

ISTORIA FILOSOFIEI ORIENTULUI ANTIC (1)

– SUCCINTĂ INTRODUCERE –

1. FILOSOFIA EGIPTEANĂ

Egiptul este adesea pomenit în literatura greacă. Dacă e să ne încredem în *Banchetul*, atunci când Socrate și-a îndemnat discipolii să caute pe la străini un înțelept care să-i poată vindeca de groaza de moarte, Platon-a plecat în Egipt și, la întoarcerea sa, a scris *Gorgias*, care rămâne una dintre cele mai profunde discuții asupra raporturilor dintre ideile de dreptate, de conștiință și de eternitate. Judecata sufletelor la Platon, atât de străină lumii spirituale a Greciei, se înrudește în mod bizar cu ideile egiptene. Egiptul a avut de altfel un impact considerabil asupra vecinului său de la est, Israel. Fără a mai vorbi de Moise, Solomon a chemat în ajutor pentru organizarea noului stat scribi egipteni, care au adus, în afara metodelor lor administrative, culegerile sapiențiale, ca și *învățăturile lui Amenopeos*, care au inspirat cartea *Proverbelor*. Mai târziu, înțelepciunea alexandrină a lui Philon Iudeul și a terapeuților va prelungi învățătura sapiențială a Egiptului, gustul pentru viața interioară, pentru liniște și retragerea din lume, de la care creștinismul monahal originar va avea ce moșteni.

Egiptul nu a operat totuși trecerea de la *mythos* la *logos*, de la

mit la rațiune, iar filosofia ca disciplină rațională îi va rămâne necunoscută. Ne aflăm, deci, în fața unei Tradiții cvasipure derivate din *ethosul* religios, politeist în forma destinată poporului, dar monoteist în fond. Nu este așadar vorba de căutarea unei cunoașteri prin conceptualizarea lumii. Egiptul pare chiar să fi refuzat traducerea în formule abstracte a secretului inviolabil al lucrurilor. Enigma a fost pentru Egipt o alegere deliberată, aptă de a potența misterul, pe care mai degrabă îl cultivă și nu pretinde să-l diminueze.

Maât, simbol al Adevărului și al Dreptății, al ordinii universale, era garantul teocrației faraonice. Maat i-a fost baza conservatoare, ceea

a închis Egiptului calea gândirii istoriei, a devenirii, ca și accesul la o etică a libertății și a depășirii de sine. Aceasta va fi vocația gândirii iudaice.

În fine, etica, în special odată cu perioada Imperiului de Mijloc (2000), cu înflorirea cultului lui Osiris, afirmă necesitatea de a practica dreptatea în timpul vieții pe pământ pentru a merita supraviețuirea în transcendent. În *Cartea Morților*, în epoca Noului Imperiu, apare „judecata inimii” defunctului, ceea ce permite o „confesiune negativă” sau „declarația de inocență”: „Nu am comis nedreptăți împotriva oamenilor” sau „nu am făcut rău”, „nu am ridicat mâna asupra omului sărac”, „nu am înfometat, nu am făcut pe nimeni să plângă”, „nu am ucis”. Chiar dacă Egiptul a conceput omul ca subiect al imputării vinei, el nu a ajuns, prin intermediul mărturisirii păcatului, care va fi particularitatea Israelului, la ideea mântuirii, evaluarea finală a nevinovăției interzicând practic justiției divine orice absolvire pe baza mizericordiei divine: cel care a păcătuit mult nu va putea fi iertat. Iată limitele antropologiei egiptene, în care gândirea libertății, a vinei și a responsabilității a rămas schematică, în ciuda considerabilului pas înainte pe care l-a permis, după justa subliniere a lui Hegel, mitul Judecății de Apoi.

2. FILOSOFIA DIN MESOPOTAMIA

Mesopotamia a fost, alături de Egipt și aproape în același timp, din 2800 î.Hr., un viu focar de civilizație, născut din fuziunea influențelor sumeriene și semitice, înainte de a dispărea sub loviturile mezilor în 612 î.Hr. (cucerirea și incendierea cetății Ninive). Ca și gândirea egipteană, cea mesopotamiană a apărut din acest amestec și e de nedisociat de cadrele religioase în care ea s-a dezvoltat.

Politeismul sumero-akkadian se caracterizează prin imanența divinului: zeii (peste 2500) fac parte integrantă dintr-un cosmos saturat de sacru. Zeii semitici, chiar dacă se îndepărtează ușor de naturalismul Sumerului, nu sancționează încă greșeala morală, ci doar transgresiunea rituală. Vina morală, destabilizare a armoniei interioare, va fi stigmatizată de profeții lui Israel și va necesita pocăința reparatoare. Pentru zeii semitici nu se pune încă decât problema restaurării ordinii exterioare perturbate.

În domeniul dreptului și al reflecției morale, babilonienii s-au apropiat de o speculație rațională. Reglementările și codurile juridice, dintre care

cel mai celebru este cel al lui Hammurabi (secolul XVIII), pretind că fac să domnească o ordine și o dreptate instaurate de zei; totuși, teama rămâne aceea care dă mobilul înțelepciunii, care consistă în recunoașterea limitelor umane și a abisului dintre om și zei.

În domeniul științelor, în care se amestecă empirismul și iraționalul, Babilonul duce lipsa a ceea ce Atena va dăruia Occidentului (pentru prima dată, într-o manieră genială, prin Platon): distincția riguroasă între ceea ce este accesibil simțurilor și ceea ce este accesibil doar intelectului, conceput în

strânsă legătură cu structurile raționale ale unui cosmos fondat pe o autentică Idee metafizică, depășind fenomenalitatea lumii, Unul sau Binele, care sunt la Platon numele Divinității.

Cât despre Biblie, ea își trasează trama discursului în jurul unor țări și popoare: evreii, descinși din Abraham, au plecat din țara Ur după cucerirea, în urma unei lupte strânse cu autohtonii, a țării Canaanului (unde se stabiliseră după fuga din Egipt), întemeind acolo un regat înfloritor, dar fragil. Istoria politică a Israelului este aceea a unui stat minuscul, prins ca într-un clește între cele două mari puteri, Egipt și Mesopotamia, evreii cunoscând în mai multe rânduri deportarea în Babilon. Înainte de a deveni eliberatorul poporului său, Moise fusese destinat a fi prinț egiptean, iar deportații au păstrat din Babilon influențe detectabile. Originalitatea gândirii iudaice constă în revalorificarea acestui material în sensul unui monoteism confirmat, care postulează transcendența absolută a Dumnezeuului viu, și asta într-un registru expresiv diferit de teologiile Greciei. Acest fenomen are, firește, loc înainte ca iudaismul elenistic și creștinismul să opereze aliajul cultural al ebraismului și elenismului, transmitând Europei o moștenire complexă.

3. FILOSOFIA IUDAICĂ SAU BIBLIA

Nu există gândire fără de memorie, iar apariția însăși a ineditului trimite la condițiile sale de emergență, chiar și la cele mai îndepărtate. A gândi va însemna întotdeauna dialogul cu o origine și cu o moștenire căreia i-a dat naștere. Astfel, dacă Sfântul Toma se înclină în fața lui Platon și Aristotel, ca în fața părinților gândirii și a creatorilor instrumentelor ei formale, aceasta nu poate însemna (cu atât mai puțin în cadrul unei lucrări pentru uz academic) ocultarea cvasisistematică a faptului că moștenirea Greciei clasice s-a îmbinat în Occident cu fondul religios bogat în dezvoltări speculative ulterioare, provenit din Orientul Mijlociu. Tăcerea asupra originii semitice a spiritualității creștine, ale cărei valori au modelat Occidentul, nu poate de altfel să fie decât suspectă la sfârșitul unui secol care a văzut, în inima Europei, ce] mai mare masacru înfăptuit cu sânge rece, împotriva poporului a cărui cultură mărturisește, alături de rațiunea logică, existența Spiritului (*ruah*).

A reabilita memoria academică a uneia din gândirile fondatoare majore poate crea ocazia unei recitiri, unei reinterpretări în diversitatea prezentărilor și a interogațiilor posibile. Cu atât mai mult cu cât astăzi Europa, rămasă „orfană” în urma oblăduirii acestui ciudat paricid, cu identitatea zdruncinată, riscă tocmai să rateze dialogul necesar cu cei care se revendică din alte gândiri fondatoare și care rezistă cu îndreptățire propriei lor negări. Se impune deci mai mult ca oricând imperativul cunoașterii de sine, pentru a propune celuilalt o fizionomie identificabilă, și aceasta în scopul îmbogățirii reciproce, a păstrării diversității punctelor de vedere, a deschiderii perspectivei universale printr-o practică amicală a alterității. În ceea ce ne privește, trebuie să ne amintim patrimoniul biblic, căci importanța lui a constat în transformarea profundă a viziunii despre om și lume, viziune moștenită din antichitatea greco-latină: o antropologie așezată pe ideea omului ca libertate

metafizică și responsabilitate etică, subiect ireductibil care a sfârșit prin a-și subjuga politicul, însărcinat în acel moment să garanteze libertatea inalienabilă: metafizica infinitului care va infiltra matematicile secolului al XVII-lea, după cum arată Koyre. Devine așadar nu numai legitim, dar și urgent și necesar să acordăm locul cuvenit Bibliei în istoria filosofiei: locul începuturilor unei reprezentări care va da mereu de gândit datorită figurilor sale fundamentale, reprezentare care instaurează începuturi și invită la reluări, fundare care, în inepuizabilul său fond, va furniza refundamentări perpetue pentru stadiile necesare, dar și neobosite ale gândirii vii.

Ta Biblia („cărțile”, în greacă) este numele dat în epoca elenistică culegerii de scrieri ebraice redactate de-a lungul a nouă secole. Aceste cărți grupează două mari ansambluri: Vechiul și Noul Testament. Ca la toate popoarele vechi, și la israeliți literatura orală a precedat-o pe cea scrisă. Fixarea în scris are loc începând cu epoca regală (David, cea 1012,

și Solomon, cea 972-932). Vechi fragmente cu caracter poetic, reguli de cult și hotărâri juridice fuseseră conservate în virtutea funcțiilor pe care le aveau într-o viață socială organizată în jurul unei credințe originare: în mijlocul unei lumi politeiste și idolatre, cu ritualuri guvernate de imperativele ipotetice ale magiei și „extorcând” binefacerile de la divinități, imperativul categoric al Legii cere oamenilor să creadă, fără suportul falacios al reprezentării unei Transcendențe riguros metafizice și fondatoare a valorilor.

Biblia ebraică, Vechiul Testament, scrisă în ebraică, cu rare pasaje în aramaică, a fost tradusă în greacă la începutul secolului III î.Hr. de 70 de scribi în Alexandria, de unde numele de Septanta (prescurtat LXX) sau Septuaginta. Noul Testament, literatură specific creștină, scris în greacă, va fi de asemenea studiat.

Data fiind imensitatea câmpului problematic generat de Biblie, ne vom restrânge cercetarea la trăsăturile care singularizează maniera în care Biblia prezintă condiția omului în raport cu Absolutul din care provine, în raport cu Celălalt față de care este dator și responsabil, în raport cu Natura pe care nu se pune problema de a o adora, ci de a o domina prin muncă, și în raport cu Istoria pe care o modelează în deplină fidelitate cu ceea ce îi conferă scopul. Profetii jalonează același parcurs mereu deschis, fără alt pilon decât speranța unui cuvânt care scoate existența umană din letargie, din tentația abandonului și a trădării, chemând poporul la ispășirea căderii conaturale cu riscul și cu curajul libertății întru pocăința mântuitoare. Vom arăta că limbajul Bibliei este acela al dualului: dualitate a protagoniștilor și luptă pentru recunoaștere, naștere a omului întru sine, întru acceptarea finitudinii sale și prin vătămare narcisică (omul nu este Dumnezeu). De aici un tip de discurs care prezintă universalul nu prin conceptul exprimând esența eternă și statică a lucrurilor, după modelul filosofiei, ci prin expresia ireductibilei singularități a unei existențe care se creează prin învățarea zbuciumată a supunerii progresive la funcția Realului, o înțelepciune care domolește instinctul sub specia înțelegerii întru Iubire.

Poporul lui Israel își începe istoria sub semnul Legământului (*berit* însemnând, la semiți, contractul de schimb, reciprocitatea), relație pecetluită prin angajamentul de nedesfăcut în distincția partenerilor angajați:

Dumnezeu și omul. Fie că este vorba de Noe, de după potop (*Geneza* 9), de Avraam (*ibid.* 15,17), de Moise pe muntele Sinai în fața poporului (*Exod* 24), apoi de Iosua și profeți, -Dumnezeu își reînnoiește promisiunea, ajutorul providențial, dincolo de mânia provocată de necredința poporului ales. Cum să caracterizezi „alegerea” în termeni moderni, dacă nu în termenii corespondenței, la o nație pierdută între popoare idolatre, cu sentimentul legitim al emergenței, al distincției inteligenței, conștiință de dependența ontologică implacabilă și de caracterul imposibil de obiectivat al Eternului? Și, în fond, practica religioasă israelită a individualizat acest popor încă de la începuturile sale. Legea lui Moise caracterizează Vechea Alianță sau Vechiul Legământ, dar, odată cu Ieremia, apare ideea unei „Noi Alianțe” (31,31-34): Dumnezeu nu doar oferă iertarea pentru ruperea unilaterală a Legământului, dar și înscrie Legea în inimi prin grația divină, astfel ca pura și spontană credință să nu fie distrusă. Esenienii, apoi creștinii vor prelua această idee.

Textul *Genezei*, construit în jurul temei nesupunerii, pune deopotrivă în evidență o ordine ontologică purtătoare de viață și armonie și transgresarea acestei ordini, primul act în care se manifestă libertatea. Transgresiunea vizualizează, prin apariția dezordinii comise, tocmai ordinea care ar fi rămas altfel necunoscută ca atare. Astfel, în Biblie, libertatea își capătă conștiința de sine prin intermediul failibilității sale, iar păcatul este cu adevărat originar — origine a luării la cunoștință a omului de facultatea necesară postulării prin opoziție, chiar dacă postularea libertății înseamnă, aici, alienarea ei. Această alienare deschide calea mântuirii necesare prin consimțământul final dat, dincolo de toate infidelitățile exploratoare și temerare ale umanității bolnave de atotputernicie, unei ordini căreia omul nu-i este creatorul, ordine din acest moment cunoscută și finalmente acceptată. Dubla distanțare a lui Adam de natura căreia îi dă nume, grădina Edenului din care Dumnezeu îi făcuse parte „ca s-o îngrijească, s-o apere” și pe care o pierde ca origine paradisiacă și fuzională, prin exercițiul libertății care-1 duce la conștiința evaluantă, se prelungește în relația ostilă pe care omul o va avea de acum cu pământul pe care-1 cultivă „cu sudoarea frunții sale”. Relația este conflictuală, cu o natură care nu trebuie adorată, ci supusă, cu grija, de altfel, a prezervării ei globale. Astfel, după potop, Noe își instaurează dominația legitimă asupra

viului, cu rezerva de a nu provoca rău omului și, în plus, cu interdicția consumării sângelui animalului sacrificat, căci sângele aparține lui Dumnezeu, ca simbol al vieții. Hegel subliniază în *Spiritul creștinismului și destinul său* originalitatea acestei viziuni fidele alianței originare, fidele adică atât dependenței ontologice cât și autonomiei umane, și o opune viziunii antropocentrice a lui Nemrod, reprezentantul forței prădătoare, brutale a imperiului asiro-babilonian. Depășirea aceasta a subordonării omului la Natură este elementul care operează deschiderea timpului în Istorie.

Chiar dacă ipotezele privind imigrația masivă a evreilor în Egipt, apoi exodul, diferă (sub Amenophis II cea 1450-1440 î.Hr., sau

sub Ramses II și Menerptah între 1233-1224 î.Hr.), este sigur că Egiptul a fost pentru acest popor creuzetul care i-a permis să-și măsoare gradul de aservire pe care demnitatea sa nu-l mai putea suporta. Eliberarea poporului lui Israel, sub conducerea lui Moise, nu a stabilit o stare de libertate decât prin intermediul unei nedreptăți denunțate, apoi eroic surmontate, mai întâi prin smulgerea fizică din țărâmul servitutii, apoi prin plecarea în fața poruncilor Legii care garanta depășirea servitutii morale, relaționale și prin urmare colective, Libertatea a pătruns, așadar, în această lume prin intermediul dreptății, iar evenimentul fondator va fi fost comemorat din generație în generație, Exodul și traversarea deșertului către Pământul Făgăduinței devenind o metaforă pentru existența umană în general, chemată la libertate, și pentru care nenumăratele recăderi în servitute nu vor aboli promisiunea, mereu înnoită, a capacității de a răzbate.

Figura profetului, de strajă, locuit de cuvântul lui Dumnezeu și adre-sându-se poporului în Numele Său pentru a-i aminti clauzele Legământului, sfătuind pe regi (*Isaia 7*) sau atrăgându-și ura preoților și a soldaților (*Ieremia*), ridicându-se împotriva prostituției sacre sau a practicilor idolatre, amintește singurul lucru care eliberează: fidelitatea

față de spiritul a căruia absență prelungită echivalează cu pierderea vieții. *Ruah* (în greacă, *pneuma*) este participație, o dimensiune a întâlnirii dintre Dumnezeu și om, și orice îndepărtare prelungită de Dumnezeu aduce riscul morții spirituale. Spiritul Sfânt al înțelepciunii ebraice nu este, deci, logosul grecesc, patron al gândirii deliberative. Profetul nu este filosof, și dacă epurările conceptuale ale unuia au o funcție de katharsis pentru intelect (Platon degaja *a priori* esența cetății drepte înainte de a trece la acțiune), predicile celui alt în sânul unui popor călăuzit de experiență au drept scop purificarea inimii, o convertire care este adevăratul transcendent al istoriei deschise către mântuire. Astfel, profeții care denunță infidelitatea poporului lui Israel față de spiritul sfințeniei și fraternității pentru aproape, pentru cel slab, pentru văduvă și orfan, introduc în miezul Istoriei un principiu de evaluare și prin aceasta indică drumul spre redresarea mântuitoare. Salvarea promisă este anunțată prin chemarea la pocăință. Mesaj care cenzurează orice atentat la demnitatea omului și a lui Dumnezeu, profetismul a orientat credința israeliților către interiorizare și universalizare, subliniind că planul divin îmbrățișează toate popoarele (*Amos 9,7, haia 45,21*). Există aici convingerea că Istoria, departe de a altera valorile în virtutea principiului corupător al mobilității sale, poate, dimpotrivă, prin chiar deschiderea ei, să fie locul încarnării lor progresive. Demitologizarea iudaică se leagă de fecunditatea acestui timp ebraic, în cadrul căruia umanitatea se formează lent, chiar cu prețul rătăcirilor sale, pe care le poate însă, oricând, repara prin exercițiul gândirii.

Prin opoziție cu universalitatea logică a conceptului, care procedează prin extensia esenței, unificând în identitatea unei determinații o pluralitate dispersată empiric, Biblia nu ne vorbește decât despre universalul concret, cu alte cuvinte despre lupta existențială în cursul căreia ființa singulară se naște pentru sine în acceptarea progresivă a conturilor finitudinii sale, consimțământ care nu survine decât prin recunoașterea Izvorului infinit care o fondează și o traversează. Viața umană autentică este aceea trăită dinaintea Principiului care îi este întotdeauna anterior, creator în sânul interiorității dialogante. Dumnezeu nu este, în iudaism, ideea unei rațiuni pure, în maniera kantianismului, nici un postulat al

rațiunii practice, ci misterul Ființei înseși, Prezență transcendentală care, în ciuda absenței empirice, este atestată în inima omului. Este Realul absolut, nemanipulabil, care rezistă și, în consecință, structurează. Astfel, Iacob, luptând întreaga noapte cu îngerul, este rănit la șold, moare în vechea lui personalitate și devine Israel: „De-acum nu te vei mai numi Iacob, ci Israel, căci ai fost tare împotriva lui Dumnezeu” (*Geneza* 32). Cum să nu remarci originalitatea absolută a acestei legitimări a luptei omului împotriva lui Dumnezeu, în decursul căreia omul se parcurge pe sine întreg, își află soarta și iese înnobilit din încercare, cu toată vătămarea produsă de recunoașterea finitudinii sale? Dumnezeul lui Israel, orice ar fi spus Hegel în această privință, nu acceptă adorația servilă, ci libertatea virilă. Viziunea ebraică despre lume nu se poate suprapune peste maniera în care s-au pus și examinat problemele fundamentale și ultime ale existenței umane, fie doar și pentru faptul că Biblia nu postulează nici un fel de dualism între suflet și corp, ci vorbește mereu despre creatura de carne care se poate îndepărta de ceea ce i s-a dat să trăiască, fiind totuși mereu chemată la înviere, căci absența spiritului este moarte (*Ezechiel* 37, 1-10). Există așadar, chiar tradus, în Școala alexandrină, în limbaj filosofic grecesc, de către Philon, în ultimă analiză a mesajului biblic, un nucleu ireductibil care va împiedica oricând orice formă de captare a vieții cu mijloacele unidimensionale ale rațiunii teoretice. Această tensiune între moștenirea Atenei și aceea a Ierusalimului explică deopotrivă fertilitatea și disconfortul gândirii occidentale, care fie că nu a știut niciodată, fie nu mai știe cu adevărat să acorde fiecăruia locul pe care-1 merită, în distincția ordinelor nonconcurrente dar complementare pe care le reprezintă.

Într-adevăr, Biblia nu ne oferă atât rudimentele unei metafizici, cât evidența unei Prezențe care scapă mereu privirii și nimeni nu-1 poate vedea pe Dumnezeu fără a muri, și atunci când El se manifestă o face întotdeauna din spatele unui văl, mascându-Și Lumina. Lui Moise nu-i este acordată decât „privirea din spate” (*Exod* 33,12). Dacă Elada privilegiase vederea ca metaforă a înțelegerii, Israel preferă auzul: Dumnezeu se face auzit în liniștea Vocii interioare. El este înainte de toate Cuvânt, prin urmare sens înaintea formei, comandament care ghidează întru ieșire din captivitate, din nonsensul în care omul se alienează. Dumnezeul lui Israel

nu este reductibil la Dumnezeu filosofilor — subiect substanțial de atribute sau de perfecții absolute. Ființa sa nu este eternitate statică, ci procesul dinamic al neîmplinirii, al unei linii energice, al unui Act suveran care nu se retrage în indiferența impasibilă a unei ființe separate, ci intră în relație cu lucrul cărui îi dă existența. „Eu sunt Cel care sunt” — îi spune lui Moise, Actul suveran care nu se epuizează în stare. Ființa ca ființă a omologiilor se estompează aici în fața ființei relaționale care este „în preajmă”, „cu”, „pentru”: „Dumnezeu al lui Avraam, Isaac și Iacob”. Dumnezeu lui Israel este spațiul dinamic al unei prezențe eficiente care inaugurează o eliberare. Pascal va face această experiență. Biblia a transpus, într-adevăr, imaginea istorică a sclaviei lui Israel și a deportărilor sale succesive, urmate de eliberare și de întoarcere din exil în vocabularul etic: viața îndepărtată de la Fața lui Dumnezeu este exil, existența ruptă de Legământ este servitute, captivitate în păcatul unei libertăți care se încheagă pe furiș, iar Dumnezeu Exodului a fost, este și va fi de-a pururi puterea pascală a trecerii neîncetate de la sclavie la libertate, mereu recăpătată întru supunerea dinaintea Legii Sale. Iată de ce limbajul este totdeauna acela al descrierilor individuale relative și nu lexicul categorial și atributiv al filosofiilor, limbaj care afirmă deopotrivă primatul relației asupra substanței, dar care amintește de asemenea eșecul categoriilor discursive în captarea cunoașterii, căci reflexivul sau predicativul se înrădăcinează într-o experiență antepredicativă: Biblia include în litera sa carnea, sângele, viața, suferința, disperarea omului, dar și, dincolo de deriziunea oricărei întreprinderi, gustul său pentru viață, bucuria sa și speranța neîmblânzită.

Nici una din cărțile Bibliei nu ilustrează mai bine absoluta singularitate a omului, decât aceea a lui Iov. Biblia oferă o inteligibilitate narativă, tipologică a condiției umane, ilustrată prin destine singulare, prin figuri întotdeauna numite. Niciodată ea nu vorbește de Omul generic, ci numai de generații, niciodată de esența „animalului rațional”, ci mereu despre un om într-o situație unică, Uneori chiar exemplară. Fiecare detaliu al unei existențe vedește esențialul și nu accidentalul. Iov este omul drept, lovit într-un mod incomprehensibil de o nenorocire așa de uriașă că-i pune la încercare credința într-un Dumnezeu drept și atotputernic, fără însă a i-o putea frânge. Confruntat cu tăcerea lui Dumnezeu, Iov urlă,

blestemă. Prietenii săi încearcă să-i schimbe suferința căutând o explicație rațională, cauzalistă, ridicând singularitatea sa scandalosă la nivelul exemplarității unei legi, a unei generalități mai largi care va aboli scandalul și angoasa, al căror purtător este. Iov refuză cu obstinție această reducere raționalizantă, negând abstractizării dreptul de a vorbi în numele său, de a transpune în concept caracterul de *hic et nunc* al persoanei sale, ireductibile și singulare: „argumentele voastre sunt vorbe de cenușă” (Iov 13-12). Dumnezeu vorbește în sfârșit. Nu pentru a consola sau a explica, ci pentru a pune o singură întrebare: „Cu ce drept îmi ceri socoteală?” și pentru a recunoaște, de asemenea, că singur Iov a vorbit bine de El. Dumnezeu nu este deci „bunul Dumnezeu”, și, în fața transcendenței absolute și incomprehensibile, Iov se prosternă. Iov a înțeles ceea ce depășește categoriile rațiunii: „Nu te cunoșteam decât din auzite; acum te-am văzut cu proprii mei ochi”, experiență a încercării date cărnii, care îl face să moară în disensiunea referințelor împrumutate pentru a renaște în aceea a înțelepciunii veritabile.

Dacă limbajul Bibliei nu este acela al conceptului, dacă invocația, lauda, implorarea, într-un cuvânt rugăciunea este vectorul schimbului dintre om și Dumnezeu, nu se poate nega că unicitatea Dumnezeului lui Israel, exprimată în unitatea voinței sale, conferă creației o profundă coerență în care, la nivele de realitate diferite, sistemele legale își corespund: legea fizică a „poruncilor cerești” (Ieremia 33,25), legea etică a comandamentelor care guvernează comportamentul oamenilor, legea metafizică a Dreptății divine (Geneza 18, 25). Această „raționalitate” activă și finalizantă care este „înțelepciunea” divină devine ecou al căutărilor omului. De asemenea, dacă filosofia greacă s-a obiectivat ca dragoste de înțelepciune, căutare a sufletului deposedat de Bine, a cărui vedere și-o dorește, sufletul ebraic nu este nicidecum străin de considerarea inteligenței ca expresie a unei chemări de iubire tinzând către posesia înțelepciunii dumnezeiești, cunoașterea însăși fiind exprimată prin metafora îmbrățișării nupțiale, a nunții iubitului și a iubitei (*Cântarea Cântărilor*). Totuși, spre deosebire de gândirea greacă, afirmațiile filosofice diseminate în textele sapiențiale sau profetice nu sunt rezultatul unui demers discursiv și deductiv, al unei înțelegeri desprinse și separate de viața sensibilă, și care, în autonomia legilor sale, ar tinde să cunoască

un adevăr care se lasă sesizat în modul obiectului; acestea sunt, din contră, de nedespărțit de o experiență existențială revelatoare în care Dumnezeu lasă să se întrevadă înțelepciunea sa, ;;prima dintre lucrările sale", „creată dintru eternitate", „înaintea primului fir de praf al lumii" (*Proverbe 8,22*). Iar importanța descifrării mesajului biblic, a configurației sale specifice și a vocii unice care se face auzită prin el stă tocmai în răsturnarea pe care acesta o operează asupra cadrelor mentale moderne, articulând ideea că logica profundă a vieții ascultă mai degrabă de paradox decât de vreo reducere raționalizantă și obiectivizantă. Astfel, înțelepciunea este darul pe care-1 primește cel care, având conștiința dependenței de ceea ce îi dă ființa, se deschide către iubirea celui care îl fondează, deschidere și deposedare care permite subiectivarea, emergența subiectului viu. Apel la rațiune, la discernământ, la aptitudinea de a cunoaște (dar niciodată la una care se închide asupra sieși), înțelepciunea oamenilor nu poate pretinde a fi „măsura tuturor lucrurilor", căci se știe măsurată de către ceea ce este de necunoscut. Așa se "face că înțelepciunea „este un arbore al vieții pentru cei care înțeleg" (*ibicl. 18*) și că „toți cei care o urăsc, iubesc moartea."

Biblia nu este o construcție ludică de concepte, ceea ce unii moderni spun că ar fi filosofia (a fost ea vreodată o astfel de construcție?). Este o carte de viață care ne arată că dacă această forță care ne mișcă se ascunde vederii, sarcină oarbă a intuiției umane, pe care o face totuși transcendental posibilă, această forță e de asemenea de nenumit, de neconceptualizat. Nu este intuiție, nu este concept, dar nici Idee, pur și simplu Prezență indeductibilă a cărei probă o face omul străbătut de spirit. Această experiență produce o adevărată mutație în profunzimile ființei sale. Biblia respinge aprioric și definitiv orice model mecanicist, reduționist al gândirii și al lumii. Ea pune în scenă, prin logica relației pe care o conturează Alianța și pe care o impune existența, o energie al cărei impuls ar fi imposibil de fixat în propozițiile unei filosofii care caută să determine esența după logica tradițională a inerentei (subiect / copulă / predicat). Dumnezeu viu este Dumnezeuul trecerii veșnice care îndeamnă mereu la transcendere, principiu al împlinirii care lucrează în timp, loc al neîmplinitului și către care Istoria tinde continuu,

depășire care ne învață, mai critic poate decât filosofia îndrăgostită de sisteme, detașarea de formulele stabilite, de ispitele sedentare ale spiritului, pentru a face loc nomadismului orientat al vieții. De aceea, această gândire vie ne poruncește să-i depășim litera moartă, dar și să ieșim din captivitatea care este tradiția mimată și repetată compulsiv, pentru a ne deplasa către un sens care se împlinește fără a se epuiza niciodată, pe drumul libertății spiritului. Integritatea inteligenței acestei tradiții (și a acelora care au rezultat apoi: creștinismul și islamul), care a anunțat incompletitudinea radicală și nedesăvârșirea structurală a omului, interzicând toate tentativele de autosuficiență, impune așadar deschiderea. Doar un contraargument radical și distrugător poate autoriza construirea, pe ruinele sale, a închiderii necredincioase a unui integrism care să fixeze litera în scopuri cu totul străine spiritului, reabilitând de asemenea tipul de sacru căruia Biblia, în secole de răbdare, îi substituise sfințenia Spiritului. Acest Spirit nu se pune în slujba nimănui, lipsește din fortărețele în care cineva ar dori să-l închidă și respiră acolo unde dorește. O asemenea criză a izbucnit în sânul poporului lui Israel, unde de la sfârșitul exilului cuvântul instituționalizat al preoților înlocuiește verbul revelat al profeților: învățăturile lui Iisus din Nazaret.

Bibliografie

- Armând Abecassis, *La Pensee juive*, Poche, „Biblio-Essais”, 1987.
Martin Buber, *Moïse*, PUF, 1957.
Andre Neher, *Le Prophetisme*, Calmann-Levy, 1972.
Andre Neher, *L'Histoire de la philosophie*, „La Pleiade”, p. 50-81.
Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Redemption*, Seuil, 1982.
Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Pion, 1971.

4. FILOSOFIA INDIANĂ

a. Izvoarele gândirii indiene

Cu toată reticența generală a Occidentului, de două secole, în a acorda gândirii Indiei calificativul de „filosofie”, minunata aventură filosofică a Indiei, pe nedrept ignorată în Franța din cauza unui conglomerat de factori, atât ideologici (de pildă, etnocentrismul europocentric, inerent Logosului occidental), cât și instituționali (cf. R.-P. *Droit, L'Oubli de Vinde. Une amnesie philosophique*, PUF, 1989), reprezintă fără îndoială una dintre realizările majore ale spiritului uman și este parte integrantă a mării aventuri a umanității, cu condiția să o surprindem pe aceasta din urmă în unitatea sa, dincolo de varietatea istorică a arealurilor culturale risipite în timp și spațiu. Dacă filosofii Indiei — a căror vocație principală conjugă armonios reflecția asupra surselor experienței, meditația asupra întregului experienței și al realității, elucidarea marilor mistere ale condiției umane și căutarea mântuirii — sunt de natură a ne trezi interesul, aceasta se datorează faptului că India este deopotrivă laboratorul și muzeul unei aventuri umane, adică ale unui anumit mod de a concepe și de a trăi condiția umană: India a elaborat soluții proprii la marile probleme ale condiției umane — să nu uităm că problemele filosofice își au originea în datele imediate ale acesteia — și a dat dovadă de extremă originalitate, atât în domeniul gândirii filosofice, estetice, literare, cât și în acela al modului de organizare a vieții sociale și a diverselor tehnici ale civilizației materiale. Aceasta înseamnă că aproape nu există ramură a filosofiei și a epistemologiei, sau domeniu al științelor umaniste, așa cum sunt concepute și se dezvoltă ele astăzi, care să-și permită luxul de a ignora aportul Indiei. Dar, oricare ar fi valoarea culturii hinduse, cum este însă posibil să vorbești adecvat despre un univers de gândire care nu îți aparține?

Demersul comparatist, cu toată atenția acordată diversității umane, și deci polifoniei civilizațiilor în istorie, nu reușește întotdeauna să rezolve toate problemele complexe, aferente condițiilor de posibilitate și legitimitate ale filosofiei comparate, pe care ne vom limita să le prezentăm pe scurt. Este neîndoielnic că acela care abordează o arie culturală atât de diferită de a noastră, devenind victima vertijului în fața abundenței imensități și a opacității sale, respectiv a stranieții, va ajunge în ultimă instanță să-și pună următoarele întrebări spinoase: Este posibil să compari civilizațiile, universurile lor de gândire și producțiile lor culturale? Sau acest lucru este imposibil datorită specificității ireductibile a culturilor? Civilizațiile îi fac deci pe oameni să trăiască în lumi de necomparat? India, acest imens subcontinent în care trăiește a șasea parte a umanității (840 milioane de locuitori), se înscrie, în ciuda filiației indoeuropene, în afara spațiului mental occidental — în India se vorbesc 15 limbi oficiale și 1652 de dialecte. Datorită practicării a numeroase religii (82,6% hinduși; 11,4% musulmani; 2,4% creștini; 2% adepți ai religiei șiite și 0,7% jiniși), India este confruntată *volens-nolens* cu o alteritate radicală internă.

În fața sistemului complex și stabil al valorilor, credințelor și practicilor religioase, subiacent variațiunilor de suprafață, caracterizând la propriu arealul cultural hindus, filosofia comparatistă trebuie mai întâi să se abțină de la subscrierea la credința pozitivistă în permeabilitatea culturilor, să se abțină de asemenea de la căutarea pripită a universalilor transculturale: trebuie să se abțină de a cădea în iluzia interpretării unei alte culturi prin prisma culturii proprii. Ea trebuie să respecte specificitatea culturii studiate, să o surprindă în coerența ei istorică și organică. Ar fi periculos și cu totul iluzoriu să clasezi noțiunile, comportamentele, înlănțuirile de idei sau filosofeme, aparținând unei culturi atât de diferite de a noastră, în rubrici cu nume grecesc sau latin. Căci comparația este expusă întotdeauna, cu toată aparența de neutralitate și în ciuda postulării unei simetrii între culturile comparate, primejdiei de a impune furtiv termenilor comparației cadrul de gândire occidental: oare nu înțelegem mai presus de toate, atunci când abordăm un univers de gândire exotic, ceea ce eram menți să înțelegem în virtutea propriei noastre vocații, a propriei noastre orientări culturale și în virtutea momentului istoric în care ne aflăm? Într-adevăr, este imposibil să evităm o perspectivă susceptibilă, în condițiile sale, de a face să transpară criteriile comparației: demersul comparatist trebuie să îndrăznească să chestioneze presuposițiile implicite ale preconcepțiilor netematizate, de ordin antropologic și

prefilosofic, care se află la temelia însăși a ansamblurilor culturale date comparației și pe care se greșea speculația filosofică. Pe de altă parte, dificultatea traducerii originalității în propria noastră limbă trimite la o dificultate mai profundă: rețeaua semnificațiilor unui termen dintr-o limbă nu corespunde în mod necesar semnificațiilor și valorilor unui termen filosofic, mai mult sau mai puțin consacrat în tradiția noastră. Terminologia utilizată în filosofia studiată și categoriile de care ea e legată riscă să nu-și mai afle rostul. Iată de ce orice ispită de a recunoaște în sistemele de gândire ale Indiei (sau ale Chinei) analogii cu filosofiele noastre occidentale trebuie să se supună controlului riguros al metodei comparatiste.

Filosofia comparatistă va evita entuziasmul neofiților de a pune în lumină cine știe ce vagi asemănări tematice sau corespondențe parțiale. Nu mai trebuie spus că travaliul său presupune informarea corectă, care să țină cont de ansamblul articulat al reprezentărilor, al credințelor și al valorilor, care dă grila de lectură proprie interpretării existenței sale de către cultura hindusă. Va fi necesară o facultate empatică autentică pentru a putea asimila cu răbdare conținutul presupuzițiilor, al noțiunilor cardinale, al categoriilor, „organizatoare ale gândirii”, anterioare și subiacente schemelor gândirii conștiente și intenționale, al valorilor caracteristice și permanente, proprie lumii socioculturale indiene, și care constituie „codul său cultural”. Chiar dacă prezentarea detaliată a constelației reprezentărilor fundamentale ale lumii hinduse depășește cadrele demersului nostru, putem totuși să indicăm cele mai importante dintre ele:

— noțiunea de ordine sociocosmică (*dharmā*), cheia de boltă a universului hindus, contrastul pur-impur care structurează întreg câmpul socioreligios hindus;

— noțiunea cvadripartiției „scopurilor omului” (*purushārtha*), adică cele patru scopuri polare ale acțiunii umane: voluptatea (*kāma*), bunurile materiale și puterea (*artha*), pioșenia în fața legilor religioase (*dharmā*) și, în sfârșit, eliberarea din ciclul renașterilor (*moksha*);

— noțiunea „datoriilor omului” (*riṇa*);

— noțiunea de lege socioreligioasă specificată în funcție de clasele funcționale și stadiile canonice ale vieții (*v. arnāshramadharmā*), cu corolarul său, noțiunea de datorie de stat (*sva-dharmā*), care definește datoria fiecăruia, după clasa socială și stadiul de viață în care se află;

— noțiunea de „regim al castelor”, care definește structura socială a societății brahmanice și hinduse, împreună cu raporturile complexe dintre

cele patru mari clase funcționale (*vama*) ale diviziunii ideale a societății și miliardele de grupuri sociale elementare individualizate care sunt „castele” (*jāti*);

—noțiunea de lege a actului și a efectelor sale (*karman*), cu corolarul său, transmigrația sufletului de-a lungul nașterilor succesive (*samsāra*);

—noțiunea de „nonviolență” (*ahimsā*, „absența dorinței de a ucide sau de a răni”);

—noțiunea de attribute sau de „calități constitutive” (*guna*), adică doctrina celor trei modalități de manifestare a energiei universale;

—noțiunea de iluzie cosmică (*mâyā*);

— noțiunea de timp ciclic și de „vârstă a lumii” (*yuga*) etc.

Dornic de a înrădăcina studiul sistemelor în descrierea acestui teren

cultural al mediului social și religios, de care ele depind și pe care au înmugurit și înflorit, filosoful comparatist va fi atunci în măsură, în urma lecturii operelor reprezentative, să raporteze filosofemele la categoriile culturale în care acestea se înscriu. Doar cu această condiție putem spera să depășim incomunicabilitatea culturilor pentru a întâlni adevărata Indie și, în măsura în care straniețatea omului pentru om nu este niciodată absolută, putem accede la propriul nostru adevăr.

b. Revelația vedică și începuturile speculației

Nimic nu este mai emoționant decât să asști la începuturile unei aventuri care urma să dureze aproape 3000 de ani (cea 1 500 î.Hr. până în secolul al XVI-lea sau al XVII-lea d.Hr., dată la care reflecția creatoare a Indiei este pe deplin așezată și când filosofia indică devine un cimitir de virtualități sterilizate). Și chiar dacă prestigiul originii este prea adesea uzurpat, cum ne învață Nietzsche, și chiar dacă vârsta inițială a civilizației brahmanice, adică vârsta vedică, nu reprezintă acel stadiu ideal sau au-roral al umanității la care visau romanticii germani, în particular Friedrich Schlegel, ca mit al vârstei de aur, nu e mai puțin adevărat că în India totul începe cu *Veda* sau *Vedele*, care sunt cel mai vechi monument literar și religios al civilizației brahmanice la începuturile sale. Aceasta pentru că nu au fost niciodată descifrate inscripțiile de pe sigiliile de steatită ale civilizației Indusului (siturile arheologice din Mohenjo-Daro și din Harappa, între 2 300 și cea 1 700 î.Hr.), civilizație care a precedat invaziile succesive (1 800-1 000 î.Hr.) și sedentarizarea popoarelor de războinici și păstori de origine indo-europeană în India de nord-vest.

Textul numit *Veda*, adică „Știința pură” sau „Cunoașterea supremă”, este alcătuit din patru culegeri de texte:

— *Rig-Veda*, sau culegere de stanțe, care conține mai multe mii de imnuri adresate principalelor divinități ale panteonului vedic (Indra, Varunaetc);

— *Yajur-Veda*, culegere de formule sacrificiale;

— *Sâma-Veda*, colecție de melodii rituale;

— celor trei culegeri care constituie „Tripla Știință” (*Trayi Vidyă*) li se adaugă *Atharva-Veda*, ulterioară, care conține știința rezervată unei clase aparte de preoți, preoți Atharva.

Aceste texte sunt scrise într-o sanscrită arhaică, a cărei înrudire cu celelalte limbi indo-europene (greaca, latina, germana, celta și slava) a fost stabilită din 1816 de către savantul german F. Bopp, fondatorul gramaticii comparate, apoi confirmată de achizițiile abundente ale filologiei și ale mitologiei comparate (cf. în principal opera lui G. Dumézil). Compilarea întregului ansamblu poate fi situată între 1500-1200 î.Hr., pentru primele trei culegeri, și către 900 î.Hr., pentru cea de a patra. Concepută esențialmente ca o „Vestire” (Cuvânt Revelat), diversificată după tradițiile familiale de transmitere și de interpretare, denumite „ramuri” (*shăkhi*), *Veda* a fost memorată și transmisă oral vreme de trei milenii (a fost fixată prin scris de-abia în secolul al XIV-lea), astfel că, începând cu epoca vedică, doctrina a fost transmisă prin intermediul școlilor independente.

• *Gândirea indiană a dorit să exprime în permanență Adevărul Ordinii lumii*, încă de la origini, ordine fundamentală a cărei expresie perfect adecvată se dorește a fi „Legea eternă” (*sanătana dharma*) — expresie prin care hindușii își exprimă credințele. Acest Adevăr fără de început coincide în India cu autorevelarea Absolutului în epifania sa primordială, care a afectat forma unui Cuvânt increat — tocmai *Veda* —, care s-a făcut auzit la începuturi de către Vizionarii (*rishi*) primordiali. Revelație care a avut loc, *in principio et nunc semper*, căci la fiecare reînnoire cosmică această vestire sacră de origine non-umană (*apaurusheya*), care închide în sine infinitul potențial al Sensului, face obiectul revelației parțiale date înțelepților inspirați, care o „aud” și o transmit oral muritorilor. Ideea unei asemenea revelații permanente ca lucru „auzit”, denumită tocmai *Shruti*, adică „tradiție fondată pe revelație”, îmbracă în mod necesar pentru conștiința hindusă un adevăr dintru și într-o eternitate. Tocmai în acceptarea autorității corpusului vedic, ca fundament și normă,

își găsește universul religios brahmanic, apoi hindus, întemeierea, iar casta sacerdotală a brahmanilor, de care aparține majoritatea clerului, referința originară, ca și legitimitatea socială. Astfel că revelația vedică, întregită mai apoi de „tradiția întemeiată pe memorie” sau *Smriti* (cuprinzând „părțile auxiliare ale *Veciei*”, tratatele de ritualuri, codurile de legi socioreligioase, ca *Legile lui Mânu*, epopeile și *Purăna*), va apărea ca *alpha* și *omega* speculațiunii brahmanice.

- *Shruti* cuprinde de asemenea diferite straturi de texte religioase, fiecare trimitând la una din culegerile vedice: *Brahmana*, texte de exegeză în proză, definind structurile și procedurile arhetipale ale sacrificiului, care trebuie să fie corect executat pentru a fi eficient, și străduindu-se să ofere justificări coerente ale acestuia, chiar dacă uneori stufoase datorită simbolismului lor complex, apoi *Āraṇyaka* {*Texte ale Pădurii*, 900-600 î.Hr.}, mai scurte, prelungiri ale textelor *Brahmana*, de necitit în altă parte decât în liniștea pădurii, deci la distanță de comunitatea satului, având un caracter mai pronunțat ezoteric și gnostic, și, în sfârșit, *Upanișadele* (700 sau 600-500 î.Hr., și 300 pentru cele mai recente), care constituie „sfârșitul Vedelor” (*vedānta*) și asupra naturii cărora vom reveni. În măsura în care *Āraṇyaka* pun accentul pe valoarea intrinsecă a cunoașterii semnificației ultime a riturilor, mai degrabă decât pe necesitatea de a le executa efectiv, ele formează, dimpreună cu *Upanișadele*, „secțiunea cunoașterii (*jnānakānda*), care se opune „secțiunii riturilor” (*karmakānda*), constituită de partea *Brahmana* a *Vedei*. Această scurtă enumerare a ceea ce numim „structura” *Vedei* (simplificată aici), adică a marilor subdiviziuni ale canonului vedic, se impune pentru înțelegerea genezei speculației filosofice în India.

- Dacă în *Rig-Veda* omul își înalță rugăciunea către zei, sau către o ipostază particulară a divinului, căreia îi acordă, în cutare sau cutare circumstanță, rolul primordial, investind-o chiar cu atribute aparținând altor zei („henoteism” sau „catenoteism”), cerându-i bunăstare materială și „viață lungă”, în aproape toate textele ulterioare *Rig-Vedei* este vorba despre sacrificiu, aflat în centrul religiei vedice: zeii făceau obiectul unui cult solemn cuprinzând elogii, sacrificii, libații cu licoare sacră (*soma*) și cu unt topit. Se disting două registre ale cultului: unul major și solemn (*shrāuta*), al cărui act principal este sacrificiul (*yajña*), executat de un sobor de preoți oficanți (*ritvij*) — brahmani experți în ritual și deținând fiecare o funcție specifică (oblațiune, manipulări sacre, cânt liturgic,

control al bunei desfășurări a riturilor) — în beneficiul celui care execută sacrificul, sacrificantul (*yajamāna*), și, pe de altă parte, cultul „domestic” (*grihya*), care cuprinde simpla obăștiune cotidiană a laptelui în foc (*agnihotra*) — la drept vorbind, aceasta ține de ambele registre ale cultului —, dar și „riturile perfecte” (*samskāras*), adică diferite rituri de trecere care jalonează existența hindusului de la naștere până la moarte (ceremonii de naștere, de inițiere, de nuntă, de moarte etc), și care permit definirea hinduismului mai degrabă ca o „ortopraxie” (*i.e.* îl recunoaște pe hindus dacă se comportă ca atare, dacă execută deci un ansamblu de rituri) decât ca o ortodoxie comportând anumite dogme. Ritualismul sacrificial atingea apogeul prin derularea marilor sesiuni sacrificiale prin care regele își sărbătorea victoriile în manieră solemnă (*ashvamedha* sau „sacrificiul calului”) sau era uns în ziua încoronării (*rājasuya*), ori prin care un sacrificant se străduia să-și sfințească persoana, construind, de exemplu, un mare altar al Focului în formă de șoim cu aripile strânse (*agnicayana* sau ritualul construcției altarului Focului).

Definiția vedică a omului, învăluită într-un anume ritualism sacrificial, este cu totul originală: omul nu este aici „un animal politic”, ca la Aristotel, ci, dintre toate animalele, este singurul capabil să aibă vocația sacrificiului (să fie deci agent sau victimă a sacrificiului). Sacrificiile se făceau pentru a menține Ordinea și mersul lumii, garantând un curs bine „structurat” al fenomenelor, în favoarea operațiunilor ritualului stabi-lindu-se o rețea de conexiuni desfășurate în domeniul invizibilului, cu tendința de a identifica microcosmosul (persoana umană), activitatea sacrificială și fenomenele naturale din macrocosmos (universul). Această pregnanță a ritualului explică abordarea în India vedică a speculației în funcție de el. Faptul că religia vedică presupune un ansamblu de rituri, și nu de dogme, poate explica de ce gândirea indiană s-a bucurat de la începuturi de o ciudată libertate speculativă.

Instinctul metafizic s-a afirmat alături de discuțiile depre ritual în „imnurile speculative” ale *Vedei*, prezente în straturile târzii ale *Rig-Vedei*, iar reflecția a reușit să se ridice până la considerarea unui misterios Principiu unic, masculin, „Unul (*eka*) căruia înțelepții îi dau multe nume”, sau mai adesea de genul neutru și desemnat în mod aluziv prin „Aceasta” (*tad*), postulat ca origine, mai degrabă decât cauză a lumii, el fiind „Nenăscutul” (*aja*). În căutarea unui Principiu al întemeierii sale, se remarcă o anumită constanță a debutului unor imnuri printr-un episod cosmogonic care descrie trecerea, în etape succesive, de la Neființă la Ființă: „Nu exista atunci nici Neființă, nici Ființă. Unul respira singur,

fără ca să existe suflu. Nu exista nimic, în afara Aceluia. Atunci, prin putința dorinței creatoare (*tapas*), Unul se născu; Dorința i-a fost dezvoltarea originară, [dorința] care fu prima sămânță a Conștiinței" (*Rig-Veda* X, 129). Cosmogonia a devansat mitologia — o cosmogonie a dorinței și nu a voinței, în maniera Vechiului Testament —, speculația diferențiindu-se de religie, în măsura în care prima, în căutarea Principiului unic, viza explicarea întregului realității, în vreme ce a doua rămânea dedicată multiplului și nestructuratului. Alte imnuri descriu cosmogonia ca pe un sacrificiu total. Într-unui din imnurile celebre ale creațiunii, figurând în partea mai nouă din *Rig-Veda*, creația este prezentată ca dezmembrare sacrificială, de către zei, a lui Prajapati, „Stăpânul creaturilor”, sub forma Omului primordial (*Purusha*), gigant cosmic sau Macranthrop, dat morții în timpul Primului Sacrificiu, și care a dat naștere atât Soarelui, Lunii, vântului, focului etc, cât și celor patru clase funcționale ale societății brahmanice și tuturor ființelor (*Rig-Veda* X, 90). În acest mit, cosmosul este un om gigantic, dar omul este și un univers la scară, o dată ce este comparat cu cosmosul. Acesta este arhetipul nenumăratelor mituri indiene despre crearea lumii. În altă ordine de idei, reflectia indiană a ajuns la intuirea Ordinii cosmice universale (*rita* sau *dharman*, devenit *dharma* în sanscrita clasică), a cărei forță ordonatoare și dimensiune morală, cu valoare corelativă pentru univers și om, domină cursul natural al lucrurilor.

- *Totuși, nici Unul Vedelor, nici sacrificiul nu reprezintă sfârșitul gândirii vedice, ci noțiunea de brahman* (consemnată pentru prima oară în cartea a X-a a *Brahmanei celor o sută de drumuri, Shatapatha-Brahmana*). Format de la rădăcina verbală BRIH — care însemna creștere și plenitudine intensivă —, *brahman* (cuvânt de gen neutru) era energia conținută în formulele rituale (analogă *augurium-ului* latin), pe care o cunoștea preotul *brahmana* (cuvânt de gen masculin, preot analog lui *Flamen dialis* latin), „păstrătorul Cuvântului atoateștapanitor”. Această energie, erijată în forță transcendentă universală, era elementul fondator al eficienței mundane a sacrificiului vedic. Ea a fost în mod progresiv ipostaziată și promovată la rang de sursă creatoare universală, de forță cosmogonică responsabilă de nașterea și evoluția universului formelor: universul, în bogăția sa, apare ca manifestare extensivă și glorioasă a unei intensități deopotrivă generoasă și infinită. Acest izvor universal nediferențiat și insondabil este considerat totodată și transcendent acestei lumi, și immanent ei, ca înlănțuire substanțială a fenomenelor. Astfel,

căutarea Principiului universal, începută în „imnurile speculative” ale *Vedei*, își va găsi încheierea în desemnarea lui *brahman* ca absolut și creator. Pe scurt, *brahman*, ca fundament substanțial al tuturor ființelor și ca rădăcină invizibilă a fenomenelor, este „esența misterului” lumii: el este „Realul din real” (*satyasya satya*), altfel spus *Ens realissimum*. În paralel cu această căutare a Principiului universal, speculațiunea aflată la începuturi, bazată pe corespondențele și asemănările între microcosmos și macrocosmos, pe care lucrarea sacră le dispune sistematic, descoperă că un principiu al unității monadice și al coeziunii se află de asemenea în ființele individualizate și, bineînțeles, în om, principiu care joacă în planul microcosmosului rolul lui *brahman* din planul macro-cosmosului. Totul se întâmplă ca și cum *brahman* ar avea drept corelativ și resurgent, în plan microcosmic, un principiu interior de coeziune și unitate monadică, cunoscut sub numele de „sine” (*âtman*, termen folosit în principal cu *Brahmana celor o sută de drumuri; Shatapatha-Brâhmana X, 6,3*) și prezent în toate ființele individuale. Iată de ce Yâjnavalkya îi poate răspunde lui Căkrâna: „întrebi ce este *brahmani* Este și sinele (*âtman*) care se află în toate!” (*Brihadâranyaka Upanishad III, 4,1*). La celelalte ființe, acest „sine” este substratul unitar al elementelor sau constituenților lor; în cazul omului, acest „sine” (termenul *âtman* este curent folosit în sanscrită în locul pronumelui reflexiv) este principiu vital și putere spirituală aflată în inimă, „minune” (*yaksha*) închisă în fortăreața (*pur*) a corpului.

- Se pare că cele două doctrine despre *âtman* și despre *brahman* s-au dezvoltat în realitate simultan și s-au influențat reciproc, pe măsură ce s-au aprofundat, până la joncțiunea finală pecetluită de Revelația upanișadică, după cum e mărturie faptul că cele spuse despre *âtman* individual se aplică în același moment și sinelui universal (sau *brahman-xAm*). Rămâne de văzut prin ce a marcat revelația upanișadică o revoluție în cadrul continuității vedice.

În textele *Brahmana*, sacrificiul desăvârșea procesul cosmogonic al individualității reînnoind la întregul Ființei pe omul risipit în fluxul entropie al devenirii distrugătoare: și sinele său, adică principiu interior de coeziune, de-abia schițat, se găsea restaurat, consolidat și împlinit în urma unui proces de reconstrucție perfectivă care însoțea, de pildă, construirea altarului Focului (*agnicayana*). Sacrificantul trebuia să-și alcătuiască încă de aici un trup de slavă și să devină demn de nemurire. Or, îndoiala începuse să-i cuprindă pe cei care ordonau sacrificiile,

îndoială asupra perenității rezultatelor, adică asupra duratei efectelor rituale. Angoasa se manifesta ca teamă de „mortile repetate” (*punararmityu*), odată ce roadele actelor lor sacrificiale se vor fi epuizat, și, prin urmare, și preafericita lor călătorie celestă *post moi tem*.

În orice fel am interpreta această noțiune delicată a „re-muririi” (s-a vrut a se identifica aici premisele schemei transmigraționiste, ceea ce este nesigur), a avut loc atunci o întoarcere decisivă, reflectată de textele *Āraṇyaka*: o evoluție complexă, pe care nu o putem urmări aici în detaliu, care va conduce la interiorizarea progresivă a ritualului către un „melaritualism” (L. Renou), adică transpunerea sacrificiului material în sacrificiu mental și disocierea „cunoașterii ezoterice” de contextul ritual și teologic, pentru a ajunge la înlocuirea acestei cunoașteri cu omologii implicite în sacrificiul cunoașterii (*jhāna*) condițiilor existenței umane: în ochii vizionarilor (*rishi*), totul se întâmplă din acest moment ca și cum gnoza eliberatoare ar fi sacrificiul cel mai eficient, în chiar momentul în care pretinde că dezvăluie structurile profunde ale realului.

- *Aspirația de a depăși finitudinea existenței umane se instalează*, conturând o direcție radical nouă, a cărei amintire o păstrează următorul pasaj upanișadic, ca a unui eveniment nemaiauzit: „s-a întâmplat că un oarecare înțelept, dornic de nemurire, cu ochii întorși, contempla Șinele în intimitatea sa” (*Katha Upanishad* IV, 1). Altfel spus, înțeleptul și-a întors privirea și a perceput cu ochiul interior lumina nemuririi. Datorită acestei „descoperiri”, care a avut probabil loc în mediile monastice, în cercurile primilor yoghini și ale „extaticilor”, „căutătorii de adevăr” și-au dat seama că Șinele nu este (re)construit, ci că el *este* dintru eternitate, ca o patrie originară: au înțeles atunci că integralitatea unității și a coeziunii sale substanțiale este dintru început dată. Deja, „către el tind aceia care-și caută locul adevărat — locul salvării lor (*ioka*) — după o viață de rătăcirii”. „Actele (rituale) nu pot nici să-1 mărească, nici să-1 micșoreze [...]. Acesta este într-adevăr Marele Sine (*ātman*) fără început, fără bătrânețe, fără moarte și nemuritor, preafericit, *brahman*” (*Brihadāraṇyaka Upanishad* IV, 4,22-23 și 25). De unde se vede că Revelația upanișadică a transfigurat moștenirea textelor brahmanice, aducând la sensul unei unități statice corelațiile ritual / lume și micro / macrocosmos, baza speculației vedice, simultan cu contragerea într-una singură a corespondențelor cosmo-rituale, a „conexiunilor” (*upa-ni-SAD*), a echivalențelor analogice și a omologiilor între planul subiectiv (*adhyātma*) și planul obiectiv (*adhidevata*), mergând până la concentrarea finală, la capătul

unei progresii metodice, într-o echivalență supremă: echivalența Sinelui imanent (*âtrian*) și a Chintesenței sacre a Ființei universale (*brahman*), sau a Absolutului transpersonal. Această identitate decisivă, obiect al Revelației upanișadice, formează tema centrală a textelor cunoscute sub numele generic de *Upanișade*.

c. Înflorirea gândirii speculative în Upanișade

Upanișadele formează ultimul strat al textelor religioase care compun corpusul vedic. Cele mai importante și mai vechi *Upanișade* sunt cele numite „vedice”, care, după tradiție, sunt în număr de treisprezece (sau unsprezece), fiecare legându-se de o anumită „ramură” a *Vedelor*.

— *Aitareya* și *Kaushîtaki* se leagă de *Rig-Veda*;

— *Brihadâranyaka* și *Isha* se leagă de *Yajur-Veda* albă;

— *Taittiriya*, *Kaiha*, *Shvetâshvatara* și *Maitri* se leagă de *Yajur-Veda* neagră;

— *Chândogya* și *Kena* se leagă de *Sâma-Veda*;

— *Mundaka*, *Prashna*, *Mândukya* se leagă de *Atharva-Veda*.

În momentul expunerii doctrinei upanișadice nu trebuie pierdut din vedere faptul că ea cunoaște o semnificativă modificare, de la *Upanișadele* vechi la cele mai recente. *Upanișadele* se pot împărți în patru grupe (al căror număr poate însă varia):

— Prima grupă cuprinde cele mai vechi *Upanișade*, cele două mari *Upanișade* vedice în proză, încă tributare speculațiilor ritualice ale perioadelor precedente, *Brihadâranyaka* (700-600 î.Hr.), având în centra figura înțeleptului Yâjñavalkya, și *Chândogya*, dominată de figura înțelepților Uddâlaka Anini și Shândilya, *Aitareya*, *Kaushîtaki* și *Taittiriya*. *Kena* se află la granița dintre grupe.

— A doua grupă cuprinde *Upanișadele* mai puțin vechi, *Katha*, *Isha*, *Mundaka*, *Prashna*.

— A treia grupă, hotărât post-budistă, cuprinde *Maitri* și *Mândukya*.

— A patra grupă conține *Upanișadele* atașate la *Atharva-Veda*: *Mundaka*, *Prashna* și *Mândukya*.

S-au adăugat apoi, de-a lungul timpului, 95 de *Upanișade* minore, cel mai adesea de obediență „sectară” vișnuită sau shivaita, care vor forma grupul devenit clasic al celor 108 *Upanișade* (108 după *Muktikâ Upanishad*, dar cele mai multe sunt apărute din compilări ulterioare).

- *Intr-o manieră generală, Upanișadele se prezintă ca un fel de meditații liturgico-filosofice cu formă foarte liberă și adesea lirică, care își exprimă concepția prin dialoguri filosofice, cu ocazia unor dispute teologice {brahmoclya} în legătură cu o enigmă cosmologică, sau cu ajutorul maximelor gnomice, a analogiilor (dristânta) metaforice sau chiar a dezvoltărilor per exempla. Prin opoziție cu construcția mare geometrico a Eticii lui Spinoza, stilul upanișadic agreează diferite procedee, ca de pildă pe cel al mitului, pe cel „pointillist”, al prezentării convergente a mai multor aspecte ale aceleiași realități sau idei directe, procedeul seriilor metafizice, indicând corespondențe între diverse concepte în relație de emergență progresivă, procedeul*

„punerii în corespondență" sau „punerii în echivalență" analogică, care dă numele său genului „*Upanishad*" (upa-ni-SAD, literal, „a se apropia", „a fi sau a se da privirii", „a se confrunta"), procedeul etimologiei semantice, drag textelor *Brahmana* și apropiat de *Cratylus*-x|| platonician, creând ocazia pentru „calambururi sacre" ele. Se înțelege că o gândire atât de subtilă și complexă a putut ușor trece drept o gândire plină de incoerențe și contradicții, astfel că unul dintre comentatorii săi timpurii, Shankara, va încerca să suprimă această acuză, invocând diferența între adevărul relativ sau exoteric (*aparā vidyā*) și cel absolut sau ezoteric (*para vidyā*).

• *Speculațiile Upanișadelor au întreprins căutarea a ceea ce constituie unitatea monadică a subiectului și au postulat existența Sinelei (ātman) în sânul ființei noastre spirituale. Șinele a apărut astfel atât ca un principiu funcțional, psihologic, moral și spiritual, cât și ca un principiu ontologic.*

Șinele a apărut mai întâi ca un principiu funcțional, ca „suflu de viață" sau „suflu principal" (*ātman* are ca prim sens pe cel de „suflu de viață"; cf. termenul grec *atmos*, care se regăsește în „atmosferă", și cf. termenul german *atmeri*), și ca principiu de viață în raport cu trupul.

Șinele este principiu psihologic, moral și spiritual, în măsura în care el apare atât ca unitate a tuturor actelor senzoriale, cât și ca agent intern: acest Sine, care este în toate, este „ceea ce vede în privire" și care nu poate fi văzut, „ceea ce cunoaște în cunoaștere" și care nu poate fi cunoscut etc. (*Bṛihadāraṇyaka Upanishad* III, 4.2). Nu trebuie să dorești, deci, să cunoști cuvântul, actul, spiritul, ci pe acela care vorbește, agentul, gânditorul. „Mișcat, împins de ce zboară gândul?" întreabă *Kena Upanishad*. Răspunsul: din pricina lui *ātman*, agentul intern și principiu incomprehensibil, „altul decât ceea ce este cunoscut, altul, iarăși, decât ceea ce nu este cunoscut", „acel ceva de care gândul a fost gândit" (*Kena*

Upanishad 1.3 și 5). Șinele este astfel acel ceva prin care totul e manifestat și care nu este manifestat de nimic altceva, Șinele, pentru că îndeplinește funcțiunile pe care Kant le'Va atribui, mai târziu, subiectivității transcendente, și pentru că el este principiul și focarul oricărei cunoașteri, nu poate, într-adevăr., căpăta *aparență*, afară de cazul când și-ar fi sieși obiect: cum ar putea, într-adevăr, Subiectul pur să se cunoască? Intuiția va fi deci instrumentul surprinderii indescifrabilei prezențe a acestei esențe spirituale în străfundurile spiritului nostru, *intimius imuno mea*, cum va spune Sfântul Augustin, adică la capătul extrem al interiorizării: „Șinele trebuie perceput cu ajutorul Sinelui însuși care se dorește a fi cunoscut. Șinele celui care dorește să cunoască Șinele își găsește propria esență” (*Muridaka Upanishad* III, 2.3).

Una din căile privilegiate ale căutării unui astfel de principiu interior a fost, desigur, cercetarea alternanței vitale a stărilor de veghe (*Jagrat*), de vis (*svapna*) și de somn profund (*sushupti*). Meditând asupra traseului psihologic care sfârșește în somnul profund, reflecția a descoperit că există în om, subiacentă celorlalte trei stări instabile ale sufletului, „o lumină în interiorul inimii” (*hridy antajyotih*), lumină cu autoluminozitate constitutivă, și care are puterea să aducă la manifestare o autentică *lux perpetua*, care nu este alta decât Șinele (*Brihadāranyaka Upanishad* IV, 3,7). Teoria stărilor sufletului, deja atestată în primele *Upanișade*, a fost mult reluată în cele târzii. Sub forma sa clasică, elaborată desigur mult mai târziu, în *Vedānta* post-shankariană, această teorie susține că sufletul omenesc este susceptibil-, în mod natural, de trei stări, iar supranatural de o „a patra” (*turīya*), identitatea cu *brahman*.

Șinele a fost considerat, de asemenea, drept conducător sau moderator (*antaryāmin*) intern al tuturor ființelor, pe care le înlănțuise ca firul invizibil care leagă perlele într-un colier (*suśrātman*): „Acela care, locuind în toate ființele, este diferit de toate ființele [acela] pe care ființele nu-1 cunosc, [acela] pentru care ființele sunt trupul, [acela] care din interior acționează asupra tuturor ființelor, acela este *ātman-ul* tău, agentul intern, nemuritor” (*Brihadāranyaka Upanishad* 111,7. 15, 1 și 23).

În sfârșit, Șinele este ceea ce fondează realitatea metafizică a individului, constituind substratul ipseității sau nucleul ontologic al Persoanei.

Vocabula *ātman* conotează în același timp identitatea personală, așa cum se exprimă ea în principal în folosirea termenului în locul pronumelui reflexiv în sanscrită, dimensiunea interioară a tații spirituale și profunzimea ontologică pe care se grează caractere și destine individuale: pe scurt, Șinele este *substanța imitații interioare*.

Or, iată că inferioritatea și universalitatea converg, în perfectă imanentă a Șinelui, locuitor al inimii omului, astfel că Șinele individual se dezvăluie, în favoarea unei rupturi de nivel, ca Șinele universal, Ființa însăși a tot ceea ce este, sau chiar ca Suflet al lumii. Atunci când înțeleptul ajunge, într-adevăr, prin meditația ghidată de gnoză, la „peștera inimii” — peștera (*gahvara*), locul inițiativ prin excelență, loc al misterului — și pătrunde în spațiul concentrat în interiorul lui *ātman*, ca un punct imperceptibil, Șinele individual, trecând de la starea sa empirică la una absolută, devine vast și omniprezent ca *brahman* însuși, după cum ne învață celebra *Gnoză după Shfmdilya*: „Acest *ātman* al meu, locuitor în miezul inimii, e mai mic decât bobul de orez, de ovăz, de muștar, de sorg, decât miezul bobului de sorg. Acest *ātman* al meu, locuitor în miezul inimii esle mai mare decât pământul, decât cerul și spațiul dintre ele, mai mare decât toate aceste lumi. El conține orice activitate, orice dorință, orice miros și gust, el cuprinde tot acest univers, dar rămâne mut, indiferent. Acest *ātman* al meu, locuitor al miezului inimii este *brahman*. Pentru cel care gândește: «Părăsind această lume voi fi una cu el» nu esle nici o îndoială că așa se va întâmpla” (*Chândogya Upanishad* III, 14). Căci „*brahman* este realitate, cunoaștere, infinitate. Cel care știe că este ascuns în peștera [inimii] se află pe supremul firmament.” (*Taittirya Upanishad* II. 1).

Chiar atunci când cel care meditează accede la „această esență greu de perceput, integrată misterului, ascunsă în peștera inimii” (*Katha Upanishad* II. 14), i se dezvăluie *unitatea interioară totală a tuturor ființelor* — unitate la care toate ființele participă și căreia îi aparțin. Nici o filosof ie în afara celei din *Upanișade* și, mai târziu, din *Vedānta* nu a celebrat cu atâta strălucire Unicul, fără secund, esență intimă a întregii multiplicități, și nu a înțeles mai clar Unitatea supremă.

Această profundă unitate a Ființei nu este decât disimulată pentru privire, în spatele diversității și al haosului aparențelor. Pentru *Upanișade*, continuitatea Ființei este esențială, iar omogenitatea sa nu este mai puțin funciară: Ființa nu are nici lacune, nici vid, nici determinări. Toate diferențierile individuale apar ca rezultat al operațiilor cuplului diferențiator „nume și formă” (*nāmarupd*), deci ca rezultat al întâlnirii dintre un nume și o formă. Continuitatea imediată și profundă a Ființei nu e fragmentată decât la suprafață de aspectul exterior și de limbaj. În vreme ce grecii descriu fiecare lucru în structura sa integrală, inclusă în rigoarea formei, și în vreme ce dialectica din *Platone* atribuia perfecțiunea formei definite, nu încapă nici o îndoială că pentru gândirea upanișadică, într-o

tendență devenită apoi constantă a gândirii indiene în general, lucrurile se petrec cu totul altfel: formele (*rupă*) nu sunt decât locul dispersiei și al sărăciei ontologice: *omnis deterhunutio est negatio*, după cum afirma Spinoza în Scrisoarea nr. 50 către Jarig Jelles. Or, „pluralitatea nu există. Cel care crede că vede pluralitatea în univers trece de la moarte la moarte. Trebuie să vezi [Șinele] în unitate (*ekaha*), El acest univers stabil” (*Brihadāranyaka Upanishad* IV. 4. 19). De îndată ce toate determinațiile au fost îndepărtate („îndepărtează tot restul!”, va cere Plotin Intellectului: *Eneade* VI. 8.21 și V. 3.17) și s-a produs, printr-o intuiție de ordin mistic, întoarcerea la

realitatea însăși, la *ātman*, la Șinele universal, se ajunge la continuitatea perfectă și unică, plenitudine a Sinelui, care se confundă cu plenitudinea lui *brahman*, principiul absolut. Astfel se explică descoperirea, de către înțelepții *Upanișadelor* (printr-o intuiție globală de ordin mistic), a experienței pure a identității nediferențiate a Sinelui, pe care fiecare îl descoperă în străfundurile ființei sale metafizice, și a Absolutului transpersonal, universal și sacru. Cele patru „Mari Enunțuri” (*Mahavākya*) condensează, expunând-o la cele trei persoane ale discursului gramatical, tocmai această identitate: „Ceea ce sunt este *brahmani*” (*Brihadāranyaka Upaniṣhad* I. 4.10); „Absolutul, iată ceea ce ești cu adevărat!” (*Chāndogya Upaniṣhad* VI, 9); „Acest Sine este *brahmani*” (*Māndukya Upaniṣhad* 2); „Cunoaștere pură, aceasta este natura lui *brahmani*” (*Aitareya Upaniṣhad* V. 3). Pentru că meditația asupra acestor enunțuri era menită să premerge și chiar să faciliteze emergența experienței eliberatoare, adică aceea a realizării intuitive a acestei identități actuale, trebuie că ele au pus la grea încercare, de-a lungul secolelor, întreaga sagacitate a exegeților *Vedănte* clasice, în încercarea de a le induce un *modus operandi*.

Cât despre experiența eliberatoare în sine, ea este descrisă adesea ca o scufundare în lumină, pentru că lumina transc cosmică se arată identică cu aceea din interiorul omului: „Lumina care strălucește dincolo de acest Cerc, dincolo de toate, în ținuturile cele mai înalte dincolo de care nu se mai poate urca, este în adevăr aceeași lumină care strălucește în interiorul omului (*antah puruṣha*)” (*Chāndogya Upaniṣhad* 111.13.7). O experiență în deplin acord cu acea autoviziune a luminii, pe care o va descrie cu atâta subtilitate Plotin (*Eneade* V. 3. 8.18; VI. 7. 36.17).

- *In Upanișadele de dată medie și recentă s-a înregistrat însă o evoluție* caracterizată printr-un dublu demers către transcendență și dualism. Evoluție, fără îndoială, crucială, căci ea a pregătit și anunțat, pe de o parte,

aparitia filosofici *Sāmkhya* și a practicilor yoga, pe de alta, a curentului numit *bhakti*, asupra cărora vom reveni.

În vreme ce în primele *Upanisade*, Unul prezenta tendința contopirii în Tot, iar transcendența celui dintâi se distingea cu greu de imanența celui de al doilea, în *Upanisadele* medii și recente s-a dezvoltat tendința separării Unului de Tot și a distingerii în Unul-Tot a două moduri de a fi, aparent incompatibile: „absolut” și „relativ”, „spiritual” și „material”, „personal” și „impersonal” etc. Astfel, *brahman* a fost privit sub două forme: „Sunt într-adevăr două aspecte ale lui *brahman*: acela dotat cu formă și informul, muritor și nemuritor, fix și mobil, sensibil și transcendent” (*Bṛihadāraṇyaka Upanisliad* II. 3.1). În paralel se dezvoltă dimorfismul lui *ātman*; centrul pur al lui *ātman*, denumit *antar ātman*, tinde să devină un principiu spiritual autonom numit Spirit (*puruṣha*), adică principiul Conștiinței pure, spectator impasibil, martor pur, separat de natură și devenire: „Nu mai mare decât un purice, *puruṣha* stă în miezul lui *ātman*, stăpân peste ce a fost și peste ce va fi: din fața lui nu poți fugi” (*Kāṇḍīya Upanisliad* IV.12). Acest principiu al Conștiinței pure devine un principiu transcendent și distinct în raport cu experiența psiho-mentală și chiar, în anumite contexte, un Zeu unic (*ekadeva*): „După cum soarele, Ochiul-lumii-întregi, nu e contaminat de murdăriile exterioare văzute de ochi, tot așa Șinele dinlăuntrul fiecărei ființe nu se lasă nicicând contaminat de mizeria lumii, fiind el însuși în afară” (*ibid.* II.2.11). Totul se întâmplă ca și cum plenitudinea Unului-Tot ar fi scindată în două părți opuse și ireconciliabile — aceea a Absolutului și aceea a devenirii universale (*samsāra*, termen care nu apare până la *Kāṇḍīya Upanisliad*), devenire funestă și iluzorie, atât cosmică, cât și psihică, dar și domeniul sufletului etern, și acela al devenirii perisabile —, cele două domenii postulate mai târziu de ontologia dualistă *Sāmkhya* (caracterizată de un dualism cu mult mai profund decât acela din tradiția occidentală): domeniul Spiritului etern (*puruṣha*) și acela al Naturii în mișcare (*prakṛiti*).

Factorul decisiv răspunzător de această evoluție a fost descoperirea necesității implacabile a legii actului și a efectelor sale (*karman*), dimpreună cu corolarul său, transmigația sufletelor (*samsāra*). Legea actului, a cărei revelare a fost umbrită de mister (*Bṛihadāraṇyaka Upanisliad* III.2.13), este legea universală a cauzalității retributive: ea postulează că orice acțiune morală calificabilă își cheamă răsplata într-un timp mai mult sau mai puțin îndepărtat și cu aportul tuturor forțelor universale. Actul (*karman*) nu mai este actul sacru sau opera rituală a Brahmanilor, ci actul interesat și egoist, hrănit de dorință și care generează un flux

existențial în perpetuă devenire, acela al morților și nașterilor repetate (*samsāra* înseamnă „cursul comun”, „circulația universală”). Orbit de ignoranță, subiectul comite acte bune și rele, și pentru că maturarea (*vipāka*) „roadelor” (*plīata*) lor este lentă, autorul acestor fapte trebuie să renască pentru a-și culege răsplata, proporțională cu meritele și greșelile, sub forma unor experiențe afective fericite sau amare. Forța motrice a transmigrației nu este alta decât dorința (*kāma*), la originea oricărui act intențional (*Bṛihadāraṇyaka Upanishad* IV, 4. 5 și mai departe). Chiar dacă prezentarea aprofundată a doctrinei lui *kannan* și a diferitelor maniere de a-i concepe al său *modus operandi* în sânul diverselor școli filosofice depășește limitele demersului nostru, *Maitry Upanishad* post-budistă permite totuși o evaluare a opoziției dintre etern și devenire din perioada respectivă.

O dată ce sufletul, alcătuit din dorință, a căzut pradă curgerii fenomenale, el este cuprins de acea devenire concretă, reală, cu calități substanțiale (*tattva, guna, bhāva*), ceea ce trebuie să se purifice prin asceză pentru a ajunge la starea de „izolare” sau de „eliberare”. Idealul nonacțiunii (*nivṛitti*) tinde să se substituie celui al activității (*pmvṛitti*).

Reflecția filosofică urmărește două planuri paralele. Pe de o parte, ea s-a străduit să afle în ce condiții se poate disocia, printr-un act de discriminare, principiul spiritual autonom (*ātman* sau *purushā*) de viața organică și de activitatea psiho-mentală, ambele incluse în categoria fenomenelor naturale și ținând încă de dinamismul inerent Naturii în mișcare, astfel încât să se poată ajunge la „izolarea” (*kaivalya*) absolută a principiului spiritual autonom. Alături de gnoză, metodă soteriologică privilegiată în *Upariśadele* vechi, practicile ascetice yoga au cunoscut promovarea la rang de cale a mântuirii (prima ocazie a compusului *yoga-sāmkhya* se află în *Shvetāshvatara Upanishad* VI.13). Pe de altă parte, s-a încercat o analiză și o elucidare a raporturilor dintre Ființa absolută (*brahman* sau *purusha*) și Natura în devenire. În *Shvetāshvatara Upanishad*, Ființa absolută a fost asimilată unui zeu personal, Rudra-Shiva, creator dar și distrugător de lumi. a cărui „magie” creatoare (*māyā*) înlănțuie și închide într-o capcană toate ființele individuale. Puterea pe care o are zeul, de a proiecta în joacă (*līla*) formele cosmosului (forme care sunt reale, ca și creația cosmică; caracterul iluzoriu va fi afirmat de-abia în *Vedānta* shankariană), în care oamenii orbiți de ignoranță se lasă prinși, nu este alta decât Natura (*prakṛiti*) în mișcare.

Devine astfel vizibil că *Upariśadele* constituie, prin virtualitățile divergente pe care le posedă, adevărata sursă a filosofiei indice.

d. Jinismul

Jinismul (de preferat „jainismului”) și budismul sunt două religii indiene autohtone nonvedice, apărute în aceleași regiuni și în aceleași circumstanțe — efervescență religioasă și speculativă fără precedent în bazinul mediu al Gangelui, din secolul VI î.Hr. —, într-un mediu puțin arianizat și încă mai puțin brahmanic. Apărute ambele în cercul asceților *shramanas*, situați în marginea, atât a ortodoxiei brahmanice, cât și a formelor sale sociale, curente de idei ale jinismului și budismului au apărut, cu siguranță, în ochii gândirii brahmanice încetățenite, ca o chintesență a doctrinelor „nonortodoxe”, în măsura în care apariția și dezvoltarea lor au fost generate atât de evoluția gândirii brahmanice, cât și de reacția împotriva acestei gândiri. Succesul rapid al acestor mișcări a fost pe măsura intensității aspirației către descătușare care a apărut și s-a răspândit la acea dată.

Frate mai mare și rival al budismului, jinismul a cunoscut o dezvoltare, în mod bizar, paralelă acestuia. În fapt, originile sociale și viețile celor doi „căutători de adevăr” care urmau a fi viitorul Jina și viitorul Buddha prezintă paralelisme interesante, după cum doctrinele și practicile lor prezintă izomorfii incontestabile. Jinismul a împărtășit cu siguranță aspirația panindiană către descătușare, adică aspirația desprinderii din ciclul renașterilor grație unei anumite cunoașteri eliberatoare, cale unică pentru obținerea mântuirii: ultimul maestru dintr-o serie de 23 de profeți *Tirthatikara* care au dobândit, fiecare la rândul său, Iluminarea, Vardhamăna (549-477 î.Hr.) a obținut el însuși, după 13 ani de asceză extremă, „omnisciența” care-i aduce eliberarea, devenind astfel Marele Erou (*Mahāvīra*), Victoriosul (*Jina*) sau învingătorul spiritual al lumii. Mahāvīra profesează o doctrină a mântuirii întemeiată pe Triplul .Tuvaer — Credința dreaptă, Cunoașterea dreaptă, Conduita perfectă — și pune bazele unei congregații monastice care va cunoaște în era creștină (cea 79-82 d.Hr.) o schismă profundă între „asceții goi” (*Digambāras* sau „înveșmântați cu spațiu”) și asceții „înveșmântați în alb” (*Shvetāmbara*).

Chiar dacă doctrina jaina a fost departe de a cunoaște strălucirea celei budiste, chiar dacă dogmatica jaina a rămas, în ciuda spiritualismului său, solidară modulului de gândire și presupuzițiilor arhaice, în special prin modul material de a concepe operarea legii actului și a efectelor sale (*kurman*), și chiar dacă ea nu a atins niciodată nici amploarea, nici originalitatea, nici rafinamentul doctrinei budiste, contribuția culturii jaina la viața intelectuală a Indiei a fost importantă (iluminism, arhitectură,

matematică, medicină, cosmologie, tratate de astronomie și astrologie, teologie, poezie etc). Comunitatea jaina, destul de închisă, dar foarte activă, a străbătut secolele și a jucăfun fol destul de important în istoria Indiei, prin practica valorilor morale înalte, ca onestitatea, munca și toleranța, în ziua de azi ea numărând nu mai puțin de 3,5 milioane de adepți.

e. Budismul originar

Născut aproximativ în 566 î.Hr. (cronologie incertă), fiu *kshatriyu* al unui mic rege dintr-un principat nepalez de la poalele Himalayei, prințul Gautama Siddhartha, care urma să devină *Buddha*, Iluminatul (*buddha*, adică acela care s-a trezit din iluzia înrobitoare asupra lumii și asupra sa), fusese ținut în tinerețe, de către tatăl său, departe de mizeria existenței umane. Or, iată că într-o zi, ieșind din palat, el a întâlnit aspectele nefericirii omenești sub forma unui bătrân albit de vreme, a unui bolnav incurabil, a unui cortegiu funerar și a unui ascet. Aceste patru întâlniri, în definitiv banale, au fost de ajuns pentru a rupe vălul iluziei țesut în jurul lui de guvernarea părintească a confortului său moral: privind lucrurile așa cum erau, Buddha descoperise realitatea! Căci o dată cu perspectiva morții de care nu te vindeci și o dată cu luarea la cunoștință a existenței crudului adevăr, ființa umană se vede dintr-o dată azvârlită în tragedia cu final inevitabil, într-o lume în care perspectivele, mirajele și toate aceste iluzii reconfortante, generate de speranță, sunt risipite: omul se află gol în fața vieții și a morții sale, confundate. Această revelație brutală l-a făcut să renunțe pe loc la lume și să adopte la vârsta de 29 de ani maniera de a trăi a unui călugăr rătăcitor, devenind astfel, sub numele de Shākyamuni, un căutător de adevăr printre atâția alții în acea epocă. După ce învățătura maestrilor l-a dezamăgit și după multe căutări, după ani de austeritate, el a atins în sfârșit Iluminarea sau Trezirea (*bodhi*) la Bodh-Gayă (actualul Binar), la vârsta de 35 de ani. El a străbătut între timp nenumărate vieți succesive, dintre care numai ultimele 547 sunt cunoscute de către tradiție: nu numai că depășise orice sensibilitate la plăcere sau la durere, dar pătrunsese și secretul oricărei existențe. Și-a petrecut restul vieții (veo patruzeci și trei de ani) călătorind prin bazinul mediu al Gangelui, recrutând discipoli și învățându-i Legea cea Dreaptă, predicând laicilor (câteva sute de predici), instituind ordinul monastic al călugărilor cerșetori (*bhikshu*) și organizând Comunitatea

budistă (*Sangha*). El a dobândit suprema Extincție (*Par'mirvāna*), s-a stins, cu alte cuvinte, complet la vârsta de 80 de ani (cea 486 î.Hr., cu rezervele mai sus-menționate). Ordinul monastic fondat de către Buddha s-a răspândit progresiv în toată India. Grație zelului misionar al împăratului Ashoka (cea 269-232 î.Hr.), religia budistă a cunoscut rapid o expansiune remarcabilă. Dacă Vehiculul Decanilor (*Sthaviravāda*) sau Micul Vehicul (*Theravāda*), care se diferențiază de budismul primitiv, s-a instalat la Ceylon începând cu 250 î.Hr. și s-a răspândit apoi în tot sud-estul Asiei (Birmania, Thailanda, Cambodgia), Marele Vehicul (*Mahāyāna*) s-a dezvoltat mult mai târziu, la începutul erei noastre, în Afganistan, Tibet, în Asia Centrală, în China, în Coreea și, în fine, în Japonia. Comunitatea budistă, care cuprindea, ca și cea jinistă, călugări și laici, și-a văzut structura schimbându-se progresiv. Pe de altă parte, o serie de concilii, teatru al înfruntării tendințelor divergente, au contribuit la fixarea dogmei și a disciplinei monastice. Fixat și repartizat progresiv în trei secțiuni corespunzând la trei moduri de grupare a textelor, canonul budist comportă „Trei Coșuri” (*Tripitakii*): Coșul Predicilor Iui Buddha (*Sutra-pitaka*), Coșul Disciplinei, în special cea monastică (*Vmāya-pitaka*) și Coșul „Doctrinei aprofundate” sau sistematizate (*Abhidharma-ṭiaka*), sau scolastice, mai târziu.

Budismul va înflori mai mult de cincisprezece secole pe tărâmul Indiei, înainte de a dispărea în jurul secolului al X-lea d.Hr., în special din pricina loviturilor de grație aduse de invaziile musulmane.

Nimic nu este mai surprinzător pentru filosoful occidental decât budismul, care a fost multă vreme victima contradicțiilor de interpretare la adresa sa în secolul al XIX-lea (budismul așa-zis „nihilism sau pesimism al slăbiciunii”). Chiar dacă progrese considerabile în cunoașterea occidentală a budismului au contribuit la disiparea unor contradicții absurde, întrebarea asupra naturii exacte a budismului rămâne: trebuie într-adevăr considerat ca o filosofie, ca un sistem etic, ca o religie, sau doar ca o disciplină psiho-somatică de tip yoghin? Dacă este vorba despre o filosofie, nu ne putem împiedica de a ne manifesta uimirea în fața unei „filosofii” care, pe inversul *theoriei* îndrăgite de primii gânditori greci și de asemenea în contra predilecției lor pentru ontologie, își interzice orice contemplație dezinteresată asupra structurilor realului și care, ab-ținându-se de la orice speculație oțioasă asupra „problemelor eterne ale metafizicii”, pentru a relua expresia consacrată, pare-se, cu mult înainte de Kant, o proiectează pe aceasta în domeniul incognoscibilului. Dacă este vorba despre o religie, stupoarea nu este mai mică în fața unei religii

„nonteologice”, religie agnostică și fără Dumnezeu, care se desfășoară în imanență, recuză orice revelație divină și consideră ideea însăși de absolut suspectă. Dacă este vorba <i>e un sistem etic, se pune următoarea întrebare: care ar putea fi, în absența oricărui principiu fondator, ca Persoana, și departe de orice sentimentalism și de orice milă „patologică”, fundamentul pe care acest sistem etic ar așeza practica virtuților înalte. În fine, dacă ar fi vorba de o cale mistică bazată pe o practică a interiorizării, cum să concepi că o viață interioară se poate aprofunda în sensul unei absorbții din real mereu mai marcată, dacă acela care meditează este lipsit de suflet substanțial?

Când vom adăuga că budismul poate fi orice, mai puțin o doctrină în „-ism”, vom vedea că, dacă înțelegerea budismului ne este atât de dificilă, aceasta se întâmplă poate pentru că, în realitate, el este toate acestea laolaltă.

• *Budismul primitiv se prezintă, dacă nu ca o „filosofic”, atunci cel puțin ca o disciplină mentală de autoeliberare, orientată în întregime spre rezolvarea problemei durerii și spre eradicarea definitivă a suferinței universale: este o soteriologie în stare pură, care întemeiază, desigur, eliberarea pe o anumită cunoaștere, aceea a condițiilor servitutii, dar în cadrul căreia teoria a rămas întotdeauna subordonată practicii. Nu a fost oare Buddha prezentat uneori ca „maestru al remediilor” (*bhāishajya-gīmt*), în special în tradiția sino-japoneză ulterioară, ca un medic în stare să vindece definitiv maladia prin excelență, aceea a existenței înseși, dacă e adevărat că fiecare ființă umană este condamnată să experimenteze, mai devreme sau mai târziu, bătrânețea, suferința și moartea, la fel ca Shākyamuni.*

Buddha și-a inaugurat propovăduirea Legii *{Dharma}* prin predica de la Benares — eveniment denumit tradițional „Moțiunea roții Legii” (*Dharmacakpravartana*) —, în care el expune Cele Patru Nobile Adevăruri (*āryasatyānt*), piatră unghiulară a doctrinei „medicament” care este budismul. Expunerea acestor adevăruri ale Legii budiste, care apar ca întemeiate atât pe experiența însăși a Iluminatului (tocmai apercptia lor face din Shākyamuni un Iluminat), cât și pe Disponerea lucrurilor (*dharma*), adică pe structura realului, prezintă un schematism medical — diagnostic, etiologie, pronostic și prescriere a terapiei corespunzătoare —, răspândit în cadrul speculației diferitelor școli filosofice ale epocii (cf. *Yoga-sutra* 11.15):

1. Tot ceea ce există este supus suferinței: totul este în mod intrinsec, în act sau în potență; „proastă alcătuire” sau rău existențial (*sarvam dukhūim*), m urma caracterului amăgitor al nașterii, al vieții, al bătrâneții și al morții, sau al dezinerii de ceea ce iubim, sau invers, în urma asocierii forțate cu ceea ce nu iubim, sau încă, în urma neobținerii a ceea ce dorim.

2. Originea suferinței (*dukhasya samudaya*) este „setea” (*trishna*), ceea ce înseamnă că ea rezidă în dorințele arzătoare. Cuvântul „sete” este luat aici într-un sens mai larg, el cuprinzând desigur și concupiscenta, dar și lăcomia (pruritul speculativ al insațiabilului mental care străbate aporiile metafizice), cât și dorința de a exista la nesfârșit, și chiar și dorința paradoxală de a o sfârși cu existența, a sinucigașului depresiv.

3. Totuși, cercul vicios poate fi rupt, iar suferința poate avea un capăt (*dunkha-nirodhd*). Încetarea suferinței poate fi obținută prin dispariția „setei”, ajungându-se astfel la fericirea supremă inerentă Stingerii (*nirvana*) și la domeniul său incondiționat (*asamskrhă*), diametral opus lumii devenirii.

4. Calea (*tnărga*) care conduce la această încetare a suferinței este „*înoptita Nobilă Potecă*”, ale cărei opt membre sau ramuri — rectitudine a gândirii, a intenției, a cuvântului, a acțiunii, a mijloacelor de trai, a efortului, a atenției, a concentrării — se pot reduce la o triadă: moralitate (*shila*), reculegere (*samādhi*) și înțelepciune (*prajñā*). Această cale caută linia mediană înu-e cele două extreme reprezentate de o viață de plăceri, pe de o parte, și un ascetism prea riguros, pe de alta.

Cauza pentru care omul este prada unei „sete” atât de funeste este că el ignoră lanțul causal care guvernează existențele în devenire, legând actul moral calificabil de efectul său îndepărtat. Acest lanț causal este cunoscut sub numele de lege a „coproducerii condiționate” (*pratityo-samutpāda*, literal: „producere convergentă depinzând de sau în funcție de”, adică în funcție de un concurs de cauze și condiții, și nu întâmplătoare), sau chiar sub numele de „Lanț al originilor interdependente”. Această teorie a coproducerii condiționate este la fel de celebră și de fundamentală ca și Cele Patru Nobile Adevăruri. Este prezentată de tradiție ca o explicație suplimentară, o explicitare sau aprofundare a celui de al doilea Nobil Adevăr, cel în legătură cu originea durerii, Buddha având intenția de a explica de ce viața este dureroasă și care este originea durerii, stabilind conexiunea suferință-ignoranță. Această teorie expune această formulă causală cu doisprezece membri, care exprimă mai puțin o secvență temporală, cât înlănțuirea sintetică a douăsprezece conexiuni (*nidāna*). factori declanșatori, guvernând apariția regulată a fenomenelor existenței,

ca actualizare a dinamismului sintetic al legii karmice. Această formulă causală constituie „Roata transmigrației” (*samsāra-cakra*), în mod clasic figurată prin schema „Roții devenirii” (se va revendica, de exemplu, de la Roata devenirii tibetane, dar în realitate această schemă este anterioară, și o găsim deja la Ajantā).

Formula „producerii în dependentă funcțională” este următoarea: 1) ignoranța (*avidyā*) condiționează 2) formațiunile karmice (*samskāra*), cu alte cuvinte volițiile care modelează renașterea și care condiționează 3) conștiința (*vijnāna*), și care la rândul ei condiționează 4) „numele și forma” (*nāmarupa*), adică fenomenele psiho-fizice, care condiționează 5) cele șase baze ale conștiinței (*sadāyatana*), care condiționează 6) contactul (*sparsha*) între organele simțurilor și obiectele lor, contact care condiționează 7) senzația încărcată cu valoare afectivă (*vedanā*), care condiționează 8) „setea” (*trishnā*), care condiționează 9) atașamentul (*upādāna*) la cele cinci Agregate constitutive ale compusului psiho-so-matic, atașament care condiționează 10) existența în devenire (*bhava*), care condiționează 11) (re)nașterea (*jad*), care condiționează 12) bătrânețea și moartea (*jaramarānd*).

Aceasta este formula salvatoare pe care Buddha ar fi conceput-o în noaptea Iluminării, trecând-o în revistă, alternativ, în cele două sensuri corespunzând ordinii regresive (de la efecte la cauze și la condițiile lor), adică anagogice și terapeutice, și ordinii descendente și sintetice (de la cauze și condiții la efectele lor). Profundă, dar dificil de interpretat, această teorie se dovedește solidară unei concepții nu mai puțin originală asupra structurii realității. Nu există într-adevăr nici o îndoială că budismul constituie, în această privință, „cea mai uimitoare interpretare a realului care a fost șoptită vreodată unei urechi omenești” (H. Zimmer). Ce tablou al realului propune deci budismul?

- *Pe de o parte, budismul, cel puțin cel străvechi, a îmbrățișat unfenomenism realist* în conformitate cu care tot ceea ce se oferă conștiinței sub forma datelor elementare discrete și fluente („elementele” sau *dharmas*) epuizează întreg realul. Pe de altă parte, budismul a dovedit o radicalitate dezontologizantă, preocupată de a combate orice idee de substanță, fie materială, fie spirituală (Șinele upanișadic ca „masă de conștiință”, *vijnānaghāna* sau monadele spirituale din *Sāmkhya*), și de a exorciza orice fond substanțial din lucruri. Astfel că pentru budism nu este existență supusă legii cauzalității care să nu se reducă în analiză la

un proces, la o devenire, iar realitatea lucrurilor acestei lumi, sortită efemerului, stă în oscilație perpetuă între ființă și ne-ființă, sub legea naturală a cauzalității. Budismul apare aici ca „o cale de mijloc” între două perspective extreme (*anta*), reprezentate, pe de o parte, de concepția zisă a „permanenței”, care postulează că „totul există”, că sufletul și lumea sunt deci eterne, și, pe de altă parte, de concepția zisă „anihilaționistă” sau nihilistă, care postulează că „nimic nu există” și că totul este supus aneantizării. În locul noțiunilor ontologice de ființă și ne-ființă, budismul profesează concepția „impermanenței

universale", adică a lumii ca înlănțuire de cauze și efecte deopotrivă efemere, ca proces etern.

- *În privința omului*, dacă examinăm omul în manieră empirică imediată, realizăm că existența sa comportă grupări mereu instabile de fenomene care apar și dispar, de cinci feluri: aparențele sensibile și corporalitatea (*rupă*), senzația încărcată de afectivitate (*vedană*), activitatea mentală concretă, din care rezultă noțiunile (*samjñā*), construcțiile psihice și volițiile (*samskāra*), gândurile sau cunoștințele (*viññāna*). Întregul câmp al experienței vitale se înscrie astfel în limitele acestor grupări de fenomene distincte, dar strâns unite, cunoscute sub numele de „agregate de atașament” (*upādāna-skandha*). Cele cinci agregate sunt vide (*shunya*), nesubstanțiale și fără esență veritabilă: „materia se aseamănă cu o bulă de spumă, senzația cu o bulă de apă, noțiunea cu un miraj, volițiile cu tulpina (goală) a unui bananier, iar cunoașterea cu o fantomă” (*Samyutta Nikāya* III, 140-142). Budismul denunță credința funestă în realitatea identității personale (*satkāyadrishṭi*) și profesează vacuitatea subiectului personal pentru a risipi iluzia existenței unui subiect: nu există nici un fel de eu stabil și substanțial, pentru că individul nu este decât o serie fenomenală cu elemente schimbătoare, un complex de factori dinamici condiționați, agregat fără liant substanțial și construcție factice, total lipsit de orice Sine (*ātman*), adică lipsit de orice nucleu ontologic al persoanei și de orice bază permanentă a realității personale. Analiza riguroasă a funcționării eului și critica nemiloasă a iluziei sale constitutive se înscriu fără îndoială printre aporturile remarcabile ale budismului la elucidarea filosofică a condiției umane și la căutările spirituale ale umanității. Căci nu răspundea Buddha brahmanilor care-și întrețineau focurile sacrificiale: „nu trimit lemn pentru focul altarelor, eu aprind o flacăra în mine însumi. Inima-mi este altarul, flacăra eul meu stăpânit”? Astfel se face că budismul a pus în corespondență impermanența și

nonsubstanțialitatea elementelor realului (*dharmanairātmya*) cu iraper-manența și nonsubstanțialitatea individului (*pudgalanairātmya*).

- *Încetul cu încetul, gândirea budistă*, la origine dispersată și în stare difuză, în sule de predici *ad hominem* rostite de Buddha, a făcut obiectul unei elaborări sistematice sub forma unei „Doctrine aprofundate” (*Abhidharma*) sau scolastice; câmpul de acțiune al gândirii budiste s-a extins, iar simpla doctrină a mântuirii predicată de Buddha s-a dezvoltat într-un sistem complet și o doctrină articulată care conținea o psihologie, o cosmologie, o morală și chiar o reflecție asupra naturii ultime a realului. Această elaborare sistematică a gândirii budiste a coincis de altfel cu sciziunea Comunității budiste (*Sangha*) în optsprezece secte, în jurul secolului III î.Hr. Budismul a fost, fără îndoială, un ferment pentru întreaga gândire indiană, în sensul că a furnizat brahmanismului impulsul necesar pentru ca acesta să se dezvolte conceptual și să-și codifice în sisteme definitive tezele până atunci vagi.

f. Bhagavad-Gita

Celebrul poem religios intitulat *Cântecul celui Preafericit* (secolul III sau IV î.Hr.), care deși păstrează caracteristicile unei *Upanișade*, face parte din epopeea *Mahābhāratei* (Cartea a Vi-a), constituie o altă sursă majoră a gândirii indiene. Acest text al religiei de devoțiune a fost unul dintre cele trei texte canonice fondatoare din care *Vedānta* își va lua punctul de plecare (*prashāna*); oricare ar fi gradul de autoritate atribuit lui de diverse școli, el este cartea de căpătâi a oricărui hindus, atât în privința teologiei dogmatice, cât și în privința moralei și misticii. Acest poem religios extrem de elevat apare sub forma unui dialog între cel de al treilea fiu al lui Pandu, Arjuna, care contemplă din carul său de luptă cele două armate (Kauravas și Pandavas) aflate față în față pe câmpul de bătălie gata să se înfrunte. Tulburat în fața măcelului care se pregătește, el se întreabă asupra sensului acestei lupte și îl interpelează pe vizitiul său, Krishna, care nu era nimeni altul decât Domnul vorbind la persoana I cu autoritate suverană. Cum ar putea el, un războinic drept, să lupte împotriva rudelor, prietenilor, maștrilor săi respectați, fie și pentru o cauză bună? La întrebarea insistentă a lui Arjuna — Ce trebuie făcut în vreme de restriște, atunci când acțiunea și nonacțiunea se opun una alteia cu argumente de aceeași greutate? — Krishna răspunde în felul următor:

„Vei acționa conform cu datoria ta de stat (*sva-dharma*) și vei lupta, în calitate de prinț (*kshatriya*), dar fără a te atașa de roadele actelor tale". Astfel că divinitatea nu ezită niciodată să se încarneze pe pământ sub forma avatarurilor (*avatāra*, literal, „coborâre" a divinității pe pământ), pentru a lua apărarea celor drepte, atunci când ordinea socio-cosmică este pusă în pericol de aroganța și nebunia tiranilor „demonici" (*asura*): „Pentru protejarea celor buni și distrugerea celor răi, pentru restabilirea ordinii, din timp în timp, îmi fac apariția" (IV, 8).

Pentru că este sortit acțiunii, această lume fiind „câmpul activității" (*karmakshetra*), omul trebuie să-și împlinească datoria de stat, datoria publică, renunțând (*tyāga*) însă la roadele actelor sale (*karmaphala*), renunțând adică la rezonanța lor afectivă. Doar în acest sens, acțiunea, purificată și iluminată, încetează de a fi sursă de alienare, ca în *Upanișade*, încetează de a fi înrobitoare și devine cale către eliberare: „Cine știe să vadă în acțiune non-acțiunea și în non-acțiune, acțiunea, acela între toți oamenii posedă vigilența spiritului, acela [doar] este unit în yoga, acela [doar] îi îndeplinește toate sarcinile" (IV, 18). Astfel, mesajul din *Bhagavad-Gītā* conciliază ireconciliabilul și acoperă distanța aparent infinită dintre acțiune și renunțare. „Calea renunțării intramundane" (Max Weber), instaurată de *Bhagavad-Gītā*, propunea o sinteză între datoria publică și aspirația către libertate interioară, astfel că omul-în-lume poate obține seninătatea și pacea dacă privește cu detașare efectele actelor sale. Acest mesaj deschide de asemenea posibilitatea mântuirii în lume pentru toți. Învățătura din *Bhagavad-Gītā* propune o interiorizare a renunțării vizibile și instituționale (*samnyāsa*), sub forma unei renunțări invizibile și interiorizate, mai puțin susceptibilă să pună în primejdie coeziunea socială. Pe de altă parte, *Bhagavad-Gītā* se prezintă ca reorganizare a învățăturii upanișadice în jurul temei religioase a Personalității divine unice (*ekānta dharma*), cu corolarul său, calea devoțiunii iubitoare

(bhakti), întemeiată pe partajul grației în relația interpersonală dintre de vot (*bhakta*) și zeul său, Preafericitul (*Bhagavant*), conform celor două valori ale rădăcinii verbale BHAJ — după cum este la diateza activă („a da”) sau la cea medie („a primi în partaj”); Domnul este Preafericitul, adică cel „Bine Dotat”, care își alege și-și iubește devotul, „dându-i în partaj” un tip de grație pe care acesta „îl primește în partaj”; devotul, care se adresează Domnului său ca unei persoane, îi răspunde la rândul său prin adorație exclusivă. Atestat încă din *Śrivetashvatara Upanishad* (VI.23), curentul religios al „participării din iubire” (după cum se mai poate reda termenul de *bhakti*), care, accesibil tuturor, își ia dinamismul

din afectivitate, urma să se răspândească începând cu primele secole ale erei noastre și să genereze, alături de nenumărate opere aparținând lirismului sacru, puternice construcții doctrinare, de obediență „sectară” vishnuită, krishnaită sau shivaită, capabile să rivalizeze cu acelea ale „căii cunoașterii”.

Părțile speculative din *Bhagavad-Gîtă* precizează natura relației între sufletul individual și această „hiper-persoană”, dacă se poate spune așa, care este Persoana Supremă (*Purusliottama*), elucidându-le identitatea ontologică fundamentală: „Chiar dacă pare divizat, Sufletul suprem rămâne indivizibil: el este Unu. Chiar dacă el susține toate ființele, trebuie să înțelegi că tot el este acela care le devoră și le face să se dezvolte” (XIII.16).

Chiar dacă a fost declarat transcendent și dincolo de manifestări, după modelul lui *Brahman*, Dumnezeu din *bhakti* nu se desprinde niciodată complet de imanența sa într-o lume care este aici reală, și el se reveală chiar lui Arjuna ca totalitate cosmică, în Cântul al XI-lea. Încercând să articuleze esențialul doctrinei upanișadice și câteva noțiuni din Sămkhya cu exigențele teismului indian, *Bhagavad-Gîtă*, text poetic și mitic de factură compozită, lasă totuși într-o oarecare nedeterminare relațiile dintre Absolutul personificat, pe de o parte, și sufletul individual și lumea', pe de alta. De unde și plurivocitatea acestui text, care a solicitat de-a lungul secolelor reflecția diferitelor școli și a hrănit viața spirituală a Indiei până în zilele noastre.

În preajma erei creștine, filosofia Indiei urma să intre într-o nouă fază a istoriei sale, în vreme ce hinduismul se substituia încetul cu încetul religiei brahmanice clasice. Hinduismul prezenta trăsături noi, atât în panteonul său, cât și în planul practicilor culturale. De-abia la sfârșitul perioadei epice (în care începuse compunerea celor două mari monumente ale culturii indiene, epopeile *Rāmāyana* și *Mahābhārata*) începe cristalizarea reflecției filosofice, până atunci difuze, a diferitelor școli, sub forma sa clasică. Această cristalizare este rezultatul unei lungi dezvoltări anterioare, care, în cea mai mare parte, ne scapă. Atunci apar cele șase „puncte de vedere” (de la rădăcina verbală DRISH —, „a vedea”, „a privi”) sau „sisteme” ale filosofiei indiene clasice, care se combină două câte două: *Nyāya* și *Vaisheshika*, *Sāmkhya* și *Yoga*, *Purva-Mimāmsā*

și *Uttara-Mimāmsā* sau *Vedānta*. În paralel cu emergența celor șase „puncte de vedere”, are loc înflorirea filosofică a budismului, o dată cu apariția Marelui Vehicul (*Mahayāna*).

Din această scurtă schiță istorică reiese că filosofia indiană nu este atât de monolitică pe cât se crede de obicei, căci evantaiul doctrinelor sale este extrem de larg. Înaintea studiului detaliat al celor șase mari „puncte de vedere” brahmanice și a prezentării înfloririi metafizice cunoscute de budism în sânul Marelui Vehicul, din volumul următor, putem încerca, cu titlu de concluzie, să decelăm, nu fără a simplifica la extrem, câteva dintre trăsăturile caracteristice cele mai importante ale filosofiei indiene, opunându-le celor ale filosofiei occidentale. Făcând aceasta, vom trimite la opoziția dintre maniera în care a fost conceput însuși proiectul filosofic în India și, respectiv, în Occident.

Animată de dorința căutării inteligibilității cauzale, filosofia occidentală a încercat să dea socoteală de inteligibilitatea lumii, cercetând structurarea internă a realului. Ea a promovat o

cercetare pur teoretică și speculativă. În India, dimpotrivă, proiectul filosofic a avut ca *priinum movens* scopul existențial și concret al eradicării suferinței și al atingerii eliberării: postulând valoarea eliberatoare a cunoașterii, filosofia indiană s-a dovedit a fi mai mult decât o propedeutică a unei doctrine soteriologice, ea a fost în sine o soteriologie, după cum o atestă numele de *mokṣa-sāstra* pe care i-1 dau filosofii indieni. Totuși, India nu a delimitat câmpul specific al filosofiei de domeniul religios *stricto sensu*. Recursului la inteligibilitatea causală în diferite domenii ale realității și ale experienței, filosofia indiană i-a preferat recursul la o atitudine introspectivă pe care am putea-o numi „psihometafizică”, dovedită de rolul jucat, de pildă, de speculațiile asupra alternanței stărilor de veghe, de vis și de somn profund, sau de analiza naturii și a funcționării psihismului. Cercetând legătura dintre destinul nostru și acela al universului, ea a subliniat caracterul prioritar al practicii și al experimentării față de speculația teoretică: ea a pus accentul pe practicile destinate mai puțin cunoașterii, cât transformării omului în contact cu Realitatea supremă. Astfel, în opoziție cu idolatria rațiunii auto-absolutizate din Occident, unde omul este nu numai deținător al rațiunii, dar și menit ei, filosofia indiană a promovat suspendarea activității intelectuale, tăcerea mentală în care se dizolvă raționările abstracte. Fiind cunoscut că orice cunoștință adevărată este pentru filosofia indiană mai întâi nu gândită, ci „realizată”, adică trăită și integrată, ea va privilegia experiența intuitivă directă ca singur mijloc de acces la Realitatea ultimă: ce este cunoașterea metafizică

pentru ea, dacă nu luarea în stăpânire a tuturor profunzimilor Ființei prin conștiință, profunzimi de regulă ascunse de jocul superficial al vieții? În sfârșit, spre deosebire de imanentismul al umaniștilor occidentali, ea a demonstrat o voință neobosită de a-l proiecta pe om dincolo de propria lui condiție, dincolo de orice condiționare: dacă umanismul autonom și antropocentric al Occidentului a sfârșit prin a situa măreția omului în cultul însuși al umanității sale, tradiția indiană a așezat această măreție doar în posibilitatea, latentă în om, de a transcende ordinea umanului prin *accesul la inferioritatea revelatoare*.

Se pot percepe prin contrast limitările la care este supusă tradiția occidentală. În primul rând, locul nemeritat pe care aceasta i-a acordat rațiunii discursive și inteligenței de tip logic a împiedicat-o prea adesea să recurgă, atunci când rațiunea eșua, la intuiția suprarățională, în vreme ce India a recunoscut dintotdeauna primatul intuiției directe și a admis existența unor oameni care au avut acces la cunoașterea supremă, anume înțelepții „realizați”, a căror „frecventare” era extrem de prețioasă. În India, dialectica nu s-a justificat decât ca afirmare a unei realități care o depășea: ceea ce dă superioritatea gândirii indiene este poate faptul că aceasta a știut să asculte „tăcerile dialecticii”, preludiu la tăcerea ultimă după care dialectica trebuie să se modeleze în final, în chiar momentul dispariției sale. În al doilea rând, datorită faptului că tradiția occidentală nu a depășit niciodată nivelul percepției senzoriale, chiar mărite cu ajutorul microscopelor sau telescoapelor moderne, aceasta nu a surprins niciodată esența intimă a realității, aceea care transcende limitele inerente percepției senzoriale. Astfel, ea a refuzat să accepte postulatul că lumea spiritului și cea a materiei pot fi manifestarea unei realități ascunse și mai profunde, chiar dacă un număr mereu mai mare de fizicieni încep totuși să întrevadă acest lucru, astăzi.

Bibliografie

- *Texte*

J. Varenne, *Le Veda*, 1967, reed. de Librairie des Deux Océans, Paris, 1984.

L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, col. „Connaissance de l'Orient”, nr. 6, Gallimard, Paris, 1956.

J. Varenne, *Mythes et legendes extraits des Brâhmonas*, col. „Connaissance de l'Orient", nr. 6, Gallimard, Paris, 1967.

Brihadâranyaka Upanishad et Chândogya Upanishad, trad. E. Senart, col. „E. Senart", Les Belles Lettres, Paris, 1930, reed. în 1971.

Upanișciidele.

Six Upanishads majeures, trad. P. Lebail, Le Courrier du Livre, Paris, 1971.

Sept Upanishads, trad. J. Varenne, col. „Points-Sagesse", nr. 25, Le Seuil, Paris, 1981.

Bhagavad-Gîtâ.

Antologia *L'Hindouisme*, îngrijită de A.-M. Esnoul, col. „Tresors spirituels de l'humanite", Fayard-Denoel, Paris, 1972.

Sermons du Bouddha, trad. M. Wijayaratna, Le Cerf, 1988.

Antologia *Le Bouddhisme*, îngrijită de L. Silburn, col. „Tresors spirituels de l'humanite", Fayard-Denoel, Paris, 1977.

• *Lucrări generale*

M. Biarreau, *L'Hindouisme: Anthropologie d'une civilisation*, col. „Champs", Flammarion, nr. 96, Paris, 1981.

A. Bareau, *En suivant Bouddha*, ediția Philippe Lebaud, Paris, 1985.

E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, col. „Petite Bibliotheque Payot", Payot, Paris, 1952.

G. Bugault, „La mystique du bouddhisme indien", în *Encyclopedie des Mystique s orient ales*, îngrijită de M.-M. Davy, R. Laffont, 1975.

J. Filliozat, *Les Philosophies de Vinde*, „Que sais-je?", nr. 932, PUF, Paris, 1970.

H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne*, Payot, Paris, 1951.

Yi.7Am.mer, Les Philosophies de V Înde, „Payotheque", Payot, Paris, 1953, reed. în 1978.

• *Facultativ*

L. Renou, *La Civilisation de Vinde ancienne*, col. „Champs", nr. 97, Flammarion, Paris, 1981.

A.-L. Basham, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, „Les Grandes Civilisations”, Arthaud, Paris, 1976.

L. Renou, J. Filliozat și alții, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, voi. 2, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947-1949, reed. în 1985.

M. Biardeau, capitolul „Philosophies de l'Inde”, voi. I, *Histoire de la Philosophie*, Encyclopedie de „La Pleiade”, Paris, 1969.

Articolele din *Encyclopaedia Universalis* și *Encyclopedie philosophique universelle* (PUF).

5. FILOSOFIA CHINEZĂ

a. Introducere

Gândirea chineză cunoaște primul său salt în jurul secolelor VI-III î.Hr.; ea e contemporană, deci, la începuturile sale, cu filosofia greacă. O atare înflorire nu a fost posibilă în China, ca și în Grecia, decât grație importantei dezvoltări a civilizației materiale, atât din perspectiva producției, cât și a schimburilor. Ca și Grecia acelei perioade, China este împărțită în câteva centre politice cvasiindependente, care rivalizează între ele pentru hegemonie: această fragmentare teritorială a puterii favorizează emanciparea gândirii și diversificarea curentelor de opinie. Aceeași fragmentare conduce la o situație de criză care determină regândirea sistemului politic și social pe cale de prăbușire, găsirea de noi soluții și recursul la teorie. În China, odată cu secolele VIII-VII î.Hr., regalitatea arhaică fondată pe o ierarhie a domeniilor și a cultelor familiale, având la vârf domeniul regal și cultul strămoșilor dinastiei domnitoare (dinastia Zhou, sfârșitul secolului al XI-lea), se află pe drumul descompunerii: autoritatea „Fiului Cerului” slăbește până la a deveni doar protocolară, fiefurile devin puteri autonome, iar prinții se angajează în lupte îndârjite, diplomatice și militare, în care singurul factor determinant este raportul de forțe. Apar în paralel noi grupuri sociale care profită de dezagregarea vechilor structuri „feudale” și de tip clan, favorizând dezvoltarea unei raționalități întemeiate pe eficiență: conducători de întreprinderi meșteșugărești și negustori care își măresc averea prin inițiativă economică, consilieri ai curții și „maestri itineranți” care caută să-și vândă lecțiile de înțelepciune pe la curțile princiare. În ultimul stadiu al acestei evoluții, acela al epocii „Regatelor luptătoare” (secolele V-III), aceste „o sută de școli” ale gândirii propun tot atâtea rețete pentru ieșirea din marasmul din ce în ce mai greu de suportat la care a condus exacerbarea conflictelor. Aplicând metodic cel mai „realist” dintre aceste programe, acela al

„legaliștilor”, eliminându-și pe rând rivalii, principalitatea dinastiei Qin sfârșește prin a înfăptui unitatea Chinei în propriul profit (221 d.Hr.). Imperiul chinez era deja fondat, fiind primul din lume care a „beneficiat” de birocrația care-i va fi proprie și care va dura, în ciuda unor profunde mutații, aproximativ 2000 de ani: în această nouă și unitară ordine, „consilierul itinerant” nu va mai putea fi decât un funcționar; și, începând prin a se dedica exegezei operelor fondatoare ale Antichității, devenite clasice, fostul Maestru de înțelepciune va deveni „literat”.

b. De la religiozitatea primitivă la conștiința regularității universale

Trebuie mai întâi să revenim la un stadiu anterior epocii principatelor, la apariția școlilor, pentru a sesiza tendința generală care a orientat civilizația chineză și a contribuit la edificarea originalității sale: acel miracol care a dat în China, ca și în Grecia, maturizarea în câteva secole a unei gândiri teoretice și personale, de neînțeles în afara dezvoltării reprezentărilor religioase colective care i-au servit drept fundament. Or, această orientare a luat în Grecia și China sensuri foarte diferite. Este important să constatăm predominanța unei forme de religiozitate de tip animist, comparabile celor pe care le întâlnim și în alte părți, la începuturile civilizației chineze: inscripțiile oraculare ne informează, într-adevăr, despre sacrificiile aduse fluviilor, munților, vântului, punctelor cardinale. Ele ne demonstrează de asemenea credința în existența, mai presus de aceste divinități, a unei puteri atotstăpânitoare asupra naturii, care își impune voința oamenilor: e vorba aici de un zeu personal (*Di*, „Domnul” din înalt), a cărui putere transcende pe aceea a regelui feudal, și care, în ultimă instanță, se dovedește a fi stăpân al tuturor evenimentelor, întrebarea ne apare ca justificată, prin analogie cu fundamentele implicite ale propriei noastre tradiții filosofice: de ce gândirea chineză, care a cunoscut credințe primitive similare cu ale noastre, nu s-a dezvoltat ca a noastră, în sensul unei asumări teologice a realității?

Asistăm în China, odată cu mileniul al II-lea î.Hr. (în timpul dinastiei Shang sau Yin), și în ciuda caracterului viu al credințelor religioase, la o anumită denaturare a religiozității. Într-adevăr, practica divinației, până atunci auxiliară sacrificiului, tinde să ocupe un loc privilegiat ca procedură aparte. După ce mai întâi vizase să afle, pornind de la rețeaua figurilor de pe suprafața oaselor, apoi a carapacelor de broască țestoasă puse în

foc, modalitatea particulară în care trebuia să se facă sacrificiul, matica ajunge la o elaborare liturgică de inspirație pur divinatorie care va ținti să precizeze cu maximă minuțiozitate *formele* actului sacrificial, făcând abstracție de semnificația acestuia ca taină divină. Regulile ritualice se multiplică astfel, fără ca sensul sacralului să fie îmbogățit.

Această *ritualizare* a religiei, cu atât mai importantă cu cât nu există în China o castă sacerdotală propriu-zisă (rolul sacrificial fiind încredințat în principiu tatălui-rege) și cu cât, în ciuda numărului mare de formule incantatorii, nu se dezvoltă nici un fel de literatură de rugăciune, conduce la o extindere fără limită a tipului de raționalitate pe care ea, ritualizarea, o încarnează, în raport cu câmpul conduitei umane. Devenind treptat independentă de sacrificiu, practica divinatorie tinde să demonstreze în fiecare ocazie care este configurația situației în cauză și dacă acțiunea asupra căreia se formulează interogația — război, vânatoare, muncile câmpului etc. — merge în sensul bun sau în cel rău, în raport cu ansamblul factorilor atunci activi în univers: liniile descrise de fisurarea osului sau a carapacei, și care formează o diagramă, sunt menite să ne arăte în cele mai intime conexiuni structura faptelor și a evenimentelor. Diagrama divinatorie se face purtătoarea întregului joc al implicațiilor cosmice, iar acestea se arată la fiecare nouă manifestare evenimentială cu totul diferite. Decurge de aici o logică, în care aspectul *dispozițional* (și

funcțional în același timp) prevalează asupra raportului mijloc-scop, cât și asupra stabilirii unei legi de cauzalitate.

Religia primitivă tinde să se transforme deci în cosmologie. Un pas decisiv în acest sens îl constituie, la instaurarea noii dinastii Zhou (secolul XI î.Hr.), înlocuirea reprezentării „Domnului din înalt” cu aceea a „Cerului”: dispăre astfel figurarea antropomorfică a atotputerniciei, atenția deplasându-se, începând de la cerul fizic, asupra regularității revoluțiilor siderale și asupra ciclului anotimpurilor. Noțiunea de „ordine” (emanând de la zeu) se transformă atunci prin intermediul termenului de „mandat al cerului” (*tianming*) în intuiția unei regularități universale, în prima operă literară a civilizației chineze, *Cartea poemelor* (*Shijing*, antologie cuprinzând circa 300 de poeme datând în majoritate din secolele VIII-VI î.Hr.), anumite ode sacrificiale celebrează Cerul pentru capacitatea de a genera existența, fără a devia niciodată de la calea sa și fără a osteni vreodată: el este principiul bunului mers al lucrurilor, care își au fiecare propria „normă” (*ze*). Suveranul este îndemnat să-i urmeze exemplul pentru a asigura bunul mers al societății.

În paralel cu rolul dominant al Cerului, diferite divinități chtoniene ale religiei străvechi se regăsesc într-o entitate comună: Pământul, servind Cerului drept partener. De aici decurge ideea de bază a gândirii chineze, care este *polaritatea*, și care va fi conceptualizată în raportul de opuși / complementari *yin* și *yang*. Aceste două rubrici așază față în față toate aspectele realului: *yang* simbolizează celestul, luminosul, masculinul; *yin* simbolizează terestru, întunecat, femininul. Dar, la fel ca urcușul și coborâșul aceluiași munte, aceste contrarii sunt întotdeauna corelate, întreaga realitate rezultând din perpetua lor interacțiune. Gândirea chineză nu-și pune deci problema creării lumii ca început absolut (și nici măcar pe aceea a sfârșitului lumii ca apocalipsă sau ca punct terminus al unei evoluții), ea concepe realul ca pe un proces de transformare care, fiind continuu, nu are nici început, nici sfârșit. Ea nu va avea nevoie nici să-1 postuleze pe Dumnezeu la baza realului, pentru a explica mișcarea lumii, ca „motor”. Acest lucru nu era necesar, din moment ce interacțiunea între contrarii, în funcție de dispozitivul bipolar *yin-yang*, era un principiu dinamic absolut suficient.

Acest dispozitiv al realității se regăsește în acela descris de *Cartea schimbării (Yijing)*, tradus de obicei prin *Cartea transformărilor*. Două trasee ajung la început pentru a reprezenta întreaga realitate: unul continuu, factorul *yang*; altul, discontinuu, factorul *yin*. Prima figură a cărții, compusă doar din trăsături *yang*, întruchipează virtuțile Cerului: mersul neabătut înainte și, în regularitatea traseului său, răspândirea influenței benefice asupra tuturor celor care există; a doua figură, compusă doar din trăsături *yin*, întruchipează virtuțile Pământului: permanenta deschidere la inițiativa Cerului și știința de a se conforma acesteia. Toate celelalte figuri, fie că sunt compuse din trei, fie din șase trăsături (trigrame și hexagrame), reprezintă diferitele cazuri ale transformării, rezultate din combinarea celor două tipuri de caracteristici: scopul este determinarea, în fiecare caz și în funcție de cei doi factori constitutivi, a coerenței interne a schimbării.

Pentru că sistemul mantie de unde provin aceste figuri, plecând de la tulpinile „florii lui Ahile”*, a urmat în mod direct predicțiilor pe baza fisurării oaselor, apoi a carapacelor, și pentru că, de asemenea, acest manual s-a constituit în straturi succesive (figurile hexagramatice, formulele oraculare și, în sfârșit, comentariile și tratatele), care ne conduc de la primul „autor”, cu aură de legendă (Fu Xi, inventatorul prezumat al

* floare cu petale dispuse radial, instrument de divinație (n.t.)

trigramelor), trecând prin regele Wen, fondator al dinastiei *Zhou*, până la ultimele comentarii ale lui Confucius, *Cartea schimbării* rezumă întreaga evoluție pe care am evocat-o. Deducem din ea faptul că reflectia chineză nu a explicat „de ce”-ul lucrurilor recurgând la mit, în modul etiologic (cum au făcut-o la începuturi destule civilizații, printre care și cea greacă), ci reflectând pe baza unui sistem de figuri care întrupau dualitatea și presupuneau conversia; constatăm de asemenea că ea nu tinde să izoleze „ființa” de devenire, ceea ce dă punctul de plecare al ontologiei (ca la Platon), ci că singura realitate admisă „este de ordin procesual.

Astfel, gândirea chineză nu debutează prin vreo mare fabulă epică sau religioasă, care ar fi povestit începuturi și care ar fi pus în scenă divinul. Preocuparea acestei gândiri nu este aceea de a construi o lume de reprezentări mai mult sau mai puțin stabile, ci de a elucida evidența: o evidență a unei lumi în perpetuă schimbare. Funcția atribuită dispozitivului din *Cartea schimbării* este aceea de a surprinde imanența. „Cerul este deasupra și Pământul dedesubt”, citim la începutul „Marelui Comentariu” (care va furniza formulările sale de bază întregii gândiri chineze). Desigur, această formulă e un truism și, în același timp, ea spune totul: o spune prin intermediul polarității inițiale Cer-Pământ, de la care totul pleacă. Ea mai spune de asemenea, prin contrastul sus-jos, superior-inferior, mai valoros-mai puțin valoros, că această relație primară este de asemenea orientată ierarhic. Moralitatea este implicată în cadrul natural. Sarcina de a ne ajuta să devenim conștienți de toate acestea revine măștrilor de înțelepciune, și în primul rând lui Confucius.

c. Adâncirea experienței morale în vederea descoperirii în ea a ordinii de proveniență cerească: învățătura lui Confucius

Despre importanta maturizare a gândirii în sânul Chinei arhaice, chiar înaintea conturării discursului de înțelepciune și a formării școlilor, vom găsi o dovadă în această mărturie a lui Confucius: „Eu nu am creat nimic, nu am făcut decât să transmit” (*Convorbiri* VII, 1). Confucius, pe care chinezii l-au venerat dintotdeauna ca pe Maestrul prin excelență, se recunoaște în ipostaza de legatar al unei tradiții. Această *tradiție* este aceea a ritualismului, despre care același Confucius va arăta că răspunde unei exigențe interioare: omul se crede în măsură, prin practica morală, să se alăture ordinii cerești.

După istoriografia tradițională, Confucius (Kong Qiu), originar din vechea principalitate Lu, din Shandong, ar fi trăit între 551-479 î.Hr.; a servit câțva timp la curtea prințului său și a întreprins apoi o călătorie în căutarea unui suveran mai receptiv la învățăturile sale. După aceeași istoriografi, Confucius și-ar fi sfârșit viața înconjurat de discipoli. Tradiția îi atribuie punerea la punct a primei opere literare chineze, o antologie de poezie, *Shijing*, a cărei valoare morală o accentuează. I se atribuie redactarea *Analelor, Primăveri și toamne*, prin care își manifesta aprobarea sau dezaprobarea față de un eveniment. Mai multe comentarii și tratate pe marginea *Cărții schimbării* îi sunt puse în seamă. Dar contactul cel mai direct cu opera și învățăturile sale îl avem prin intermediul *Convorbirilor* pe care ni

le-au transmis discipolii săi: o carte în care se întrepătrund aforisme, scurte dialoguri și anecdotă, unde nu există deci nici o demonstrație riguroasă, dar care în simplitatea ei posedă o „savoare” pe care o descoperim inepuizabilă.

Interesul marcat al lui Confucius pentru exigențele rituale se explică tocmai prin desuetudinea în care acestea căzuseră din cauza moravurilor epocii: odată cu exacerbară importanței raporturilor de forțe și cu urmărirea interesului pur individual, legăturile de dependență care guvernaseră vechea societate sunt uitate; cuvintele însele au deviat de la sensul lor, suferind o falsificare care este mult prea treptată și colectivă pentru a mai putea fi constatată. Rezultatul — acesta, pe deplin constatabil — este acela al pierderii respectului față de norme, ca și al controlului asupra realității. Pentru a restabili ordinea în societate trebuia să se înceapă prin „corectarea denumirilor” (*zheng ming, Convorbiri XIII, 3*), astfel încât limbajul să devină adecvat și să permită fiecăruia să-și exercite rolul care-i revine prin poziția sa: suzeranul să se comporte ca atare, iar vasalul în consecință, tatăl să fie într-adevăr tată, iar fiul, fiu. Vor dispărea atunci paricidul și uzurparea, evenimente la ordinea zilei în cronicile timpului.

O atare *corectitudine* trebuie să stea într-adevăr la baza întregului nostru comportament: ea se sprijină, în noi, pe acordul dintre cuvinte și acte, și se traduce față de ceilalți prin raporturi de încredere (*xin*), care constituie prin ea însăși liantul social. Iată de ce Confucius arată atâta ostilitate față de bunii vorbitori care, neîngrijindu-se de punerea propriilor idei în practică, fac uz de limbaj doar în vederea efectelor acestuia, disociindu-1 de realitate. „Omul de bine” este, dimpotrivă, acela care se neliniștește mereu în legătură cu propria-i conduită (termenul de „om de *bine*”, *junzi*, își părăsește accepția tradițională, socială, de „gentilom”,

pentru a exprima o noțiune de proveniență morală). Principala sa virtute este perseverența, care duce la dorința aprofundării continue a lucrurilor învățate, ca și la dorința autocorectării (*ibidem*, VII, 3). În același timp, în viața de toate zilele, se spune în paragraful următor, Maestrul este „afabil” (VII, 4). Căci, pentru a fi în măsură să dureze, autoperfecționarea trebuie să se dispenseze de orice abținere excesivă, iar înțeleptul nu este un ascet care își blochează, din principiu, toate dorințele, cu atât mai puțin un pustnic, care pretinde să atingă virtutea evadând din societate. Această căutare a autenticității nu are nimic excepțional, în afara fervorii. În fața discipolului său, care n-a știut ce să răspundă celor care îl întrebau despre el, Confucius se prezintă simplu ca un om „care în ardoarea sa de a învăța uită să mănânce și, în bucuria de a studia, își uită grijile: el nu simte apropiindu-se bătrânețea” (*ibid.* VII, 19).

Valoarea învățaturii confucianiste rezidă, deci, în aceea că nu abandonează emoția și că salvează vivacitatea gândirii: această învățatură nu îngheață într-o concepție definitivă, propusă ca adevăr (o asemenea noțiune, de altfel, nici nu intervine vreodată), ci nu încetează de a se înnoi: văzută în ansamblu, e plină de nuanțe. Definiția e în primul rând refuzată, căci, fixându-se în formulări, face abstracție de situația particulară în care cel care vorbește e întotdeauna implicat, definiția devenind prin aceasta sterilă. Chiar și în legătură cu sensul omenescului (*ren*), care se află în miezul învățaturii sale și asupra căruia este întrebă de către discipoli, Confucius răspunde întotdeauna în

funcție de interlocutorul său, adică ține cont de temperamentul și stadiul evoluției spirituale, ale acestuia (cf. secțiunile a IV-a și a XII-a). Fiecare întrebare poate presupune o mare varietate de abordări, iar răspunsul nu poate avea alt rol decât acela de a îndemna conștiința celui alt la a-și descoperi propria cale. În această privință orice teorie ar fi un obstacol: cuvântul trebuie să rămână viu, virtutea sa fiind cea existențială.

„Aș dori să nu mai vorbesc deloc”, spuse într-o zi Confucius (cf. XVII, 19). „Atunci cum am mai putea să ne exprimăm?”, s-au mirat discipolii. „Cerul vorbește el oare?”, a reluat Maestrul. „Cu toate acestea, anotimpurile se succed și toate cele care există sunt create. De ce ar avea nevoie Cerul să vorbească?” Ceea ce înseamnă că nu este necesară constituirea în mesaj a cuvântului, că nu există nici o Revelație de așteptat și de „redat”. Confucius rămâne neîncredător în fața *logosului*: nu atât pentru că acesta ar fi insuficient în raport cu inefabilul, ci pentru că verbul e întotdeauna punctual și ostensiv în opoziție cu acțiunea, în vreme ce eficiență este doar *transformarea* continuă care are loc în domeniul

invizibilului și pe care o întrupează mișcarea Cerului. Din această cauză, înțeleptul trebuie să fie *discret*.

Originalitatea învățaturii confucianiste, din punctul de vedere al învățaturii occidentale, ar ține mai întâi de aceea că ea nu se sprijină pe vreun aparat teoretic sau dogmatic. E vorba în primul rând de problema cea mai supusă tentației dogmei, aceea a divinului și a regnului „spiritelor”. Refuzul oricărui postulat irefutabil se regăsește până și în raporturile pe care Confucius le întreține cu politicul. De fapt, în China antică (ca și în Grecia antică), problema bunei guvernări este o preocupare perenă, la orizontul oricărei abordări. Or, Confucius se lipsește de orice tratare întinsă a subiectului și se mulțumește să dea fiecăruia sfaturile pe care le merită (cf. începutul secțiunii a XIII-a), dar își prezintă și propriile intenții într-o lumină ușor diferită: în același timp, el își reiterează dorința de a obține o însărcinare (IX, 13) și de a se face ascultat de către prinț (obsesia tuturor literaților chinezi), și lasă să se întrevadă, față cu entuziasmul puțin naiv al discipolilor săi, că refacerea lumii nu i-ar îndeplini toate dorințele (XI, 26).

Confucius și-a rezumat astfel viața: „la 15 ani, mă puneam pe învățat; la 30 mă aflam deja pe picioarele mele; la 40 de ani îmi depășeam incertitudinile; la 50 luam cunoștință despre implicarea Cerului; la 60 de ani urechea-mi învățase să asculte; și acum, la 70 de ani sunt ceea ce dorește forul meu interior să fiu fără a părăsi vreodată drumul drept” (II, 4).

În această evoluție, două etape sunt fundamentale. Prima, atunci când „la 50 de ani” Confucius se arată pregătit pentru a întâlni „Cerul”: aceasta nu printr-o revelație sau prin efort speculativ, ci doar prin evoluția *experienței sale morale*, a cărei desfășurare suntem lăsați să o privim, etapă cu etapă, în expresiile precedente. Și ultima, „la 70 de ani”, căci în acest stadiu dorința personală vine să întregească drumul drept al lucrurilor, o rectitudine pe care ritualul are misiunea de a o întrupa, și a cărei semnificație am redat-o când am vorbit despre ordinea lumii. Coincidența între viața interioară și calea armoniei universale devine în acest stadiu perfectă. Omul devine în sfârșit demn de natura sa.

d. [Omul] — Este el bun? Este rău?

De la Mencius la Xunzi

Noțiunea de natură umană (*xing*) se află, într-adevăr, în centrul dezbaterii din secolele V și IV î.Hr., începând cu învățăturile primilor

maeștri de înțelepciune. Un scurt tratat, *Ziwngyong*, atribuit nepotului lui Confucius, Zi Xu, debutează prin aceste formule, esențiale pentru dezvoltarea culturii chineze prin relația pe care o instituie între Cer și om:

„Acel lucru cu care suntem dăruți de către Cer constituie «natura» noastră,
a ne urma natura constituie «calea»,
și a cultiva calea constituie «educația»."

Natura umană își găsește originea în marele proces al generării realității, încarnat de către cer: așa cum o exprimă vechea noțiune de „mandat al cerului”, reinterpretată într-un sens mai accentuat moral, logica ordonatoare — pozitivă, immanentă —, căreia realul trebuie să i se supună fără deviere sau exhaustiune, se manifestă ca o injoncțiune interioară și întemeiază în noi moralitatea. Natura umană nu mai este nici versatilă (căci ea se ancorează în constanța marelui proces al lumii), nici divizată (căci ea ține în totalitate de această pozitivitate funciară). Astfel, „drumul” care trebuie urmat de om, *Dao (Tao)*, nu se mai poate stabili în mod abstract (prin construirea unui model). Drumul, sau calea, nu mai este nici consecința vreunui comandament exterior: este suficient să ne urmăm natura, să ne conformăm mereu vocației care se află înscrisă în noi. În sfârșit, „educația”, care este opera înțelepților (și are în primul rând un sens instituțional, ca „rituri” și „muzică” statuate de ei la începuturile civilizației), trebuie să permită fiecăruia să mențină vie în el dorința de a urma calea. Ea nu vizează să ne împingă dincolo de natura noastră, ci ne permite, dimpotrivă, să o atingem mai ușor.

Mencius (Mengzi), principalul succesori al lui Confucius în a doua jumătate a secolului al IV-lea, dezvoltă aceeași concepție, plecând însă de la o analiză directă a experienței umane. Atunci când vrea să inspire bunăvoință — de preferat demonstrațiilor de forță —, Mencius nu încearcă să-1 convingă pe prinț prin argumente teoretice, ci-1 conduce pur și simplu spre redescoperirea rădăcinilor moralității, prezente în el însuși. Anecdota este celebră (capitolul I, A, 7): văzând un bou târât spre locul sacrificiului, prințul ar fi cerut brusc eliberarea animalului. Explicația, remarcă Mencius, cu finețe psihologică, este că prințul nu a putut „suporta” privirea îngrozită a boului — această confruntare directă cu frica și suferința celui alt, chiar dacă e vorba de un animal. Concluzia se desprinde ușor: moralitatea nu se poate dobândi sau învăța; în mod evident, prințul o posedă deja în forul său interior; ajunge deci să devii conștient de ea pentru a o aplica în întreaga ta conduită. Căci sentimentul de milă care

a înflorit în conștiința sa era punerea în act — intuitivă și imediată — a unei *solidarități radicale a existențelor* (conceptul confucian *ren*), trăite de la existență la existență, chiar și animală: acest sentiment ne face să ne dăm brusc seama, obligându-ne să depășim viziunea îngustă și egoistă din viața noastră individuală, că suntem parte integrantă în marele proces al lumii. El ne face să resimțim o dată în plus puternica legătură naturală cu acest proces și ne recheamă la o logică a comunității, la o logică a „Căii”.

Sentimentul solidarității radicale a existențelor (radicală, pentru că se înrădăcește la nivelul originar și comunitar al Procesului) nu necesită vreo demonstrație: el este un dat oferit experienței. Să trecem acum de la anecdota la paradigma sa: oricine va vedea un copil gata să cadă într-o fântână, ne mai spune Mencius, va schița imediat gestul de a-1 salva fără a-și pune problema dacă interesul, sau persoana sa, este sau nu în joc. O atare reacție are un caracter instinctiv, care pur/e în lumină aspirația către bine, inerentă ființei noastre: cu toții percepem

în noi înșine anumite *principii de moralitate* care, asemeni semințelor, nu cer decât să se dezvolte. Mencius enumera patru — de unde o tipologie a virtuților (cf. VI, A, 6) —: sentimentul de milă, întemeiat pe simțul omenescului (simțul solidarității); sentimentul de rușine, care întemeiază simțul echității; sentimentul de respect, care fondează simțul a ceea ce se cuvine (nevoia de ritual); și, în sfârșit, sentimentul a ceea ce e bine să aprobi sau să dezaprobi, și care întemeiază în noi aptitudinea de a judeca.

Rezultă de aici o poziție de ansamblu: omul este bun de la natură. Odată însă cu dezvoltarea tehnicii discursului și a argumentării, în secolul al IV-lea, această intuiție, primară trebuia să capete forma unei teze (capitolul VI, A). Mencius distinge în principal ceea ce este „interior” de ceea ce este exterior și încearcă să clarifice — nu fără o oarecare dificultate, conceptualizarea nefiind un instrument consacrat — ceea ce ar corespunde categoriilor de gen sau de subiect. Îi este cu mult mai ușor, în schimb, să răstoarne cu subtilitate un argument, sau să interpreteze diferit o imagine. Adversarul său compara (reducând noțiunea de natură umană la simplul fapt de a fi în viață) indiferența naturală a omului în privința binelui și a răului cu nepăsarea apei în privința sensului pe care l-ar lua cursul său. Dar oare, replică Mencius exploataând comparația, apa curge în mod indiferent în sus sau în jos? Concluzia este explicită: natura umană tinde către bine la fel de natural cum apa curge în jos. Firește, am putea sili apa să țâșnească în înălțime lovindu-i suprafața, sau am putea s-o îndiguim, dar aceasta nu ar mai fi natura apei. Cât despre moralitate, ea urmează panta naturii noastre.

Trebuie explicat atunci de unde provine răul. Problema este cu atât mai importantă cu cât permite corectarea dintr-un punct de vedere sociologic a ceea ce teza de mai sus ar putea prezenta ca idealism excesiv. Apariția răului se datorează exclusiv acțiunii mediului, deoarece nu corespunde unei tendințe originându-se în om. Această acțiune este pentru Mencius în primul rând economică: dacă am avea de toate în măsura în care avem apă sau foc, omul nu ar mai fi silit să intre în conflict cu semenii săi; prima grijă a suveranului, înainte chiar de aceea legată de educarea poporului, trebuie deci să fie respectarea muncilor câmpului și favorizarea producției. Această presiune este de asemenea politică, după cum se vede în epocile mai tulburi, așa cum este secolul al IV-lea în care trăiește Mencius, când puterea este divizată și războaiele sunt neîntrerupte. Căci, tot așa cum moralitatea se răspândește prin influență, pe calea exemplului, tot astfel depravarea se răspândește prin contagiune. De aici, importanța moravurilor ca ambient moral, după cum o înțelesese deja prea bine mama lui Mencius, ea care, potrivit vulgatei, s-ar fi mutat de vreo trei ori pentru ca fiul ei să beneficieze de un anturaj mai bun...

Rămâne de înțeles felul în care răul pătrunde în om, din moment ce nu există în el vreun principiu de rea voință. Din punct de vedere logic, răul corespunde unei „pierderi” a naturii noastre originare, unei „uitări”: nu este vorba de o pierdere colectivă, istorică, așa cum se întâmplă în viziunea iudeo-creștină a paradisiului pierdut, ci de o pierdere individuală care ne amenință la fiecare pas, dar din care tot singuri ne putem salva. Invers, binele înseamnă să-ți păstrezi natura prezentă în tine, adică să-ți menții activă conștiința fundamentală (aceea care ne leagă de temeiul Procesului: *xin*). Astfel se face că omul, „desfășurând

până la capăt" această conștiință fundamentală (*jin xin*), făcând să se dezvolte în mod complet diferitele principii de moralitate care generează în el reacții de rușine sau de milă, este în măsură să-și „înțeleagă natura" (VII, A, 1); înțelegându-și natura, el înțelege în același timp „Cerul", din moment ce acesta din urmă îi este originea. Pentru a ajunge la absolut, omul nu are nevoie nici de mediație divină, nici de postulate metafizice: experiența sa morală, făcându-l conștient de propria-i natură, îl deschide în mod direct către absolut.

Această teză a bunătății naturale va deveni predominantă în China (de unde și importanța lui Mencius în epoca în care misionarii descoperă gândirea chineză). Mencius își va găsi totuși, în secolul al 111-lea î.Hr., un strălucit contraoponent: Xunzi. În primul rând, pentru el, Cerul nu este acel absolut al conștiinței pe care-l descoperim pornind de la experiența

noastră morală, ci se reduce la legi fizice, principiul de constanță și regularitate pe care-l întruchipează fiind despărțit de domeniul umanului (capitolul „Despre cer"). Ceea ce înfiseamnă că natura umană, nemai-putându-se întemeia *pe fondul de pozitivitate* al realului, reprezentat de cer, se reduce la dorințele care, prin definiție, sunt egoiste, și prin urmare dăunătoare societății (capitolul „Despre natura rea a omului"). Efortul uman trebuie îndreptat către „artificializarea" naturii sale, fapt la care au contribuit înțelepții când au creat civilizația. Importanța „riturilor" provine din aceea că ele ne condiționează comportamentul și permit controlul lui, îndeplinind astfel rolul pe care în alte societăți îl au instituțiile (capitolul „Despre rituri"): acest control al conduitei este conceput încă după modelul ordinii cosmice, dar el nu mai permite comunicarea cu aceasta și nu și-o mai ia drept fundament. Morala încetează de a mai fi vocația omului și calea desăvârșirii sale personale: ea se justifică doar prin avantajul pe care-l procură tuturor, disciplinând tendințele iraționale ale omului. Xunzi este fără îndoială primul gânditor din lume care afirmă originea pur socială a moralei.

e. Revenirea la spontaneitatea originară: daoistii

Tulburările ultimelor secole ale antichității chineze sunt mult prea grave pentru ca viziunea morală să poată risipi orice neliniște; criza care străbate lumea chineză este mult prea adâncă pentru ca ea să nu se extindă și asupra credinței în capacitatea riturilor de a ordona universul uman. Din această criză s-a născut aspirația depășirii sistemului de constrângeri impuse de societate, ca și nevoia de a corecta efectele aberațiilor civilizației: pentru a regăsi armonia universală, individul trebuie să se ridice deasupra limitărilor politicului; el se va feri de orice mediere instituțională sau discursivă în obținerea plenitudinii originare. Aceasta din urmă, plenitudinea Căii, este esențialmente spontană.

Această tradiție de gândire, cea a adeptilor „Căii" (*Dao*), daoistii, ne-a parvenit prin două opere de căpătâi: *Laozi* este deopotrivă textul cel mai scurt (aproximativ 5 000 de caractere) și cel care a generat cea mai mare cantitate de comentarii de-a lungul secolelor (ca și opera chineză cea mai tradusă în limbi occidentale, sub titlul mai frecvent de *Daodejing*, *Cartea Căii și a Virtuții*): atribuită în mod tradițional unui înțelept chinez din secolul al VI-lea, puțin mai în vârstă decât Confucius, această carte nu este poate altceva decât o colecție de

aforisme și de sentențe din

secolul al IV-lea. Cealaltă lucrare, nu mai puțin fascinantă, este *Zimangzi*, datorată în mare parte lui Zhuang Zhou (cea 370-300 î.Hr.). În laconismul său, prima dintre cărți folosește o exprimare criptică voit paradoxală și surprinzător de sugestivă. Cea de a doua alătură rigoarea exigentă invenției ingenioase. Tensiunea este deci extremă și ea conferă frazei dimensiuni inedite: asistăm, rând pe rând, atât la aneantizarea pretențiilor rațiunii de către cea mai subtilă dintre sofistoci, cât și la denunțarea vanității limbajului prin intermediul expresiei celei mai poetice.

Astfel de lucrări nu sunt independente de o perspectivă religioasă originală (dezvoltată apoi în religia daoistă). Tema care le leagă de practicile magice ale vechii Chine este în principal aceea care se referă la a „hrăni în tine principiul vital” (*yang sheng*): diferite discipline, în special alimentare și respiratorii, vizează să rafineze trupul pentru a-l face invulnerabil, pentru a-i permite să întreprindă călătorii extatice în univers și pentru a-i întârzia în mod indefinit îmbătrânirea. Aceste aspirații (în special ultima) vor fi mai puțin surprinzătoare dacă ne gândim că ideea de „suflet” nu a putut prinde o consistență suficientă, într-un univers în perpetuă transformare și care nu este opera lui Dumnezeu, așa cum este el conceput în China, pentru a permite credința într-o formă de nemurire deopotrivă spirituală și personală, în vreun paradis: singura formă de nemurire nu este posibilă, deci, decât prin intermediul corpului și nu prin desprinderea de el.

Marele merit al gânditorilor daoiști este că au știut să intre în dialog și în dispută, pe baza acestui fond arhaic de credințe și de practici, care valorizau inefabilul și extazul, cu diferitele curente de gândire ale epocii, în loc să fie investite cu o funcție ordonatoare, distincțiile sunt denunțate de daoiști ca iluzorii și factive: ele scindează realul și îl opun sieși, contribuie la pierderea sensului unității și al armoniei. Acest adevăr e vizibil mai întâi în planul limbajului. Cuvintele sunt tot atâtea determinații limitative care le fac inapte să exprime esențialul: după formula liminară din *Laozi*, *Dao* pe care o putem numi „nu este *Dao* cea dintotdeauna”; de îndată ce o numim, o opunem restului și-i pierdem dimensiunea totalizantă, în plus, generând aprobare și dezaprobare, pro și contra (*shi* și *fei*), cuvintele conduc la discuții fără de sfârșit care ne îndepărtează mereu de intuiția originală. Or, prejudiciul datorat distincțiilor se verifică și pe plan social: instituind diferențe de rang, din care decurg exigențele rituale, civilizația a opus umanitatea ei înseși, a îndepărtat-o de buna înțelegere a vârstei de aur și a denaturat-o. În consecință, suntem invitați să ne ridicăm deasupra convențiilor și a-restricțiilor (*Zhuangzi*, capitolul I), să

repunem ființele și discursurile pe picior de egalitate (capitolul II).

Să revenim, în concluzie, la nediferențierea primară: de unde totul provine

și unde totul se și reîntoarce. "" •"

Iată de ce gândirea daoistă privilegiază vidul (*xu*), termen ultim al acestei nediferențieri. Dar acest vid este departe de a semnifica neantul și facticitatea lucrurilor (el se distinge astfel de *sQnya* budist), căci el se arată a fi în primul rând funcțional. Căci lui i se datorează plinătatea realului, capacitatea îndeplinirii rostului său: toate spițele unei roți au în comun un singur butuc, iar „eficacitatea carului” (ceea ce permite carului să avanseze, roții să se învârtască) se află „acolo unde nu e nimic”, în centrul gol al roții. În aceeași manieră, „modelăm argila în formă de vas”, iar eficacitatea recipientului este „acolo unde nu este nimic”: căci tocmai acest vid interior permite pereților vasului să conțină și vasului să servească (*Laozi*, 11). Iată câteva imagini emblematice ale acestei vacuități ideale: „valea”, femela, matricea. Or, un astfel de „vid” animă universul întreg: el este întreg spațiul care jâcă între Cer și Pământ rolul „unor foaie uriașe” (*ibid.* 5): „fiind gol el nu este plat, și cu cât îl miști mai mult cu atât produce mai mult”. În om acest vid este purificarea de dorințe; el ne conduce la detașare, la odihnă, la tăcere și la liniște. Dar această tăcere este plenitudine: spre deosebire de sunetele produse de un instrument, sunete care exclud alte sunete în timpul producerii lor, muzica tăcută evită orice selecție, care ar fi, prin forța lucrurilor, risipire (în raport cu plenitudinea originară); ea conține în mod implicit totalitatea armonică.

La fel, invitația care ne este făcută de „a nu ieși în față”, de a rămâne cu discreție în planul al doilea, corespunde unei griji strategice pentru eficacitate. Ea nu trebuie confundată cu un îndemn la umilință. Înțeleptul daoist a înțeles într-adevăr că opusele se cheamă și se înlocuiesc reciproc și că funcția compensatoare a unei tendințe lucrează în favoarea acesteia: coborârea facilitează urcușul; retragerea facilitează avansarea (cu atât mai certă). El știe că strălucirea ajunge inevitabil „să pălească”, ceea ce e compact „să se răspândească”, ceea ce e ascuțit „să se tocească”. Trebuie să înțelegem că este vorba aici de o tendință inerentă evoluției lucrurilor, și deci logic justificată, și nu de o recompensă promisă într-un transcendent oarecare și prin bunăvoință divină. Această logică este o dată în plus aceea a imanentei pure.

Chiar dacă vizează eliberarea omului de limitările și constrângerile societății, gândirea daoistă nu este lipsită de preocupări politice, ca de altfel toate orientările gândirii chineze. Și în acest plan este detectabilă preocuparea pentru eficacitate. Este de-ajuns pentru un bun suveran să-și

cheme poporul la simplitate. Căci, cu cât mai multe sunt interdicțiile, cu atât poporul e mai sărac; cu cât mai multe sunt legile și edictele, cu atât mai numeroși sunt hoții (*Laozi*, 57).

Sistemul social complicându-se, se îndepărtează cu atât mai mult de la armonia naturală. Principiul eficacității este deci acela al non-ingerinței în cursul natural al lucrurilor — care funcționează perfect de unul singur: în măsura în care mă abțin de la a interveni, de la a tulbura lumea prin acțiunea mea, lumea evoluează autonom în manieră armonioasă. Suveranului îi revine deci să știe „să urmeze mișcarea spontană a lucrurilor”, fără a-și permite preferințe individuale, iar „lumea întreagă va fi în pace”. Văzând gustul daoiștilor pentru expresia provocatoare, arta refutărilor, tonul ironic al multor apologeti, ai crede că daoismul se află într-o opoziție generalizată cu toate celelalte școli. Dar, în fond, după cum o atestă grija lor de a capta eficacitatea inerentă tuturor proceselor, ei nu fac decât să radicalizeze intuiții comune întregii gândiri chineze. Este vorba, în special, despre sensul interdependenței contrariilor și despre reciprocitatea lor: el se află la baza consensului chinez privitor la armonie. Este vorba, de asemenea, despre argumentul „nonacțiunii” (*wu wei*), care semnifică inutilitatea ingerinței noastre în mersul lumii, ca și refuzul oricărui activism: înțeleptul chinez, oricare i-ar fi orientarea, mizează mai degrabă pe transformarea care se operează de la sine, decât pe acțiunea voluntară și „eroică”. Este vorba, în sfârșit, despre *Dao* însăși, care este calea spontaneității, a ceea ce se dezvoltă *sporite suaă* pornind de la propria sa mișcare (această spontaneitate însemnând desfășurarea inerentă realității, fără intervenții din afară sau cauzalitate), și din care daoiștii fac un absolut: toate curentele de gândire chineze se întâlnesc în atenția acordată imanenței. Chiar și cel mai dur dintre autoritarisme își întemeiază în ea deplina autoritate.

f. Când spontaneitatea e pusă în slujba ordinii totalitare: legaliștii

Cei pe care tradiția sinologică îi numește „legaliști” (*fajia*) sunt de fapt teoreticieni ai puterii suveranului, încarnând statul. Căci, per ansamblu, teoria politică în China a gândit puterea, dar nu și dreptul, iar legaliștii sunt aceia care au împins absolutizarea puterii cel mai departe. Ei împrumută din daoismul filosofic idealul spontaneității, pentru a face din el principiul funcționării mecanismelor etatiste. Prin aceasta, ei nu

pot fi decât adversari ai confucianiștilor. Nu atât asupra formei de guvernământ — monarhia —, căci niciodată nu a fost conceput în China un sistem politic altul decât regalitatea (deosebirea de Occident este esențială: gândirea politică chineză nu compară niciodată regimurile între ele, ci opune doar perioadele de „ordine” celor de „dezordine”). Dar, în timp ce confucianiștii concep regalitatea ca pe un ascendent esențialmente moral, ca expresie a unui „mandat ceresc”, exersându-se prin influența exemplară care emană de la un suveran înțelept, regalitatea nu este pentru legaliști manifestarea nici unei voințe superioare, ascendentul său neținând decât de presiunea pe care autoritatea o exercită asupra altora.

Printre gânditorii legaliști de marcă, primul este Shang Yang, autorul reformelor principatului Qin, la mijlocul secolului al IV-lea, a cărui operă, *Cartea seniorului Shang*, chiar dacă poate fi un fals datând cu câteva secole mai târziu, nu relevă mai puțin principiile a ceea ce trebuie să fi fost programul fundamental al legaliștilor. Obiectivul lui Shang-Yang era să elimine din societate toate activitățile parazite: producția de lux și comerțul, care favorizează grija pentru interesul individual și deturneză spiritele de la îndatorirea unică, aceea față de Stat; activitatea intelectualilor, de asemenea, pentru că prin discuțiile lor continue, aceștia se străduiesc să conteste imperativul legii. Corpul social trebuie redus la „baza” sa, aceea a țăranilor soldați, căci războiul nu este, după Shang Yang, doar o manieră de a-și manifesta puterea în afară și de a supune alte principali tați, el îndeplinind de asemenea și o funcție internă, aceea de a menține populația sub presiune și de a evita înmuierea spiritelor. În plus, războiul compensează activitatea de producție, căreia poporul îi este aservit: distrugând fără milă orice surplus, războiul împiedică îmbogățirea populației și, prin aceasta, civilizarea sa. El îl menține în stadiul primitiv.

Scopul deliberat al lui Shang Yang este abrutizarea poporului pentru a-i impune mai ușor puterea sa. Han Fei, în secolul al III-lea, va da mult mai multă subtilitate acestei teorii. Sistemul său este așezat pe trei noțiuni fundamentale. Prima, aceea de *normă obiectivă (fa)*, este legea care stabilește pentru toți ierarhia pedepselor și a recompenselor: nu numai că această lege trebuie să fie publică, dar ea trebuie să excludă, de asemenea, orice posibilitate a interpretării divergente care să o pună în discuție. Cea de-a doua noțiune este cea a *tehnicii politice* și polițienești (*shu*), care, dimpotrivă, funcționează subteran și care, procedând prin investigații paralele și dezinformare înșelătoare, critică, prin confirmări și confruntări, permite o împărțire meticuloasă a societății. În sfârșit, a treia noțiune este cea de *poziție de autoritate (shi)*, deținută de suveran. Această poziție

este ocupată de suveran nu prin investire personală, ci *în mod tehnic*, prin simplul fapt că deține pârghia dublă a fricii și a interesului. Căci, pentru legaliști, suveranul nu trebuie să conteze pe nici un sentiment de dragoste sau de devoțiune din partea poporului (spre deosebire de paternalismul la care aderă confucianiștii): prinț și supuși sunt văzuți în raport strict antagonic, iar prima grijă a prințului trebuie să fie aceea de a-și apăra monopolul „poziției” sale față de toți ceilalți (și în primul rând față de apropiații săi: rude, miniștri și sfătuitori).

Legalismul nu se limitează la această teorie a despotismului nemilos. El a conceput, de asemenea, cu claritate ceea ce putea fi o ordine socială *totalitară*. Aceasta, pentru că a înțeles perfect că puterea pe care o deții asupra oamenilor se bazează în mod esențial pe caracterul integral și riguros al cunoașterii pe care o ai despre ei, și, plecând de aici, pe transparența forțată în care ei sunt menținuți. Or, așezându-se în centrul întregii funcționări a statului, poziția de suveranitate e aptă să monopolizeze orice informație și, prin puterea deținută, ea este în măsură să obțină și să demaște informațiile mincinoase. Ajunge pentru aceasta ca prințul să recurgă în mod sistematic la procedeul dublu al *disocierii* și *solidarizării*: „disociind” părerile, prințul poate ști cu precizie cui îi aparține fiecare dintre ele, luându-le în calcul rând pe rând înainte de a le confrunța și de a transmite responsabilitatea autorilor lor; în paralel, „solidarizând” persoanele, el le conduce la delimitări reciproce și favorizează denunțul. Având un rol subtil, deopotrivă opus și complementar, cele două procedee sunt de ajuns pentru a face din poziția de suveranitate o adevărată mașină informațională: prin această extorcere a informației, prin această culegere minuțioasă de date, prințul poate, din palatul său, să vadă și să audă totul, în măsura în care îi constrânge pe alții să observe pentru el și să fie, deci, grație urmării reciproce care decurge în mod necesar între supuși, văzuți de către el, el va putea totdeauna să ia act din timp de orice semn de contestare, și să o anihileze, prin urmare, în fașă — prin simplul fapt că este de îndată descoperită —, fără a mai trebui măcar să se obosească a pedepsi.

Devine evident în aceste condiții paradoxul care stă la baza gândirii politice. Pe de o parte, această putere e de ordinul *dispozitivului* care, ca atare, e produsul pur al invenției oamenilor — fără vreo întemeiere transcendentă, ci prevăzut tehnic de către ei. Pe de altă parte, acest dispozitiv al puterii funcționează singur, independent de calitatea celui care îl gestionează, cu condiția ca el să poată acționa deplin și fără interdicții (fără ca cineva să poată uzurpa autoritatea prințului). Cu alte cuvinte,

chiar dacă este artificial, acest dispozitiv funcționează *în mod natural*. într-adevăr, în ceea ce-i privește pe supuși, cele două resorturi pe care prințul le deține asemeni unor „manete” ușor de manipulat activează în ei, de manieră instinctivă și în modul elementar al polarității, cele două sentimente care le sunt înăscute: pedeapsa generează spontan repulsia, după cum recompensa generează atenția. La celălalt capăt al mecanismului, prințul nu trebuie decât să ocupe postul de comandă, lăsând angrenajul să funcționeze: nu trebuie, deci, nici să facă exces de zel, și nici măcar să se implice în vreun fel. Este de ajuns, după cum cu finețe au constatat teoreticienii chinezi ai totalitarismului, ca opresiunea să ajungă la punctul său extrem, pentru ca ea să pară contrariul său — să pară că merge de la sine, că face parte din mersul lucrurilor, nemaitre-buind să se justifice în vreun fel. Nu numai pentru că presiunea exercitată pe timp nedefinit creează un *habitus*, care ajunge să fie o a doua natură la indivizii care o suportă, ci și pentru că — în mod fundamental — legea oamenilor, devenită inumană, îmbracă simultan caracteristicile unei legi naturale: insensibilă și deci nemiloasă ca și ea, omniprezentă ca și ea, exersându-și presiunea asupra tuturor și în orice moment. În perspectiva legaliştilor chinezi, legea instituită de ei se înscrie în prelungirea pură a mersului firesc al lumii, *Dao*:

automatismul ei nu face decât să traducă în termenii fizicii sociale ordinea inerentă a naturii.

Dacă teoreticienii despotismului au contribuit la progresul gândirii politice chineze, ridicându-se la o noțiune mai abstractă a statului (în special la nivelul administrației, concepută de acum ca funcție pură și în completă separație de vechea aristocrație conducătoare), limita sistemului lor, datorată dominației exclusive a principiului monarhic în China, a fost nereușita de a disocia până la capăt, în manieră analogică, statul de principe: dispozitivul politic este cu rigurozitate gândit, dar funcționarea sa, constant polarizată asupra prințului, nu poate atinge nici o finalitate transcendentă în raport cu aparatul pe care acesta îl întrupează, el devenind, prin aceasta, perfect monstruos.

f. A învinge înainte chiar de a se angaja în luptă: strategiștii

Grija exclusivă pentru eficacitate, care caracterizează gândirea legalistă, își găsește pandantul la teoreticienii chinezi ai strategiei. Căci arta de a conduce războaiele, în China, își depășește de departe obiectul

și clarifică, în manieră exemplară, felul în care are loc învestirea cu determinații a realului — real conceput ca proces. Războiul a părut adesea domeniul predilect al imprevizibilului și al hazardului (sau al fatalității); dimpotrivă, gânditorii chinezi au crezut a descoperi de timpuriu că derularea sa ascultă de o necesitate internă, logic previzibilă și perfect gestionabilă. Prin urmare, nu numai că sistematizarea care caracterizează acest tip de reflecție constituie o inovație remarcabilă în istoria generală a civilizațiilor, dar, în plus, tipul de interpretare pe care războiul a generat-o a fost aptă să raționalizeze perspectiva generală asupra realității.

Intuiția primară, așa cum o găsim expusă în cel mai vechi manual de strategie atribuit lui Sunzi (secolul IV î.Hr.), este aceea a unui proces a cărui derulare este în funcție doar de raportul de forțe pus în joc. Revine strategului să calculeze exact și în avans toți factorii implicați, pentru a determina o evoluție a lucrurilor în sensul exploatării maxime a tuturor acestora; victoria devine o consecință necesară — și deznodământ previzibil — al dezechilibrului pe care a știut să-l creeze, în propriul profit, întreaga artă a strategului constă în a învinge înainte ca adevărata înfruntare să aibă loc: percepând din timp — în stadiul inițial — toți indicii situației, astfel încât ea să poată fi influențată înainte chiar de actualizarea ei. Căci, cu cât este adoptată mai devreme această orientare favorabilă, cu atât va deveni ea mai ușor operabilă. Formula nu este deci paradoxală decât în aparență; adevăratul strateg, ni se spune, nu repurtează decât victorii „ușoare”. Să ne înțelegem: victorii care par ușoare pentru că ele nu mai necesită, în momentul în care survin, nici bravură tactică, nici un mare efort uman. Adevăratele calități strategice trec neobservate, cel mai bun general este acela al cărui triumf nu este aplaudat: el nu oferă prilej de „laude” în ochii vulgului, nici dovezi de „vitejie” și nici măcar de „sagacitate”.

Punctul forte al acestei concepții este acela că *reduce la minimum* angajarea armată. Ajungem la această expresie limită:

„Trupele victorioase [care sunt sortite victoriei] nu caută înfruntarea în luptă decât după ce au triumfat deja; în vreme ce trupele învinse [sortite înfrângerii] nu caută să învingă decât atunci când lupta a început". Cine caută victoria doar în faza ultimă, a luptei armate, oricât de înzestrat ar fi, riscă întotdeauna de a fi învins. Din contra, totul trebuie jucat în stadiul anterior determinării evenimentelor, atunci când ordinele și manevrele, neținând încă decât de inițiativa noastră, pot fi adaptate spontan, într-o înlănțuire logică, păstrându-și nealterată eficacitatea. Acesta este, în definitiv,

idealul chinez al raționalității: „spontaneitatea" procesului coincide cu „logica" sa.

Eficacitatea este cu atât mai mare în ochii strategiștilor (ai teoreticienilor strategiei), cu cât știi să folosești în avantajul tău efectul constrângător, caracteristic oricărei situații date. Noțiunea care rezumă această concepție este *potențialul născut din dispunerea* de care strategul trebuie să știe să profite (*shi*, același termen care desemnează „poziția de autoritate" în gândirea legalistă). Imaginea care pune în valoare forța propensivă pe care o posedă circumstanțele este următoarea: dacă așezăm bușteni sau pietre pe un teren plan, ele rămân stabile, în timp ce pe o pantă ele se pun în mișcare; dacă ele sunt pătrate, se opresc, în vreme ce, dacă sunt rotunde, se rostogolesc. Din această cauză, „pentru cel priceput în folosirea propriilor trupe, acest potențial rezultat din dispunere este ca acel rezultat din rostogolirea unor pietre rotunde din piscul cel mai înalt."

Această comparație ne mai spune ceva: faptul că pietrele rotunde, gata să se rostogolească cu atâta forță din vârful pantei, servesc de imagine pentru armatele cele mai bine comandate, lasă să se înțeleagă că nu calitatea personală a comandantului este factorul decisiv, ci dispozitivul în care el acționează. *Sunzi* o spune deschis: bunul strateg „cere victoria de la potențialul născut din dispunere și nu de la oamenii pe care-i are în subordine". Curajul și lașitatea sunt de asemenea funcție de propensiunea care decurge din situația obiectivă, ca dispozitiv, și nu de capacitatea intrinsecă a individului; ceea ce duce la ideea forte din fața căreia nici strategiștii, nici legaliștii nu se dau înapoi: virtuțile umane nu sunt posedate în mod interior, ci rezultă dintr-o condiționare cu desăvârșire manipulabilă.

Intuiția strategică merge mai departe când arată că, departe de a fi ceea ce teoria condamnă, evoluția circumstanțelor, inseparabilă de evoluția oricărui război, este, din contra, atuul tactic major care permite *reînnoirea potențialului*, și deci eficiența dispozitivului. Arta conducătorului militar este, într-adevăr, aceea de a-și conduce dușmanul la adoptarea unui dispozitiv relativ stabil, deci reperabil, care să-l facă vulnerabil, și simultan aceea de a-și reînnoi constant propriul dispozitiv tactic, în vederea derutării sistematice a adversarului. Orice inițiativă a acestuia se vede astfel deconcertată. Imaginea ideală este aici aceea a apei, al cărei curs schimbător și a cărei fluiditate trebuie să fie imitate în dispozitivul strategic. Căci a spune că „transformându-te în funcție de inamic vei obține victoria" înseamnă mai mult decât necesitatea de bun

simț de a ști să te adaptezi: intuiția chineză ne arată, în plus, că potențialitatea se epuizează în sânul unei dispuneri fixe și că, în consecință, obiectivul fundamental al oricărei tactici este de a ști să reactivezi dinamismul inerent dispunerii, mizând pe alternanță și reversibilitate, astfel încât să profiți de acea continuitate dinamică menită să epuizeze adversarul și să-1 determine să cedeze. Iată, deci, că teoria strategică regăsește concepția centrală a culturii chineze, aceea fondată pe *eficacitatea*, în perpetuă *reînnoire*, a cursului natural pe care-1 ilustrează înălțuirea zilelor și a nopților și ciclul anotimpurilor. Motivul pentru care eficiența absolută reprezentată de *Dao*, „Calea”, nu se epuizează niciodată este acela că ea nu se fixează în nici o dispunere particulară.

g. În loc de concluzie

Va fi vorba aici doar de câteva orientări dominante în sânul efervescentei intelectuale a celor „o sută de școli”. Lipsește din acest tablou în special tradiția mohistă (sectanți ai lui Mozi, contemporan al lui Confucius) care, printr-o retorică apăsătoare, bazată pe comparații elaborate — lucru excepțional în China —, predică o „iubire egală” față de toți oamenii. În secolele al IV-lea și al III-lea d.Hr., această școală cunoaște o reînnoire profundă: preocupându-se de definirea termenilor și de sistematizarea principiilor, încercând punerea în formă a unei logici riguroase, în vederea stabilirii adevărului, aceasta potențează o formă de raționalitate fondată pe raporturi de necesitate atemporale, care ne apropie simțitor de evoluția filosofiei grecești a aceleiași perioade. Putem găsi în epoca amintită, în China, chiar și „sofiști” (*bianzhe*), ca Hui Shi și discipolul său Gongsun Long, căruia i se datorează câteva paradoxuri celebre în jurul ideilor de mărime, timp, spațiu, unitate și multiplicitate. Și unii și alții nu reprezintă însă decât tentative marginale în raport cu tradiția chineză în ansamblul său: aceasta nu va păstra din operele lor decât fragmente disparate, iar efortul lor reflexiv, privind noțiuni abstracte, va rămâne fără viitor. Doar la începutul acestui secol chinezii, descoperind logica formală a Occidentului, se vor interesa de operele lor.

S-a pus adesea problema de a ști dacă tradiția gânditorilor chinezi, oricât de bogată ar fi, ar putea corespunde noțiunii occidentale de „filosofie”. Este evident că ea a evoluat rapid, de la vorbirea aluzivă și sentențioasă a primilor măestri de înțelepciune, până la o dezbateră de idei din ce în ce mai explicită și mai dezvoltată, și aceasta în sânul

fiecăreia dintre școlile de gândire, după cum mărturisesc anumite dezvoltări fin articulate ale lui Xunzi, Zhuangzi sau Han Feizi. Este tot atât de clar că, în ciuda tentativelor mohiștilor sau ale sofistilor, gândirea chineză nu a cultivat formalizarea discursului. Mai ales, nu întâlnim anumite interogații ce stau la baza tradiției noastre filosofice născută în Grecia. Gânditorii chinezi, de pildă, nici nu visează să pună la îndoială domeniul sensibilului, ei nu opun niciodată „aparența” realității. Mai general, din preocupările lor filosofice nu transpar anumite subiecte majore ale reflecției occidentale: ei nu sunt conduși nici la a gândi ființa, nici la postularea lui Dumnezeu. Idealul pe care-l elaborează nu este cel al libertății ca scop în sine (vor dobândi această noțiune doar traducând termenul preluat din Occident, la finele secolului al XIX-lea), ci al *spontaneității*, care este în acord cu analiza chineză a logicii procesuale.

Din această cauză ar trebui, credem, să răsturnăm întrebarea. Nu este vorba de a ne întreba până în ce punct, sau în ce sens este tradiția chineză filosofică, ci mai degrabă de a *ofdițe utilă* din punct de vedere filosofic. O atare întrebuintare poate fi imensă. Cunoscând vechii gânditori ai Chinei putem accede, în sfârșit, la un punct de vedere exterior propriei noastre tradiții (și în primul rând categoriilor indo-europene care au in-format-o): ni se oferă șansa de a ne descoperi astfel inconștientul filosofic (ale cărui presupoziiții teoretice sunt prea adânc înrădăcinate pentru a mai fi vizibile ca atare, având pentru noi forța „evidenței”). El ne servește în particular la a recunoaște acel pact onto-teologic, detectabil peste tot la baza propriei noastre reflecții. Iată că întrebările pe care ni le punem, pe care nu putem să nu ni le punem (dată fiind tradiția căreia îi aparținem), nu se mai pun în acest alt context: ele *nu au a se pune*. Gândirea chineză nu este nicidecum una rămasă în stadiul copilăriei (cum îi plăcea să creadă lui Hegel) și a cărei dezvoltare s-ar fi oprit în stadiul „cosmologic” (fără a se ridica la aceste stadii judecate drept superioare: al „onto” sau al „teo*-logiei), ci o reflecție care s-a dezvoltat continuu, favorizând înțelegerea *procesuală* a realității — fie că e vorba de funcționarea lumii, a războiului sau a statului —, și care a ajuns la o logică de un alt tip, pe care noi am dezvoltat-o prea puțin: aceea a imanenței.

Ceea ce nu implică din partea noastră nici o judecată critică, cu atât mai puțin sceptică, față de tradiția filosofică occidentală, căci vom deveni, din contra, cu atât mai sensibili la ceea ce aventura acestei filosofii are fascinant, cu cât nu o vom considera pe aceasta ca o dezvoltare necesară (a „progresului” spiritului uman), și îi vom putea, în sfârșit, măsura originalitatea: reevaluând-o astfel, din afară, defamiliarizându-ne în raport

cu ea, distingându-i mai clar presupoziițiile care au fondat-o (și au fertilizat-o), vom beneficia mai mult de creativitatea ei teoretică.

Bibliografie

Cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne cea a lui Marcel Granet, *La Pensee chinoise*, Albin Michel, „L'evolution de

l'humanite", 1968.

- *Pentru raționalismul divinatoriu și fundamentele ritualismului chinez*, vezi Leon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie royale*, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1980, voi. II, capitolele X-XIII și XVII-XIX.

- *O prezentare a învățăturilor lui Confucius* poate fi găsită în Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*. Le Seuil, „Maîtres spirituels”, 1958. Există două traduceri recente (în franceză), *Entretiens*, una de Anne Cheng, apărută la Le Seuil, „Points”, 1981, și una de Pierre Ryckmans, la Gallimard, „Connaissance de l'Orient”, 1987.

- *Pentru fundamentele moralismului chinez*, pot fi citite lucrările: *Zhongyong* (trad. Francois Jullien), Imprimerie naționale, col. „Salamandre”, 1993.

Mencius (trad. Seraphin Couvreur), Les Belles Lettres, Cathasia.

Xunzi (trad. Ivan Kamenarovic), Cerf, col. „Patrimoines”, 1987.

- *Pentru daoism*, vezi prezentarea generală a lui Max Kaltenmark,

Lao Tseu et le taoïsme, Le Seuil, „Maîtres spirituels”, 1965.

- *Pentru gândirea legalistilor și a strategistilor*, vezi Leon Vandermeersch, *La Formation du légisme*, Ecole française d'Extrême-Orient, 1965, și Francois Jullien, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Le Seuil, „Des travaux”, 1992, capitolele MII.

