

# CONLOCUIREA OMULUI CU ISTORIA

Dorin ȘTEFĂNESCU

## *Abstract*

According to B. Fondane, history, as it is generally understood, is perverted because – in order to be intelligible – its meaning is reversed. The modern world has nothing understood from its desperate attempt to make the man's cohabitation with history possible. The real meaning of history is that of the very meaning of man's existence. Its apparent absurdity may be transcended in an eschatological horizon, beyond the principle of causality, in an existential history which lightens at the end of time.

**Keywords:** terror of history, objective and existential history, Platonic philosophy, eschatology

Potrivit lui B. Fondane, în *L'homme devant l'histoire*,<sup>(1)</sup> ceea ce trece drept ininteligibil pentru filosofia reflexivă e gustul suspect pentru lumea creată, apetitul pentru sensibil, expunerea la empirie, *corpul* – într-un cuvânt – din care Dumnezeu e exilat. Nu sunt oare toate acestea elementele constitutive ale unei *istorii* ? Istorie nu perversă, ci pervertită, a cărei semnificație e răsturnată (și anexată) tocmai pentru a putea fi inteligibilă. „Nu există, spune el, prestidigitație mai mare în Istoria umană decât această *transmutație a tuturor valorilor*”, ceea ce duce la concluzia (și ea inversată) că deși „nu există nici o urmă de rațiune în istorie”, ea poate fi totuși înțeleasă ca proclamare a unui raport de sens : coincidența între sensul conștiinței și sensul istoriei.<sup>(2)</sup> Or, constată Ricoeur, există un paradox latent în istorie: „noi spunem: *istoria la singular*, pentru că noi ne așteptăm ca un sens uman să unifice și să facă rezonabilă această istorie unică a omenirii; tocmai acest pariu implicit încearcă să-l expliciteze *filosoful raționalist* (s.n.) care scrie o istorie a conștiinței; dar noi spunem de asemenea și oamenii, *oamenii la plural*, și definim istoria drept știința oamenilor trecutului, pentru că ne așteptăm ca persoanele să se ivească ca niște multiple focare de umanitate; tocmai această bănuială o scoate la lumină *filosoful existențial* (s.n.) dedicându-se operelor singulare, unde se reorganizează cosmosul în jurul unui centru excepțional de existență și de gândire”.<sup>(3)</sup> Paradoxal, istoria singulară șterge singularitatea umană, întrucât ea vizează doar fluxul de evenimente ca dezvoltare extensivă a sensului, plecând de la o multiplicitate de focare organizatoare, care sunt chiar evenimentele centrale ce se unifică într-o ordine coerentă, rațională. „Această antinomie a timpului istoric – continuă Ricoeur – este secretul ezitării între două « dispoziții » fundamentale ale ființelor omenești față de propria lor istorie: în timp ce lectura istoriei ca proclamare a conștiinței înclină spre un *optimism al ideii* (s.n.), lectura istoriei ca izbucnire a focarelor de conștiință conduce mai degrabă la o *viziune tragică a ambiguității omului* (s.n.)”.<sup>(4)</sup> E evident că pentru filosofia raționalistă, condamnată de Fondane, istoria nu are un sens al ei (ea semănând cu „pășania unui nebun povestită de un idiot”); ceea ce îi conferă totuși o semnificativitate comprehensibilă este istoria conștiinței care o supune cunoașterii obiective și pentru care există un progres subsumat unei viziuni melioriste.

Concepție care însă pare să anuleze istoria însăși în ceea ce are ea uman (căci, în ultimă instanță, e vorba de o istorie *a omului*), pentru a păstra doar un șir de fapte și evenimente.(5) Dimpotrivă, și aceasta e poziția lui Fondane (ca de altfel a oricărui filosof existențial), semnificativă nu e fascinația unei false obiectivități, a unei istorii fără oameni și valori umane, ci o istorie ce are drept obiect însuși subiectul uman. Nu suprimarea istoriei în sistem, ci însuflețirea ei în om. Viziune însă care, departe de optimismul istoric al unui umanism triumfalist, scoate la lumină ambiguitatea omului, echivocitatea fiecărei istorii umane în parte, micile istorii multiple care subminează conștiința de survol a istoriei unice. Pentru Fondane, optimismul raționalist ce subîntinde filosofia istoriei (6) „stă la originea relelor celor mai importante pe care le acuză lumea modernă”. O rațiune demagogică ce făgăduiește suprimarea contradicțiilor, stabilirea unui echilibru ideal, în care omul să-și afle un loc, într-o istorie care nu e decât „exteriorizarea Spiritului în timp”. Pentru aceasta, trebuie să renunțe la tot ce, în el, e încă legat de sensibil, de corporal, sursă a oricărei forme de iraționalitate. Paradoxul e următorul: a renunța la lume în numele unei Idei care făgăduiește lumea.(7) Or „lumea modernă nu a înțeles nimic din această încercare disperată de a face cu puțință *conlocuirea omului cu istoria*” (s.n.).(8)

Poziția lui Fondane ar putea fi situată poate mai bine, în toată complexitatea ei, prin recursul la un scurt text al lui E. Lévinas intitulat *Anti-platonismul filosofiei contemporane a semnificației*, (9) text care pune în evidență sincronia opțiunilor lui Fondane (până la un punct) în contextul filosofic al epocii, dar și neînțelegerea implicațiilor profunde care ar duce la o așa-zisă depășire a platonismului. Filosofia contemporană a răsturnat întru totul structura platoniciană a lumii, căci pentru ea, spune Lévinas, „inteligibilul nu e de conceput în afara devenirii care îl sugerează”, în ignorarea sensibilului survolat. „Întregul pitoresc al istoriei, toate culturile nu mai sunt obstacole care ne despart de esențial și de Inteligibil, ci căi care ne duc într-acolo”. Nu e vorba doar de o corelație între inteligență și inteligibil, între gândire și limbaj; e mai ales „suprapunere a unei *învecinări* cu un *alături*, o *înrudire* ce unește inteligența și inteligibilul în planul unic al lumii care formează acea «istoricitate fundamentală» de care vorbește Merleau-Ponty”. Am putea vorbi de o „consangvinitate” a inteligenței și a inteligibilului, acesta din urmă fiind situat „în prelungirea întregii existențe concrete a individului” și nu înaintea ei. „Anti-platonismul filosofiei contemporane constă în această subordonare a intelectului față de expresie”, iar pentru ca această repoziționare să fie eficientă, e nevoie de întreaga densitate a istoriei, căci accesul la inteligibil trece prin lumea sensibilă. Deși discordantă, cu privire la conlocuirea omului cu istoria (care e de fapt o înrudire – și nu o separație, în pofida diferenței – între inteligibil și sensibil), concepția lui Fondane se realizează acestei viziuni (anti-platoniciene și, prin extensie, antiraționaliste) într-atât încât ar fi putut subscrie fără ezitare la următorul tablou schițat de Lévinas: „Ar ajunge să arătăm rolul pur operator și provizoriu al omului în desfășurarea și manifestarea unui ansamblu de termeni care *fac sistem*. (...) Nu omul, având o anume vocație proprie, ar fi cel care ar inventa sau ar căuta sau ar poseda adevărul. Adevărul e cel care suscită și ține omul (fără să țină la el), cale pe

care intră structurile de tip formal ori logico-matematice pentru a se ordona și a se situa conform arhitecturii lor ideale, respingând eșafodajele umane care permisese edificarea. (...) Subiectivitatea ar apare în vederea propriei sale dispariții, moment necesar pentru manifestarea structurii Ființei, a Ideii. (...) Am asista la ruina mitului omului, scop în sine, ce lasă să apară o ordine nici umană, nici inumană, ordonându-se (...) prin forța propriu-zis rațională a sistemului dialectic sau logico-formal. Ordine non-umană căreia i se potrivește numele – ce e anonimul însuși – de materie”. Se observă cum contestării și incriminării umanismului optimist, naiv, li se adaugă delimitarea de un anti-umanism artificial, pentru care istoricitatea omului nu e decât una de trecere sau chiar a trecerii, în favoarea unei întoarceri la concret, la o subiectivitate vie, în orizontul căreia istoria nu e doar evenimentială, și nici doar trecere și uitare, ci reactivare, memorie sau retenție. Pornind de la aceste premise, Lévinas subliniază însă o posibilă atitudine diferită, recuperatoare a platonismului, insistând asupra „anteriorității sensului în raport cu semnele culturale”. Iar aceasta întrucât *separarea* lumii inteligibile la Platon e hotărâtă de *precedența* lumii semnificațiilor (în funcție de ordinea atemporală a Ideilor) față de limbajul și cultura care o exprimă. Această lume domină culturile istorice, al căror caracter e provizoriu și naiv. A surprinde în semnificație o situație care precede cultura înseamnă a reveni într-un fel nou la platonism. „Semnificația – inteligibilul – constă pentru ființă în a se arăta în simplitatea sa non-istorică, în nuditatea sa absolut necalificabilă și ireductibilă, în a exista « înainte » istoriei și « înainte » culturii”.(10) Platonismul ilustrează afirmarea umanului independent de cultură și istorie. „Faptul că manifestarea inteligibilă se produce în verticalitatea (*la droiture*) moralității și a Operei măsoară limitele comprehensiunii istorice a lumii și marchează întoarcerea la înțelepciunea greacă”. Ceea ce înseamnă că *înaintea* Istoriei și a Culturii, înainte experienței ca sursă de sens și a prezenței obiective, semnificația se situează într-o Etică a absolutului pre-originar, la care sensibilul mundaneității nu are acces prin sine: „Nici lucrurile, nici lumea percepută, nici lumea științifică nu permit accesul la normele absolutului. Creații culturale, ele sunt cufundate în istorie. Dar normele moralei nu aparțin istoriei și culturii”.(11)

„Ne aflăm pe pragul religiosului care nu începe, ni se pare – se întreabă Fondane–, decât atunci când istoria încetează, pentru noi, de a avea un sens inteligibil ?”. Dacă umanismul raționalist nu a vrut să recunoască pe față că istoria își e suficientă sieși, „suntem la antipozii religiosului”, adică ai valorizării realului concret și ai creditării lumii mântuibile. Modernitatea s-a înșelat nu doar în legătură cu respingerea posibilității conlocuirii omului cu o istorie pe măsura omului, ci și „cu privire la creștinism, imputându-i acestuia că descurajează acțiunea și pune cheia istoriei în mâna lui Dumnezeu; nu creștinismul, ci *philosophia perennis* trebuie făcută răspunzătoare pentru această atitudine: transcendentul, în beneficiul căruia omul s-a desprins de lume, nu a fost nicicând Dumnezeu, ci doar inteligibilul, *Nous*”. Falsul transcendent e cel în care a fost exilat Dumnezeul filosofilor, blamat de Pascal, Dumnezeul-Idee, al cărui adevăr nu semnifică, absent din semne și lucrări. Pentru acest „transcendent”, istoria e lăsată de

izbeliște, aruncată în marginalitatea nesemnificativului, sau e ordonată conform rațiunii ori sensului conștiinței care dorește „inteligibilitatea istoriei” și „un trecut reparat”. Or „e cu neputință pentru Istorie, pentru Rațiune să facă într-așa fel încât ceea ce a fost să nu fi fost. (...) Chiar și pentru Dumnezeu ar fi imposibil”. În *acest* sens, istoria își e suficientă sieși, întrucât exclude reversibilul; evanescența ei e pe măsura incomprehensibilității ei; nu ne întoarcem în istorie pentru a mai *face* ceva, ci doar pentru a-i integra desfășurarea, aparent haotică, în orizontul de claritate al cunoașterii. La urma urmei, așa cum spune Lévinas, putem „să întemeiem religiosul pe o filosofie a unității și a totalității ființei, numită Spirit, să sacrificăm tocmai transcendența în favoarea acestei unități care garantează eficacitatea lui Dumnezeu în lume. (...) Dar alegerea aceasta este singura cu adevărat filosofică?”.(12) Lipsită de transcendentul viu, lucrător în lume, istoria ar mai avea cu adevărat un sens, un adevăr care să o lumineze?(13) Dar sensul e dublat de mister; împreună ele alcătuiesc limbajul paradoxal al speranței: „Sens: există o unitate de sens; este principiul curajului de a trăi în istorie. Mister: dar acest sens este ascuns; nimeni nu-l poate *spune* (...); trebuie să-l luăm pe riscul nostru, dar pornind de la semne”.(14) Este tocmai modul în care procedează lectura creștină a misterului istoriei, ceea ce-i și permite să depășească absurditatea aparentă a acesteia: „faptul că această istorie este traversată de o altă istorie al cărei sens nu îi este inaccesibil, care poate fi înțeleasă. Creștinul este astfel omul care trăiește în ambiguitatea istoriei profane, dar cu tezaurul prețios al unei istorii sfinte”.(15) Obiect de speranță și de credință, sensul istoric e supra-rațional; supranaturalitatea lui e eshatologică.(16) De aceea cheia istoriei, de care vorbea Fondane, nu se află în mâna lui Dumnezeu, ci la îndemâna omului căruia îi e *dat* să închidă și să deschidă lumea, lumea de la capătul timpului, sfârșită și înnoită.

„De aici – și doar de aici – începe filosofia existențială necondiționată, istorică, nevalabilă pentru toți – care, prin simplul fapt că este, instituie critica teoriei cunoașterii așa cum a fost formulată de filosofia pozitivă și îi stabilește limitele”.(17) Dacă e vorba de o filosofie a rupturii și a excepției, s-ar putea să existe pericolul ca această excepție să devină concept sau categorie, în măsura în care toate existentele ar fi înțelese drept excepționale. Dar nu orice existent e excepție; „o filosofie nevalabilă pentru toți nu vrea să spună decât, poate: nevalabilă pentru orice om în timp ce e implicat în condițiile obișnuite ale vieții în care, pentru fiecare întrebare, există pregătit un răspuns”.(18) Doar existentul imprevizibil este excepție, apariție bruscă ce face din fiecare *unicul*, noua ființă aleasă pentru ea însăși. Nouă ne revine să primim făgăduința unei reînnoiri, care nu se adresează decât nouă, dar ea răsună dintotdeauna, înainte ca noi să o experiem ca atare. Nu știm că o primim, dar a nu ști să o primim ar însemna să rămânem (și să ne „odihnim”) într-o Duminică ce nu se va sfârși niciodată. Făgăduința *dă* ceea ce făgăduiește, este deja darul „« marii zile de Luni » ce face Duminica Istoriei atât de întunecată, de temătoare și de lungă”.(19) Căderea în istorie, în somnul „duminical” al exteriorității și al non-sensului, se poate ca atare eterniza în așa-numita presiune ori chiar teroare a unei istorii impersonale,(20) în care toate sunt încă în mișcarea lumii obiective, evenimentiale, conduse de principiul cauzalității. Doar o comprehensiune profund

existențială poate face ca evenimentul să își dezvăluie lumina în propria existență a celui ce înțelege, ceea ce presupune o *metaistorie* sau „o istorie metaistorică”, potrivit expresiei lui Henry Corbin, „o istorie existențială care *sparge istoria* și istoricitatea obiectivă”, în care principiul cauzalității e înlocuit cu un „*principiu de smulgere*, adică de smulgere din însăși cauzalitatea istorică”, altfel spus „o eshatologie trăită pe cont propriu”.(21)

### Note și referințe bibliografice

1. *L'homme devant l'histoire ou le bruit et la fureur*, în „Cahiers du Sud”, 1939, XVIII, pp. 441-454; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire*, Éditions du Rocher, Monaco, 1990, pp. 123-148. Toate citările fără altă mențiune trimit la acest text și la această ediție.
2. „Claritatea pe care o caut în mine însumi trece printr-o istorie a conștiinței (...). Am nevoie de istorie ca să ies în subiectivitatea mea particulară și să pun la încercare în mine însumi și dincolo de mine însumi *ființa-om*” (Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 45).
3. *Ibidem*, pp. 50-51.
4. *Ibidem*, p. 52.
5. Aspect întrevăzut de J.-J. Rousseau, care afirmă că „istoria, în general, e defectuoasă, întrucât nu înregistrează decât fapte sensibile”; „ea arată mai degrabă acțiuni decât oameni” (*Émile*, cartea a IV-a, Flammarion, Paris, 1937, pp. 314-315). „În definitiv, oare istoria – adică faptul că acțiunile au faimă, rodesc, durează – e cea care măsoară pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. (...) Nu istoricitatea unui gest trebuie să fie căutată, ci *valoarea lui omenească intrinsecă*” (Constantin Noica, *De Caelo*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 88, 89).
6. Pentru care se face vinovat poate, spune el, acel „umanism care, lipsit de pesimism, mizase prea mult pe inteligibilul despărțit și divin, neglijând mai mult decât se cuvenea omul *real*”, un umanism care a *supraestimat* rațiunea, introducând-o în istorie.
7. „Am sfârșit prin a crede – adaugă Fondane – că ceea ce este dorit, dar nu ne e la îndemână, e Răul, și că, în schimb, acel lucru cu totul negativ, fără substanță, adică renunțarea, e Binele suprem”.
8. Încercare întreprinsă de „un umanism care ar concilia rațiunea cu viața. (...) Dar este oare *posibil* acest umanism? Și, în general, este posibil un « umanism »?”, se întrebă el în *Conștiința nefericită* (Ed. Humanitas, București, 1993, p. 277).
9. „L'Anti-platonisme de la philosophie contemporaine de la signification”, în *Humanisme de l'autre homme* (Fata Morgana, Paris, 1972, pp. 30-34).
10. Și nu precum în gândirea post-carteziană, în care *sum* e identificat – asumat, absorbit – de *cogito*: „Ceea ce marchează modernitatea – adaugă Lévinas – este faptul că împinge identificarea și apropierea ființei *de către* cunoaștere până la identificarea ființei și cunoașterii” (*Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris, 1998, p. 73).

11. „Mi se pare – confirmă Fondane – că tocmai ivirea în lumea modernă a Eticii autonome, a omului kantian conceput sub întru chiparea îngerului, promovat drept «legiutor universal», a suscitât în cele din urmă acest val de imoralitate *mărturisită*”. Afirmatie valabilă pentru etica spinozistă, unde sub conducerea rațiunii, „binele suprem al celor care practică virtutea este să-l cunoască pe Dumnezeu”, accentul fiind pus pe binele *cunoașterii* (cf. Spinoza, *Etica*, prop. XXVIII, XXXVI), iar aceasta spre deosebire de înțelegerea de către Platon a Ideii Binelui „ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului” (*Republica* VI, 509 a).
12. *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 202.
13. „Adevărul e ceea ce trece pe lângă istorie, iar istoria nu bagă de seamă” (Lev Șestov, *Athènes et Jérusalem*, Flammarion, Paris, 1967, p. 338).
14. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 107.
15. *Ibidem*, pp. 107-108. „Trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat”, spune D. Stăniloae; ca atare, trebuie recunoscută realitatea sfințeniei în istorie: „numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără păcat”, astfel încât „istoria se poate trăi în comuniune cu cerul” (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, pp. 310-311). Totuși, conlocuirea cu istoria înseamnă totodată o depășire a acesteia. Potrivit lui Gerhard von Rad (*Théologie de l'Ancien Testament*), singura teologie produsă de Israel este o teologie a istoriei organizată în jurul narațiunii și al profeției. Să fie această tendință, în cazul lui Fondane, expresia ieșirii din teologia ebraică a istoriei?
16. Vorbind de istoricitatea ființei umane, Rudolf Bultmann precizează că „istoria hotărâtoare nu e istoria lumii (...), ci istoria trăită de fiecare individ. Pentru această istorie, întâlnirea cu Hristos este evenimentul hotărâtor, evenimentul într-adevăr prin care individul începe să existe istoric pentru că începe să existe eshatologic”. Dacă evenimentul eshatologic se produce în istorie, înseamnă că „eshatologia înțeleasă în sensul său autentic creștin nu e termenul viitor al istoriei, ci faptul că istoria este absorbită de eshatologie”, astfel încât „istoria omului ca persoană nu mai poate fi înțeleasă ca o funcție a istoriei lumii, ci se situează dincolo de istoria lumii” (*Foi et Compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969, pp. 124, 127, 128).
17. Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire*, ed. cit., p. 64.
18. *Ibidem*, pp. 65-66.
19. *Ibidem*, p. 67. Fondane preia următoarea însemnare a lui Kafka din *Jurnal*, pe care o folosește ca moto la eseul său, de unde și titlul *Lunea existențială și duminica istoriei*: „« Ție îți e hărăzită o magnifică zi de luni! » – « Frumos spus, însă duminica aceasta nu se sfârșește niciodată »” (*Pagini de jurnal și corespondență*, Ed. Univers, București, 1984, p. 216).
20. „Istoria ca putere anonimă”, cum spune C. Noica, ce intimidează conștiința individuală, reducând-o la condiția de obiect prins în capcana trecutului (*De Caelo*, ed. cit., p. 83).
21. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, pp. 169, 171, 216. „Istoria spirituală nu poate fi decât o *istorie antiistorică*, întrucât orice istorie spirituală decurge din « principiul de smulgere » și nu din principiul

de cauzalitate” (*ibidem*, p. 214). Chiar dacă prin *irupție* e înțeleasă revelația – fără ruptură absolută – sau simbolizarea metaistoriei numenale în istoria fenomenală, André Scrima vorbește în esență despre același mister epifanic: „Revelația istorică reprezintă simbolizarea în lumea istorică fenomenală a unor evenimente desfășurându-se în lumea metaistorică numenală. Misterul constă tocmai în aceea că evenimentele numenale fac irupție în lumea fenomenală, că metaistoria se găsește amestecată în lumea istorică, că nu există ruptură absolută între aceste două planuri” (*Dialectică existențială*, în André Scrima, *Antropologia apofatică*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 303). Nu este acesta chiar conținutul Revelației pe care Schelling îl consideră „istoric”, din moment ce intervine într-un timp mundan determinat, și totodată „o istorie superioară”, supramundană, „care se întinde de la întemeierea lucrurilor până la sfârșitul lor”? (cf. *Philosophie de la Révélation*, Livre III, P.U.F., Paris, 1995, p. 51).