie a vorbit cu ardor²² despre credința aceasta milenaristă în sfârșitul vremurilor, despre speranța săvârșirii ce face să le bată oamnenilor inima mai tare și mai repede. Cine știe? Eliberându-se de greutate, cum spun zărele, smulgându-se gravitației terestre ca să călătorească în spațiul cosmic, fătura de carne va deveni, poate, un semizeu? Dorința lui Icar, utopia aeriană a omului-pasăre sunt aici satisfacute dincolo de orice himera! Vai! Omul mărginit își închipuie că sparge platonul mărginirii lui, și rămâne în mod incurabil în condițiile *a priori* pe care le atribuie statutului lui de făptură. Omul, care se pare că a spart deja «zidul» sunetului și l-a găurit pe cel al atracției universale și care se pregătește să mai treacă prin nu știu câte ziduri, nu se pricepe să-și ascundă decepția: cel ce zdrobește ziduri, zdrobește și zidul empiriei... iar după zid nu-l nimic! Poate că nu era nimic de văzut? Nimic la zenitul verticalității, nimic la extremitățile liniilor orizontale! Așa cum nu atinge cerul călătoreștii pe vârful Everestului sau înălțându-se până la lună, cel impur nu întâlnește puritatea mergând la Polul Nord. Luna e de pe-aici, ca și departamentul Seine-et-Oise. Revenit pe sol după o călătorie cu avionul supersonic, pilotul cel mai rapid din lume se regăsește tot așa cum era la plecarea: mediocru în toate privințele, poate învidios, mininos și meschin, cu siguranță laudăros și, până la urmă, cât mai puțin supranatural cu putință; în fond, un om destul de oarecare, pe care pretinsa lui tangență cu hotarul empiriei nu l-a transfigurat cu nimic. Desigur, omul coboară pe lună. Și ce-i cu asta? Oare este posibil ca nimic să nu urmeze? Nu, destinul lui nu e transformat... În fapt, ce secrete a aflat la hotarul empiriei acest supraom demn de milă? N-a aflat absolut nimic și nu știe cu nimic mai mult decât oricare dintre noi; și, de altfel, hotarul lui călătorie în lumea de dincolo și care nu știa absolut nimic, pentru că nu fusese niciodată acolo. Mai ales, învingătorul gravitației nu

numai că amestecă la nesfârșit elementele din ghiveciul fără nume, ci și «strică» oamenii între ei: frate cu frate, copii cu părinți... Îi «strică», adică, literal, le complică relațiile: căci niște relații de dușmănie, niște relații *stricate* formează o situație mai confuză decât relațiile de prietenie; relației fraterne sau filiale, care este o relație simplă, directă și primară, încurcătura îi substituie o relație secundară și tensionată, o relație pasională, o relație ambivalentă, de exemplu aceea dintre frații dușmani sau ura filială, care este un chiasm de aversiune și de atracție cosangvină; ceva opac întunecă transparența relației firești; gânduri ascunse inavuabile, echivocuri, neînțelegeri fac ca simplitatea uniformă a primei relații să se răsucescă în jurul ei înseși. Dacă îmbufnarea este forma cea mai blândă a acestei tensiuni, războiul este gradul ei cel mai acut – războiul, adică limita extremă a certei, războiul, adică marea încurcătură care dezacordează violent pluralul persoanelor ostile și în același timp marea «gâlceavă» ce desface nu mai puțin violent întreșerea confuză a discordiei. Așa se face că, în această ordine pe dos, beția neantului este cea mai exaltantă: războiul este marea bacanală ce bruiază distanțele sociale, schimbă lucrurile permise și cele interzise între ele. – Cel confuz se complăce în confuzia orgiacă, cel impur se tăvăleşte voluptuos în apele tulburi ale mlaștinii sale infame. Trebuie să o spunem, evenimentele contemporane au flatat peste măsură această complezență; ele au făcut din noi spectatorii mai întâi consternați, și apoi delicios de scandalizați, ai alianțelor cele mai cinice și mai rușinoase, răsturnărilor celor mai incredibile: dreapta și stânga fac schimb de frazeologii, rezistența față de invadator este considerată o crimă, trădarea devine o datorie, echivocul diabolic transformă patrioții în bandiți și pe cei lipsiți de simț civic în patrioți. Acest echivoc nu are nimic în comun cu inversarea etică a primilor și a ultimilor, adică cu o transvaluare care, fără să încurce ierarhiile morale, pur și simplu înlocuiește o ordine printr-o altă ordine, printr-o ordine pe dos, la fel de clar articulată ca ordinea pe față... Nu! De data aceasta spiritul cel rău al confuziei înghite chiar principiul oricărei disjuncții morale. Tocmai complezența față de echivoc găsea în anumite teme din romantismul german o aparență de justificare: metafizica nopții nu atrage, oare, atenția asupra aceluși «Urgrund» abisal și insondabil din care emerg

tot așa cum purismul simplist era un optimism la scara dualității: pentru a evada dintr-un amestec infim, dintr-o complicație tragic de irațională, dintr-o confuzie ce cuprinde toată ființa, trebuie să zbori cu aripi de inger, este nevoie de o aventură foarte periculoasă, de o lungă expediție, de mijloace hiperbolice! Radicalismul este filozofia unei fapuri împotmolite în confuzie și care încercă să scape ochind termenii stridenți, atingând extremitatea imposibil de depășit și superlativul peste care nu se trece. Ceailovski face undeva aluzie la Nemesis, cea care egalizează totul, cea bănuitoare, ce provoacă $\alpha\nu\kappa\alpha\mu\upsilon\upsilon\tau\varsigma$ sau schimbarea fericii în nefericie. Maximalismul, negând acest destin, va prelungi în mod imaginat până la extrem un elan oprit la jumătatea drumului. «Magia extremelor», cum se spune astăzi²⁰, atracția a tot ce este prim sau ultim, extrem, suprem sau final, topismul superlativului într-un cuvânt, sunt câteva dintre simptomele cele mai evidente ale modernității noastre și ele îmbracă tot felul de forme bizare, de la furtă recordurilor și de la supraalimentarea tehnică până la exagerarea verbală și la excesele nemiloase ale deducției, de la magia progresului până la mania «purității» doctrinale, prima fiind generatoare de mișcare și eforturi nefârșite, iar ultima principiu de paralizare și imobilitate: neori mirajul superlativului strălucește la orizontul unui comparativ fără sfârșit ce se oferă performanțelor noastre cât vezi cu ochii, altele această ne este propus peșin și de la bun început de către doctornarii inflexibili ridicării împotriva oricărui «revizionism», împotriva oricărui compromis și surzi la acele intermedii (λέσος) a căror funcție dialectică este totuși amintită în *Philobos*²¹. Și, ca să vorbim mai întâi doar despre primul maximalism – cel la care maximul se găsește la capătul unei majorări infimite: omul condamnat la detenție pe viață în impur crede că a găsit o metodă de a pătrâși închisoarea unde-l ține condiția lui. Tot mai repede, mai departe, mai sus (sau mai jos)... mergând mereu în aceeași direcție, vom străși prin a ajunge undeva! De exemplu, în insula aceea din Oceania, unde Gauguin a crezut că găsește inocența, bunătatea, goliciunea primelor timpuri... Omul se apropie cu inima bătăndu-i de marginea cea mai exteroară și de extremul finster al oricărui țărâm, tot așa cum crede că se apropie, în timp, de sfârșitul istoriei – căci (oricine știe) «cazul de pe urmă» este aproape²², și judecata de apoi, la fel. Copii, scrie

noastre: sfârșitul nu este niciodată terminal și începutul niciodată inițial decât în mod provizoriu și până la noi ordine; nimic nu e terminat vreodată, nimic nu e ultim sau prim, ci totul este mai degrabă penultim sau secund, «mai-nu-de-ultimul» sau «după-primul», de exemplu în sensul că inițiativa noastră sunt deja imitație și iterație, că orice «adio» încă mai este un «la revedere»; creația și concluzia devin simple jaloane sau releuri, etape intermediare într-o perpetuă continuare a intervalului; coplesite de repetiția începutului și de procrastinarea sfârșitului, adică de amânarea continuă a lui niciodată-mai, nouatea incoativă și terminarea solennă intră în fuziune în fluxul devenirii. Înălțarea și ultimitatea, care ar fi niște superlativ, se transformă într-o prioritate și o posterioritate relative, și una și cealaltă acoperite, înglobate, anticipare de un *a priori* imemorial și înălțate într-o succesiune nedefinită; această anticipare imemorială fiind pentru noi o eternă preexistență, nu lasă loc în imanență decât pentru niște nouități pregătite dinainte și ne furtă, fără drept de apel, puritatea începutului. Astfel, expedițiile spre Nordul îndepărtat sau spre Sudul îndepărtat sunt tipul însuși al falsului miracol, generator de speranțe magice și de decepții; iar acela ce pretinde că prin această taumaturgie ajunge în Sudul sau în Nordul îndepărtat al propriului său mister este el însuși un șarlatan! Omul trage de lanț, dar în loc să-l rupă, îl lungeste: angelișmul la care pretinde este o imposibilitate și fals escatologic. De fapt, aceste evadări din empirie rămân ele și false evadări empirice, iar dezrădăcarea pe care le-o datorăm nu ne schimbă cu nimic destinul. Broasca inflaționistă, ce vrea să se umfle cât un maut, devine pur și simplu o broască monstruoasă, dar ea ea așteaptă în zadar metamorfoza fericită ce ar putea-o scoate din mediocra ei condiție de batracian: dimpotrivă, ea zace mai mult ca oricând în broscăria originară. În fond, extremismul, alinându de la sensul figurat la sensul propriu, este păcăt de propriile-i metafore spațiale. Pascal a fost cel dintâi care a favorizat această proiecție, această transpunere a purității în spațiu, pentru că și reprezentarea omului ca pe un amestec de sulfet și trup și ca pe un locutor al zonei mediane totodată; deoarece este o natură amestecată, amfibă este și o ființă intermediară cu domni-ciliul obligatoriu în zona mijlocie dintre microfizic și macrofizic.

categoriile diurne și unde binele și răul moșăie într-o stare nediferențiată? Nu este vorba nici despre transparenta inocență, nici despre o simultaneitate dialectică a contrariilor; nu este vorba nici despre puritate, nici despre tensiune nesfârșită, nici despre limpezime, nici despre sinteză (pentru că sinteza poate fi cel puțin soluția antitezei), ci pur și simplu despre un amalgam dens și inform în care făptura se afundă cu plăcere. La începutul unei cărți celebre, Otto Weininger¹⁹ descoperă faptul, de altfel incontestabil, că masculinul și femininul nu sunt două categorii bine tranșate, ci pur și simplu doi poli sau două limite, că tot felul de degradeuri și de cazuri de tranziție le leagă, că există trăsături feminine în virilitate și caracteristici masculine în feminitate, că discontinuitatea este o invenție a gramaticienilor etc. Dar ghicim ușor ce folos poate trage din aceste constatări complezența inavuiabilă a contemporanilor noștri față de ambiguitatea sexuală, în care ne grăbim să descoperim justificarea a nu știu ce androgin originar; metafizica suspectă a hermafroditismului primește prin aceasta o confirmare nesperată. Echivocul nu este oare marea cochetărie modernă prin excelență?

5. Maximalismul

Extremismul și violența reprezintă, pentru cel impur, două soluții radical opuse față de complezență. Numai de nu s-ar întâmpla ca extremele să se atingă! Căci, după cum vom vedea, cele două soluții sunt la fel de blocate ca și confuzionismul; sau poate că tocmai cele trei accese de disperare poartă, deja, în ele, remediul. Orice ar fi, confuzionistul încearcă să evadeze pe jos, coborând până în fundul smârcului noroios, pe când extremistul o șterge mai degrabă spre înălțime... În loc să se zbanguiască în baltă, extremistul și violentul preferă să se zbată. Amețeală confuzionistă și frenezie maximalistă, cele două tentații își corespund! Sau, cu alte imagini: cel impur, închis în cetatea lui asediată și în complexe-i obsidionale, face o încercare de a ieși; extremismul este spărtura aceasta aparentă prin zidurile de apărare ce înconjoară finitudinea noastră. Extremismul modernilor este un purism disperat, pe măsura pluralului nenumărat și inextricabil,

E adevărat că omul pascalian oscilează dialectic și printr-un fel de mișcare de pendul de la o stare contradictorie la alte, în loc să aibă un domiciliu static în intervalul dintre cele două extreme, adică între Nimic și Tot... Nu este mai puțin adevărat că prepoziția între localizează impurul și, prin urmare, pare să atribuie impuritatea intermediarității, ca și cum modul de a fi moral ar putea fi influențat de poziția în spațiu: ființa intermediară între două lumi este și mijlocitoare, adică face parte din cele două lumi, are un picior în fiecare lume. De ce să ne mirăm dacă cel care a ajuns în empiriu sau respiră aerul pur al culmilor este el însuși purificat? Pentru că altitudinea este purificatoare. Și invers, cel ce locuiește în zona temperată este el însuși, dacă nu un temperament concret, cel puțin un amestec compozit. Dar cineva se poate afla la jumătatea drumului dintre extreme și să nu fie nici una, nici cealaltă, sau să fie când una, când cealaltă, alternativ. În aceste două cazuri, unde e amestecul? Se întâmplă ca ființa mijlocie să fie calitativ simplă, simplă cu o simplitate specifică și *sui generis*. Într-un cuvânt, cel extrem poate fi impur, după cum cel mediocru poate fi pur, iar «*via media*» nu este în mod necesar calea spre confuzie. Justa cale de mijloc nu este, oare, la Aristotel, un fel de culminare virtuoaasă? – Hiperbola este și mai senzațională atunci când extremismul dogmatic pretinde să se instaleze de la bun început în absolut, să atingă punctul maxim fără progresul vreunei majorări, să se înalțe la *summum* fără efortul gradat al unei ascensiuni. Tocmai acest pas «napoleonian», acest salt eroic vor să-l facă astăzi maximaliștii artei contemporane, Atonaliști sau abstracționiști, când, trecând brusc la *limită*, o rup radical cu tonalitatea, unii, cu figurativismul, ceilalți; «nu poți fi mai abstract decât Abstractul», remarcă cu umor pictorul Charles Lapicque²⁶, care își bate joc, subtil, de superlativul de netrecut. Căci maximalistul nu cunoaște decât un grad: apogeul; și numai o alternativă, o disjuncție, un ultimatum: maximalism sau artă reacționară; legea intransigentă a lui totul-sau-nimic, valabilă numai pentru imperativul categoric sau pentru exigența dezinteresului, este aplicată în mod metaforic esteticii și formelor date actualmente. Și mai ales fără concesi și jumătăți de măsură! Din moment ce s-a atins culmea purității, din moment ce venirea artei absolute pe pământ este o realitate, istoria s-a terminat: ca în

lipesc punctele de sprijin exterioare, iar efortul lui este iluzoriu. La fel de iluzoriu este și efortul unui om supus ispitei, ce dă din picioare și se încordează ca să reziste când tocmai a cedat... Cu nepuțință și ieși din lumea asta ca să intri din nou mai apoi, importând din afară ordinea și puritatea de care are ea nevoie; această imanență o numeam disperare pentru că este fără ieșire și nu duce la nimic: totul se petrece în interior, la bordul vasului-fantomă pe care se agită cei violenți. Interior fatalității generale pe care crede că o combat, cei violenți se scufundă o dată cu ceilalți, pe aceeași corabie ca și ceilalți, și în același naufragiu. Deșertăciune a deșert-tăciunilor! Cei violenți, care crede că dă năvală în compus din afară, că-l invadează intrând pe poartă, Θυροθελυ, ca să-l regene-reze, este frate în nenorocire cu ființele pe care le violează și este demn de aceeași milă. Rugați-vă pentru el, ca și pentru victimele lui! Spuneam deja despre confuzie: toată lumea înăuntrul toată lumea, începând cu salvatorul... Vai, salvatorul ar avea și el nevoie să fie salvat! «Forța slabă» nu are așadar decât aspectul exterior al forței. Și nu numai că violența ce prinde că ne purtăm este ea însăși impură, dar, în plus, este mult mai impură decât toate lucrurile impure. Tinerii violenți de care-și bate joc Platon, și Callicles, și Thrasymachos, laolaltă cu toate obrăznicăturile dinamice care-i înconjoară, sunt ei înșiși elementul cel mai confuz al confuziei: crema dezordinii! Și nu numai că violența este mai impură decât impuritatea, dar, în plus, ea duce impuritatea la culme, este demna ei încoronare: printr-un fenomen de accelerare și de intoxicare caracteristic oricărui confuzionism ca și oricărui agravarează cu patimă impuritatea aceasta pe care prindea că o vîndecă: violența se află în aceeași situație ca un om amenințat să se scufunde într-o mlaștină: cu cât se agită mai mult, cu atât se aprofundează și mai mult în mlaștină, la fel de impur și mai mediocru, vede acum că e tot în mlaștină, și mai mediocru, mai prăpădit ca oricând; complicațiile (dacă este adevărat că au fost vreo dată rezolvate) se formează din nou după izbucnire, așa cum un abces se formează din nou când n-a fost bine stors. Ce amare sunt zilele de după o exaltare de mînie, ce efemeră și decepționantă euforia înșelătoare datorată unui scandal! Când se

păcatul va înceta din lipsa de păcătoși. Derizorie simplificare, demnă de Păcală! Să te arunci pe fereastră ca să nu mai ai impozite de plătit, să-și tragi un glonte în cap ca să tatezi radical o migrenă, să rezolvi prin sinucidere toate dificultățile în același timp și o dată pentru totdeauna, să scapi de probleme refugiuindu-te în moarte, iată ce înseamnă să mori ca să nu te buiască să mori! Sănătate cu revolverul: asta ar putea fi deviza homeopatiei acestei hiperbolice, a contradiției absurde ce ne face să devansăm moartea și să preferăm medicamentelor pozitive terapenice neantului. Așa cum un dramaturg prost, care nu știe cum să iasă dintr-un *imbroglio* inextricabil, încearcă să scape prin nec general sau prin spânzurare generală și pune capăt tragediei suprimând toți eroii tragici, tot așa violența caută în clipa subită și fulgerătoare a sinuciderii nu știu ce purificare specioasă. — Doar ideea unui catharsis violent este deja alibiul disperării; și, într-adevăr, se pare că nu prea îi pasă de om, că îl consideră o ființă rea în chip radical, se pare că este pesimistă, mizantropică și cinică de vreme ce negă și aruncă peste bord orice pozitivitate vitală, sub pretextul purității. Pentru pesimistul absolut, impuritatea nu este un accident al esenței: căci, dacă subiectul liber el însuși ar fi capabil de bine sau de rău, un subiect impur ar putea să se îndrepte supraviețuind totodată ca subiect; subiectul substanțial este cel tarat, îndatorat incurabil de fatalitatea greșelii: doar o terapenică radicală va putea elimina nu numai impuritatea, ci și pe candidatul la impuritate. Alternativa în care violența ne încolțește este așadar o dilemă, adică o disjuncție având două evenualeități și amândouă fiind niște impasuri: fie insolubilul, fie neființa; aici, orice poartă de scăpare se dovedește iluzorie. Astfel, violența este într-adevăr deruta, demisia demisilor: o soluție ce ne propune neantul drept sigură ieșire nu consacra, oare, falimentul oricărui purificări violente și imposibilitatea de a simplifica confuzia în care trăim?

Nu există, după cum vom vedea, decât o singură violență cu adevărat creatoare, și aceea este la antipodul oricărui beții sacre, al oricărui impozit magice: este violența pe care sacrificiul o impune instințelor și înclinațiilor și este direcția contra naturii pe care viața, din datorie, se obligă să o urmeze urcând spre amonte curentul fatalității și al voluptății joase: căci, efortul ce se exercită în răspărul tendințelor, levitatea eroică, sunt niște genuri

forța nu este, deoarece ea e curgătoare și proteică și într-o devenire neîntreruptă: ea nu este dar, cel puțin, face să fie; ea devine și face să devină; intermediară între ființă și neființă, ea nu e nici ceea ce este, nici ceea ce nu este: într-un cuvânt, ea face. Așa se face că forța intensivă, în dinamism, este o forță de extensie: *a fortiori*, forța este forță pentru că se extinde; promisiune de extindere și capacitate pozitivă de existență extinsă, «*vis intensiva*», care chiar prin acest fapt este «*vis extensionis*», poate fi deci considerată drept un principiu instaurator și fondator: așa este, pentru țesătoare, ideea fecundă din care nasc țesătura și pânza. În cazul violenței, dimpotrivă, nu sesizăm această trecere de la intenție la lucrul extins, care, în caz că este continuă și că *punerea* nu se schimbă prin prăbușire în de-punere, va fi mereu indicele unui Plus. Fără «ostentație», declară Baltasar Gracián, orice perfecțiune s-ar găsi într-o stare violentă³⁰: întruparea și «parada» descarcă oarecum tensiunea ființei invizibile. Or, trecerea violentă de la *In* la *Ex* nu înseamnă nici extindere, nici exhibiție, ci explozie. Violența este la fel de *inexistentă* ca și forța: dar forța este o aproape-ființare ce face să fie, iar violența este o mai-puțin-ființare ce desface ființa, ce nu lasă ființa să fie și o împiedică, dimpotrivă, să existe; ea nu conferă nimicului ființă, tocmai pentru că distruge ființa deja existentă. Forma bine structurată îi stârnește absurdă mînie! Așadar, în loc ca forța, tetică în acest caz, adică pozitivă, să afirme ființarea și modurile de a fi ale acestei ființări, violența negativă o suprimă pe una și le devastează pe celelalte. Forța fecundă excită, neliniștește, însuflește ceea ce desface; dimpotrivă, acolo pe unde a trecut uraganul violenței nu mai rămân decât ruine și dărâmături; cadavrele nu mai au decât un rictus strâmb, răs înțepenit într-o mască. Fără îndoială că *Bia* nu se opune lui Δύναμις — sau, ceea ce înseamnă același lucru: nimic nu este mai puțin «dinamic» decât pasiunea distrugătoare: fără să fie statică din această cauză, irupția brutală a omului violent în existența altcuiva se află la polul opus oricărei vehemențe, oricărui elan creator. Forța este fondatoare de viitor, de aceea exercitarea ei este legată de bucurie; dar dureroasa violență, încordată spre neant, are mai multe raporturi cu trecutul decât cu viitorul și de aceea are întotdeauna o latură disperată: nici o altă perspectivă sau alt orizont decât neființa. Forța, atunci când nu e creatoare, e cel puțin

de isterie, de scene de menaj și de urlete de ură numite *Elektra* sunt mai degrabă o demonstrație de nepuință. Starea de tranșă nu ascunde cumva o debilitate funcțională? Nu ar fi exagerat să definim violența: o forță slabă. Forța este cea care se opune mai degrabă blândei; cât despre violență, aceasta se opune mai degrabă blândei; violența se opune atât de puțin slăbiciunii încât adesea slăbiciunea nu are alt simptom decât violența însăși; slabă și brută, dar brută tot mai puțin pentru că este slabă – așa arată această violență nesigură, neliniștită, nervoasă și, înainte de toate, lipsită de certitudine. Da, tocmai această slabă violență a unei conștiințe vinovate este nimitivă de forța blândă pe câmpurile catalanice: în *Batalia Hunilor*, Liszt nu ne face oare să auzim glasul puternic al orgii ce acoperă puțin câte puțin strigătele barbarilor? – Violența este ineficace, și asta din multe cauze. Dacă forța este fondatoare și regeneratoare, aceasta se datorează faptului că, asemenea libertății, ea e în același timp imanență și transcendență amestecului regenerat: prioritate, transcendență, autoritate preventivă – ea intrunește toate condițiile ce fac un remediu drastic și o purgare eficace. Cât despre violență, ea este imanență confuziei pe care pretinde că o purifică și e esențialmente nedreaptă, prin aceasta, și părtinitoare, și împătinită: oare neutralitatea nu este vocația dreptății, acest «metru inviolabil», cum spune Proudhon²³? Este contradictoriu să *faci parte* și să *preținzi* în același timp că departajezi. Vai! Violența face parte din amestec: conținutul ei este o sabordare: terorizării muzicii și ai picturii nu formează, oare, adevărata republică a aparenței și a imitației? Ștengarii strălucii din Atena, cătoră Socrate le opune regula de aur a dreptății, s-au născut cu toții sub semnul confuziei și sunt cel mai frumos ornament al ei. Violența seamănă cu un călător care ar împinge pe-tele cabinei ca să accelereze mersul vaporului: mișcările sale nu sunt absolute și, în consecință, eficace decât în interiorul mișcării generale a vaporului în care este antrenat, și relativ la celalalte obiecte de pe vapor; pentru a influența în mod tranzitiv viteza, îi

transformatoare: când nu afirmă ființa, ea transformă formele, garantând prin aceasta că ființa va avea cel puțin o urmare și că este asigurată continuarea a ceva; adevăratul dinamism revoluționar mobilizează și reînnoiește formele pentru ca viața să supraviețuiască, dar falsul dinamism anihilează steril ființa. Forța și violența, împreună, distrug frumusețea care este formă împlinită, formă prin excelență, *forma formosa*; însă forța se întoarce la *inform*, pe când violența produce numai *diform*. Or, ce altceva este informul decât laboratorul nocturn al formelor și principii fecund, originar, matern al tuturor determinărilor plastice? Ca și Amorful primordial din teologia negativă, ce înseamnă puțință și posibilitate a tuturor ființelor, informul este un început și o făgăduință; informul, ca și inocența, este un fel de vestire. Între inform și diform distanța e aceeași ca între nedeterminarea-de-dincolo și nedeterminarea-de-dincoace, între urâtenia precedentă și urâtenia consecventă: una este, ca și la Socrate, o urâtenie nediferențiată anterioară disjuncției dintre frumos și urât, dintre răs și lacrimi, comic și tragic, plăcere și durere; cealaltă e un monstru născut din formă, o hidoșenie zămislită de supliciul formei, un rictus care e unirea contra naturii dintre durere și răs. Așa cum sunt două urâtenii, o urâtenie energetică sau fondatoare, făgăduință și izvor de frumusețe, și o urâtenie groaznică, tot așa sunt două forme de haos, una fiind vacarm al improvizării și rumoare a presentimentelor, cealaltă fiind neantul morții. Iar una este departe de cealaltă tot atât cât monștrii lui Picasso și ființele jalnice ale lui Soutine sunt departe de urâtenia negativă, pe cât disonanța genială este departe de disonanța violentă, pe cât *Le sacre du printemps* este departe de *Elektra*. Formidabilul pumn pe care muzica l-a încasat, în 1913, direct în față, instaura o ordine și o frumusețe nouă, o stranie frumusețe vestită de semnele bune ale primăverii și de consacrarea reînnoirii. Oare primăvara nu este începutul însuși, înainte-mergătoarea timpului ce va să vină? Percuția barbară a lui Stravinski, puternica ritmică a lui Prokofiev³¹, energia cu totul vernală³² a lui Milhaud, dinamismul lui Bartňk, sunt formele cele mai geniale ale unei pozitivități creatoare ce exclude orice violență absurdă. *Le sacre...* era o mutație bruscă, irațională, revoluționară care, *făcând epocă*, institua în mod scandalos noua ordine. Față de această pozitivitate, cele două ore

1. *Republica*, VI, 501 b.
2. *Republica*, IV, 430 e, 442 a, 443 d-e. Cf. 442 c (ομηλικός), 430 e, 432 a. *Phaidon* critică teoria sufletului-armonie.
3. 443 e.
4. Diels, fr. 12. Cf. *Phaidon*, 97 c.
5. *Facerea*, I, 4; I, 6; I, 14; I, 18.
6. *Facerea*, II, 7 și II, 9. De opus *Faciele Sfintilor Apostoli*, 2, I, V. Edmond FLEG, *Le Livre du Commencement*, p. 39.
7. Cf. *Gorgias*, 465 d: ομοῦ ἄν πάλυτα χρῆματα ἐφύπερο ἐν τῷ ἄνθρωπῳ.
8. BRUNSCWICG, VII, 434.
9. *Discours de Métaphysique*, § 6.
10. I, 32; II, 82; a III-a Scrisoare provincială. Cf. *Republica*, IV, 445 c: ἐν μὲν... εἰδοῦς τῆς ἀρετῆς, ἀρετῶν δὲ τῆς κοικίας. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, II, 6, 1106 b 30.
11. VII, 434. *Phaidon*, 69 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5-6.
12. *Psalmi*, 51, 7.
13. VI, 386 și VII, 434. Cf. MONTAIGNE, *Apologie de Raymond de Sebonde*.
14. VI, 385. Cf. VIII, 567; I, 9.
15. VI, 412. Cf. II, 82 fm. IV, 274.
16. I, 5.
17. *Phaidon*, 66 d: τυπού, cauza de θόρυβος; Cf. 66 a: τρυφῶνται.
18. *De la Sagesse*, I, 38.
19. *Geschlecht und Charakter*.
20. *Magie des extrêmes*: «Études carmélitaines», 1952.
21. *Philébos*, 17 a.

Note

de mișcare forțată. Nu există decât o violență fecundă și vitală, iar aceea nu-și persecută frațele, nici nu-l maltratează din sadism, nici nu-l scutpa în față: pentru că ea este, dimpotrivă, violența pe care ego-ul egotist și-o aplică lui însuși din dragoste pentru cineva, pentru că ea este violența eului ce își violentează propriul sine din dragoste pentru celălalt, *din dragoste pentru tine*.

22. Leon TOLSTOI, *Le Royaume de Dieu est en vous*, XII: «Le Royaume de Dieu est à la porte.» *Isaia*, 52, 6; *Maleahi*, 3, 1; *Habacuc*, 2, 3; *Matei*, 11, 3, *Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 2, 18.
23. *Apocalypses pour notre temps* (1959).
24. *Essais*, II, 20. Și Pascal: VI, fr. 378. Cf. II, 69-72, 140; VI, 381. Cf. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
25. *L'Homme de cour*, maxima 211.
26. *Essais sur l'espace, l'art et la destinée* (Paris, 1958), p. 105-111: «Voie sans issue».
27. *Apocalipsa*, 10, 6.
28. P.-J. PROUDHON, *La Guerre et la Paix*, I, 2-7. J. de MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, VII^e Entretien. L. VEUILLOT, *La Guerre et l'homme de guerre*, II. Heraclit, fr. 44 (Bywater).
29. *Republica*, I, 336 b; ὡς διαρπασόμενος.
30. *L'Homme de cour*, maxima 277. Cf. *El Discreto: Hombre de ostentacion*.
31. *Les marteaux (Le Pas d'acier)*. *Mimoliotnosti*, nr. 14: «Féroce!».
32. *Le Printemps*, pentru pian și vioară (1914), *Printemps*, pentru pian (1919), Simfonia întâi *Le Printemps* (1917), *Concertino de printemps* pentru vioară și orchestră (1934), *Printemps lointain* pentru voce și pian (1945).
33. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, ed. Bouglé et Moysset, t. I, p. 434.
34. *Phaidros*, 265 e.
35. LISZT, *Faust-Symphonie*, III.
36. JEAN CASSOU, *Le Janus ou De la création* (1957), p. 11-13. V. în *Situation de l'art moderne* (1950), p. 39, ceea ce spune despre «etos».
37. JEAN MOUTON, *La Peinture moderne et le besoin de paroxysme*, in «Études carmélitaines», 1952, *Magie des extrêmes*, p. 58.

și absolut altul decât mine. Într-adevăr, nu era nici un motiv pentru ca sentimentele impurele violenței față de impuritate să fie niște sentimente pure: aceste sentimente sunt ele însele niște complexe tulburi, niște hibridi de oroare și de atracție; în sentimentele duble și în pasiunea amestecată a celui violent nu regăsim, oare, din nou, ceva asemănător cu vertijul dinaintea absului? – Incapabilă să-și determine obiectul, violența se întoarce asupra ei înseși încă într-un fel. Cel violent nu necăjește numai pe impurul ce este el însuși, iar el se înverșunează și împotriva omului pur ce-ar vrea să fie, iar cruzimea lui este mai mult masochistă decât sadică: printr-un fel de retroversie ieșită din neputință, își face rău lui însuși insultând și călcând în picioare cu sălbăcie propriul lui ideal de puritate; violența ce răzbate departe din compus și lasă la o parte orice pretenție purificatoare atacă inocența, adică, în fond, pe ea însăși; această violență devine cinică: ea profanază misterul pe care-l poartă, ca toată lumea. Nedeterminată ea însăși, violența masa-crează determinările, care sunt puritatea a ființei impure; determinarea, fixând «termenii» și desenând limita figurii individuate, nu este oare felul de a exista în mod distinct, singular și precis al ființei complexe? Nu merge ea oare în sensul contrar amestecului total? Violența este pogromul determinărilor. Și, mai ales, violența lovește drept în față – căci față, fiind, așa cum spune astăzi un poet³⁶, ceea ce semnifică și-i face pe oameni să comunice între ei, ea este organul expresiei prin excelență; iar pe față însăși ochii transmit sensul datorită prezenței acute pe care o numim privire: or, ce este expresia, dacă nu determinarea ce mai univocă, cea mai intențională, cea mai pozitivă, cea mai plină de sens de care persoana poate dispune? Violența nu caută impresivul ce exprimă la nestăruire, ci impresivul care este nedeterminare absolută. Exprimată, iată dușmanul în spatele dușmanului acestuia, hedonismul este cel persecutat și hăituit. Violența este o înverșunare împotriva formelor expresive, o furtie oarbă împotriva determinării numite Frumusete. Priviți-o pe când chinuie și torturează trăsăturile feței: pe unde a trecut violența, față și strămbă și rânjește hidos. La Picasso, violența, deformând proporțiile, juxtapunând față și profilul³⁷, completând figura umană cu râul burlesc al rumegătorului, violența aceasta este mai degrabă o producere de monștri, o teratogonie: și iată de ce, în această

o combinație imaginativă. Cel violent, ce nu are răbdare să dezlege un nod încurcat, preferă să-și tragă sabia și să-l taie dintr-o lovitură, cum a făcut la Gordium Alexandru cel Mare; este adevărat că Alexandru era militar, și încă un militar grăbit... Violența este *soluția gordiană* care, neputând dezlega sau rezolva nodul, suprimă problema pur și simplu: secționând dintr-o dată ceea ce se dezlegea cu multă răbdare și finețe, paloșul și satărul violenței reprezintă nu o soluție speculativă, ci o negare instantanee și drastică; gestul expeditiv și dezinvolt al militarului care, ca și Alexandru, taie sfoara, gestul acesta neagă existența însăși a problemei; pentru că militarii caută hotărârea militantă și preponderanța fizică, nu să salveze o sfoară! Ceea ce se cere este decizia urgentă, nu soluțiile discursive! O «soluție» ar fi permis fără îndoială să se salvardeze frânghia, dacă cuceritorul brutal și-ar fi dat osteneala să desfacă complexul și ar fi preferat simplificarea treptată simplificării tranșante. Cel ce sparge ușa în loc s-o deschidă, sau strică încuietura, sau, neștiind cifrul combinației, forțează lacătul, acela sacrifică și ușa și broasca pentru a intra. Dacă măcar cu acest preț cel violent ar putea trece și ajunge undeva, n-am regreta prea mult stricăciunile. Vai! Calea asta e fără ieșire și în zadar a fost stricat totul. Este evident că suprimând bolnavul se suprimă *a fortiori* bolile: pentru că, neputând avea toate nenorocirile în același timp, nenorocirea cea mai mare ne dispensează *ipso facto* de cele mai mici; cu atât mai mult, moartea îl vindecă pe cel mort de foame, de holeră și de ciumă. Un mort nu poate fi bolnav! Dar o «ființă inexistentă», în general, nu are nici ea dificultăți... Și avem dreptul să spunem, conform acestui raționament, că dificultățile sunt mai degrabă un semn bun, așa cum durerea este un semn bun: și una și celelalte dovedesc cel puțin că mai există o ființă vie și că nu e totul pierdut. A pretinde să suprimă dificultățile suprimând ființa care le duce în spate, sugrumând subiectul care le comportă, așa ceva este o ironie destul de amară. Cu siguranță, moartea înseamnă lichidarea generală și simultană a tuturor obstacolelor, clasarea definitivă a tuturor problemelor, dar în sensul cel mai leneș și mai mediocru! Violența este o soluție tot atât cât incendiul este purificare: violența incendiară dă foc complexului și suprimă ceea ce e impur în același timp cu impuritatea; și, într-adevăr, în ziua conflagrației universale,

este complexul celui fratricid față de acest «tu» care este ca mine care violența participă o încercare față de mama ei, confuzia, așa furtivă – iată paradoxul urii pline de iubire: căci așa este ura pe înduioșată, tandrețea transformată în pasiune de îndărtire haos. Sângerosă, nefericită violență! Furtia în chip straniu el le încercă uneori pentru faptele și pentru batraciunii din inexplicabila tandrețe pe care, după exemplul confuzionismului, pe care o maltratează. De aici imperceptibilă indulgență, de aici favorizează și înlesnește și îndrăgește în chip rusinos impuritatea care s-a aflat laolaltă cu victimele? El însuși impur, cel violent să nu simtă călăul o secretă atracție față de confuzia aceasta în copiii aceleiași mlaștin, toți împotmoliți în același noroi... Cum ființele impure pe care le violentează, victime și călăi, toți sunt aplicați în imanența însăși: cel violent învâdit frăgește cu această în două feluri. Și, mai întâi, ambivalența ei își găsește bilului are drept consecință un atentat împotriva ei înseși, și se contrazice pe sine. Nu-i de mirare că neputința în față imposibilă este o violare pe cât de violență, pe atât de disperată, și ea extirpând această ipseitate din rădăcina, «*vadicinus*»: dar această ea vrea să înșosească și să umilească, vizând centrul ipseității și teleologic dirijată... Ca și ura nemotivată și ca răutatea teroristă, obstacol ce trebuie suprimate, nici în general cu vreun atac ofensivă împotriva unui dușman ce trebuie distrus sau a unui confuzia, la drept vorbind, nici cu agresivitatea de pradă, nici cu Cât despre Bia, ea este absurdă, gratuită și înfrântă: ea nu se și intenție, ci despre o constanțare orientată: Kratos știe ce vrea. mente confirmă că este vorba nu despre o violență fără finalitate Kratos vrea să forțeze pe cineva la ceva, iar aceste două comple-violență, Kratos, puternică violență, vrea să mă facă să fac ceva; intermediar între Forță, ce înțelege rezultatul de produs, și pura determinat: Kratos, așa cum arată numele lui, vrea să fie stăpân; un călău. Aceasta înseamnă că Kratos vrea ceva, ceva univoc și legi; Bia, care-l torturează sălbatic pe binefăcător, este mută ca reptina față de vederea umană, reprezentată în zeus și supunerea față de act care este în același timp o dăună și o binefacere. Kratos, care legitim din punct de vedere uman, deoarece e vorba despre un dar, punct de vedere juridic fiind cont că este vorba de un furt, act coresponde dublului aspect al actului lui Prometheus, act ilegal din

termină sfânta furie, ca și atunci când se termină extazul erotic sau transa alcoolică, omul dezbătat se trezește istovit, decepționat, golit și câteodată îi poartă pică acestui paradis artificial al nefericitei violențe. *Triste animal post furorem!* Ca și mânia cu care se îmbată, ea nu are decât aparențele superficiale ale vitalității. De unde să-i vină atâtea resurse? Ce miracol i le-ar crea? După furtuna de-o clipă care a făcut să explodeze dintr-o dată cadrele sociale, a măturat în brusca vijelie ierarhiile și conveniențele, a întors cu susul în jos convenții și opreliști, iată că Veto-urile și Imperativele atotputernice se reconstituie: eliberarea exaltantă, a cărei iluzie ne este procurată de anarhie, nu va fi fost decât o beție fără viitor. Violența înseamnă eșec: această forță magică, ce trebuia să ne purifice, dă faliment și ne lasă și mai jos decât înainte, epuiați și dezarmați. – Putem oare preciza mai mult formele acestei neputințe? Violența nu este supranaturală, după cum un om mâniaș nu este omnipotent; beția pe care o datorăm furiei nu ne face mai capabili să mergem pe nori sau să sărim peste munți, nici să transcendem fatalitatea gravitației: beția distrugerilor nu-l face pe cel furios în stare de a reversa ce e ireversibil. Violența care sfâșie compusul în bucăți încearcă, poate, să ajungă la ceva simplu și pur. Vai! Spargerea farfuriilor la care se dedă ea și lacerarea și dislocarea furioasă nu sunt deloc o îmbucătățire utilitară și cu atât mai puțin o analiză rațională a complexelor: nu este vorba de a descompune un compus urmărind articulațiile naturale ale elementelor lui (διὰ τέμνειν κατ' ὄρθρον)³⁴, căci o astfel de analiză precede în mod obișnuit fie cunoașterea în general, fie recompensele dreptății; violența amintește mai degrabă, ca să folosim limbajul din *Phaidros*, de cuțitul mare și grosolan al hingherului: descompunerea violentă nu este o analiză fină, ci o decupare aproximativă ce urmărește, de fapt, limitele de minimă rezistență ale compusului și afirmă pur și simplu superioritatea fizică a agresorului: pentru că «dreptatea» celui mai puternic nu este decât un fapt mecanic. Este pur și simplu vorba de demolare și vandalism. Astfel, agilității degetelor, fondată pe articulație și pe specializare, i se opune pumnul grosolan al boxerului, incapabil de îndemânarea necesară pentru a descompune structura fină a complexelor. Această dezintegrare mai ales, oricât de departe ar merge, rămâne empirică: degeaba

relativismul ambiguității este un absolutism grosolan canonic al secolului XIX. Reportează pe un alt plan sistemul de referință: confuzia aceea se descrie ca o carte deschisă, ambiguitatea aceea este cusută cu ață albă. Statică și definitivă, ambiguitatea grea a mincinosilor, fără să vrea, un mesaj despre mincinos. — Să opunem acum dialectica echivocului înfruntând dogmatismul ambiguității absolute; ambiguității neambigue, ambiguitatea nesfârșită de ambiguități, adică echivocul. Echivocul nu este, precum ambiguitatea mai mult sau mai puțin artificială a relei credințe, oprit o dată pentru totdeauna în exponențului lui finit: acum este vorba despre echivocul unui echivoc; acest echivoc, el însuși echivoc, este echivoc insesizabil și iritant ne scapă din mâini la nesfârșit și de joacă malthos orice punere în ecuație. Marele pictor Vassili Kandinsky intitulază *Ambiguitate* un tablou aproape muzical în care semnificății multiple autorizează în mod simultan interpretări contradictorii: în limbașul nostru, ar trebui să-i spunem Echivoc. Din subtilitate în subtilitate, echivocul clarului și al obscurului ne trimite la echivocul acestui echivoc și al simplității univoce și, din nou, la un al treilea echivoc, iar dezbateră nu are sfârșit: regesia care susține ambiguitatea din ambiguitate și din evidența unilaterală nu se oprește nicăieri. În mod dialectic, echivocul este atât de echivoc încât el trebuie să poată să nu fie așa, echivocul este atât de echivoc încât unechi este univoc! Tot așa imaginația, spune Pascal, este atât de mincinosă încât unechi poate fi veridică, tot așa slabiciunea poate fi în anumite cazuri o prefațorie sau o ironie a forței¹⁴: pentru că litota este într-adevăr culmea puterii; în sfârșit, tot așa libertatea poate să-și permită din când în când să fie sclavă! Este ca un lux sau un rafinament de mare senior... Dar în loc să acuzăm diabolismul confuziei dezadăunătoare și al înșelătoriei perfide, ar trebui în prezent să recunoaștem pozitivismul și să-l înțelegem. Complicat, complexitatea la puterea n, spunem, este complexitatea complexă, complexitatea la puterea n, complexitatea cu exponent: dar complexitatea nu este ea însăși complexă decât pentru că poate să nu fie așa, pentru că poate să fie foarte simplă! Care «stăpâna greșelii» nu ne înșală întotdeauna? Ne revine nouă să captăm intermitențele și fugitivele adevăruri pe care le lasă să filtreze, să folosim lumina puternică

himerile purismului. Iar acest purism nu va fi devenit mai realist doar pentru că vom fi substituit purității unilaterale alternanța temporală a două purități: pentru Plotin, după cum am văzut, viața omenească nu este fie Bios, fie Zoé, ci *când* Bios și *când* Zoé; totuși, purismul purităților succesive rămâne purism; și o puritate cu eclipse rămâne puritate. Nici una, nici alta. Și una, și alta. Sau una, sau alta...: cu siguranță, făptura insesizabilă și imposibil de definit nu e nimic din toate astea; și totuși, în alt sens, ea e un pic din toate în același timp: neutralitatea, sinteza, puritatea îi convin și nu-i convin laolaltă. Dar, cum ambiguitatea este ambiguă la nesfârșit, această triplă negație și această triplă afirmație, ce sunt adevărate împreună, sunt și false împreună. Și această simultaneitate echivocă, în adevăr ca și în fals, și această simultaneitate de simultaneități și acest echivoc a două echivocuri trimit la rândul lor la afirmațiile univoce și foarte simple: omul este o ființă intermediară, omul este un hibrid, omul este o ființă pură; ființa angelică și bestială, ființa care nu e nimic este de fapt mereu alta, mereu dincolo de orice definiție actuală! într-un cuvânt: ființa fără contur precis, ființa aproape inexistentă, nu este nici static extremă, după modelul profesioniștilor extremismului, nici static mijlocie, ca moderații și cavalerii căii de mijloc: alungată din ipostază în ipostază, ea nu-și găsește locul nicăieri, și cu atât mai puțin la extremități. Chiar Pascal spune: «...cine vrea să facă pe îngerul, face pe fiara¹⁶»; și în afară de asta (ceea ce el nu spune): cine atinge fundul bestialității regăsește uneori pe neașteptate un fel de sfințenie; însuși Pascal, meditănd asupra dialecticii *a contrario* a fariseului și a vameșului¹⁷, vorbește despre grația ce răscumpără și sfințește, prin remușcare, o disperare inocentă și sinceră și care compensează ironia umilitoare a sfințeniei decăzute; ὁ ὑψῶν ἔστω τὰ πεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἔστω ὑψοθήσεται. Inversarea lui Pentru în Contra, săritura lui Contra în Pentru alternează între ele la nesfârșit, așa cum alternează procesiunea și conversiunea. Angelismul și cinismul își trimit astfel ființa de la unul la altul într-o perpetuă mișcare de oscilație ce seamănă cu acel du-te-vino al suveicii. Or, acest du-te-vino nu este nicidecum un stagiul alternativ la cei doi poli ai existenței! într-adevăr, am putea crede că făptura staționează când aici și când colo, în zilele de sărbătoare în cer cu îngerii, în zilele de lucru în

Nu putem da alt nume decât cel de „păcat” acestei libere voințe a confuziei. Omul viclean, care este împede față de sine, dar pentru aproapele lui alege în mod deliberat greșea și confuzia, și ca un virtuoz se joacă de-a v-a-ai ascunsela cu quiproquo-urile, vicleanul acesta, în alt sens, nu încetează de a fi el însuși o expresie a confuziei; fabricantul de confuzie este el însuși, fără s-o fi vrut neapărat, demonstră nenorocirii noastre comune; mincinosul este crema impurității! În acest sens, mai general, putem vorbi despre un păcat al confuziei. Căci așa cum mincinosul, conștiința medie, este o ființă impură ce posedă toate mijloacele purității, dar le folosește ca să-și înșele pe alții, tot așa confuzionistul, conștiința intermediară între două superlativ, este în același timp supraconștiința relativă a haosului și o bucată relativă inconștientă a aceluși haos; el este deci capabil de bună sau de rea voință în măsura în care transcende confuzia, în același timp inocent și supus greșelii în măsura în care rămâne imanent aceluși *a priori* al confuziei; el poate fi organizatorul haosului, dar poate fi totodată victima inocentă a acestuia și neferticia conștiinței, și, în această ultimă calitate, poate implica vocația purității; pe de altă parte, chiar atunci când, din toată inima, sporește confuzia, el n-o face nici conștient, nici inconștient, ci mai degrabă subconștient. Misterul vinovatului-inocent, care este scandalosul paradox al antropodiceei, încetează de a mai fi o contradicție! Este subînțeles că profesorul de confuzie se exceptează pe sine din această confuzie. Care așa ceva înseamnă că exceptă această ar fi o favorare nemerită, un privilegiu tacit și parca un drept de nemărturisit al contrabandistului? Care confuzia este suspendată numai în onoarea confuzionistului? Exceptă confuzionistul la confuzie ar fi atunci o rușinoasă incoerență, un harar scandalos, ceva asemănător cu acel *In-afară-de-mine* nejustificat pe care și-l

folosul său. pe care i le oferă confuzia mizeră și să o facă să servească în se obișnuiește destul de bine cu haosul ca să profite de facilitățile că ea a găsit un *modus vivendi* cu intermediaritatea, ci, mai mult, mincuna exprima adaptarea fapturii la soluția necelară: nu numai sistematic înțreținută în interesul autorului fraudei. Prin aceasta, zei, a unei confuzii produse cu bună știință, artificială agravată și așa. Și mai precis încă: mincuna este exploatarea lucidă a confu-

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRȘIT

1. Conștiința echivocului este o conștiință univocă

Nimeni, arătam la început, nu poate spune despre sine însuși: Sunt pur, *purus sum*; după cum nimeni nu poate spune fără a se contrazice «*in adjecto*»: Sunt modest, am farmec, umor etc.; după cum nimeni nu poate vorbi el însuși despre propria-i inocență, fără a o fi pierdut dintr-o dată, pe loc, *ipso facto*: acestea sunt lucruri pe care e mai bine să-și lăsăm pe alții să le spună, și pe care au dreptul să le judece doar terțele persoane. Dar, tot așa, nimeni nu poate spune, în mod sincer și serios: Sunt impur — chiar de n-ar fi decât pentru că vorbirea înseamnă deja eliberare, detașare, «distanțare», conștiință proiectivă: cei ce vorbesc despre pericol, la ieșirea din pericol, nu au trecut oare, prin chiar acest fapt, de stadiul coincidenței ontice cu amenințarea mortală? Datorită logosului, omul e absent din el însuși, se desprinde de ființa lui substanțială. Există tot atât de puțin tragism trăit în tragedia de la teatru, sau confuzie mută în confuzionismul locvace, pe cât există disperare inocentă în acel «disperato» al cântărețelor și al tenorilor; oricine știe, cei ce deserțează doctoral despre tragic nu sunt întotdeauna cei ce l-au trăit și o alternativă derizorie pare să-și despartă iremediabil pe unii de ceilalți, așa cum desparte filozofia disperării și angoasa mortală care-i cuprinde pe cei șapte condamnați ai lui

este acea confuzie. Dar nu e oare deja o victorie să poți spune răului: tu ești rău! Confuzionismul emerge din confuzie, de vreme ce îi face teoria, în aceeași măsură în care minciuna emerge din eroare: uncori minciuna nu este suspectă sau echivocă decât pentru cel înșelat; pentru cel ce înșală, în schimb, ea e întotdeauna perfect univocă; înșelătorul produce în folosul lui o avantajasă disimulare, o superioritate nedreaptă, o poziție dominantă în sfârșit, al cărei beneficiar este în mod unilateral; conștiința transcendentă, deloc în chip gnostic și ca să răspândască lumina adevărului, ci transuduos și prin-un privilegiu inavunabil, specializat în trafic la negru și în război rece păstrează atât cât poate denivelarea clandestină; minciunosul nu este o conștiință care să comunice cu alte conștiințe în egalitate, reciprocitate și prietenie, ci o supra-conștiință care îl reține pe cel înșelat în inconștiență și perpetuează cu el nu o relație de schimb și de coordonare, ci o relație nereciprocă de beligeranță și de subordonare; confuzie dirijată, confuzie cu sens unic, înșelătoria nu le răătăcește decât pe victimele înșelătorului; înșelătorul îl împinge pe înecat în apă rămânând el amestecat; ca un adevărat ipocrit, el joacă teatru și trăiește în același timp și nu-și confundă niciodată persoana cu persoana lui, rolurile cu seriosasele-i gânduri ascunse. Așadar, să ne liniștim: escrocul nu se pierde cu firea; escrocul nu se lasă zăpăcit de amestec, nici înbătat de orgia confuziei; el știe ce face; ține cu dinții de sistemul lui de referință; iar duplicitatea lui este o dedublare foarte lucid articulată. Duplicitatea este o dualitate analizabilă, o dualitate pe care o stăpânești ca să te joci cu ea sau s-o manipulezi, în loc să fii păcălit sau manipulat de ea ca un somnambul. Minciunosul păstrează controlul și conducerea vocilor în contrapunct a căror suprapunere formează polifonia lui intramentală, ca să spunem

Leonid Andreiev în drum spre ștreang: o tragedie nu-i chiar atât de tragică atunci când ne lasă răgaz să trănănim și, invers, tragedia nu devine tragică decât începând din momentul când nu mai vorbim despre ea; tragedie, confuzie, disperare – iată superlativale pe care e contradictoriu să le profesăm, și pentru care singurii judecători sunt martorul ori spectatorul. Dedublarea voinței, contradicția și antilogica esențiale ale lumii nu-l împiedică deloc pe Bahnsen să diserteze asupra Tragicului. Or, poate că există o speranță în această afectare a disperării; o promisiune de rezolvare în această complezență tragi-comică față de tragedie. «Consolează-te, nu m-ai mai căuta dacă nu m-ai fi găsit», spune Pascal² la adresa disperaiilor ce caută cu spaimă și cutremurare. Cel disperat găsește subit ceea ce caută pasionat; dar confuzionistul n-a căutat niciodată ceea ce, fără îndoială, niciodată n-a pierdut. Este vorba, la Pascal, despre o grație acordată brusc disperării innocente sau remușcării sincere – pentru că aceia care «gem sincer»³, cuprinși de îndoială, și se tot întrebă neliniștiți și cercetează serios, cu toată puterea sufletului lor, aceia au, fără îndoială, nevoie de consolare. Profesorului de confuzie Pascal i-ar fi spus mai degrabă: tu ai găsit dintotdeauna, prefăcându-te a căuta; sau, mai bine, tu nu ții să găsești, pentru că știi prea bine unde se află lumina. Așadar, răspunsul se afla în întrebare, dar nu în sensul în care confuzionistul înțelegea acest lucru. Este cazul să spunem, o dată cu Platon⁴: adesea vânătorii caută ceea ce au în mână; dar oare confuzionismul, care e de rea credință, măcar caută ceva? Există o doză de înșelătorie și de machiavelism în însăși intenția de a filozofa asupra echivocului: confuzia va deveni, poate, inofensivă, dacă se va solidifica sub formă de concept în centrul unui sistem confuzionist... Cel ce rostește numele haosului l-a exorcizat deja un pic, după cum cel ce găsește numele de botze al bolii, dacă nu a vindecat-o într-o anume măsură, cel puțin a depășit-o; a recunoaște și a identifica, oare asta nu înseamnă să fii dincolo? Fără îndoială, confuzionismul nu suprimă literalmente confuzia în chiar sensul în care pluralismul posologic simplifică complicația și neutralizează complexitatea: căci, pentru ultimul, a lua cunoștință înseamnă a spune cât, cum și ce și a degaja în mod analitic ordinea din dezordine; iar pentru primul, înseamnă a constata că există confuzie, fără a putea determina ce

Între imanența disperată și transcendența staționară, între teia unei căutări nesfârșite ce ține conștiința mereu trează: conștiința submersia totală și emergența suspectă, este loc pentru relațivitatea unei căutări nesfârșite ce ține conștiința mereu trează: conștiința adevărată nu este conștiința de echivoc, dar, în afară de asta, este echivocă ea însăși... Regimul nostru uman este echivoc – și totuși, nu cel interesat trebuie să o spună; chiar mai bine: înecatul n-ar trebui să știe că s-a înecat! Prin opoziție cu o conștiință necinstă, prea avizată, prea bine informată, conștiința de bună credință este încă un pic inocentă: departe de a fi, ca ambiguității machiavelic, spectacolul, este ea însăși angajată în echivoc; nu numai universul ei este echivoc, ci însăși situația și destinul ei de conștiință. Conștiința finită ce face din ambiguitate specialitatea ei sau se specializează în ambiguitate așa cum tenorul se specializează în trituri și farsorul în farse, această semi-conștiință nu este lipsită de legătură cu prosta, dacă prosta înseamnă *sa le limitezi la ceva* și să adopți definitiv un exponenț determinat, să-i prinzi gustul și să te instalezi stabil la un anumit nivel mediu: complezență, aderență, satisfacție sterică – acestea sunt trăsăturile unei conștiințe foarte burgheze, ce crede că zboară

2. Nici înger, nici fiară?

ca, dacă ambiguitatea neambiguă traversează grosolan un adevărat recunoscuti ori când, echivocul înfruntă de echivoc nu ne transmite decât niște evidențe instantanee și niște mesaje fulgurante; aruncată din speranță în decepție și din decepție în speranță, făptura învață să profite de clipa care trece și primește din zbor scurtele privilegii de inocență. – Duse la extrem, ambiguitatea specializată și echivocul se schimbă și una și cealaltă în ceva contradictoriu lor, dar în moduri complete: ambiguitatea se dovedește banal de neambiguă tot fiind mereu ambiguă, adică atunci când este *in profundum* ambiguitate; echivocul echivoc se revelează a fi univoc în strălucire, când este echivoc *la infini*.

deasupra haosului pe vecie. O transcendență mereu contestată se opune acestei instanțe supreme și totuși atât de medie, acestei transcendențe cocoțate atât de sus și totuși atât de mediocre a conștiinței sedentare: pentru că dublul nostru jurământ de credință, apartenența noastră la două lumi repune perpetuu transcendența în discuție. Așadar, făptura este intermediară, dar într-un sens activ și dinamic. Făptura, explica Pascal, «nu este nici înger, nici fiară...». Oare ce înseamnă asta? Ceva ce nu este nici una, nici cealaltă (*neutrum*), să fie oare, din întâmplare, o a-treia-ființă, o făptură medie, instalată în interval, domiciliind la mezanin? Nu, acel nici înger-nici fiară nu este un *tertium quid*, un al treilea ordin, intermediar între fiară și înger. Trebuie, deci, să credem că este în același timp și una și cealaltă (*utrumque*)? Acest caz se reduce de altfel la cel precedent, pentru că, dacă făptura este un amestec de spirit și de materie, ea reprezintă chiar prin aceasta un al treilea gen de existență, care nu este nici suflet fără trup, nici trup fără suflet, care este pe jumătate înger și pe jumătate fiară... Filozofia «simbiozei» speculează astfel diferitele sensuri ale prepoziției Cu, și își reprezintă cu ușurință cuplul psihosomatic ca pe înhămarea a două ființe împerecheate una lângă alta în același jug. Fiind amândouă deodată, corcitură de înger și fiară, ființa dublă ar fi ceva ca un hibrid, în sensul în care sirena și centaurul sau femeia-pește și omul-cal sunt niște hibrizi: înger prin aripi, taur prin copite; o curiozitate teratologică, la urma urmei! Imaginea aceasta a sufletului-trup este grotescă și absurdă: cel ce nu este un terț nu este, nici atât, un hibrid sau un amestec a două naturi, și nu-l numeam «amfibiu» decât ca să spunem așa și într-un limbaj paralelist: ca să fixăm ideile! Coexistența pașnică sau coabitare belicoasă, simbioza este o reprezentare la fel de simplistă ca și neutralitatea. *Οὐτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον*, spune Platon despre aceste ființe amfibolice, intermediare între ființă și neant (*μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδενῆ ὄντος*), inventate de cei ce născocesc enigme (*ἐπαμφότεροί ζουσι*)¹⁵. Deoarece omul nu este înger-fiară, deoarece nu este nici înger-nici fiară, rămâne ca el să fie sau înger-sau fiară (*alterutrum*), adică una din două: disjunctia tranșantă ne va reuși, poate, mai bine decât conjunctia sincretistă sau acel nici unul-nici altul (*neque... neque*)? Ar însemna să abandonăm realitatea compusului pentru

la neînțelegere: fapta este imersă în cap până-n picioare în mortalitate, ca într-un *a priori* ce devansează și colorează întreaga viață; și totuși, cel ce se găsește astfel înălțat înălțat și care trăiește *mortal* se găsește în același timp în afara, de vreme ce rămâne capabil să o gândească și să protesteze împotriva ei și să afirme eternitatea spiritului: *a priori*-ul letal ce ne înglobează în totalitate și este, așadar, un obiect privilegiat de angosă, poate fi dacă nu înțeles, cel puțin conceput, survolat, disprețuit. Sau, ca să folosim aici limbajul lui Gabriel Marcel: moartea este în același timp o problemă și un mister; aceasta simultaneitate a detășării problematice și a înglobării misterioase nu constituie oare regimul uman prin excelență? Relativ întoarcerea misterului ei problematic, incomplet exterioră misterioasei ei probleme, fapta întvede quodditate acestui mister fără a-i cunoaște natura sau determinările. Dacă s-ar afla «înălțat» și numai înălțat, ea ar bărbai ca o somambulă printre spectrele inconștiente și ar trăi pasiv haosul unei vieți vegetative, indivize și substanțiale; dacă ar fi în afara și numai în afara, ea ar cunoaște acel «cum» fără a înțelege efectivitatea: cu această cunoaștere cunoaște ea obiectele științelor pozitive; dacă, în sfârșit, s-ar afla în același timp înălțat și în afara, dar în așa fel încât imanența, departe de a fi un obstacol pentru luciditatea ei, să dubleze cu o simpatie intuitivă cunoașterea obiectivă, fapta ar posea gnoza completă, gnoza divină a misterului. Or, fapta este într-adevăr în afara și înălțat totodată, dar în așa fel încât imanența contrariază pentru ea dedublarea imparțială: pentru că jumătatea ei de cunoaștere nu depășește niciodată alternanța decât pe jumătate; ea este în parte ceea ce *sit* și deci nu cunoaște niciodată foarte bine acel ceva cu care coincide, după cum nu posedă niciodată în totalitate («a fi» aflându-se în concurență cu «a avea») acel ceva la care ea încă mai aderă. După Pascal, din cauză că trăim și respirăm în divin, noi presimțim existența unui Dumnezeu ascuns, fără să-i cunoaștem atribuțiile: în același fel, ghicim că există un înfinit fără să știm ce este – ce mărime are, ce număr care îi poate fi atribuit cu precizie sau determinat și reprezentat. Pentru că trăim și respirăm literalmente în moarte, pentru că mortalitatea este consubstanțială vieții noastre și coesențială esenței noastre, pentru că, în sfârșit, finitudinea face mai mult

* Personaj comic al lui Collin d'Harleville (*Monieur de Crac dans son petit castel*, 1791), un fel de baron de Münchhausen (n.ed.).

parte din noi decât orice înimitate, dar pentru că, în același timp, finia noastră învește rămâne exteroară morții și capabilă de a medita, avem certitudinea intuitivă a morții noastre inevitabile, fără a-i putea preciza vremea și data, nici locul, nici altă modalitate circumstanțială. În privința timpului, pentru că suntem înălțat în afara, nu înțelegem de asemenea decât faptul tempo-ralității. *Tempus absconditum, mors abscondita* și acest lucru ar putea fi spus și despre legăturile sufletului cu trupul, dacă este adevărat că sufletul este în mod contradictoriu exteri și interior organelor și înțelegem cu ele o relație problematice-misterioasă, o relație echivocă și derutantă. Astfel, o semi-conștiință crepusculară se opune inconștentei nocturne și cunoașterii diurne; dar această semi-conștiință nu se opune mai puțin marii lumini meridiane a gnozei. Putem numi «înțeviziune» licărire această a unei intuiții ce se aprinde și se stinge în aceeași clipă: căci finia imanență ia cunoștință de «inseși» ei substanțială pe bucațele discontinue; dar cum, la nivelul acesta, clipa gnozei nu se mai distinge de pulsivitatea drăcească, am spune la fel de bine: prin decizii discursive omul confundat în mișcare continuă să facă el însuși capabil de a începe ceva; învește să învește să învește să învește făcând așa este sănătoasă *petitio principii*, cea care îl justifică pe baronul de Crac și este contrariul unui sofism: ea presupune că problema este rezolvată, ca să o rezolve după aceea. – Exteriorul și interiorul, pentru omul începului meru reluat, pentru omul liber inițial și al intervalului temporal, nu se exclud mai mult decât transcendența și imanența în metafizica lui Jean Wahl⁹. Finia mixtă și intermediară se află în același timp dincoace și dincolo de orice limită: de ambele părți laolaltă, niciodată în întregime de o singură parte; aparținând unei tabere, ea întregime complexității cu cealaltă tabără și primește mesaje din ambele: zgomotele din lumea exteroară pătrund până la cel închis în lagăr, zgomotele de pe lumea cealaltă pătrund până la ființa intramundă. Amfibia există de două ori în același timp, cu picioarele aice, cu ochii în alta parte, nu numai pentru că se compune din suflet și trup: căci am recădea atunci într-un paralelism de coexistență: dacă *homo duplex* există în această lume prin trup și

în favoarea lui Eu amorsează mișcarea de conștiință și îi provoacă depănarea și demararea: această excepție, în același timp legitimă și nedreaptă, este fractura minimă din sânul imanenței, aerisirea vitală și vivace care face posibil trasul cu ochiul al înțeviziunii. Așa cum putem fi lucizi în legătură cu tot ce ține de dragoste fiind noi înșine îndrăgostiți, sau cum putem adera personal și pasional la obiectul unei credințe fără a înceta să o ironizăm, tot așa afundarea în confuzie nu ne închide cu totul căile analizei și ale umorului: conștiința scufundată încă mai respiră, așadar nu s-a pierdut orice speranță...

Conștiința echivocului este o conștiință univocă, dar această univocitate ar fi univocitatea clandestină, univocitatea neagră a minciunii, dacă conștiința s-ar sustrage ea însăși confuziei în mod definitiv. Profesioniștii ambiguității sau, cum le-ar place unora să spună, ai ambiguității, ce profesează ambiguitatea pentru ceilalți, iar ei înșiși ies din joc, sunt în aparență dogmaticii și absolutiștii ambiguității. De fapt, dogmatismul acesta mai degrabă limitează confuzia decât să o agraveze: mai întâi, pentru că o singură excepție, chiar subînțeleasă, și mai ales atunci când e în favoarea unui confuzionist lucid, e de-ajuns pentru a distruge universalitatea haosului; prin faptul că devenim conștienți de haos, acesta încetează de a mai fi *haosul*. Apoi, pentru că în general un sistem ambiguist contrazice deja ambiguitatea: căci nici ambiguitatea, nici confuzia nu pot fi sistematizate; a spune că superlativul absolut al dezordinii nu poate fi gândit înseamnă să spunem, prin chiar aceasta, că nu putem gândi fără să ordonăm. Pentru ambiguiștii profesioniști, pentru negustorii și vânzătorii de ambiguitate, lucrurile (toate lucrurile!) sunt ambigue, dar această ambiguitate, la rândul-i, nu mai este ambiguitate: dimpotrivă, chiar această ambiguitate însăși este perfect neambiguitate! Așa se face că pentru dogmatismul schimbării totul se schimbă, în afară de schimbarea însăși, care nu se schimbă... În ambiguitate, ambiguitatea este pentru lucrurile ambigue ceea ce este relația în relativism pentru termenii relativi: termenii corelativi sunt relativi unul față de celălalt, dar relația care îi relaționează este nerelativă, exprimându-se printr-o lege sau o funcție, înscriindu-se într-o formulă sau o constantă; confuzionismul sistematic este un simplism un pic complicat și foarte puțin neclar, după cum

atribuie pe ascuns cel nedrept sie însuși. Oare nu recunoaștem în acest «toată-lumea-cu-excepția-mea» contradicția clandestină ce caracterizează egoismul? Egoistul consideră că gravitația universală a ego-ului nu-l privește, cel puțin vorbește ca și cum el n-ar fi cătuși de puțin implicat în câmpul acestei gravitații, ca și cum el singur ar scăpa legii comune: cel ce vorbește, pretinzând a cumula toate avantajele în același timp, se consideră în mod tacit deasupra și în afara *a priori*-ului egocentric. Într-adevăr, aceasta este confuzia implicită universal admisă, subînțeleșul generator al tuturor neînțelegerilor, clauza de nemărturisit: eul nu este inclus în fatalitatea ecumenică, ci dimpotrivă, este exclus din aceasta; lui, așa ceva nu i se aplică; persoana întâi, Eu, se exceptează pe sine însăși în mod clandestin de la propriile-i afirmații universale, se sustrage condamnării mizantropice ca să poată condamna oamenii! Criticăm adesea cercul vicios al scepticismului, al relativismului universal și chiar al istorismului, pe scurt al oricărei filozofii imanentiste obligate, cel puțin, să sustragă din relativitate operațiunea gândirii care o gândește, obligată prin urmare să presupună exact ceea ce pretinde că distruge, chiar în actul distrugerii. Același cerc vicios poate fi reproșat confuzionismului. În cele din urmă, iată alternativa în care este el închis: dacă confuzionistul este primul cuprins în confuzia generală, afirmațiile confuzioniste se distruge ele însele tot atât de sigur precât naționalitatea cretană a lui Epimenide distruge aserțiunea lui despre minciună; cum poate el afirma confuzia ca principiu universal? Ce știe despre asta? Dar, dacă confuzionistul își acordă lui însuși o permisiune pe care o refuză celorlalți, el restaurează fără să știe inexplicabila promovare a Cogito-ului; iar această unică excepție e de-ajuns pentru a anula universalitatea și absolutismul disperat al haosului. De fapt, aici nu e o adevărată disjunție între optica spectatorului și optica actorului, iar cercul despre care vorbește logica spațială este contrariul unui cerc vicios! Nimănui nu-i pare ciudat că un doctor, îmbolnăvindu-se la rândul lui, studiază pe el însuși progresul unei suferințe căreia, totuși, îi este pacient... Dar ni se va răspunde fără îndoială: omul nu este decât parțial cuprins de boală. Nimănui nu-i pare ciudat că observatorul, atras totuși împreună cu instrumentele lui de măsură în mișcarea generală a pământului, rămâne capabil de

intuneacă, iar intelighibilitatea universală populărează singurătatea și anima dereghicunecă omului: faptul că monada dezvoltă deter- minările ei întrînsec, analitic incluse în definiția subiectului după armonie prestabilă, nu împiedică această monadă să speculeze asupra funcției libertății, să înțeleagă finalitatea universului și să pătrundă intențiile lui Dumnezeu la fel de bine ca Dumnezeu dominat și dominant. Gândirea gândește ființa, care nu există, pentru ideal, decât gândită; dar gândirea, la rândul ei, este gândită de o ființă gânditoare, adică de o ființă care există¹⁰, iar în acest sens gândirea este derizivă înțelegând în ființă; la înfinit gândirea se lasă captată și se detașază, după cum libertatea se prelunge în determinisme preexistente și repune în discuție aceste deter- minisme la înfinit: căci voința liberă vrea în funcție de o anumită necesitate ce o depășește și în același timp remaniază liber această necesitate; în acest sens, voința este în același timp liberă și sclavă; în acest fel, voința face parte din caracter, al cărui ingredient este, și totodată transformă acest caracter, vindu-l altul. Omul este, deci, în același timp înăuntru și în afară, iar acest paradox, dezminând logica terului exclus și a non-contradicției, se exprimă la fel de bine în temporalitatea ca și în mortalitatea ființei noastre. Oare ființarea-întru și disjoncțiunile spațiale nu au un sens pur metafizic prin raportare la timp? Kauch îl obiectă lui Bergson⁷ că constința divinității nu devine ea însăși, ci presupune un sistem de referință atemporal și transcendent; or, cel care nu este nici «înăuntru» devenirii, nici «în afară» devenirii, care este pe de-a-ntregul în curs de a deveni, acela rămâne capabil să suspende sau să devieze cursul duratei; acel *fiat* inițial ce inaugurează o eră nouă nu survine, oare, în prezentul etern al unei clipe? Și, pe de altă parte, nimic nu împiedică ființa în devenire și în schimbare să ia cunoștință de succesiune, să compare ceea ce e înainte cu ceea ce e după, să conceapă trecutul și viitorul, să-și reprezinte identitatea și diferența. Gândirea gândește *confort* cu timpul sau temporal, în dimensivitatea *a priori* pe care o numim devenire; dar, unora, ea aspiră să gândească timpul, luându-l drept obiect și complement direct al unei operații tranzitive. Ceea ce este adevărat despre timp este adevărat și despre moarte – deoarece, la fel de bine, devenirea ființei noastre conduce în cele din urmă

măsurători riguroase și poate chiar compensa relativitatea observațiilor sale. Să spunem mai bine: faptul de a aparține unei galaxii, însuși faptul că planeta noastră și întreg sistemul nostru solar sunt niște fire de praf infinitezimale în interiorul căii lactee nu împiedică astronomul să facă niște calcule reușite și nici speculația matematică să situeze poziția noastră în spațiu sau gândirea să devină conștientă de infinit. Imaginația este copleșită de infinitul mare și de infinitul mic care, din toate părțile, depășesc existența noastră sensibilă; dar rațiunea, făcută fiind la scara a ceea ce este etern și infinit, pare scutită de acest destin; aventura vitală și totală n-o privește; ea tratează de la egal la egal cu mărimile infinite și ignoră vertijul inerent finitudinii empirice; suită «pe o scândură mai mare decât trebuie», ea nu și-ar pierde capul și nu s-ar îngrozi! Știm că în disparitatea aceasta a imaginației și a rațiunii Kant vedea principiul sublimului. Sigur, noi nu mai vorbim acum despre imanența omului față de univers (imanență pe care rațiunea o poate concepe, măsura, corecta), ci despre un *a priori* de confuzie în care făptura este pe de-a-ntregul scufundată. Însă orice întrezărire a acestui *a priori* ne este oare refuzată? E de-ajuns să confruntăm, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* și aforismul *Trestiei gânditoare*⁵ pentru a înțelege acest lucru: situația făpturii nu este niciodată absolut tragică, nici disperată; fără îndoială, ea este acoperită de oceanul dublului infinit; dar gândirea este scutită de naufragiu și iese la suprafață sau plutește ca o supremă epavă și o invincibilă speranță: totul e pierdut, în afară de conștiință, care este demnitatea noastră; așadar, dezastrul nu este total, ci aproape total, iar acest «aproape» este spărtura minusculă pe unde vor intra din nou marile certitudini. Dar ce spun eu? Chiar în meditația asupra celor două infinituri în care predomină teama și cutremurarea omului în fața abisului fără fund, Pascal rămâne capabil să-și conștientizeze ordinea reală a mărimilor și să situeze poziția intermediară a făpturii; cel ce scrie: «Să nu ni se reproșeze, așadar, lipsa clarității, deoarece tocmai pe ea jurăm» și introduce făptura într-o sferă nelimitată al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri, acela nu numai că plutește peste apele confuziei, ci și zboară deasupra lor. Ceea ce e adevărat despre Pascal este cu atât mai adevărat despre Leibniz, din clipa în care Armonia umple liniștea eternă a spațiilor

în lumea de dincolo prin suflet, nu mai este nici o ambiguitate deosebită. Ființa echivocă există contradictoriu la înfinit, de o parte și de alta a limitei: pentru că sufletul însuși este în același timp «înăuntru» prin imaginație, «în afară» prin gândire; iar gândirea, la rândul ei, este totodată înăuntru și în afara oricărui finitudinii. Într-adevăr, fiindul nu este trup printr-o jumătate a lui și suflet prin cealaltă jumătate; tot fiindul este în între- game și una, și cealaltă. Omul este o ființă finită care ia cunoștință de limită¹⁰ și iese astfel din închisoarea sa... rămânând prizonier. Înțeleagă cine poate! El este în același timp în temniță și în libertate, în același timp de ambele părți ale zidului, pneumatic liber și trupește sclav, oarecum omnipotent. Această ubicuitate paradoxală în virtutea căreia zidul este în același timp suportat și trecut face să fie încetșate, neclare și lipsite de formă disjunctiile spațiale, așa cum se exprimă ele în adverbele de loc *ināuntru-ināfară, în fața-in spate, deasupra-dedesubt, aici-acolo*; repartiția locurilor, raporturile de poziție între existențele impenetrabile, articularea conceptelor, în sfârșit, pierd orice sens univoc. Regimul difuz sau difluent al implicației reciproce și al interpe- netrării înlocuiește un regim de concurență în virtutea căreia orice existență expulzează, exclude, împiedică celelalte existențe; față de această ordine a coexistențelor ce situează ființele «*partes juxtapartes*» pentru a le permite repararea, compențarea poate să treacă, într-adevăr, pe când ea este, mai degrabă, în ordinea unei dezordini. Nu mai este vorba de includere, ca în logica inglobării, ci de un *inse* paradoxal reciproc, contra- dictoriu reversibil și irațional bilateral... Cum poate Același să cuprindă și să fie cuprins? Este ca și cum am întreba cum se face că Același poate fi cauză și efect totodată în etiologia circulară a vieții organice, cum se face că așa *causa sui* poate fi simultan efect și cauză de sine în ordinea lui *fiat* și a inițiativelor voluntare; și totuși, numai această circularitate îi permite omului ațundat în continuitatea temporală să se extragă el însuși, spontan, din ima- nență, printr-o hotărâre a libertății lui. Oare asertivitatea nu este un alt nume pentru misterul încetșării? Ca și incluziunea și cauzalitatea, «a avea» încetează de a mai fi o relație cu sens unic: altfel spus, posesia încetează de a mai fi un raport univoc și necreciproc de la posesor la posedat; și, cum în intervalul dintre primul motor și

ultimul lucru pus în mișcare nu se află decât motoare puse în mișcare, tot așa conștiința transcendentă-imanentă, în intervalul dintre actul purissim și obiectul inert, nu e niciodată decât un posesor posedat: de exemplu, trupul și sufletul își aparțin unul altuia. La Plotin există o întreagă gramatică apofatică ce contra- zice prepozițiile spațiale una prin cealaltă și al cărei scop este să sustragă «atopia» divină localizărilor topografice, să stabilească omniprezența omniabsentă a lui Dumnezeu: Unul, care este în același timp ἕξω și εἰς, care cuprinde toate lucrurile, dar care este de asemenea conținut în toate lucrurile, Unul în care se scaldă făpturile, Unul care pătrunde în intimitatea făpturilor este în definitiv peste tot și nicăieri, πανταχοῦ și οὐδωμοῦ¹¹. Dar întreg emanatismul este paradoxologic în acest sens. Unde trebuie să privim, întrebă Hermes Trismegistul: ὄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω? Dacă, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* ne arată ființa intermediară pierdută în mijlocul unei sfere al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri, aforismele despre *Trestia gânditoare* pun în lumină natura transspațială a raporturilor dintre rațiune și lume: «în întindere, universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; datorită gândirii, eu îl cuprind»¹². Și, după cum arată Brunschvicg, asta nu se întâmplă numai din cauză că Pascal se joacă cu cele două sensuri, cel propriu și cel figurat, ale cuvântului *A Cuprinde**, și sub acest verb înțelege succesiv «*comprehendre*» și «*intelligere*»: există, desigur, amfibologie, dar, în afară de asta și pe același sens literal, mai există și o contradicție profesată cu cinism. Ceea ce constituie misterul nostru proble- matic și insesizabila noastră intermediaritate nu este echivocul comprehensiunii și al intelicției, ci paradoxul înglobării *reciproce*. – Așadar, în materie de confuzie, ca și cu prilejul tuturor jude- căților morale, avem dreptul să fim laolaltă înăuntru și în afară: una nu o împiedică pe cealaltă! Cel ce îi judecă pe ceilalți cade el însuși sub incidența legii comune. Oare nu acesta este ultimul cuvânt al justiției și al rațiunii, faptul de a-și aplica sieși un imperativ valabil pentru ceea ce este universal uman, de a se include pe sine în întreg și de a aboli astfel prerogativa nejustificată a persoanei întâi? Totuși, suspendarea instantanee a legii comune

* În original, *Comprendre* = „a cuprinde” și a „înțelege” (n.ed.).

organ și permite cel puțin sufletului să se exprime și cooperează astfel la lucrarea acestui suflet, moartea este pur și simplu ceea ce taie comunicarea mortului cu cei vii: sufletul $\psi\upsilon\lambda\omicron\upsilon\nu$ ce nu mai are posibilitatea de a intra în legătură cu lumea de aici; dar putem concepe că legăturile ar deveni posibile dacă am avea un detector adecvat sau un receptor destul de sensibil ca să stabilească comunicarea cu lumea de dincolo și să-i capătăm mesajele; într-arat este de adevărat că idolatria instrumentului favorizează așa-zisa metafizică a metafizicilor: antropomorfismele incurabil empirice ale adepților spiritismului sunt o consecință a organo-latriei! Filozofia «organului» fuzionează moartea, dar filozofia «obstacolului» fuzionează viața: căci dacă trupul este un obstacol, trebuie să ne gândim că sufletul, fără trup, ar exista mai intens; ar vedea mai bine fără ochi, ar auzi mai bine fără urechi... Sufletul împiedicat, rănit, lovit se zbate în temnița ca pasărea în colivie; sufletul îngreunat de piedici este prea liber pentru celula asta mică, artipile îi sunt prea mari, vocația prea pură: îngerul întemnițat se sufoca după gratii și se gândește la azurul de unde a căzut. Din nou, este exact ceea ce se spune în *Phaidon*: $\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\eta\ \dots\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\tau\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\iota\pi\eta\mu\acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\tau\acute{\omicron}\theta\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, obligat să privească ființele printre zăbrele, sufletul izolat este condamnat la o viziune refractată și indirectă; esențelor, îndatate de *a priori*-ul lui trupesc, el nu percepe decât reflexele, copile și umbrele. Cât de ușor ar fi și de imaculat, fără ecranul câinii! Cât de pătrunzătoare i-ar fi viziunea! Acum îi trebuie o viziune extralucidă ca să facă transluce peretele opac al corporeității. Vai! Cine îi va reda intuiția aceasta radioscopică? Așteptând moartea eliberatoare, sufletul tânjește în spațiile obstacolului ca un exilat. – Reflexia asupra instrumentului și reflexia asupra împiedicării sunt deci amândouă optimiste: prima, considerând pozitivitatea organului, îi înfățișează pe cei doi parteneri ca fiind de același sens și de același semn; colaborează în aceeași lucrare, sufletul și servitorul lui își adună efectele și se întăresc unul pe altul. Dimpotrivă, în filozofia disjunctivă, sufletul și obstacolul lui Minus. Așadar, dacă numim instrumentismul un optimism optimist, va trebui să spunem că purismul este un pesimism optimist: pesimist în ceea ce privește viața aplicată ca o pedepză în această

Așadar, sufletul nu este numai înăuntru și în afară totodată, deopotrivă dincoace și dincolo de limită: trupul este pentru el barieră și instrument în același timp, bariera aceasta este tocmai ceea ce îl face să comunice cu lumea; sufletul este vătărat în carne și chiar constituțional confundat cu ea; și totuși, rămâne distinct de această: întruparea este tocmai ceea ce îl eliberează. Ca prizonier al trupului, el rămâne înăuntru, dar este deja în afară, pentru că este, de drept, cu totul altceva; dar, în măsura în care este în afară, el este încă înăuntru! Să arătăm acum în ce fel echivocul, prin efectul devenirii, se reproduce la infinit în conștiința însăși. Trupul, care este mijlocul tuturor mijloacelor și obstacolul elementar, timpul despartit și uneste despartind: pentru că, așa cum spațiul îndepărtează și apropie în același timp, sau cum oceantul desparte continentele, și chiar prin faptul că le desparte, le face să comunice, permite vehicululor mobilității umane să circule, să negocieze, să negrege în alta parte, să schimbe produse, să transporte mărfuri, tot așa timpul este deopotrivă negare și mediere, încornur și mijloc de comunicare, cauză de întârziere și bun conductor; acest încornur este, totodată, marele intermediar agoric ce face să sosască viitorul și să se împlinescă futurița; principiul al amănării și al expectativității, timpul este ceea ce trebuie așteptat și, prin asta, el ne pune răbdarea la încercare – dar el este și cel ce relaționează și leagă. Să te oprești ca să ajungi mai repede, să dai înapoi ca să înaintezi mai bine, să te lași în jos ca să urci, asemenea cuiva care-și ia elan pe o trambulină – toate fenelenele acestor strategice sunt și niște șiretlicuri ale timpului și niște simulari temporale: aici mijlocul se numește moment și el este, ca și mijlocul însuși, negație afirmativă și pozitivitate relativă, în același timp impediment și instrument, căci el ne cere să mergem *piamo* ca să progresăm *sano*. Dublul obstacol al spațiului și al timpului, dacă ne interzice omniiprezența și «omniprezența», face posibil, dimpotrivă, mișcarea și munca:

4. Timpul și ambiguitatea nestăruț de ambigua

moment necesar în evoluția morală ar fi măgălit repede ipocrita noastră complezență și reana noastră credință.

mult echivocă decât amestecată: este ceea ce nu este: ceea ce este, nu este; este alta decât este, mereu mai mult sau mai puțin, și dezmente fără încetare principiul identității. Într-un mod univoc, acest fel de a fi al neființării nu este nici o ființă (pentru că *Esse* al său e mai mobil decât nisipurile mișcătoare), nici absolut nimic (pentru că acest indeterminabil este totuși ceva, chiar dacă nu e un lucru!). Ceea ce există de departe și în mare, dar nu încapă în nici o definiție instantanee și nu se epuizează în nici o morfologie în act, este cu siguranță un soi de aproape-nimic. Mai precis: această existență inexistentă era sau va fi, dar nu o surprindem niciodată în flagrantă instanță de prezent; ea este în mod perpetuu lăsată pe mâine; neantul ei nu este, așadar, o neființare pur și simplu: este neființarea lui Nu-încă sau a lui Deja-nu-mai, neființare căreia dublul proces al futuriției și al preteriției îi conferă un fel de negativitate pozitivă. $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, $\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\pi\omega\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$, spunea deja Aristotel. Devenirea este numele acestui comparativ sintetic, al acestui echivoc trăit ontic și meontic totodată, al cărui accent tonic este întotdeauna înainte. Desigur, alegând drept ființă a omului faptul-de-a-deveni-altul, Dumnezeu nu a ales ce era mai evident și mai univoc, ci dimpotrivă, ceea ce era cel mai fluid, mai lichefiat, mai controversabil: căci timpul este un nu-știi-ce pe care liber-cugetătorii și capetele pozitive îl pot nega fără riscuri și care face inconsistentă și derutantă ideea unei naturi umane. Oare timpul nu este decepția prin excelență? – Dar timpul nu este numai inovație și succesiune: el mai este și adunare a amintirilor și anticipare a viitorului; el implică supraviețuirea trecutului și preformarea viitorului; acel Deja-nu-mai este, în anumite privințe, încă prezent, așa cum Nu-încă este, într-un anumit fel, deja aici. Curgând și depunând aluviuni de-a lungul cursului său, muncind fără răgaz la sedimentarea și stratificarea conștiinței, devenirea este încurcătura prin excelență, și ea dublează impuritatea ființei impure: multiplicarea straturilor suprapuse, care este un efect al memoriei, nu se petrece fără confuzie și încurcătură. Sau, dacă preferăm alte imagini: timpul îngroașă organizarea polifonică a conștiinței; el face ca orice gând să fie dublat de un gând ascuns, orice intenție de o intenție ascunsă, face ca atâtea subînțeleșuri să viețuiască în masa intramentală, atâtea subvoliiții clandestine, atâtea subintenții

adâncimile bestialității instinctive, asemeni unui burghez ce stă rând pe rând la Paris și pe Riviera: nu e deloc așa! În acest *când-când* nu este înscris nici un moment de oprire, iar oscilația e atât de rapidă încât echivalează cu o vibrație: de-abia atins, zenitul sufletului este pierdut din nou; să pierzi gășind, iată la ce se reduce tangența instantanee a acestei impure psihii cu extremele – sau, cu alte cuvinte: se stinge aprinzându-se, iată la ce se reduce apariția dispărândă, al cărei nume este scânteia; oare apariția dispărândă, gășelnița iarăși pierdută nu sunt ca orice aproape-nimic și ca orice eveniment instantaneu pozitive și negative totodată? Dialectica ascendentă se complică cu o decadentă continuă și metoda anagogică cu sens unic se transformă în relativitate. – Dacă omenescul nu poate fi niciodată localizat la cele două extremități, el este cu atât mai puțin reperabil pe un plan determinat intermediar între suprauman și subuman; la orice nivel ar apărea, el este întotdeauna în trecere și pe fugă, asemeni fulgerului... După cum am văzut, este greu să rezistăm tentației proiecției spațiale ce face din «al treilea» un «mijlociu» sau intercalează amestecul între cele două extreme. Ființa impură ar vrea să-și aibă ea însăși reședința în nu știu ce stare de mijloc stagnantă, ființa mixtă nu cere decât să se întindă pe divanul intermediarității. De fapt, acest medium este mai degrabă mediator decât median; și, dacă ar trebui să-l comparăm cu ceva, n-ar fi cu acel μέσον al lui Aristotel (deși «calea de mijloc» aristotelică este o excelență, adică o specie de superlativ), ci pur și simplu cu Erosul demonic al lui Platon: pentru că daimonul Eros, el însuși înger, relaționează în orice ființă îngerul și animalitatea. Fiecare om este Eros în acest sens: intervalul nu este mediul în care el se stabilește, ci locul de trecere prin care urcă și coboară. Pentru Pascal, ca și pentru *Banchetul*, omenescul umple intervalul¹⁸, dar și omenescul își are un «du-te-vino» al lui¹⁹; și, dacă capitolul din *Două infinituri* situează făptura «între nimic și tot», el precizează că acest mediu este neantul, raportat la infinit, și totul, prin raportare la neant²⁰. Deci, ființa ambiguă poartă virtual în ea determinări contradictorii. Condamnându-i, împreună cu Descartes, pe cei ce vorbesc despre trupesc în mod spiritual și despre spiritual în mod trupesc, respingând confuzia statică și cele două forme de bruiaj, spiritualismul burghez și materialismul burghez, Pascal admite echivocul infinit al unei ființe psihosomatice

se servește: pentru că subiectul substanțial precede folosirea, având în vedere că pentru a face uz de ceva trebuie, mai înainte, să fii; oare această înălțare a gândirii ce muncște față de unegală, a demiturului față de deminergie, a piloului față de timona cărnei nu se înscrie în logica substanțialismului și a «instrumentalismului» în general? Un gând absolut neexprimat ar fi deci tot un gând. Dar dacă gândirea este independentă de cutare sau cutare mod de extert-ortizare (de exemplu: a scrie, a vorbi sau a acționa), dacă este independentă (*a fortiori*) de cutare sau cutare gen special de expresie (de exemplu: a scrie în proză sau în versuri, a picta, a cânta, a compune muzică), ea nu este independentă de orice formă de intrupare în general: la limită, și când se merge până la absurd, o gândire în suferință este o famlasmă la fel de goală ca și o emoție în suferință, o umbră la fel de orfană și inconsistentă ca un sens în suferință. Ipsi de semnele care l-ar semnifica: este ceea ce teoria «fiziológica» invocă pe drept cuvânt împotriva teoriei «ideologice». În rest, însăși posibilitatea durerii ar dovedi deja că organul diferă total de înălțarea și că el nu este doar avutul meu, ci și ființa mea. Dacă pe muncitor îl poate dura mâna, pe mâna muncitorului n-o doare mîstria: mîstria nu este, așadar, prelungirea mâinii în sensul în care mâna este prelungirea muncitorului. Sufletul este întotdeauna dat gata intrupat, așa cum trupul nu poate exista decât în suflerit. – Și totuși, trupul este în mod paradoxal un obstacol mai mult decât un mijloc de extertortizare. Acesta este punctul de vedere al purismului thana-tologic. *Ἐπιπόθεισι*: așa vorbește *Phaidon*! Trupul este un *impedimentum*; în căutarea adevărului, trupul nu este un instrument, ci un impediment! Trupul stinghereste sufletul și îl împiedică să găndească. îl îngreunează cu migrenle lui, îi pune piedici prin boala, îl paralizază prin suferință, și, mai ales, trupul îngreunează în noi, chiar în stare normală, plumbul ego-ului și transformă levitația în gravitație, elanul altruist în filautie și în egotopsism. Corporeitatea este, deci, negativitate și viața trupescă este pur și simplu negația ce trebuie anulată: asceza face așa ceva chiar din această viață subțind și reducând cât mai mult cu putință obstacolul inert, făcând carnea lesne de mânuit, supusă și suplă, reprinzând prin anestezie exuberanța vieții somatice, și asta până în ziua când obstacolul devine dintr-o dată inexistent prin moarte; pentru că moartea anihilează radical negația. Dacă trupul este un

ce instituie în ea însăși schimbul a ceea ce este divin și a ceea ce este omenesc. Dacă intermediaritatea este o situație, atunci medierea este o funcție: este funcția dialectică, agogică și daimonică a omului.

3. Organul-obstacol

Omul nu este nici înger, nici fiară în același timp, este jumătate-înger-jumătate-fiară, este rând pe rând înger și fiară, dar fiara, la rândul-i, este, pentru înger, organ și obstacol deodată. Raporturile infinit echiwoce ale fiarei și îngerului ne dovedesc că, dacă puritatea nu este niciodată la îndemână, impuritatea nu este mai inextricabilă, iremediabilă și definitivă. Dar putem oare vorbi aici de «raporturi»? Ideea de raport presupune o comunicare sau niște moduri de unire între cele două corelate comparabile care sunt puse în paralel, precum două traduceri ale aceluiași text în două limbi diferite: exprimare, transpoziție sau contrapunct – această reprezentare juxtalină și pur metaforică nu ține deloc cont de eterogeneitatea absolută, nici de disimetria ireductibilă a acelor așa-zise corelate socotite ironic a coabita. Chiar mai mult: la drept vorbind, nu putem spune că sufletul și trupul «există» pe același plan ca două substanțe de același ordin, sau că și pentru unul și pentru celălalt cuvântul *existență* are același sens. Două entități împerecheate pot supraviețui teoretic desperecheate; de aceea, pentru simplism, sufletul ieșit din trup reprezintă simpla diferență între totalitatea vie și trupul neînsuflerit. Așa ar sta lucrurile dacă trupul ar fi pentru suflet fie organ pur și simplu, fie obstacol pur și simplu. Dacă organismul ar fi nealtă și n-ar fi decât asta, sufletul ar folosi organele așa cum organistul folosește orga sau, în general, instrumentistul instrumentul: ca să se exteriorizeze, să se exprime, să comunice cu ceilalți și chiar, uneori, așa cum se întâmplă în cazul minciunii și al ipocriziei, ca să împiedice comunicarea directă și să înșele. Oare sufletul folosește organele de simț așa cum organistul își folosește claviaturile, pedalele și toată varietatea modurilor de funcționare? În această analogie «ustensilă» recunoaștem idolul sufletului imaculat, al sufletului hegemonic și conducător, anterior de drept instrumentelor de care

mișcarea, cu scopul de a impresiona, suplinește ubiuitatea: truda și progresul efortului suplinesc instantaneitatea și eternul «Nunc». Aceasta densitate de interpoziționare pe care o numim timp este deci depozitivă tare și moale: tare și incompresibilă ca o soartă, docilă și compresibilă la înfinit ca un destin: pentru că timpul este cel mai supus dintre toate medile; timpul este cariera libertății noastre și câmpul nelimitat al acțiunilor noastre. În *Facere*, Dumnezeu îl aruncă în istorie pe cel până nu demult preaferticit în Rai și îi hărăzește suferința și durerea; dar nu l-a interzis celui căzut să transforme pământul, să cultive câmpurile, să crească grai; dimpotrivă, îi abandonează în masa latitudinilor a timpului, cu permisiunea de a face din ea ce va voi; el pune în față făpturii drumul interminabil al viitorului pentru ca din acest pelerinaj ea să tragă, în vederea regenerării sale, cel mai bun folos cu putință. Și, în definitiv, inocentul devine impur și confundat în durată se descarcă cât se poate de bine și face din blestemul lui o binecuvântare relativă; omul dezamăgit renunță la magia împlinirii imediate a dorinței și la cea a prezenței totale: cel puțin (și acest «cel puțin») anunță că un minim vital este salvat în plină impuritate), el dispune de furturile pentru a încerca să-și restabilească de-a lungul timpului, integritatea de la începuturi. Împiedicat să fie pe de-a-ntregul în act în orice clipă, el se va totaliza prin devenire. În măsura în care omul revindică vocația eternității, devenirea îi este obstacol și ea consacră, impresună cu spațiul, renunțarea lui la localizării, ce-l cantonează ici sau colo, omul se deplasează greu și a fi *Sempiternus*: constanța la fatalitatea impeneabilității și a durată aceasta este instrumentul realizării lui. De fapt, omul nu este o ființă esențialmente pură și atemporală, care ar fi cazul accidental în istorie; omul nu este o substanță fundamental invariabilă, ce ar evolua și s-ar schimba în mod secundar: căci «există schimbări, dar nu există, sub schimbare, lucruri care să se schimbe...»²⁸. Răsturnând aserțiunile din *Timaios*, Bergson nu merge oare până la a spune că eternitatea este un reflex mobil al timpului? Omul este esențialmente temporal și pe de-a-ntregul

schimbare. Nu că ființa imuabilă ar evolua în dimensiuna și în pista timpului: pentru că metafora ființării-întru ar spațializa din nou ceea ce nu este deloc un rezervor sau un recipient vid. Omul total este acela care se află devenind în toată densitatea lui și el este, ca să spunem mai bine, timp încarnat, devenire în carne și oase! Ce lustrații ar putea restitui vreodată puritatea celui care, schimbându-se în întregime în orice moment, n-a fost niciodată simplu? Impuritatea e legată, într-adevăr, de devenire, pentru că ea este inerentă schimbării și pentru că nu există devenire fără schimbare. În eternitatea mitică de unde se presupune că a căzut, ființa ar fi rămas în mod evident simplă și pură, acest superlativ incalificabil fiind, înaintea faptelor diverse ale evoluției, la fel de inenarabil pe cât de indescriptibil: în sânul unei uniformități în care altul încă este același, în care nu există nimic decât informa, insipida, indicibila inocență, nu se găsesc caracteristici enumerabile, nici plural intrinsec. La primul pas pe care îl face în afara acestei simplități atemporale, ființa a devenit deja impură! Îndepărtată și himerică rămâne, așadar, puritatea originilor... Și să nu spunem: omul poate deveni rămânând pur, sau poate fi impur fără a deveni! Puritatea fiind superlativul superlativelor, cum s-ar distinge mai multe transparente succesive unele de altele? Prin ce determinări? Ce calități diferențiale? Devenirea este alterare sau nu e nimic, și prin urmare puritatea purissimă ce *devine alta* nu poate deveni decât impură. Și invers, când impurul nu devine, înseamnă că el este relativ pur: căci confuzia este progresivă și orice stabilizare a gradului de impuritate este indicele unei simplități relative. Devenirea este deci principiu de impuritate pentru cel impur, căruia îi agravează confuzia, ca și pentru cel pur, căruia îi amorsează alterarea. Fie că ne înfățișăm timpul ca alterare ireversibilă, fie ca pe o conservare, ambiguitatea lui apare în egală măsură în ambele cazuri. Dacă devenirea face ca adevărat să sosească viitorul, cu alți termeni face ca neființa să fie, va trebui să conchidem că singurul nostru fel de a fi este de a fi nefiind. Nu că acel *γίγνεσθαι* ar fi la drept vorbind un amestec de ființare și de neființare (căci cum se poate amesteca ceva cu nimic?), ci pentru că ființa devenirii este o ființă rarefiată și lacunară, pentru că ea există, cum spune Aristotel²⁹, cu greu și în chip obscur: οὐκ ἔστιν ἡ μόλις καὶ ἀμυδρῶς. Ființa devenindă este în fapt mai

puternic individualizate. Această disimetrie, această preponderanță a lui «Quia» față de «Quamvis» și a lui Da exoteric față de Nu esoteric, iată ce ne salvează și face simbioza, la urma urmei, viabilă și suportabilă: de vreme ce trăim și de vreme ce rezultăm, în definitiv, este pozitiv, înseamnă că Plusul prevalează asupra Minusului. Tărăș-grăpiș, de bine-de rău, prin mi de neplăcere, certuri, boli și neînțelegeri, paradoxul cu două picioare numit Om continuă, marelui biped gânditor aduce destul de bine, în fond! Din pericol de moarte în pericol de moarte, cel ce trăiește sfârșește astfel prin a muri de-a binelea, în ziua când imposibilul-necesar se dovedește cu hotărâre pe cât de imposibil, pe atât de necesar. În ziua aceea, compromisul se sparge și încetarea existenței este singura soluție pentru ceea ce este instabil. Dar arată timp cât uninea necesară rămâne pur și simplu dificilă sau scabroasă, ființa noastră se continuă ea însăși ca reușită a fiecărei clipe, ca șansa miraculos reînnoită a oricărui minut, ca amănarea nedefinită a marelui eșec mortal și a falimentului absolut. După cum ciclul cade înainte, adică stă în echilibru prin mișcare, tot așa ființa sfârșită scapă înainte, adică își rezolvă contradicția prin devenire. Exprimarea, care este o formă parțială a afirmării vitale, se bazează pe o dezbatere de acest gen; dezbatere contestată, dezbatere indecisă a cărei fertilități concludie se numește stil. Care semnele nu fac un joc acrobatic cu acea parte a sensului ce nu se poate exprima? Mergând pe o frânghie îninsă între vidul tăcerii și minciunile secăturii, limbașul este, în așași pozitivitatea sa, un fel de soluție, un succes, o victorie a organului asupra obstacolului; limbașul, fenomen sonor și prezența spațială, este, pentru instrumentist, un mijloc pozitiv de a comunica, de a comanda sau de a-și descărca sufletul, prelungirea și strălucirea unei voci; iar dacă este o rarefiere sau o deformare a sensului, el este *instruments* transmiterea acestuia, transmiterea făcându-se cu acest preț. Sensul nu se comunică decât trădat. Gândirea debordează imens cuvintele, și totuși o gândire necxprimată este o gândire avortată, o gândire larvară, o gândire în suferință. La fel, muzica suprassensibilă, *ὀφλομένη ἀφροσύνη*, este înfinit mai mareasă și mai bogată decât muzica audibilă, și totuși muzica nu începe să existe

stânjenesc reciproc și, prin faptul că se stânjenesc, își împrumută existența unul altuia. De aceea, echivocul infinit nu se imobilizează întotdeauna, așa cum se întâmplă la persoana fizică înarmată cu un limbaj, un creier și organe de simț, în niște structuri sigure și finitudinea nu este ceva gata făcut, și nici un compromis făcut o dată pentru totdeauna între ambiția mea metafizică și inexistența pură; finitudinea morală este fluentă și rezultă dintr-o tensiune neîntreruptă, dintr-o luptă fără răgaz, dintr-o supraveghere constantă. Sigur, povara ego-ului, și concupiscenta, și voracitatea pleonexică sunt întrucâtva organul-obstacol al dezinteresului, așa cum instinctul de conservare și inerția trupului terifiat sunt organul-obstacol al curajului: căci tocmai gravitația dă trambulinei detenta elastică și forța de avânt elanului ascensional; și, de asemenea, rezistența egoismului îndărătnic, contracarând altruismul, face meritorii curajul și abnegația și supunerea față de datorie; levitația nu ar exista fără gravitație, nici chemarea vocației fără mișcarea contrarie a «inclinăției». Toată ironia meritului constă în acest joc de basculă; trebuie să fii poltron ca să fii curajos, după cum trebuie să fii avar ca să fii generos, după cum trebuie să fii egoist ca să fii dezinteresat! Nu putem totuși spune că «Quia» și «Quamvis» sunt aici încrustate unul în celălalt în așa fel încât să facă invizibil orice conflict și să camufleze negativitatea obstacolului: când este vorba despre raportul dintre starea naturală și virtute, obstacolul și organul sunt în echilibru instabil – adică disocierea lor nu mai este efectul unei reflecții mediate, ci se impune cu evidentă; aici, piedica este de la sine înțeleasă, nu întruparea – pentru că trupul este cu siguranță rău: în loc să limiteze și să canalizeze, obstacolul contrazice; obstacolul nu este simplă renunțare sau îngustare, obstacolul este renegare, iar aversiunea pe care ne-o inspiră este proporțională cu dezmințirea pe care ne-o aplică; de aceea, nu e de-ajuns, în morală, să spunem că dușmanii noștri sunt prietenii noștri: cărnii ostile, dezinteresul îi opune un refuz împătimit. Așadar, ego-ul este într-adevăr, dacă vrem, mijlocul sau baza altruismului, dar cu singura condiție ca agentul să nu știe nimic: căci această mediere cere cea mai desăvârșită inocență pentru a opera; iar convingerea că egoismul este un

antiteza și chinul sunt la prezent, dar sosirea sfârșitului și rezoluția debaterii sunt la viitor: căci medierea este, înainte de orice, futurită, și ca atare își are momentul ei forte nu în mijloacele de astăzi, ci în scopul de mâine. Care mijlocul nu este un moment provizoriu ce trebuie depășit? Viitorul va avea ultimul cuvânt și ultimul cuvânt contează; tensiunea tînde, într-adevăr, spre ceva, hărăzită la tînde spre reconciliere. Privilegiul pozitivității este și mai marcat în situațiile și complexele imobile. Se spune că doi amanți împătimiti nu *pot* trăi nici împreună, nici despărțiți, dar «a putea» este aici un fel de a vorbi, pentru că amanți, la rigoare și literal, pot trăi despărțiți, fie împreună: despărțiți, tînjesc, dar trăiesc; laolaltă, se bat, dar coexistă; așadar, situația lor nu este literalmente disperată. Situația compusului psihosomatic nu este mai disperată, cu toate că este mai serioasă: căci dacă trupul și sufletul nu pot trăi despărțiți, pot, la urma urmei, să trăiască împreună și chiar nu există decât în acest fel; într-adevăr, trupul este pentru suflet o condiție *sine qua non* și un organ necesar; dar nu este o piedică absolută de a trăi pentru el: este doar o jênă și o limitare. O jênă serioasă, nu o negare tragică; obstacolul acela poate fi trecut; cu piedica aceea nu e imposibil să faci viclesuguri, să negociezi, să manevrezi; nenumărate compromise și înfinită posibilități de tranzacție au rămas la dispoziția amfibiei, ajutate și singherită totodată de complicația ei constituțională. Fără îndoială că ar trebui să vorbim aici nu de tragedie, ci mai degrabă de ironie! Faptura are nevoie de dragul ei obstacol și ea este util și salutar singherită de acest obstacol; mai mult ajută, în definitiv, decât singherita... Dacă obstacolul nu ar exista, ar trebui inventat. Secundată de ajutorul ei ce-o stinghereste, încurcarea de piedica-milioasă, faptura, la urma urmei, ține la viață mai mult decât la moarte! Faptura se luptă cu o imposibilitate necesară care este mult mai necesară decât imposibilită. Organul care împiedică este mai mult organ decât piedică: în acest monstru al ambiguității care este organul-obstacol, accentul cade, în cele din urmă, pe organ. Pozitivul și negativul nu sunt aici pe același plan: ceea ce dovedesc deja cuvintele *organism* și *organe*, primul desemnând o prezență fizică în spațiu, celălalt desemnând untele firești ale instinctului, unul și celălalt aplicându-se unei vieți întrupate și

lume unui suflet întrupat, optimist în ceea ce privește viitorul metaempiric promis, în lumea de dincolo, unui suflet eliberat; acest pesimism relativ optimist lasă speranței ultimul cuvânt.

Mai ales ideea unui organ ce nu se constituie prin nimic în obstacol și ideea unui obstacol pur ce nu este organ în nici un fel își dau mâna în același simplism «adialectic» și «atragic»: pe de o parte, armonia sufletului și a căilor și mijloacelor puse în serviciul sufletului nu ridică decât probleme de utilizare tehnică și de eficacitate în fața unei inteligențe artizane; pe de altă parte, negativitatea obstacolului nu pune altă problemă decât cea a suprimării sale radicale. Nici o dezbatere interioară, nici o contradicție intestină: nu ne lovim aici de unul din antagonismele insolubile care, asemenea conflictelor de valori, determină opțiunile tragice, sacrificiile sfâșietoare sau cazurile de conștiință. Totuși, antagonismul și antiteza sunt deja prezente, deși sub o formă benignă și perfect viabilă, în ideea foarte simplă a organului: oricât de paradoxal ar părea, organul este deja un obstacol; organul (și mai ales moderatorul) este un obstacol ce se naște; și viceversa piedica este tot un instrument, dar un instrument ce îngreunează și încetinește și întârzie acțiunea mai mult decât este necesar. Iar metoda medierii, la rându-i, ce este altceva decât nu scopul suspendat și uneori chiar contrazis, scopul amânat, țelul lăsat în vacanță? «...ca și cum, pentru a fi bun, ar trebui să fii un pic rău»²³. Acest caracter echivoc al mediumului favorizează trei feluri de neînțelegeri: zăpăceala nerăbdătorilor și a frivolilor ce se lasă păcăliți de aparența exoterică; ipocrizia relei credințe, machiavelismul relei voințe ce exploatează, amândouă, echivocul. Purismul neatent, necunoscând funcția agogică a logosului și neluând în considerare în mijloace decât sterilul înconjur și întârzierea negativă, adică nepăsându-i decât de timpul pierdut, se aruncă avid, imediat, asupra scopului și se expune riscului de a-l rata; purismul relei credințe, prefăcându-se că nu vede în mediere decât obstacolul și că ia literal negativitatea și opacitatea lui, înadins vrea scopul imediat și fără dialectică, εὐθύς, spune *Philebos*²⁴ pentru că, într-adevăr, îl vrea imposibil și a-l vrea pe loc este cel mai bun mijloc de a nu-l atinge; prin opoziție cu această falsă naivitate, reaua voință întârzie cu o complezență suspectă printre mijloacele impure până ce uită scopul pentru

În al doilea caz, angeliștii este cel care, făcând din trup obstacolul în stare pură, îl paralizază pe cel viu în această lume și îl sortește morții eliberatoare: pentru că sensul este înfinit mai bogat decât semnele, elanul vital decât organele, sufletul decât trupul, cel mai bine e să așteptăm marel act de eliberare care ne va face, din nou, îngeri. Fuga în moarte este consecința inevitabilă a acestui al doilea simplism. Obstacolul nu este o piedică învincibilă, dar nu este nici o dificultate gratuită și artificială ce s-ar putea trata prin dispreț. Organul-obstacol nu este când organ și când obstacol, rând pe rând instrument și impediment; nici organ în mod principal și obstacol în mod secundar, sau viceversa; nici organ dintr-un punct de vedere sau print-o altă latură, obstacol dintr-un alt punct de vedere sau print-o altă latură... Nimeni din toate astea! Acela ce nu e organ și obstacol succesiv (mai întâi una, apoi cealaltă) nu este nici amândouă «imprenună», dacă acest imprenună exprimă pur și simplu o coabitare sau o juxtapunere. Corporeitatea întregă este organ și obstacol, pe întreaga ei întindere și din același punct de vedere și în același moment; acel Pentru-că este el însuși, în întregime, Cu-toate-că! Faptura nici măcar nu mai oscilează între «Quia» și «Quamvis», nu mai este măcar trimisă de la unul la altul print-un fel de te-vo-ino-dialectic: vibrația a devenit atât de rapidă încât se imobilizează în evidența de neînțeles a sufletului întrupat, în parodoxul viu al ființei psihosomateice; spiritul e acela care, incapabil să conceapă coincidența contrariilor, profesază rând pe rând spiritualismul obstacolului și instrumentalismul organului și face naveta între «Quamvis» și «Quia»: – pentru că ar trebui, ca să gândim acest raport echivoc și derutant, un raționament «basatard» și niște cate-gorii cu totul noi. Amfibolia insesizabilă a unui Pentru-că ce este Deși se verifică de asemenea prin absurd și într-o formă negativă: nu pot subsista nici unul cu altul, nici unul fără celălalt.

care există aceste mijloace. Așadar, există două frivolități inverse: frivolitatea mijloacelor fără scop și frivolitatea șarlatană a scopului fără mijloace, ce se ridică fără întrerupere spre absolut și nu este decât o dorință platonice sau un pios optativ. Astfel că singura voință serioasă este aceea care, asemenea voinței «consecvente» după Leibniz, vrea global tot organismul scop-mijloace. În timp ce purismul buneii și releii credințe se precipită asupra scopului fără a trece «per gradus debitos», escamotează, așa cum spune *Philebos*, intermediarii τὸ μέσον, are fobia adevărată sau prefăcută a impunității mediatore, în timp ce reaua voință îndesește mijloacele atât cât poștește ca să sufoce scopul sub greutatea lor, buna voință și buna credință serioasă respectă transparența și puterile anagogice ale medierii: pentru că mijloacele sunt buni conductori, iar rațiunea este facultatea prospectivă prin care interpretăm, înțelegem, descifrăm pozitivitatea aparentei lor negativități. Așadar, tocmai printr-un fel de perversiune pesimistă sau printr-o ciudată complicație a spiritului am socoti organul însuși ca pe o negație pură și simplă. Și totuși, această mișcare secundă a conștiinței, această suspiciune contra naturii, această perversitate filozofică ce ne tulbură credulitatea sunt chiar mărcile spiritului metafizic. Filozofia face să apară o contradicție care, în stare normală și cviescentă, adică în existența viabilă, rămâne perfect invizibilă și insensibilă: pentru că negativitatea contractivă sau retractilă ce slujește ca termen de comparație existenței nu contrazice această existență făcând-o de netrăit decât la apropierea morții; iar filozofia, deoarece mărește efectul de relief *vital-mortal* în plină continuare a existenței, ar fi deja un fel de moarte, o moarte vie în mod paradoxal. Simplismul adialectic, amortizând coliziunea organului și a obstacolului, atenuază contradicția acută, stridentă, sfâșietoare ce zace în *adjecto* în cruditatea acestei împerecheri contra naturii: după cum am văzut, uneori el minimalizează piedica și alteori minimalizează ajutorul instrumental pe care această piedică ni-l furnizează. În primul caz, făcând din obstacol o simplă neînțelegere, o pseudo-problemă sau un miraj, el supraestimează maniabilitatea organului și subestimează lenea și inerția ego-ului; și, în plus, el nesocotește reacția instrumentului asupra instrumentistului: causalitatea aferentă sau indusă, refluxul etiologiei pe dos asupra etiologiei pe față sunt deci neglijate aici.

decat la nivelul primei coarde vibrante sau în prima undă sonoră; rumoarea conținuă din nevăzuta cetate Kitei nu devine muzică decât o dată ce e canalizată de flaut și limitată de vioți: strămtoarea binefăcătoare este condiția însăși a unei existențe fizice și reale. Acesta este în general rolul echivoc al materiei pentru artist: nu se sculptează nici în oțel, nici în zăpadă, ci într-un organ-obstacol dur și docil totodată, ce rezistă și cedează în același timp modelărilor noastre, și care este «plastic» prin chiar această ambiguitate. Ceea ce împiedică, altfel spus întârzie, dezmințe, sărăcește sau desfigurază, îngustează sau deformează, iată exact ceea ce mediatizează; existența sensibilă negă și afirmă în același timp, și nu afirmă decât pentru că negă, și nu negă decât afirmând. Aceași ambiguitate s-ar regăsi în legăturile sufletului cu organele senzoriale și, mai precis, în legătura vederii, care este elan, cu ochiul, care e organ: în mod paradoxal, Bergson²⁵ ne arată în materialitatea ochiului un obstacol ocolit în care se afirmă pozitivitatea creatoare a elanului vital; dar ceea ce ar trebui să adăugăm, o dată cu Simmel²⁶, este faptul că obstacolul este tocmai condiția vederii; dacă omul ar fi inger, ar vedea mai bine fără ochi; dar cum nu e decât o biată faptură, omul fără ochi este orb. În cele din urmă, trupul și prezența trupescă în general sunt cele care, circumscrind-ne ființa, mărginind-o cu moarte, refuzându-i ubicuitatea și universalitatea, sunt condițiile unei existențe efective: căci nu putem fi totodată totul și cineva; renunțând la a cumula, faptura va exista cel puțin în mod pozitiv. Trupul este moartea sufletului, dar e o moarte vitală; trupul este sufletul suspendat, dar sufletul are nevoie de strămtoare pentru a exista. Acesta alternativă nu definește, în fond, blestemul binecuvântat ce se numește ființitudine? Unilateralitatea punctului de vedere monadic este în același timp condiția și prețul unei realități puternic individuate: căci dacă orice determinare înseamnă negare, este încă și mai adevărat să spunem că orice negare înseamnă venire la existența concretă. Nimeni nu resimte direct și sincer ființinea ca pe o privațiune: pentru că, așa cum nu vedem absențele, ci numai prezențele, așa cum regrețim pentru trecut și speranța de viitor sunt niște sentimente prezente, în sfârșit, așa cum o lipsă nu o simțim direct, ci o conchidem din anumite senzații

specifice, transformate prin raționament în nevoi, tot așa metafizica este cea care, printr-o reflecție asupra existenței fapturilor și printr-o comparație cu ideea de Absolut, ajunge la concluzia imperfecțiunii și limitării noastre, adică la rău; dacă eternitatea este vocația noastră, devenirea și mișcarea trebuie să fie considerate lacunare; dar în mod imediat și primar (și până aici nominalismul particularității concrete este cel adevărat), condiția noastră de făptură ne este dată ca venind de la sine, adică în toată plenitudinea, iar continuarea ei indefectibilă nu pune vreodată în discuție originea radicală sau quodditate a ființei; noi nu simțim că ființa noastră ar fi cucerită de la neant sau ar umple un gol preexistent, nici măcar nu o simțim limitată și circumscrisă de neființă, nu-i percepem direct insuficiența sau neîmplinirea: în virtutea unui fel de «tautologie ontică» pe care cu plăcere am numi-o *tautousie* și pe care Parmenide o exprima în sentența μηδὲν οὐκ ἔστί, ființa nu-mi vorbește decât despre ființă; pentru o conștiință spontană și care aderă la propria ei existență, ființarea întrupată nu este trăită ca piedică de a fi în altă parte, nici ca renunțare la a fi altcineva; chiar mai mult, renunțarea la omnipotență, omnipotență și omnilateralitate și alternativa, în general, nu sunt trăite ca prețul pe care trebuie să-l plătim pentru a fi cel puțin cineva sau ceva; iar lumea noastră, la rândul-i, nu este spontan concepută ca «una dintre lumile posibile» sau ca o lume printre altele. În sfârșit, viața nu îmi vorbește despre moarte; viața nu-mi vorbește decât despre viață; viața nu știe să spună decât Da, pentru că este prin ea însăși, ca și ființa pură și simplă, absolut afirmativă; numai pentru bolnavi și, la rigoare, pentru filozofi, ființarea în general, ființarea nudă, *Esse nudum*, este ea însăși o luptă dificilă împotriva rezistenței neantului.

După ce am verificat că în-afară este pentru înăuntru condiție și negare în același timp, dar mai întâi condiție, ar trebui să arătăm în ce fel înăuntru, la rândul-i, adică conștiința, tulbură funcționarea inocentă a organelor, dar, *chiar prin aceasta*, face din trup o ființă vie animată, înzestrată cu o formă organică și cu acel misterios nu-știu-ce fără de care trupul se va întoarce la materialitatea lui de cadavru și de deșeu scârnav. Astfel, amfibolia amfibiei este dusă la apogeu: sufletul și trupul, subiectul-obiect și obiectul-subiect se

Omul, la urma urmei, este pur sau impur? Nu se poate răspunde simplu la această alternativă simplistă. Fără îndoială, nu se poate răspunde decât distingând impuritate și complicație, până aici confundate: căci complicația este un vicu de structură, pe când impuritatea este un păcat, și dacă prima este o problemă pentru o inteligență ce iubește ordinea, ultima ne face de-a dreptul oroare; simplu și compus se raportează la natura constitutivă a ființelor, dar pur și impur sunt niște evaluări morale. La urma urmei, poți fi simplu și impur, după cum poți fi pur și complex! Cel băgat până-n gât în confuzie, cu tot cu conștiință, redvine inocent prin însuși efectul inconștienței lui. Cel ce are intenția lui e perversă. Pur și-simplu se raportează la coincidența și mistică, supranaturală, miraculoasă a unei recititudini cordiale și a unei indivizibilități interne: Ch. Morgan numea «singleness of mind»¹ această identitate a inocenței cu unitatea spirituală pe care Ruybroeck o descriesese deja ca «simplitate a intenției». Și invers, cazul ființei totodată impure și confuze este cazul exemplar al unei conștiințe care nu este numai egotistă, ci găzduiește niște interese suspecți, niște sordide intenții ascunse și niște mobilități inavabile. Pur și impur sunt deci niște direcții intenționale, după cum

(*Pildele lui Solomon*, 20, 9)

„Cine poate spune: Curățit-am inima mea?”

PURITATEA INIMII

Capitolul V

confuzie... Asta pentru că inconștiența substanțială, confuzie mută, nu are nici o intenție, de nici un fel! Inconștiența, imanența, inocența situează copilul dincoace de fiziunea a ceea ce este pur și a ceea ce este impur. 2) Prima intenție impură se formează, neîndoind, în conștiința pe care cel confuz o dobândește despre confuzia lui și într-o renunțare puțin cam prea grăbită la claritate, într-o capitulare suspectă. Și, bunăoară, dacă este adevărat că futuriția și preteriția, amestecând în noi trecut, prezent și viitor, fac de nerezolvat complicația firii noastre, nu se poate să nu ne vină într-o bună zi ideea de a folosi toate aceste încurcături pentru interesul nostru personal, de a-i servi ego-ului propriu resursele pe care le reprezintă confuzia, de a ne ascunde în echivocul devenirii; complicația se transformă în bogăție! Această exploatare interesată a devenirii implică o conștiință relativ transcendentă dezordinii: ca să profităm de resursele amintirii și să manevrăm din umbră, trebuie să știm să distingem trecutul și prezentul, să încetăm de a confunda părțile aflate în contrapunct și atât de fin degajate, atât de delicat articulate, pe care memoria le suprapune una peste alta; cacofonia vocilor simultane se analizează în polifonie pentru o conștiință ce își domină propria-i dezordine; ființa complicată este atât de bine eliberată de complicația ei, încât este tentată să folosească acest plural interior ca pe o armă de război. Minciuna și viclenia au început o dată cu această dedublare: timpul, care permite Aceluiași să devină continuu Altul prin alterare, îi permite să fie în același moment sine însuși și un altul decât sine, prin rememorare; versatil în succesiunea momentelor sale, ipocrit datorită profunzimii prezentului său, individul nu numai că este legiune: el are în stăpânire acest plural clandestin și nu este mincinos decât în măsura în care îl controlează. Acela care, jucându-se cu echivocul, folosește cu bună știință un cuvânt cu dublu sens, nu are prin asta controlul paronimiei? Dacă orgia implică beția generală și înnebunirea rațiunii, putem spune că mincinoasa confuzie este exact contrariul unei confuzii orgiace; pseudonimele ei nu sunt niște travestiri de carnaval, ci niște incognito-uri rău intenționate și niște sordide alibiuri; spre deosebire de orice lirism, cel mai prozaic sânge rece comandă deghizările frauduloase și imposturile ipocritului. Întâia intenție impură, rușinoasa subintenție, este aceea

face ca durerea să fie uneori atât de greu localizabilă, boala atât de atmosferică și simpționale «patogomice» atât de ambigue, în sfârșit, terapeutică atât de dezamăgitoare: survenind la nivelul acestui obiect-subiect pe care-l numim trup, durerea, pe care Bergson o consideră efectul unei tendințe mortice asupra unui nerv sensibil, durerea nu este oare semnul prin excelență al intermedietății și al confuziei? Și, asemănător, timpul este acela ce duce la apogeu marea dezordine a interiorității; datorită lui, disjuncțiile cerute de principiul identității își pierd forța; datorită lui, localizările impuse de topografie devin neclare, vagi și oarecum atmosferice.

În calitatea ei de alterare continuă, Deveniră (*Fiert*) este un aproape-nimic ca o fantomă; în calitatea ei de păstrătoare, este principiu al încurcăturii: iată partea ce-i revine obstacolului. Or, acest obstacol este și organ. Memoria, ce reține trecutul în prezent, nu amestecă în mod secundar un trecut, un prezent și un viitor despartite la început, ca să facă din ele un soi de terci; ci ea combină niște sinteze originale pe care noi le analizăm după aceea în viitor, prezent și trecut; ea adună trăirile vieții într-o experiență unică, ce este experiența de acum, în orice clipă: pentru că viitorul și prezentul nu sunt, la urma urmei, decât niște modalități ale prezentului și niște moduri de a trăi prezentul acesta; oare amintirea, speranța nu sunt niște evenimente psihologice actuale la fel ca percepția? Deveniră este deci un astfel de conținut. Care se poate chiar învoca, drept vorbind, o «conservare»² sau capitalizată a amintirilor? Bergson însuși, atât de neîncrezător în ceea ce privește serviciile oferite de simbolismul spațial, ne-ar fi pus în gardă, fără doar și poate, împotriva analogii metaforice: după cum engrammele nu se stochează în celulele creierului, nici amintirile nu se imaginează sau acumulează în durată; îmbogățirea experienței, tezaurizarea imaginilor nu sunt decât niște feluri de a vorbi. Nu, timpul nu este un recipient în care s-ar acumula niște conținuturi; nici trecutul nu este materialmente, literalmente reținut în «Nunc»... Dar noi numim conservare posibilitatea oferită în orice clipă de a retrăi niște evenimente care, după cronologia orologilor și a calendarelor, sunt niște evenimente anterioare; «înregistrarea» amintirilor se reduce la aceasta posibilitate de

subterane, încât sinceritatea față de sine devine pentru introspecție un ideal de transparență himerică și o limită de neatins; o viață intensă și secretă locuiește în adâncimile unde voci nenumărate se amestecă. Onctuoasa durată, răscolind amintiri, percepții și anticipări, ne meșterește astfel o dublă imanență: imanență de succesiune, adică trecutul și viitorul implicate în prezent; imanență de coexistență, adică întregul implicat în fiecare parte. Această totalizare infinită, ce face atât de instabilă sinteza numită Organism, și-a găsit în Leibniz și în Bergson cei mai buni apărători: dar, pe când Bergson o raportează la devenire și la compenetrarea amintirilor, punctul de vedere al lui Leibniz este totodată logic și biologic: așa cum monada este expresia microcosmică a marelui univers, la fel fiecare organism este organic la infinit.

În ceea ce este infinit de mare ca și în infinitezimal, paradoxul stoic al Amestecului total, ideea foarte modernă și aproape absurdă a unei totale osmoze își regăsesc, poate, adevăratul lor sens. Acea κρῶσις δι' ἄλλων nu este o juxtapunere (παράθεσις) mecanic dissociabilă, ci expansiunea reciprocă a două corpuri, unul prin celălalt, ci difuziunea și interpenetrarea «sufurilor» care, animând corpurile, explică simpatia mutuală a tuturor elementelor universului. Acea μίξις totală nu se opune mai puțin combinației (σύγχυσις) decât juxtapunerii; combinația este un amestec în care elementele combinate, topindu-se unele în altele, sunt alterate atât de mult încât dispar și-si pierd caracterele distinctive: în aceea σὺμμίξις infinită, corpurile amestecate își păstrează, într-un fel greu de înțeles, proprietățile respective și calitățile individuale. Pentru a face înțeleasă propagarea infinită a efluviilor, Chrysippos le compara cu picătura de vin ce impregnează întreg oceanul: «Marea întregă se schimbă din cauza unei pietre», va spune Pascal; și, într-adevăr, așa cum un virus acționează la distanță, sau cum un flacon de parfum ce se evaporă la New York transformă de drept întreaga componență a atmosferei terestre, tot așa cea mai mică impuritate contaminează instantaneu totalitatea ființei. «...Orice corp se resimte de la tot ceea ce se întâmplă în univers», citim în *Monadologie*; și Leibniz reamintește cu această ocazie aforismul lui Hippocrate: σὺμπνοια πόντου³⁰, toate lucrurile conspiră sau, cum spunea Marc-Aureliu, toate lucrurile sunt înlănțuite de o legătură sfântă. Această molipsire instantanee are drept

inteligibil, după Plotin, ὅμοιο ἐν ἑκάστῳ εἶναι³⁶. Εκατοςτὸς πᾶν ἐξ ἑαυτοῦ ὅμοιο ἐστὶν. Totul se găsește în fiecare lucru și, în cele din urmă, totul este în tot: ὅτι ὅλον ὅλον; și ne păstrăm dreptul de a spune o dată cu Seneca: «*Omnia in omnibus sunt*»³⁷. Existențele nu se mai încurcă unele pe altele în spațiu; colocația geloasă a fiecărui corp în locul lui privat, interdicția ca două prezențe să coexiste în același loc nu se mai impun cu evidență: trebuie să ne obișnuim cu ideea aproape inefabilă a unei compenetrări integrale și reciproce, κατὰ πᾶν διὰδουσιθάρπῳ εἰς ἄλλοτερον³⁸. Și, de fapt, ceea ce este în mod deosebit contradic-torii și de neconcept pentru logica incluzerii, este ideea unei reciprocități a lui *in esse*: cum care pot doi termeni să fie *in in celălalt*, ἐν ἄλλῳ³⁹, printr-o implicare mutuală și o încastare reversibilă? E ca și cum te-ai întreba cum care două ființe se pot poseda reciproc în iubire! Această reciprocitate irațională nu este inteligibilă decât atunci când abandonăm ideea unei posesuni unilaterale și nec reciproce, adică a unei relații cu sens unic: căci, așa cum cauza poate fi efectul propriului ei efect, iar efectul, cauza propriei lui cauze, tot așa posesorul poate fi posedat de cel pe care-l posedă: *captus victorem cepit*! La fel ca o apartenență reci-procă, încurcătura inextricabilă a unei implicări reciproce se descuță dacă renunțăm la orice localizare, la orice reperaj spațial, la orice disjuncție între afară și înăuntru... Interpenetrarea totală, care constituie legea existențelor spirituale, este întim legată de misterul omniprezenței: ὅλον... ἐστὶν ἑκάστῳ καὶ πᾶν⁴⁰. Tocmai în două tratate întregi, ubicuității principiului spiritual? Tocmai în *πᾶν*, scrie Plotin, după *Farmenide*; oare Plotin nu consacra emanaționism și în metafizica lumii atât de frecvent la Plotin⁴¹, ideea difuzării instantanee și a omniprezenței înfinite va trece pur și simplu cu buretele peste categoriile spațiale. Deprecind topo-grafia memoriei, Bergson ar fi spus și el, de bunăvoie, că gândirea nu se află undeva (πᾶν), ci peste tot și nicăieri, peste tot pe de-a-ntregul (πᾶν ὅλον ὅλον); totuși, la el omniprezența omnibăsență are un înțeles nu static, ci temporal. Așa este regimul difluenței generalizate, specific pentru tot ceea ce ține de suflet, și care face zadarnică orice disjuncție, caduca orice analiză, făcând orice fărâmițare. Același echivoc înfinit se regăsește deci în suflet și în trup totodată: tocmai regimul amfibolic al organismului-obsacol

corolar posibilitatea unei purificări instantanee sau, așa cum s-a remarcat³¹, totalizarea eternității în fericirea înțeleptului: căci legea lui tot-sau-nimic se aplică înțelepciunii totale, ca și amestecului total! O reprezentare atât de «nocturnă», atât de contrară logicii luminoase a solidelor, disjuncției simpliste a existențelor distribuite în spațiu «*partes juxta partes*», o reprezentare ce strică atât de scandalos articularea plastică a corpurilor îi șoca pesemne pe greci. Platon a considerat întotdeauna ambivalența și contradicția niște absurdități³². Aristotel, criticând Amestecul înfinit al lui Anaxagoras, contesta deja faptul că totul s-ar amesteca cu totul, πᾶν ἐν πᾶντι μεμικθῆναι, ἐν ἑκάστῳ ἑκάστῳ ὑπόρχεσθαι³³. Dimpotrivă, tratatul plotinian *Despre Amestecul total*, deși reluând criticile peripateticene expuse de Alexandru din Afrodisia în *De Mixtione*, este de fapt favorabil paradoxologiei stoice. Adevărul este că stoicii, atașați de materialism, nu aveau mijloacele pentru a exprima în mod real ideea modernă a sintezei, nici pentru a concepe o combinație generatoare de noutate; într-adevăr, sinteza este un amestec ale cărui componente sunt modificate, chiar transsubstanțiate, atât de mult încât devin de nerecunoscut: așa cum punerea în legătură, într-o corelare, reacționează ca un al treilea factor asupra termenilor relativi, tot așa sinteza alterează și transmută natura elementelor combinate, după modelul combinațiilor chimice; astfel se explică noua calitate ce iese din amestec, ποιότητος ἄλλο εἶδος μικτὸν ἐξ ὁμοίων³⁴, principiul identității în neregulă, faptul că întregul poate să nu fie egal cu suma componentelor sale. Mai mult: numai variabila Timp ar fi dat un sens ideii unei sinteze novatoare, mereu repusă în discuție, și paradoxologiei interpenetrării; pentru că tocmai în timp se înfăptuiesc metabolele.

Oricum, teoreticienii amestecului total au întrevăzut, poate, misterul unei crazii infinite, ilogice și transspațiale, al unei sincrazii mutuale, care dezmente în același timp principiul identității și principiul impenetrabilității. Fiecare element al unei totalități spirituale este el însuși această totalitate; sau, așa cum gândea Leibniz, înainte de Bergson³⁵, nu există decât părți totale... De exemplu, toate virtuțile, după Chrysippos, se găsesc în fiecare virtute, în așa fel încât cel care posedă una le posedă pe toate; și așijderea, tot ce e inteligibil se găsește în fiecare lucru

simplu și complex sunt niște structuri constituționale. Să o spunem, în sfârșit, puritatea și impuritatea sunt, înainte de orice, intenții. Cu siguranță că intenția expresă de a fi pur nu este ea însăși puritate; dar ea este totuși intenția a ceva, a ceva ce nu este puritatea însăși; altă puritate decât această intenție, această «cosa mentale», nu există... și, în mod asemănător, voința răului, altfel spus, reaua voință, este singurul rău: răul este deci o rea-voire, un mod de a vrea ceea ce credem că este răul; de la obiect, moralmente neutru sau indiferent, răul se deplasează astfel asupra subiectului și devine un adverb al verbului *a vrea*, sau un adjectiv calificativ al voinței! Pentru dogmatici, răul substanțial, rău în sine, ar deteriora în mod secundar voința inocentă care îl vrea și pe care el o infectează prin prezența lui... Or, lucrurile stau mai degrabă pe dos: există o voință răuvoitoare care constă nu în a vrea răul, ci în a vrea rău, și care, prin acest mod adverbial de a vrea, produce chiar răul a cărei victimă se pretinde. Într-o voință plină de rele intenții, răul inexistent, umflat de sugestia răuvoitoare, ipostaziat prin proiectie obiectivă, începe să existe într-adevăr. Facerea de bine și facerea de rău sunt neutre în ele însele sau accidentale, independent de orice bunăvoință și orice rea-voință care le vrea: pentru că bunăvoința poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voință poate fi sursa involuntară de fapte bune! Dimpotrivă, voința care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună știință *desi* îl crede rău, numai voința care se face ca lucrul voit să fie rău, numai voința care crede voința în însăși ispita lui, și totuși îi cedază în cunoștință de cauză, devine cu adevărat voințat, deși nici una din plăcerile ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci voințat este doar voința însăși a unei voințări considerate voințată. *A fortiori*, omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar binefcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să fie rău într-adevăr, numai prin faptul că l-a vrut. Acest chiasm nu este deci paradoxal decât în aparență: poți fi binefcător prin rea-voință (sau răufăcător prin bunăvoință), după cum poți fi viciat și binefcător prin faptul că l-a vrut. Acest chiasm nu este decât o idee diabolică că lucrul acela este rău, îl face să binefcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar voințat însăși a unei voințări considerate voințată. *A fortiori*, ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci voințat este doar de cauză, devine cu adevărat voințat, deși nici una din plăcerile crede voințat în însăși ispita lui, și totuși îi cedază în cunoștință face ca lucrul voit să fie rău, numai voința care se știe *desi* îl crede rău, adică într-un mod rușinos, această voință precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună Dimpotrivă, voința care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie după cum reaua voință poate fi sursa involuntară de fapte bune! care le vrea: pentru că bunăvoința poate fi originea unei fapte rele, accidentale, independent de orice bunăvoință și orice rea-voință care le vrea: pentru că bunăvoința poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voință poate fi sursa involuntară de fapte bune! Deprecind totuși, în sine, un păcat: căci voințat este doar de cauză, devine cu adevărat voințat, deși nici una din plăcerile ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci voințat este doar voința însăși a unei voințări considerate voințată. *A fortiori*, omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar binefcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să binefcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar viciat și binefcător prin faptul că l-a vrut. Acest chiasm nu este decât o idee diabolică că lucrul acela este rău, îl face să omul care înfăptuiește cu răutate un lucru indiferent (sau chiar voințat însăși a unei voințări considerate voințată. *A fortiori*, ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci voințat este doar de cauză, devine cu adevărat voințat, deși nici una din plăcerile crede voințat în însăși ispita lui, și totuși îi cedază în cunoștință face ca lucrul voit să fie rău, numai voința care se știe *desi* îl crede rău, adică într-un mod rușinos, această voință precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună Dimpotrivă, voința care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie după cum reaua voință poate fi sursa involuntară de fapte bune! care le vrea: pentru că bunăvoința poate fi originea unei fapte rele, accidentale, independent de orice bunăvoință și orice rea-voință care le vrea: pentru că bunăvoința poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voință poate fi sursa involuntară de fapte bune!

pur, deși nimic nu este impur în sine; confuzul și impurul pot foarte bine să fie obiectiv indiscernabile: în această privință, modul intențional constituie diferențiala infinitezimală și singurul criteriu decisiv; pentru că greșeala este vinovată printr-un nu-știu-ce impalpabil și pneumatic care nu este un fapt voit, ci un fel de a vrea. Cel confuz, în speță, este impur – impur într-un chip vinovat – în însăși intenția lui confuzionistă, altfel spus în voința lui machiavelică de confuzie. Credința rușinoasă și deja delicios de vinovată conform căreia confuzia este o formă de inexistență și, justificând iresponsabilitatea, scuză toate capitulările, această credință puțin convinsă este chiar reaua credință; ea ne furnizează subterfugii și pretexte pentru demisie. Cel impur este impur nu pentru că este complex sau chiar confuz, ci pentru că a vrut confuzia complexității lui și pentru că are un interes de nemărturisit în a îngroșa această confuzie. Confuzia însăși nu este nici pură, nici impură, însă reaua voință a confuziei, voința de a exploata confuzia din egoism sau răutate, voința satanică de a încurca cărțile pentru a mări ceea ce-i revine ego-ului propriu pe cheltuiala aproapelui, voința aceasta e impură: ea se complăce în confuzie, o sporește, întârzie pe lângă ea mai mult decât e nevoie. Agravarea aceasta voită, tulburarea aceasta suplimentară, sunt aportul propriu al păcătosului. Așadar, dacă pluralitatea, complicația și confuzia sunt «răul» metafizic, impuritatea care este renunțare voluntară la orice simplitate reprezintă adevăratul rău moral: pentru că ea este răul adițional propriu zis, scandalul pe care omul îl comite din propria-i intenție și care se adaugă la dezordinea constituțională. Confuzia este, desigur, o nenorocire, dar reaua voință a confuziei este o răutate și o perversitate.

1. Gradele conștiinței

Profesorul de confuzie, așa cum am arătat, nu este atât de confuz pe cât vrea să spună, deoarece își păstrează mintea destul de lucidă ca să profeseze echivocul. De fapt, nenumărate planuri de conștiință par să se suprapună aici. 1) La limită, inconștiența este cel puțin un soi de inocență, dacă nu poate trece drept puritate: și totuși, ea este starea disperată a unei ființe scufundate pe de-a-ntregul în

Tempul este dimensiunea realizării noastre: pentru că în cadrul devenirii ființa se afirmă continuu pe sine și își actualizează posibilitățile. Dar, chiar prin aceasta, timpul trăit ne apropie în fiecare minut de neant – pentru că moartea este termenul final al oricărei evoluții: timpul acesta este deci o viață care este o moarte; pesimismul, care face din viață o moarte neîntreruptă, optimizare, au dreptate amândouă. Neînțelegerea ființei fără încetare și de realizare, în dreptate amândouă. Acela care se realizează și consumându-și propriile posibilități se sărăcește ca să poată exista în act și, prin urmare, pierde din nou ceea ce căștigă, cel puțin pierde în speranță ceea ce căștigă în consistență. Pentru că asta este tragedia alegerii, în general: integrarea și diferențierea care fac să existe ființa într-un mod mai precis, mai concret, mai complet, au ca preț de plătit îngustarea și renunțarea la vasele posibilității; în același timp în care futurologia defluează unul după altul posibilitățile, trecutul se îngreunează, ca un destin în urma devenirii deja devenite. La limită, realizarea totală a ființei coincide, așadar, cu distrugerea ei totală: în pragul morții, conștiința nu mai este decât un trecut fără viitor, un trecut care, despărțit de orice futurologie, nici măcar nu mai este un trecut, în sensul temporal al acestui cuvânt; amintiri nenumărate pe care nu le mai aerișește nici o speranță – așa este devenirea ostilă, așa este timpul congelat al muribundului; poziția continuă care înseamnă depunere continuă se reduce în sfârșit la un depozit mineral; putem numi moarte această pretenție fără futurologie, această conservare ce, nemăritind însuși de inovație, duce la starea de conservă. Devenirea, care este în același timp amintire și survenire, adică viitor, apare, deci, în funcție de cum o luăm, fie ca venire, fie ca uzură și distrugere; timpul este o afirmare negativă și o suprimare pozitivă; obstacol care împodogăiește, organ care sărăcește, în orice clipă timpul ne extrage din neînțelegere și din ființa diminuată ca să ne destineze definitiv neînțelegerei. Mai mult: moartea însăși, la care ajunge timpul vital, este un organ-obstacol, căci ea afirmă viața, negând-o; dar, în loc ca accentul, atunci când e vorba despre trup sau despre limbaj, să cadă pe pozitivitatea organului, el cade, în cazul morții, pe negativitatea obstacolului.

Și totuși moartea, ca orice limită, definește viața terminând-o. Designul, limita care, întoarsă spre centrul ființei sau spre înăuntrul, împreună și circumscrisie forma organică, este actualmente dată în spațiu cu această formă, căreia îi decupează silueta și îi afirmă individualitatea⁴⁵; iar moartea, dimpotrivă, nu ne conferă forma limitantă a unei biografii decât retrăgându-ne ființa... Nu este mai puțin adevărat că moartea spune în același timp da și nu și, în felul ei, afirmă refuzând: pentru că prin moarte cel ce viețuiește renunță la a fi etern, el va fi fost ceva cel puțin; pentru că exclude el însuși o existență nesfârșită, cel puțin va fi trăit intens.

Și pentru că echivocul să ajungă la culme: ființa vie, care se află înăuntrul *a priori*-ului ei mortal este de asemenea și în același timp și în afară, prin faptul că este conștientă de aceasta; ființa care gândeste va muri, dar ea își gândeste moartea și «știe că moare»⁴⁶. În același mod, omul este totodată interior și exterior timpului. El este, pe de o parte, scufundat din cap până în picioare în devenire – sau, mai bine, el însuși este pe de-a-ntregul devenire, este temporal în toată densitatea lui. Chiar mai mult: conștiința timpului, pe care o are, este ea însăși un act temporal și un eveniment datat ce survine în succesiunea cronologică a faptelor și gesturilor sale; și, în afară de asta, conștientizarea durează și ea un anumit interval de timp. Retardată sau anticipată, conștiința nu este niciodată oportună, și ea se zdrobește de clipa pur și fin univocă; vine prea tâziu sau prea devreme: cel mai adevărat, ea este ca un epilog întârziat al unor fapte implinite; încețala, optica retrospectivă a acestei ardergare nu exprimă, oare, nepuțința noastră de a transcende durată? Dar, pe de altă parte, datorită supraconștiinței transcendent, omul survolează timpul care îl înglobează: el este, deci, totodată în interiorul și în afara timpului, actor și spectator, actor în mod cronic și spectator cu în-terminențe. Conștiința devenirii, dacă vine, nu devine ea însăși... «Ființa gânditoare», fiind cineva care este, nu rămâne ea capabilă să gândească ființa? Și, oare, nu e mai bine să fii învins conștient decât învingător inconștient? Aceasta revanșă este victoria pneumatică a celor învinși! Astfel, echivocul este atât de echivoc încât poate fi unghi univoc: în momentele discontinue ale conștientizării, ființa înfinit echivocă, părșind brusc imanența, atinge purtarea atemporalului.

aprofundare nesfârșită, la analiza aceasta virtuală ce dezvoltă și inventariază fără sfârșit bogății nepuizabile; aceste bogății, în mod potențial, dinamic, implicit latente în prezent, vor ieși din el fără să fie conținute actual. În măsura în care imaginația reproducătoare poate produce ceea ce, strict vorbind, nu «posedă», oare aceasta nu este relativ creatoare sau, cel puțin, recreatoare? Din desfășurarea posibilă a amintirilor tragem concluzia că amintirile se conservaseră între timp, așa cum conchidem pornind de la plăcerile pe care le încercăm la tendințele pe care nu le încercăm: dar, dacă evocarea amintirilor este un eveniment psihologic, păstrarea lor inconștientă este o simplă inferență. Ideile pe care le dezvoltăm nu preexistau în act și literal în spiritul nostru; și tot așa, trecutul pe care ni-l amintim nu preexistă literalmente în interiorul prezentului... Iată tot ceea ce nominalismul riguros experimental ne autorizează să constatăm: un prezent simplu pe care trecutul îl colorează, o unitate potențială de multiplicitate și capabilă să se analizeze la infinit cu condiția de a fi cercetată sunt singurele date imediate ale unei experiențe naive și care nu presupune nimic; ceea ce în orice moment este unul, dezvoltându-se în timp apare ca un plural imposibil de numărat. De aceea Bergson are dreptate să spună că durată transcende categoriile disjuncte de unitate și de multiplicitate⁴³: alternativa unul/mulți, care a fost aporia prin excelență a filozofilor greci, nu este valabilă pentru această complexitate simplă. În ciuda nenumăratelor stații virtuale pe care cineva le poate puncta pe parcursul său, mișcarea este o continuitate indiviză; în pofida structurii complexe a ochiului, actul vederii este un act simplu; și, de asemenea, mișcările conștiinței, deși sunt infinit de complexe și, când încerci să le explici, cer niște dezvoltări interminabile, aceste mișcări sunt funciar simple pentru acela care le încearcă în străfulgerarea unei intuiții. *A fortiori*, dualitatea sufletului și a trupului este trăită de un subiect inocent ca unitate *sui generis* și simplitate indiviză... «Omul este compus din două substanțe» – aceasta înseamnă: trebuie două ordini de fapte eterogene (dar nu mai mult) pentru a explica totalitatea ființei umane, pentru a da seama de totalitatea experienței; dar dualul acesta este o concluzie gândită, și nu un dat imediat trăit; acest dual, separând două serii paralele, este o tardivă abstracție a spiritului. Cu toată sinceritatea,

nu este principiu de confuzie, ci mai degrabă de claritate! Doar reunind în aceeași clipă niște purități naturale succesive am obține un amestec impur; aici, doar simultaneitatea ar fi confuză și contradictorie. Datorită devenirii, lucrurile contradictorii, ce nu pot coexistă *uno eodem tempore*, pot surveni unul după altul, ca *momente*; devenirea potolește, lubrifică, fluidizează antago-nismele: în același timp în care topește trecutul cu prezentul, diluează lucrurile contradictorii în mobilitatea glisantă a *legato-ului* său. În această privință, nimic nu împiedică rezolvarea unei infidelități aparente prin fidelități succesive și prin sincerenități instantanee: ceea ce, în interiorul unei supraconștiințe atemporale, ar fi rea credință sau sfașiere, dublitate sau dualitate, apare în alterarea continuă a devenirii ca o naivitate-la-minut, ca o simplicitate mereu schimbată și mereu contemporană cu propriul ei prezent; Aliașa din *Umiliți și obidiți* este această «mens *momentanea*», versatilită numai prin raportare la o rațiune transcendentă și deloc abilită să facă un joc dublu, triplu sau cvadruplu, dar pură de ficcare dată prin contradicțiile ei și capabilă să fondeze mai multe eternități succesive, toate transparente, toate provizorii! Incontestabil, în această privință timpul este o soluție: timpul face să treacă aspectele contradictorii în favoarea succesiunii și a revirimentului; fie că este evoluție, maturitate sau conversie, articularea cronologică a momentelor pacifică și rezolvă conflictele; ea amortizează contradicția stridentă și îi substituie o eterogenitate în mișcare și nuanțată. Negarea a ceea ce se afirmă este o absurditate: dar a renega ceea ce adori este cel puțin o posibilitate, o scandaloaasă posibilitate și chiar o soluție de conciliere. Organ-obsacol el însuși, timpul este dimensiunea în virtutea căreia organ-obsacol de netrăit este realmente trăit; în afara timpului, contradicția insolubilă a organului și a obstacolului s-ar imobiliza într-o tragedie acută și ar împinge omul la disperare: timpul este acela care permite să ocolim obstacolul din organ-obsacol; tocmai mișcarea devenirii, raportând necontent soluția înainte printr-o furtivie și o amănare continuă, face contradicția viabilă și suportabilă, și îi mobilizează trașicul staționar. Care amănarea catastrofă nu este deja un fel de vindecare? Timpul este deci acel *modus vivendi* al monstrului psihosomatic cu organ-obsacol de nesuportat.

un om ingenuut nu se simte el însuși trăind de două ori deodată, existând pe două planuri distincte și simultane, parcurgând două vieți sincrone; cei doi cai din atelajul descris în *Phaidros* și care aleargă unul lângă altul corespund disocierii secundare și spațiale a unei devenirii unice. De aceea, e un fel de a spune că ne socotim contemporani cu noi înșine! Nu trăim decât o singură viață o dată, care în anumite privințe este Bios, și, în altele, Zoé... Dacă, așadar, cel ce viețuiește trăiește de două ori laolaltă, va trebui să spunem că aceste două ori, percepute în supraimpresiune una peste alta, nu fac decât una singură, că evidența somatică și transparența fizică, trăite împreună din interior, nu fac decât o singură transparență psihosomatică. Acest dialog al lui «homo duplex» cu sine depășește în simplitate contrapunctul, a cărui lectură verticală este generatoare de armonie în fiecare clipă, dar care a suprapus cel puțin două linii melodice independente și dotate fiecare cu o viață proprie⁴⁴; viața dublă, διττὸς βίος, este o viață indivizibil simplă. Și, asemenea, cel ce nu trăiește decât o singură dată în același timp în haecceitatea lui personală nu este, în orice moment, decât un singur prezent, un prezent ireductibil, căruia trecutul și viitorul imanente îi conferă tonalitatea specifică și nuanțele calitative. Acest prezent, care este legiune, este deci suveran de simplu și el. Cum să ne mai mirăm dacă conștiința, chiar dublată de o subconștiință și de o supraconștiință, este tot o simplă conștiință, o conștiință relativ transparentă pentru sine? Înseși credințele noastre nu par ambivalente sau complexe decât pentru că ar dura prea mult să-i facem pe ceilalți să înțeleagă natura lor și pentru că motivațiile logice ale acestor credințe ar părea contradictorii; omul versatil degeaba se păcălește pe sine însuși, se vrea echivoc și iremediabil opac, degeaba hotărăște o dată pentru totdeauna că buna și reaua credință trimit una la cealaltă și că sinceritatea interioară e inaccesibilă: ceva «cârtește» în forul lui interior și îi reproșează machiavelismul; omul versatil este prea grăbit să se descopere inconsistent pentru a nu ghici la ce să se aștepte în ceea ce-l privește; omul versatil, deși vorbește mult, este lămurit cu sine. – Așadar, fiecare prezent este translucid și infinit de echivoc totodată. Și devenirea însăși, care este o continuare a acestui prezent, desfășoară o complexitate infinită într-o succesiune de stări simple. Privit sub această lumină, timpul

1. Alphonse RABBE, *Philosophie du desespoir*.
2. VII, fr. 553.
3. III, 194.
4. *Republica*, IV, 432 d-e.
5. A se compara II, 72 și VI, 347.
6. VII, 469: «...eu, cel care gândesc, n-aș fi fost de fel dacă mama ar fi fost ucisă înainte ca eu să fi fost înscuțit».
7. *La Conscience du devenir*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1897, p. 659.
8. Pascal, III, fr. 194.
9. *Traité de Métaphysique*, pp. 644-649.
10. Georg SIMMEL, *Lebensanschauung, I. Die Transzendenz des Lebens* (1918).
11. *Enneade*, VI, 8, 16 și 18. Cf. Hermes Trismegistos, tratatul V, 10, și Pascal, fr. 72. SWEDENBORG, *La vraie religion chrétienne*, § 29.
12. VI, fr. 348.
13. PASCAL, VI, fr. 392.
14. VIII, fr. 578; II, fr. 82.
15. *Republica*, V, 479 c. Cf. 447 a, 480 a.
16. VI, 358. Cf. 359.
17. VII, 499, *Luca*, 18, 14.
18. PASCAL, VI, 353. Cf. *Banchetul*, 202 e; 204 b.
19. VI, 354.
20. II, 72.
21. *Phaidon*, 65 a. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, § 9.
22. *Phaidon*, 82 e.
23. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
24. *Philebos*, 17 a, 18 a, 19 a.
25. *Evolution créatrice*, p. 102. Comparați: *Energie spirituelle*, p. 22.
26. *Zur Philosophie der Kunst*, p. 138. După Dionisie Areopagitul, înținericul mai mult decât luminos revelează divinul mister ascunzându-l. (*Teol. Mistică*, I, 1, 997 b). Feodor STEPPOUNE, *La Tragédie de la création*, «Logos» russe, 1910, t. I, p. 171.

Note

27. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 176 («La perception du chagement», sfârșit).
28. *Ibid.*, p. 163.
29. *Fizica*, IV, 10, 217 b, 33-35.
30. *Monadologia*, § 61. Și PASCAL, VII, 505. Cf. MARC-AURELIU, VII, 9.
31. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, p. 207.
32. Contra ambivalenței: *Republica*, IV, 436 b–437 c, 438 c-d, 439 a – 440 b, 441 a; X, 602 e.
33. *Fizica*, I, 4, 187 b 1 și 27. Cf. 22 și 31 (...ἄπαν ἐν παντὶ ἐνέσται). Și 187 a 29-30.
34. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1 (1. 39-40).
35. *Évolution créatrice*, p. 129 (ediția originală).
36. *Enneade*, V, 5. Cf. de asemenea V, 2, 1. V, 8, 9.
37. *Quis st. Nat.*, III, 10.
38. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1.
39. *Fizica*, 187-b, 22: ...ἐὶ πάντα μὲν ἐνυπάρχει τὰ τοιαῦτα ἐν ἀλλήλοις...
40. *Enneade*, I, 8, 2. Cf. VI, 4 și 5.
41. De exemplu: *Enneade*, III, 8, 11: ...ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ...
42. Philippe FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une philosophie concrète*.
43. «Introduction à la métaphysique», in *La Pensée et le Mouvant*, p. 189.
44. De aceea Georges Migot propune cuvântul «contralinie»: *Lexique*, p. 59.
45. Georg SIMMEL, *Die Transzendens des Lebens (Lebensanschauung, I)*.
46. PASCAL, VI, 347.

Un lucru este așadar sigur: purtarea noastră nu este un atom de for interior pe care ar trebui să-l găsim și care ar fi rămas

2. Intenția pură

Urât la propriile ei merite; și, în timp ce conștiința conștiinței minci-
noase suferă fără viață în disperarea remușcărilor, conștiința acestei
conștiințe, desprinzându-se de supraconștiința ca o umbră, preteră
să joace rolul nobil al păcătosului ce se căiește. Pseudo-disperatul
pozează în martir... Spuneam: cine se știe confund încetează de a mai
fi așa; dar, la fel, cine se contempla suferind, și profesează suferința
și face pe grozavul, suferă deja mai puțin; suferința, raport primar,
tantriv și inocent, cedează locul conștiinței intranzitive a suferin-
ței, sentimentul cedează în fața «resentimentului», care este un senti-
ment peste sentiment. Care o disperare care se privește în oglindă
cum disperă este altceva decât un «disperato» de teatru și o figură
de retorică? Falsul disperat, disperatul plin de speranță, ce pozează
în fața unei oglinzi, nu disperă chiar atât cât spune! Dar, chiar prin
asta, conștiința transcendentă, ce crede că zboară deasupra supra-
conștiinței, continuă să adere la interesele ego-ului și rămâne
păcătoasă de acest ego. 5) Dar cum dezbateră este înfrimă, și înfrimă
este și supralicitătea dialectică, nimic nu împiedică o nouă
conștiință, încă și mai subtilă, să o dubleze pe precedentă: *super-*
conștiința dezvoltă conștiința machiavelică și complezenta, după
cum supraconștiința survolă semi-conștiința, adică așa cum
conștiința minciunii survolă conștiința minciunioasă; sau, tot așa:
supraconștiința este fața de supraconștiința ceea ce complezenta
machiavelică, păcat cu exponenț, este fața de conștiința minci-
noasă, cu alți termeni, ceea ce ipocrizia virtuoaasă este fața de
minciuna simplă; pentru că, așa cum complezenta ipocrizia este o
afectare, o falsă sinceritate, o veracitate minciunioasă, o minciună la
puterea a doua și, ca să spunem așa, o concupiscență spirituală, tot
așa supraconștiința este, dincolo de această pseudo-virtute, o
supraconștiință a supraconștiinței, o conștiință nu numai lucidă, ci
supralucidă, și care deșoacă intrigile complimate ale prefăcătoarei.
În supraconștiință, inocența binevoitoare a suferinței și inocența
substanțială a trupului nu mai formează, în anumite clipe, decât o
singură transparență, transparența unei ființe intrupate.

Deoarece clipa este apariție dispărândă, ne va fi îngăduit acum
să punem accentul pe momentul pozitiv al apariției, ca să resta-
bilim cealaltă jumătate a adevărului. De fapt, Plusul și Minusul
sunt, indivizibil, un singur adevăr. Scăderea este pentru pesimism
o lumină ce se stinge; dar, prin chiar acest fapt, ea este brusca
fășuire a unei lumini, un fulger strălucind noaptea... Așa cum emer-
gența primului gând ascuns egoist este, în sânul inocenței, o transfi-
gurare totală și magică a îndoielniciei încheșurate, o transfigurare
pe cât de bruscă, pe atât de fugitivă; contrariul unui proces scalar
sau al unui crescendo continuu. Cel impur nu devine pur din ce
în ce mai mult, «*per gradus debitos*», parcurgând unul după altul
toate gradele comparativului și ca după o curățenie ce ar face să
dispară petele puțin câte puțin! Nu: acel «*Gradius ad Parassum*»
etic și ucenicia discursivă a buniei vorințe sunt niște idoli canțitativi
și niște ficțiuni tranziționale, ca și «miciile variații» ale neo-
darwinismului, căruia *Evoluția creatoare* îi denunță nepuțința de
a explica instinctul. Cel impur se curăță dint-o dată, printr-o
bruscă modulare calitativă și un salt misterios, discontinuu, în

progresiv printr-un proces secundar: mai mult sau mai puțin
impur, din ce în ce mai impur, ea comportă toate gradele acestui
amestec indefinit care este, ca să vorbim ca *Philebos*, zona lui
ἀμεστος. Dar alegerea între pur și impur este o alternativă fără
nuanțe sau eşapatorii: aici e imposibil s-o iei pe căi oculte, să
găsești o terță variantă între contradictorii, să nu zici nici da, nici
ba! Ultimatumului tranșant al Binelui și al Răului i se răspunde,
într-adevăr, cu da sau nu, consimțământul față de Rău fiind refuzul
absolut al Binelui; un refuz nuanțat, asortat cu «*distinguo*», cu
«*nu, dar*...» și cu concesii, nu mai este acceptat când singura pro-
blema care se pune este *An... amon*. Quid, Quantum, Quomodo
și Quando sunt niște întrebări categorice, la care se răspunde prin
niște precizări categorice: Ațata și Ațata, Cutare sau Cutare, Asta
sau Cealaltă, Aici sau Acolo, Acum sau Mai târziu... Dar Quod,
adică efectivitatea *fapului-că*, nu este o adevărată întrebare și ne
impune niște alegeri în afară de orice posologie și de orice
metodică: Totul sau Nimic! Imediat sau Niciodată! Căci crono-
logia este, prin raportare la acest imperativ absolut, la fel de
ipotecă pe cât este posologia.

diabil: deci omul se află între cele două posibilități, totdeauna pe
drumul ce duce de la una la alta. Și *totuși, sunt pur!* Pur, totuși,
în ciuda a oric... Vocea vocației «cârcotește» în noi, paradoxal,
ca un protest disperat împotriva evidenței impurității și ca o
sfidare aruncată acestei evidențe. Împotriva a ce protestează
conștiința aceasta ne bună, pe care o orbește o speranță supra-
naturală? Protestează împotriva timpului ce aduce pubertatea și
ideile proaste și inevitabile deșteptare; împotriva alterității, de
asemenea, și împotriva pluralului din lumea înconjurătoare ce
asediază din toate părțile insula preafiericită a simplității și a
inocenței. Himere sunt toate! Dacă puritatea noastră ar fi un lucru
printre alte lucruri, am putea să ne punem problema de-a o păstra,
încordându-ne puterile contra devenirii, rezistând tentațiilor
multiplului, păstrând inocența în vată, la adăpost de adulții impuri:
cea mai bună tactică ar fi atunci claustrarea și reculegerea, în speță
replierea defensivă într-un colț inexpugnabil al fortăreței noastre
interioare, în donjonul acestei fortărețe, în cea mai păzită încăpere
a donjonului, unde este ascuns Graalul; reculegerea este speranța
ce se ghemuiește, se face mică-mică și chiar punctuală ca să scape
din timpul și spațiul în care armatele ispitei iau poziție. Cine va
lua cu forța, trecând prin fortificații, acest castel Montségur greu
de cucerit al purității noastre? De fapt, speranța nu are ca
fundament un minim pe care s-ar baza viitorul, ci mai degrabă un
aproape-nimic de pe care existența nimicită se reanșează și care
face să înceapă miracolul renașterii; la rândul-i, puritatea noastră
nu este o mai-puțin-ființare, ci o mișcare infinitezimală, care nu
este nici ființă, nici neființă... O mai puțin-ființare ar asigura fără
îndoială conservarea sau continuarea latentă a ceva: așa este
moștenitorul unic, pe care se întemeiază toată supraviețuirea,
toată persistența, toată perpetuarea speciei; dar, pentru a inaugura
această transfigurare supranaturală, această resurrecție continuă
care este purificarea, e nevoie de aproape-nimic: nu un nimic
absolut, nici o moarte pură și simplă, ci *aproape* nimic, o fulgurație
în întuneric, o moarte ce e naștere, o întâmplare fără viitor, toate
acestea – moarte, naștere și moarte – coincidând într-un singur
quasi-nihil: aici lumina nu este un moment inserat între două
noapți consecutive, deoarece apariția și dispariția constau, în afara
oricărei succesiuni, dintr-o limită pe cât de orbitoare, pe atât de

care face din grădina de lumină un peisaj în relief, brăzdat de
locuri ascunse și de colțuri umbrite; cel inocent, inițiat în
criptologie, își dă seama că nuditatea trebuie să fie disimulată sub
văluri, că te poți ascunde după un copac... Sunt mult mai multe
secrete într-un suflet subteran decât ascunzișuri într-un peisaj
plin de contraste! Reticiențele și complezențele înmulțite pe care
conștiința-de-sine le inițiază în sânul unei confuzii originare sunt
deci principii însuși al impurității intenționale, deși ele introduc
în această confuzie o anumită formă de ordine: vicleanul care se
desprinde de el însuși și se distanțează de propriu-i personaj și
încetează de a mai coincide substanțial cu ființa lui vegetativă, de
a figura cu totul în fiecare din cuvintele lui, vicleanul acesta e
departe de a fi dezorientat; duplicitatea ce rezultă dintr-o pliere a
conștiinței este o duplicitate lucidă; după deșteptarea sincerității
inocente, minciunosul preia conducerea acestei lumi fisurate; după
ce aderența sensului la semn s-a desfăcut de mult timp, conștiința
continuă să domnească asupra unei lumi compartimentate și
segmentate de disjunțiile ipocriziei. Conștiința minciunioasă, în
ciuda vrerilor ei ascunse, rămâne fundamental simplă, și chiar
simplistă: egoismul este cifra tuturor acestor criptograme,
resortul tuturor acestor manevre... Luciditatea în impuritate:
alianța aceasta paradoxală are ceva demonic; și nu trebuie deci să
ne mirăm dacă oamenii au recunoscut uneori în minciună opera
blestemată a îngerului cel rău; pentru a ne închipui ordinea
înșelătoare, o perversiune sau chiar o inversiune a spiritului nu
erau oare necesare? Deoarece minte, minciunosul știe întotdeauna
la ce să se aștepte în ceea ce privește adevărul sau falsul... Căci
conștiința are dublu tăis și unitatea pe care ea o instituie poate fi
bine sau rău intenționată, după caz. – Dar cum ambiguitatea se
găsește peste tot, această conștiință minciunioasă este ea însăși
transcendentă și imanentă totodată: oricât de analitic ar părea,
ea este într-adevăr împotmolită încă în ego, iar luciditatea ei are
drept limită adevărul foarte parțial și părtinitor al filautiei sale; mai
mult șmecheră decât inteligentă cu adevărat și mai mult utilitară
decât clarvăzătoare, ea consideră drept adevăr micuțul adevăr
meschin, unilateral și pasional al propriului ei interes. Poți fi
adevărat undeva, la marginea dreptății? A exploata confuzia
înseamnă să-i subscii tacit și să nu dorești să o clarifici; a te servi

inglobează la rândul ei: să numim *supraconștiința* această conștiință transcendentă a semi-conștiinței mincinoase. Supraconștiința este o conștiință nu ca să încurce și mai tare acel *improvis*, ci pentru a încerca mai degrabă să-l descurce. Conștiința aceasta la puterea a doua este de două ori inocentă, mai întâi în sens intențional și apoi în sens substanțial: intențional, ea este o voință de puritate și prin urmare, în calitatea de binevoitoare, este deja pură ea însăși; substanțial, supraconștiința mai este inocentă în măsura în care este, la rândul ei, un pic inconștientă: căci supraconștiința mincinoasă ignoră virtuțile purificatoare ale unei conștiințe vinovate; numai suferința și disperarea sinceră a renunșării ne restituie un fel de castitate; pure sunt intențiile supraconștiinței, cu condiția ca supraconștiința să fie ea însăși o conștiință nefericită și cu condiția ca această supraconștiință să nu fie prea conștientă de necazul ei. Așa este supraconștiința mincinoasă și așa este în general filozofia impurității: filozofia impurității depune mărturie indirect, prin nostalgia după inocența pierdută și prin idealul ei tacit vizând o integritate normativă, că nu chiar totul este corupt în om și că fondul a rămas simplu și nelănat; că vocația noastră rămâne metaempirică; dar, pentru așa ceva, ea trebuie să-și piardă speranța în perfecțiune, și asta fără gânduri ascunse; la fel, conștiința dureroasă a mincinoșilor, dacă este năvălă și sinceră, fără afeclare sau complzență, este deja un fel de vindecare: însăși durerea este sănătatea însăși! Cine se știe rău sau mincinos nu mai este chiar așa, este deja ceva mai puțin, în măsura în care știe acest lucru, îl mărturisește și, mai cu seamă, îi este rusine. Cel pur nu este pur decât pentru cel impur, pentru cel impur care măcar se știe impur cel puțin! Supraconștiința este deci mai lucidă decât conștiința egoistă și intențional mai pură, dar ea nu rămâne pură decât în ignoranța nefericită a purității ei. 4) Or, nu putem nici să optim dedublarea conștiinței, nici să împiedicăm conștiința ca, dându-și seama de virtutea mântuitoare a disperării, să nu-și piardă din nou puritatea, pe loc: căci, dacă conștiința egoistă era o conștiință foarte mediocră, supraconștiința purificatoare, la rândul ei, nu suportă extrema luciditate fără să i se urce la cap satisfacția stupidă de a o face pe înșelul; supraconștiința se întoarce în complzență și în atitudine glorioasă, și începe să se uite

ordinarea-eea-cu-totul-alta. Care obligația categorică de a «face» imediat și pe loc nu exprimă în felul ei faptul că succesivitatea progreselor din calendar sau din orar este un detaliu neglijabil? La fel cum virtutea nu se fracționează și nu se dozează cu pipeta, perfecționarea morală nu se egalonează de-a lungul unui interval neîntrerupt. Excluzând așteptarea, evoluția, acel Din-ce-în-ce-mai-mult cotidian, absolutismul moral ne transportă de la bun început pe planul atemporalului și al instanțanelității metapsihologice. Astfel, puritatea se regenerează instantaneu, clipea reapărită și chiar aceea a dispariției, iar dispariția-i fiind, slavă Domnului! însăși condiția renașterii ei, în așa fel încât apariția, strălucirea și dispariția nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe. Deoarece puritatea se ivește dintr-o dată și nu rămâne niciodată pe loc, se înțelege că ea este imediat împlinită, nu cunoaște decât un grad: cel mai acut; nu admite decât o singură măsură: maximul; să nu suporte decât o proporție: sută la sută! Am compara-o lesne cu înțelepciunea stocilor, ce este și ea perfectă de la bun început și nu se dobândește niciodată printr-o perfecționare treptată, nici nu se el dispore dintr-o dată: caracterul trecător este, paradoxal, forma pe care o îmbracă maximul; pentru că un apogeu nu poate fi decât punctual. Impuritatea era deci o puritate trimisă provizoriu în vacanță, o puritate pasager eclipsată; acest întuneric este o lumină virtuală.

Desigur, nu există puritate cronica. Purismul, spuneam noi, alungă puritatea și numai faptul de a dori o puritate obișnuită sau o stare de puritate este deja o dorință impură... Dar și invers, conștiința dureroasă de a fi impur este deja, fără să-și dea seama, un fel de puritate: pentru că cel ce suferă simțindu-se pătat înseamnă

de ambiguitate înseamnă s-o ratifici, chiar prin acest lucru. Această conștiință strâmtă, ce nu este nici oarbă (pentru că este, cel puțin, vicleană atunci când avantajul ei este în joc), nici clarvăzătoare (pentru că nu are ochi pentru interesul celorlalți), conștiința aceasta este de fapt o conștiință mioapă și o prudență cu vederea scurtă; această conștiință este o semi-conștiință, o conștiință adâncă pe jumătate și care face totul pe jumătate sau se oprește la jumătatea drumului; această conștiință incompletă este, în realitate, relativ inconștientă... Biată conștiință, la urma urmei, conștiință mediocră și încă afundată în imanență! Conștiință nătângă, conștiință oprită ce crede că-și înglobează victimele și care este înglobată ea însăși în aceeași mizerie! Oare condiția mincinoasă nu este o conștiință nefericită? Cu toții în noapte: acesta ar fi regimul imanenței absolute și al confuziei disperate; acestui regim i se opune cel al adevărului: cu toții în lumină! Raportul unilateral de înșelăciune ar fi intermediar între aceste două extreme: lumină doar pentru mine! Toți ceilalți în întuneric! Nedrept prin asta, mincinosul își atribuie și își rezervă un privilegiu pe care îl refuză celorlalți: mincinosul, rezervându-și monopolul adevărului, care nu este adevărat decât ca să fie transmis tuturor ființelor raționale, perpetuează sau accentuează denivelarea ce inegalizează oamenii; mincinosul acaparează exclusivitatea unui bun a cărui rațiune de a fi este ecumenicitatea. De fapt, mincinosul și cei înșelați de el se află cu toții în penumbră, cu toții absorbiți de ceața amurgului. Asemănător cu filozoful care, făcând speculații asupra morții, nu încetează de a fi muritor, mincinosul care exploatează confuzia pentru scopurile lui egoiste nu încetează să fie o conștiință confuză, cu toate că această confuzie în care este afundat diferă de aceea în care își ține victimele. – De aici, o nouă ambiguitate: conștiința poate fi în bună ordine și impură în intenție; dar, în măsura în care această conștiință impură este un pic inconștientă, ea este și un pic inocentă. Nu se poate spune că, la drept vorbind, aceea impură ar deveni miraculos pură: să spunem mai degrabă că sunt două forme de inocență, una substanțială, ce ține de inconștientă, cealaltă intențională, care este bunăvoință expresă; dacă conștiința mincinoasă, transcendentă și immanentă totodată, redevine inocentă într-o anumită măsură, este bineînțeles în primul sens. 3) Însă orice conștiință poate emana o conștiință mai conștientă, ce o

că posedă, fără să știe, o noțiune de rectitudine ce anunță deja vindecarea; or, vindecarea este chiar sănătatea, după cum purificarea este singura puritate. La jumătatea drumului dintre purismul profesional și nenorocirea fără speranță este deci loc pentru o puritate instantanee, ce constă toată din trecerea rapidă de la conștiință la conștiința nefericită a acestei conștiințe: mai întâi, din trecerea de la conștiința mincinoasă la supraconștiința ei, apoi din trecerea de la supraconștiință, devenită completă, la superconștiința ei. Este foarte adevărat că poți fi în același timp curat și impur, pur și murdar, și că această mișcare intențională depășește, în acest sens, alternativa magică dintre pur și impur... și totuși, nu trebuie să fim prea grăbiți să ajungem la concluzia amfiboliei definitive a binelui și a răului, la caracterul iremediabil echivoc al judecăților de valoare: alternativa lui da și nu reappare, mai contradictorie ca oricând, în antiteza celor două intenții inverse și în necesitatea unei conversiuni radicale pentru a trece de la una la cealaltă; superstiția dogmatică a Lucrului și necunoașterea Evenimentului sunt cele ce ne fac să protestăm împotriva echivocului: căci transformarea este pe cât de imperceptibilă, pe atât de radicală, pe cât de impalpabilă, pe atât de discontinuă. Așadar, dacă puritatea este echivocă, ea nu este de loc în sensul în care inomabila mixtură de drept și de nedrept e socotită echivocă: e mai curând în sensul în care momentul semelfectiv și ireversibil, momentul inconsistent și inexistent este mereu ambiguu, îndoielnic, supus controverselor. Omul, spuneam noi, nu este un hibrid de înger și fiară, ci este când fiară și când înger; sau, mai bine, este îngerul clipei, după cum poate fi fiară într-o clipă; înger într-o fulgerare, fiară într-o trecătoare ourență! Ego și înger rând pe rând și nu simultan, el este și nu este înger, dar devine înger și încetează să mai fie *brusc și fără încetare*, ca printr-o vibrație continuă: căci el posedă puritatea în evidența foarte îndoielnică a unei clipiri din ochi. Aceași dezbateră nesfârșită ne trimite de la libertate la determinism, de la pur la impur: cel ce este întotdeauna impur în particular sau în detaliu poate rămâne pur în general.

Nimeni nu *este* pur, în sensul ontologic al verbului «a fi»: «Cum ar putea să fie curat cel ce se naște din femeie?»⁶. Dar tot așa, nimeni nu *este* imund într-un mod absolut, esențial, ireme-

mai pur decât lucrurile cele mai pure; când ai atins superlativul pătează albul acesta mai cast decât crinul, mai candid decât neaua, infintezimală, elementul alogen cel mai microscopic – totul cenușiu dintr-o dată: cea mai mică impuritate, o altitudine fir de par ce vine să-l umbrească, albul superlativ devine deja totul este impur pe lângă această splendoare cathară... La primul *Philobos*, valorează înfinit mai mult decât mult alb amestecat; într-adevăr cu acel alb purtător din care un singur atom, spune mai deschiș este deja un non-alb! Purtarea supremă seamănă imediat, albul imaculat a încetat de a mai fi alb – căci grul cel opac? Regatul impurului începe imediat după pragul purității; suprema transparență a unanimității să cedeze locul dezacordului nu ajunge o singură excepție, o voce discordantă, pentru ca restricție, acest superlativ a încetat de a mai fi superlativ! Oare instabil, orice fisură este o rană mortală... Chiar de la prima «quatenus»: prin raportare la acest superlativ înfinit de fragil și absolut bun (*αγαθόν*), bun pur și simplu, fără altă precizare sau pentru că e cel mai bun (*ἀριστόν*), ci pentru că este singurul lucru alterarea morală. Aceasta pentru că Binele este un superlativ nu și despre moarte, nu este mai puțin adevărat în ceea ce privește zimal: τὸ ἐξαιφνης τὸ ἐν ἀναίθετῳ χροῶν δὴ μικρότερῳ κριτικῶν. Și Aristotel a avut intreviziunea emergenței infinte-*te* κριτικῶν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν, καὶ εἰς τὰ ὑπὲρ δὴ καὶ ἐκ τὰ ὑπὲρ, εἰς τὸ ἐξαιφνης τὸ ἐν ἀναίθετῳ χροῶν δὴ μικρότερῳ κριτικῶν. Într-un singur cuvânt *Clipa* și *Imediatul*: ἡ ἐξαιφνης ἄντη φῶς a lui *Parmenide*, raționând asupra ciudățeniei mutației, confundă *bruscă*, adică ea se alterează cu totul, dintr-o dată. A treia ipoteză și mai mult decât foarte scurtă, dar în plus deteriorarea ei este Nu numai că puritatea intențională este o mișcare *instantanee* este deja o impostură și o lamentabilă șarlatanie?

inocență. Numai ideea așezării pe piscul simplității supreme nu nimeni nu poate, fără a fi ridicol, să se pretindă domicilat în poza în om pur! De-abia regăsită, candorarea este deja pierdută și va fi prea târziu; încă un minut și cel pur va face pe grozavul, va ocazie, captați din zbor momentul divin al inocenței: în curând purtarea imagină a sufletului frumos. Prindeți de păr flagrantă

motivelor este cel ce justifică scrupulul determinist și fac libertatea inexplicabilă. În momentul quodditativ, cuantumul ce poate fi măsurat se anulează; și viceversa, în variațiile cantitative, Quod-ul este cel care lipsește: nu se mai poate vorbi de o zvâcnire efectivă, ci numai de măririi și diminuări; mutația se estompează în sânul unei continuări ipotetice. Desigur, putem concepe, chiar în regim alternativ, o contaminare treptată a ființei pure de către agentul ce infectează: în acest caz, cel impur este mai mult sau mai puțin impur, după gradul de impregnare și gravitatea saupției. Dar, într-un alt sens, procesul de agravare este el însuși subaltern din clipa când cel pur este în sfârșit contaminat: un pic mai mult, un pic mai puțin, ... ce ne pasă, din moment ce voi vă aflați în impur? Pur, ești sau nu ești! De aceea puritatea se pierde brusc și dintr-o dată, chiar dacă impuritatea ce rezultă imediat se agravează mai apoi în mod gradat. Așa se face că minciunile «mici» și «mari» sunt egale, formatul propriu-zis al minciunii privind mai degrabă gravitatea consecințelor sociale și importanța sancțiunii. Tot așa, pentru acela ce pretinde unanimitatea sau nimic, majoritatea și minoritatea sunt echivalente în nulitate... Sau, ca să folosim limbajul Domnului de La Palisse: atunci când ai devenit impur, chiar imperceptibil, înseamnă că ai încetat de a mai fi pur în mod absolut și ai intrat în împărăția ființei mediocre și amestecate; de acum înainte, suntem, oricum, impuri. De fapt, corupția comportă niște grade, iar eșalonarea păcatelor veniale și mortale, a febrele benigne și maligne păstrează un sens pragmatic – dar progresia aceasta în intensitate nu schimbă cu nimic esențialul: numai mutația inițială este decisivă, pentru că ea este prima metabolă, începutul însuși, și pentru că începutul, ce consacră trecerea de la pur la impur, nu este un eveniment ca toate celelalte. Numai primul păcat contează! După acest pas decisiv, totul e supralicităție, inflație, degenerescență. Păcatul vine pe furiș, conștiința trece o singură dată pragul ce-l desparte pe cel pur de cel mârșav... Cu ce drept ni se amintește să dozăm, să cântărim, să măsurăm? Acel tot-sau-nimic extremist îi egalizează pe Puțin și Mult, depreciază gradațiile și degradeurile lui mai-mult-sau-mai-puțin, face subalterne gradele scalare ale comparativului și răpește orice rațiune de a fi aritmeticii practicate de chimiști, droghiști și apotitari. O dată dobândită, impuritatea se îngroașă

un păcat de angelism și un delir de grandoare, o stabilizare în opusul ei, orice pretenție la perenitate este mai mult sau mai puțin sfîmțenie, când perfecțiunea de-abia atinsă se schimbă pe dată în eferență, atât de instabilă ca vârful cel fin al eroismului sau al trăiește din rentă... Când este vorba despre o excelență atât de nici o bună voință nu merge vreodată de una singură și nici nu decât una de recădere și de decepție, de inertie și de băjbăială. Căci nici o mișcare dobândită, iar a doua mișcare, și aici, nu poate fi apăsând prea indiscret asupra ei? Elanul primei mișcări nu contera Cine n-a deteriorat și automatizat mișcarea cea bună insistând sau să exploateze, să profeseze sau să prelungească o primă mișcare? puțin adevărat despre spontanitatea generoasă: cine n-a încercat adevărat despre inițiativa și despre invenție în general nu este mai intenția aceasta este deja tulbură și de prost gust. Ceea ce este că doar intenția de a pereniza prima inițiativa și inspiră inițială, șoptește că e în cauza doar grija pentru reputația noastră: pentru imitându-se pe ei înșiși; nu mai avem chef de nimic, ceva ne să ia de la capăt un început fetic și l-au stricat diluându-l sau liniștită, puțin cam prea satistăcută. Toți oamenii au vrut cândva inocenții: n-a mai rămas decât un egoist de rând și o conștiință gândiți la ea, timpul unui murmur mental – și s-a terminat cu doar timpul cât rostești monosilaba *Pur*, doar timpul cât te Intenția inovată sau suspectă este întotdeauna «pre-venitoare»: ascuns impur, complezența diabolică i-au luat-o deja înainte. el: în chiar mulțumirea pe care o simte socotindu-se pur, gândul ertat și curat de orice păcat... Vai! Ispita este mai rapidă decât acasă, fără a privi în dreapta și-n stânga, ca să se păstreze imaculat, postit și care, după spovedanie și împărțășanie, se întoarce grăbit seama de propria-sfîmțenie. Cel pur seamănă cu un om care a Conștientizarea sugrumă pe loc îngrul de-o clipă care și-a dat subiective, de a converti experiența trăită în spectacol? posibilitățile și în toate dimensiunile, de a-și obiectiva stările care gândeste să se impiedice de a conștientiza, de a actualiza toate ține în primul rând de conștientizare... Dar cum ar putea fi în Decadența instantanee, imediata degenerescență a intenției pure acestui maxim nu este chiar prin definiție o imposibilitate? – piscul suprem al «iminenței» noastre spirituale? Oare perenitatea culminează mai degrabă, după expresia lui François de Sales, pe

neîntinat într-un ansamblu corupt. Oricare ar fi metaforele de care purismul se slujește, acesta se bazează întotdeauna pe una și aceeași presupunere substanțialistă: totul este pierdut, în afară de ultima celulă a ființei pătate, în afară de o ultimă insuliță de castitate; totul este stins în noi, în afară de un grăunte de jăratec minuscul care încă mai arde în mijlocul dezastrului... Or, omul nu este o ființă impură în care ar mai subzista ceva neîntinat; puritatea nu este o licărire ce abia ar străluci în sufletul cel mai întunecat, nici nu este un martor ultim al integrității noastre originare, ceva asemănător cu o fată rămasă pură printre tâlhari; nimic care să o amintească pe Margareta din *Faust-Symphonie*, inocentă și inalterabil de luminoasă în toiul sarcasmelor lui Mefistofel... Nimic asemănător! Puritatea este o zguduire infintezimală a forului interior; tocmai în acest sens, Speranța a rămas pe fundul cutiei Pandorei! Puritatea este o mișcare, și nu un element; o intenție, și nu o entitate celulară ascunsă în sânul complexului impur: de aceea, ea se sustrage de la orice analiză. Cu atât mai puțin, omul nu este un aliaj impur de elemente respectiv pure și care ar deveni ele însele impure sau nocive prin efectul amestecului: numai pentru dualism și pentru pseudo-catharism sufletul originar imaculat este corupt la contactul cu trupul... Acest catharism presupune că elementul simplu are posibilitatea unei existențe independente; și, pe de altă parte, el nesocotește funcția asimilatoare datorită căreia devenirea continuă restaurează în fiecare clipă o sinteză calitativ originală, regenerează neobosit o totalitate mereu nouă și mereu simplă; oare această putere de regroupare și de combinare nu este o funcție a libertății? Și mai simplu, purismul nesocotește, în folosul unei purități statice și definitive, puterea mobilizatoare a purificării: căci purificarea este ceea care, prin digerarea impurităților, ne reînnoiește inepuizabil puritatea. În sfârșit, înțelegem de ce această puritate, care nu este nici o ultimă excepție, nici un compus impur alcătuit din componente intrinsec pure, nu este deloc o puritate chimică sau aseptică. Purității literale, aceleia a ființei simple și unice, putem să-i opunem acum o puritate pneumatică, ce poate fi relativ «impură». Fără îndoială, aceasta e puritatea pe jumătate pură, numită *puritatea inimii* în Psalmi și în Predica de pe munte²: oamenii puri din toată inima sau din intenție, καθαρόν τῆ

în empiria temporală. Începutul degenează și avortează imediat (adică în clipa ce urmează): începutul se alterează și se molesce imediat pentru că nu poate rămâne la înălțime, la înălțimea lui de început strălucitor, nici nu-și poate susține efortul de start fulgerător, nici pereniza elanul. – Puritatea, început fără urmări și fără vitior, nu durează nici ea mult decât o strălucire. Lumina purității pălpată fără a lumina; puritatea, dacă nu e cumva o scânteie în sensul punctual al acelei «*scintilla conscientiae*» pe care teologia morală o numește οὐερτρηγορς și care seamănă mai mult cu o candelă ce nu se stinge, este cel puțin o scânteie în sensul momentului care sosește, se aprinde și se stinge și se stinge aprinzându-se și care are o durată infimizezimală, adică nu durează: puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează, vail decât o clipă, dar purificarea, adică singura puritate accesibilă fapturii, este ea însăși o clipă, o clipă ce sosește instantaneu, care nu are existență, nici consistență, nici subzistență și, la drept vorbind, nu continuă nici măcar o secundă în interval. Foarte fragila, foarte labila puritate nu este o diateză, nici o stare, nici un fel de a fi, nici un «habitus»: ce spun eu? Ea nu este niciodată, în sensul cronologic și mai-mult-decât-cronic al verbului «*fi*», dar, ca și bucuria, ea vine; vine și pleacă pe dată, vine plecând și pleacă venind! Ea pare să fie cronică după aceea și când e de-a pierdută, ca urmare a unei iluzii de optică retrospectivă. În valca acesă există medicare, puritatea nu este niciodată altceva decât un apogeu punctual sau, dacă îndrăznim să alăturăm aceste pierdută, ca urmare a unei iluzii de optică retrospectivă. În valca pleacă venind! Ea pare să fie cronică după aceea și când e de-a ca și bucuria, ea vine; vine și pleacă pe dată, vine plecând și sensul cronologic și mai-mult-decât-cronic al verbului «*fi*», dar, fel de a fi, nici un «habitus»: ce spun eu? Ea nu este niciodată, în fragila, foarte labila puritate nu este o diateză, nici o stare, nici un vorbind, nu continuă nici măcar o secundă în interval. Foarte nu are existență, nici consistență, nici subzistență și, la drept fapturii, este ea însăși o clipă, o clipă ce sosește instantaneu, care vail decât o clipă, dar purificarea, adică singura puritate accesibilă atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează, puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență zându-se și care are o durată infimizezimală, adică nu durează: momentul care sosește, se aprinde și se stinge și se stinge aprinzându-se și care are o durată infimizezimală, adică nu durează: puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează, puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează, puritatea este mult mai puțin decât un atom în spațiu: o ocurență atât de fugitivă în timp... Și nu numai că puritatea nu durează,

καρδίᾳ, sunt puri, într-adevăr, cu o puritate criptică (ἐν τῷ κρυπτῷ) și nu gramatică sau trupească (ἐν σαρκί, ἐν τῷ φανερό, γρόμμια); mâinile lor pot fi murdare ca acelea ale lui Eros, la Platon, conștiința le rămâne fără pată! Καρδίᾳν καθαρόν κτίσων ἐν ἐμοί ὁ θεός: inimă curată zidește întru mine Dumnezeu și duh drept înnoiește între cele dinăuntru ale mele. Or, puritatea aceea este o inițiativă spontană a intenției și ea nu datorează nimic isopului, nici apei lustrale. Vom îndrăzni să numim *ulterioară* această puritate adultă, în măsura în care ea urmează regenerării ființei degenerate, în măsura în care înseamnă nu neagrata primară, ci cea regăsită, în care ea nu este o naștere, ci o renaștere. Spre deosebire de orice albiciune absolută, de orice transparență incoloră, puritatea concretă este întotdeauna puțin îngroșată sau tulburată de alteritate. Pe cât puritatea «sterilă», puritatea preafericită, superlativ static și abstract, apare de indiscernabilă față de inexistență, tot pe-atât este de bogată și fecundă puritatea impură ce rezultă dintr-o sinteză purificatoare. Și, dacă este să folosim metafore: puritatea intențională se compară mult mai puțin cu cristalul cast al apelor din Castalia, Κασταλίδος εὐδρονόνα, decât cu flacăra fulgurantă.

Puritatea intențională nu este o proprietate adjectivală a subiectului, este un eveniment, o ocurență care-i contrariul unui lucru. Evenimentul cel mai caracteristic, deoarece stă într-un aproape-nimic al duratei, nu este oare începutul? Încă o clipă și începutul nu va mai fi inițial; încă o dată, o a doua dată, o minusculă dată, și prima dată nu va mai fi, nu vor mai fi decât plecticoasele reveniri și reiterații din interval: pentru că evenimentul nu apare decât ca să dispară; inițiativa, apariție dispărândă, este refulată pe vecie de ireversibilitatea devenirii. Spuneam: continuarea începutului este deja un reînceput incapabil să-și păstreze temperatura înaltă de la început. Orice început este deci o continuare născândă, după cum orice inițiativă genială este un obicei născând; nu că momentul ar conține intervalul în fașă, ci pentru că, incapabil să se prelungească fie măcar și o clipă, incapabil să stea mai mult de o clipă pe culmea perfecțiunii sale incoative, începutul este *ipso facto* și *cu aceeași ocazie* inspirație banalizată, vervă domolită, fatală cădere, continuare dezamăgitoare! Continuarea începutului, miracol metaempiric, este o contradicție

prima bănuială, oricât de mică, de la prima rezervă, de la prima și, de asemenea, încrederea totală a încetat să mai existe de la deja imperceptibilă aburită, voalată de opacitatea unei incertitudini; dina, care nu este certă decât cu condiția de a fi absolută, este certitudinea transparență de generare în probabilitate; certitudinea, oricât ar fi ea de mică, o aproximare, o ezitare – și și cu încrederea, care sunt niște mici purități unilaterale: o este iubire... În această privință, puritatea seamănă cu certitudinea mult! Pentru că o iubire «cătăși de puțin» interesată deja nu mai Dacă vine cel mai mic calicul să o atingă – iubirea a putrezit de dezinteres, să viciuze și să strice magnificul edificiu de virtute. acesta de mare flantrop ajunge ca să-i ruineze amăgitorul încetat oricum de a mai fi pur: micuța idee ce umbra prin capul un mic calicul din interes, omul mai mult sau puțin impur să putrezească splendida alcătură; ca un mare flantrop ce face microelementului care, din interior, minează și degrează și face pe cel pur iremediabil impur, și asta doar prin prezența γενο; un miliigram de impuritate sau chiar înfinit mai puțin îl face instantaneu; această trecere este adevărată metabază, εἰς ὄλοο virginitatea, s-a schimbat deja în contrariul ei, printr-o mutație constimănt impalpabil... și casta constință și-a pierdut deja ceptul gând ascuns de răzgândire, o tentație infimizezimală, un greu de dezvăluit de egoism, o minciună minusculă, un imper-nici ideii impure; un fir greu de depistat de interes propriu, o urmă ușoară ațingere, la cea mai imponderabilă tangență a celei mai intrudite: acela de a spune că omul pur devine impur la cea mai nu este decât un singur mijloc de a refuta sorții și sofismele limita, ea devine toxică. Fiind vorba despre pierderea inocenței, insesizabilă otrava încă nu este toxică, dar că dincolo de acea despre o progresie scalară, este că dincocce de o anumită limită sus otrava poate să omoare? Tot ce se poate spune, fiind vorba intrudite cu aporturile elate asupra mișcării. De la câte picături în ale filozofilor din Megara asupra mutației continue, ele însele surti, ar permite oarecum să se rezolve aporturile lipsite de moderații unei virtuți meruă întrege și integrale, fără aliaje sau compromi-fragila este această «preacinstă și blândă albiciune a castității» acesta al albului suprem, nu mai poți decât să devii cenușiu. Ce

grijă ușoară ce îi micșorează delăsarea, întrucât e de-ajuns umbra unei neîncredere ca să o întunece: căci o bănuială infimizezimală este deja o îndoială ucigătoare; căci o mică lipsă de încredere este de la bun început o neîncredere imensă, un cristal fisurat, o credință minată, un paradis pierdut! Căci o minciună mică este o mare minciună... Și, în sfârșit, tot așa o impuritate mică este o mare și mortală impuritate... Un nor mic, numai unul, pe azurul limpede al inocenței, și s-a terminat cu inocența și fericirea! Puritatea este deci totală și plenară sau nu este. – Cel impur face ca ființa pură să fie impură numai amestecându-se cu ea⁵; nici măcar nu e nevoie de un virus: întrucât cel pur este nuditate perfectă și absolută vacuitate și transparență suverană, cea mai mică bulă de aer sau opacitate sunt de-ajuns pentru a-i deprecia strălucirea; sau, cu alte imagini: intrusul nu poate fi localizat în ființa simplă și uniformă fără a o fi alterat în mod imperceptibil, fără a o fi infectat și îmbibat de sus și până jos printr-un fenomen de totalizare destul de comparabil cu amestecul total al stoicilor. Dimpotrivă, numai prezența purității nu ajunge ca să-l purifice pe cel impur: fiind un amestec el însuși în densitatea lui concretă, cel impur rămâne poluat și amestecat, chiar dacă înglobează o mică enclavă de puritate nealterată; trebuie, deci, ca puritatea să opereze numai prin grația atingerii ei ușoare și a farmecului ei. Mutația bruscă, fie că este infecție într-un sens sau purificare în sensul contrar, ține de categoria evenimentului sau a «saltului calitativ»; suntem tentați să considerăm noua calitate ca pe o cantitate infimizezimală, ca să spunem așa: dar acolo unde quantumul tinde spre limita lui zero, nu mai rămâne decât zdruncinarea misterioasă și discontinuă a quoddității; o mărime mai mult decât infinit de minusculă, un quantum anulat, redus la purul fapt impalpabil că, în general, se întâmplă ceva – iată toată efectivitatea lui «Quod». Cuantificarea transformării calitative e cea care zămislește scrupulele maniacale ale rigorismului, refuzul fanatic al celui mai mic *da* și al celei mai trecătoare complezențe, fobia mișcării, oricât de imperceptibilă ar fi ea, angoasa primului frison și a zbaterii foarte ascunse prin care infecția va începe; dar bănuiala, crisparea și veto-ul fac loc încrederii și nepăsării când încetăm să reificăm intenția, când tratăm cu respect spontaneitatea impalpabilei și imponderabilei prime mișcări; la fel, atomismul

Asemeni principiului fluid al circulației universale, cel ce merge nu are timp să *fi*e și ignora existența sedentară. Nici frumos, nici urât și, de fapt, după exemplul lui Socrate, mai mult urât decât frumos, el ignora complezența sau cochetăria care este o oprire a conștiinței, adică o conștiință-de-sine imobilizată în morfologia-statică și trăgând cu ochiul la propria-formă. Acțiunea ne restituie inocența. Acțiunea inocență este aceea care contrariază stupida înclinare a conștiinței de a face pe grozava, de a închide cercul și de a se rotunji în satisfacția de a se ști pură; fluxul acțiunii sparge oglindea în care sufletul cel frumos își contempla imaginea, trece prin tot ceea ce ar reflecta, ar strălănge, ar refula mersul nostru tot înainte și ar trimite eul la sine însuși; dar, dacă stănjenește atitudinile incipiente ale eroului gata să se admită pe sine și să pozeze pentru posteritate, el împiedică în egață măsură rușinea oblică și impotnolirea în grții laterale. Cel ce merge este și cel ce *face* și care nu e nici ființă (deoarece existența este produsul său) nici neființă (pentru că trebuie să existe ca să crezi). Cel inocent nu știe, dar face; sau, mai bine, știe ce face, dar nu știe *că* face; el nu cunoaște efectivitatea intenției lui pasionate și cu atât mai puțin posedă cunoașterea secundară a acestei cunoașteri. — Dar facerea ar fi indiferență dacă nu s-ar reduce la o mișcare de iubire. Ceea ce-i lipsese Erosului platonician nu era dinamismul, ci dragostea duioasă; era faptul de a iubi pe cineva cu adevărat. Dar iată unde anume a iubi și a face apar ca mergând în același sens. Iubirea, care o ia înainte, este absorbită trup și suflet în fecunda lucrare a zămisirii; or, zămisirea înseamnă afirmarea unei alte ființe; iar dacă facerea, în general, sau *pothos* este o trecere *ek* *to* *u*n *ov*ro¹⁹ *et* *to* *ov*ro¹⁹, am putea spune la fel de bine: iubirea este absorbită în lucrarea profundă a poeziei. Căci iubirea este un fel de *poezie*. *Πόσις ποικίλης γλυκερίας οὐδ' Ἐρως ἄνθρωπος*: marele poet rus Alexandr Blok citează această frază din *Banchetul* ca epigraf la poemul lui din adolescență. În această privință, dra-gostea, care înseamnă a face-să-fie, regăsește mișcarea fondatoare și primordiale a inițiativii creatoare; iubirea inocență și genială reface, pe socoteala ei, prima mișcare, mișcarea spontană, ad-e-vărata mișcare originară ce afirmă ființa mijlocie; în orice clipă ea reîncape deci, dar la scară mică, marea improvizăție cosmo-gonică. Fără iubirea dezinteresată ce pune în legătură pe cel ce

reconstituie formele pe care vandalismul violent le-a distrus... Tot așa procedează iubirea. Recunoaștem o iubire apocrifă prin aceea că, pretinzând că iubește pe oricine, pe un om oarecare, pe domnul Cutare, ea se adresează celuiilalt în general și nu se adresează nimănui; sau, mai bine, după exemplul generozității anonime, ea *nu este adresată*: filantropia universală, care iubește pe toată lumea, adică nu iubește pe nimeni, seamănă mult cu violența informă și abstractă. Dimpotrivă, iubirea pură, intenție preferențială și predilecție determinată, se adresează unei persoane anume pe care o tutuiește, o strigă pe nume, și care-i este seamăn prin excelență. A iubi pe cineva în general, «a iubi» pur și simplu și în mod intransitiv, a iubi fără a ști pe cine și fără a putea desemna haecceitate a ceea ce iubești, oare asta nu înseamnă să-ți iubești propriul ego? Iubirea fără complement direct este o floare a retoricii, tot așa cum voința care vrea totul în general, voința fără lucru voit este o veleitate sau pur și simplu o rea voință, o subvoință de sabotaj.

Acesta este, deci, drumul cel drept înspre lucrările iubirii, τὸ ὀρθὸς ἐπὶ τὸ ἐρωτικὸν ἰέναι²¹, drumul care, după Diotima, trece prin niște etape succesive, dar, în ultimul moment, își găsește țelul dintr-o dată; se înalță treptat (ἐφεξῆς) și ajunge dintr-o dată (ἐξῆς)...

*Eu sunt copilăria lumii.
Și tot ceea ce începe;
Tot ceea ce merge spre un țel clar;
Cu ochi plini de lumină.
Tot ceea ce urcă și se-nalță...*²²

Așadar, omul își regăsește inocența atunci când regăsește «direcția mersului» și când se supune vocației firești a mișcării, care înseamnă a merge și a progresa. Este adevărat că acest drum poate cere sacrificii sfâșietoare și încercări cumplite... Cumătra Nebunie, spun *Pildele lui Solomon*²³, îi strigă pe trecătorii ce-și văd de drum ca să-i întoarcă și să-i abată: perversă este calea celui impur, sinuoasă cărarea celui rătăcit; dacă vrem să mergem drept, trebuie să ne prefacem că suntem surzi în fața sirenelor ce ne distrag atenția și ne întorc din drum. Dar mai ales inocența noastră

într-o oglindă și niște distracții pentru conștiințe impure. Dacă Avraam ar fi contat pe intervenția ingerului și pe miraculoasa surpriză a berbecului și dacă ar fi făcut un calcul interesat, ce nume ar trebui să dăm acestei comedii a sacrificiului? — Inocența ce naște din nenorocire are întotdeauna ceva violent și negativ; or, există o inocență mai spontană și mai pozitivă: aceasta inocență este inocența izvorâtă dintr-o legătură cu adevărat tranzitivă cu celălalt, inocența aceasta este puritatea dintr-o relație în care «harul» să lucreze, spuneam noi, cel disperat se va păzi să tragă cu ochiul la propria-i disperare; «harul» lucrează când stăm cu spatele, ca în cuvintele lui Claudel despre Animus-și-Anima; «harul» lucrează... dar sst! Uitați asta pe dată, pentru că nu ne da voie s-o știm. Nu trebuie să tragem cu ochiul... Dar ce trebuie să privim? Acum înțelegem: trebuie să ne privim în față partenerul, drept în ochi, și să nu ne gândim decât la el: iată vocația afirmativă prin excelență: a interzice vizuina oblică și indirectă înseamnă să ne reamintim că tropismul altero-centric este condiția oricărei purități; nu corelatul este făcut pentru relație, ci relația are drept unică rațiune de a fi și conținut unic corelatul: aceasta magnetizare exclusivă prin prezența cuiva, prin existența a ceva, nu menține oare inocența relației în starea de ingenuitate care, pentru orice om, rezultă din eferența plină de grație și din uitarea de sine? Și se poate și mai mult: în deschiderea aceasta spre alteritate, puritatea-fușter, puritatea-scântare își regăsește amplitudinea și strălucirea și dilatarea generoasă pe care acel aproape-nimic al clipei părea să i le refuze. Totul e pur pentru cei puri, îi scrie Sfântul Pavel lui Tit¹⁸: *πᾶντα καθαροὺς τοὺς καθαρῶς τοὺς δεῖ μεμολυμένους καὶ ἁγίους καὶ ἀκατακτάτους καὶ ἁγίους καὶ ἀκατακτάτους καὶ ἁγίους καὶ ἀκατακτάτους* și, de fapt, cel ce e inocent prin deschiderea lui asupra lumii, de ce să se poarte cu celălalt ca și cu niște ciumați? De ce s-ar vrea el însuși la adăpost de intruși? De ce i-ar fi frica de microbi? Înțelegem ca omul timid și bănuitor, zgribulit și molatec, maniac și meschin, să vegheze gelos asupra nobiliei lui conștiințe și asupra prețiosului său suflet nemuritor, și să se ferească de epidemiile ce l-ar putea contamina încetând să-și mai frecventeze aproapele... Dar o mișcare intențională, a

estompată, dintr-o fractură aproape inexistentă a continuării. Ceea ce este cronic și se continuă de-a lungul intervalului, nu este, ca în metamorfozele leibniziene, o puritate redusă prin hibernare la o stare minimală sau letargică, este mai degrabă posibilitatea *permanentă* a unei regenerări *instantanee*; iar această potențialitate, la rândul-i, nu este o prezență, chiar microscopică, ea este misterul însuși al supranaturalității noastre. Or, dacă omul poate fi alterat, infectat, contaminat la infinit, quodditatea regenerării lui este incoruptibilă.

Momentele discontinue ale purității sunt ca niște puncte de tangență ale fâpturii cu o lume metaempirică în care nu este chemată să stea, chiar aici în lumea asta: sunt niște tușe intermitente prin care atingem, cu vârful delicat al sufletului, această cu-totul-altă-ordine a speranței sau a nostalgiei. Este adevărat, copilăria rămâne lângă noi ca un martor al paradisiului pierdut, pentru că ea *este*, într-un mod substanțial și cronic, inocența însăși: «O, copilărească grădină a inocenței!», izbucnește Charles van Lerberghe în *Cântecul Evei*:

*Grădină închisă, atât de misterioasă,
Cu porumbei, câprioare, ingeri,
Și vegetale ciudate,
Cu florile-i din primele timpuri...*

Dar tocmai copilăria este pură, cu condiția să n-ai habar. Cât despre adult, acesta ar fi permanent conștient de puritatea lui... dacă ar fi pur el însuși: dar tocmai nu mai este! Căci, așa cum fericirea devine îngrijorată... și nefericită de îndată ce se gândește la sine, tot așa conștiința de a fi pur devine imediat o complezență impură, afectare suspectă, interesată împănare cu virtuți. Numai de n-ar afla prea repede despre puritatea lui, cel pur! Mai întâi copilul, care e pur fără s-o știe și atâta timp cât n-are habar; apoi adultul, care conține puritatea, o regretă sau aspiră la ea, și cu toate acestea zace în impuritatea grețoasă. De fapt, ieșirea din copilărie înseamnă trecerea de la o neîmplinire la neîmplinirea inversă. Pe care din cele două insuficiențe trebuie s-o preferăm, ființa fără conștiință sau conștiința fără ființă? E mai bine oare să fii o conștiință fără forță, ca plăpânda trestie gânditoare, sau o forță inconștientă, ca universul fizic, care nici măcar nu-și cunoaște

Dacă pentru dieta noastră zilnică renunțăm la aceste cazuri-limită, la aceste sublimne ipostaze metafizice pe care Charles van Lerberghe le-a intrupat în persoana Evei și Rimski-Korsakov în casta figură a Fevroniei, dacă ne mulțumim cu clipa care, cel puțin ea, nu ne este refuzată, dacă puritatea-la-mînut ajunge pentru ambiția noastră, atunci poate că vom avea o fetică surpriză: puritatea intențională o vom găsi, cu surprindere, lângă noi, posibilă și renăscând în orice clipă, și tocmai atunci când ne așteptăm cel mai puțin; asemenea lui Dumnezeu, ea fuge de cei ce o caută imperios și îi răsplătește pe aceia care și-au pierdut orice nădejde... Nu era deloc nevoie să batem câmpii sau să întrebăm trecutul prenatal ori viitorul îndepărtat ce anume ne rezerva unii prezent al vieții cotidiane; nu era nevoie deloc să smulgem de pe un firmament metafizic ceea ce oricum era dat, ca bună voință sau bună acțiune, înaintul căutării ineseși; $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \alpha\upsilon\tau\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon$, $\pi\acute{o}\rho\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\omicron\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon$, spune Platon despre dreptate⁷. Noi, maniacii căutării contorsionate, semănăm cu zăpăcîțul ce-și caută peste tot ochelarii, avându-i pe nas. Această puritate neprevăzută se găsea pur și simplu în conștiința durosă de a fi non-pur, tot așa cum, după Descartes, gândirea se găsește în îndoială și-îmmanență acestei îndoieli ce o manifestă pe măsură ce crede că o unilateraliță simetrică și complementară – capete fără trup și timpuri fără cap – ar explica fără doar și poate intenția pasionată și inseparabila solidaritate a unei duioși nestăruite și a unei ființe dragi în chip absolut. Fénelon recomandă îndrăgostitului să iubescă nu ca să iubescă, ci pentru ființa: *amare amatum* iubescă nu ca să iubescă, ci pentru ființa: *amare amatum* și nu *amorum* – iubirea fiind făcută nu pentru a se iubi pe sine cu o iubire avortată și contra naturii, cu o iubire rușinoasă, cu o iubire înăncenată, ci ca să-ți iubești iubita cu o iubire implinită; iubirea ce se întoarce la sine, închizând cercul, este o ratare sumbră a iubirii, dar subiectul iubirii, cel ce aleargă în linie dreaptă să întâlnească acuzativul lui în iubire, acest subiect al iubirii ajunge în alteritatea înfrînt de îndepărtată a non-eului; iubirea acestui subiect este o iubire ce izbuteste. Așa cum hotărârea pre-venitoare sparge cercul scrupulelor ca să iasă din el și merge tot înainte, tot așa iubirea pre-venitoare sparge cercul flautului, trece și scapă. Cel iubit este în același timp obiectul, rațiunea de a fi, rațiunea suficientă și cauza finală a iubirii: pentru el, uităm

226

forța? Metafizic vorbind, conștiința majoră și inocența minoră sunt echivalente... Adultul ar vrea să completeze unilateralitatea copilăriei prin unilateralitatea lui complementară de adult conștient: ar vrea ca în același timp să fie și să aibă, în același timp să fie și să știe, să fie puritatea întruchipată și în același timp să posede conștiința acestei purități; ar vrea să cumuleze totul, fără să trebuiască să aleagă; să fie pur și să-și ofere propria puritate ca pe un spectacol; să fie ca subiect și să se posede ca obiect; prin conștientizare, să facă să survină toate posibilitățile, prin conștientizare să existe în toate dimensiunile. Vai! Pe planul continuării, făptura nu poate eluda dilema unei conștiințe impure și a unei purități inconștiente. Dilema aceasta nu este lipsită de legătură cu neputința lui *a avea*, a unui *a avea* ce oscilează disperat între coincidența ontică unde el expiră și posesiunea indiferentă, unde lăncezește, și nu mai știe la ce să aspire. Ironică alternativă, iritantă fatalitate! Ca prin efectul unui comutator ingenios, conștiința alungă puritatea, iar puritatea dă afară conștiința. Prin ce tertipuri vom trece de obstacolul acestei disjuncții exclusiviste, ce obligă conștiința și coincidența substanțială să se expulzeze una pe cealaltă? Nu prea există procedee pentru a eluda în permanență sau pentru a truca jocul de balanță al alternativei: *a priori*-ul finitudinii, ce grevează condiția noastră, ne-o interzice. Dimpotrivă, este posibilă o spontaneitate-fulger, ce ne permite să cumulăm inocența și conștiința în străfulgerarea clipei; într-un aproape nimic al duratei, făptura transcende alternativa. Dar făptura ar vrea ceva mai mult: ar vrea să poată transcende Alternativa acestei alternative, să perenizeze sinteza efemeră a conștiinței și a inocenței, să continue clipa în interval; ar vrea să aibă, de fapt, toate avantajele în același timp, chiar și pe cele mai contradictorii și pe cele mai incompatibile. Și, așa cum omul vrea să fie totodată fericit în interval și bucuros pe moment, adică *preafericit*, și, prin urmare, să posede beatitudinea, care este bucurie neîntreruptă sau fericire efectivă, continuare mereu inițială sau inițiativă miraculos continuată, tot așa puristul pretinde să reunească în sine cele două roluri, într-un mod cronic și obișnuit: pe cel al copilului și pe cel al adultului; el aspiră să fie el însuși copil, și adevărul este că o face pe copilul; asta înseamnă că nu este copil și că, în ciuda acestui lamentabil angelism, rămâne exilat din paradis.

239

să dormim, să respirăm și chiar să trăim; în cinstea lui, încetăm să mai existăm... Înainte de a renaște în el; acceptăm să suferim de suferința lui, să ne bucurăm de bucuriile lui, să vrem cu voința lui și să existăm în locul lui; ieșim afară din noi înșine, murind pentru ego; eul nu mai are alt sine decât pe aproapele lui; răpit sieși prin efectul acestei simpatii extatice, eul vrăjit transcende principiul identității. Acest altul care a devenit sinele eului, este persoana a doua: Tu, obiectul alocațiunii imediate, direct ipseitate afară de mine, care să nu fie eu; persoana numărul Doi, monadă străină și, într-un sens, nesfârșit de îndepărtată, este așadar, într-un alt sens, cea mai apropiată, căci ea este punctul de tangență a două univesuri, universul non-eului și universul eului. În mod instantaneu și printr-un fel de magie telepatică, eul ieșit din fire coincide pe loc cu acel Tu și se topește în el; căci în loc să devină cu totul altul prin alterare, cum se întâmplă în cazul schimbărilor temporale, ego-ul enucleat de egoitatea lui devine celălalt în persoană, rămânând fizic el însuși, se identifică cu o persoană existentă, fără a reduce distincția numerică a persoanelor, deoarece fiecare monadă, luată în parte, continuă să trăiască în sine și în legătură cu sine; așadar, îndrăgostitul există de două ori în același timp. Inima mea, «ce bate doar pentru tine» (așa se spune), continuă să bată pentru mine! Dar, pe de altă parte, iubirea celei dintâi persoane pentru a doua este cu adevărat, și în ciuda proximității spațiale, un influx la distanță și prin vidul metafizic ce desparte ireductibil două absoluturi; pasarelă aruncată de la un univers la altul într-o lume sfâșiată, mișcarea iubirii creează unitatea dublă de neînțeles care este Noi. Chiar și mai mult: intenția iubirii este ambiguă, pentru că ea nu este nici ființare, nici neființare, dar nu este nici ambivalentă: raportul de la Eu la Tu este un raport determinat și univoc ce-i restituie celuiilalt un nume, o individualitate, un chip expresiv. Determinarea este piatra de încercare a unei iubiri sincere, așa cum particularitatea nominalistă este dovada unei intuiții autentice și a unei inspirații viabile. Deficitul de iubire și absența oricărei convingeri pasionate sunt cele ce explică, la contemporanii noștri, gustul echivocului, căderea în violență, fobia figurii. În orice clipă poetul creează din nou determinările pe care echivocul le-a înecat, iar artistul

este și un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecățile, asociațiile, amintirile ce vin să contracareze identifierea noastră cu datele obiective și ne trimite înapoi la noi-înșine. Un alt nume al acestei clarvizuni extatice și halucinatorii este realismul, care ne conferă, pe dată, o putere aproape supranaturală de a nu gândi la noi înșine. Geniul poeticului, a cărui întreagă vocație este să «facă», curajul eroului ce precede dintr-o decizie hiperbolică a libertății sunt de asemenea pure, în măsura în care exclude orice *retroactive*; iată de ce creația lipsită de recul, acțiunea poetică fără repercusiune, activitatea fără pasivitate indusă evocă în mintea noastră puritatea Absolutului: oare Actul pur nu se găsește la limita acestei eterenități și absolut pozitive? Nu se întâmplă ca artistul să atingă întodeauna limita aceasta: semi-zeul, sferul-de-zeu al poeziei atinge usor, print-o tangență intermitentă, o puritate creatoare care, la Dumnezeu, ar fi continuă. Și la fel se întâmplă cu curajul pe care nu-l contrariază, spre a-l neutraliza, gândul ascuns al fugii, gândul de a fugi înapoi: căci contracurentul fricii instigative și al panicii-reflex, în același timp în care ne duce îndărăt, departe de pericol și de aventură ce va să vină, provoacă refluxul voinței spre adâncurile trecutului biologic; pe de o parte, omul înspăimântat da înapoi, întoarce spațiile aventurii pe care ar trebui s-o înturne din vocație; pe de altă parte, cel impur, arlat în ghearele debandadei și ale confuziei, se repliază pe Sine, adică se refugiază în noaptea primitivității lui.

233

cazurile, devine înfrânt de prețioasă când este pură; mai bine: grațioasă și pur dezinteresată, adică fără nici un amestec de interes propriu, adevărată iubire devine pentru noi modelul, limita și norma oricărei purități; căci numai la adăpost de amestecuri dobândește ea densitatea supremă și intensitatea pasionată. Dar ce spun? La contactul cu iubirea, pentru care ea este întrucâtva un atribut privilegiat, puritatea la rândul-i reddevine bună și frumoasă, categoric bună și absolut frumoasă. Inocența este numele ei. Inocența nu este numai starea unei imni pure, al cărei adjectiv calificativ, epitet suplimentar și accidental ar fi puritatea: puritatea este esența însăși a inocenței, forma și conținutul ei totodată – și viceversa, inocența este puritate pe de-a-ntregul; inocența este puritatea prin excelență sau, mai bine, este puritatea însăși, *ipsa*, și transparentă însăși; inocența este ipseitatea purității și imma acestor purități; inocența este deci puritatea ca virtute. Iubirea, izvorul oricărei valori, se găsește în același caz ca și unicitatea personală. Spuneam: raritatea face să crească prețul lucrurilor... Dar cu condiția ca lucrurile să fie deja prețioase prin ele însele. Dar haecceitate ipseității nu este numai rară, nici doar rarissima: ea este, la limita existenței și a inexistenței, un «hapax» monadic, acel ceva din care nu există decât un singur exemplar pe lume și care se întâmplă o singură și unică dată în toată eternitatea, ceea ce este în același timp «hapax» în univers și *semifactiv* sau *primitiv* în istorie. Acest vârf fin și extrem al rarității rarissime, această unicitate supraacută a unei monade aproape inexistente (dar încă existente) și, prin urmare, tangente la neființă (pentru că ea este ultima ființă imediat înainte de ne-ființă), este poate un alt nume pentru puritate: pentru că unicitatea este acel ceva prin care monada imitabilă, incomparabilă, de nelocuit nu este decât ea însăși, fără intruziunea vreunei banalități alogene sau a vreunui numitor uniform. Pudoarea, rușine metaempirică, rușine nemotivată, nu este oare deopotrivă fobia existenței stereotipe și fobia vieții mixte? Ființa care uneste în sine această dublă hiperbolă a unei maximalități purissime și a unei superlativității rarissime, așa ființă nu este doar unică, ea este unicitatea însăși, iar raritatea în general nu are valoare decât în măsura în care imită unicitatea absolută a fiecărei persoane. Se poate cumva ca

pierde. Sacrificiul nu vrea moartea de dragul morții, ci moartea de dragul vieții: el vrea moartea-proprie ca pe un mijloc tragic și absurd al vieții. Și nici nu se resemnează, murind, la un rău necesar, nu-și spune că-i un rău mai mic, ci vrea laolaltă, cu o singură voință pură și diafană, moartea și viața, și viața în moarte; el «asumă» în bloc și instantaneu propria-i moarte cu viața fratelui său. Aici, mortificarea înseamnă vivificare. Aceasta este voința serioasă, *voluntas seria et pura* despre care vorbește Leibniz¹⁷, voința întreagă fără gânduri ascunse sau dorințe ascunse, pura voință globală a scopului pur și a mijloacelor impure; pe lângă această economie a marii voințe translucide, purismul apare ca o veleitate, și o semi-voință, ca o voință de doi bani și chiar uneori (s-o mai spunem?) ca o perfidă ne-voință: căci o voință prea «pură» nu este decât o rea voință. Dincolo de sinuciderea sterilă, ce aleargă în întâmpinarea neantului, adică în întâmpinarea a nimic, dincolo de medierea discursivă și de raționamentul laborios ce conchide fără convingere la trista necesitate de a muri, dăruirea de sine purtătoare de viață apare ca pozitivă, esențialmente întemeietoare, profund teleologică. Cum să nu fie creator acest dar al propriei ființe pe care o făptură îl face din iubire? Cum să nu se împlinescă în bucurie această pierdere?

4. Inocența și drumul cel drept

Merită să fie reținut un cuvânt al Diotimei, în care se citește clar intenția extatică și tranzitivă a inocenței: ἴτης¹⁸. Mergând, alergând după aventuri sau vânându-le, Eros este înainte de toate *cel-ce-merge*: întins spre înainte și parcă halucinat, el merge fără să se uite nici la dreapta, nici la stânga, nici în spate, fără să se întoarcă sau să se oprească, fără să-i pese de stropii de noroi: vagabondul acesta, descurcările mereu pe drum urmărește nu știi ce. Așa este apa simplă și limpede, apa vie despre care vorbește Charles van Lerberghe și din care căprioara și turtureaua se adapă:

*Tu care treci și te duci, fără încetare, niciodată ostenită,
De la pământ la mare și de la mare la cer.*

cărei întreagă vocație constă în a merge direct spre non-eu și spre alogen, nu mai are de ce să se teamă de molipsire și nu trebuie să-și mai asigure profilaxia; o puritate ce constă din această singură mișcare nu are nevoie de atâtea precauții! Așa este Erosul pe care ni-l descrie Diotima: pentru el amestecul nu mai este promiscuitate, ci îmbogățire și intensificare. Și nu numai că puritatea aceasta pe de-a-ntregul absorbită în intenția ei altruistă nu se mai teme că se murdărește la atingerea cu cei impuri, dar ea îi purifică venind la ei și îi face să ia parte la lumina ei. Căci puritatea, care este mișcare, este și purificatoare, așa cum libertatea este eliberatoare; puritatea le dă celor ce o înconjură dorința de a fi puri: ea se propagă nu ca necurăția, prin infectare, ci prin telepatie morală și simpatie. Oare această iradiere magnetică nu restituie lui aproape-nimic imensitatea unui univers?

3. Iubirea pură

În Erosul platonician, vom regăsi în mod paradoxal anumite mărci caracteristice ale inocenței. Așa cum ni-l descrie preoteasa Diotima, Eros nu este, ca Erosul lui Agathon, un zeu imaculat, curat și pur, pieptănat și aranjat, ci e murdar și are părul vâlvoi: zeul acesta hirsut umblă noaptea și, în mod vădit, nu se teme de promiscuitățile existenței de mijloc, nici de întâlnirile triviale. Nimic din puritatea ascetică și fobică, ce încă este un ideal în *Phaidon*! Eros nu prea are grijă să-și pună pielea albă la adăpost de miasme și habar n-are de complexul orfic al smârcului. Are altceva de făcut! Când Platon îl numește δαίμων, demon, trebuie să înțelegem prin aceasta nu atât o ființă intermediară, ci un mijlocitor; sau, mai bine, Intermediar încetează să mai desemneze un locuitor al zonei mijlocii, semi-zeu și semi-om, un hibrid sau un terț: acest medium, spuneam noi, nu este o ființă mediană; acest medium nu-și are sălaşul în spațiul dintre două lumi, iar acea μεσότης, virtuoașă mediocritate aristotelică, îi e atât de străină încât el ar reprezenta mai degrabă extremismul lipsei de măsură; căci daimonului Eros îi place să fie excesiv! După *Republica*, în sens static opinia este mijlocitoare între cunoaștere și ignoranță, ἐντος ὀμφοῖν. În *Banchetul*, intermediarul nu mai este static, ci

amfibolia originilor lui Eros explică de ce el nu este nici fericit, nici nefericit: fiul Peniei nu poate fi fericit deoarece este depozitat, lipsit de toate, deoarece reprezintă contrariul fericirii imbuibile și al suferinței frumos satisfăcut din plin; dar fiul lui Poros nu este nici nefericit, deoarece starea aceasta de aporie nesatisfăcută este și o pasiomanie căutare a imortalității! Το θύμιον οὐκ ἔστιν ἄφρονος, spunea Eschil la sfârșitul *Rugătoarelor*. Cel ce este intermediar între Sophia divină și neștinția omenească nu poate fi decât «filozof»; cel ce este intermediar între fericirea plină de beatitudine a zeilor și mizeria omeniilor, cel ce este în același timp fericit și nefericit nu poate fi decât voios; cel ce nu este nici frumos, nici urât, este pe de-a-ntregul dorință și, în sfârșit, cel ce nu este nici Finiță, nici NeFiniță, este pe de-a-ntregul ocupat să Facă: să arătăm în ce fel aceste patru ambiguități se rezolvă în purtate și în ce fel a patra este cheia tuturor celorlalte.

În zadar purtata este o transparență superlativă, în color și indescribibilă, în zadar purtata realmente trăită de om se reduce la dimensiunile unui aproape-nimic infinitesimal, momentele concrete ale acestei purtări nu sunt, prin aceasta, mai puțin calitative neasemănătoare, după cum nu se aseamănă între ele tonalitățile intenției. Există, totuși, ceva comun pentru intenția gnostică, adică *Intuiția*, pentru intenția poetică, adică *Inspirația*, pentru intenția dramatică, adică *Libertatea*, ceva prin care toate trei sunt pure: toate trei sunt pure în măsura în care participă la diferența gratuită a *Iubirii*, care este intenție pur și simplu, intenție prin excelență, singura intenție pură; urmând pilda purității iubitoare, aceste trei inocențe ignoră unda secundară a refluxului care, dublând intenția primară și repliindu-se asupra ei, i-ar tulbura elanul centrifug. Acel Νόος al lui Anaxagoras este $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$, după Aristotel¹⁴, în calitatea pe care o are de principiu al mișcării, fiind el însuși pur mobil ($\kappa\iota\upsilon\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\kappa\iota\upsilon\eta\tau\omicron\varsigma$; *movitate* neamestecată cu *mobilitate*, el este eterență pură. Intuiția este «pură» în măsura în care este, ca să spunem așa, o extroverție excludând orice *retrospecție*, o întreviziune instantanee scutită de orice «retroviziune»: gnoza instantanee al cărei nume este Intuiție nu este, la antipodul oricărei științe permanente, doar o inteligență fulger și precum improbabilă evidență a unui clipit din ochi, ea

operator: el nu mai stă la mijloc, ci traversează un loc de trecere. Pascal spune, ca și Platon, că omenescul umple intervalul⁹, dar adaogă în *Banchetul* că omul are o mișcare de «du-te-vino». Intermediarul daimonic își regăsește aici funcția de sinteză¹⁰, funcția dinamică, funcția erotică, adică aceea de a pune în legătură. Cu atât mai puțin intermediarul daimonic nu este un mijlocitor oficial sau un codoș profesionist, un soi de agent de transmisie specializat, ca napoletanii intriganti, în negocierile galante și în dusul mesajelor ce îi vor împăca pe îndrăgostiții: fiecare făptură este, pentru ea însăși, Eros; și Eros însuși dorește și tânjește și se străduiește; Amor nu este un vagmistru nepăsător, ce împarte scrisorile celorlalți, ci este dorința umană considerată în elanul ei spre divin și în nostalgia imortalității; este un suflet ce se înalță cu de la sine putere spre o cu totul altă ordine. Cu condiția de a interpreta mitul ca pe o personificare alegorică, putem deci spune că acest foarte zelos și activ ministru al relațiilor teantropice pune în legătură divinul și umanul, însuflește dialogul¹¹ oamenilor cu zeii, instituie o $\epsilon\mu\lambda\iota\alpha$ $\delta\acute{\iota}\omicron\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ între unii și ceilalți: zeilor le transmite doleanțele și petițiile oamenilor, oamenilor le aduce favorurile zeilor; el este principiul industriios al schimburilor ($\omicron\mu\iota\omicron\iota\beta\omicron\lambda\acute{\iota}$) și al negoțului roditor, și întru aceasta este un pic «ermetic»¹². În sfârșit, până la empireul esențelor nu este numai un urcuș drept, unilinear și ireversibil; este și un dus-întors, sunt relansări perpetue și zbateri alternative: mișcarea dialectică se întoarce din drum, atingând culmea. Analogia verticală se complică cu o mișcare vibratorie. *Phaidon*, dialog thanatologic, medita asupra morții ce dezleagă legăturile trupului cu sufletul și promitea sufletului ieșit din trup o puritate glorioasă: meditănd asupra iubirii, *Banchetul* se ocupă înainte de orice de reînnoarea legăturilor ce-i unesc pe oameni și asigură perpetuarea vieții; așa cum în *Politicul* va fi vorba despre țeserea unei trame sociale, tot așa, în *Banchetul*, problema este ca totul să fie legat de el însuși, τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ $\xi\upsilon\nu\nu\delta\epsilon\delta\epsilon\sigma\theta\alpha$ ¹³. *Phaidon*, care nu vorbește despre iubire, ignoră această instanță erotică a medierii și le rezervă preafericitorilor sublima puritate a îngerilor: îngerul din dialectica erotică, dimpotrivă, nu ar mai fi îngerul din angelism, ci un mesager ce se duce și vine, urcă și coboară între două lumi și face ca pământul și cerul să comunice. Însăși

IZVORUL tuturor valorilor să nu aibă o valoare infinită? Există totuși o diferență între aceste două superlativ: una în genul ei, persoana este unică deja în orice moment și în orice caz, și chiar fără na este unică la originalitate; cât despre purtata imaculată, aceasta este mai degrabă o dorință, sau o nostalgie. Am putea spune că iubirea este mișcarea pură prin care unicul tinde paradoxal spre simplitatea nuda, identificându-se cu un altul. Sfantul Pavel, vorbind cu Timotei despre milosărdia ce precede dintr-o inimă pură, $\alpha\lambda\gamma\alpha\tau\eta$ $\epsilon\kappa$ $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\upsilon\varsigma$ $\lambda\alpha\gamma\delta\iota\alpha\epsilon\acute{\iota}$ ¹⁵, scosese deja în evidență raportul privilegiat al purității și al iubirii... Iubirea pură (iar iubirea poate fi altfel decât pură?) este purtata însăși, purtata iubitoare! Spre deosebire de purismul verist și de toate purismele purtane, purismul iubirii este singurul care corespunde unui imperativ necondiționat, fiind înțeles ca mișcarea iubirii, dacă e sinceră, vizează întotdeauna prezența cuiva.

Mișcarea către purtate este purtata însăși: pentru om, nu este alta purtate decât iubirea. Este ceea ce avea să arate cu o admirabilă intranșigență teoreticianul extremist al Punei iubiri: iubirea pură, așa cum o concepe Fénelon, nu este la nici un nivel neutralizată de reparăriile interesului propriu, nici frântă în vreun fel de contra-curentul flautiei; egotismul aferent ce refluează asupra altuismului eterent complicită, prin intenția lui inversată, intenția simplă și directă a iubirii și îi murdărește transparența împede. Duplicitatea, opacitatea ipocritiei vin dintr-o subînțelegere egoistă, pe care altuismul persistă să se înscrie prin supraînțelegere: se știe cu câtă luciditate nemiloasă La Rochefoucauld se consacră descoperirii complexului astfel format. Să numim Răzândire această mișcare secundară și reactivă ce refluează spre ego spontanitatea oblativă a iubirii. La fel precum ridurile grții vin să încrețască fruntea netedă a preafericitei inocențe, iubire face o iubire suspectă și falsificată, din orice purtate un merenar al interesului propriu, nu este oare o grție care din orice grția nu este un gând ascuns îndărătul gândirii? Gândul ascuns, cuita răzândirii complicitate simplificată uniformă a iubirii... Oare grții vin să încrețască fruntea netedă a preafericitei inocențe, Răzândire această mișcare secundară și reactivă ce refluează spre ego spontanitatea oblativă a iubirii. La fel precum ridurile amestec lipsit de forță? Căci omul, împărțit între curentul iubirii și refluxul amorului propriu, cedează, mai devreme sau mai târziu, acestuia din urmă; cel ce admite o dată subînțelegerea murdărată este deja corupt pe toată întinderea ființei lui. Gândul ascuns interesat

este deci, prin raportare la dezinteres, un adaos impur, ca frica retrogradă prin raportare la curajul progresiv; cel fricos dă înapoi, departe de dușmanul pe care trebuie să-l înfrunte, iar egoistul departe de prietenul pe care trebuie să-l iubească: la urma urmei, amândoi sunt niște dezertori. Așa cum asaltul valului este curmat de refluxul valului precedent, tot așa elanul generos al iubirii pure este curmat de refluxul interesului și al egotropismului. Curajul este o inocență, așa cum sinceritatea este o inocență, așa cum inspirația și intuiția sunt niște specii de inocență; toate exclud unda centripetă a «reflectiei», toate seamănă cu cristalul transparent despre care vorbește Henri Bremond în capitolul despre Renty¹⁶. Totuși, inocența iubirii este pură, de o puritate și mai supranaturală, de o puritate perceptibilă deja în mila naivă și în fracțiunea de secundă în care mila aceasta nu s-a conștientizat pe sine însăși. Celălalt, pe care intuiția și inspirația îl vizează, nu este în mod necesar prezența unei persoane, ci poate fi și existența unui lucru. Iar cât despre eroism, dacă ne dă curajul să bravăm moartea, el nu are vreo preferință în mod expres sau direct, față de persoana pentru care trebuie să murim. Putem să ne devotăm fără să iubim, după cum putem da fără a iubi, din generozitate și supraabundență donatoare. Or, există o diferență extremă între a muri pentru celălalt, în general, fără a ști pentru cine, și a trăi pentru cineva, a trăi pentru cineva pe care-l iubești până la moarte, a trăi și a muri din iubire: devotamentul orb față de aproapele tău stă la baza simplei *abnegații*, pe când devotamentul a cărui singură intenție este iubirea și al cărui singur scop este cel iubit se numește *sacrificiu*. Deoarece abnegația este înainte de toate o negare de Sine, afirmarea celuiilalt nu este implicată în aceasta decât în mod mijlocit sau secundar, și întrucâtva printr-un noroc neașteptat: celălalt deci rămâne anonim pentru ea, abstract și fără chip. Dar omul sacrificiului vrea mai întâi fericirea fratelui său, fericire căreia moartea-proprie îi poate fi condiția: el vrea această fericire cu o voință antecedentă și pasionată și, cu o voință consecventă, acceptă eventual propria-i moarte, ca mijloc pentru acest scop; ceea ce vrea el, este să dea viață altcuiva: păstrând-o pe a sa, dacă se poate, sacrificând-o pe a sa, dacă alternativa o cere; dar avându-l ca unic țel și unic inspirator, în ambele cazuri, pe cel iubit cu care se identifică, în care se prăbușește și se absoarbe și se

Studii românești I
 Jocul de smarald (roman)
 Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas
 Jocuri mentale. Istoria și teoria culturii,
 epistemologie (studii și eseuri)

vor apărea:

IOAN PETRU CULIANU
 In colecția „Opere Complete”

Ioan Petru Culianu



Editor: VALENTIN NICOLAU
 Redactor: DAN PETRESCU
 Tehnoredactare computerizată: LUMINIȚA CATANĂ

Apărut 2000, București
 Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
 nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București

6. Iov, 25, 4.
7. Republica, IV, 432 e.
8. Epistola către Tit a Sfantului Apostol Pavel, I, 15. Cf. PLATON, *Phaidros*, 250 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 9.
9. *Banchetul*, 202 e: ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συντηροῦν κτλ. (cf. 204 b: μετὰ αὐτῶν). Cf. PASCAL, VI, 352 și 354; II, 72. Cf. Republica, V, 478 d (477 b: μετὰ αὐτῶν ἀνωτατοῦ τε καὶ ἐπιτομίου).
10. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*.
11. *Banchetul*, 203 a.
12. Ἐπιμνησθεῖν, 202 e.
13. *Banchetul*, 202 e. Cf. 203 a: θεὸς ἀνθρώπων οὐ μίτρωται... *Republica*, VII, 520 a; *Legi*, XI, 921 c.
14. *Fizica*, VIII, 5, 256 b, 24-27.
15. *Timotei*, I, 5 (cf.: „...dragostea din inimă curată, din cuget bun și din credință neîfărmică...”).
16. *Histoire littéraire du sentiment religieux*... III, p. 528 (după SAINT-JURE, *Vie de Remy*, p. 292).
17. Schrecker, p. 113.
18. *Banchetul*, 203 d.
19. *Banchetul*, 205 b-c.
20. *Banchetul*, 204 c.
21. *Banchetul*, 211 c. Εφεῆης – ἐξ ἀφ᾽ ἑῶν: 210 e.
22. Ch. Van LERBERGHE, *La chanson d'Œve*.
23. *Pildele lui Solomon*, 9, 15. Cf. 21, 8.
24. Luca, 9, 62.
25. *Evolution créatrice*, p. 318.
26. Fénelon către contesa de Montberon, la 23 iunie 1702. Cf. 11 septembrie 1708: «Nu trebuie să ne uităm în urmă». Către D-na de Maintenon, 11 martie 1691 (*Pages nouvelles*, 1934, p. 113). Bossuet către călugărița Cornau de la Saint-Bénigne, 18 februarie 1698. Cf. către D-na d'Albert de Luynes, 1691. Și la 5 martie 1692: «Mergeți, înaintați, ieșiți din sinele vostru...».
27. *Le Martyre de saint Sébastien*, V, 2: «Le Paradis».

nu va fi o intenție pură decât dacă această mișcare este o mișcare de iubire. Am spune fără preget: inocența regăsită este o repunere la loc a tot ceea ce excesul de conștiință a răsturnat sau a pus de-a curmezișul, adică în sens invers față de libertate, de timp și mai ales de eferența caritabilă. Cel inocent abundă în sensul normal al vocației sale, îi confirmă și ratifică orientarea în loc să o răstoarne. Să precizăm, totuși: cel ce merge în sensul vocației sale, merge în sens invers față de starea lui naturală sau în răspărul tendinței și, din acest punct de vedere cel puțin, urcă în contra curentului; și viceversa, cel ce merge în sensul înclinațiilor sale, respectând geotropismul și gravitația firii sale, întoarce spatele vocației; asemenea cuiva care se teme să dea asaltul și preferă să fugă. Bunăoară, omul este un biped făcut ca să stea drept și nu ca să rămână ghemuit: de aceea, puritatea trezește foarte firesc imaginea verticalei și a poziției drepte, a înălțimii și a levitației. Omul are ochii în față ca să privească înainte, brațele flexibile ca să se apere de pericol, picioarele ce se pot îndoi, dar nu pentru a merge înapoi, ferindu-se și evitând contactul, ci ca să meargă înainte, în întâmpinarea celuiilalt. Cine va face primul pas? Cine o va lua înaintea aproapelui, printr-o inițiativă pre-venitoare? În sinceritatea înfruntării curajoase, totuși, intenția este mai mult ofensivă decât cu adevărat oblativă și inițiativa însăși, ca la război, poate avea un sens agresiv: pentru că a o lua înainte nu înseamnă, neapărat, a face avansuri! Numai iubirea poate da acestei inocențe puritatea intențională: căci, fără ea, mișcarea înainte nu ar fi decât o metaforă spațială, iar spontaneitatea o orientare lipsită de suflet. Acela care, o dată ce a pus mâna pe plug, se uită îndărăt (βλέπων εἰς τὸ ὀπίσω)²⁴, spune Evanghelia după Luca, nu este copt pentru împărăția lui Dumnezeu. Dacă Orfeu n-ar fi întors capul, ar fi păstrat-o pe Euridice: căci Euridice era în fața lui, iar nu în spate, cum credea el; iubirea are, deci, «un sens», fiind întoarsă înspre înainte. Și reciproc, adevărata mișcare pe avers este iubirea pură. Conform *Evoluției creatoare*²⁵, tocmai negația este retrospectivă, retroactivă și retrogradă. Contrar tuturor demersurilor reactive și retroactive ale conștiinței, Fénelon, ca și Bergson, ne pune la loc pe direcția noastră tot înainte: «Trebuie să mergem drept pe drumul nostru²⁶...» «Vedeți-vă de drumul vostru», «Mergeți tot înainte», îi scrie Bossuet călugăriței Cornau, cu aceleași cuvinte

1. *On Singleness of Mind*, Esau introductiv la *The Flashing Stream*.
2. *Psalmi*, 24, 4; 51, 3-12 (Vulg: *Psalmi*, 50). *Matei*, 5, 8. Cf. *Facerea*, 20, 5 (trad. Edmond Fleg «Cu inimă curată și cu mâini nevinovate...» *Le Livre du Commencement*, p. 71).
3. PASCAL, VI, 351. MONTAIGNE, II, 29. P. CHARRON, *Les trois vérités*, II, 11. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 12.
4. *Parmenide*, 156 d-e. Cf. ARISTOTEL, *Fizica*, IV, 222 b, 15.
5. Simplificus, in *Enchirid.*, 33, 6.

Note

lui Tezeu arată din labirint, îl scutește pe Tezeu de ocolisurile prin dedalul încurcat al grâjii, el este *via recta*: încetând să se mai învârtască în loc, spargând cercul, Tezeu găsește calea rectiline a curajului și iubirii. Astfel Iubirea, asemenea lui Ius, ar putea spune: Eu sunt Calea, $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\ \eta\ \omicron\delta\omicron\varsigma$. Este adevărat că, o dată găsită, calea este imediat pierdută: dar ea nu este niciodată pierdută definitiv și o regăsim în fiecare clipă: căci impuritatea nu este niciodată o stare; căci nici un om care a păcătuit o dată nu merită definitiv și adjectivul calificativ de «impur». Nu este om, fie el oricât de blazat, oricât de corupt, care să nu fi zărit măcar o dată în viață, într-o clipă divină, Cetea invizibilă, Kitej – am spune mai bine: cetea *apropo* invizibilă, cetea *abia* vizibilă și tatea nopții, cetea candidă în care soarele de amiază nu lasă umbre asupra lucrurilor și unde fecioara Fevonia, înveșmântată în lumină și în curat, apare printre flori și flămuri. «Urc... totu e alb.»²⁷ Această cete de lumină se află în străfundul sufletelor noastre; fiecare om o poate găsi, doar o clipă, în dimineața a lumii: atunci, el devine din nou, preț de-o clipă, *acela ce merge* și înaintea în ziua plină de lumină, ca și cum ar cutreiera câmpia.

ca în *Maximele Sfinților* și ca François de Salles; ceea ce înseamnă mai întâi: zi după zi, mergeți pe drumul vostru fără să vă pese de ciorovăieli, fără să auziți lătratul potăilor și în totală nepăsare față de orăcăitul invidioșilor; dar indiferența singură ar fi negativă fără prezența unei persoane iubite, numai ea în stare să atragă ca un magnet mersul nostru. Vocația devenirii, în sfârșit, înseamnă să faci să vină sau să se întâmple viitorul și asta pentru simplul motiv că timpul este ireversibil și accentul lui tonic este pus pe viitor; tensionată spre ziua de mâine, aplecată asupra a ceva-*ce-nu-este-încă* pe care îl prezentifică în orice clipă, devenirea este esențialmente *futuriție*; și, așa cum alterarea îl aduce pe Celălalt ce rezultă din transformarea Aceluiași, așa cum succesiunea aduce noul ce rezultă din actualizarea posibilelor, tot așa devenirea constă în a deveni ceva, una sau alta. Intuiția ce ratifică direcția ireversibilă a devenirii în loc să gândească în răspăr nu este oare considerată adesea o *profeție*? De voie sau de nevoie, fie că-i place sau nu aventura, omul ce îmbătrânește va merge tot înainte. Totuși, această orientare obligatorie a unei deveniri incapabile să revină (decât în amintire!) n-ar fi pentru viața morală decât o analogie, de n-ar fi iubirea: prin mijlocirea celui iubit, iubirea prezice acel nu-încă al copilului. «Să mergem în întâmpinarea vieții» nu înseamnă doar: să accelerăm sau să călăuzim, prin travaliu, inevitabila sosire a viitorului, ci și să mergem în întâmpinarea copilului și a tot ceea ce va fi mai târziu, prin virtutea procreatoare a iubirii; acela care abundă în sensul devenirii afirmă astfel, dincolo de prezentul celui iubit, viitorul progenerării.

Conștiința aflată în sensul cel bun, ratificând devenirea și mișcarea, afirmând existența celuiilalt, este o conștiință care spune *da*: da viitorului, da celui iubit; retrospectiv și filautia și grija egocentristă spun nu tot așa cum spune lașul nu; dar iubirea pură este pozitivitate absolută. Calea pe care ea o adoptă este calea cea dreaptă, *via recta*; și, prin urmare, dorința de a uita de sine spre binele altcuiva și de a nu se gândi niciodată la sine este o voință de rectitudine. Poate că acea $\delta\iota\kappa\alpha\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\ \omicron\delta\omicron\varsigma$ despre care vorbește Pindar nu este chiar așa; dar așa este, fără îndoială, *spiritul drept*, $\pi\nu\epsilon\delta\mu\omicron\ \epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, pe care Psalmistul îl cere de la Dumnezeu ca să renască în străfundurile lui și care este contrariul ipocriziei viclene. Firul Ariadnei, prin care iubita îi conduce pașii

DICȚIONAR DE ȘTIINȚE ALE LIMBII

Angela Bidu-Vrănceanu • Cristina Călarășu
Liliana Ionescu-Ruxăndoiu • Mihaela Mancaș
Gabriela Pană Dindelegan

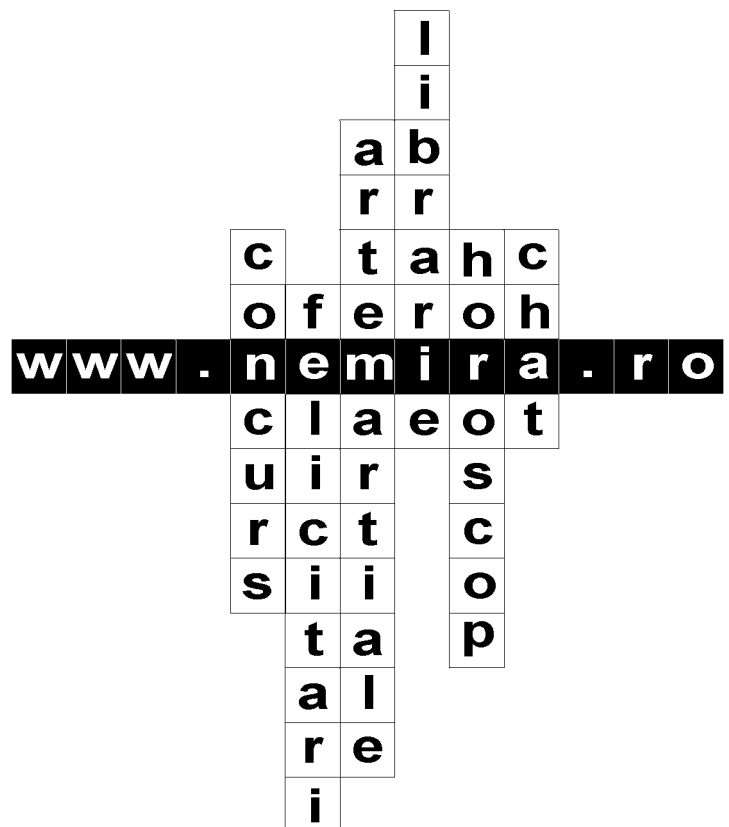
vol. II

DICȚIONAR EXPLICATIV ERRAIC-ROMÂN

Dr. Alfred Hărăboanu

DICȚIONARELE NEMIRA:

În curând, în colecția



Orizontal:

1. Un portal care merită

Vertical:

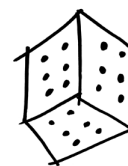
1. Participi și câștigi
2. Le scrii celor dragi
3. Lupti și te aperi
4. Intri și cumperi cărți
5. Afli ce-ți rezervă astrele
6. Stai la palavre cu prietenii

OAMENI CU CARE AȘ MURI DE GIT
Eugen Istodor

REDEFININD SFĂRȘITUL
Vlad Nistor

CETATEA GREACĂ
Zoe Petre

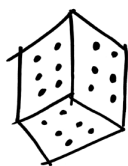
SOCIETATEA POLITICĂ:
În curând, în colecția



REAȚIUNE ȘI CONSERVATORISM
Ioan Stanomir

SEMIZEI ȘI RENTIERI
Călin Dobrescu

SOCIETATEA POLITICĂ:
În curând, în colecția



Ioan Petru Culianu

În colecția „Opere Complete“
IOAN PETRU CULIANU

au apărut volumele:

1. Eros și magie în Renaștere. 1484
2. Călătorii în lumea de dincolo
3. Mircea Eliade
4. Gnozele dualiste ale Occidentului
5. Pergamentul diafan. Ultimele povestiri
6. Psihanodia
7. Experiențe ale extazului
8. Hesperus
9. Arborele gnozei
10. Păcatul împotriva spiritului

TABLA DE MATERII

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

1. Puritatea inefabilă	11
2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?	15
3. Puritatea începutului și păcatul reînceputului	21
4. Deșeptarea minții prin istorie	26

Capitolul II

DUALITATEA ȘI PURISMUL

1. Simbioza zădărnicită	40
2. Prohibiția relațiilor și a contactului	45
3. Fobia alterității fizico-sociale; fobia acțiunii și a timpului	51
4. Fobia trupului: moartea și mortificarea	59
5. Reversibilitatea infecției, circularitatea curățirii	69
6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur	78
7. Dualul și pluralul; Totul sau Nimic	87

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

1. Posologia complexității	95
2. Încurcătura complicației	106
3. Tragedia confuziei	111
4. Confuzionismul	128
5. Maximalismul	134
6. Violența	141
7. Neputincoasă; ambivalentă; falsă soluție	144

Traducere din limba franceză de ADRIANA MITU

CIVILIZAȚIA CHINEZĂ
Marcel Granet

Traducere din limba italiană de CLAUDIA DUMITRIU

CABALA
Moshe Idel

În curând, în colecția
TOTEM:



Capitolul IV
ECHIVOCUL NESFÂRȘIT

1. Conștiința echivocului este o conștiință univocă 161
2. Nici înger, nici fiară? 174
3. Organul-obstacol 178
4. Timpul și ambiguitatea nesfârșit de ambiguă 189

Capitolul V
PURITATEA INIMII

1. Gradele conștiinței 207
2. Intenția pură 212
3. Iubirea pură 229
4. Inocența și drumul cel drept 236



În curând, în colecția
TOTEM:

Roger Caillois
MITUL ȘI OMUL

Traducere din limba franceză de LIDIA SIMION

Michel Onfray
RAȚIUNEA GURMANDĂ
FILOZOFIA GUSTULUI

Traducere din limba franceză de
CLAUDIA DUMITRIU și LIDIA SIMION

Elias Canetti
MASELE ȘI PUTEREA

Traducere din limba germană de AMELIA PAVEL