

HELIADE, UN HEGELIAN ?

DORIN ȘTEFĂNESCU

Universitatea “Petru Maior” Târgu-Mureș

Abstract

The problem of the Hegelianism in Heliade Radulescu's thinking – a true test point for the exegetics – is not new. Nevertheless, a more attentive research of the text casts a fresh light on at least two directions: in the dialectical order (including the dialectics of history) and in the ontological order (focusing on the regime of dualities perfected into trinities). In the first case, the Heliadian theory of the balance between antitheses puts forward a personal, original dialectics close to the Hegelian one, but different in its essence. In the second, that of the ontology of universal balance and of the relation between the triadism of the two thinkers, for Heliade the external contradictions between thesis and antithesis have a primordial role (with some remarkable exceptions), and not the internal contradictions of the thesis, like in the case of Hegel. The example chosen to illustrate the signaled differences – the relation between form and matter – leads to the conclusion that the usage of some necessary distinctions (in spite of the terminological similarities) reveals a quasi-Hegelian Heliadian ontology, in which the assumed influences blur in front of an ideation system with enough sides which have kept their originality.

Dosarul raporturilor lui Heliade cu gândirea hegeliană este imens; aproape că nu există exeget al creației lui Heliade care să nu se fi oprit asupra acestei probleme. Trebuie evidențiat de la bun început faptul că toți, cu una sau două excepții, au ajuns la o concluzie negativă: sistemul echilibrului între antiteze, așa cum apare el conceput de Heliade, nu poate fi raportat la dialectica hegeliană, neputându-se astfel vorbi de o înrâurire directă. Că Heliade a cunoscut din surse intermediare scrieri hegeliene pare incontestabil; în catalogul bibliotecii pe care avea în vedere să o realizeze, figurează atât *Fenomenologia spiritului*, cât și *Enciclopedia științelor filosofice*. Pe de altă parte, sursele presupusului hegelianism (cel puțin terminologic) al lui Heliade provin dinspre mediile saint-simoniene. „S-a crezut că Eliade a hegelianizat, spune George Călinescu, dar că el ar fi citit pe Hegel e foarte problematic (...). O idee vagă despre Hegel se pare a fi avut, însă mijloacele de a-l înțelege îi erau refuzate (...). Afară de ideea de echilibru între antiteze, nimic hegelian nu e la Eliade, căci identificarea între Spirit și Existență nu se face și cei doi termeni Duh – Materie sunt primordiali”. (1)

În privința sistemului filosofic propriu-zis al celor doi gânditori, ne vedem confrunțați cu două probleme: prima de ordin dialectic (incluzând dialectica istoriei), cea de a doua de ordin ontologic (vizând regimul dualităților desăvârșite în trinități). Dacă dialectica hegeliană este o logică a devenirii ce funcționează pe baza dublei negații sau a „suprimării” (*aufheben*) contradicției dintre teză și antiteză, din care ia naștere sinteza creatoare, dialectica heliadescă este contestată de unii exegeți tocmai pentru că de data aceasta nu mai putem vorbi de vreo suprimare a negativului prin care se afirmă spiritul universal. Tudor Vianu e tranșant în acest sens: „dacă se poate, deci, vorbi de o influență a lui Hegel asupra lui Eliade, lucrul nu e posibil în legătură cu vreo penetrație a metodei dialectice în scrierile sale, pe care el, de fapt, n-a aplicat-o decât după litera, nu și după spiritul său”. (2) Totuși, există voci – puține și criticate, e adevărat – care susțin fără șovăială influența dialecticii hegeliene, bazându-se mai ales pe echivalențe de ordin terminologic. (3) Ce este această dialectică „după literă”, căreia – altfel spus – îi lipsește însuși spiritul hegelianismului? Se știe că pentru Hegel, istoria universală este câmpul desfășurării unei mișcări ascendente a spiritului în treptata sa cunoaștere de sine și în realizarea libertății. Istoria urmează o dezvoltare de la inferior la superior, fiecare etapă fiind suprimată pentru a fi înlocuită cu o etapă superioară ce se dezvoltă din interiorul celei vechi ș.a.m.d. În acest proces dialectic, o importanță fundamentală are actul pe care îl exprimă *suprimarea*, act care implică, alături de negație, și conservarea la un nivel superior. Transformarea într-o realitate superioară presupune, prin urmare, conservarea a ceva din realitatea negată, ca exterioară, trecută acum în interioritatea spiritului. Nu este oare această dialectică logică a devenirii înrudită cu teoria heliadescă a progresului și conservării? Tudor Vianu notează în acest sens: „Deopotrivă cu Hegel, Eliade Rădulescu afirmă o concepție progresivistă a istoriei. Obiectul istoriei universale, ne spune autorul român, este « istoria omului fizic, intelectual și moral, istoria progresului omenirii în cele trei ramuri, precedată de creația universului și a omului și însoțită de istoria globului și a revoluțiilor sale » (*Istoria critică univerală*, 1892-1893, p.6)”; sau: „Tot astfel, pentru Hegel, istoria este terenul unui necurmat progres. « Istoria universală este progresul în conștiința libertății », sună puternica formulă a lui Hegel”, în *Filosofia istoriei*. (4) Să ne amintim de la fel de puternica formulă a lui Heliade: „Conservarea fiind o stație, nu poate servi drept repaus decât până când se pregătește, se elaborează alt progres nou. Noul progres îi ia locul și durează în stare de conservare până când vine alt progres”. (5) Progresul nu se naște propriu-zis din conservare, precum sinteza hegeliană ieșită din negarea antitezei, pentru că progresul nu se pune ca negare a conservării, și nici conservarea nu neagă în vreun fel progresul. Din unirea celor doi termeni emană însă „perfectibilitatea”, astfel încât putem vorbi de un raport dialectic al cărui „rezultat” este sporirea, posibilă doar în dinamica acestui echilibru universal, întemeiat pe libertatea termenilor unei dualități naturale. Teoria echilibrului între antiteze implică, prin urmare, un proces dialectic, chiar dacă nu în spiritul logicii idealiste hegeliene. „Nu se poate trece cu vederea faptul că

ea conține numeroase elemente dialectice de primă mână, a căror ignoranță expresă ar constitui o vădită eroare”, constată cu îndreptățire Radu Tomoiagă. (6) Un exemplu și mai clar de contradicții interne – specific hegeliene – îl reprezintă raportul dialectic dintre drept și datorie. Chiar dacă, într-o scrisoare către Gr. Grădișteanu, Heliade afirmă fără echivoc imposibilitatea nașterii antitezei din interiorul tezei („A zice că *Dreptul* se naște din *Datorie* este ca și când ar zice că *Activul* se naște din *Pasiv*, *Timpul* din *Loc*, *Spiritul* din *Materie...*”), în *Echilibru...* el acceptă o astfel de posibilitate, considerând că dreptul este nepieritor, păstrându-se în stare latentă în sânul datoriei, de unde va ieși la lumină în epoci prielnice afirmării sale: „Atunci când lumea îl crede pierdut, desființat, atunci însuși se află latent *în sânul, în existența însăși a Datoriei*”. (7) Putem concluziona astfel că teoria echilibrului între antiteze propune – în anumite laturi ale ei – o dialectică proprie, originală, apropiată de cea hegeliană, totuși diferită în esență.

Cu aceasta ajungem la aspectul cel mai important al discuției: ontologia echilibrului universal și relația dintre triadismul lui Heliade și cel al lui Hegel. Tudor Vianu subliniază două deosebiri majore între sistemul dualităților heliadești și principiile antitetice hegeliene: „Mai întâi, termenii dualităților simpatice despre care vorbește Eliade nu sunt de fapt antitetici (...). Termenii aceștia nu se resping între ei. Dimpotrivă, ei se atrag și raportul lor este de corelație. Echilibrul pe care îl încearcă Eliade a-l stabili *nu se produce între principii antitetice, ci între principii corelative* (s.n.). Iată o primă împrejurare care trebuie să facă prudentă apropierea de Hegel. În al doilea rând, termenii dualităților simpatice ale lui Eliade *nu sunt succesivi*, ca în procesul dialectic descris de Hegel, *ci simultani* (s.n.)”. (8) Să analizăm pe rând cele două observații.

În primul rând, trebuie spus că Heliade însuși vorbește de antiteze sau antinomii în cazul dualităților naturale, menționând explicit termenii triadei hegeliene: „Activul și Pasivul sunt niște antiteze sau antinomii ce formează niște diade sau dualități simpatice, corelative, paralele, *foarte aproape una de alta* (s.n.), încât un termen *presupune* (s.n.) pe altul, unul întregeste pe celălalt; între dâșii nu încapă luptă ci nuntă; *din Teze și Antiteze ies Sinteze*; din Activ și Pasiv iese Rezultat”. (9) Dacă teza este pasivul iar antiteza activul, acesta din urmă nu neagă pasivul ci, în virtutea principiului concentrării, stabilește cu teza pasivului un raport de conaturalitate, cu alte cuvinte de „presupoziție”, preluând ceva din termenul ce îi este corelativ, termen care, la rândul său, întreține reciprocitatea nuntindu-se cu opusul său. Este vorba, la Heliade, de contradicții externe între termeni antitetici care nu se opun prin negare, ci doar pentru a se complini prin concentralizare, făurind sinteza sau rezultatul armoniei. Trebuie specificat însă că raportul antitetic este ireconciliabil, întemeiat pe excludere reciprocă, numai în cazul dualităților de tip „monstruos” ori „himeric” (este, în egală măsură, situația dreptului „exclusiv” și a datoriei „exclusive” sau, de exemplu, a conservării fără progres și invers). Astfel că tensiunea inerentă unor contrarii corelative se rezolvă prin atracția lor reciprocă, ceea ce le situează „foarte aproape” unul de altul. Unirea se

realizează prin stingerea unor contradicții neantagoniste între termeni *ab initio* exteriori unul altuia. „Marea deosebire dintre dialectica lui Eliade și aceea a lui Hegel constă într-aceea că prima este o dialectică a dualității, în timp ce a doua este o dialectică a unității, că Eliade este dualist, în timp ce Hegel este unitarist”. (10) Acest dualism care se desăvârșește însă în unirea termenilor și crearea rezultatului, în triadă, este receptat de Heliade, dacă nu direct de la Hegel, prin intermediul lui Proudhon, dar al primului Proudhon, după care „totul este opoziție, balansare, echilibru în Univers”, teza și antiteza conciliindu-se într-un termen de ordin superior, sinteza. (11) Ultimul Proudhon va nega însă existența sintezei ca termen separat, susținând că „antinomia nu se rezolvă”, pe când Heliade nu se poate dispensa de termenul al treilea (*rezultatul*), după cum nici Hegel de *sinteză*. (12)

Dar ceea ce îl apropie pe Heliade de Proudhon este tocmai a doua deosebire pe care Tudor Vianu o subliniază între concepția heliadescă și cea hegeliană: faptul că atât la Heliade cât și la gânditorul francez (spre deosebire de Hegel) antiteza nu este ulterioară tezei și generată de aceasta, ci coexistă cu ea de la bun început. Este vorba de un cuplu dialectic a cărui mișcare nu se autogenerază, ci este generată de tensiunea inerentă dintre activ și pasiv. De aici decurge și rolul primordial pe care îl au contradicțiile externe dintre teză și antiteză, și nu contradicțiile interne ale tezei. „Variantele Proudhon și Eliade ale teoriei echilibrului, spune Radu Tomoiagă, reprezintă în esență concepții dialectice asupra mișcării, însă asupra unei mișcări bazate *exclusiv* (s.n.) pe contradicții externe”. (13) Pentru a pune în evidență cele două aspecte semnalate, alegem drept exemplu raportul dintre *formă* și *materie*. (14)

Pentru Hegel, ca și pentru Heliade, forma *presupune* o materie la care se raportează, după cum materia nu poate exista în lipsa unei forme: „forma presupune materia (...). Invers: forma este presupusă de către materie”. Apoi tot ca la Heliade, „materia, ca determinatul indiferent, este ceea ce e *pasiv* față de formă care e *activ*”. Din acest punct însă încep deosebirile. În primul rând, dacă materia și forma „se *pre-supun* reciproc una pe cealaltă”, această reciprocitate este la Hegel un raport contradictoriu intern: „Materia conține închisă în sine forma și e receptivitate absolută față de formă numai fiindcă o posedă absolut în ea”; „forma însăși (...) conține în ea materia”. La Heliade însă, forma pur spirituală se adaugă materiei din exterior; transcendentă materiei încă de la început, ea o formează totuși din interior, supunând-o mișcării. La Heliade materia e originar informă; ea nu conține în sine forma, nu are o formă prin ea însăși, ci (ca spațialitate inertă) se lasă modelată de chiar generarea formelor temporale. În al doilea rând, la Hegel forma e „contradicția care se suprimă pe sine însăși”, căci apare ca negația activă (sau antiteza) materiei pasive (teza): „Forma e liberă față de materie, dar ea își suprimă această independență a sa; independența sa e însă materia însăși, fiindcă forma își are în materie identitatea esențială a sa”. Astfel încât „ceea ce apare ca activitate a formei e apoi tot atât de mult și mișcare proprie a materiei însăși”. La Heliade, existența

antinomic-corelativă a materiei și formei este simultaneitatea, trecerea spiritului peste și prin materie fiind o cauză a mișcării materiale, un impuls în generarea formelor. La Hegel, forma care se suprimă pe sine se raportează la materie ca o negativitate afirmată și subzistentă ca atare doar întrucât succede purei pasivității a materiei. (15) În al treilea rând, termenii antitetici se suprimă la Hegel pentru a se afirma într-o unitate-rezultat sau sinteză: „Rezultatul e deci unitatea ființei-în-sine și a modului afirmat sau a ființei afirmate”. Materia posedă o formă iar forma devine materială; „fiecare se raportează la cealaltă, dar numai unitatea lor e adevărată”. Acest monism al unității se plămădește ca atare prin suprimarea contrariilor; doar astfel triada este cu adevărat creatoare pe firul unei dezvoltări istorice impulsionate de însăși devenirea spiritului. La Heliade, în schimb, termenii corelativi, cu toate că se află într-un raport de antinomie complementară, nu se suprimă niciodată. Dualitatea heliadescă duce la rezultat, deci la configurația triadică, în virtutea conaturalității spiritului și materiei, a interacțiunilor pur afirmative. Este mai degrabă o mistică a armoniei universale decât o logică a devenirii istorice.

Cu toate acestea, Heliade și-a conceput teoria echilibrului drept o terapeutică universală a răului social, căci „Binele este împlinirea regulilor eterne și Răul este lipsa binelui sau mai bine zis rezultatul ce iese din abuzul libertății, din opunerea la regulile eterne. Binele este starea normală a naturii și răul starea anormală”. (16) Dualismul ontologic dobândește aici o semnificație specifică.

În încheiere, dorim să ne oprim asupra problemei spinoase a contradicțiilor interne la Heliade, pornind de la observația tranșantă a lui Radu Tomoiagă, după care „dialectica binelui și răului îi prilejuiesc lui Eliade singura împrejurare în care el recunoaște o autodezvoltare bazată pe contradicții interne”. (17) Câteva observații se impun în această privință.

1. Dualitatea bine – rău nu este una corelativă sau naturală, ci „himerică”, în care unul dintre termeni (binele) este pozitiv, în timp ce al doilea (răul) este negativ. Între ei nu poate exista nici un raport de conaturalitate. 2. „Rezultatul” acestei contradicții nu stă în echilibrul dintre termeni, ci doar în preeminența și biruința binelui (starea normală, originară, a naturii), răul constând în ruperea echilibrului. 3. Astfel că ideea autotransformării răului în bine (binele ce „iese până la urmă din excesul răului”) presupune – în acest caz – un negativ aproape hegelian, căci binele nu este doar lipsa răului ci, ieșind din excesul acestuia, îl neagă, suprimându-l creator. Este o „moarte” necesară pentru ca răul să se poată trans-forma luând chipul binelui: „Tot ce începe sau se naște sub o formă, neapărat sau fatalmente trebuie să moară (s.n.) spre a trece sau a reîncepe sub altă formă”. (18) 4. Simultaneitatea specifică dualităților naturale înseamnă *coexistență* și *egalitate*: „amândoi termenii sunt coexistenți”; „omul spiritual este egal omului fizic”. (19) Singurul caz de precedență (deci de anterioritate într-o succesiune) este semnalat cu referire la sinteză, „adică un al treilea obiect, și acesta să fie mai perfect decât cele precedente”. (20) 5. Aceasta nu este singura împrejurare în care Heliade recunoaște autodezvoltarea bazată pe contradicții interne. În afara exemplului deja citat de

noi cu referire la dreptul ce iese din sânul datoriei, (21) un altul deosebit de elocvent: „Dreptul și Datoria, Libertatea și Egalitatea luate împreună, considerate, după cum și sunt, *una dintr-alta* (s.n.), singure nu pot produce o ființă completă, pe omul cu adevărat moral ce se compune din omul întreg material și întreg spiritual”. (22) Ce înseamnă, în acest context, „una dintr-alta” dacă nu tocmai posibilitatea ca termenii dualității naturale să se autodezvolte prin contradicții interne? Iată că, cel puțin în câteva situații (de care nu se poate face abstracție), Heliade a conceput, în spirit cvasi-hegelian, o devenire întemeiată pe creația reciprocă, chiar dacă nu printr-o dublă negație, ci printr-o afirmare absolută a fiecărui termen în și prin corelativul său, împreună cu care realizează „ființa completă” a triadei.

Note

1. *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. Minerva, București, 1982, p.145. „Scriitorul român – adaugă D.Popovici – nu se inspiră din filosoful german, ci dintr-un emul al acestuia, din saint-simonianul francez Pierre Leroux” (*Romantismul românesc*, Ed. Albatros, București, 1972, p.179). Radu Tomoiagă menționează că Heliade l-a cunoscut pe Hegel „prin intermediul lui Proudhon, deși nici despre ceilalți doi mentori trinitariști ai săi, Pierre Leroux și H.Lecouturier, ar fi hazardat să se afirme că nu l-ar fi cunoscut, direct sau indirect, pe Hegel și că n-ar fi transmis, la rândul lor, influența lui” (*Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filosofică*, Ed. Științifică, București, 1971, p.198). Tudor Vianu susține intermedierea influenței hegeliene prin operele de filosofie a istoriei ale lui Michelet (cf. *Influența lui Hegel în cultura română*, în *Scriitori români*, vol.II, Ed. Minerva, București, 1970, pp. 252-329).
2. Tudor Vianu, *op.cit.*, p.272. La aceeași concluzie ajunge și Paul Cornea, care afirmă că în echilibrul antitezelor „nu există nici un grăunte de gândire dialectică și că o influență hegeliană, de care unii au vorbit, e cu totul neverosimilă, dincolo de o anume potrivire de termeni” (*Studii de literatură română modernă*, Ed. pentru literatură, București, 1962, p. 211).
3. Este vorba de D.I. Suchianu care, în recenzia la prima teză de doctorat a lui M. Ralea, afirmă că Heliade „a ales fără șovăială, ca sistem filosofic, dialectica lui Hegel” (*M.D.Ralea, „Proudhon: sa conceptin du progrès et son attitude sociale*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, anul IV, nr.1, 1922, p.130). Apoi I.F. Buricescu: „Când citești teoria antitezelor lui Eliade nu poți să nu te duci cu gândul la teza, antiteza și sinteza lui Hegel, și mai ales nu poți să nu faci aceasta când îl vezi vorbind despre diade care, (...) nu sunt decât teza și antiteza lui Hegel și despre triade care ar cuprinde la un loc: teza, antiteza și sinteza” (*Prefața* la ediția P.V. Haneș a *Echilibrului între antiteze*, Ed. Minerva, București, 1916, p.XV). Cf. critica acestor puncte de vedere în G. Oprescu, *Eliade Rădulescu și Franța*, Cluj, 1924, p.101; Tudor Vianu, *op.cit.*, pp.267-268.
4. Tudor Vianu, *op.cit.*, pp.261-263. Cf. Vera Călin, *Romantismul*, Ed. Univers, București, 1975, pp.94-95. Cu referire la presupunerea lui Vianu că Heliade ar fi putut cunoaște la Chios, unde în 1852 își scria *Istoria critică universală*, opera lui Hegel *Prelegeri despre filosofia istoriei*, D. Popovici notează:

- „concepând istoria într-o progresie infinită, dar descifrând, în dezvoltarea omenirii, epoci divine (I, p.242) și eroice (II, p.383) și ducând povestirea până la « prima epocă organică » (*Scrisori din exil*, p.184), concepția din opera lui Heliade nu trebuie raportată la Hegel, ci la sfera de idei vichiene, în ipostaza în care acestea se găseau în scrierile lui Michelet și în predicățiile saint-simoniene” (*Ideologia literară a lui I.Heliade-Rădulescu*, Ed. Cartea Românească, București, 1935, p.262, n.2).
5. *Equilibru între antitesi sau Spiritul și Materia*, București, 1859-1869, p.278. Pentru această ediție a lucrării vom folosi în continuare sigla *EA*.
 6. *Op.cit.*, p.199. Treismul „dezvăluie astfel la scriitorul român un sistem de gândire dialectic” (D.Popovici, *Romantismul românesc*, ed.cit., p.179).
 7. Scrisoarea către Gr. Grădișteanu, în *Scrisori din exil*. Cu note de N.B. Locusteanu, București, 1891, p.511; *EA*, p.26. Dacă „Progresul este un drept” iar „Conservarea e o datorie” (*ibidem*, p.18), am putea spune că progresul iese și el din sânul conservării. Concluzia însă, recunoaștem, e riscantă.
 8. *Op.cit.*, pp.267-268.
 9. *EA*, p.269.
 10. Radu Tomoiagă, *op.cit.*, pp. 136-137. Este și motivul pentru care Heliade respinge monismul spiritualist sau materialist. „Hegelian sau nu, el este totuși primul care a avut la noi o vagă idee despre contradicțiile naturii” (George Călinescu, *Les écrivains en 1848*, în albumul comemorativ *1848 în Principatele Române*, București, 1948, p.141).
 11. *Avant-Propos. La philosophie du progrès*, Bruxelles, 1853, p.14; *Mélanges* II, 1849, p.74 (*apud* T.Vianu, *op.cit.*, pp.270-271); *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Tome V, Bruxelles, 1870, p.148 (*apud* R.Tomoiagă, în *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, coordonator Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Academiei, București, 1984, p.196). Cel dintâi care a stabilit această înrudire a lui Proudhon este G. Oprescu: „Titlul *Echilibru între antiteze* îi vine direct de la Proudhon. Încă în *Discours sur la célébration du Dimanche* (Besançon, 1839) găsim că « l’harmonie est l’équilibre dans la diversité »; „am putea spune chiar că umbra lui Proudhon plutește peste toată această carte” (G. Oprescu, *op.cit.*, pp.98-99).
 12. Proudhon nu e citat de Heliade în *Echilibru...* cu intenții polemice, așa cum susține T. Vianu. El este numit „una din vocile cele mai mari” care nu a considerat ideea divinității drept „Răul” în lume, ci – în sens nietzschean – a înțeles prin moartea lui Dumnezeu „că Protectorul despoților neputând fi Dumnezeu, decât o ficțiune (...); nu mai poate exista înaintea luminii sau adevărului”, „că Dumnezeu cel nou și cel adevărat este Omul sau Umanitatea”, concepție pe care Heliade o identifică cu aceea a creștinismului evanghelic: „Când Proudhon zice (...) că Rația este Dumnezeu, au nu și creștinismul a zis că Dumnezeu este Cuvântul?” (*cf. EA*, pp. 300-301; *Biblicele* sau notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei, Paris, 1858, p.73).
 13. Radu Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu...*, ed.cit., p.230. „Raportul antitetic *activ – pasiv*, cu care Eliade operează constant, este numai în aparență analog raportului hegelian *teză – antiteză*, deoarece *activul nu generează nicicând pasivul* (s.n.), așa cum teza generează antiteza” (idem, în *Istoria filosofiei...*, ed.cit., p.195).

14. Hegel, *Știința logicii*, Ed. Academiei, București, 1966, pp. 437-440. Preluând observația lui T.Vianu despre termenii simultani (la Heliade) și succesivi (la Hegel), Al. Piru atrage atenția și el asupra actului de atracție (la Heliade) și de respingere (la Hegel), cf. *Introducere la Opere I. Poezii*, Ediție critică de Vladimir Drîmba. Cu un studiu introductiv de Al. Piru, Ed. pentru literatură, București, 1967, p.LVIII. Totuși, și Heliade acceptă, alături de atracție, „repulsia” ca moment al creației cosmogonice (cf. *Historia critică universală*, București, vol.I, 1892, p.72). Pentru această lucrare vom folosi sigla *HCU*.
15. Timpul „este negația negației, negația ce se raportează la sine”, astfel că adevărul negat al spațiului este timpul, „spațiul devine timp” (*Enciclopedia științelor filosofice*, partea a II-a. *Filosofia naturii*, Ed. Academiei, București, 1971, p.257). La Heliade timpul nu se pune niciodată ca negație a spațiului, ci drept corelat activ al spațialității pasive. Nu e vorba ca atare, așa cum bine precizează T.Vianu, de „un produs dinamic condiționat de dispariția termenilor antitetici anteriori într-o unitate sintetică nouă” (*op.cit.*, p.268).
16. *HCU*, vol.I, p.30.
17. *Personalități și tendințe în perioada pașoptistă*, Ed. Minerva, București, 1976, pp.19-20. Afirmație ce contrazice „mișcarea bazată *exclusiv* (s.n.) pe contradicții externe” (R. Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu...*, ed.cit., p.230) sau aprecierea despre „activul [care] nu generează *nicicând* (s.n.) pasivul său” (idem, în *Istoria filosofiei...*, ed.cit., p.195). Cf. *supra* n.13.
18. *EA*, p.271. Cf. *HCU*, vol.I, p.35. Tensiunea dintre bine și rău are caracter universal, ea exprimându-se și în cadrul doctrinei pendulării sau a compensării progresive: „Ceea ce este adevărat – notează Proudhon – e că există o compensare în toate epocile între bine și rău, ca și între merit și nemerit, iar condiția cea mai favorabilă pentru societate e aceea în care mișcarea în justiție se îndeplinește cu cea mai mare oscilare într-un echilibru ce exclude totodată și marile sacrificii, și marile crime” (*La philosophie du progrès*, 1853; *apud* Al.Piru, *Introducere la op.cit.*, p.LVII).
19. *Scrisori din exil*, ed.cit., p.512; *HCU*, vol.I, p.42.
20. *HCU*, vol.I, p.36.
21. Revenind la acest citat, observăm că Heliade nu concepe – cel puțin aici – posibilitatea generării reciproce: „Nu se naște nici *Dreptul* din *Datorie*, nici *Datoria* din *Drept*, precum nu se naște nici *Mirele* din *Mireasa* sa, nici *Mireasa* din *Mirele* său” (*Scrisori din exil*, ed.cit., pp.511-512). Referitor la această ultimă situație (nașterea miresei din mire), se pare că Heliade nu a sesizat contradicția internă specifică unui arhetip pe care – involuntar – tocmai o respinge: crearea Evei din coasta lui Adam. „Primul om și mire” simte „că poartă un alt sine în sinele său propriu / Ce-n sânul său viază”, „Și edifică Domnul vitală coastă / Ce din Adam luase, ca templu, în femeie” (*Anatolida...III. Viața sau androginul*, în *Opere I. Poezii*, ed.cit. pp. 281, 282). E adevărat însă că nu cu o autogenerare propriu-zisă avem de-a face aici, ci cu intervenția, din exterior, a „mâinii creatoare”.
22. *EA*, p.31.