

# *Etica Pedepseii*

*Dragos*

*11 iunie 2008*

# Etica Pedepsei

## Tratat de etica metafizica

(Sâmbătă, 10 iunie 2006, ora 18:23)

### Introducere

Studiul de față vrea să prezinte o metodă de analiză a cunoașterii **interpersonale**. Nu o va face însă direct pentru că studiul va crea la început un mediu de laborator, mai exact va încerca să plaseze ființa umana într-un cadru de vid **material - senzorial**, așa cum ar apărea într-o relație directă cu Absolutul (**Dumnezeu**), făcând abstracție de tot Universul **material**. Desprins de spațiu, timp și materie, omul va fi analizat cu ceea ce i mai rămâne, încercând o anticipare sau o înțelegere rațională a mecanismelor care pot avea loc în interiorul său, de la înțelegerea propriei identități, la conștientizarea Absolutului și relaționarea cu celelalte părți (**persoane**) finite asemănătoare lui, **pentru a intelege in final etica pedepsei, o etica metafizica ce poate clarifica morala de zi cu zi si implicatiile ei**. În acest cadru fiind, putem avea pretenția de a descoperi o realitate imediată sau a da răspunsuri la comportamente și procese actuale, instrumentul de cercetare fiind doar rațiunea. În plus, putem defini procesele ce compun persoana umană și care s-ar manifesta și în acest cadru experimental. Cadrul în sine, prin natura lui redusă la maximum, poate revela rațiuni ale comportamentelor umane înțelese în afara unui complex conjunctural prilejuit de Universul în care trăim.

## Rațiunea și ireparabilul

Mărginirea și finitul implică ireparabilul, infinitul nu îl poate accepta. Marginirea finitului face posibil ireparabilul, pentru Absolut însă, ireparabilul ca produs disociat de voința, nu poate exista. Ca finit, într-un timp liniar și un spațiu tridimensional pot produce ireparabilul. Produc ireparabilul prin acțiuni ce schimbă ceva pentru totdeauna, raportat la puterile mele de creație sau de influențare, **in raport cu legile fizice**. Producerea ireparabilului **la nivel de persoana, in societate**, implică o pedeapsă capitală **dictata de legislatie**, de anihilare, o acțiune ce modifică, **la randul sau**, subiectul ireparabil. Problema morală aduce un factor în plus. Ireparabilul este cu adevărat ireparabil atunci când cel ce produce ireparabilul îl dorește și își menține dorința și după ce ireparabilul a fost comis. În raport cu Absolutul, ireparabilul **ca produs** nu are sens deoarece Absolutul are puterea de a crea, de a da viață, de a restabili. Rămâne doar problema moralității, a asumării ireparabilului comis, dar această latură afectează doar partea ce suportă consecințele indirecte ale ireparabilului și nu partea ce suportă ireparabilul direct. Dacă pentru Absolut nu există ireparabil, datorită inexistenței timpului liniar și a spațiului așa cum îl percepem noi și a atributelor **Sale**, atunci nici o pedeapsă nu poate fi capitală (**eterna sau in afara timpului**). Rămâne în discuție problema morală care trebuie analizată din punctul de vedere al revelației ca descoperire certă.

## DICȚIONAR TERMINOLOGIC

### Suferința

Suferința poate fi văzută ca stare nenaturală, stare ce crează disconfort prin faptul că schimbă o stare naturală de normalitate cu una greu de suportat prin durere sau chin, privit din punct de vedere organic. Din punct de vedere spiritual, lucrurile se nuanțează, limitele proceselor, precum și naturalul, sau starea de normalitate putând fi interpretabile. Astfel, pedeapsa face apel la o stare universal cunoscută, la un limbaj universal valabil. Universalitate unui mesaj **este dat de** simplitatea și adaptabilitatea la orice context.

Pedeapsa **mesafizica** ca potență, înaintea cunoașterii efectelor pedepsei, a durerii și suferinței nu are reprezentare și deci consistență. Ea poate fi percepută cel mult în procesul credinței și atunci doar ca o cunoaștere sau ca dorință de comuniune – **lipsa a comuniunii**. Dorință de comuniune, pentru că nu poate exista comuniunea, adică coexistența în spațiu și voință, în același timp cu pedeapsa. Comuniunea exclude noțiunea de pedeapsă.

### Absolutul și pedeapsa

Nu se poate pedepsi pe o bază rațională o acțiune irațională. O rațiune bazată pe o cunoaștere totală nu poate pedepsi o rațiune ce are ca început al cunoașterii credința, adică incertitudinea, acceptarea irațională a unei realități sau a unui adevăr. Dacă, măcar o singură dată, asupra unui adevăr planează o singură întrebare sau suspiciune, recunoașterea ei își pierde imperativul, obligativitatea, intervenind relațivitatea, alegerea, șansa, dorința, determinarea, concentrarea, etc, factori circumstanțiali alegerii. Odată ce există o alegere, sau posibilitatea ei nedefinită, adevărul asupra căreia planează nu mai este imperativ și nu mai poate constitui o voință irevocabilă. Odată ce nu mai este o voință irevocabilă greutatea alegerii cade asupra rațiunii sau a judecății, părți ale spiritului ce nu sunt definatorii ci educabile și astfel circumstanțiale. O pedeapsă pentru reducerea unei ființe ar fi necesară atunci când complexul dintre rațiune și voință formează un tot, când ele converg, dar în cazul în care una dintre ele este scoasă în afara sistemului prin iraționalul adevărului de cunoscut, atunci pedeapsa poate fi doar coercitivă și nu „ființială” pentru că ea nu ar trebui decât să readucă la un numitor comun cele două părți ale ființei în vederea unei hotărâri ființiale complete.

Rațiunea divină se manifestă în rațiunea Universului, pentru ca rațiunea umană să ajungă prin intermediul rațiunii Universului la cunoașterea rațiunii divine. Acest principiu aplicat pedepsei dă:

Raționalitatea divină se poate manifesta prin pedeapsă doar atât cât aceasta poate aduce rațiunea umană la cunoașterea ei, atât cât rațiunea umană poate găsi și justifica rațiunea pedepsei și o poate asimila îmbogățindu-se, ceea ce este imposibil pentru că în acest moment pedeapsa ar fi asimilată primei rațiuni

(divine) devenind nu excepție ci regulă. Iar pedeapsa ca suferință nu poate fi stare de normalitate ci doar jalon al anormalității sau excepției.

Pedeapsa este singura rațiune ce nu duce spre rațiunea care o crează, nu este o legătură ci doar ruperea unei legături.

La nivel conceptual, pedeapsa nu este finită, de aceea nu trebuie să mai amintim de pedeapsa infinită sau finită.

Pedeapsa din partea unei rațiuni sancționează o ingerință în spațiul primei ființe sau o lezare a ei, aceasta ripostând pentru aș satisface prejudiciul de orice fel ar fi el. Ființei perfecte nu i se poate încălca spațiul sau voința, nu poate fi prejudiciată cu nimic pentru că nu îi este la îndemână ființei finite de a face acest lucru.

Pedeapsa preventivă este înlocuită de cunoaștere în cazul ființei perfecte, ceea ce elimină pedeapsa hotărâtă prin lege.

### **Pedeapsa în limitele ființei**

Ca ființe finite, tot ceea ce facem, tot ceea ce creem este practic fără valoare în sine raportat la Absolut, odată ce nu facem decât să imităm ceea ce este deja în Absolut. Nici o idee, nici o acțiune nu aduce nimic nou, odată ce totul este deja în Absolut ca și creație, act sau potență. Ceea ce este valoros în raportul finitului cu Absolutul este voința, nu actul în sine ca materializare a voinței, act care se găsește în Absolut deja. Încordarea unei ființe mărginite de a descoperi, de a adânci o idee, de a înțelege această încordare, această dorință, este aportul pe care-l putem aduce, restul vine prin Absolut, doar cererea ne aparține. Ce altceva în afară de voință ar putea aduce ființa noastră Absolutului, ca noutate, ca participare? În acest sens putem vedea „voința primă” ca voință de raportare. Ființa finită neavând posibilitatea existenței prin sine, existența sa este condiționată de legătura sa cu Absolutul, Ființa ce are viață prin sine însăși. Voința primă face tocmai această legătură între finit și Absolut, dând astfel posibilitatea finitului de a exista. Simpla voință din partea persoanei finite de a se raporta la persoana Absolută îi dă posibilitatea existenței prin dar. Fundamentul existenței este voința pură, voința de a exista.

**Voința primă, voința de a exista** – este potența în act de a exista, potență imprimată de Absolut finitului prin creație și actualizată de finit prin acceptarea propriei existențe. Voința primă implică paradoxul imposibilității negației Absolutului: finitul există pentru că are voință și are voință doar pentru că o afirmă. Practic, voința este internă finitului aducându-l la existență, dar în același timp, voința nu poate exista

autonomă în sine, fără să fie afirmată de către finit într-un mod implicit, prin afirmarea identității sale ca voință și a voinței ca identitate.

Prin natura finitului, unica posibilitate de a-și conștientiza existența este de a se relaționa la Absolut, de a-L recunoaște și de a-și recunoaște în același timp statutul de finit, fără a avea sursa existenței în sine. În raportul direct dintre finit și Absolut, posibilitatea negării Absolutului nu există, odată ce nu se poate refuza o evidență. Natura **personală** a finitului include liberul arbitru și posibilitatea teoretică de a face o alegere și practic de a refuza un adevăr în favoarea unui fals, dar o evidență ca Absolutul în fața finitului nu se poate nega deci, finitul nu are liberul arbitru în a recunoaște Absolutul și relația de dependență față de El, odată ce își cunoaște natura de finit, odată ce această natură este evidentă, este percepută organic. Descoperirea Absolutului aduce implicit recunoașterea finitului în sine ca finit, a raportului său cu Absolutul și toate acestea începând cu voința primă. Voința primă rezumă dorința de a exista prin cunoașterea raportului dintre persoana finită și Absolut, cunoaștere impusă de existența în sine a finitului și descoperită de actul voinței prime personale a finitului. Voința existentă trebuie afirmată prin voință personală, ca acceptare individuală, ca reformulare personală a voinței prime, într-o voință primă personală, prin trăirea și exprimarea voinței prime. Voința primă poate fi înțeleasă precum coacceptarea coparticipării la coexistență.

**Cunoașterea Absolutului** (revelația și voința primă) ca primă manifestare are loc prin revelație. Absolutul se revelează finitului, i se descoperă direct atât în **limita** cât și peste posibilitatea finitului de a cuprinde descoperirea. Limita percepției revelației de către finit îi dă acestuia posibilitatea de raportare față de Absolut plecând de la înțelegerea structurării propriei identități voluntare, iar revelația neînțeleasă îi acordă validarea primei percepții, reafirmându-i finitului finitudinea. Aceasta este posibilă datorită caracterului revelației ce nu se adresează nici senzorial, nici decodificării unui limbaj, nici procesului mental de conceptualizare și înțelegere (percepție). Revelația trebuie să cuprindă toate elementele în ea, astfel încât suprapunându-se finitului să-i poată transmite acestuia fără distorsiune informația, fără a avea nevoie de mecanisme proprii cunoașterii finite. Prin urmare, revelația trebuie să fie un proces întreg care să înlocuiască toate procesele interne finitului, iar suprapunerea peste acestea să-i poată dirija o cunoaștere directă a voinței prime preexistente în finit. Ajunsă la voința primă, revelația asimilată dă un orizont inteligibil formei aparent instinctuale a voinței aducând raționalitatea ei mai aproape de puterea finitului de a o percepe. Partea neînțeleasă a revelației, prin retrasarea finitului, reafirmă oportunitatea acestuia de a intra în coparticipare la afirmarea propriei voințe prime.

**Rațiunea.** Dacă voința este singurul act creator al finitului în raport cu Absolutul, rațiunea devine act creator în individual și Universal, prin cunoaștere, înțelegere a rațiunii Absolutului și aplicarea ei Universalului, ca premisă pentru cunoașterea părții neînțelese a revelației.

Astfel, rațiunea devine imperativă pentru existența individului în Universal, pentru manifestarea lui, pentru înțelegerea sa internă, cât și a raporturilor sale cu celelalte individualități finite participante la Universal, precum și a Universalului în individual.

Apariția finitului acceptată prin recunoașterea propriei identități și a naturii acesteia, adusă de voința primă este premisa necesară dar nu suficientă pentru existența în Universal, pentru adăugarea la voința primă a rațiunii deductiv-cumulative. Rațiunea deductiv-cumulativă reprezintă acceptarea de către finit a existenței ca act prin participare, depășind astfel simplul fapt al existenței relaționale, existența participativă prin rațiune însemnând perfecționarea rațiunii însăși prin cunoașterea progresivă a Absolutului. Universalul este necesar rațiunii datorită multiplicării finitului ca reflexie a revelației și astfel trecând spre revelația neînțeleasă. Existența pluralității finitului este imperativul existenței raționalității Universale. Explorarea revelației neînțelese la nivelul finitului este condiția necesară formării Universalului, iar Universalul, în același timp, prin existență implică atât apartenența finitului la specie cât și raționalitatea acestuia ca formă de cunoaștere orientată spre Absolut prin descoperirea neînțeleșului revelat.

**Universalul (totalitatea rațiunilor universal valabile)** ca rațiune în procesul descoperirii raționalității Absolutului implică formarea speciei pentru finit în măsura în care finitul participă esențial la formarea unității Universalului și implicit la descoperirea rațiunii lui.

Universalul se menține prin păstrarea individualității finitului la nivel de percepție și manifestare. Entropia Universalului este legătura tranzitorie de înțelegere între interiorul finitului și rațiunea absolută. Astfel, Universalul reprezintă procesul, tranziția unde trebuie să apară atât influențele personale, individuale ale finitului cât și rațiunea absolută prin proprietăți ale finitului însuși.

Rațiunea Universalului se găsește în jocul dintre existența în sine, revelația neînțeleasă, satisfacție și raportare.

De ce nu poate rămâne finitul ca individual, în separație completă față de Universal, odată ce are în el potența raportării la Absolut? De ce se formează totuși Universalul prin suma părților finite? Finitul poate rămâne despărțit, aparte de Universal, doar până ce își descoperă existența prin voința primă. Odată cu aceasta, existența în sine duce spre relaționare și raționare cu Absolutul. Voința primă însă, nu este o afirmare a existenței doar pentru Absolut ci și pentru părțile finite existente deja, prin urmare, se stabilește un raport nu numai între finit și Absolut ci și între finit și finit. Acest raport începe cu afirmarea existenței și continuă deasemenea prin cunoaștere, odată ce existența celuilalt nu poate fi negată. Și totuși, odată ce finitul nu poate nega prezența implicită a Absolutului, se poate elimina necesitatea cunoașterii între finit și finit. De ce ar fi aceasta o realitate implicită? Apartenența la specie nu poate juca nici un rol, odată ce finitul de abia a luat cunoștință de sine și de Absolut, dar simplul fapt că ia cunoștință de Absolut și de celalalt finit îl introduce

într-un „mediu”. Înțelegem prin mediu totalitatea raporturilor existente între părțile finite și Absolut. Prin natura și ființa sa, Absolutul devine mediu pentru părțile finite și nu invers, realizând prin aceasta circumscrierea speciei și mai apoi a Universalului la Absolut. Dar și așa, circumscrierea speciei nu implică Universalul pentru finit. Finitul poate și este obligat să accedă la Universal datorită „bucuriei” cunoașterii. Aceasta deoarece bucuria trebuie împărtășită....

Cunoașterea Absolutului plecând de la revelația neînțeleasă proiectează finitul într-un alt raport cu finitul, el devine exemplu, fiind revelație la rândul lui pentru celălalt.

O dorință de relaționare ar putea avea la bază și cunoașterea complexă a fiecărei ființe în parte. Lipsit de un înveliș material care să-l exprime, finitul ar apărea privitorului în complexitatea lui, și nu doar ca un corp distinct ce ar trasa o barieră de netrecut față de ce este în afara lui. O cunoaștere în profunzime a persoanei nu ar mai lăsa loc la interpretări pornite doar de la semnale ce de multe ori capătă în lumea reală forma aparențelor și ar lăsa să fie observate amănuntele ce ne formează și care aparțin în forme mult mai puțin variate întregii specii.

**Bucuria – satisfacția prin contemplare**, având o sursă infinită precum și intensitate și durată suportate de finit ca limită în finit, constituie atât obiectul posesiei cât și al raportării prin schimb cu celelalte părți finite, implicând necesitatea existenței Universalului. Improprierea satisfacției cunoașterii prin contemplare definește raporturile cauză-efect la nivelul satisfacției ca revelare-cunoaștere, cunoașterea devenind sursa cât și obiectul posesiei finitului, intrând în proprietatea lui de ființă, constituindu-l ca ființă și constituindu-i în același timp valoarea prin posibilitatea percepției unei anumite frecvențe a satisfacției. Satisfacția devine astfel un bun propriu infinit, o proprietate infinită a finitului individual cât și a finitului în diversitatea lui, o posesie prin acceptare. Fiecare parte are proprietate asupra satisfacției pe care o poate percepe, limita acesteia găsindu-se în finit și nu în afara lui. Posesia devine astfel imperativul Universalului ca modalitate de participare și răspuns a părții la satisfacția prin contemplare. În acest caz, forța ca putere de influențare a finitului de către finit se reduce la satisfacția privită ca orizont posibil pe de o parte și de satisfacție ca intermediară a revelației, pe de cealaltă parte. Un bun primordial împărtășit la discreție pentru toate părțile finite anulează egoismul finitului, ce rămâne fără obiect, odată ce un instinct de conservare este depășit de siguranță iar toate dorințele posibile își găsesc răspunsul în satisfacție. Satisfacția nedepinzând de finit, nu mai poate juca rolul de obiect de cucerit sau de posedat în detrimentul altuia. Existența irefutabilă a Absolutului ca imperativ al existenței și nu doar al moralei, împiedică perceperea finitului ca obiect al satisfacției de către finit. Efortul, de asemenea, având echivalență în satisfacție nu mai poate fi acumulat de la finit. Efortul devine în finit, invers proporțional cu satisfacția, atingerea unei satisfacții din ce în ce mai profunde și nuanțate implică un efort din ce în ce mai mic.



Universalul devine unitatea finitului prin trăirea satisfacției, prin primirea și transmiterea ei prin simpla existență, astfel că Universalul se produce ca necesitate de manifestare a existenței, de a transmite satisfacția. Satisfacția devine mod de relaționare iar posesia este exteriorizarea, emanația satisfacției și nu acumularea ei.

Satisfacția revelată tinde să devină satisfacție Universală prin finit, ca manifestare a acestuia în dialogul dintre interior și exterior. Satisfacția devine astfel crearea noului în Universal ca manifestare de imitație a Absolutului.

**Zestrea morală** ar trebui să fie prezentă în finit ca manifestare a voinței proprii formată în spectrul liberului arbitru prin perspectiva binelui și răului. Existența finitului pe axa timpului liniar include acumularea zestrei morale iar aceasta îl constituie dându-i o identitate personală prin cunoașterea empirică a moralei. Putem spune că această personalitate formată plecând de la acumularea zestrei morale implică formarea voinței raționale și/sau instinctuale, raportul dintre raționalitate și instinct stabilind valoarea atât a voinței, cât și a zestrei morale adunate. În momentul reducerii voinței la voința primă, zestrea morală nu poate să acționeze decât într-un fel, și anume la conștientizarea unei stări de fapt, la conștientizarea realității, natura zestrei morale dând doar nuanța descoperirii, fondul acesteia. Zestrea morală nu poate să împiedice afirmarea voinței prime, nici să o altereze deoarece finitul este pus în fața evidenței, evidență ce depășește până și receptorii finitului care ar putea fi considerați lipsiți de acuratețe tocmai plecând de la o pondere superioară a voinței instinctuale manifestată în zestrea morală. Cu alte cuvinte, revelația acționează direct asupra voinței prime traversând voința instinctuală și rațională, nefiind influențată de ea. Odată manifestată voința primă ca interioritate ultimă a finitului, zestrea morală rămânând atașată finitului adaugă particularitatea manifestării acesteia dându-i formă dar neschimbându-i natura. Ca manifestare exterioară, zestrea morală ajunge să modeleze satisfacția emanată de finit, satisfacție care odată ce nu mai distinge între Absolut și finit imprimă satisfacției „limite infinite” de manifestare precum și nuanțele specifice.

**Liberul arbitru** prin natura sa de creator permanent al zestrei morale primește o mutație spațială vis-a-vis atât de zestrea morală, cât și de noutatea în care se manifestă. Pentru finitul prins în spațiu și timp, adică înainte de percepția voinței prime produsă de revelația Absolutului, liberul arbitru este situat într-o interioritate a finitului ce îi conferă un spațiu închis ermetic față de oricine altcineva. Liberul arbitru se manifestă deci într-un spațiu închis, departe de o raportare la altceva sau de o judecată de valoare manifestată din exterior. Spațiul aseptice în care se manifestă liberul arbitru îl reprezintă limitele interioare ale finitului, spațiu ce oferă o autonomie totală dar, în același timp, și un refugiu permanent împotriva consecințelor imediate, astfel încât, liberul arbitru nu se raportează decât la jaloanele pe care și le-a creat sau pe care le-a

acceptat. Dar chiar și aceste jaloane rămân exterioare procesului decizional, liberul arbitru rămânând într-o interioritate de neatins. Sentimentul interiorității și al intangibilității în singurătate este una dintre caracteristicile fundamentale ale liberului arbitru, al finitului aflat în spațiu și timp, lucru care modelează și oferă un câmp vast de studiu privind reacțiile lui ca identitate invizibilă față de lumea în care se manifestă. A vedea și a putea modifica realitatea fără a putea fi văzut la rândul său acordă liberului arbitru o libertate negativă, o libertate de a nu răspunde în fața greșelilor, făcând posibilă pervertirea lui printr-un șir de greșeli asumate.

În momentul manifestării voinței prime, locul liberului arbitru se schimbă, iar învelișul care-l ferea până atunci de tot ceea ce se găsea în afara lui devine transparent. Liberul arbitru își păstrează autonomia numai că nu se mai găsește într-un interior opac care să-l ferească de posibilitatea de a fi văzut (**observat**) din afară. Prin revelație și mai apoi prin satisfacție, liberul arbitru se distanțează atât de zestrea morală pe care o vede transformată în nuanțe de satisfacție cât și față de manifestarea decizională. Prin exteriorizarea satisfacției ca mod și rațiune de relaționare el capătă transparență, acțiunile liberului arbitru devin publice în timp real în toate raporturile finitului cu exteriorul. Acum, el se manifestă nu într-un spațiu închis, ca invizibil unei lumi materiale unde este prezent atât binele cât și răul ci, din exterior, într-un cadru unde decizia este facilitată de cunoașterea directă, unde întrebarea nu mai există. Cu alte cuvinte, liberul arbitru se manifestă acum într-o lume reală, cu date reale precum și cu responsabilități și beneficii clare, în absența răului adică a alternativei binelui. În aceste condiții liberul arbitru se aproprie din ce în ce mai mult de rațiune, până la confundarea cu aceasta, deoarece rațiunea pură, care are la bază cunoașterea nedistorsionată, emite judecăți cu valoare decizională în sine, judecățile nemaifiind nevoite să ajungă în forul interior al liberului arbitru pentru a fi „judecate” în funcție de înclinațiile impuse de o zestre morală empirică, odată ce rațiunea nu mai este dublată de o altă natură senzorială ce ar oferi satisfacții de altă natură. Inexistența mai multor planuri senzoriale care să aducă în fața liberului arbitru satisfacții de naturi diferite, rațiunea rămânând singură în a percepe realitatea, o realitate ce nu mai necesită interpretarea ci doar înțelegerea ei progresivă, înțelegere ce pe treptele inferioare nu necesită negația, ci doar particularitatea adevărului perceput, atribuie rațiunii și rolul de liber arbitru sau, putem spune și invers, liberul arbitru ajunge să preia automat produsul rațiunii.

Dacă liberul arbitru preia produsul rațiunii, rațiune ce nu mai poate fi influențată nici ea, cum nici liberul arbitru, de o zestre morală, oricare ar fi ea, odată ce aceasta nu mai are „obiectul coerciției” într-o înclinare a voinței spre rău, odată ce răul nu mai poate exista fără timp, spațiu și materie, ca denaturare a adevărului, precum și în fața Absolutului revelat, ce nu mai lasă loc de interpretare, rațiunea tinde să se confunde cu voința ca dezvoltare a voinței prime. Prin urmare, liberului arbitru nu-i mai rămâne în forul interior decât o variabilă: **efortul**. Nu natura, nici orientarea sau motivarea, ci doar cantitatea efortului.

**Efortul**, în planul nostru de cercetare, percepe schimbări fundamentale. Efortul așa cum este cunoscut pe axa timp, spațiu, materie, poate lua forme pentru planurile noastre de manifestare. Astfel, efortul poate fi fizic, intelectual, spiritual, noțiunea păstrându-și esența definitivă pe toate cele trei planuri, esența ce se poate defini în depășirea unui stadiu de confort datorat ritmului obișnuit, unei stări naturale sau impropriate, cu o altă stare tranzitorie spre realizarea altui status. Astfel, efortul include pe lângă alte mecanisme, disconfortul necesar pentru a schimba un dat. Prin natura efortului, disconfortul poate avea grade de perceptibilitate mergând de la traumă la satisfacție, starea de atins prin efort imprimându-și în grade diferite natura.

În cazul finitului scos din spațiu, timp și materie, efortul rămâne să se manifeste doar la nivelul liberului arbitru, dându-i utilitate acestuia din urmă. Mai mult, efortul devine unitate de măsură pentru finit. Ieșind din axa timp, materie și spațiu, efortul se modifică și el în esență, odată ce starea ce trebuie depășită prin efort este una ce implică mereu o satisfacție progresivă, iar starea tranzitorie nu poate să aducă un consum ce la rândul lui să provoace disconfort ci poate doar să adauge satisfacție stării de depășit. Astfel, efortul devine o satisfacție în sine ce la nivelul liberului arbitru se manifestă ca opțiune între cunoaștere progresivă prin rațiune sau contemplarea stării dobândite pe de o parte, manifestare de relaționare cu Absolutul, și pe de cealaltă parte, în manifestarea implicită cu finitul, în creșterea manifestării satisfacției sau receptarea satisfacției finitului. Sensul efortului în acest caz este inversat. Mai precis, efortul trebuie să se manifeste mai pregnant în a contempla starea de fapt și nu în cunoașterea progresivă a Absolutului iar în celălalt plan de la finit la finit, în perceperea satisfacției celuilalt și nu în manifestarea satisfacției, aici intervenind acceptarea unui dar manifestat prin satisfacție. Practic, efortul se manifestă între a da și a primi, unde a da implică satisfacția ce își are originea în finitul propriu, în puterea sa, iar primirea este satisfacția ce are o cauză exterioară lui.

**Darul** ca satisfacție, poate fi perceput în spațiu și timp ca manifestare complexă a finitului. În sine, darul este renunțarea posesiei a ceva în favoarea altcuiva, fără a pretinde pentru asta nimic, scopul fiind doar satisfacția celui din urmă, dar nici aceasta nefiind imperativă, odată ce nu putem avea o vedere exactă a stării de fapt a celuilalt în complexitatea lui. Efortul perceput în această manieră se manifestă în ambele sensuri. Cel ce dăruiește renunțând la posesie, percepe un efort în a crea sau dobândi obiectul posesiei lui, efort ce poate fi atât detașat de actul dăruirii cât și atașat acestuia, ceea ce diminuează efortul transformându-l în satisfacție anticipativă. Actul decizional al dăruirii reprezintă în primul caz satisfacția pregnantă a oportunității cât și a potenței. În al doilea caz, satisfacția este progresivă urmărind întreaga perioadă a trecerii de la potență la act. Cel ce dăruiește nu poate percepe decât satisfacție deoarece nu poate exista în sine nimic

care să-i pună la îndoială propria satisfacție, nu pot interveni nici variabile, nici interpretări asupra satisfacției sale. Cel ce primește, nu face altceva decât să accepte în posesie, dând pentru aceasta doar propria sa satisfacție, efortul manifestându-se în a rămâne doar la satisfacție și nu a compensa prin echilibrarea obiectului (efortului) acceptat. Acest efort devine mai evident odată ce, cel ce primește nu poate cunoaște nici el în totalitate starea celui ce dăruiește și nici efortul depus de acesta pentru a dărui. Cel ce primește, pentru a ajunge la satisfacție, trebuie să ajungă la a avea încredere în cel ce dăruiește, de a intui satisfacția acestuia, precum și de a trece peste tot ceea ce înseamnă echilibrare a raportului dat – acceptat. Mai mult, cel ce primește trebuie să excludă calculul efortului celui ce dăruiește față de propria-i persoană pentru a putea percepe darul atât prin prisma lui, cât și a celui ce dăruiește, în cantități echilibrate. Un dezechilibru în acest sens ar duce automat la o percepere eronată a darului ca efort. Dacă primitorul ar percepe efortul doar din punctul lui de vedere, atunci pericolul ar fi ca să se neglijeze valoarea dată de cel ce dăruiește iar aceasta nu poate decât să scadă valoarea efortului său, prin extrapolare, să se perceapă un efort distorsionat, când nu este cazul. Dacă se ia în calcul doar efortul celui ce dăruiește, atunci grija față de celălalt poate anula satisfacția generată în primitor, anulând practic efortul făcut de donator.

Scoțând timpul, spațiul și materia, dăruirea se prezintă și ea în cu totul alta formă. Odată ce efortul dăruit nu se poate manifesta decât la nivelul unei satisfacții pure, satisfacție ca participare la cunoașterea prin revelație, efortul ca dar devine efort de a primi. Dacă satisfacția nu mai depinde de materie, de un obiect de posedat ci devine ea însăși „materie” a schimbului, a accepta satisfacția finitului devine echivalent cu a i se recunoaște cunoașterea și astfel a-l defini prin raportare la existența receptorului. Prin acceptarea satisfacției finitului se recunosc și definesc totodată limitele finitului simplu cât și multiplu iar la nivel individual acceptarea de către un alt finit a satisfacției unui finit continuă inter-relaționarea dând sens comunității părților finite. Între finit și Absolut efortul pierde din nuanțe odată ce satisfacția, ca „obiect” al dăruirii de către finit, este primită de la Absolutul unde dorește să se întoarcă prin dar, satisfacția în sine nemaiaivând valoare ci doar nuanțele de satisfacție obținute prin filtrarea zestrei morale, zestre ce se îmbogățește continuu. Astfel, satisfacția devine doar recipient al manifestării finitului. Satisfacția traversând finitul se reflectă în afară, spre Absolut, în nuanțele date de conținutul finitului, având în același timp posibilitatea de a se adăuga ca zestre morală adăugându-se la cea adunată deja. Darul devine astfel dăruire prin satisfacție. Satisfacția face posibilă comuniunea părților finite, contrară manifestării singulare, iar comuniunea dă sens satisfacției.

**Posesia.** Pentru a înțelege și mai bine acest mecanism trebuie să ne îndreptăm atenția asupra posesiei în sine. A poseda un lucru, pentru finitul ancorat în spațiu, timp și materie, înseamnă a-l putea folosi după propria voință, a-l utiliza sau consuma, de a trage foloasele de pe urma lui. Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă a-l integra persoanei finitului într-un fel sau altul, iar prin aceasta, posesia ajunge să-l definească, să-l construiască indirect în anumite laturi ale lui. Posesia construiește finitul prin raportare la celelalte părți

finite care, la rândul lor, pot percepe sensul posesiei sau direct, prin confortul ce-l aduce propriei persoane și o dată cu ea, imaginii persoanei despre sine însăși. Construirea finitului prin reflectare, este posibilă datorită zestrei morale care se construiește plecând de la modul de a exista al finitului dat de posesie. Alipirea posesiei persoanei finitului determină legăturile acestuia cu exteriorul plecându-se de la calitatea principală a posesiei care este implicarea deposedării ca potență. Tot ceea ce este posesie pentru finit, ceea ce face parte distinctă de ființa sa și totuși se alătură ei, se poate lua, se poate detașa de el, fără însă a-i afecta într-un fel ființa în sine ei, doar modul ei de a se percepe pe sine în raport cu exteriorul. În raportul interior, al confortului adus de posesie persoanei predomină același principiu care acționează acum direct asupra voinței. Practic, se poate vorbi de o cunoaștere empirică adusă de posesie, cunoaștere manifestată prin confort.

Astfel, posesiei i se alătură efortul de păstrare a posesiei, rațiunea și în final voința se alătură și ea posesiei mergând spre formarea finitului, încadrându-l în specia căreia se încadrează (aliniata), impunându-i cadrul manifestării ființei sale. Ființa finitului ajunge să se manifeste și să se definească pe sine predominant prin posesie.

Posesia însă, mai include ceva și anume, posibilitatea dăruirii ca înlocuire a materialității posesiei cu imaterialitatea acesteia, transformarea materiei în efort prin alăturarea posesiei satisfacției ființei. Această satisfacție, chiar dacă nu este produsul direct al unui mecanism intern legat de rațiune, voință sau confort, are un efect direct asupra acestora, devenindu-le „materie”. Bucuria cedării posesiei este astfel bucuria alipirii ființei finitului ființei celui ce i se cedează posesia în vederea preluării efortului acestuia din urmă de către cel ce dăruiește în vederea depășirii unei stări spre o stare mai bună. În caz contrar, atunci când finitul acceptă doar posesia, nu face decât să se izoleze prin confort de orice alipire la o altă ființă.

Înțelegând astfel lucrurile, putem să ne punem următoarea întrebare: Poate deveni dăruirea posesiei lege Universală în lumea finită? Poate să-și împartă finitul, atât ființa cât și atenția în mod Universal, la toate ființele finite conștiente? Având în vedere finitudinea ființei sale și cu ea posibilitățile mărginite în timp, spațiu și materie, dăruirea nu se poate Universaliza decât dacă materia dăruită devine Universală la rândul ei, dacă aceasta depășește cantitatea. A dăruii în aceste condiții devine sinonim cu ființa celui ce dăruiește. Lipsit de o cunoaștere și atenție Universală, finitul nu poate direcționa rațional dăruirea și pentru aceasta se impune un alt mecanism pentru o acțiune instinctivă. Dăruirea Universală poate fi obținută practic prin formarea ființei celui ce dăruiește, așa încât oricine vine în legătură cu el să aibă parte de darul său. Cu alte cuvinte, ființa celui dăruit devine Universal compatibilă cu toate ființele adăugând acestora prin alipirea la ele confortul dat de posesie, prin simplul său mod de a fi.

A dăruii este ambivalent, nu este posibil a dăruii decât prin acceptarea posesiei cedate. Astfel dăruirea devine atât relevarea ființei cât și acceptarea ei prin încredere, grijă sau cunoaștere. Cu alte cuvinte, fiecare ființă se face cunoscută, lăsând-o pe cealaltă să ia parte la ființa ei după limitele propriei libertăți.

Lipsa libertății finitului poate include și refuzul de a primi posesia cedată de o altă ființă deoarece, numai lipsa libertății poate cauza raționamente sau repulsii, dacă nu chiar prejudecăți față de o ființă. Lipsa libertății ființei transformă percepția acesteia asupra Universalului, impunându-i regulile între care singură se construiește. Și cum ființa este în majoritatea cazurilor produsul modelării Universalului în care trăiește, pentru o vedere „clară” a Universalului este nevoie ca ființa să perceapă acest Univers exact prin regulile impuse de acesta. Astfel ființa rămâne în cadrul lui, având o vedere a acestuia, iar primirea posesiei dăruite devine din ce în ce mai denaturată, cu cât legile Universal acceptate definesc satisfacția plecând de la confortul posesiei, cedarea posesiei devenind un nonsens interpretabil.

Refuzul acceptării posesiei dăruite poate fi convertit în pedeapsă prin reflectarea disconfortului în percepția amplificată a celui ce-și oferă sprijinul. Prin refuzul posesiei dăruite, finitul își produce sieși un disconfort voit care perceput de cel ce dorește alipirea de ființa acestuia capătă o intensitate mult mai mare. Mecanismul funcționează pe aceleași legi și atunci când nu este utilizat ca atare, dar când refuzul apare, acestuia adăugându-se și percepția eronată a persoanei dăruite sau desconsiderarea acesteia, refuzul acceptării ei într-o sferă apropiată.

În planul relaționării directe a finitului cu Absolutul, posesia se transformă în posesie dăruită, în acceptarea alipirii Absolutului de ființa finitului, finitului rămânându-i posibilitatea alipirii la altă ființă nu prin dăruire ci prin acceptare, odată ce dăruirea nu mai transmite un confort celeilalte ființe, din moment ce confortul este omniprezent, umplând toate ființele în același timp, o suplimentare a confortului nemaiavând sens, confortul dăruit îl reprezintă acceptarea percepției satisfacției unei alte ființe, satisfacție venită din înțelegerea posesiei dăruite, adică a revelației ca modalitate de alipire a Absolutului la ființa finitului.

**Dorința** ca anticipare a posesiei reprezintă încă un nivel în înțelegerea satisfacției prin dăruire. Dorința pleacă de la o sondare proprie a finitului, o sondare interioară pentru a înțelege manifestarea unui fapt, a unei cerințe interne, dorința fiind astfel întâlnirea unei necesități venite din interior, necesitate stimulată de diferiți factori, cu raționalitatea adăugată ei de către intelect. Putem vorbi de dorință odată ce sentimentul declanșat întâlnește rațiunea pentru a lua o formă înțeleasă de către individ. În afara adăugării rațiunii, intelectul nu poate percepe dorința decât ca pe un instinct, o forțare din partea naturii sale ce îl depășește iar în cazul acesta nu se poate vorbi de dorință ci de un act „mecanic”. Prin adăugarea rațiunii unei necesități simțite se reușește o definire și o înțelegere a necesității în sine, plecând de la modul ei de formare, trecând prin modul de satisfacere a sa și ajungând la aportul ei asupra finitului. Doar astfel dorința reprezintă o anticipare a satisfacerii ei prin posesie, odată ce dorința tinde spre ceva ce nu aparține individului la momentul formării ei. Necesitatea internă în acest caz ar reprezenta golul format de lipsa unei posesii, iar apariția acestui gol s-ar produce printr-o extindere a persoanei în sensul adăugării apriorice a posesiei la

ființă. Mergând în continuare pe același raționament, am putea trage concluzia că necesitatea reprezintă golul format de o extindere anticipativă a persoanei. Aceasta doar în cazul dorințelor și nu a instinctelor care nu fac decât să conserve ființa în limitele proprii existenței. Dorința reprezintă astfel o cerință pornită din modificarea unui statut personal înainte de alipirea altei ființe la propria ființă, pentru cedarea unui confort. De la diferențierea naturii dorinței se poate distinge în finalitate între alipirea unei ființe la propria ființă în prelungirea acesteia prin efortul materializat în mod conștient, sau alipirea persoanei numai a materializării efortului acesteia, ignorând ființa ce își găsește prelungirea în efort. În primul caz dorința vizează materialitatea ca un mijloc de a ajunge în contact cu ființa donatorului, în celălalt caz este încercarea depersonalizării obiectului de implicațiile sale, mergând prin efort spre ființa creatoare. De aici putem trage concluzia că dorința stabilește un raport al persoanei ce o posedă cu ea însăși și cu exteriorul ei. În înțelegerea persoanei, prin crearea rațională a dorinței, cu posibilitatea de a acționa asupra mecanismelor de formare a ei, plecând de la acceptarea sau respingerea instinctului sau prin accentuarea raționalității, în căutarea sau formarea unor „instincte raționale”. Cu exteriorul, persoana se definește în raport cu celelalte persoane prin acceptarea prezenței lor prin posesia materializării efortului lor și atunci putem vorbi de o raționalizare a dorinței în afara persoanei ce nu mai cuprinde o singură persoană ci cel puțin două. Dacă dorința ajunge să se exteriorizeze cuprinzând nu o persoană ci cel puțin două rațiunea trebuie să trateze în acest caz echitatea ca formă de răspuns, odată ce dorința nu anticipează dăruirea. Aceasta ar putea fi realizată organic dacă ființa donatorului este alipită rațional persoanei primitorului, cele două formând o unitate cel puțin pentru un moment dat, ceea ce ar necesita garantarea unui confort reciproc. În cazul contrar, când dorința intră în posesia a ceva fără a ajunge la echitate și posesie împărțită, posesiei i se imprimă caracterul reversibil în potență, ceea ce duce la limitarea libertății posesorului prin auto cenzură sau îndreptare a rațiunii spre a împiedica deposedarea. Deposedarea nefăcând altceva decât a lăsa din persoana posesoare decât o aparență fără fond, ceea ce echivalează cu reformularea dorinței. Sau altfel spus, grija de păstrare a posesiei duce la întoarcerea rațiunii împotriva dorinței inițiale și transformarea ei într-un instinct ce ar aduce posesia în sfera ființei în intenția de a o integra definitiv în constituția ființei și prin aceasta a o considera naturală și a o apăra instinctiv ca protejare a existenței ființei. Dar, prin tot acest mecanism raționalitatea nu face decât să lupte împotriva ei, raționalitatea este folosită pentru anihilarea raționalității, pentru înlocuirea ei cu mecanisme cu valoare în sine și nu cu mecanisme ce atrag valoarea cu ajutorul raționalității. Din moment ce dorința a fost transformată în instinct, o pierdere a posesiei poate fi de neconceput pentru posesor cu toate că teoretic, aceasta există. Lărgind câmpul instinctelor, mai precis lărgind câmpul obiectelor de posedat ca fiind absolut necesare ființei pentru a exista, se mărește în același timp riscul neputinței satisfacerii lor și astfel se îngustează, într-o primă fază, libertatea posesorului.

Dorința de a dăruí inversează mecanismul, celui ce dorește lipsindu-i nu confortul adus de efort ci ființa celuilalt. Astfel, dorința de a dăruí este dorința de a fi alipit unei ființe, de a o construi, de a participa la acea persoană.

În cadrul vidului nostru experimental, dorința trebuie să-și păstreze calitatea ei formatoare prin participare. În ce măsură ar mai putea sta împreună dorința și certitudinea? Odată ce cunoașterea ne aduce o vedere clară asupra logicii tuturor raporturilor noastre, precum și o vedere a noastră în profunzimea proceselor ce ne compun la nivel „senzorial” și intelectual, dorința unde se mai poate regăsi? Cum am văzut mai sus, dorința se găsește în voința primă ca întâlnire a instinctului de a exista cu rațiunea în acceptarea coparticipării vis-a-vis de Absolut. Altfel spus, dorința continuă să ne definească sau mai bine spus ne definește pentru un nou început în cel mai rău caz. Ea rămâne singura urmă a instinctelor transformându-se în complexa „dorință de a exista”. Această primă dorință este însă diferită. Mai întâi, dorința ce intră în voința primă definește ființa și nu persoana finitului astfel, rațiunea și cu ea cunoașterea sistematică încep să facă parte din acel moment din ființă, rațiunea este adusă în ființă ca o componentă a ei. Ceea ce, până atunci, instinctiv, irațional, stătea la baza ființei pentru a-i păstra unitatea, se transformă în rațional. Instinctul nu mai poate lua, nu mai poate smulge ceva pentru a exista. Mecanismul programat pentru a încălca intelectul în vederea supraviețuirii nu mai are sens odată ce nu mai are nimic de luat dintr-o materie pusă în fața tuturor ca sursă a existenței și a cărei rațiune poate fi pusă la îndoială sau ignorată. Acum singura materie ce poate alimenta existența ființei finitului este dăruită. Existența este dăruită cu condiția acceptării sale în participare conștientă. Existența nu mai este lăsată la nivelul instinctului. Instinctul nu mai este de ajuns pentru a menține o existență, ființa nu se mai poate constitui în jurul unui mecanism care să acționeze ca o forță din afara ei. Rațiunea trebuie acum să dea consistență instinctului transformându-l în dorință, dorința ce va construi ființa în primul rând în interior prin crearea spațiului necesar dăruirii, participării Absolutului. Această dorință trebuie să preia din calitățile instinctului prin cunoaștere, adică să aibă constanța și frecvența lui. Cum „materia” dorită pentru a exista vine ca dar al Absolutului, finitul se definește în existență ca alipit Absolutului, beneficiar conștient al efortului dăruit de care are nevoie pentru a exista.

Dorința se manifestă deasemenea și în formarea persoanei finitului, față de Absolut prin cunoaștere și față de finit prin acceptarea dăruirii. Odată ființa existând, dorința se manifestă în formarea unicității ei în formarea persoanei. Dorința, la acest nivel se întoarce către sine din moment ce depinde doar de propriile forțe, de propriul efort de a aduna mai multă cunoaștere sau mai puțină, într-un ritm mai accelerat sau mai lent. Astfel, dorința modelează o hotărâre a persoanei pentru ea însăși, o limită formată de ea însăși și nu o limită ce va fi formată prin adăugarea efortului celuilalt. Efortul celuilalt există în dăruire, la discreție, iar dorința nu mai are **motiv** să acționeze asupra acestuia, odată ce efortul vine în întâmpinarea dorinței sau putem spune că efortul este dăruit înainte cererii emise de dorință. Astfel, dorința se adresează persoanei



care înveleşte acum ființa unde finitul nu se mai găsește singur. Dorința se adresează acum sieși și Absolutului în același timp, în rațiunea ei manifestându-se efortul permanent îmbunătățit. Din acest motiv nu mai putem vorbi de o dorință statică odată cu satisfacerea ei, primirea efortului, acceptarea ființei donatorului și înglobarea ei în propria persoană are loc permanent prin cunoașterea venită din darul fără limite. Dorința devine dinamică, își pierde încremenirea prin care-și manifestă hotărârea în favoarea unei dorințe expansive. Nemaivând sens perseverența în delimitarea dorinței pentru a se ajunge la rezultatul scontat, transformarea are loc la nivelul părții raționale a dorinței care trebuie să se deschidă dăruirii într-o expansiune permanentă, devenind o dorință unitară și nu fragmentată în dorințe diferite.

În raportul finitului cu celelalte părți finite, odată ce acceptarea devine efort, dorința se manifestă în a emana cât mai multă satisfacție, pe măsura dezvoltării rațiunii dorinței permanente îndreptate spre Absolut, odată ce aceasta devine partea lipsită de efort ce aduce satisfacție la randul ei. Astfel dorința tinde să se manifeste în Universal, să se raporteze la cât mai multe părți finite, mergând până la atingerea sumei totale de părți. Teoretic, această dorință poate să aibă o limită cantitativă dar nu și calitativă, ceea ce îi aduce permanența și extensibilitatea. Dorința se manifestă în participarea prin intermediul cunoașterii acumulate la persoana celorlalte părți. Acum, dorința trasează o limită ce nu se mai află în exteriorul apropiat al ființei proprii, ci în apropierea ființei celuilalt. Dorința reprezintă acum întâlnirea dintre instinctul satisfacției și raționalitatea emanării ei prin participarea la celălalt.

## Capitolul I. Categoria

În crearea ființei Universalului, dorința și dăruirea au rol coagulant. Părțile se raportează în acest mediu la fiecare parte, printr-un flux de cedare primire, chiar dacă acestea sunt inversate față de lumea sensibilă. În această lume sensibilă, raporturile dintre indivizi se pot stabili în ultimă măsură în funcție de raportul de cedare – primire, de satisfacere a necesităților sau a voinței pe de o parte și de manifestarea în exterior pe de cealaltă parte. Astfel, ierarhiile nu sunt decât transpuneri în clase și categorii a raportului cedare – primire din fiecare individ iar categoriile sunt create și în funcție de accentul pus pe „materia” cedării sau primirii. La o analiză simplă se poate constata că aceste clase sau categorii formate în lumea sensibilă, prin natura „materiei” utilizate, pot fi contrare. Vârfurile unei categorii pot fi ocupate de indivizi ce cedează, ce exteriorizează, ce crează, iar altele pot avea ca vârful indivizi ce primesc sau acumulează. Și totuși, oricare dintre aceste extreme nu pot fi judecate ca valoare în cadrul comunității decât în raportul dintre cedare și primire. Lipsa unuia din cele două sensuri ar duce la excluderea individului din comunitate sau pur și simplu de necunoașterea sau nerecunoașterea lui odată ce cele două variabile se exteriorizează reciproc și nu prin ele însele. În același timp, o exteriorizare fără primirea unui răspuns nu ar avea sens, însemnând că exteriorizarea, cedarea, nu are obiect sau subiect de manifestare. Primirea fără exteriorizare ar duce deasemenea la o nerecunoaștere a primirii de către celălalt. Prin urmare, în lumea sensibilă, categoriile, la nivelul comunității de indivizi se formează plecând de la raportul calitativ și/sau cantitativ al raportului cedare – primire. Fără un raport de această natură comunitățile umane nu și-ar mai avea rostul. Odată ce materia se consumă, prin natură apare necesitatea primirii care implică la rândul ei cedarea.

Într-o lume perfectă există de asemenea un consum al unei „materii”, diferența fiind însă că această materie este infinită și la discreție, consumarea ei de către o parte finită neinfluențând cu nimic niciuna dintre celelalte părți finite. Astfel manifestarea finitului își păstrează calitatea de a consuma - a acumula – a înțelege – a participa, aceasta fiind una dintre trăsăturile definitorii ale finitului ca unicitate. Prin urmare, dacă ar exista categorii și într-o lume perfectă, atunci acestea s-ar baza tot pe un raport de cedare-primire. Primirea pentru că ar construi fiecare unitate în parte prin deschiderea sa către Absolut, definindu-i-se astfel efortul depus și constituția la care a ajuns, iar cedarea ar fi reprezentarea acestora față de ceilalți prin sine însuși. Ceea ce ar fi diferit ar fi faptul că nu ar mai exista contradicție între categorii, principiul de categorisire ar fi unul și același, ceea ce ar însemna că fiecare parte ar cunoaște și aprecia aceleași valori ale primirii și cedării. Aceste categorii sau clasificări nu ar face o simplă diferență în percepția generală, ceea ce se întâmplă de altfel într-o comunitate umană, ci individuală, iar începutul clasificării nu s-ar face din afară spre finit ci dispre acesta spre exterior. **Categoria** trasează granițe, diferențiind o mulțime de alta. Însăși categoria are o primire și o cedare pentru a funcționa la nivelul individului și al societății. Toate cele patru elemente trebuie să

funcționeze pentru a se realiza categoria: primire, cedare, individul, partea ce se delimitează și comunitatea, partea ce delimitează. Chiar dacă cei patru factori sunt esențiali, putem constata că individul ce constituie deja o parte are controlul în ceea ce privește cedarea ce devine primire pentru comunitate, iar comunității îi aparține cedarea ce devine primire pentru individ. Categorisirea devine astfel un echilibru între recunoașterea cedării și primirii dintre individ și societate, o forțare a categorisirii reale nefiind posibilă, categorisirea persoanei ca modalitate de transformare personală a Universului fiind analiza matematică a raportului cedare - primire,

**Consumul** – cunoașterea lărgită aducând o dependență. Participarea prin dependență nu ar putea aduce o supraestimare a finitului în raport cu exteriorul său și prin aceasta inițierea unei separări care să fie acceptată sau nu de restul părților finite. Prin logica conștientizării dependenței putem merge mai ușor spre o subestimare a finitului în raport cu exteriorul finit, dacă mai avem în vedere și zestrea morală ce ar aduce încă un argument în acest sens. Prin urmare, singura categorisire posibilă din partea finitului ar fi Universalul ca unitate a părților finite, scopul finitului fiind integrarea în categoria generală a Universalului.

Din partea Universalului odată ce percepția asupra calităților și valorilor este invariabilă (existând o cunoaștere clară și în esență a persoanei, aprecierea nefăcându-se după aparențele implicate de materie), prin urmare nu se pune problema discontinuității la nivelul părților în raport cu cel ce ar face subiectul clasificării, s-ar putea forma categorii ca modalitate de recunoaștere a valorilor. Scopul unei categorii de recunoaștere însă, ar fi valabilă atunci când Universalul ar avea nevoie de aceasta pentru definirea categoriilor pentru sine însuși, pentru a-și impune categoriile în vederea unei recunoașteri Universale de către părți ale Universalului ce nu cunosc unitățile categoriilor ci doar valorile ce constituie categoria. Acest scop ar nega însă direct valoarea părții componente a categoriei, odată ce pentru manifestarea valorilor se face apel la o valoare intrinsecă, aceea de a dăruii, de a se face cunoscut tuturor părților ce formează Universalul și astfel a avea o cunoaștere directă a tuturor. Dacă există o cunoaștere directă, implementarea unei categorii pentru afirmarea valorilor nu mai are sens. Luate în sens invers, categoriile negative, dacă acestea ar exista, ale părților ce ar trebui recunoscute cu deficit valoric s-ar nega prin aceeași logică a cunoașterii reciproce, de această dată, cunoașterea venind preponderent din partea Universalului spre individual. Dar cum voința primă reprezintă valoarea în care se cuprind potențial toate celelalte, categoriile negative devin iarăși un nonsens, categoriile negative sau nonvaloarea recunoscută și delimitată ar nega existența voinței prime și a importanței ei. Un alt scop al categoriei, plecând de la exemplele societății, ar fi separarea în vederea funcționalității.

Într-un mediu social, categoriile funcționale ar fi expresia funcționării meritocrației. Mai precis, indivizii care posedă o anumită valoare venită din capacități înnăscute sau cultivate sunt separați prin funcționalitățile care li se atribuie în ansamblul mecanismului social, având astfel un cadru de manifestare

asigurat cât și o expunere cu funcție formatoare la nivel social, în acest caz, categoria fiind recunoscută de către întreaga societate ca având un rol bine definit, cu un scop precis, bazat pe eficiență.

Reîntorcându-ne în mediul experimental și luând aceleași coordonate, putem sesiza ușor diferențele în ceea ce constă baza formării categoriilor funcționale. Diferența majoră se trage din raportul cunoaștere-funcție. Dacă în primul mediu, cunoașterea (știința) implica, o funcție, prin cunoaștere se ajunge la o modelare mai eficientă a ceva, o transformare a unei „materii”, cu o eficiență mai mare, într-un produs, în altceva. Acest altceva, poate să fie de ordin material, ideatic, interpretativ, spiritual, organizațional, speculativ, etc, cunoașterea având rolul de instrument modelator a ceva spre transformarea acestuia. În al doilea mediu, cunoașterea nu mai are calitatea de instrument în modelarea Universului, acum cunoașterea crează adăugând o noutate ce nu are nici o legătură cu existentul precedent, nevenind din interiorul acestuia ca un produs, ci din exterior. Cunoașterea pentru finit nu este remodelarea acestuia sau transformarea lui ci, adăugarea la acesta. Adăugarea la finit se realizează în raport direct cu Absolutul, prin participare. Dacă în prima postură, cunoașterea se realizează prin observație empirică și analiză logică sau statistică (experiență și observație), în a doua, cunoașterea este existențială, cunosc ceea ce sunt. Cu alte cuvinte, finitul cunoaște mai mult din moment ce este mai mult și este mai mult odată ce Absolutul face parte mai mult din finit, participă la finit. Finitul individual este mai mult odată ce participă mai mult la finitul Universal și în același timp este mai mult prin participarea finitului Universal la el. Prin urmare, clasificarea ca separare a cunoașterii nu ar face decât să schimbe un Universal cu altul și același, existența cunoașterii modificând în același timp nu numai individul ci și ceea ce există prin participarea sa.

Putem vorbi astfel de o **entropie** generată de apariția categoriei, acesta fiind efectul legăturilor dintre indivizi în cadrul societății și a părților finite în cadrul experimental. Plecând de la categorie ca rezultată a diversității speciei umane la nivel general și a personalității, la nivel individual, putem înțelege existența categoriei, odată ce acestea sunt specificități ce fac diferența între indivizi. Categoria definește un spațiu închis, accesibil pentru unii și refuzat altora și astfel reprezintă o partajare între indivizi în ultimă instanță. Recunoscută sau nu, separarea impusă de categorie desparte un spațiu comun. Într-o primă etapă, chiar dacă ar fi să coborâm până la prima manifestare a biologicului, ființa umană face parte dintr-o specie unitară la nivel general. În această unitate a speciei, fiecare individ își găsește sursa argumentației sale sau impulsul de a nu accepta a rămâne în afara unei categorii valorice superioare. Diferența între cele două medii o face tipul **legăturii** între indivizi. În mediul social, legătura este exterioară, se realizează în întâlnirea celor două persoane într-un spațiu neutru care nu aparține niciuneia dintre ele și astfel legătura poate fi doar „estetică”, fiecare din părți dând și primind doar la nivel imaginar, contribuția reală a celuilalt fiind înlocuită de o acțiune gândită a primitivului și astfel formată pe baza propriilor sensibilități de percepție. Chiar și așa, legătura există și are un scop dublu, cu funcții antinomice, una de apropiere prin transparentă iar cealaltă de

păstrare a intimității printr-o refuzare la nivelul participării sau conlucrării, această legătură având rolul de a întări categoriile prin impunerea unei recunoașteri de ambele părți, din inițiativa elementelor categoriei superioare. Din partea indivizilor ce formează categoria inferioară, legătura nu poate să ducă decât la dorința de a accede la clasa superioară sau a o suprima, diferența fiind între creșterea valorică la nivel individual și astfel generalizarea valorilor și lărgirea până la dispariția a clasei, sau netezirea valorilor în masa subvalorică. Tot mecanismul se poate anula prin dispariția totală a legăturii între indivizii claselor. Modelele sociale de până acum au arătat încercări de asemenea natură însă rezultatele, prin longevitatea lor au arătat tocmai etanșitatea imperfectă formată între clase.

Mediul experimental, prin analiza rațională făcută până acum ar impune următoarele precizări în ceea ce privește entropia categoriei: legătura între indivizi comportă o schimbare esențială față de cea văzută mai sus, prin aceea că esteticul încetează de a mai reprezenta puntea de transfer a informației de la o parte la alta, mediu ce codifică informația lăsând primitorul să o descifreze la nivel imaginar. Odată cu dispariția materiei, esteticul ca formă de comunicare a unei informații prin formă dispare, iar cunoașterea nu se mai poate baza pe intuiție sau imaginar. Partea în sine nu mai constituie o „individualitate” privind către sine însuși și aceasta pentru că, într-o primă fază el poate recunoaște prezența Absolutului în interiorul ființei lui. Aparența autonomiei față de ceilalți nu mai poate să funcționeze și astfel să impună încă o bază a unei clase prin separația indivizilor, prin închiderea în sine. Aceasta funcționează în individul societății ce are o privire materială superficială, odată ce și materia în totalitatea ei introduce toți indivizii într-un singur spațiu. Altfel spus, legătura estetică cu celălalt pornește de la o separare artificială, la nivel conceptual, a individului față de tot ceea ce este în exteriorul lui, separația nefiind nicicând atât de tranșantă precum el o poate interpreta. Din moment ce individul are percepția separării sale, a intimității etanșe, ideea de separație și mai apoi de clasă își găsește justificarea. Însă, într-o lume în care aparențele nu mai au cum să existe, odată ce forma dispare, rămânând doar conținutul ce poate fi perceput în esența sa de către exteriorul lui, cu toate mecanismele și valorile sale, aparența separației totale față de exterior trebuie să dispară și ea. Prin prisma percepției primitivă prin revelație, și anume că tot ceea ce există își are sursa în Absolut, finitului i se destramă iluzia separației totale venită din autonomie. Pentru început el are aceeași sursă a existenței ca și toate celelalte ființe, iar odată ce ar lua la cunoștință existența celorlalte ființe ar intra deja în contact cu ele, cunoașterea celuilalt proiectându-l în interiorul acestuia, simultan cu primirea acestuia în interioritatea lui. Printr-o astfel de comunicare esteticul și imaginarul nu-și mai au locul, dacă privirea exterioară prilejuită de materie întârea convingerea inexistenței legăturilor naturale cu exteriorul, esteticul prezentând doar o formă diferită de consistență a privitorului, prin aceasta stabilindu-se individualitățile distincte și în același timp reducerea unui complex, a unei persoane, la aparență sau formă. Prin reducerea unei persoane la o formă și poate cel mult la o materie distinctă, la un corp străin, neputându-se sesiza complexitatea acestuia și astfel să se poată

sesiza un fond comun sau chiar similarități, persoana respectivă nu numai că rămâne o individualitate complet separată dar poate să fie redusă și la noțiunea de obiect, pierzându-și în ochii privitorului calitatea de persoană. Dacă aceste lucruri sunt posibile, atunci clasele fac parte din cotidian. Cu perceperea interiorității, a esenței, a personalității individului, spațiul comparativ între indivizi se lărgeste iar dacă se percepe și Absolutul din ființa celuilalt, atunci „spațiul” devine infinit. În această infinitate, părțile comune pot fi percepute la fel de bine cu caracteristicile individuale care trasează o formă înglobată de conținut și manifestată prin nuanțe de satisfacție, ceea ce unește încă o dată diferențele.

Până aici am vorbit de clase ca produs al raportărilor interpersonale, clase recunoscute de către participanții la ele. Ce s-ar întâmpla însă dacă, una dintre părți nu ar accepta clasificarea impusă de cealaltă sau o clasificare ar veni din afară, împotriva voinței celor ce formează mediul de aplicabilitate al clasei? Să luăm prima variantă, când cel dintr-o clasă valorică superioară impune recunoașterea separării sale față de altcineva, acesta din urmă nerecunoscând acest lucru. Accentul se pune pe a **recunoaște** sau a nu recunoaște, ceea ce devine cheia rezolvării problemei. A recunoaște sau a accepta valabilitatea unei judecăți, impune mai multe procese interioare celui care este pus în fața argumentației, de orice natură ar fi aceasta. Mai întâi, pentru luarea în calcul a unui argument, acest argument trebuie să ajungă mai întâi în „posesia” celui ce va analiza argumentul, trebuie să fie înțeles. Logica argumentației donatorului argumentului trebuie să fie percepută ca atare de către primitorul argumentului. Dacă o logică matematică însemnând Universalitatea acceptării ei și imposibilitatea negării raționale ar funcționa, în cazul analizelor argumentației, atunci aceasta ar fi baza pentru comparația logicii argumentului și a logicii primitorului. Cu reguli unanim acceptate, analiza unui argument ar lua forma grilei ce dă un răspuns exact fără posibilități de interpretare. Cu toate acestea, o logică matematică nu poate exista atâta timp cât nu utilizează aceleași valori. Chiar dacă operațiile sunt aceleași, valorile cu care operează pot fi complet diferite de la o persoană la alta și astfel rezultatul operațiilor fiind la rândul lui complet diferit. Prin urmare, argumentarea trebuie să conțină impunerea valorilor celui din clasa superioară, logica argumentului să funcționeze și în primitor iar acest mecanism să elibereze procesul decizional, până atunci influențat de propria argumentație, pentru ca în final, liberul arbitru din forul său intim să anuleze o dorință construită pe un instinct, să retracteze astfel prezența persoanei din perimetrul ocupat de clasa căreia nu-i aparține. Astfel, clasa își evidențiază granița și în dreptul persoanei primitorului argumentației, iar dacă va reuși să se închidă în fața tuturor celor cărora li se contrapune, atunci va deveni recunoscută Universală. Cu alte cuvinte, pentru primitorul argumentației, clasa nu a existat anterior deoarece, valorile sale coincideau cu cele ale clasei ce se vroia distincte, prin acceptarea valorilor prezentate de donator, acesta înțelege diferența ce-l separă de celălalt și acceptă retragerea din zona ocupată de donator. Dispariția existenței dintr-un spațiu, pierderea coposesivității la acel spațiu și astfel a tot ceea ce implică acesta, sunt greu acceptabile deoarece sunt susținute în ultima instanță de instinct și nu de logică sau mai

moderat, de partea instinctivă a dorinței. Argumentul emis de donator, prin logica și valorile sale, trebuie să contrabalanseze instinctul, să i se opună și să-l anihileze, astfel încât, persoana să poată lua o decizie contrară sieși pe fondul unui raționament emis de altcineva. Prin aceasta, primitorul își pune în pericol propria existență pentru că dacă o clasă ar acoperi tot spectrul existenței sale, iar el ar recunoaște incompatibilitatea cu aceasta, prin urmare ar accepta dispariția din cadrul ei, aceasta echivalând cu propria dispariție, retragerea dintr-o anumită clasă putând fi considerată cel puțin ca un început. Privit din celălalt unghi, donatorul argumentului, cel ce dorește să-și stabilească o graniță într-un spațiu comun nu face decât să-și folosească argumentația în favoarea propriilor instincte de conservare. Instinctele sale de conservare fiind argumente recunoscute sau nu ale raționamentului și astfel, putem vedea instinctul ca stând la baza rațiunii, rațiunea acestuia ne fiind capabilă de a distinge partea instinctivă din dorințele sale, iar mai tarziu formându-și întreaga raționalitate și nu în urtumul rând cunoaștere pe o bază instinctuală. Cu o bază instinctuală a raționalității și cunoașterii, valorile persoanei nu pot fi altele decât personale și nicidecum Universale. Din moment ce valorile sunt personale, ele nu pot fi mai bune decât alte valori personale ci mai bine susținute.

Mergând pe același raționament, dacă analizăm situația opusă, atunci când donatorul argumentației se află în afara clasei, dorind acceptare în spațiul ei, iar primitorul face parte din clasă, ar rezulta următoarele:

Pentru a exista dorința integrării într-un spațiu, trebuie să existe instinctul, iar acesta nu are cum să nu existe odată ce revendică un spațiu comun. Recunoscând legitimitatea instinctului, trebuie să se recunoască posibilitatea subiectului de a raționa pentru a elimina clasa, cel puțin în ceea ce-l privește. Dacă raționamentul său se poate aplica tuturor indivizilor, pentru ca aceștia să acceadă la spațiul clasei atunci valorile raționalității sale devenind Universale ar anula clasa. Dacă acesta, prin raționalitatea sa, nu face decât să înlăture granițele clasei pentru sine, nu înseamnă decât că și-a construit raționamentul dorinței în așa fel încât aceasta, suprapunându-se instinctului să producă valorile specifice clasei. Odată ce individul ar deține instinctul, raționamentul și valorile clasei, atunci ar face automat parte din ea. Simplul fapt că valorile nu sunt Universale arată că acestea nu pot rezista în fața Universalului, satisfacția venită din partea acestora avându-și sursa în insatisfacția altora. Satisfacția nefiind Universală, neputându-se aplica Universalului arată că instinctele ce se satisfac și-au pierdut Universalitatea, au fost modificate de rațiunea pe care ele au creat-o. Din moment ce instinctul ajunge să fie modificat, modifică la rândul lui raționalitatea ce-l modifică, astfel se poate constata că ponderea instinctului crește la fiecare ciclu, odată ce două treimi din mecanism revine instinctului și doar una rațiunii. Prin urmare, însăși dorința se schimbă odată ce componentele ei se schimbă, atunci spațiul dorit se schimbă și automat valorile ce duc la el. Dacă instinctele, rațiunea și valorile nu sunt stabile, satisfacția nu este stabilă nici ea. Toată această instabilitate ar putea duce la concluzia că însăși clasa nu este stabilă având nevoie de un nou spațiu. Într-un spațiu finit, asta ar însemna că o clasă instabilă merge spre eliminarea exteriorului său.

Individul, pentru a ajunge la impunerea Universalului sau dispariția clasei, odată ce acestea sunt dictate la rândul lor de amestecul dintre rațiune și instinct, acționând asupra dorinței ce are la bază același instinct, trebuie să păstreze ca instinct doar Universalitatea. Instinctul spațiului comun și al egalității organice întărit de rațiune duce la valori Universale ce își vor trage satisfacția din individual ca formare și ca participare la Universal. Stabilitatea dorinței, în acest caz, este asigurată atât de stabilitatea satisfacției cât mai ales de stabilitatea instinctului, care are mereu posibilitatea raportării la instinctele celorlalte individualități și prin aceasta împiedică rațiunea de a putea greși și a încerca formarea claselor, pentru că raționalitatea rămâne singura parte mobilă în acest mecanism. **Rațiunea**, având protecția instinctului și a valorilor, la extremele mobilității ei, pentru a nu greși, se poate manifesta în această etapă atât pe plan individual cât și Universal (rațiune pură pentru a acționa conform legii, doar pentru că aceasta este legea).

Varianta în care clasele ar exista, fiind impuse, ar declanșa un proces dublu. În această situație, părțile implicate nu ar mai fi împărțite precum donator și primitor al argumentului, în vederea unei impuneri a recunoașterii, pentru că nici unul nu ar fi nevoit să explice apartenența la o clasă celeilalte părți, odată ce nu ea a făcut alegerea de a intra în acea clasă. De vreme ce în lumea actuală nu suntem liberi să alegem tot ceea ce ne formează, existând părți care le luăm ca pe un dat, în același timp, menținându-ne instinctul apartenenței la un Universal în care diferențele nu există, orice clasă impusă sau deja existentă indiferent de voința părților implicate va fi supusă entropiei de a se dizolva în Universal, cel puțin din partea celor ce fac parte din Universal. Partea defavorizată va tinde mereu să ajungă la nivelul celei mai bine situate. Clasele impuse ar aduce însă ceva nou și anume, necunoașterea reciprocă a elementelor claselor care, pentru a păstra, cel puțin, clasele la nivelul lor, trebuie să cunoască cealaltă parte. Pentru cunoașterea proprie a fiecărei părți trebuie să se ajungă la delimitarea rațională a claselor, în fiecare participant, aceasta fiind necesară pentru conștientizarea valorilor specifice clasei. Prin urmare, clasele aflate într-un spațiu comun implică o cunoaștere din partea elementelor ei, a valorilor ambelor clase. Impunerea claselor, impune în același timp și cunoașterea valorilor specifice claselor existente din partea tuturor participanților, ca și condiție a manifestării mai apoi a rațiunii. Prin urmare, ar trebuie să se ia la cunoștință propria specificitate de către individ, prin înțelegerea valorilor ce-i aparțin în opoziție cu cele cărui nu-i aparțin, după care, având aceste date, rațiunea poate dezvolta raționamente ce îl vor duce la situarea în una din clase, prin propria voință, făcând apel la libertate. Mai târziu, în funcție de decizia aleasă, rămâne ca individul să-și modifice raționamentul pentru a se raporta la întreg spațiul existent, de pe poziția adoptată. Dar toate acestea doar dacă rațiunea are un rol hotărâtor, atât la nivel individual, cât și la nivelul claselor. Numai așa individul ar avea libertatea de a alege una dintre clase sau de a o schimba la un moment dat, chiar dacă inițial a făcut parte din una dintre ele. Odată ce clasele ar fi impuse fără nici o rațiune, rațiunea individului nu ar putea face nimic pentru a se încadra în altă clasă decât în cea în care a fost repartizată prin forța întâmplării. La fel și lipsa



rațiunii individuale ar acționa în același fel, nelăsând individului nici o posibilitate de alegere, chiar dacă rațiunea claselor ar exista. Cum nu putem nega rațiunea din partea individului pentru că astfel l-am distruge ca persoană, pentru existența claselor impuse și de nedepășit ar trebuie negată existența rațiunii claselor, altfel acestea nu ar mai putea fi impuse ci ar ține de decizia fiecărui individ de a se încadra în una sau alta dintre ele. Dacă clasele și-ar avea rațiunea existenței lor, iar individul nu ar avea posibilitatea alegerii permanente, s-ar nega rațiunea individului. Dacă ar exista și rațiunea claselor și rațiunea individului și totuși schimbările nu ar exista atunci, ori rațiunea claselor depășește rațiunea individului contrazicându-i astfel propria rațiune dar în același timp neputând să se pună în locul rațiunii individuale pentru a contrabalansa instinctul spațiului comun, deoarece depășește rațiunea individului, este un dat la care individul nu poate ajunge pentru că dacă ar ajunge, această rațiune ar deveni rațiunea lui sau rațiunea lui ar reuși să se identifice sau să depășească rațiunea clasei. Prin urmare, rațiunea clasei care ar fi complet separată de rațiunea individului ar crea un vid la nivelul raționalității prin negarea unei raționalități fără a o înlocui cu altceva astfel, individul rămânând în clasa în care a fost repartizat, în prezența unui instinct față de care să nu aibă nici o protecție, fără a avea nici o contrapondere din partea rațiunii. Într-un astfel de caz, valorile clasei ar fi confruntate doar cu instinctul. Prin urmare, acestea nu ar mai fi automat valorile asumate de individ. Astfel, menținerea valorilor clasei va trebui să aibă o componentă externă care să țină locul raționalității și care opunându-se instinctului să impună ca valabile valorile clasei, iar aceasta nu poate fi decât **coerciția**.

Dacă ar exista cel puțin două clase din care doar în una dintre ele să existe coerciție, iar în cealaltă nu, se pot observa influențe ale coerciției și în clasa unde aceasta părea să nu existe la prima vedere. Cum, pentru existența claselor, am văzut că trebuie să existe o cunoaștere reciprocă a lor, și în această situație ar fi nevoie de cunoaștere. Cunoașterea însă, ar fi limitată doar la indivizii clasei care permite păstrarea rațiunii indivizilor ce o compun, care, în virtutea posibilității lor de a raționa pot cunoaște rațiunea clasei din care nu fac parte, în caz contrar, chiar dacă sunt în măsură să-și înțeleagă rațional existența într-o clasă, și în același timp nu pot înțelege sau avea o imagine a celeilalte clase, tot nu se pot numi liberi, pentru că nu au drept de alegere, înseamnă ca o rațiune le este refuzată sau că-i depășește. Depășindu-i o rațiune în cadrul rațiunii lor, valorile clasei devin relative pentru că pot exista și alte valori ale unei alte clase, chiar dacă acestea sunt sau nu cunoscute. Valorile nemaifiind stabile și totuși rațiunea trebuind să rămână în limitele rațiunii asumate de apartenența la clasă, ar impune de asemenea coerciția pentru „întărirea” valorilor asumate de indivizi. Dacă rațiunea clasei din care nu fac parte nu i-ar depăși iar ei ar putea cunoaște rațiunile ei, ar mai interveni o variabilă și anume rațiunea indivizilor din acea clasă, care ar modifica contextul dacă ar fi sau nu cunoscută. Cunoscând rațiunea unei clase și rămânând în afara valorilor ei în mod voluntar, individul își afirmă superioritatea sau tendința spre alte valori care nu se găsesc în acea clasă. Odată ce ar face deja parte din altă clasă ce i-ar satisface dorințele și satisfacțiile ar fi pe măsura așteptărilor având în același timp acces la

rațiunea clasei inferioare lui, cunoscând astfel lipsa rațiunii indivizilor ce o compun în raport cu raționalitatea ei, acceptând în același timp că rațiunea la nivel individual există, ea fiind păstrată în limitele asumării valorilor prin coerciție, reiese că individul din clasa superioară cunoaște deasemenea și coerciția ce se manifestă în interiorul clasei. Cunoașterea coerciției ca metodă de stagnare a rațiunii individuale poate fi acceptată ca metodă și atunci, pasiv, se participă la ea, devenind el însuși coerciție prin transformarea lui în limită pentru componenții clasei inferioare, odată ce raționalitatea lui poate înlătura coerciția, dar nu o face. Mai mult, coerciția clasei reprezintă pentru oricine din afara ei cererea sistemului însuși pentru o intervenție exterioară pentru reglarea lui. Dacă această rațiune nu este valabilă, înseamnă că existența coerciției nu reprezintă o măsură pentru reglarea unui sistem ce nu are în el capacitatea de a funcționa, măsură temporară cu scopul de a corecta sau de a dezvolta, a conduce o rațiune spre descoperirea rațiunii clasei ei, ar avea rațiune în sine și ar face parte din sistem, practic din valorile clasei, trebuind să fie asumată până la urmă de rațiunea individuală. Un sistem ce ar impune rațiunii individuale coerciția ca valoare, ar trebui să aducă coerciția în postura de a face parte în același timp din rațiunea clasei, nefiind un produs adiacent acesteia. În aceste condiții, clasa respectivă ar fi coercitivă prin natura ei.

Până acum am încercat să demonstrăm că existența claselor distincte impuse nu poate fi decât coercitivă, cel puțin la nivelul uneia dintre ele. Astfel, cel puțin o clasă trebuie să aibă coerciția ca valoare, pe când cealaltă, în cel mai bun caz, trebuie să accepte această coerciție devenind prin cunoașterea ei limită restrictivă față de raționalitatea membrilor clasei coercitive.

Dacă pentru membrii clasei unde coerciția este impusă ca valoare nu se mai poate vorbi de libertate, ea poate exista în potență cel puțin, la membrii celeilalte clase. Pentru cei din clasa coercitivă, libertatea în gradul ei maxim posibil poate fi doar alinierea raționalității individuale la raționalitatea clasei, însemnând în acest fel dispariția coerciției prin asumarea ei ca valoare și în același timp existența satisfacției ca având la bază coerciția. Cum nici rațiunea nu poate asimila coerciția ca valoare și nici satisfacția nu poate să se tragă din insatisfacția proprie cât și generală, putem trage concluzia că nu poate exista libertate, cel puțin la nivel rațional. În schimb, libertatea recunoscută a celeilalte clase ar trebui să implice posibilitatea individului de a traversa limita impusă de clasa inferioară. Aplicând aceeași raționalitate a libertății, putem deduce următoarele: Libertatea însemnând alinierea raționalității sale la raționalitatea clasei ar însemna asimilarea limitei în libertate. Aceasta nu ar fi grav dacă limita libertății nu ar fi la nivel rațional și prin aceasta negându-i-se posibilitatea schimbării ei sau extinderea, ea devenind astfel rigidă. Nici chiar o interpretare a libertății ca fiind orientarea raționalității în sensul infinit, opus limitei rigide, nu ar fi o explicație deoarece tot ar exista o limită și încă una coercitivă care nu este doar pasivă, putând fi ignorată sau uitată, ea trebuind să

fie permanentă și activă. Astfel, libertatea nu este mărginită doar teoretic ci și practic, prin păstrarea rațiunii și la marginea limitei odată cu posibilitatea ei de a explora partea pusă la dispoziția ei și încă neepuizată.<sup>1</sup>

Posibilitatea ca un membru din afara clasei coercitive să ajungă în interiorul acestei clase și astfel de a-și manifesta libertatea, rămâne posibilă atâta timp cât rațiunea individuală este independentă față de clasa din care face parte<sup>2</sup>. Independența față de clasă ar însemna ridicarea rațiunii peste valorile și satisfacțiile clasei, pentru ca doar astfel, rațiunea poate depăși clasa. Depășind valorile și satisfacțiile în sensul de a nu mai găsi în ele finalitatea rațiunii ca împlinire, răspunsul este pliat perfect pe cererea formulată de instinct și rațiune în același timp. Dacă rațiunea nu-și mai găsește răspunsul în valorile și satisfacțiile ce aparțin clasei, nu-i rămâne decât ca împinsă de instinct, în cazul nostru al Universalului, să caute alte valori și satisfacții, măsura libertății sale ducându-l în prima instanță la căutarea unor valori și satisfacții Universale care putând fi aplicate tuturor indivizilor, atât a celor din clasa coercitivă cât și celor din clasa „liberă”, să ducă la anularea necesității coercitive exercitată de clasa „liberă” și astfel de a deveni cu adevărat liberă.

În cazul în care valorile și satisfacțiile impuse de rațiune în cautarea libertății nu ar fi diferite de cele ale clasei decât prin dispariția limitei din cadrul valorilor, aceasta ar avea două explicații: 1) ori clasa poate fi perfecționată, iar perfecționarea va veni din rațiunea indivizilor ce o compun, această imperfecțiune putând fi percepută ca o atestare a valorii rațiunii individuale și plasarea ei pe același nivel cu a celei aparținând clasei sau mai mult, forțarea rațiunii pentru păstrarea identității și funcțiilor ei, împotriva unei diluări în raționalitatea clasei (în cazul lumii materiale, rațiunea clasei poate fi interpretată prin tradiție), imperfecțiunea fiind în individ și astfel limita aparținându-i, nefiind a clasei; ori, 2) raționalitatea clasei este imperfectă, libertatea rațiunii impunând dispariția clasei.

Descoperirea de către rațiune a valorilor Universale ar duce la aplicarea lor în două direcții. Odată la revelarea acestora indivizilor clasei „libere” sau a membrilor clasei coercitive. Modalitatea de a elibera un individ de limita pe care o acceptă în cazul apartenenței la clasa ce o impune într-un fel sau altul ca valoare este de a muta cauza pierderii libertății, în cazul nostru coerciția, din câmpul valorilor asumate indirect de apartenența la clasă, odată ce clasa este impusă individului, în fața rațiunii. Astfel, apartenența la clasă prin asumarea valorilor, mai exact prin înțelegerea raționalității clasei, nu trebuie să se facă de la asumarea

---

<sup>1</sup> Credința în rai și iad reprezintă tocmai asumarea coerciției ca valoare, prin urmare a limitei și a lipsei libertății. Libertatea privită ca limită rațională între voințele indivizilor nu reprezintă decât măsura libertății la care putem accede într-o lume materială unde libertatea trebuie să fie gândită în limitele diferențelor și imperfecțiunilor din exteriorul individului. Exprimarea libertății în același fel și pe planul ideatic, în cadrul unei lumi imateriale nu arată decât imposibilitatea individului de a depăși condiția și constrângerile materiale. Viziunea lui impunându-se contra unei alte viziuni a libertății. Libertatea negativă implică gândirea imaterialului prin material.

<sup>2</sup> În cazul în care rațiunea clasei este rațiunea Absolutului, însemnând că rațiunea este perfectă, raportul se inversează, iar individul își păstrează libertatea în momentul în care ajunge să-i improprieteze rațiunea Absolutului, existentă anterior, fiind supusă imperfecțiunii rațiunii și deci greșelii. Prin urmare, înainte de improprierea rațiunii Absolutului, individul putea să se mențină în interiorul unei clase, înțelegându-și libertatea într-o formă incompletă sau denaturată, adăugându-i acesteia o limită asumată rațional. Din momentul asumării rațiunii Absolutului, limita trebuie să dispară din câmpul rațiunii individului, iar odată cu ea se impune o acțiune a individului în favoarea libertății sale, libertate impusă de Absolut pentru toate părțile existente. Astfel, putem atașa noțiunii de clasă imperfecțiunea sau lipsa unei improprieri a raționalității Absolutului. Necunoașterea raționalității Absolutului ar însemna inexistența voinței prime și a revelației ca raportare, ceea ce nu lasă loc ființei în lumea nematerială. Existența ființei infirmă existența limitei la nivel rațional, ceea ce transformă cererea anulării sistemului coercitiv în imperativ al individului.

satisfacției. Rațiunea individuală nu poate să aibă o înțelegere a valorilor clasei plecând de la satisfacțiile acesteia. Dacă raționalitatea reconstruiește valorile sau le descoperă plecând de la satisfacție, odată ce se găsește deja în clasa respectivă, poate neglija sau întârzia descoperirea coerciției ca făcând parte din valorile pe care și le-a asumat. Iar dacă dorința ca îmbinare a instinctului cu rațiunea își găsește satisfacția fără a aduce valorile clasei în fața rațiunii, pe drumul firesc apartenenței la clasă, satisfacția va împiedica rațiunea de a-și îndeplini tocmai „sarcina” impusă de clasă, anume aceea de a o depăși și corecta. Odată ce satisfacția este una și aceeași, indiferent de existența sau nu a limitei în cadrul libertății, raportarea rațiunii la satisfacție nu poate să ducă la nici un rezultat, individul rămânând și acceptându-și condiția libertății sale fără a o aduce în fața rațiunii. Prin urmare, înțelegerea raționalității clasei, chiar și atunci când aceasta pare transparentă rațiunii individuale trebuie să plece de la analiza rațională a valorilor, analiza directă a libertății oferite de clasă sau a satisfacției poate ascunde erori în cadrul valorilor. Aducerea valorilor în fața rațiunii ar necesita o anulare, chiar și numai experimentală, a dorinței produse de instinct și rațiune. Anulându-se dorința apartenenței la clasă precum și la satisfacțiile oferite de ea, valorile pot fi analizate de rațiune nu ca mecanisme funcționale ci ca valori în sine, dând astfel rațiunii posibilitatea unei analize complete și astfel a creării raționale a apartenenței la clasă. Prin raționalizarea acestui proces se poate ajunge, în primă etapă, la formarea unei noi dorințe care să nu aibă ca scop altceva decât recreerea valorilor plecând de la instinctul Universalului și rațiune. Acest lucru ar duce la filtrarea tuturor valorilor la nivel rațional și înglobarea lor personalității într-un mod natural. Când persoana va avea viziunea formării ei ca apartenență la Universal și a Absolutului la ea, atunci însăși ființa ei va face ca raționalitatea să nu poată greși în ceea ce privește valorile. Orice valoare ce va pune persoana în opoziție cu exteriorul ei, orice limită trasată între ea și celălalt, oricare ar fi acesta, nu poate fi percepută decât ca opoziție a persoanei față de ea însăși și mai mult, față de propria ființă. Opoziția față de o persoană ar duce cu alte cuvinte la opoziția persoanei față de o parte din ea însăși, față de toate acele părți care o compun din afară (a se vedea valoarea dăruirii ca metodă principală în schimbare) aducând-o astfel în conflict cu ea însăși. Conștientizarea ființei sale ca apartenență la Absolut ar aduce în discuția rațiunii însăși valoarea de libertate.

Revelarea metodei de raționalizare a valorilor, internă fiecărui individ, poate fi transmisă cel mai bine odată ce este funcțională. Aceasta nu se mărginește la o argumentație rațională pentru că, după cum am văzut, transmiterea argumentului implică distanța dintre părți și astfel inexactitatea mesajului. Pentru a se ajunge ca un individ să-și supună valorile unei analize raționale, în cel mai natural chip, fără a se folosi argumentația directă, trebuie ca însăși sistemul din interiorul său să dea semne de imperfecțiune în fața rațiunii sale, fapt care l-ar obliga să-și analizeze întreg sistemul rațional. Atât în cazul celui care face parte din clasa coercitivă, cât și al celui din clasa liberă, metoda asumată de rațiunea celui ce a depășit libertatea

limitată va folosi însăși slabiciunea sistemului interior fiecărui individ<sup>3</sup>. Cunoașterea prin dăruire, adică încercarea de a participa la celălalt prin cedarea efortului conduce, prin alipirea acestuia la personalitatea exteriorului său, pe de o parte la o deschidere a cunoașterii acestuia, revelându-se în întregime, cât și construirea în exteriorul său a unui punct de referință atât intern cât și extern. Acest nou punct de referință îl constituie persoana alipită personalității ce va avea dublul efect de a revela prezența coerciției printre valorile asumate de individ. În cazul individului ce face parte din clasa „liberă” alipirea unei persoane la personalitatea sa, prin cedarea efortului este posibilă numai din partea unui individ din aceeași clasă pentru că ceilalți sunt în afara limitei impuse de clasă, și pentru că, cei din clasa coercitivă nu pot ajunge singuri la înțelegerea acestei raționalități. Efortul fiind acceptat și astfel adăugându-se personalității donatorului ca punct de referință asimilat, valorile clasei, care sunt deja asumate, vor acționa acum pentru că **acestea** acționează mereu asupra individului, și asupra donatorului, rațiunea percepend rezultatele impunerii valorilor. **Fiind singură** în fața valorilor asumate, acestea **potând** fi doar funcționale, odată ce libertatea și satisfacția sunt Universal valabile, din moment ce în fața valorilor clasei mai participă încă o persoană, valoarea sau valorile coercitive se vor manifesta în raport cu aceasta, aducând astfel întreaga persoană a primitorului în față limitei sale. Dar, dacă donatorul se află în aceeași clasă cu primitorul, valorile fiind aceleași pentru ambele persoane, coerciția nu se manifestă, limita putând rămâne în continuare printre valori. Pentru ca valoarea ce ascunde coerciția să poată fi descoperită, în acest caz este nevoie ca însăși donatorul să depășească limita în interiorul său, asimilându-se în acest fel atât clasei „libere” cât și celei coercitive. Identificându-se cu membrii clasei coercitive acesta aduce partea personalității primitorului în această sferă, obligând astfel coerciția asumată în valori să se manifeste împotriva lui însuși, făcând să se observe limita impusă de clasă. Și astfel, dacă o valoare se dovedește a fi contrară individului ce o asimilează, acesta este „forțat” să aducă în fața rațiunii, toate valorile clasei. Dacă donatorul a depășit limita clasei putând fi asimilat acum și de componenții clasei coercitive, cedarea efortului din partea sa ar conduce la o revelare a raționalității sale pentru toți primitorii. În acest ultim raționament am presupus că individul ce face parte din clasa liberă, asimilându-se componenților clasei coercitive, își păstrează libertatea rațiunii. Și totuși, în cazul în care, intrând în clasă, aceasta ar acționa și asupra lui, impunându-și coerciția asupra rațiunii, mecanismul și-ar păstra funcționalitatea pentru că individul ar face parte în continuare din clasa „liberă” prin participarea la persoana sau persoanele celor care i-au acceptat efortul dăruit. Iar în cadrul acestora din urmă, efectul scoaterii în evidență a limitei ar fi mult mai evident. Raționamentul care se impune este următorul: Este de ajuns o singură persoană care să găsească libertatea și să-și dăruiască efortul în mod necondiționat pentru ca valoarea coerciției să poată fi adusă în față rațiunii.

---

<sup>3</sup> Instinct, rațiune, valori (aici găsindu-se și coerciția ce duce la formarea limitei libertății), satisfacție și libertate

În lumea materială, acest lucru este puțin probabil de a se realiza, dat fiind spațiul și numărul indivizilor. Dar chiar și așa, la nivel micro, mecanismul poate funcționa. În cadrul experimental, acceptând coordonatele stabilite, mecanismul poate funcționa în plan Universal. Odată ce cunoașterea se realizează în mod direct, odată cu simpla afirmare a existenței, fiind implicate toate părțile în același timp, cedarea efortului făcând parte din satisfacție, se poate ajunge la Universalizarea prezenței fiecărei părți existente. În aceste condiții, dacă ar exista o limită a sistemului, chiar și în lumea sensibilă, rațiunea individuală ar avea datoria să cerceteze valorile care o compun. Și totuși, vorbim de lumea experimentală, unde raționalitatea acesteia își face cunoscută prezența prin revelație directă a Absolutului și în același timp de coparticipare a finitului prin propria ființă la revelația Absolutului. Existența coerciției printre valorile impuse acestei lumi, dacă s-ar găsi așa ceva, ar putea fi situată în partea neînțeleasă a revelației, dacă acceptăm că rațiunea individuală nu poate accepta coerciția, prin natura ei. În aceste condiții putem să ne întrebăm: Existența coerciției revelate de către Absolut trebuie acceptată irațional, acceptată rațional, sau respinsă de către finit? Dacă sistemul de mai sus își păstrează valabilitatea atunci, prin natura sa, Universalul se opune coerciției în mod automat. Aici intervine însă un alt factor și anume prezența Absolutului în fiecare parte finită, această prezență reprezentând în această postură limită. Dacă el este cel care o impune, prezența în fiecare parte ca dăruire ar intra în opoziție cu prezența celorlalte părți finite ce contribuie la acea persoană. Existând un conflict în persoana finitului, acesta trebuie să ajungă la o rezolvare a acestui conflict pentru că altfel, atât satisfacția primită și emisă, cât și libertatea, nu își mai au rostul. Existența fără Absolut este imposibilă, aceasta neputându-se nega, existența părților finite fiind vizibilă în același timp, nici ea nu poate fi negată. Mai mult, existența Universalului prin rațiunea Absolutului, ca fapt, contrazice în ultimă instanță coerciția și astfel limita absolută. Acceptând limita, acceptăm că în rațiunea Absolutului există conflicte sau rațiuni mai presus de rațiunea părților finite. Însă, rațiunea superioară rațiunii finitului, dacă rămâne în această poziție neschimbabilă, reprezintă în sine încă o limită. Dacă limita este extensibilă, lăsând rațiunea finitului să înainteze în cunoaștere, asta poate duce la concluzia că nu există un conflict real în cazul rațiunii Absolutului și că aceasta trebuie descoperită. Pentru a face acest lucru însă, rațiunea individuală trebuie să fie liberă și nu constrânsă, pentru că odată ce ar fi constrânsă, antinomia ar rămâne mereu de neînțeles pentru rațiune și astfel nu s-ar mai ajunge la libertatea finitului.

Singura modalitate de a da libertate finitului în aceste condiții ar fi crearea unei lumi complet separate în loc de clase separate și mai mult, ștergerea din persoana fiecărui finit a părților aparținând persoanelor care nu mai fac parte din lumea sa. După cum se poate observa, existența coerciției implică schimbări fundamentale, schimbări care au loc tocmai în creația Absolutului, practic putând vorbi de adevărate rectificări, ceea ce pentru o rațiune perfectă nu sunt de imaginat.

## Capitolul II. Pedeapsa

O altă variantă ar fi descoperirea rațiunii valorii coercitive, astfel încât, aceasta fiind acceptată la nivelul rațiunii finitului, să se transforme în **pedeapsă**. În aceste condiții, pedeapsa ar putea fi definită ca fiind coerciția acceptată de individul care o suportă, pe baza analizei rațiunii sale, acceptându-i limitele impuse și consecințele ca ultimă frontieră a rațiunii sale. Prin urmare, dacă înțelegem în acest fel pedeapsa, înseamnă că rațiunea individului primește o **limitare** „**permisibilă**”. Astfel, rațiunea ar putea înainta în cunoaștere, dar individul ar rămâne mereu în limitele trasate de pedeapsă.

Ce elemente ar trebui luate în calcul pentru a înțelege pedeapsa în întregimea ei? Plecând de la acceptarea definiției de mai sus a pedepsei, putem să analizăm implicațiile acesteia pentru fiecare participant, precum și motivațiile și pârghiile folosite. Pentru ca un individ să fie capabil de a accepta coerciția, trebuie ca acesta să beneficieze de înțelegerea rațională a **greșelii sau vinovăției** sale. Dar, pentru asta, trebuie să avem mai întâi un bun (fizic, ideatic, moral sau de orice altă natură) aparținând cuiva care, în contact cu voința exercitată ca urmare a liberului arbitru, se denaturează și prin aceasta întreg individul este lezat. Vinovăția individului se manifestă plecând de la denaturarea a ceva, mergând de la o lege divină și până la propria persoană. Denaturarea fiind percepută de rațiune face ca individul să accepte pedeapsa ce poate să aibă un rol preventiv la nivelul persoanei, recuperator la nivelul posesorului sau exemplificator la nivelul societății sau Universalului, cu rolul de a reface bunul denaturat, într-o formă sau alta. Prin urmare, pedeapsa în sine, trebuie să aibă o raționalitate, o finalitate, altfel pedeapsa s-ar transforma într-o insatisfacție cu valoare în sine. Coerciția percepută în acest mod ar putea fi catalogată ca trecând de pe planul valorilor sistemului pe planul dorinței, odată ce are un scop în sine și astfel trebuie să aibă în sine ca potență un instinct și raționalitatea lui, iar în acest caz vorbim deja de un instinct punitiv întărit de rațiune, ce ar avea ca scop satisfacția venită din insatisfacția celui pedepsit. Astfel, pedeapsa trebuie înscrisă în valorile sistemului avându-și raționalitatea în afara ei, fiind un mijloc și nu un scop în sine.

În termenii ființei, vinovăția pleacă de la denaturarea unui bun ce nu se vrea a fi partajat. Indiferent dacă acest bun este partajat sau nu, individul refuză partajarea lui, prin aceasta ajungându-se la improprierea unui efort ce nu-i aparține, fără a avea consensul donatorului, încercând astfel ignorarea acestuia. Practic se ia manifestarea persoanei sau ființei încercându-se a se trage doar confortul venit din efortul acestuia, fără a percepe participarea acestuia la persoana primitorului, ignorând sau refuzând acest lucru. Prin acest mecanism, unei persoane i se ia efortul, negându-i-se în același timp existența. Vinovăția ca recunoaștere rațională a greșelii se manifestă în termenii ființei când primitorul recunoaște prezența (existența) donatorului și legând-o de efortul consumat sau posedat își dă seama de lezarea celeilalte persoane prin negare. Ca mecanism, dorința primitorului a avut ca scop alipirea persoanei donatorului la persoana sa, ca obiect și nu ca

subiect practic, având loc încercarea transformării subiectului în obiect cu alte cuvinte, ignorarea subiectului cu tot ce îl face distinct, dându-i personalitate. Astfel, donatorului i se refuză calitățile general umane precum: rațiunea, voința, dorința, valorile, satisfacțiile, libertatea, etc.

În aceste condiții, pedeapsa încearcă să restabilească un raport între primitor și donator recuperând efortul la nivel personal, prevenind o repetare din partea persoanei în cauză sau exemplificând celorlalți indivizi prin **suferința** celui pedepsit. Prin suferință putând înțelege luarea în mod voluntar a efortului individului refuzându-i-se una sau mai multe dintre calitățile umane, aceasta având loc într-un cadru organizat, pus în practică de către o persoană fizică sau juridică autorizată. Intensitatea suferinței se trage din refuzarea unora sau altora dintre calitățile umane ale subiectului pe o unitate de **timp**.

În cazul extrem în care primitorul, prin negarea persoanei donatorului, ajunge la anihilarea acestuia ca ființa atunci, pedeapsa primită de acesta poate să ajungă până la negarea lui însuși ca ființă. Dacă pedeapsa își păstrează raționalitatea, anihilarea completă a unei ființe poate avea doar caracter exemplificator, pentru restul societății, persoana ce ia locul părții lezate nemalecuperând nimic din efortul pierdut, considerând că aceasta este irecuperabil, mai mult, în acest caz nu mai stă în primul plan efortul ci însăși persoana, iar odată ce aceasta nu mai există, „bunul” este irecuperabil. În plus, se poate argumenta plecând de la echitatea suferinței ceea ce ar permite dispariția ca ființă a vinovatului. În aceste condiții i se neagă persoanei dreptul de a exista pentru echilibrarea suferinței produse, prin aceasta negându-i-se persoanei atât utilitatea efortului pe care îl poate produce cât și a compensării atât în raport cu donatorul cât și în raport cu el însuși și societatea.

Aceste lucruri având loc în cadrul social, putem încerca, pe baza premiselor stabilite până acum, să analizăm pedeapsa în cadrul nostru experimental. Că pedeapsa trebuie să fie individuală, asta se înțelege de la sine, odată ce, dacă Universalul ar putea fi pedepsit, nu am ajunge decât la ideea existenței unei singure clase, unde coerciția ar fi una dintre valori, iar dacă singura clasă existentă ar fi coercitivă, atunci finitul nu ar avea nici o șansă să își depășească vreodată rațional clasa. Astfel, vinovăția individului poate fi percepută ca putând fi: față de el, față de Universal sau față de Absolut.

Pentru început, însăși vinovăția ar necesita existența prealabilă a individului, iar existența individului implică deja existența voinței prime. Prin simpla existență, individul îndeplinește deja primele condiții ale vinovăției, mai precis este conștient de sine însuși, de relația de dependență față de Absolut și de asemenea de relația cu Universalul. Această cunoștință implică, dacă este cazul, recunoașterea greșelii prin raportare la exteriorul său și cuprinderea sa în sine. În ceea ce privește propria persoană, prin acceptarea conlucrării cu Absolutul în propria ființă, aceasta percepe raportul real existent, ceea ce poate însemna o retrasare a unui raport plecat anterior de la o cunoaștere rațională sau nu, incluzând greșeala, fiind pusă astfel în antiteză. Rezultatul acestei antiteze, într-o primă instanță poate fi adăugat zestrei morale a persoanei. Prin aceeași



simplă cunoaștere, plecată de la existența, de data aceasta a exteriorului său, a celorlalte părți finite, se ajunge la adăugarea în zestrea morală a conștientizării greșelilor față de fiecare parte. Prin această conștientizare, ceea ce echivalează cu percepția vinovăției, în cazul greșelii, se ajunge la reconstrucția persoanei cu adevăratele ei coordonate funcționale. Dacă până atunci, aceste coordonate ale persoanei erau gândite pe baza unor valori greșite, fiind percepute într-un mod distorsionat, aceasta nu înseamnă că ele nu existau. Fiecare efort acceptat sau impropriat de către individ a adus ființa exteriorului în componența persoanei sale, cel puțin în potență, din momentul opoziției conștiente a persoanei. Pe de altă parte, raportul perceput invers, de la exterior spre individ, nu putea să fie modificat de către individ, el continuând să existe chiar și fără recunoașterea lui. Exteriorul în sine, prin contribuția sa voluntară sau involuntară și-a delegat partea de ființă spre individ, având posibilitatea unei percepții mult mai amănunțite al interiorului acestuia, având astfel capacitatea unei înțelegeri a valorilor greșite utilizate de individ. Deci, cunoașterea nedistorsionată a exteriorului său, face pe individ să-și descopere valorile greșite, dar și adevărata persoană, prin descoperirea participării exteriorului în propria-i ființă. Astfel, existența în sine, în lumea imaterială, implică descoperirea adevăratei persoane și recunoașterea în același timp a vinovăției, lucru ce permite aplicarea pedepsei în mod rațional. Această vinovăție față de exteriorul său este în același timp și recunoașterea vinovăției față de sine, prin implicațiile asupra percepției personalității. Cunoașterea vinovăției și acceptarea pedepsei face să dispară posibilitatea unei pedepse iraționale la nivel individual, iar o pedeapsă rațională trebuie să includă un raport între greșeală și pedeapsă, pedeapsa fiind ajustată în funcție de efortul primit sau cedat, cât și de efortul în sine. Raționalitatea pedepsei, cu alte cuvinte, trebuie să fie formulată în funcție de suferință, natura efortului ce trebuie compensat și raportul între greșeală și pedeapsă. În condițiile lumii imateriale, suferința se transformă și ea radical față de suferința percepută în lumea materială.

Fiecare dintre cele trei părți ce pot fi implicate în analiza vinovăției (finitul, Absolutul și Universalul), prezintă particularități specifice în percepția greșelii, precum și a pedepsei, iar aceasta nu numai în raport cu sine însuși ci și cu celelalte părți implicate. Dacă i s-ar acorda finitului posibilitatea de a se judeca singur, acesta ar putea utiliza mai multe mecanisme. Pentru început, posibilitatea de a-și putea vedea greșelile vine tocmai din raportarea interioară a celorlalte părți. Descoperind în sine, atât aportul Absolutului, cât și al Universalului la persoana sa, greșeala venind de la falsă interpretare a acestora, de la manipularea lor sau de la negarea completă, odată ce aceste părți și contribuția lor este recunoscută, un echilibru este restabilit. În aceste condiții, o continuare a procesului de îndreptare a greșelii ar fi păstrarea permanentă a acestei realități și adâncirea rațională a ei, mergându-se spre aducerea Absolutului spre formarea personalității și îndreptarea Universalului spre ființă, prin descoperirea Absolutului și a Universalului ajungându-se la întrepătrunderea rolurilor acestora și persoana finită. Pentru Absolut, care contribuie la ființă, aducerea în planul persoanei echivalează cu înțelegerea rațională a lui, trecerea de la un suport necondiționat, la unul rațional, condiționat

de coparticipare. În planul Universalului ce face parte din ființa finitului, trecerea spre ființă echivalează cu aprofundarea implicațiilor aduse de relația cu finitul și mai mult, implică stabilizarea persoanei și înaintarea spre o cristalizare a ei, în determinarea specificului în limite Universale. Astfel personalitatea și ființa, stabilindu-și reperele, tind spre omogenizarea lor în formarea finitului lipsit de particularități pornite din interpretări sau viziuni eronate. Finitul deci, ajunge să-și recunoască greșeala prin vederea clară a realității, iar odată cu această recunoaștere să îndrepteze cauza vinovăției. Practica lumii materiale are însă în vedere, în cadrul pedepsei, nu numai recunoașterea de către cel ce greșește, a greșelii săvârșite, ceea ce echivalează cu îndreptarea lui reală sau potențială, dar mai include și extragerea de la acesta a unui efort, care poate fi preventiv, pentru a-l împiedica să repete greșeala sau compensator, pentru a acoperi efortul consumat în mod nejustificat. În cadrul experimental, îndreptarea s-a făcut prin existența, vederea clară a raporturilor aducând finitului toate argumentele necesare. Dacă pedeapsa este înțeleasă precum în lumea materială atunci, acestei îndreptări trebuie să i se adauge și cedarea de către finit a efortului prin lipsirea lui de anumite valori ce îi trasează existența, cu toate că acest demers nu își mai are rațiunea pe care o avea în lumea materială, unde greșeala putea fi repetată datorită unor noi erori de interpretare, odată ce perceperea lucrurilor nu mai permite acest lucru. Dacă greșeala nu mai poate fi repetată, cedarea efortului cu rol de insatisfacție pentru finit nu-și mai găsește raționalitatea decât în satisfacția Universalului sau a Absolutului **lezat** sau cel mai probabil a ambelor părți. Percepția lezării pentru Universal ar însemna că părțile componente păstrează permanent în raportul lor cu finitul urma insatisfacției produse de acesta, urmă ce trebuie ștearsă prin compensarea insatisfacției. În cadrul experimental însă, satisfacția este independentă de finit sau de Universal, venind invariabil de la Absolut, iar efortul părții este acceptarea manifestării satisfacției din exterior. În aceste condiții, confiscarea efortului finitului nu mai implică insatisfacția, odată ce acest efort se manifestă în percepția satisfacției venite din exterior, în cazul nostru, de la Universalul lezat. Mergând pe același raționament, ajungem la o contradicție a lezării și efectelor ei în cadrul Universalului. Dacă lezarea ar fi transformată în dorință percepută ca nevoie de compensare a efortului pierdut în favoarea părții vinovate atunci, ar însemna că efortul pierdut menține un deficit în persoana finitului aflat în lumea imaterială, dorința fiind tocmai încercarea de a acoperi acest gol. Odată însă ce timpul, spațiul și materia nu mai există, orice deficit produs în cadrul acestora, nu are cum să fie resimțit de către persoană. În același timp, dacă acest deficit ar exista, vinovatul nu ar putea să mai facă nimic pentru compensarea lui și astfel „litigiul” ar rămâne permanent, fără posibilitatea de a se stinge vreodată. Din punctul de vedere al Universalului, lezarea, în această formă, s-ar transforma într-un sentiment fără fond, păstrat în cadrul zestrei morale și care nu ar face altceva decât să dea nuanțe satisfacției emaneate în exterior. În același timp, golul creat de o dorință fără scop, ce nu poate face parte din lumea imaterială, devine în potență o deformare a realității pentru că nu s-ar putea numi altfel posibilitatea de a vedea lumea sau de a se manifesta în cadrul ei prin intermediul unei valori ce

nu-și mai are nici un corespondent în acea lume. Acceptând însă că o astfel de dorință ar putea exista, fără să constituie o contradicție în cadrul persoanei, împlinirea ei prin efortul părții vinovate, ar fi iarăși o contradicție. Și aceasta deoarece, singurul efort pe care îl poate face finitul vinovat este de a percepe manifestarea satisfacției de la Universalul ce-și cere compensația. Dar acest efort nu este nici pe departe o insatisfacție și practic, din acest punct de vedere nu constituie, cel puțin la prima vedere, o compensație a efortului pierdut. Doar dacă satisfacția primită de la Universal poate rezona cu zestrea morală adunată, am putea vorbi de „insatisfacție” venită din exces de satisfacție, mergând doar pe un plan moral și nimic mai mult. Pe planul ființei, această satisfacție în exces se trage din efortul părții de a percepe satisfacția dăruită de Universal, ceea ce echivalează cu întărirea prezenței Universalului în persoana vinovată și imposibilitatea participării în replică a persoanei la Universal. Singură, doar această neparticipare prin dar, poate să fie o insatisfacție, cunoscând tot ce implică dăruirea. Cu toate acestea, nu există posibilitatea unei rupturi între persoana vinovată și Universal deoarece legătura există din partea Universalului, prezența **acestuia** în persoana vinovată asigurându-i acesteia raportarea la Universal. În implementarea acestui proces, lipsirea de valori a finitului vinovat nu-și mai are rostul, odată ce efortul acestuia nu mai depinde de valorile personale. În plus, raportul dintre greșeală și pedeapsă este greu, dacă nu imposibil de reconstituit, odată ce greșeala a fost săvârșită în timp, spațiu și prin materie, când individul nu posedă o cunoaștere aprofundată nici a sa, nici a lumii în care se manifesta, iar pedeapsa trebuie să compenseze aceste coordonate într-o lume în care ele nu mai există, cunoașterea fiecărui individ în parte fiind acum clară și fără posibilitatea greșelii.

Rămânând pe planul ființei, putem constata că odată ce finitul nu este o individualitate aparte, complet ruptă de tot ce formează exteriorul lui, odată ce atât persoana lui cât și ființa sunt formate cu aportul Universalului și a Absolutului, acțiunea uneia dintre părțile implicate, are consecințe nu numai asupra finitului în cauză, ci și asupra celor ce-l compun prin participare. Întorcându-ne la acțiunea punitivă a Universalului față de finitul vinovat, se poate constata că în afara unei confiscări a efortului de manifestare a satisfacției, orice altă măsură punitivă, dacă ar fi posibilă, s-ar rasfrânge și asupra Absolutului ce participă la ființa finitului, sau pe alt plan, Universalul ce ar impune pedeapsa ar pedepsi și propria lui ființă prin Absolutul ce o completează. Pe de altă parte, refuzul Universalului de a primi manifestarea satisfacției finitului nu se răsfrânge numai asupra finitului în sine ci și a Absolutului, prin satisfacția care-i aparține, Universalul nerefuzând doar participarea finitului, ci și a Absolutului prin satisfacție.

Singura posibilitate de a aduce insatisfacția ca lipsă a satisfacției, vine din partea Absolutului ca singura sursă a satisfacției. Dar pentru ca Absolutul să aplice o pedeapsă, trebuie ca rațiunea s-o impună. Pe lângă sentimentul lezării, constatat în cazul Universalului, care trebuie luat în calcul ca ipoteză, mai intervin și alte planuri specifice relației finit-Absolut.

Lezarea în sine, pornește de la același raport în ființa finitului și anume, folosirea unui bun, fără a recunoaște efortul donatorului, în cazul de față Absolutului. Diferența față de lezarea Universalului ar fi că Absolutul, prin creație și păstrarea ei în lumea materială dăruiește bunul, acesta neputând fi luat prin alte mijloace de către finit. Prin urmare, finitul consumă un bun care îi este dăruit. Prin urmare, această consumare a efortului donatorului nu produce un dezechilibru în persoana acestuia, nu se poate pune în pericol existența lui și nici măcar apariția unei insatisfacții sau a unui disconfort. Putem trage concluzia că lezarea Absolutului nu poate să se tragă din consumarea efortului său.

Nerecunoașterea prezenței și contribuției Absolutului la ființă și ulterior la persoana sa, prin trasarea sau acceptarea de valori improprii, precum și în cazul nerecunoașterii Universalului din persoana sa, nu cauzează o îndepărtare reală a Absolutului din ființă, pentru că lipsirea ființei de prezența Absolutului ar echivala cu dispariția ființei. Cel mult, nerecunoașterea prezenței Absolutului ar necesita din partea finitului o umplere a spațiului „gol” al ființei. Mai exact, înțelegerea „spațiului” ce cuprinde acum un vid în cunoaștere, prin ignorarea Absolutului, dezvoltarea dorinței prin trasarea unei margini a cunoașterii ce necesită umplerea ei. Dar cunoașterea ce pleacă de la premise false, indiferent de acțiunea dorinței ca motor al rațiunii, nu poate decât să aducă o cunoaștere falsă și astfel o umplere a spațiului ființei, spațiu ocupat de Absolut, cu altceva. Existența în „spatiul” ființei a unui „corp” străin conduce la o structurare a întregii persoane pe o bază greșită, ce poate implica valori greșite.

Fără a putea ajunge la certitudini cu ajutorul instrumentelor pe care le are la îndemână, **finitul** nu poate decât să își aducă propria persoană sau o altă persoană în interiorul ființei, pentru a da astfel sens existenței sale. Introducând o ființă finită în ființa sa, pentru a înlocui Absolutul, automat, această ființă finită va căpăta unele din atributele Absolutului pentru a putea explica existența. Dintre atributele Absolutului (existență prin sine, infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspațialitatea, atotputernicia, atotștiința, dreptatea, perfecțiunea – sfințenia sau transcendența- bunătatea și iubirea, ) vor putea fi atribuite acestei persoane doar o parte, pentru că celelalte vor fi negate de evidențe. Dar chiar și așa, acest demers dă finitului un orizont ce nu se mărginește numai la el, iar valorile pe care le va adopta vor ține cont și de atributele acceptate ale persoanei ce-i completează ființa, aducând un punct de referință diferit de sine însuși, prin care se pot introduce valori altruiste, ce au centrul de greutate în afara finitului. Prin acceptarea valorilor impuse de atributele Absolutului, chiar dacă acestea nu-i sunt atribuite, finitul păstrează o legătură cu Absolutul prin respectul față de sine impus de acele valori și astfel putem vorbi de o aducere, chiar și numai prin valori, a Absolutului la nivelul persoanei.

Dacă în locul Absolutului este pusă propria persoană, conceptul de ființă fiind necunoscut finitului, în acest caz, persoana aduce în ființă contribuțiile personale a celor ce întregesc persoana. Astfel, se ajunge involuntar la capătul unui proces dezvoltat pe o singură axă. Universalul ajunge să participe la ființa finitului,

aducând astfel relațiile interpersonale la un nivel mult aprofundat, ce devine definitiv pentru individ, axa aparținând Absolutului, ce ar fi trebuit să acceadă spre persoană, fiind nedescoperită. Prezența Universalului prin valorile impuse, în ființa individului, aduce acesteia confirmarea instinctelor cu rol în menținerea existenței, ceea ce într-o etapă sau alta va implica intervenția rațiunii în contrapondere a acestora. După cum se poate ușor observa, chiar și în cazul lipsei uneia dintre axele de dezvoltare a individului, prezența uneia dintre ele, în mod artificial aprofundată, dezvoltă mecanisme, plecând de la cele instinctuale ce pot duce la descoperirea Absolutului din ființă. Astfel, fără o cunoaștere irefutabilă a Absolutului, orice drum rațional, indiferent de traiectoria lui, ce pleacă de la o incertitudine și ajunge la descoperirea Absolutului în ființă, nu poate fi perceput ca o lezare rațională din partea Absolutului.

### Capitolul III. Porunca

Făcând apel la teologie, putem avea încă o ipoteză asupra lezării pe care o poate aduce finitul Absolutului și anume, nerespectarea unei **porunci**. Dificultățile încep de la înțelegerea termenului de poruncă, precum și al percepției acestei porunci de către finit. Contrar înțelesului general al poruncii care nu prezintă decât o afirmație imperativă obligatorie, în general, poruncii i se atribuie în teologie și un raționament sumar de gen: „daca – atunci”. Introducerea raționamentului, oricât de sumar ar fi la prima vedere îndreaptă porunca spre rațional ceea ce implică un cu totul alt mecanism la nivelul persoanei. Dacă un enunț imperativ, lipsit de raționalitate la nivelul persoanei ar reprezenta o contrapondere valorică **față** de unele instincte, dorințe sau însăși valori personale, un enunț imperativ rațional ar implica un alt mecanism în ceea ce privește acțiunea sa, pe același nivel personal.

În primul caz, imperativul irațional, nefiind instinct, nu atrage prin natura lui raționalitatea asupra sa, pentru a se transforma în dorință. Din contră, fiind perceput ca un corp extern, dacă imperativul se opune unor instincte raționalizate deja în dorințe, raționalitatea însăși se poate împotrivi imperativului. Astfel, imperativul irațional, pentru a putea fi implementat în cadrul persoanei are nevoie de un sprijin exterior, în general prin persoana fizică sau juridică ce l-a emis, altfel, fără nici un sprijin din exterior sau din partea raționalității, prin simplul enunț al imperativului, nu reprezintă cu adevărat un imperativ, odată ce nu poate impune o valoare. Doar ca enunț, imperativul poate trece în persoană ca idee. În cazul relației finit-Absolut, odată ce cunoașterea Absolutului este incompletă, fragmentată și chiar lipsind la început, fiind nevoie de mobilizarea finitului pentru descoperirea Absolutului, impunerea de către Absolut a unei sau unor porunci iraționale nu poate garanta respectarea, sau acceptarea lor. Prin urmare, un mecanism ce prin natura lui, cu premisele pe care le are la dispoziție, poate ajunge la mai multe soluții, neputând fi un proces cauză-efect predictibil, nu poate trezi din partea Absolutului un răspuns predeterminat la aceste soluții. Cu alte cuvinte, dacă acest sistem produce soluții multiple, inițiatorul lui nu poate judeca soluțiile pe baza unei singure grile de valori, pentru că ar considera false soluții ce reprezintă rezultate valabile ale sistemului. Ar fi același lucru cu a respinge ca nevalide toate celelalte soluții de rezolvare ale unei ecuații, soluții ce duc la același rezultat valabil, în afara de una singură. În aceste condiții, odată ce sistemul funcționează și rezultatul prin mai multe soluții este valabil, lipsa răspunsului multiplu din partea inițiatorului poate fi considerată nerațională.

Reversul raționamentului ar putea fi următorul: dacă porunca nu are raționalitate pentru finit, atunci ea trebuie să se bazeze pe persoana ce o emite pentru a fi percepută ca valoare, persoana trebuind să posede raționalitatea poruncii integrate în sistem, aceasta însemnând că ea trebuie să analizeze rezultatele sistemului,

de la nivelul individului, în general, cu consecințele asupra satisfacției și libertății și ca urmare, dacă persoana ce impune porunca are rațiune, porunca nu poate fi respinsă de către cel ce trebuie s-o aplice.

În al doilea caz, când porunca are raționalitate în ea însăși, această raționalitate trebuie să realizeze conexiunea dintre rațiunea individului și poruncă. Rațiunea poruncii amplificată de rațiunea individului adusă în fața liberului arbitru generează voința, iar dacă acestea converg într-un mod natural, se poate ajunge la dorința de împlinire a poruncii, porunca schimbându-și natura dintr-una exterioară impusă, într-una interioară, instinctivă.

Într-o vedere de ansamblu asupra celor două lezări analizate până acum (refuzul recunoașterii Absolutului în ființă de către individ și refuzul poruncii acestuia), luate împreună, putem trage următoarele concluzii:

1. Nerecunoașterea Absolutului din ființă poate duce, în primă instanță, la nerecunoașterea poruncilor acestuia, dacă acestea se bazează numai pe persoana Absolutului și nu au rațiune în sine. Însă, dacă Absolutul posedă rațiunea poruncii și rațiunea individului, rațiunea lezării va fi un produs dintre cei doi factori.

2. Acceptarea Absolutului ca parte din ființă, făcând prezentă persoanei evidența, atrage respectarea poruncii chiar și fără înțelegerea raționalității ei, lezarea fiind posibilă doar la nivel de constantă sau de amănunt, prin raționalitatea Absolutului.

3. Acceptarea sau nu a poruncii plecând de la căutarea raționalității acesteia prin raționalitatea individului trebuie să provoace un răspuns rațional din partea Absolutului, lucru ce poate constitui descoperirea prezenței Absolutului în ființă.

Prin urmare, respectarea poruncii sau legii ca imperativ trebui să aibă la bază rațiunea într-o formă sau alta: la cel ce o acceptă, la cel ce o impune sau în porunca însăși, altfel, porunca devine limită a satisfacției și libertății.

## Capitolul IV – Credința

Un alt factor ce reiese din relația finit-Absolut este **credința**. Credința este percepută în diferite feluri, în funcție de etapele pe care le înglobează. Pentru început, credința este percepută ca datorie. Pentru a analiza credința ca datorie, înainte de a o integra în sistemul dezvoltat de poruncă, trebuie văzut ce se înțelege în general prin credință. Credința, în termenii ființei, în majoritatea cazurilor, înseamnă efortul persoanei ce nu cunoaște Absolutul, lipsindu-i toate evidențele și raționamentele, aceasta fiind echivalentă cu nerecunoașterea prezenței Absolutului în ființa lui, de a forța evidența existenței Absolutului, fără a se putea baza pe evidențe venite din exteriorul persoanei lui. Neavând evidențe din exterior pentru existența Absolutului, individului îi rămâne ca opțiune calea rațională de cercetare a ființei sale și a exteriorului ce poate fi cunoscut, pentru a descoperi prezența Absolutului. Practic, efortul persoanei este de a suplini atât lipsa evidențelor exterioare cât și a rațiunii credinței, pentru implementarea Absolutului în ființa sa și pentru aplicarea valorilor impuse de aceasta. Persoana, prin voință, trebuie să suplinească instinctul, rațiunea și dorința, pentru a impune valorile implicite credinței și mai mult, trebuie să suplinească satisfacția și libertatea ca efecte ce-și pierd cauza inițială. Astfel, întreg mecanismul intern persoanei trebuie oprit prin voință, pentru a fi repornit de pe bazele valorilor grefate. Aceste valori grefate, primesc sprijinul extern al Absolutului prin intermediul voinței interne a individului și nu prin cunoaștere. Singurul plan al persoanei ce poate rămâne neînghețat, în afară de noile valori, este planul manifestării Universalului în participare la persoana individului deoarece, el nu aparține numai individului, ci este și exterior persoanei, susținut fiind de evidențe ale Universalului, cât și de efortul cedat de acesta. Dar acest lucru nu este îndeajuns pentru ca Universalul să continue să facă parte din persoană deoarece, în acest moment, voința impune valorile credinței pe primul plan și astfel, Universalul își va păstra ponderea în ființă, doar dacă valorile ce le aduce persoanei sunt compatibile cu valorile impuse de credință. Și cum principala valoare impusă de Universal, prin participare în dăruirea efortului, este doar satisfacția persoanei necondiționată de nimic, această valoare se identifică într-o anumită măsură cu valoarea credinței care, vrea să aducă în persoană conștientizarea dăruirii efortului de către Absolut, de a cărui consumare îi depinde existența. Baza stabilirii raportului de înțelegere a darului ca necesitate a cunoașterii sursei lui, este valabilă și în valorile implicate de credință, cât și în cele implicate de prezența Universalului în persoană. Altfel spus, credința trebuie să implice valori, altfel, ea nu se manifestă decât ca o paralizie a persoanei în fața unui Absolut impus de propria voință, ceea ce duce la un blocaj și doar atât, un blocaj atât fără urmări cât și fără posibilitatea de a se debloca vreodată, atâta timp cât voința se menține. Dar acest stadiu este unul complet artificial deoarece voința nu este creatoare de una singură, aici având doar rolul de a impune un statut al unei idei împotriva întregii persoane. Starea de fapt rămânând aceeași, în momentul în care voința cedează datorită presiunilor interne sau externe, ideea Absolutului dispare și ea. Valorile impuse



de credință trebuie să pună bazele reconstrucției persoanei, dacă este cazul, în conformitate cu ele însele, pentru ca persoana reconstruită să conțină atât câmpul cât și instrumentele de cunoaștere necesare aducerii Absolutului din ființă în persoană. Prin urmare, pentru pornirea procesului de conștientizare a Absolutului din ființă și trecerea lui în persoană prin cunoaștere, este nevoie de voința care, ținând locul evidenței persoanei ce emite norma cât și a raționalității imediate a normei ei, să pună bazele unei reformulări a întregii persoane. Am spus că voința ține locul rațiunii imediate a credinței, pentru că ea nu poate să rămână în acest stadiu deoarece, persoana nu ar mai reprezenta nici un grad de autonomie, interiorul ei devenind static ca expresie a contemplării unei stări impuse de voință, stare ce poate avea doar caracter anticipativ în ceea ce privește relația finit - Absolut, și nimic mai mult, acest raport rămânând doar o idee, un enunț. Din această idee putem vedea încă o valoare impusă de credință ce contribuie la menținerea planului personal al contribuției Universalului. Credința, în această abordare, impune persoanei acceptarea ideii că Absolutul face parte din ea prin dăruire. În același timp, Universalul din persoană aduce prin dăruire aportul persoanelor implicate, fiecare din aceste persoane aducându-se nu numai ca efort, dar ca și credință, deoarece, dăruirea pură reconstituie la nivel personal actul permanent al Absolutului, precum și Absolutul însuși, prezent în acea persoană. Actul credinței, prin această valoare, poate „reînvia” raționalitatea care, folosind valorile empirice poate porni procesul de înțelegere și cunoaștere a Absolutului. Dacă planul alocat universalului ar fi negat și el, raționalitatea nu ar mai avea cum să „reînvie” într-un spațiu unde experiența și asocierile nu ar avea cum să existe, odată ce totul se raportează la un Absolut complet necunoscut.

Valorile grefate de credință, rămânând în interiorul unei ființe ale cărei mecanisme interne au fost oprite, nu pot avea valoare în sine deoarece, acceptarea de către finit a unui enunț urmat de implicațiile sale, ce rămâne la nivel conceptual, luat fiind ca atare, nu aduce nici o schimbare în atitudinea finitului față de Absolut, ea reprezentând doar un act de voință al cărui răspuns este deja primit, odată ce finitul există. Pentru ca aceste valori să devină parte activă a unui mecanism, toate celelalte funcții ale persoanei trebuie să fie puse în mișcare iar, această mișcare nu poate începe din partea persoanei decât cu rațiunea, singura parte ce poate intra în legătură cu valorile, instinctele ținând de natură, în prima fază, iar satisfacția ținând de aplicabilitatea valorilor, nu de valori în sine. Putem înțelege repornirea conștientă a întregii persoane plecând de la satisfacție, doar atunci când persoana ar fi cunoscut revelația. Doar revelația ca descoperire a Absolutului, ca venire a Lui în întâmpinarea persoanei într-un chip explicit, ar putea lega valorile mai întâi de satisfacție, dându-le în același timp și susținerea externă pentru a nu mai depinde de voință. În acest caz, rațiunea avându-și baza empirică în satisfacție, poate începe procesul de înțelegere a valorilor și de structurare a dorințelor, în funcție de credință. (Aici se poate vorbi de practici precum rugăciunea, cu toate anexele ei, care pliată peste prima fază a credinței, cea care oprește mecanismele interne, poate produce revelația care, la rândul ei, să pornească întregul sistem al persoanei)

Am putea lua în considerare și posibilitatea ca rațiunea să poată fi trezită de credință nu prin Universal sau revelație ci, prin universul material. Acest lucru este posibil odată ce Absolutul se manifestă și prin materie, totul având amprenta Sa, însă, nu trebuie uitat că valorile credinței aduc tocmai opoziția față de materie în primă instanță, este opusul dintre văzut și nevăzut, dintre cunoscut și necunoscut. Este greu de crezut că aceleași valori care opresc rațiunea de la a utiliza cunoașterea empirică directă, să ofere posibilitatea rațiunii de a scoate din cunoașterea empirică raționamente pentru ceva mai presus de empiric.

În acest context, **credința ca datorie** a finitului către Absolut poate face loc unei contradicții. Pentru a exista o datorie a finitului către Absolut, trebuie ca primul să cunoască consumul efortului celui de-al doilea și astfel, conștientizând raportul existent, prin acțiunea sa, să încerce o recompensare într-un fel sau altul al aceluși efort consumat. Dar credința, ca primă formă de manifestare, nu are cum să ajungă la a fi percepută ca datorie în conștiința finitului, pentru că el nu cunoaște cu adevărat Absolutul și nici efortul provenit de la acesta. Altfel spus, credința în prima formă a ei, în impunerea valorilor prin voință, nu face decât să producă în finit răspunsul la o datorie a datoriei de a crede. Astfel, finitul, prin respectarea datoriei inițiale, nu ajunge la credință, ci doar la datoria de a crede care, la rândul ei, nu se manifestă plecând de la cunoaștere și astfel se ajunge în a doua etapă la o datorie de a crede într-o datorie. După cum se poate observa, datoria impusă de voință nu este decât datoria de a ajunge la datoria credinței într-o datorie. Dacă datoria în finit trebuie să treacă prin atâtea etape, în Absolut, ce poate reprezenta ea? Considerând că efortul dat de Absolut este un dar din partea Sa, odată ce este făcut din propria voință, fără a răspunde unei necesități sau cereri, finitul neavând nici un aport în determinarea lui ca dar, consumarea efortului nu poate implica automat o datorie de recompensare și astfel, Absolutul nu poate oferi efortul său și a cere din partea receptorului datoria de a crede și în același timp să păstreze neatinsă libertatea acestuia. Prin urmare, dacă prin nerespectarea datoriei credinței se ajunge la lezarea Absolutului, înseamnă ori că efortul consumat de finit nu a fost dăruit, ori că efortul nu vine dintr-o sursă infinită, ce nu are nevoie de o recondiționare a efortului ci, din una ce depinde de recuperarea într-un fel sau altul a efortului emanat, ori că finitul nu are nici un grad de libertate, fiind supus unei norme iraționale la nivelul său. Mergând pe acest raționament, am putea pune următoare întrebare, până și celor mai sceptici: „Cum se poate ajunge la raționalitate în raportul finit-Absolut, iubirea fiind rațională, prin iraționalitate?” Credința nefiind percepută ca datorie de către Absolut, și neputând fi impusă finitului ca datorie în mod rațional, nu trebuie să apară nici acestuia ca o datorie, prin urmare, voința nu trebuie să impună o datorie în sensul de a îndrepta rațiunea către recompensarea unui dar. De aici ar reieși că, dacă valorile impuse de credință conduc rațiunea spre datorie, credința în sine crează un sistem de limitare a libertății contra voinței unui Absolut rațional. (Prin urmare, credința prin valori, trebuie să impună rațiunea care să descopere evidențele, credința fiind astfel efort de înțelegere și raționare.)

În discuție mai poate interveni și gradația, făcută în timp, față de credință. Dacă individului nu i se poate pretinde credința de la începuturile sale, aceasta poate să devină datorie de la un anumit nivel în sus. Având în vedere dezvoltarea individului în funcție de factori de mediu diferiți de la unul la altul, timpul trebuie să lase o marjă de flexibilitate în impunerea datoriei, marjă care poate ține până la cunoașterea directă a relației finit-Absolut, când datoria și credința se contopesc în voința primă.

## Capitolul V – Frica

Un alt element ce apare în tradiție, ca fiind legat de credință, este **frica**. Este frica necesară finitului pentru a ajunge la Absolut? Poate fi Absolutul lezat de finit prin lipsa fricii acestuia din urmă? Poate influența absența fricii atât de mult ființa finitului pentru a-l discredita în față Absolutului?

În termenii ființei, așa cum am creionat-o până acum, în cele câteva elemente fundamentale, frica ar sta la capătul următoarelor mecanisme logice. Intrând pe un terenul ascezei, am putea spune că finitul percepe frica precum un răspuns la tensiune produsă în interiorul lui de către plăcere sau durere. Prin urmare, frica este de origine anticipativă, **plecând** de la un status. Astfel, trebuie să avem o stare de fapt care să fie într-un relativ echilibru între plăcere și durere, între bine și rău la nivel organic, stare percepută ca acceptabilă, dacă nu de dorit. Dacă limita plăcerii putem s-o extindem oricât de mult, frica putând coexista la această stare, nu putem spune același lucru și despre durere, durerea anihilând de multe ori frica. Anticiparea unei stări posibile ce schimbă în rău un status, constituie baza fricii. Principiul fiind acesta, o analiză a fricii trebuie să se concentreze pe mecanismele ce transformă în realitate frica, aceasta depinzând în mare parte de mecanismele interne finitului deoarece, aceste mecanisme trecând prin rațiune pot modifica ideea de frică în interiorul finitului.

Frica este doar un raționament anticipativ, sau este și un instinct? Frica poate fi legată cu ușurinta de instinctul de conservare și poate că, dacă încercăm să privim frica în iraționalitatea ei, atunci o putem trata până la un anumit punct ca pe un instinct. Iraționalitatea fricii se leagă de existența persoanei în sine. În primă instanță, existența reprezintă un status care se poate pierde. Dacă frica în prima ei formă este irațională, cu evoluția persoanei, prin rațiune, ca o contrapondere la instinct, finitul poate dezvolta dorințe pentru echilibrarea sau dispariția fricii, percepută ca tensiune sau presiune asupra persoanei. Astfel, rațiunea coborâtă peste instinctul fricii începe să descopere motivațiile fricii, să analizeze anticipările posibile aduse de frică și dacă este posibil să dea anumite varinate de a acționa pentru a diminua posibilitatea producerii de evenimente nefavorabile și astfel să reducă frica. Acest lucru trebuie să fie valabil odată ce frica prin natura ei include și un blocaj la nivel rațional, o punere în față fatalității, un punct de neocolit. Iar, dacă există și astfel de cazuri în care rațiunea nu poate stopa frica atunci, se poate apela la voință ca motor ce nu face altceva decât să resusciteze rațiunea forțând-o să caute soluții pentru îndepărtarea fricii.

Prin urmare, am identificat trei nivele ale fricii: unul instinctiv, altul rațional și altul ce depășește rațiunea, transformându-se în fatalitate. În ceea ce privește locul fricii în interiorul credinței ca început al conștientizării relației finit-Absolut trebuie văzut care dintre nivelele fricii își găsesc locul aici, sau dacă și-l găsesc sau nu. În același timp se pune întrebarea dacă aceste nivele ale fricii sunt necesare credinței și astfel

legăturii finitului cu Absolutul, iar dacă da, odată cu inexistența fricii în interiorul finitului, dacă aceasta poate leza Absolutul.

1. În momentul acceptării credinței și prin aceasta lăsând voința să implementeze valorile acesteia, blocând în primă instanță toate procesele ființei, frica instinctivă este blocată și ea ca proces, ca orice instinct ce trebuie să treacă mai apoi prin rațiunea ce își impropriază precum cunoștințe empirice valorile aduse de credință. Cum baza acestor valori pleacă de la recunoașterea existenței Absolutului și prin aceasta a relației persoanei cu Absolutul, existența persoanei își schimbă raționamentul sau propria explicație. Dacă până atunci persoana făcea parte dintr-un mediu ce nu-i garanta nimic, totul bazându-se pe modul în care se putea adapta singură la cerințele mediului, frica instinctuală fiind prima sa protecție în fața acestei provocări, din moment ce acceptă credința, acest mediu dispare. Noul mediu în care se vede ca persoană este unul în care existența lui depinde de darul necondiționat al Absolutului, adaptabilitatea sa fiind cu totul alta decât cea care i se ceruse până atunci. Voința trebuie să fie atât de puternică încât să poate impune această valoare atât împotriva tuturor cunoștințelor acumulate de rațiune până atunci, dar și împotriva instinctelor naturale. Cum voința nu poate exercita o presiune continuă și de lungă durată fără un sprijin, pentru a face față unor instincte, este necesară, după cum am mai văzut, introducerea rațiunii în contrapondere. Acum însă, rațiunea nu posedă ca instrumente decât valorile credinței cu care trebuie să transforme instinctul. Dacă aceste valori reprezintă numai baza unui nou mediu de raționare, unei noi relații a individului cu lumea și acum și cu Absolutul, lăsând libertate rațiunii pentru a organiza ființa după noile coordonate, instinctul fricii depășește dorința pentru a se transforma în satisfacție, deoarece devine un instinct satisfăcut pe deplin. Și aceasta deoarece fricii de a nu mai exista i se răspunde prin rațiunea valorilor credinței cu certitudinea existenței prin Absolut. Ceea ce era o frică existențială până atunci, golul, cerința continuă, este ocupat deodată, prin credință, de certitudinea rațională. Suprapunerea rațiunii peste instinctul fricii nu se mai transformă în dorință deoarece, această dorință nu mai poate crea un spațiu de cerere rațională la rândul ei, răspunsul fiind mult peste puterile ei de a cere. Pe scurt, din primii pași în implementarea credinței, primul nivel al fricii se transformă în satisfacție cu ajutorul rațiunii.

Pentru ca frica să se mențină totuși pe acest nivel, este necesar ca valorile ce formează instrumentele rațiunii să nu o excludă, ceea ce înseamnă că valorile credinței nu se reduc doar la un fundament conceptual ci, merg mult mai în detaliu în explicarea noului mediu relațional, până la implementarea rațională a fricii sau resuscitarea instinctului fricii. În acest caz se inversează un mecanism. Valorile nu mai trec prin rațiune pentru a ajunge la instinct, ci, în noua configurație a valorilor, acestea resuscitează automat frica ce, la rândul ei, are un impact la nivelul rațiunii, devenindu-i instrument. Pentru a exemplifica, în primul caz, ca bază a valorii avem enunțul: Absolutul este cel care a creat viața și care o susține prin forțele sale infinite. În al doilea caz, baza valorilor trece de la general la particular și astfel, pe lângă datele generale, valabile, mai adaugă:

Absolutul este răzbunător sau este și bun, și drept” **Aceste valori**, nu mai au nevoie de rațiune pentru a trezi frica, iar frica din cadrul valorilor va deveni cu adevărat frică odată ce este potențată de instinctul natural al fricii. O primă observație ar fi că, rațiunea nu mai joacă un rol în cadrul unei astfel de credințe, ce are la baza valori ce includ frica, credința fiind construită cu mecanisme de autoapărare, pentru ca într-adevăr, potențată de frică, valorile capătă forță și iau locul voinței, menținând chiar și în lipsa acesteia o stabilitate a traiectoriei. Astfel, frica joacă un rol esențial pentru stabilizarea sistemului, dar nu este decât un surogat pentru cunoașterea prin revelație sau prin cunoașterea în forma cererii raționale. Rămâne de văzut dacă un astfel de sistem ce folosește frica instinctuală, poate duce la cunoaștere, la adâncirea unei legături între două persoane, scop declarat al credinței, dacă privim credința ca drumul spre cunoașterea unei stări de fapt, pentru cunoașterea Absolutului ce dăruiește, nu salvarea individuală văzută ca trecerea unui barem sau calificarea într-o cursă fără sfârșit, fugărit de ideea unei pedepse veșnice.

2. În al doilea caz, atunci când *frica se află la nivel rațional*, prezența ei este percepută ca tensiune, o tensiune ce poate fi benefică la nivelul voinței dar nu la nivel rațional, asupra acesteia din urmă neavând nici o influență în susținerea demersurilor sale sau și mai mult, în conceperea lor. În această situație, rațiunea nu poate decât să caute mijloace pentru îndepărtarea fricii. Odată cu apariția credinței, după cum am văzut, rațiunea poate scăpa de tensiunea fricii sau o poate avea ca instrument, toate acestea dacă valorile impuse de credință vor acționa asupra instinctului. Dar dacă rațiunea este vizată ca fiind a doua etapă în procesul credinței, etapa reconstruirii persoanei pe baza acesteia, asupra ei pot interveni aceiași factori ca și asupra instinctului. Pe de o parte valorile pot impune ideea de frică sau rămânând la general, să ofere rațiunii doar regulile de bază în ceea ce privește raportul dintre persoană și Absolut, pentru ca aceasta să găsească singură, plecând de la premise adevărate, această relație.

În primul caz, dacă valorile credinței impun frica, rațiunea, percepând-o ca tensiune, poate deveni ea însăși o tensiune la nivelul voinței, prin opoziție directă sau indirectă la sentimentul de frică. În funcție de rolul avut de rațiune în cadrul persoanei, înainte de credință, aceasta poate avea o influență mai mare sau mai mică asupra voinței de implementare a credinței. Astfel, un mecanism fundamental persoanei devine opozant voinței prin opoziție față de frică. De aici nu mai rămâne mult ca însăși rațiunea să reflecteze asupra credinței în sine plecând de la două elemente simple: natura umană pe de o parte și efectele credinței. Dacă se ajunge la concluzia că valorile credinței se opun prin natura lor unei componente esențiale ființei, se ajunge la un paradox. Absolutul creează persoana cu mecanismele ei interne strict necesare acesteia, pe de altă parte sunt valorile cerute tot de Absolut, în credință, care nu se pot implementa organismului pe care l-a creat. Concluzia este simplă: ori mecanismul nu este bun, ori valorile, deoarece asupra Absolutului nu ne putem îndoii. Valorile credinței pot impune următoarea judecată: „frica este folositoare pentru **ca** individul să nu se mai întoarcă la greșelile sale” Prin această, rațiunea ar putea înțelege că frica este doar un instrument la

îndemâna ei pentru a contracara atât acțiunea instinctelor cât și a afectelor ce pot fi trezite în diferite circumstanțe chiar și după implementarea credinței. Dar o frică cu valoare de instrument nu poate avea efectele scontate. Rațiunea nu poate ști că frica este doar un instrument de care se poate folosi, că este un artificiu folositor, și în același timp s-o folosească cu eficiență. Rațiunea nu poate contesta o idee pentru o perioadă de timp și s-o aprobe în altă perioadă de timp. Dacă ar putea, ar însemna că se poate minți pe ea însăși sau că se poate împărți în două părți distincte. Nu în ultimul rând, ne putem întreba, ce mai aduce credința ca înnoire a persoanei, dacă în momentele de dificultate, apelează tot la practicile vechi? Ar reieși că aportul credinței apare în perioadele liniștite și calme ale persoanei, iar când acestea dispar lăsând loc problemelor de tot felul, persoana redevine în parte ceea ce a fost înainte de credință. Sau, în cazul în care frica rămâne permanent ca pază a credinței, fiind preluată și de rațiune, atunci și momentele bune și cele rele ale persoanei care-și asumă această practică vor fi marcate de aceeași stare de frică. O astfel de persoană ar apărea circumspectă la tot ce i se întâmplă, la toate realizările sale, atât la evidente cât și în ceea ce privesc ideile și rațiunea. Dus la extremă, omul ajuns pe culmile desăvârșirii, cu o rațiune impregnată de frică, dacă așa ceva poate exista, își va considera mereu stările sale, chiar dacă acestea ar face parte din revelație, ca fiind obligatoriu urmate de frică. Nu ar fi de mirare că un astfel de om să nu poată preda nimic din cunoștințele sale celorlalți deoarece, acestea putând însemna o expunere a stării sale la o schimbare posibilă, ar fi oprită de frică, practică asimilată de multe ori smereniei.

În cel de-al doilea caz, atunci când valorile nu impun frica, rațiunea fiind lăsată să descopere relația existentă, prin cunoaștere, aceasta poate să ajungă la o formă de frică, dar care, spre deosebire de cea de dinainte, nu este externă, nu este anticiparea unei acțiuni venite din partea altcuiva, din exteriorul persoanei, ci din interiorul ei. Aceasta s-ar putea explica prin faptul că individul, ajungând la cunoașterea adevăratului său raport cu Absolutul, ajunge să-și dea seama de valoarea darului pe care îl consumă și de neputința lui de a răspunde pe măsura acestui dar. Cu toate că darul nu ar implica o cerere explicită, individul ajuns la cunoașterea acestui efort, ar simți nevoia de dialog cu Absolutul, pentru a se afirma ca persoană, pentru a realiza un scop, acela de a imita Universalul în mod personal, în fața Absolutului. Ajungând la conștientizarea nevoii sale firești de a se exprima în acest raport, de a nu rămâne un simplu consumator, o parte fără personalitate, fără posibilitatea de a acționa, rămânând la starea de **ascultare**, el poate ajunge la **frica rațională** de a nu dezamăgi așteptările Absolutului. Prin urmare, frica devine internă, și doar atunci poate fi un instrument pentru rațiune, ea nefiind **permanentă**, odată ce un mod bun de a acționa a persoanei înlătură automat această frică, pe când o scădere a randamentului ei, poate aduce din partea rațiunii frica. Spre deosebire de frica din afară, care apasă persoana, forțând-o să rămână în limitele ei și mai mult, de a se uita înapoi la viața sa de până atunci, pentru a-și trage de acolo, prin frică, conștiința greșelii și astfel **părerea**

**de rău**, frica internă proiectează persoana înainte, în afara sa, frica nemaifiind o presiune inhibatoare ci capătând nuanță de satisfacție, de mulțumire, de apreciere, transformându-se până la urma în **grijă**.

3. A treia ipostază a fricii, conform încercării noastre de a înțelege acest fenomen, este frica ce capătă aspectul fatalității, a implacabilului. Cu alte cuvinte, dacă frica folosindu-se de instinct, rațiune, valori, satisfacție sau libertate poate bloca întreaga persoană. Această frică nu ar conduce decât la resemnare sau disperare, împingând astfel persoana la gesturi extreme. Plecând de la premisa că frica există în mecanismele interne ale persoanei, aceasta poate lua diverse aspecte, plecând de la funcțiile de bază ale persoanei enumerate mai sus.

Astfel, suprapunându-se unui *instinct*, sau existând ea însăși ca instinct, frica nu poate ajunge la colaps, la fatalitate, deoarece aceasta ar însemna blocarea mai înainte a instinctului, ceea ce nu este posibil plecând de la natura acestuia. Un alt argument ar fi acela că în majoritatea cazurilor, dacă un instinct ar ajunge la colaps, adică să nu mai poată forța persoana în a-i acoperi cererea, persoana însăși ar fi în pericol, deoarece instinctele servesc funcții vitale ce au tocmai rolul de a conserva existența persoanei. În cazul în care instinctul, cu ajutorul rațiunii, este transformat în dorință, frica fiind prezentă, cererea formulată rațional sau nu, ar avea ca rezultat aceeași dependență a persoanei față de realizarea cererii, diferența fiind doar de timp. În primul caz, frica, pentru a avea evidențele necesare transformării în fatalitate ar trebui să aștepte blocarea instinctului. Instinctul nefiind rațional, acesta nu poate anticipa singur, ci doar constata o stare. În al doilea caz, atunci când rațiunea este prezentă la nivel instinctual, aceasta poate proiecta frica în forma anticipării, înaintea blocării instinctului, dar nu poate anticipa fatalitatea pentru a bloca persoana deoarece, ajungând în acest caz la fatalitate ca anticipare, se poate bloca doar pe ea însăși, dar nu poate bloca instinctul, acesta rămânând să funcționeze chiar și fără rațiune.

Poate însă *rațiunea*, ca mecanism în sine, să fie blocată de transformarea fricii în fatalitate? Frica luată ca instinct, după cum am văzut, nu poate colapsa deoarece nu putem anticipa nonexistența atât de mult încât aceasta să suprimă propria persoană ce o anticipează. Dacă ar fi posibil, frica ar deveni instrument de sinucidere, contrar scopului sau prim, acela de a proteja. Mergând pe acest raționament, am ajunge la un nonsens: excesul de frică înțeles ca grijă involuntară și irațională față de sine, în loc să mărească protecția persoanei, s-ar întoarce împotriva ei. Cum este posibil ca un bine potențial să devină un rău material, prin exces? În acest caz ar trebui ca frica să nu mai fie percepută ca anticipație ci ca o realitate în sine, o prezență nu atât în viitor ci, mai mult în prezent. Întâlnirea fricii și a rațiunii în dorință, prin presiunea ei, are rolul de a forța rațiunea în a aduce sistemul la o stare de echilibru lipsit de această presiune, prin urmare, rațiunea, prin natura ei se opune fricii căutând argumente și soluții. Ducând frica la extrem, iar extrema ar fi atunci când frica ar fi ajutată însăși de rațiune pentru a bloca rațiunea, prin evidențele ce i le aduc premisele pe care le folosește, rațiunea tot nu poate ceda deoarece chiar și în lipsa premiselor favorabile, odată ce ea însăși își



cunoaște limitele ei cât și a experiențelor acumulate, plecând însăși de la imperfecțiunea ei, are la îndemână „colacul de salvare” și anume **speranța**.

### **Speranța**

Înțelegând prin speranță efortul ultim, încordarea maximă a rațiunii pentru a căuta soluții, chiar și în momentele critice. Prin acest mecanism, frica, chiar și ajutată de rațiune, nu poate ajunge la blocarea persoanei odată ce rațiunea păstrează speranța, speranță ce se trage din evidența mărginirii finitului, din incapacitatea rațiunii de a lua în calcul toate raționamentele posibile, de a avea acces la toate premisele.

## Capitolul VI – Valorile

*Valorile* ca produs al rațiunii sau ca factori externi acceptați de rațiune, pot conține frica. Astfel, prin valori, frica este acceptată de rațiune, odată ce ea a consimțit la acceptarea valorilor, sau în cazul în care valorile sunt un produs al persoanei, rațiunea a avut rolul determinant la crearea lor. Plecând de la premisa că frica este un instinct al persoanei, care nu poate fi negat, rațiunea nu poate decât să aibă în vedere acest instinct, anticipându-i cererile ce sunt într-un fel sau altul permanente. În spațiul social, frica se manifestă plecând de la existență și de la posesie și astfel acoperă un spectru larg. Acest spectru pe care rațiunea trebuie să-l controleze, se manifestă în valorile adoptate sau dezvoltate în interiorul persoanei ca fiind reguli stabilite de rațiune pentru a simplifica raționamentul încadrării într-un spațiu dat. Cu alte cuvinte, într-un spațiu social, valorile raționale vin să reglementeze acest spațiu la nivelul persoanei pentru a-i facilita existența prin diminuarea fricii. Dar acest câmp social mai prezintă o particularitate. Acolo unde frica există în mod natural, avându-și locul bine stabilit la nivelul persoanei, se impune o frică venită din afară, o „frică instituționalizată”, care are ca scop tocmai reducerea fricii la nivel individual. Aceasta se aplică în sensul că, admitând valoarea fricii instituționalizate ce păzește prin posibilitatea pedepsei un mediu social, individul poate prelua rațional această frică ca argument în vederea echilibrării propriului sistem. Astfel, încadrându-se în normele spațiului social în care se află, acceptându-i valorile, acceptă și frica instituționalizată de care se poate feri rațional prin respectarea valorilor impuse de acel spațiu, acest efort fiind mult mai mic decât de a controla frica legată de existență și posesie, ce ar fi permanentă. În cazul în care valorile nu sunt impuse de mediul exterior ci sunt dezvoltate de persoană, trebuie să ajungem la același rezultat, stabilirea unei frici externe, cu caracter rațional și reguli precise, pe care rațiunea să le poată prelua și utiliza. Acum nu ne rămâne decât să ne întrebăm, cum am făcut-o și în celelalte cazuri, dacă este posibil ca frica să ajungă a se transforma în fatalitate și astfel să blocheze întreaga persoană. Pentru început trebuie să spunem că fatalitatea ca valoare are sens în acest caz. Rațiunea poate crea o valoare care să ducă la anihilarea persoanei cu specificația că rațiunea ce formează valoarea nu își asumă direct această frică, ci doar indirect, ca toate celelalte persoane. Astfel, frica va căpăta instituțional o valoare maximă de fatalitate, de inevitabil. Și totuși, făcând apel la statistici, se știe că pedeapsa cu moartea, nu reduce numărul infracțiunilor grave în comunitatea în care este acceptată, de unde ne putem pune întrebarea dacă valoarea ce conține frica este percepută de rațiunea celor ce pot fi vizați de pedeapsă. Explicațiile pot fi diverse și este de ajuns să spunem că rațiunea poate potența o frică internă imediată împotriva unei frici externe mai îndepărtată și atunci calculele se pot extinde la infinit. Important este însă, ca o comunitate sau o societate să poată impune valoarea fricii ca fatalitate, pentru propria protecție și pentru protecția indivizilor ce fac parte din ea. Valoarea fricii extreme are și o explicație logică și anume persoana privită ca materie, materia în acest caz

aducând în planul socialului **ireversibilul**. Astfel, frica instituționalizată trebuie să ia amploarea necesară pentru a răspunde ireversibilului, iar ireversibilului în termeni absoluți nu i se poate răspunde decât printr-o frică absolută. Prin urmare, o faptă gravă ce are caracter ireversibil, cum ar fi o crimă, aduce în partea instituției abilitate, frica maximă prin pedeapsa cu caracter ireversibil asupra persoanei în cauză, frică ce atinge întreaga persoană în totalitatea ei. Cu toate acestea, dacă la nivel social această valoare este acceptată tacit, la nivelul condamnatului, a celui asupra căruia acționează frica instituționalizată, nu se poate manifesta frica la nivel de fatalitate, la nivelul acestuia intervenind ultima instanță a rațiunii, speranța. Speranța ce-și găsește rațiunea în rațiunea superioară, în irațional sau miracol. Toate acestea sunt raționale datorită unui singur element: ireversibilul.

Trebuie precizat însă faptul că, compararea inevitabilului social și a inevitabilului teologic, duce la o diferențiere clară între ele. Mai întâi, inevitabilul social, poate fi perceput la nivelul credinței ca nefiind inevitabil prin faptul că ireversibilul material nu mai este ireversibil în credință. În al doilea rând, ireversibilul credinței se manifestă precum ireversibil în social, pentru indivizii care acceptă credința. Astfel, frica generalizată capătă o altă conotație în ceea ce privește socialul, mai exact, ea nu mai este posibilă nici ca frică posterioară, nici anterioară pedepsei deoarece, în primul caz, chiar și condamnatul poate crede și atunci, această credință interioară poate aduce speranța pe planul credinței, iar în al doilea caz, credința naturală, prin valorile ei ce stabilesc comportamentul individului se opun fatalității.

La prima vedere, frica nu poate avea nimic în comun cu satisfacția pentru că cele două concepte sunt opuse. Putem spune că într-o anumită măsură, satisfacția este lipsa fricii, iar frica, lipsa satisfacției. Mai are sens să ne întrebăm dacă frica poate să se instaleze ca fatalitate folosind satisfacția? Cel puțin la nivel teoretic, dacă frica se poate percepe ca valoare, și mai mult, validată de rațiune, de ce nu ar putea exista frică în satisfacție, odată ce satisfacția este într-o strânsă legătură cu valorile și rațiunea? Logic ar fi că, odată ce frica este utilizată de rațiune și de valori pentru a se ajunge la satisfacție, ceva din această frică să se păstreze și la acest nivel. Ne rămâne astfel de cercetat dacă frica poate să-și facă loc în satisfacție sau nu, iar dacă răspunsul este pozitiv, atunci variantele de răspuns merg spre frica moștenită de satisfacție din valori și rațiune sau frica dezvoltată de satisfacție.

Am văzut că frica, odată instituționalizată, este prezentă chiar și într-o formă diminuată, odată ce rațiunea este scutită de o parte a fricii interne. În acest caz, când frica este în afara individului, nedepinzând de el, este prezentă în toate stările și momentele prin care trece acesta, indiferent de încărcătura lor. Rezultă de aici că frica generalizată, ca potență, există și în momentele în care individul ajunge la satisfacție. Cu alte cuvinte, în momentul în care individul trăiește satisfacția, resortul fricii instituționalizate este prezent, frica amestecându-se, chiar și potențial, cu satisfacția. Odată ce aceste două componente sunt opuse, neputând să se confunde, amestecându-se în aceeași stare, putem concluziona că satisfacția nu poate fi pură din punct de

vedere instituțional sau juridic, adică în societate. Observăm totuși că această frică este una potențială în sensul că, din moment ce celelalte valori sunt respectate, valoarea fricii poate fi ignorată, dar nu necunoscută. În acest moment, impuritatea adusă satisfacției scade simțitor, odată ce vorbim de o frică externă ce se manifestă potențial doar în cazul individului, rezultând de aici că individul amestecă în satisfacție cel puțin ignorarea fricii, ceea ce îi păstrează totuși urma. În același timp, pentru a putea ignora fatalitatea, trebuie să existe o raportare permanentă la celelalte valori ce o exclud. Chiar și în satisfacție, odată ce aceasta se manifestă într-un cadru material, raportul valorilor și al rațiunilor ce au dus la aceasta trebuie păstrat neputându-se vorbi de o satisfacție autonomă. Satisfacția ca produs nu are energia de a se păstra prin ea însăși ci, are nevoie de întreg „motorul” care o constituie. De aici nu rezultă decât un singur lucru și anume că frica, direct sau indirect, face parte din satisfacție într-un mediu social.

În aceeași ordine de idei, putem întreba dacă este posibil ca individul să ajungă de la frica în forma fatalității la satisfacție. De ce nu? în fața fatalității, prin amânare, prin speranță sau credință, individul poate ajunge la satisfacție, chiar dacă acest lucru se poate interpreta precum satisfacție ca lipsă a fricii. Înlocuind potența cu certitudinea, și scoțând temporar certitudinea prin amânare, satisfacția devine pură. Iar puritatea ei poate merge și mai departe odată ce, chiar valorile ce ar fi trebuit să fie satisfăcute în mod normal pentru a ajunge la satisfacție, pot fi ignorate. În acest caz, putem vorbi de satisfacția formată la nivel instinctual, prin frică, iar asta o dovedește faptul că satisfacția astfel obținută, nu are nici un alt motor în afară de fatalitate și de noțiunea de timp (pentru prima variantă, pentru celelalte intervenind rațiunea).

Plecând acum de la rațiune și frica asumată de ea, putem încerca o corelație cu satisfacția. Dacă în mediul social, cu sau fără frică instituționalizată, frica internă este prezentă la nivel rațional atunci, putem să ne întrebăm dacă rațiunea, în această stare, poate fi motorul satisfacției. Ei bine, dacă rațiunea îndeplinește funcția de a trasa dorințele, de a forma propriile legi prin valori pentru a răspunde acestor dorințe și prin toate aceste acțiuni ale ei poate duce la satisfacție. Deasemenea, ea poate sorta satisfacțiile prin încadrarea într-un mediu social sau cultural ce implică anumite valori. Satisfacția însă, poate impune ea o frică rațională?

Dacă satisfacția este generată din interior, ca urmare a proceselor interne persoanei, satisfacția fiind dependentă de acestea, nu aduce nimic nou în interiorul persoanei. Însă, odată ajunsă la satisfacție, persoana poate percepe frica ca lipsa satisfacției. În acest caz, fatalitatea ar însemna conștientizarea pierderii satisfacției în mod iremediabil.

Poate decurge lipsa totală a satisfacției din satisfacția însăși? Dacă ar fi posibil acest lucru, ar însemna că persoana poate fi în starea de satisfacție și plecând de la frica existentă latent în satisfacție, prin anticiparea unei pierderi totale a satisfacției, să se ajungă la blocarea ființei. Dar dacă ființa se găsește în starea de satisfacție, înseamnă că îndeplinește valorile mediului în care trăiește, deci schimbarea prin pierderea satisfacției nu poate veni din partea mediului decât dacă acesta se schimbă sau dacă intervine ceva din afară.

Astfel, **putem** deduce că din punctul de vedere intern al persoanei, satisfacția nu poate fi percepută în totală separație față de celelalte funcții ale persoanei, iar din afara ei, într-un mediu social, percepția este aceeași, satisfacția neputând fi percepută în sine și astfel să se acționeze direct asupra ei. Putem trage concluzia că persoana nu poate ajunge la fatalitate, plecând de la satisfacție. (religia vede satisfacția ca desprinsă de celelalte funcții, ca venind din afară sau din valoarea credinței, iar acest lucru poate aduce fatalitatea prin suprimarea satisfacției)

Mai rămâne de văzut dacă *libertatea* ca produs final al ființei, care închide acest cerc, poate provoca forma ultimă a fricii. Rămânând în mediul social și astfel privind libertatea prin relația între personal și colectiv, puteam vedea frica mai întâi ca schimbare a raportului între individual și colectiv, între intern și extern, în ultimă instanță, între posesie și partajare. Impunerea exteriorului în interior poate fi făcută în mediul social prin valori. Aceste valori nu sunt suținute la nivel personal de voință, atunci când ele vizează înăși libertatea persoanei. Metodele valabile de a susține aceste valori sunt: rațional la nivel intern, și coercitiv, la nivel extern. Frica intervine în cazul coerciției externe **îndreptată** direct asupra libertății. Poate această frică impusă prin coerciție, și care face legătura directă cu frica instinctuală, de a ajunge la apogeu? Prin instinct, după cum am văzut, nu poate ajunge la fatalitate deoarece ființa nu ar mai putea exista. Acționând direct asupra libertății, coerciția nu poate ridica frica la nivelul fatalității pentru că dacă s-ar ajunge aici, persoana nu și-ar mai găsi motivul existenței. Fiind un proces intern, legat de rațiune, libertatea poate apela, și ea, la speranță (libertatea de a muri, ca opțiune a bolnavului iremediabil ce nu mai are libertate). Dacă valorile impuse de mediu, pentru limitarea libertății, nu contrazic rațiunea, astfel libertatea putând fi limitată rațional, pentru a se ajunge la fatalitate, trebuie ca aceasta să fie inclusă în valori. De aici ar reieși că rațiunea poate accepta o valoare ce duce direct sau în potență la dispariția persoanei. Altfel spus, rațiunea acceptă nonexistența. Dar pentru ca rațiunea să accepte nonexistența, nonexistența la rândul ei, trebuie să fie rațională.

Față de satisfacție, libertatea se poate privi atât din afara persoanei, cât și dinăuntrul ei, atât ca parte componentă inseparabilă de sistem, cât și autonomă. Astfel, putem vedea libertatea în sistem atunci când aceasta decurge firesc din satisfacție, care la rândul ei derivă din aplicarea rațională a valorilor. În acest moment, libertatea nu mai poate fi suprimată individual, acționându-se direct asupra ei, pentru că aceasta devine un produs al unui mecanism, iar pentru a o desființa, trebuie desființat mecanismul care o susține. Din contră, dacă libertatea nu este un produs, ci o stare acordată din afară persoanei sau o stare ce are nevoie de recunoașterea ei din afară, nemaiținând de sistemul intern, ea devine autonomă și își pierde legătura cu persoana, chiar și atunci când este percepută ca fiind parte integrantă a ei. În aceste condiții, un factor extern poate să limiteze libertatea fără a ataca în același timp satisfacția, valorile sau rațiunea persoanei și din această cauză, persoana poate să ignore acest fapt sau nici să nu-l perceapă. Pe plan intern, dacă libertatea ar

fi de asemenea un statut, un instinct ar putea-o desființa fără ca persoana să sesizeze acest lucru. Dacă mai adăugăm faptul că libertatea indiferent de natura ei implică responsabilitatea, față de propria persoană sau și față de exterior, în acest context frica va căpăta înțelesuri noi. Privită ca autonomă și având încărcătura ei de responsabilitate, libertatea va dezvolta frica în raport direct cu responsabilitatea. Cu cât responsabilitatea va fi mai mare, cu atât frica va fi mai mare. Mecanismul cel mai simplu de a scăpa de frică este cedarea libertății față de exteriorul ce pretinde responsabilitatea. Pe plan intern, responsabilitatea este raportată cerințelor mai pregnante pentru persoană, acestea variind în funcție de valorile asumate. Scăparea de frică ar fi și în acest caz, cedarea libertății cerințelor ce reprezintă pentru persoană responsabilitatea maximă.

Libertatea privită ca sistem, nefiind autonomă, nu implică variabile separate de sistem, în sensul că responsabilitatea, în acest caz, nu mai pleacă numai din libertate, ci din întreg sistemul persoanei. De asemenea, frica nu mai vizează doar responsabilitatea libertății, ci responsabilitatea persoanei. Un factor extern atacând libertatea persoanei nu poate suprima doar libertatea persoanei, ci persoana în sine. Logica aceasta se păstrează și pentru interiorul persoanei unde trebuie adăugat că libertatea, devine prin situarea ei la capătul lanțului funcțiilor persoanei, ca produs al unei bune funcționări a acesteia, cerință primă. În acest moment, persoana are cea mai mare responsabilitate față de libertate, frica fiind de a nu pierde această libertate și astfel devine un non sens cedarea libertății, pentru că ar însemna cedarea libertății, a libertății însăși.

În cazul credinței<sup>4</sup>, este evident că frica în forma ei de fatalitate este una din valorile pe care aceasta le conține. Revelația conține trimiteri la o pedeapsă groaznică prin pronunțarea unui decret inatacabil, ceea ce nu poate trezi decât frica în interiorul credinciosului. Astfel revenim la întrebarea inițială. Este necesară fatalitatea pentru ca omul să ajungă la credință? Dar pentru a ajunge la certitudinile?

Pentru a spune că frica este necesară în actul credinței trebuie să mergem până acolo încât să spunem că fără ajutorul ei, omul ar fi în pericol de a nu găsi această cale niciodată, ea devenind ingredientul care ar feri persoana de a o lua pe o cale greșită. Vom încerca să analizăm cele trei categorii ale fricii, pentru a vedea care dintre ele se încadrează în spectrul credinței, care este mai eficientă din acest punct de vedere. Ne rezervăm însă dreptul de a analiza și dacă aceasta are cu adevărat un rol în ceea ce privește credința.

1. În cazul fricii ca *instinct*, am văzut că nu se poate ajunge natural la fatalitate, frica instinctivă nu poate crește în așa măsură pentru că ar bloca funcțiile interne persoanei. Practica pe drumul credinței impune însă fatalitatea ca punct posibil al instinctului, plecând de la premisa că pentru a contracara forța unui instinct ce-și are bazele în existența persoanei fizice, trebuie să i se opună o frică care să aibă bazele în existența

---

<sup>4</sup> În cazul credinței, gesturile extreme se îndreaptă împotriva propriei persoane. Teologia nu exclude punctul de unde persoana nu se mai poate întoarce, judecând persoanele ce nu se mai pot apăra și care teoretic sunt scoase din spectrul credinței, și totuși nu este chiar așa, odată ce persoana respectivă nu se poate desprinde printr-o decizie de celelalte persoane ce contribuie la ea, de aici reiesind că fatalitatea este prezentă în credință. În acest caz, dacă valorile credinței conțin fatalitatea la nivel teoretic, aceasta devine latentă în frica exterioară, la orice nivel ar fi ea.

spirituală a persoanei. Mai mult, fatalitatea ca punct de blocare, reprezintă un punct de atins în măsura în care este controlabil. Prin reaşezarea mecanismelor persoanei, prin credinţă se vrea stăpânirea instinctelor, instincte ce prin modul lor de a acţiona pot duce la excese transformate mai apoi în dezechilibre grave în interiorul persoanei, ceea ce poate duce până la urmă la aducerea propriei fiinţe în centrul atenţiei şi negarea oricărei legături cu Absolutul. Astfel, fatalitatea devine prin prisma credinţei, un „vaccin” al instinctului. Prin implementarea fatalităţii credinţei în cadrul instinctului i se trasează acestuia o limită impusă, o fatalitate artificială la nivelul său dar reală la nivelul credinţei. Altfel spus, fatalitatea implementată prin credinţă nu este aceeaşi cu fatalitatea instinctuală ci reprezintă o implementare a unui nou prag al fricii pentru declanşarea fatalităţii. Marja aceasta de siguranţă pe scala fricii instinctuale are rolul de a împiedică instinctul de a cere mai mult decât este considerat prin intermediul credinţei a fi normal, așa încât să nu se afecteze procesul credinţei (al ascezei şi misticii în special). Mecanismul acesta se dovedeşte a fi eficient, odată ce ascetica îl utilizează, iar teologia îl impune.

În aceste condiţii, cel puţin teoretic, pot interveni disfuncţionalităţi la nivelul persoanei, iar aceasta deoarece limita impusă prin fatalitate este artificială persoanei şi prin credinţa, inflexibilă. Limita fatalităţii nu este fixată de raţionalitatea individului. Cel mult, ea este fixată de o raţionalitate externă care nu poate cuprinde toate variabilele persoanei în cauză. De aici intervine şi pericolul. Instinctul, poate depăşi pe scala fricii nivelul fatalităţii credinţei, fără a ajunge însă la fatalitatea în care s-ar autobloca, iar în acest caz, persoana este pusă în faţă unui fapt împlinit în credinţă. Cu toate că este impusă ca o fatalitate, limita credinţei nu este o fatalitate în sensul complet al cuvântului, pentru că ea poate aduce cu sine *speranţa credinţei*. Prin posibilitatea îndreptării omului până în ultima clipă a vieţii sale, teologia admite *speranţa* şi chiar o promovează.<sup>5</sup> Această speranţă însă nu este legată automat de fatalitate ci, între cele două există un interval, deoarece speranţa nu vine ca un gest reflex ci, trebuie să aibă în **spate** diferite mecanisme care să asigure reechilibrarea credinciosului, fără de care speranţa nu poate interveni. Astfel, putem vorbi de o posibilă blocare a persoanei, plecând de la creşterea necontrolată a unui instinct şi trecerea lui de o limită de unde începe **fatalitatea** prin credinţă, fără ca speranţa credinţei să intervină. În acelaşi timp persoana îşi păstrează limitele naturale de suportabilitate, ceea ce poate să scoată în evidenţă artificialitatea fatalităţii. Cu alte cuvinte, o persoană poate trece de limita fatală a credinţei, şi totuşi, după şocul produs de fatalitate, să constate că funcţiile sale nu sunt blocate şi că ea poate trăi în continuare.

În acest caz, persoana poate alege între două căi opuse: să accepte mecanismele credinţei pentru a scădea cerinţele instinctului şi astfel să ajungă la speranţa venită prin valorile credinţei, continuându-şi mai apoi asceza pentru a scădea nivelul instinctului sau, să renunţe la credinţă prin argumentul existenţei imediate

---

<sup>5</sup> Implementarea speranţei credinţei este dependentă de asemenea de modul de transmitere al teologiei. În cazul în care aceasta este transmisă pe cale orală, limita de la care poate apărea speranţa şi condiţionările ei sunt subiective, ținând de puterea de înţelegerea a celui ce transmite învăţătura cât şi de cum o aplică asupra sa, de unde îşi trage toată experienţa.

care se va opune voinței ce susține valorile credinței. Această confruntare între voința susținută de valorile credinței și rațiunea pornită din instinct poate fi decisivă pentru păstrarea sau nu a valorilor credinței. Dacă valorile acestea conțin logica necesară, precum și resorturie raționale sau emotive pentru a susține voința atunci, credința va fi păstrată, iar persoana va încerca să ajungă la speranța credinței.

A doua posibilitate este cea contrară. Valorile credinței să fie sumare în complexitatea lor, să fie mai mult negative sau punitive, ceea ce nu ar ajuta cu nimic un demers în favoarea voinței și astfel, rațiunea instinctuală ar avea câștig de cauză, creând o breșă în credință. Putem trage concluzia că valorile unei credințe ce depășește credința naturală, pentru a rezista unei astfel de situații, trebuie să conțină nu numai resorturi ale fricii sau persuasiunii ci și cele ale reconcilierii, ale iertării și înțelegerii. Dacă se merge pe o cale mărginită doar de frică de Absolut și frica de moarte, cum este cazul în unele tradiții, persoana, în cazul unei depășiri ale limitei impuse de credință în interiorul instinctului, poate să renunțe la credință sau să ajungă la o abandonare depresivă.

Pentru a vedea dacă lipsa fricii din acest sistem legat de instinct poate cauza lezarea Absolutului trebuie să vedem ce se întâmplă mai întâi dacă acesta este respectat. Lipsit de analiza raționalității, acest mecanism în sine, nu poate să ducă la cunoaștere. Singura rațiune care poate fi forțată prin depășirea pragului fatalității credinței nu ar duce decât la respingerea oricărei legături între persoană și Absolut, la care vrea să facă trimitere credința. Prin intervenția valorilor direct în instinct se poate ajunge de către persoană cel mult la confirmarea funcționalității și aportul valorilor iar cu aceasta la *întărirea voinței* ce implementează valorile și în plus la *scutirea rațiunii* de acest câmp de reflecție. Putem trage concluzia că, privit strict din punct de vedere al instinctului, nu se ajunge la o cunoaștere directă a Absolutului ci, doar la consolidarea sistemului impus prin credință. Cererea instinctului, prin credință, este privită în sens negativ, în încercarea de a-i diminua importanța și de a elibera persoana de potențiala acaparare din partea lui. Chiar și redus la minim, instinctul reprezintă o ancorare a ființei în lumea materială, legătura ei cu materia, ceea ce nu face decât să țină persoana departe de Absolut, din prisma credinței. Frica impusă instinctului este astfel un mecanism intern al credinței ce înlătură rațiunea de a privi materia prin prisma unei religii naturale pozitive, cu ajutorul instinctului. Practic, valorile credinței complexe se substituie celorlalte mecanisme posibile, iar frica face din instinct un instrument, cel mult de cunoaștere indirectă prin aportul lui la voință, luându-i capacitatea de a conlucra cu rațiunea pentru a descoperi aportul Absolutului în viața persoanei. Sacrificând acest mecanism rațional, credința complexă trebuie să impună mijloace de echilibrare a sistemului impus prin valori. Ca o primă concluzie, se poate spune că o credință complexă își asumă întreaga funcționalitate a persoanei, negând celelalte căi posibile, păstrând în cadrul ei segmente fragile sau chiar descoperite în fața unor probleme ce pot apărea. Astfel, din punct de vedere al religiei naturale, frica adăugată instinctului nu face decât să blocheze cunoașterea implicării Absolutului prin materie (atât Universul cât și omul în sine). Pe



de altă parte, credința complexă nu câștigă o cunoaștere directă prin această frică. Privită din acest unghi, existența fricii stopează o cunoaștere naturală, pentru întărirea voinței și a rațiunii pentru susținerea valorilor credinței. Lipsa fricii nu poate constitui o lezare din punct de vedere al unei religii naturale. În cazul religiei complexe, aceasta în sine nu este o lezare decât atunci când duce la dezechilibrarea sistemului impus de valorile credinței, iar aceasta numai din punct de vedere al acestor valori. Reprezentând un instrument, fatalitatea instinctului implementată de credință **nu poate constitui o lezare**.

2. Din punctul de vedere al rațiunii, odată ce aceasta este forțată prin credință de a accepta ca instrumente valorile acesteia, frica în forma ei de fatalitate, poate apărea. După cum am văzut, prin valorile credinței impuse rațiunii, se vrea ca întreg mecanismul persoanei să fie reconstruit, având la bază tocmai aceste valori. Fatalitatea ca valoare a credinței fiind preluată de rațiune va fi transmisă tuturot celorlalte componente. În cazul instinctului, fatalitatea impusă prin rațiune aduce ceva schimbări față de implementarea ei doar de valori și aceasta deoarece, rațiunea poate combina valorile pe care le are la dispoziție, și mai ales, poate analiza starea în care se găsește instinctul persoanei, valorile credinței dându-i o claritate în analiză, dar neputând schimba o stare de fapt. Astfel, rațiunea nu rămâne rigidă în față variabilelor pe care le comportă instinctul în cadrul persoanei ei, se adaptează în funcție de datele pe care le primește odată cu începerea procesului. Datele preluate acum în fiecare moment, reprezintă instrumente care se adaugă celor ale credinței și care trebuie acceptate de aceasta dacă sunt rezultate din aplicarea acestora. Ceea ce se realizează prin dezvoltarea instrumentelor de ordin empiric, plecând de la implementarea credinței vor aduce o flexibilitate a limitei fatalității. Limita impusă de rațiune va fi mobilă, în funcție de rezultatele persoanei și de manifestarea instinctului. În acest caz, ajungerea la colaps este mult mai puțin probabilă, odată ce rațiunea ajută la înțelegerea propriei persoane. Procesul rațional nu face decât ca finitul, pe baza valorilor credinței, să-și construiască un plan realizabil, un plan personalizat, conform forțelor de adaptabilitate a persoanei la cerințele credinței.

Un alt punct distinct față de implementarea directă a valorilor ar fi acela că speranța credinței poate fi accesată mult mai ușor, mai exact, ea poate fi utilizată rațional în cazul unui colaps iminent, fără perioada probatorie necesară valorilor. Din primele observații putem trage concluzia că fatalitatea rațională impusă instinctului are un rol mult mai bine definit, nivelul fiind la început fluctuant, iar pe măsura acumulării experienței și formării interioare, persoana poate scădea nivelul permisivității instinctive în mod gradat ajungând la performanțe pe care rigiditatea valorilor în sine, nu o poate furniza.

O altă latură a întâlnirii rațiunii cu instinctul este formarea dorințelor și astfel construirea persoanei cu fiecare acțiune a sa. Instinctele, fiind controlate pe de o parte de fatalitate, pentru a nu depăși limitele impuse, pot fi modelate în continuare de dorințe în partea opusă a lor. În acest caz, dorinței i se inversează mecanismul de formare. Dacă până acum, instinctul producea plăcerea, rațiunea venind cu argumentația și

astfel, trecând prin filtrul decizional, se ajungea la crearea golului în persoană, gol necesar extinderii ei prin răspunsul la dorință acum, mecanismul se schimbă. Rațiunea nu mai reprezintă răspunsul la inițiativa instinctului ci preia această funcție stabilind prin valori excitația necesară, dublată de raționalitatea acestei plăceri dorite. Mișcării instinctive nu-i mai rămâne de făcut decât să răspundă într-un fel sau altul acestei inițiative a rațiunii. Prin acest mecanism se urmărește îndreptarea energiilor și forței instinctuale pe o cale rațională, spre formarea persoanei prin valorile credinței. Instinctele, prin inerția pe care o au în mod natural, se pot împotrivi formei trasate de rațiune și de plăcerile acesteia care, evident, vor fi de natură spirituală și intelectuală, în marea lor majoritate. Dar raționalitatea nu se poate opri la un plan strict intelectual ci poate prelua empiric beneficiile materiei spre a le utiliza. Astfel, o rațiune cu o libertate destul de mare, chiar și în cadrul credinței, care depinde bineînțeles de forma și conținutul valorilor acceptate, poate să-și extragă datele cunoașterii și din materie, nesocotind-o pe aceasta apriori rea, și astfel, rațiunea poate controla ambele capete ale instinctului, acordându-i o anumită libertate prin înțelegerea și sondarea materiei, dar păstrându-l mereu în limitele permise de credință.

În direcția valorilor, rațiunea vine să adauge prin experiență noi instrumente, completând astfel însăși valorile credinței și înlocuind voința în încercarea ei de a susține valorile credinței. Cel puțin teoretic, o rațiune echilibrată, cu destulă libertate, pentru a-și lărgi baza de cunoaștere și de valori, prin modelarea treptată a instinctelor și dorințelor, poate ajunge la ignorarea fatalității și aceasta deoarece, neajungând frecvent la ea, își crează propriile instrumente interne, mult mai ușor de folosit, ce seamănă mai mult cu niște indicatori și nu cu limite represive sau, se poate ajunge la grijă ca limită internă autoimpusă. Toate acestea însă, dacă rațiunii i se acordă libertatea necesară. Dacă rațiunea la rândul ei este limitată într-un mod rigid, prin trasarea fatalității, ea riscă să nu-și mai îmbogățească instrumentele de lucru și astfel să nu capete flexibilitate. Mai mult, în aceste condiții, rațiunea va trebui să lupte împotriva ei, negându-și funcția principală de a analiza. Dacă rămâne doar cu un spectru restrâns de valori, în cadrul cărora se poate mișca, atât deducția cât și speculația, precum și cunoașterea empirică sau experimentală, devin nu numai ineficiente, dar chiar dăunătoare. Într-un astfel de caz, pentru ca rațiunea să poată fi păstrată în aceste limite, fatalitatea trebuie să fie prezentă mereu ca limită vizibilă. Putem deduce de aici că ea va impune reguli fixe, fiind doar un mediu conductor pentru valori, dorința nemaiputându-se realiza decât extrem de greu.

## Capitolul VII – Ascultarea

Una dintre practicile cunoscute și care reprezintă o extremă în acest caz este extirparea completă a rațiunii. Credinciosul își cedează rațiunea unei alte persoane ce are rol formator. Din punctul nostru de vedere, voința acestuia rămâne valabilă în susținerea credinței fiind dublată de voința celeilalte persoane, propria voință fiind necesară pentru implementarea voinței celuiilalt. Prin înlocuirea rațiunii se vrea a se stabili un mediu echilibrat în persoana ucenicului, după care, treptat, aceasta își poate recăpăta rațiunea, ce va găsi o persoană nouă, formată deja, căreia nu va trebui decât să-i mențină traiectoria. Este însă posibil acest lucru?

Schematic, această logică poate funcționa. Dacă la nivel organic se pot transmuta părți de la un organism la altul, de ce nu s-ar putea și cu alte părți componente ale persoanei? Problema poate apărea din faptul că rațiunea proprie are în cadrul persoanei o activitate permanentă și spontană. Aceasta fiind înlocuită cu o alta externă, oricât de perfecționată ar fi ea, creează un neajuns în ceea ce privește răspunsul sau analiza spontană. Altfel spus, de la perceperea unui stimul, până la analizarea lui, poate trece un timp îndelungat. Credinciosul are însă în locul rațiunii valori stricte ce pot să-i dea coordonatele necesare, dar acestea nu sunt flexibile și nu permit acumularea sau analiza informațiilor, orice este în afara explicațiilor lor fiind negat. Marele avantaj care se urmărește este acela ca ucenicul să nu mai fie pus în situații limită, care l-ar putea deturna de la calea sa. Prin cedarea rațiunii și implementarea valorilor, chiar dacă aceste valori sunt împrăștiate permanent de rațiunea externă a maestrului, acestea stabilesc norme de comportament și răspunsuri universale pentru cazurile ce pot apărea. În acest caz, la nivel instinctual, valorile nu se concentrează pe consolidarea fatalității pe scala acestuia, ci pe formarea dorințelor. Mai exact, valorile luând locul rațiunii, vor prelua și atributele acesteia în ceea ce privește instinctul. Punând pe un plan inferior materia, nu vor lua niciodată în seamă cerințele instinctului, ci vor avea pretenția de a veni în întâmpinarea acestuia cu plăcerea sau excitația și logica. Vedem deja că valorile, în rigiditatea lor, își atribuie funcția de a implementa plăcerea și a atrage forța instinctului în crearea dorinței. Dar valorile nu au capacitatea de modulație a rațiunii și practic, nu pot personaliza plăcerea venită din valori, iar în acest caz, nu rămâne decât ca valorile să impună o plăcere externă unui instinct intern, adăugându-i în sprijin un raționament deasemenea extern. Nerealizându-se o personalizare a excitației, aceasta nu face decât să transfere un plan extern în interiorul persoanei, contrastând astfel evident cu excitația naturală instinctivă. Excitația externă nesuprapunându-se în mod natural excitației instinctuale nu o poate converti într-un proces firesc. Astfel, putem asista la o mișcare contradictorie între cele două excitații, fiind de naturi complet diferite una de alta, fără a avea nimic în comun. În acest moment, dacă excitația externă nu constituie o realitate evidentă, cum ar fi aceea venită prin revelație, nu-i rămâne decât să traseze o limită a fatalității în interiorul dorinței, cu

ajutorul căreia să poată suprima excitația instinctuală, scoțând-o practic de pe scala instinctuală în afara limitei fatalității. Excitația instinctuală va deveni astfel ea însăși periculoasă și prin urmare indezirabilă (mecanism ce a luat numele de paza minții). În ultimă instanță, în cazul unor instincte, negăsindu-se corespondent în valorile credinței, se poate ajunge la încercarea suprimării lor complete. Dar, dacă se ajunge la încercarea eradicării unor instincte, se pornește un proces continuu, o luptă între o cerere firească, ce nu poate fi oprită din cauze naturale, pe de o parte, și valorile susținute de voință, pe de altă parte. Acest proces neputându-se opri, persoana se angajează într-o luptă permanentă, pentru care trebuie să-și formeze sau să-și întărească instrumentele. Iar instrumentul cel mai la îndemână, cel mai eficient și care are destulă rațiune în el este frica.

*Dorințele* create de acest sistem, teoretic ar trebui să se formeze din excitație și rațiune, ceea ce ar conduce la vidul formator al persoanei. Acest vid însă, nu mai are propria sa raționalitate și de aceea nu mai are calitatea pregnantă de a motiva ființa, în a o satisface. Și aceasta deoarece, după cum am văzut, excitația este una din afara persoanei, nu captează excitația instinctuală și nici nu aduce o rațiune proprie persoanei. În aceste condiții, persoana își poate implementa dorințe și nu de a și le descoperi. O dorință implementată prin valorile credinței devine, ca orice dorință, spațiu în jurul ființei ce se cere completat pentru a completa la rândul lui persoana sau, în cazul începutului credinței, de a o reformula, deoarece valorile credinței, într-o variantă extremă, pot șterge inițial personalitatea noului credincios. Personalitatea acestuia rămâne să se formeze acum din trasarea noilor dorințe care, „implantându-se”, să formeze o formă unică. Pentru că dorințele nu se mai suprapun asupra ideilor și trăirilor acumulate într-un mod treptat, odată ce rațiunea descoperă și asimilează, dorințele credinței se acumulează aproape în același timp, acoperind ființa – dacă ne putem exprima plastic – în straturi succesive.<sup>6</sup> Putem afirma acum, că în acest stadiu, credinciosul are o personalitate formată din dorințe implementate de valori. Într-un parcurs firesc, aceste straturi reprezentate de dorințe vor trebui umplute, numai că în cazul nostru, dorinței îi este implementată acum, prin valori, și frica. Această frică are aceeași funcție de protecție, pe care acum o exercită față de tot ce vine din afară să răspundă la dorință. Prin urmare, dorințele au fost definite și coordonate de valori, deci spectrul dorinței este deja limitat, la aceasta adăugându-se frica ce împiedică orice altă sursă, în afara valorilor, de a da ele însele un răspuns dorinței. Protejând dorințele, frica trasează contururile persoanei conform valorilor. Dacă această teorie se verifică, atunci credincioșii care trec prin această etapă ar trebui să fie identici în ceea ce privește personalitatea, mai exact de a acționa similar în fața aceluiași stimul.

Dorințele credinței vor primi, în acest caz, din exterior doar contribuția valorilor, refuzând datorită fricii atât contribuția finitului, a persoanelor umane, cât și a Absolutului, odată ce nu posedă instrumentele de

---

<sup>6</sup> De ce straturi și nu părți? Pentru că odată ce o dorință este umplută, ea va influența întreaga ființă, incluzând persoana. Tot ce se acumulează reprezintă un filtru pentru tot ce era înainte și tot ce va urma să fie asimilat.

cercetare și speculație. Refuzându-se acest aport din afară la persoana sa, ființa credinciosului cu personalitatea semipreparată de valori, rămâne singură în fața universului și a Universalului. Dorința însă, nu rămâne total inactivă prin umplerea parțială de valori, ci își îndreaptă vidul existent în interiorul lor, dinspre exterior spre ființă, dacă valorile credinței includ Absolutul în ființa fiecărui finit. Cu percepția blocată pentru exterior, credinciosul se poate orienta acum doar în interiorul său pentru a-și găsi sursa dorințelor sale, modul de căutare și înțelegere fiind doar cererea în sine, lipsită de instrumente reale de cercetare. Câștigul din această orientare poate veni doar prin revelație. Dorințele iau forma rugăciunii ca formă pasivă de căutare, singurul răspuns acceptat fiind doar revelația.

Ce se întâmplă în acest caz cu persoana credinciosului, odată ce singurul dar pe care îl acceptă este cel al credinței? Prin neparticiparea altuia la el se plasează în afara Universalului, iar singura lui modalitate de a reintra în acesta este de a intra el în compoziția exteriorului său. Ce poate dăruii în acest caz finitul? Singurul lucru pe care-l posedă și pe care-l poate exterioriza sunt valorile credinței. Dacă Universalului, în cazul nostru al societății, căreia i se adresează cuprinde și valorile credinței, atunci finitul va putea participa la acesta, iar dacă nu, va rămâne izolat. Rezultatul este evident. Prin valorile credinței nu se poate contribui în mod universal ci doar în limitele răspândirii acestor valori, ceea ce rămâne în afara lor formând o alta clasă, la care finitul nu are acces și la care nu va putea participa. Astfel, finitul în căutarea Absolutului ajunge să despartă Universalul în clase, ajungând la tot ce înseamnă existența claselor, mai precis la pierderea libertății potențiale.<sup>7</sup> În aceste condiții, mai poate finitul reprezenta la nivel micro întreg Universalul?

Privind acum satisfacția prin mecanismul dezvoltat la nivelul dorinței de către valori, am putea deduce că aceasta nu are cum să apară în afara manifestării revelației, altfel ar trebui să acceptăm că valorile credinței includ de asemenea și satisfacția. Asta ar însemna că finitul își poate găsi satisfacția la nivel declarativ, odată ce aceasta vine doar din enunțuri, efortul finitului fiind doar de a le asimila persoanei sale. Dar în acest caz punem întreaga persoană pe plan declarativ, și nu ideatic deoarece aceasta ar implica rațiunea. Finitul astfel, în lipsa schimbării de nivel sau a revelației, care ar face de altfel schimbarea de nivel, devine o ființă declarativă, cu dorințe declarative și cu satisfacții de asemenea declarative. Dacă toate acestea sunt declarative, cum poate să se raporteze această persoană la extreme, adică la instinct și la libertate dacă nu tot declarativ? Iar acest mecanism personal poate funcționa deoarece declarativul poate stimula voința, iar voința, la rândul ei poate susține declarativul.

De aici poate porni încă o întrebare firească. Credinciosul, dezvoltând acest mecanism, și făcând apel la frică, pentru a-și putea realiza obiectivele indicate de credință, nu cumva denaturează tocmai ceea ce ar trebui să descopere și anume legătura dintre el și Absolut? Prin folosirea fricii ca instrument uzual, și pe cea a

---

<sup>7</sup> Rămâne de văzut dacă libertatea, în cazul valorilor credinței complexe, mai pot permite libertatea.

fatalității, în cazuri speciale, i se trasează Absolutului atribute negative, i se conturează trăsături dure pentru a motiva persoana credinciosului de a-l cunoaște. Dar în această ipostază, intervine un nonsens. Pentru a ne apropia de cineva, ne formăm o vedere asupra sa cu o tentă punitivă. Comparativ cu valorile unei religii naturale, acestea sunt în opoziție evidentă. O persoană ce își dorește să cunoască o persoană de care îi este frică, în cea mai înaltă formă a sa de raportate la acesta, va avea statutul de rob sau slugă și niciodată de prieten sau egal.

Mergând mai departe, putem să ne întrebăm dacă *o rațiune reintegrată* într-un astfel de sistem gata format, poate înlocui instrumentul fricii, cu instrumentele pe care le-am văzut ca le poate dezvolta. Odată ce există formatori spirituali, asta arată că la un moment dat, credinciosul, așa cum l-am văzut cedându-și rațiunea, trebuie să și-o recapete, să o integreze în sistemul persoanei sale, pentru a o putea integra la rândul său în formarea credincioșilor. Poate fi această rațiune reintegrată într-un „mediu” format, în perioade de timp relativ lungi, tocmai pentru a funcționa fără ea? Și dacă acest lucru este posibil, ce trebuie să facă rațiunea pentru a se integra în sistem? Variantele sunt simplu de ghicit. Se poate ajunge la o modelare a voinței de către „mediu”, la o echilibrare între mediu și rațiune, prin cedare și acceptare reciprocă sau la o modelare a „mediului” de către rațiune. Dar chiar și această rațiune ce trebuie reintegrată, poate fi ea tratată ca un corp complet exterior ce a fost extirpat și după o perioadă de timp este repus la locul lui? Poate că și aici există grade pe o scară a cedării rațiunii în funcție de fiecare om în parte dar putem considera, lucru ce pare cel mai firesc, că rațiunea beneficiază chiar și indirect de o acumulare de cunoștințe care însă într-un stadiu de cedare este cenzurat. Mai precis, dovada că rațiunea nu poate dispărea complet este faptul că ucenicului i se cere o atenție permanentă asupra tuturor proceselor sale interioare, a fiecărui gând. El trebuie să filtreze prin credință stimulii, raționamentele primare, cât și rezultatele lor. Dacă el acceptă să-și implementeze rațiunea maestrului, aceasta nu se face automat, iar o atenție asupra acelei personale, care i se neagă valoarea, este necesară. O altă dovadă că rațiunea se păstrează în credincios o constituie toate practicile ce vor să scape pe credincios de bagajul de informații ce pot forma, fără voia lui, instrumente ale rațiunii. Prin urmare, putem accepta că în majoritatea cazurilor, rațiunea se păstrează într-o formă latentă, fiind necesar controlul permanent al ei. În acest caz, o reactivare a ei, încetarea cenzurii ar echivala cu faptul că ucenicul, desprinzându-se de maestru își recapătă încrederea în propria rațiune. Aceasta ar însemna că, reintegrată în sistemul persoanei, acțiunea ei va putea fi tratată ca și a maestrului, acordându-i-se încrederea necesară în percepția realității, în analiza raportului persoanei cu exteriorul său cât și cu interiorul său.

Până în acest moment al reîntegrării rațiunii, persoana a funcționat doar cu ajutorul valorilor, iar rațiunea exterioară a venit doar să îndrepte sau să corijeze disfuncționalități, ajutând în același timp la implementarea valorilor. Din moment ce credinciosul primește autorizarea morală de a se încrede în propria rațiune aceasta nu poate să fie împiedicată de acum înainte de a percepe și analiza stimulii ce ajung la ea,

numai că aceștia ajung prin prisma valorilor credinței, ceea ce nu lasă rațiunii alte variante de interpretare sau speculație. În cazul funcționării sistemului, rațiunea nu are nici un sens să-și preia vechile atribuții, și astfel să se înceapă un proces de la capăt. Mult mai eficient este că această rațiune să se formeze pentru alt scop și anume pentru a ieși în afara persoanei și a se implementa în noii credincioși. Persoana ce-și recapătă rațiunea, devenind un exponent al credinței, este investit oficial sau nu cu dreptul de a-și delega rațiunea și de a interveni pentru trasarea unui drum spiritual al ucenicilor credinței. Acceptând această ipostază, rațiunea trebuie să-și organizeze informațiile strânse până atunci în domeniul credinței, precum și să-și dezvolte un plan pentru a se putea integra în exteriorul persoanei. Din acest moment, informațiile pe care va trebui să le prelucreze vor fi informații venite de la persoanele unde se integrează iar acțiunile ei vor reprezenta o transpunere a mecanismului intern propriei persoane, autonom în mare parte, prin valorile credinței. Spun, în mare parte, pentru că până și în această ipostază, credinciosul va sta în legătură cu alte persoane care pot reprezenta într-o măsură mult mai mică, rațiunea exterioară. Este cazul rațiunii ce se supune sistemului. Se confirmă astfel faptul că „seniorii” credinței trebuie să ajute la păstrarea ei și nu la adâncirea ei, cel puțin în ultima vreme.

În *al doilea caz*, se poate ajunge la o „negociere” a atribuțiilor? O reintegrare în aceste condiții, nu ar putea fi decât una controlată la fiecare pas, lucru ce poate include posibilitatea eșecului, ceea ce face din această opțiune o cale de mijloc greu de ales, dar nu imposibilă. Dacă valorile credinței îndepărtează persoana de materie, logica reimplementării rațiunii va face ca aceasta să se orienteze nu spre instinct ci spre valori, satisfacție și libertate. Acestea îi pot oferi rațiunii instrumentele necesare pentru a păstra persoana pe aceeași linie a formării ei. Punând instinctele sub rațiune, nu se poate ajunge decât la o mai mare libertate pentru acestea și astfel un pericol potențial pentru persoană, pe când dacă rațiunea oferă o înțelegere mai profundă a valorilor și prin ele a satisfacțiilor și libertății rezultată din acestea nu poate să cauzeze nici o problemă. În aceste condiții, valorile vor rămâne să guverneze peste instinct, formând în continuare dorințele iar rațiunea va întări voința pentru a susține și întări indirect valorile credinței, luându-și instrumentele din satisfacție și libertate. Asta înseamnă că satisfacția este autonomă de rațiune, pentru a reprezenta un fond de cercetare pentru rațiune și nu rațiunea o componentă a satisfacției. Reiese că satisfacția poate fi implementată prin revelație, adică din afara persoanei sau își poate avea sursa în valori, acestea fiind singurele alternative.

Nu rămâne să ne întrebăm decât dacă valorile în sine, pot constitui singure satisfacția. Ar însemna că încadrarea sau respectarea valorilor poate duce la satisfacție. Mai are credinciosul nevoie și de altceva decât de respectarea valorilor pentru a fi fericit? Trebuie să respecte rațional aceste valori pentru a ajunge la satisfacție, sau este necesar doar păzirea lor, excluzând rațiunea?

Odată ce credințele conțin și explicarea scopului ultim al persoanei, este posibil ca respectarea valorilor, chiar și cu ajutorul fricii, să ducă la satisfacție în cadrul credinței, în persoana unde a avut loc

cedarea rațiunii. Respectarea valorilor, dacă acestea nu se manifestă în acțiunile persoanei, în exteriorul ei, nu poate să ajungă o satisfacție printr-o creștere a persoanei ei, doar una în care se evită pedeapsa. Cu alte cuvinte, dacă rațiunii i se determină spațiul doar la valori, satisfacție și libertate, acestea fiind preraționale (apriorice), atunci formarea persoanei, rămânând tot ca atribut al valorilor prin dorințe, va păstra etanșeitătea față de tot ce este în exteriorul său prin frică, deoarece satisfacția vine din îndeplinirea unor valori exterioare persoanei, neputându-și avea resortul în ele însele. Iar în acest caz, satisfacția nu poate veni ca o reflecție a acțiunilor persoanei asupra celorlalți. Odată cu apariția conceptului de clasă în interiorul persoanei, satisfacția însăși, plecând de la valori, poate să se manifeste în funcție de acest concept, în sens negativ, în sensul că dacă satisfacția nu poate să se formeze din contribuția la cei care respectă valorile, ea poate apărea din neparticiparea la cei care nu o respectă, odată ce nu mai este nevoie de o reflecție a acțiunii, ci simpla clasificare. Această satisfacție cuprinde și explică mult mai bine frica intrinsecă satisfacției, ce se poate manifesta acum și rațional.

În *al treilea caz*, atunci când rațiunea își reia locul, preluându-și toate atribuțiile, putem asista la un conflict și anume la contradicția ultimă dintre grijă și frică. Pe de o parte avem grija implementată de valori în lipsa rațiunii, iar pe de cealaltă parte avem rațiunea care dezvoltă la rândul ei grija ca pe o metodă firească de a înlocui frica externă cu un sentiment motivant intern, mult mai puternic. Am văzut că dezvoltarea grijii pleacă în primul rând de la controlarea instinctului ca fiind primul asupra căruia trebuie acționat pentru refacerea persoanei și pentru asigurarea continuității ei. Odată implementată în noul sistem, rațiunea ar trebui să înlocuiască frica cu grija în toate funcțiile persoanei, iar acest lucru nu se poate face dacă sentimentul de grijă nu este asimilat rațiunii. Procesul de asimilare a grijii în rațiune trebuie să treacă prin mecanismul valorilor. Dar dacă grija nu se găsește printre valori, atunci rațiunea cu certitudinea rezultatelor ei, o impune în cadrul valorilor. Și astfel se va ajunge la un sistem unde rațiunea susține grija pentru a intra în cadrul valorilor, iar pe de cealaltă parte, avem voința ce susține valorile în forma lor inițială. Dacă valorile inițiale conțin frica, atunci cele două valori se vor respinge. Dacă grija își dovedește superioritatea acolo unde a fost implementată, mărinde exigența prin implicarea directă a voinței ce acum poate să-și vadă rezultatele mult mai clar, atunci grija poate deveni valoare fără confirmarea valorilor inițiale, făcând trecerea de la rațiune spre satisfacție, prin ea însăși. Iar acest lucru nu este greu, odată ce grija implică o cunoaștere a persoanelor la care se raportează finitul și din această cauză, o motivație internă de a veni în întâmpinarea acestora. În acest caz, voința este potențată de grijă, care nu mai vede acțiunea sa în a menține o constantă ci în a crește. Astfel se trece de la static la dinamic, lucru ce implică toată persoana, proces ce favorizează cunoașterea. Grija, devenind valoare prin susținerea rațiunii va filtra valorile, dacă va fi nevoie, iar această nevoie poate fi adusă de conflictele dintre valorile inițiale și Universal sau rațiune. Înlocuind frica din formarea dorințelor, persoana va avea o cu totul altă vedere față de exteriorul său. Dorințele devenind spații de formare a



persoanei la care poate participa oricine dăruiește efortul său persoanei, vor cuprinde atât Absolutul cu darul său permanent (principiu ce poate fi înțeles acum fără restricții) cât și Universalul prin formele lui individuale. Ca o continuitate a formării sale, persoana poate păstra pe lângă căutarea rațională exterioară, căutarea internă, păstrându-și astfel introspecția în descoperirea ființei sale. Persoana sa însă, va păstra dorințele deja formate prin acțiunea directă a valorilor credinței, acestea fiind trasate ca dorințe și posibil acumulând un anumit conținut. Rezultatul va fi că persoana ce se va forma în continuare, va avea în componența sa frica pe unele nivele de dezvoltare a persoanei și astfel închise pentru exterior, cu alte cuvinte vor fi subiecte tabu, pe când celelalte adăugate în perioada a doua, de revenire a rațiunii, vor fi de cu totul altă natură, în lipsa fricii externe. Astfel construită, persoana poate rezista atât unei vieți sociale, cât și uneia religioasă, cât timp frica păstrată nu va obstrucționa celelalte părți ce converg la formarea dorințelor, având în vedere că imaginea persoanei se face trecând prin toate componentele dorinței. În situații extreme, persoana poate să-și restructureze întreg raportul față de valorile credinței, trecându-le pe acestea prin filtrul grijii.

Singura posibilitate ca finitul să ofenseze Absolutul vine tocmai în această situație în care, cunoscând prin grijă adevăratul raport al său cu Absolutul, în virtutea păstrării valorilor prin frică, finitul refuză răspunderea de a se raporta complet la Absolut, rămânând să trateze problemele majore ale credinței prin frică. Aceasta se poate interpreta ca respingere rațională a unei cunoașteri, ceea ce tratează un raport interpersonal inferior unei stări declarative. Chiar și așa însă, cunoașterea având loc cel puțin într-o anumită măsură, o negare a finitului de către Absolut ar fi illogică. Această respingere a unui raport interpersonal din cauza unei valori poate apărea și în relațiile cu Universalul, prin fiecare individ. Această prioritate a puținelor valori rămase neatinsse de rațiune poate fragmenta atât comportamentul, cât și relațiile finitului cu exteriorul său.

În ceea ce privește frica, mai trebuie să răspundem la o întrebare: Lipsa fricii poate să discrediteze finitul în față Absolutului?

Din toate cele văzute până aici putem considera frica un instrument la îndemâna persoanei pentru a urma calea credinței. Am văzut beneficiile aduse de frică în organizarea noii persoane, dar în același timp, am văzut și care sunt inconvenientele, limita până la care frica poate să conducă o persoană. Fără îndoială că aceasta, odată implementată în cadrul persoanei, poate face parte din ea fără a-i aduce prejudicii majore. Dacă finitul își asumă limita fricii, renunțând în același timp la rațiune, asumându-și în același timp întreaga condiție de a fi în această postură, el poate urma un drum bine stabilit de tradiție, poate avea o viață conformă cu valorile și prin înțelegerea acesteia, așa cum este, se poate integra în Universal. În același timp, lipsa fricii trebuie corelată cu rațiunea. Mai precis, frica trebuie dacă nu înlocuită de rațiune, atunci măcar controlată de ea. Rațiunea poate înlocui frica, aducând persoanei o contravaloare prin grijă, expresie a fricii interne venită

din asumarea raportului cu celălalt, cu exteriorul. Ce poate fi nociv pentru persoană este lipsa fricii corelată cu lipsa rațiunii, ceea ce ar lăsa persoana descoperită în fața atât a unei lumi materiale, cât și a uneia spirituale.

## Capitolul VIII – Grija

Până acum, din raționamentul pe care l-am făcut, suprapunând credința și frica unei persoane schematizate cu ajutorul funcțiilor sale de bază, uneori condensate și ele, am ajuns să vorbim despre grijă, mai exact despre o grijă rațională plecată din cunoaștere. Ce i se reproșează persoanei în teologie, ca posibilitate, este faptul de a fi acaparată de o grijă care s-o țină în limitele materiei, care s-o proiecteze mereu înaintea sa, să-i dea mereu ținte false, ascunzându-i adevăratul scop al existenței sale ca ființă complexă.

1. *Grija ca asumare rațională a existenței materiale*, poate fi opusul grijii din cunoaștere ce intervine într-o viață spirituală sau culturală? Prin asumarea unei vieți materiale înțelegem dezvoltarea grijii plecând de la extreme, mai exact de la frică sau de la plăcere. Atât frica, cât și plăcerea fiind produsul instinctelor controlate într-o măsură mai mare sau mai mică de rațiune, fără aportul rațiunii asupra tendințelor instinctului, acestea nu pot căpăta forma grijii ce include deja existența cel puțin al noțiunilor de spațiu și timp. Instinctul pur nu poate fi influențat de spațiu sau timp, cererea lui fiind permanentă și uniformă. Intervenția rațiunii îi conferă o formă mult nuanțată astfel putând proiecta cu adevărat persoana înaintea sa. O proiectare rațională este însă și dorința. Prin dorință, am văzut că cerem în mod ființial ceva, adăugând rațiunii excitația instinctului. Și totuși, între dorință și grijă sunt diferențe clare. Chiar dacă amândouă sunt un amestec între instinct și rațiune, modul în care se realizează, sunt complet diferite. Pe lângă o subordonare a rațiunii de către instinct, în cazul grijii, ceea ce este evident, putem vorbi și de o schimbare de roluri între cele două funcții, rațiunea jucând doar rolul de excitație adus într-un cadru spațial și temporal și astfel, rațiunea este redusă la o funcție irațională. Astfel, instinctul capătă reprezentare spațială și temporală pentru sine însuși, devenind mai complex în cererea sa ce îi adaugă noi coordonate, iar rațiunea își pierde funcția de percepție și analiză, din ea extrăgându-se doar tendința, excitația, ca parte instinctivă a ei.

În persoana ce nu posedă valorile care să poată înlocui rațiunea, aceasta poate rămâne exclusiv în posesia instinctului, acționând doar ca suport de raportare a instinctului la mediu. Introducerea instinctului în timp și spațiu proiectează dorințele acestuia în aceeași formă irațională pe o scală a suportabilității. În acest caz, persoana va simți grija ca o cerere instinctivă amplificată anticipativ și practic, din punct de vedere al instinctului, gratuit. În același timp, instinctul fricii va căpăta și el noțiunile de spațiu și timp ceea ce va face ca însăși spațiul și timpul să devină axe ale fricii. Urmarea firească este că, odată ce spațiul și timpul sunt impregnate de limita fricii existențiale, acestea să se manifeste în toate instinctele ce le preiau făcând ca instinctul să aibă acum nu o limită a fricii ci, cel puțin trei ce sunt complet diferite. Ca urmare, persoana trebuie să acorde o atenție mult mai mare fiecărui instinct în parte, având în vedere trei coordonate în același timp, iar în plus, cu siguranță că cel puțin una din limite, dacă nu toate sunt inferioare ca nivele fricii existențiale. Mai mult, atât timpul cât și spațiul sunt fluctuante și interpretabile la nivel personal. Ele nu

rămân fixe odată ce au fost stabilite. În raport cu materia ce formează baza instinctului, timpul și spațiul se comportă fluctuant deoarece în ceea ce privește „cererea și oferta” la nivel material, aceasta nu poate fi liniară. Odată ce aceasta nu este liniară, timpul și spațiul nu mai pot rămâne liniare, fiind deformată în funcție de percepția instinctuală. Marea problemă care se degajă de aici este, pe lângă o imposibilitate de calcul probabilistic al instinctului și al fricii aferente, ceea ce aruncă persoana într-o ecuație complet necunoscută, cu date puține ce se schimbă și ele în permanență, deformarea însăși a timpului și al spațiului în percepția generală a persoanei. Astfel, de la rațiunea ce aduce în interiorul persoanei coordonatele timpului și ale spațiului, absolut necesare raportării întregii ființe la Universal cât și la Absolut, persoana ajunge să-și piardă aceste repere și nu într-un mod în care le-ar suprima pentru a se alipi transcendentului ci păstrându-le într-o formă mereu schimbătoare ce afectează atât valorile cât și satisfacțiile și libertatea, în forma în care mai există. Grija materială ar însemna în aceste condiții o pierdere a stabilității și a reperelor datorită cedării lor planului instinctual și forțarea unei anticipări duble a fricii. Practic, nu va mai exista o anticipare a fricii pur și simplu, ci o încercare de anticipare a acestei anticipări, ceea ce aduce frica în prim planul persoanei în același timp cu dispariția rațiunii.

La nivelul formării permanente a persoanei, putem vorbi de o înlocuire a dorinței, odată cu dispariția rațiunii, cu cerințele instinctuale modificate, cu grija materială. Urmând procesul firesc, ființa va fi acoperită de straturile succesive ale grijii. Ce poate cauza această schimbare în cadrul persoanei? Mai întâi că natura cererii se modifică, ea nemaifiind rațională, nu mai necesită un raționament în ocuparea vidului format de ea. Cererea având în principiu un caracter material ce se consumă prin instinct, odată cererea acoperită, stratul dispare în mare parte, nelăsând persoanei nimic la nivel rațional decât o cunoaștere empirică limitată. Aceasta face ca raportarea la Universal să fie făcută doar prin prisma cunoașterii empirice rămase de pe urma grijii, ceea ce exclude posibilitatea de a percepe un dar decât prin consum, efortul donatorului fiind neglijat, neputând rămâne în formula grijii ce nu acumulează ci mereu merge mai departe. În ceea ce privește dăruirea ca exteriorizare a persoanei, ca participare la Universal, nici aceasta nu mai este posibilă în acest caz deoarece, grija acționând prin instinct cuprinde doar „raționalitatea” consumului, cedarea efortului fiind opusul acesteia. Raportarea la Absolut a persoanei prin grija materială rămâne ultimul punct de rezistență a persoanei prin rațiune.

Grija materială însă, nu poate fi alcătuită doar cu aceste coordonate ale persoanei, în marea majoritatea a cazurilor. La toate cele spuse până acum trebuie să adăugăm și valorile persoanei, care au și ele un aport în formarea grijii. Cum orice mediu social implică adoptarea unor valori minime (sociale, umane, familiale, etc.) de către persoana ce accede la el, putem trage concluzia că valorile fac parte din mecanismul formării grijii materiale. Iar dacă acestea sunt prezente, cum influențează ele formarea grijii materiale?

Valorile sociale, ca orice valoare, pot trasa reguli generale ce trebuiesc respectate de persoană, dar în același timp, mai pot trasa, direct sau indirect, obiective de atins. Și aceasta nu este greu de dovedit, odată ce întreaga viață a omului este o adaptare permanentă într-o lume în mișcare. Astfel, valorile sociale, spre deosebire de cele spirituale ce includ în partea lor dogmatică reguli intangibile, cuprind obiective generale trasate într-o anumită formă, constituite în dorințe în stare incipientă. Aceste dorințe în stare incipientă, le putem considera așa deoarece aceste valori sociale vin de multe ori în întâmpinarea instinctului, cel mult spre modelarea lui, dar nu i se opun dintr-un început, fără drept de apel. Putem considera astfel ca fiind o caracteristică a valorilor sociale preluarea unor dorințe deja formate în mare parte, ce se pot plia în marea majoritate a cazurilor atât peste instinctul persoanei cât și peste rațiunea sa.

În cazul extrem pe care l-am analizat mai sus, atunci când rațiunea nu face altceva decât să dea coordonatele spațiale, temporale și materiale instinctului, implicarea valorilor poate ameliora cu mult forma finală a grijii materiale. Practic, dorințele potențiale acceptate prin valori, vin să restabilească un raport între rațiune și instinct în formarea grijii. Chiar și așa, cu o restabilire a raportului dintre rațiune și instinct, coordonatele spațiale și temporale tot se adaugă instinctului, numai că în această situație, coordonatele sunt mai puțin fluctuante, valorile aducând repere atât pe axa temporală și spațială cât și pe cea materială. Dorințele aduse de valorile sociale aduc o ameliorare a grijii datorită caracterului lor nonelitist, aceasta însemnând că statistic, o majoritate a persoanelor din spațiul social, pot accesa aceste dorințe și le pot realiza, diminuând astfel fluiditatea și intensitatea grijii materiale.

Dorințele astfel implementate, duc la alcătuirea straturilor formatorii persoanei cu un conținut al cererii ce poate fi umplut de social, asta însemnând că persoana este receptivă la exteriorul ei și nu numai pentru a consuma, ci pentru a relaționa conform normelor sociale. Socialul astfel, impune o trasare a grijii mult mai nuanțată și mai puțin agresivă, plecând tocmai de la participarea exteriorului la formarea persoanei și răspunsul ei în exterior. Acceptând umplerea dorințelor sale trasate de social și acum aduse la îndeplinire tot de social, prin intermediul efortului personal, persoana devine socială. Din acest moment, grija ca proiectare a persoanei înaintea ei nu se mai face haotic, rațiunea putând interveni mult mai precis pentru stabilirea unui plan. Prinsă într-un plan, grija este condiționată și restricționată de efortul persoanei. Astfel, grija își pierde independența devenind condiționată de factori personali precum *efortul*. În plus, valorile personale, prin efortul personal pe care-l impun nu vizează numai ajungerea la plăcere sau evitarea durerii. Valorile impun și comportamente ce depășesc egoismul instinctual și se concentrează pe altruism, chiar dacă în primă instanță la un nivel micro, familial sau de grup. Cu alte cuvinte, grija își pierde mult din iraționalitate, din forța ei de a proiecta persoana mereu înaintea ei, fiind prinsă acum într-un plan rațional ce păstrează liniare coordonatele spațiu, timp, materie.

Putem observa până acum, că o persoană angrenată social, chiar și fără o viață spirituală, nu poate fi purtată de o grijă irațională, iar grija rațională ce îi ia locul, se apropie mult de grija instinctuală, până la confundarea cu aceasta, în cel mai bun caz posibil. Grija socială reprezintă răspunsul individului la întrebarea biblică „ce voi bea și ce voi mânca”. Finitul, cu o viziune socială, nu se raportează direct la Absolut, pentru a scăpa de această grijă, ci se raportează la efortul său. Rămâne de văzut în ce constă acest efort în fiecare persoană în parte și în ce măsură poate coexista cu valorile religioase.

Practic, avem două părți contrare într-o atitudine complexă. Pe de o parte, valorile sociale aduc în prim-planul persoanei efortul propriu ca rămânere în prezent în fața grijii ce proiectează în viitor, iar pe de altă parte, alte valori sociale facilitează dragostea ca factor de relaționare între indivizi, ceea ce duce automat la o spiritualizare a Universului, cu alte cuvinte la descoperirea conștientă sau nu a unui scop personal ceea ce face trecerea între grija materială și grija spirituală.

Pentru a proiecta persoana înaintea sa, pentru a-l scoate dintr-un prezent și a-l imobiliza în viitor într-o stare de încordare inutilă, grija trebuie să capteze în totalitate viața persoanei. Acest scenariu s-ar putea aplica unei persoane detașate de social, cu o viață interiorizată și meditativă, care pierzându-și reperele, și-ar face griji pentru ceea ce nu are, grija antrenându-l într-o materialitate ce se află în afara sa. În acest context ar fi legitimă și întrebarea dacă grija spirituală percepută ca preocupare a persoanei pentru realizarea scopului său spiritual, și nu grija venită din cunoaștere, reprezintă o pierdere din vedere a scopului real.

Pentru omul social, efortul reprezintă factorul său modelator, atât asupra sa, cât și a lumii în care trăiește. Chiar dacă și socialul prezintă fenomene preluate și modificate din religios sau sacru, venite tocmai să înlocuiască efortul printr-o nominalizare arbitrară ce ar aduce persoanei scutirea de efortul propriu, în general, acesta este preluat personal. În social, omul trebuie să acționeze prin efortul său la încadrarea permanentă în mediu cât și la controlarea fricii și a grijii. Prin simplul fapt că efortul său este o combinație ce include și materia, omul este legat prin aceasta de prezent, grija fiind astfel fragmentată, iar persoana fiind îndreptată spre rațiune. În replică, pentru a exista o grijă permanentă, teoretic, aceasta trebuie să fie legată de o natură spirituală, care să fie mereu înaintea persoanei, orice ar face aceasta. În plus, o astfel de grijă lipsită de materialitate își poate păstra caracterul permanent.

Latura afectivă a persoanei, în starea ei naturală, adică instinctivă, aduce persoana în condiția de a se opune grijii materiale. Raportându-se la o altă persoană decât la sine, grija devine și ea exterioară persoanei. În acest moment, grija nu mai proiectează persoana înaintea sa într-un gol imaginar, ci o proiectează în fața altei persoane, aceasta reîntorcând grija în interiorul său, dar complet schimbată. Grija față de o persoană se poate reflecta în interiorul primei persoane ca grijă față de sine dar nu pentru sine. Oricum am privi această grija exteriorizată în altă persoană, aceasta implică un efort permanent, nu fragmentat deoarece, grija capătă forma spirituală și materială în același timp. Și pentru că grija este exteriorizată și personalizată va căpăta

aspectul *anticipării raționale* și *efortul ca dar*. Odată ce grija este exteriorizată și efortul pe care-l implică este tot exteriorizat, un efort exteriorizat pentru o persoană capătă caracter de dar. Având grija exteriorizată și personalizată, reflexia ei în persoana ce o emite capătă caracterul de *grijă universală*. Această grijă universală naturală, pune persoana ce și-a personificat grija în fața Universului întreg, raportându-se pe sine și grija sa personalizată în același timp la întreg Universul.

Dar, până să ajungem la ideea de „*grijă universală*”, mai întâi să explicăm pe larg transformarea pe care o suferă grija, atunci când este exteriorizată, fiind atașată unei persoane. Exteriorizarea grijii nu se face formal sau imaginar ci, într-un mod real. Prin exteriorizare, grija este mutată de pe planul instinctual intern, în cealaltă persoană, mai precis în fața celeilalte persoane pentru a o cuprinde în întreaga ei complexitate. Încercând să cuprindă întreaga persoană, grija antrenează rațiunea primei persoane pentru a surprinde mecanismele interne ale celei de-a doua persoane, precum și personalitatea acesteia, cu dorințele împlinite și cu cele ce încearcă să se împlinească. Prin această observație permanentă a rațiunii facilitată de grijă, deoarece grija își exportă calitatea ei ce tinde spre permanența rațiunii, persoana ce exteriorizează grija (P1) va putea intui, dacă nu va cunoaște în mare parte, mecanismele interne ale persoanei asupra căreia și-a delegat grija (P2). Odată ce rațiunea P1 detectează valorile, rațiunea, sau dorințele aparținând P2, depinzând de personalitatea P2, acestea devin mecanisme secundare ale P1. Asta înseamnă că P1 va avea o raportare permanentă la mecanismele din exteriorul său, mecanisme ce pot fi percepute ca mecanisme aparte și nu ca o suprapunere peste propriile mecanisme. Odată raportul stabilit, mecanismul de formare a dorințelor în P1 se modifică substanțial. Valorile din P2, ca rezultante ale dorințelor materializate ale persoanei, iau locul instinctului în formarea dorințelor în P1. Astfel, rațiunea din P1 va prelua valorile din P2 atât ca valori cât și ca excitație spre stabilirea dorințelor. În aceste condiții, instinctul P1 va rămâne pe un plan secundar și odată cu el frica aferentă lui. Dorința ca cerere de formare a persoanei P1 va conține un grad ridicat de asemănare cu dorințele P2 sau pot fi chiar identice până la un punct. Fiecarei dorințe asemănătoare cu cea din cealaltă persoană, P1 îi va adăuga o dorință de completare. Practic, rațiunea din P1, va îngloba în dorința formată și posibilitatea ca efortul de umplere a vacuumului să realizeze de asemenea și un răspuns la dorința din P2. Prin aceasta, efortul P1 va fi și el de două feluri. Unul de umplere a dorinței personale și altul de umplere a dorinței P2, altfel spus, este o încercare a P1 de a transforma efortul său în efort exteriorizabil, în efort ca dar, iar acest lucru îl poate face atât contribuind la propria sa persoană cât și detașat direct celeilalte persoane. În tot acest mecanism, ce devine din ce în ce mai complex, grija rămâne mereu prezentă în fața persoanei, aducând prin aceasta față în față două persoane și astfel proiectarea înainte a unei persoane se face pentru a regăsi o alta. Odată conștientizat aportul grijii la acest sistem, aceasta se transformă la rândul ei în sursă a satisfacției în prima persoană. Căpătând nuanță de satisfacție, grija încheie un ciclu pornind în același timp un altul ce va duce în final la satisfacție.

De la grija ca satisfacție nu mai este decât un pas pentru a ajunge la **grija ca dragoste**, aceasta fiind posibilă dacă cele două persoane ce intră în contact își deleagă grija reciproc una spre alta. În acest moment pot avea loc următoarele modificări în mecanismele interne ale persoanelor:

Prin eliminarea rolului instinctelor la formarea dorințelor și preluarea pentru aceasta a valorilor celeilalte persoane, în ambele cazuri, dorințele, valorile și satisfacțiile vor deveni comune, fiecare persoană păstrându-și rațiunea sa. La toate acestea, ca modificare esențială va interveni grija care acum va fi o grijă comună celor două persoane, ce se va transforma în valoare, integrându-se valorilor comune. În aceste condiții, procesul firesc de formare a persoanei prin dorințe va fi modificat și el. Rațiunea personală folosindu-se de valorile comune, nu va da automat o dorință comună, pentru că acum nu pot exista dorințe formate diferite, pentru asta va trebui să treacă de asemenea prin rațiunea celeilalte persoane. Doar așa, dorințele astfel formate, vor căpăta caracterul comun celor două persoane. Grija înglobată acum în valori, nu va dispărea după ce a facilitat tot acest proces, și din poziția pe care o are acum de valoare comună, se va regăsi în fiecare dorință formată și astfel, persoanele vor avea în fiecare moment, prin propria lor identitate, sentimentul grijii ca satisfacție și ca dragoste.

Chiar și în aceste condiții, întrebarea cu privire la posibilitatea realizării posibilităților proprii persoanei, rămâne de discutat. Venită din afara acestui sistem, o întrebare de asemenea natură va putea reliefa grija ca o amăgire a persoanei, odată ce aceasta nu duce spre scopurile cele mai înalte, universal valabile.

Pentru verificarea sistemului format putem să vedem relația persoanelor implicate cu Universalul și mai apoi cu Absolutul, aceste două dimensiuni formând alternativa la propria identitate. Astfel, în relația cu Universalul trebuie verificat dacă persoanele, luate individual: 1. reprezintă Universalul prin propria ființă, 2. participă la Universal; 3. dacă păstrează Universalul fără a-l împărți în clase; 4. să aibă cunoașterea ca valoare.

În ceea ce privește relația cu Absolutul, ca normă universală se poate lua doar: dorința de a cunoaște Absolutul.

Dacă persoana formată în urma grijii materiale, așa cum am dezvoltat-o până aci, răspunde la toate aceste exigențe, atunci ea nu mai poate fi percepută ca fiind dăunătoare.

Trebuie făcută precizarea că analiza de față a cuprins sistemul format doar de două persoane, dar acest sistem se poate lărgi la mai multe persoane. Așa cum este conceput, odată ce dorințele se formează trecând și prin rațiunea celorlalte persoane, numărul persoanelor participante este limitat, neputându-se lua în considerare un proces care să cuprindă prea multe rațiuni. Pentru a ajunge la universalizare, sistemul trebuie să se modifice sau mai bine spus, să se perfecționeze. Chiar dacă în grija față de o persoană se reflectă automat și grija față de întreg universul, odată ce ambele persoane sunt conectate universului, această relaționare indirectă cu universul este perfectibilă. Într-un fel sau altul, trebuie găsită o metodă pentru a



înlocui rațiunile multiple și în același timp, dorințele formate să le cuprindă. În calcul, pentru găsirea unei rațiuni care să cuprindă toate rațiunile existente, rămâne doar Universalul și Absolutul. Cum Universalului nu îi puteam acorda o rațiune dinamică asemănătoare persoanei, care să participe la crearea dorințelor, considerând că ideea inconștientului colectiv nu se potrivește ca mecanism, răspunsul vine din partea Absolutului. Cu alte cuvinte, odată ce persoana va cunoaște grija ca satisfacție, va sfârși mergând pe un drum logic la o grijă universală ce trece prin rațiunea Absolutului. Numai așa persoana poate să se raporteze la întreg pentru a putea răspunde unei persoane, mai multora sau la toate odată. Pentru a se ajunge însă la așa ceva trebuie ca mai întâi valorile comune tuturor persoanelor să fie compatibile cu rațiunea Absolutului.

## Capitolul IX – Eșecul

Plecând de la frică și grijă, am putut constata implicațiile eșecului asupra persoanei prin prisma limitelor sale. Nici frica și nici grija nu ar exista dacă persoana nu și-ar avea limitele sale ce ar impune o raportare a sa la un spectru de posibilități finite, ceea ce aduce cu sine și opusul, mai precis lipsa posibilităților, imposibilitatea. Am văzut cum putem percepe atât frica precum și fatalitatea în funcție de existență sau nonexistență, atunci când acestea mărginesc ființa de neființă. Religia este unul din sistemele ce au ca scop definirea omului, pentru a-i trasa reguli care să-i faciliteze o bună încadrare în marja posibilităților sale, posibilități ce sunt construite din relația omului cu Dumnezeu. Chiar și în acest sistem, depășirea limitelor negative, mai precis eșecul, este luat în considerare și cuantificat spre a i se găsi rezolvări posibile. Este arhicunoscută formula conform căreia, orice înfrângere trebuie să ducă la un nou început pentru a reconstrui cu ajutorul experienței acumulate din înfrângere sau eșec. În iconografia creștin ortodoxă apare frecvent motivul scării pe care credincioșii urcă, unii dintre aceștia reușind să se mențină pe scară, alții căzând. Dar ce implică aceasta la nivelul ființei?

Am văzut ca la nivelul strict instinctual, în latura sa negativă, eșecul nu poate exista, pentru că pune în pericol persoana din punct de vedere fizic. Posibilitatea eșecului pentru aceasta parte poate interveni prin suprapunerea valorilor ce implică norme mai stricte în ceea ce privește instinctul, făcând astfel posibil eșecul pe plan instinctual, deoarece acesta nu implică decât un eșec instinctual din punctul de vedere al valorilor. Iar despre cum se poate rezolva acest eșec, am vorbit în capitolul despre frică. Ce nu am dezvoltat atunci, a fost cazul în care instinctul este satisfăcut atât peste măsura valorilor, cât și a limitelor impuse de materie.

În primul caz, atunci când sunt depășite limitele aduse de valori, acesta poate fi considerat un eșec etic, ce aduce implicații etice și morale asupra persoanei. Mergând mai departe, o depășire și a limitelor fizice instinctuale poate duce la moartea persoanei. Aici însă intervine o distincție. Pentru a exista eșecul, trebuie ca între limita valorilor și limita fizică să fie un segment, pentru că altfel, eșecul se poate transforma în accident. Altfel spus, pentru a avea un eșec pe linie instinctuală, trebuie ca manifestarea instinctului să aibă loc într-un timp mai lung, creând astfel persoanei o stare nouă. Vom spune astfel ca eșecul reprezintă starea în care se poate găsi o persoană atunci când partea sa instinctuală depășește în consum limita permisivă a valorilor, până la limita suportabilă material. Primele observații care se pot aduce în cazul eșecului ar fi că acesta este o stare de disconfort ce nu pune direct în pericol, din punct de vedere fizic, existența persoanei.

Originea disconfortului poate aduce lămuriri în acest caz. Disconfortul fricii vine din anticiparea limitei materiale ce pune în pericol existența persoanei. Este înțeles faptul că frica face parte astfel din eșec, numai că ea acoperă ultima parte a segmentului său ce se termină cu limita fizică. Pe de altă parte avem grija

ce acoperă restul segmentului de eșec, dar îl și depășește trecând în partea pozitivă a valorilor. Putem constata că disconfortul grijii cât și al fricii nu explică întru totul disconfortul eșecului, chiar dacă pot contribui la el. Eșecul are ceva în plus, un disconfort ce se adaugă celui din partea grijii și al fricii, este disconfortul adus de rațiune. Vom exclude deliberat din discuție disconfortul fizic provocat de orice exces material, deoarece acesta nu poate aduce confuzii la nivelul individului. Un disconfort fizic își are cauzele bine cunoscute fiind astfel un argument împotriva eșecului.

Ce pare esențial în trăirea eșecului din punct de vedere instinctual vine din partea **rațiunii**. Aceasta poate participa la instinct prin intermediul dorinței. Prin modul de formare al dorinței, adică prin îmbinarea dintre rațiune și instinct, rațiunea ajunge să facă parte din instinct. În loc de a lăsa instinctul spre a se manifesta în mod natural, rațiunea având drept scop păstrarea lui în limitele permissive, aceasta începe să participe la el. În momentul în care rațiunea își propune cu ajutorul instinctului să creeze cererea specifică dorinței în scopul creșterii consumului instinctual, în acel moment putem spune că rațiunea se amestecă cu instinctualul. Într-un astfel de caz, rațiunea își aduce contribuția ei la instinct, după stabilirea dorinței, prin elaborarea unei metodologii posibile pentru atingerea scopului, prin calculul probabilistic, prin analiza factorilor existenți și deasemenea, prin analiza noilor factori ce apar, practic folosindu-se metoda discursivă. Imposibilitatea creșterii consumului la nivel instinctual și astfel neîmplinirea dorinței poate fi considerată ca bază a eșecului, precum și în sens invers, imposibilitatea de a menține instinctul la anumite cote. Stabilirea dorinței pe segmentul instinctual produce implicații în structura întregului mecanism al persoanei, în sensul că, odată stabilită dorința, această cerere este exercitată atât asupra mediului cât și asupra persoanei. Cu alte cuvinte, putem spune că dorința concentrează atenția întregii persoane pentru satisfacerea ei. Și cum în cazul nostru rațiunea își păstrează ponderea, persoana își mută conștient atenția asupra ei. Dorința astfel formulată va deveni pentru persoană centrul preocupărilor sale care se va traduce în fapt prin captarea voinței, valorilor, satisfacției și libertății.

Cum se poate observa, în interior, întreaga ființă se mută în segmentul dorinței. Legătura dintre dorință și **valori** este realizată în aceea că prin dorință, vidul ce trebuie ocupat devine o valoare în sine, dar nu o valoare precum celelalte valori existente în persoană, ce au un conținut rațional sau nu și care duc la un anumit comportament în funcție de informația pe care o conțin. Vidul dorinței devine o valoare ce schimbă comportamentul persoanei nu prin conținut ci doar prin excitație rațională sau instinctuală. Totul ar fi firesc dacă odată cu împlinirea dorinței aceasta s-ar transforma într-o valoare reală. Numai că în cazul instinctului, aceasta nu are cum să se transforme în valoare deoarece împlinirea dorinței nu este permanentă, nu devine o latură construită a personalității, nu reprezintă un cadru de referință ci, cel mult păstrează ca experiență rezultatul imediat al consumului. După cum putem vedea, dorința în cadrul instinctului, folosindu-se de excitația puternică a acestuia poate lua forma unei valori, iar în cazul în care valorile persoanei nu sunt destul

de puternic conștientizate sau susținute de voință sau rațiune, acestea riscă să fie subordonate unei pseudovalori.

**Satisfacția** deoseamenea, poate fi subordonată dorinței, deoarece ea va fi așezată la finalul dorinței, ca punct terminus. Neavând însă un conținut în sine, dorința nu poate subordona o satisfacție reală ci doar una anticipativă. Cu toate că este doar anticipativă, această satisfacție are un rol deosebit de important în persistența dorinței și anume rolul voinței pentru valori. Astfel, satisfacția anticipativă va fi așezată la finalul dorinței care la rândul ei este în mare măsură o anticipație. Mergând pe firul trasat până acum și considerând valorile inexistente sau slabe în comparație cu noua valoare adusă de dorință, putem spune că și satisfacția anticipativă va subordona toate celelalte satisfacții posibile. Sau, revenind la ideea de mai sus, întreaga satisfacție se mută în cadrul dorinței și astfel va fi prezentă numai acolo. Și astfel, putem constata cum o dorință instinctuală poate confisca prin concentrarea în cadrul ei, prin anticipație și nu real, atât valorile cât și satisfacția. La toate acestea, putem adăuga fără frica de a greși și **libertatea**. Dacă rațiunea, prin dorință, valorile și satisfacția sunt concentrate pe un singur segment al persoanei, libertatea se va circumscrie și ea acelui segment, făcând din împlinirea dorinței modul ei de manifestare.

**În exteriorul** persoanei, dorința se va manifesta prin rațiune ca mod al persoanei de a pune în mișcare toate pârghiile posibile pentru a se realiza. Problema care intervine în acest caz este că exteriorul persoanei îl constituie atât legătura acesteia cu mediul (materia) cât și cu celelalte persoane (legăturile interpersonale). Pentru împlinirea dorinței, rațiunea poate acționa asupra mediului dar și asupra persoanelor, aceasta depinzând de natura dorinței. Prin această mișcare, rațiunea se exteriorizează, putând rămâne în afara persoanei până într-atât încât să constituie mediul firesc a se găsi în afara persoanei. Putem spune astfel ca prin introducerea rațiunii în instinctual, aceasta poate să piardă ponderea sa internă. Odată ce instinctul implică o anumită constantă în cerere, rațiunea va încerca să răspundă acestei cereri atât prin formarea continuă a dorinței, cât și prin încercarea soluționării ei. În aceste condiții, formularea și reformularea dorinței în funcție de instinct va rămâne dovada prezenței sale interne. Spuneam mai sus că prin natura instinctului, acesta poate fi satisfăcut în marea majoritatea a dorinței doar pentru perioade de timp ce sunt întrerupte de relaxări sau reveniri ale instinctului în matcă, sub limita valorilor. Spunem asta pentru că un consum excesiv, peste limitele firești este un efort, iar acest efort, chiar dacă aduce o anumită excitare, cere și o perioadă de relaxare. Prin satisfacerea dorinței în parte sau în totalitate și retragerea mai apoi a instinctului în limitele normale, ce nu se mai găsesc în cadrul dorinței, acesta forțează dorința, pentru a-și păstra caracterul de cerere, a-și reînnoi rațiunea de fiecare dată. O exteriorizare totală a rațiunii poate interveni atunci când reînnoirea rațiunii dorinței nu se mai bazează pe rațiune ci pe satisfacție. La acest punct se poate ajunge în momentul în care după un număr destul de mare de satisfaceri a dorinței, experiența satisfacției trăite la capătul satisfacerii dorinței capătă prin experiență o pondere mult mai importantă ca rațiunea,

făcând-o pe aceasta din urmă inutilă. Doar începând cu acest moment putem vorbi de o exteriorizare totală a rațiunii. În plan exterior, rațiunii îi revine sarcina de a găsi modalități prin care persoana să ajungă la satisfacerea instinctului și după cum spuneam ceva mai sus, ea va percepe inițial două planuri: unul material și altul personal. După natura instinctului, rațiunea se va orienta spre unul din aceste planuri. Cu toată distincția inițială între planuri, în realitate acestea se întrepătrund odată ce materia este partajată între ființele ce ocupă același spațiu, deci planul material nu scutește persoana de a intra în legătură cu alte persoane sau a le influența indirect. Și pentru ca lucrurile să fie și mai complicate, însuși persoana poate influența alte persoane prin ea însăși. Cum în cadrul instinctului material nu putem vorbi de un rezultat altul decât consumul și prin urmare a satisfacției personale, nu putem vorbi nici de o cerere-ofertă la nivel exterior, iar în aceste condiții relațiile interpersonale se diminuează drastic, acestea fiind dictate de dar-consum pe de o parte și proprietate-clasă, pe de altă parte, ambele opțiuni fiind permissive în consum și restrictive în cedare.

Reîntorcându-ne la eșec, putem analiza acest fenomen din punctele de vedere surprinse mai sus, ce desemnează diferite stadii posibile. Astfel, într-o primă etapă, se poate vorbi de o *rațiune neadaptată* posibilităților persoanei, iar o neconcordanță între rațiune și posibilitățile persoanei, chiar dacă rațiunea este valabilă până la un anumit punct, reprezintă o infirmare indirectă a rațiunii. O infirmare directă a rațiunii ar veni atunci când neîmplinirea dorinței ar fi provocată nu din partea posibilităților persoanei, acestea aducându-și aportul bine proporționat în comparație cu media persoanelor puse în aceeași ipostază, ci din cauza rațiunii ce ar împinge persoana dincolo de capacitățile ei fizice. În ambele cazuri, inconfortul eșecului ar fi refuzul exteriorului de a satisface cererea internă a persoanei demonstrând superioritatea unei raționalități externe față de cea internă și prin aceasta producând o re poziționare a persoanei față de exteriorul ei, re poziționare ce înseamnă o „retrogradare”. Această redescoperire forțată a unei stări reale prin negarea unei alte stări potențiale socotită ca reală, tinde să re poziționeze persoana față de ea însăși, de unde poate rezulta o pierdere a reperelor pentru un anumit timp, precum și efortul de re poziționare a acestora, pentru echilibrarea persoanei. Tot acest timp se poate traduce prin inconfort la nivelul persoanei, cu alte cuvinte, prin eșec. Mai mult, acest eșec se poate manifesta ca imposibilitate a persoanei de a mai formula o dorință, este închiderea ei într-un interior ostil. În acest mediu disconfortul se amplifică încă o dată prin efortul pe care persoana trebuie să-l facă necondiționat pentru a rezista crizei, mai precis, pentru a re poziționa și astfel a redescoperi rațiunea, valorile, satisfacția și libertatea sa.

Să privim însă cu mai mare atenție la cazul relocării întregului mecanism intern în interiorul dorinței.

Putem vorbi acum de o denaturare a dorinței? În acest proces, dorința nu face altceva decât să fie amplificată la maxim și până la urmă să cuprindă ea întreaga persoană, sau altfel spus, întreaga persoană să se afle în acea dorință. Depinde deci de natura dorinței. Dacă dorința tinde cu adevărat spre o valoare reală, ea însăși se transformă într-o valoare, dar în cazul instinctului, odată ce dorința nu urmărește decât consumul

materiei, aceasta este în imposibilitate de a deveni o valoare pentru persoană. În cazul eșecului însă, după cum am văzut, o astfel de dorință mărginită la materie devine o valoare în sine și nu numai atât. Urmărind traiectoria firească dezvoltării ei necontrolate, dorința cuprinzând valoarea cea mai proeminentă, precum și satisfacția potențială și libertatea, cuprinde întreaga persoană. Bună sau discutabilă, unei dorințe de asemenea natură i se poate reproșa un lucru și anume: subordonarea persoanei și dezechilibrarea ei internă prin anularea funcțiilor sale vitale prin înlocuirea lor cu unele ce se reduc la un segment extrem de redus în comparație cu ceea ce înseamnă persoana și relația ei cu exteriorul.

Ce se întâmplă totuși în momentul eșecului, în cazul în care persoana este circumscrisă dorinței instinctuale? Mai întâi, trebuie să mai adăugăm o coordonată și anume timpul. Pentru a se ajunge la eșec, persoana trebuie să aibă o vedere clară a neîmplinirii dorinței sale, iar aceasta, fără o delimitare clară în timp, nu poate avea loc. Odată trecut timpul alocat de persoană satisfacerii dorinței, fără a se fi ajuns la nici un rezultat, persoana este pusă în față renunțării la dorință, ceea ce implică automat renunțarea la o valoare, la satisfacția anticipată, iar dacă toate acestea au fost adânc implementate, se poate ajunge până la renunțarea la libertate. Pentru persoană, a renunța la o creștere artificială a unui consum, teoretic nu ar trebui să producă un disconfort deoarece nu depozitează cu nimic persoana. Doar rațiunea poate percepe disconfortul datorat formulării și participării la o dorință inutilă.

Eșecul unei dorințe devenite valoare mărește însă semnificativ spectrul insatisfacției. Fiind o valoare, satisfacerea consumului nu mai este privită ca un proces opțional ci capătă caracterul obligativității sau necesității, cel puțin în timpul acceptării dorinței. Prin prisma acestei schimbări de percepție asupra consumului, imposibilitatea satisfacerii lui poate da impresia unui disconfort prin lipsa necesităților. La nivelul rațiunii poate interveni în acest caz confruntarea dintre noua valoare adusă de dorință și vechile valori subordonate ei, ceea ce în cazul unei neconfirmări a valorii ce până atunci le subordona pe celelalte ar duce la refacerea sistemului de valori, insatisfacția venind aici din conștientizarea faptului că rațiunea a fost subordonată instinctului. Generalizând, persoana poate experia senzația lipșirii sale de libertate nu numai cu consimțământul său, dar chiar cu propria sa participare. În cazul valorilor, atunci când se constată de către rațiune, subordonarea unor valori reale uneia artificială sau chiar negarea celor reale, aceasta poate duce la nivel rațional la frică și grijă deoarece, pentru un anumit timp, persoana a acționat împotriva sa. Pe de altă parte, rațiunea mai poate lua în calcul timpul și efortul depus spre realizarea dorinței, ceea ce transpuse în eșec reprezintă o pierdere, iar la nivelul dezvoltării persoanei reprezintă aplicarea unui nonsens, pentru că trasarea unui întreg mecanism fals, plasează dorința ca vid nu în afara celorlalte dorințe împlinite pentru a construi persoana în continuare, ci se implementează ca primul strat al persoanei, plecând de la ființă spre exterior. O astfel de poziționare ce vrea să înlocuiască vederea tuturor celorlalte straturi adăugate la persoană sau chiar o înlocuire a lor în totalitate, printr-o „reconstruire” acceptată de persoană, nu face altceva decât să

ștergă dorințele anterioare formatoare. Și poate că aici am ajuns să găsim unul dintre mecanismele ce caracterizează o dorință rațională de una instinctuală. Plasarea dorinței instinctuale nu respectă „forma” persoanei dobândită până atunci, substituindu-se tuturor dorințelor anterioare spre formarea unei noi personalități. Dar același proces se întâmplă și în cazul în care dorința este o valoare rațională în sine sau de credință, ea va încerca să modifice persoana în ansamblul ei, refăcând toate straturile dorințelor. Diferența între aceste două dorințe este însă evidentă. Pe când o dorință venită din credință va înlocui pentru totdeauna straturile anterioare, punând un început nou în percepția persoanei, aceasta având o continuitate firească, dorința instinctuală are același comportament, fără însă a avea același caracter permanent. Prin caracterul ei fluctuant și repetitiv cu nuanțe diferite, dorința nu face decât să ștergă experiența acumulată din dorințele anterioare punând în loc un vid ce nu se va umple niciodată cu o experiență decisivă, ce va fi mereu în schimbare, ștergând o experiență și nelăsând alta să se acumuleze. Acest scenariu, cel mai rău posibil în ceea ce privește dorința aplicată instinctului, își găsește corespondentul în conceptul de „patimă”, din teologia creștină. În aceste condiții realizarea dorinței fiind parțială și nepermanentă percepe eșecul ca făcând parte din împlinirea dorinței. Practic, putem vorbi de un eșec al continuității din punctul de vedere al dorinței materiale, dar în același timp putem vedea acest eșec ca fiind tocmai mecanismul intern de siguranță al persoanei. Pe plan extern, persoana ce este circumscrisă unei dorințe materiale, redefinindu-și persoana prin această dorință fluctuantă ce include deasemenea o cunoaștere precum și o rațiune fluctuantă, va deveni fluctuantă, raportarea ei la exterior, cât și a exteriorului la ea, va deveni fluctuantă, nesigură. Rămânând în exteriorul persoanei, înțelegem eșecul dorinței materiale a acesteia ca imposibilitate de acoperire a cererii. Eșecul pe plan exterior însă, prin excluderea dimensiunii materiale nu implică și excluderea sau ignorarea celorlalte două: celelalte persoane (Universalul) și Absolutul. Prin faptul că nu le exclude, nici nu înseamnă că le favorizează înaintea persoanei dar simplul fapt că ele rămân într-un câmp de observație al persoanei, posibilitatea lor de a influența persoane devine reală. Și poate că inconfortul tradus prin eșec în exteriorul persoanei înseamnă redescoperirea cel puțin a uneia dintre cele două dimensiuni și re poziționarea forțată de evidență față de ea.

Astfel, în ansamblu, o nonvaloare adusă prin dorință, conține în ea însăși eșecul și astfel antidotul împotriva ei. Altfel spus, în cazul unei valori false, eșecul devine argument în favoarea restabilirii persoanei, cel puțin în limitele inițiale, cu ajutorul rațiunii. Prin intervenția unei alte valori pentru restabilirea persoanei, dacă aceasta nu a făcut parte din fondul de valori ce au fost subordonate dorinței, ea nu poate să restabilească persoana în limitele pe care le-a avut înainte, ci doar retrasează regulile fundamentale ale persoanei. Înlocuindu-se doar valorile, ajungem la preluarea de către noua valoare a întregii dorințe, ajungându-se la situația explicată anterior când rațiunea este negată. Și poate că raționamentul acceptării unei astfel de intervenții exterioare, așa cum este valoarea credinței, vine natural peste probarea imaturității rațiunii.

Până acum am încercat să vedem o latură bună a eșecului, acesta însă, în exces, poate duce la o destabilizare completă a persoanei. Destabilizarea totală a persoanei poate veni prin instalarea unei stări generalizate a inconfortului. Acesta apare atunci când o dorință este forțată în așa măsură încât trece peste limitele rațiunii, înglobând pe lângă satisfacția potențială și speranța. Odată ce speranța face parte din dorință, dorința își pierde ponderea raționalității, locul acesteia fiind luat de valoarea dorinței în sine sau de satisfacția anticipată. În orice formă ar fi, sentimentul speranței, căruia noi i-am acordat funcția de ultimă și inalienabilă instanță împotriva disperării, odată prins în dorință, chiar dacă nu în forma ei ultimă, pe care noi am încercat s-o surprindem, poate duce la deconectarea acesteia pe perioada eșecului. Altfel spus, speranța poate ajunge să facă parte din dorință atunci când persoana transcede un plan rațional, recunoscând indirect imposibilitatea de a-și îndeplini dorința rațional sau prin propriile forțe. Speranța, în acest caz, concentrează în fața persoanei tot ce este necunoscut și exterior ei. Fără a fi un proces bine definit și înțeles și astfel luând forme vulgare, speranța transcendentă ca ultimă protecție a persoanei este denaturată și astfel înglobată unei dorințe predispuse eșecului. Cu o astfel de predispoziție, mai devreme sau mai târziu, eșecul se va manifesta. Consecința acestuia va fi că prin pierderea reperelor valorice se va pierde și speranța atașată acestora, speranța fiind compromisă în întregul ei prin eșecul dorinței. Și astfel, o raportare transcendentă ce are ca scop excluderea imposibilului, transpusă în material, aduce cu sine anihilarea temporară pe parcursul manifestării eșecului a însăși acestei valori unice. Și în loc ca ea să acționeze precum o afirmare permanentă a posibilității, în cadrul eșecului, atunci când ea este infirmată într-o formă vulgară, se va transforma în negare absolută, întorcându-și astfel întreaga forță a argumentului ultim împotriva persoanei. Plecând de la un relativ material, speranța se va transforma în eșec absolut imaterial. Mecanismul însă nu se oprește aici. Nu ar fi atât de grav ca un mecanism de protecție, chiar și ultimul, să fie scos din funcțiune pentru câteva momente, dacă procesul de refacere al echilibrului intern ar decurge firesc. Acest lucru însă, nu mai este posibil atât de firesc deoarece rațiunea, cea care ar trebui să înceapă reorganizarea sistemului, a fost exclusă din dorință și înlocuită în cea mai mare parte de speranță. Odată ce speranța se transformă în refuz universal, ca izolare a persoanei față de tot ceea ce-i este exterior, acest sentiment ținând loc de rațiune, reorganizarea sistemului devine extrem de dificilă.

Într-un astfel de caz, se observă cum persoana poate leza Absolutul prin acțiunile sale interne sau externe, iar de aici se poate trage concluzia unei posibile pedepse meritate. Dacă ne uităm însă cu mai mare atenție asupra întregului fenomen, putem vedea că până la pragul introducerii speranței în dorință, dorința instinctuală are prin eșec posibilitatea de a reintroduce rațiunea în interiorul persoanei pentru o reabilitare a sistemului intern al acesteia. Un astfel de sistem ce întoarce greșeala împotriva ei prin trezirea persoanei la rațiune, nu lasă șanse prea mari pedepsei deoarece lezarea pe care o poate aduce persoana este limitată în timp. Cu alte cuvinte eșecul persoanei este relativ, pedeapsa devenind la rândul ei cel puțin temporară.



În cazul introducerii speranței și înlăturării rațiunii, în cazul căderii totale al persoanei, putem avea viziunea eșecului ca deznădejde, ca izolare completă a persoanei față de exteriorul ei, pe fondul destabilizării sistemului său intern. Principala funcție afectată, cea care ar fi trebuit să mențină sistemul chiar și în cea mai greu de suportat situație, speranța își pierde această calitate și chiar mai mult, reinterpretează exteriorul persoanei. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că fenomenul este prezent doar în interiorul persoanei, baza raportării sale rămânând neschimbată. Chiar dacă persoana prin intermediul eșecului ajunge să-și modifice vederea asupra raportării sale la exterior, această raportare nu se întâmplă în realitate. Sentimentul produs de speranța vulgarizată respinsă nu aduce decât o reinterpretare din interior a relațiilor și nu din exterior. Persoana își modifică temporar viziunea față de exteriorul său pentru că speranța vulgarizată îi arată că exteriorul său îi refuză cererea. Dar în afara neputinței sale de a-și satisface dorința, persoana în cauză nu interacționează cu exteriorul său, odată ce rațiunea nu mai are un rol în soluționarea sa. Practic, putem vorbi de o așteptare a persoanei și nu o acțiune în direcția împlinirii dorinței sale. Așteptarea sau credința vulgară că exteriorul îi va satisface cumva dorința, nu poate reprezenta o ofensă la adresa exteriorului. Din partea unei rațiuni exterioare, ea poate produce milă sau indiferență. O slăbiciune recunoscută printr-o cerere inactivă nu constituie un prejudiciu pentru cel căreia i se adresează pentru că nu-l forțează pe acesta cu nimic.

Dacă persoana s-ar întoarce în acest caz împotriva sa până a se suprima pe sine, poate constitui aceasta motivația pedepsei? Prin această întoarcere împotriva ei, persoana acționează într-un moment în care nu mai are imaginea nici unui sprijin intern sau extern. Dacă din partea Absolutului sprijinul este absolut, speranța inițială fiind manifestarea acestui sprijin, refuzarea lui fiind și refuzarea oricărui sprijin din partea Absolutului, odată ce acesta se manifestă pe plan transcendental și nu material, din partea persoanelor ce formează Universalul, acest mecanism nu se mai verifică. Universalul nu are doar un răspuns transcendental față de persoană, ci și unul material, mai ales că această materialitate poate fi de natură ideatică sau emoțională. O persoană ce-și consumă pentru un moment de eșec toată speranța, face acest lucru în Universal și pentru nici un moment ea nu poate fi considerată din punctul de vedere al Universalului în afara lui. Astfel, Universalul poate acționa și are obligația de a acționa pentru remedierea unei imagini a legăturii dintre persoană și el. Ceea ce trebuie să facă Universalul nu este de a da curs cererii persoanei pentru a remedia o speranță vulgară, care la rândul ei nu ar atrage refacerea speranței în forma ei inițială ci, trebuie doar să refacă în persoană ideea conexiunii ei la Universal, cu alte cuvinte cea persoană nu este respinsă de Universal. Odată ce persoana ar realiza că ideea singurătății sale și a respingerii din parte Universalului nu sunt reale, speranța ar reveni la forma ei inițială, punând astfel problema dorinței neîmplinite în interiorul persoanei, nu în exteriorul ei. Eșecului văzut ca greșeală personală i se mai adaugă încă ceva și anume cunoașterea, atât cât se realizează, a Universalului prin persoanele ce intră în contact direct cu persoana, mai întâi, urmând o cunoaștere mai aprofundată al întregului Universal, printr-o privire mai atentă. Departe de a

aduce răspunsuri clare persoanei ce trăiește eșecul, cunoașterea Universalului îi aduce o vedere mult mai nuanțată asupra Universului, prin aceea că rațiunea persoanei trebuie să depășească planul strict material pentru a experia planul interpersonal. Aceasta modifică cel puțin pentru un timp relația persoanei cu exteriorul său, relație care era bazată pe consum, odată ce dorința era instinctuală. Odată ce are în față o persoană ce nu poate fi consumată ca un lucru material, dorința materială își diminuează din forța de constrângere pe care și-o păstrase în satisfacția anticipativă, după ce valoarea în sine a dorinței a fost discreditată. Tocmai pentru că satisfacția este anticipativă în această dorință, ea își poate păstra influența în cadrul persoanei. Și aceasta deoarece dorința, chiar dacă retractată din cauza evidențelor, poate fi susținută în continuare de elementul său fără consistență sau mai precis își poate păstra germenele în satisfacția anticipativă. Satisfacția neavând o consistență reală ci doar imaginară sau anticipativă nu are forța de a readuce dorința materială ca primă valoare, dar nici nu poate fi ștearsă de o evidență materială. Satisfacția anticipativă nerealizată constituie gustul amar al eșecului, iar împotriva lui nu poate acționa decât rațiunea ce are acces prin analiză la această satisfacție.

Din punctul de vedere al relației cu Absolutul, am văzut că persoana, prin speranța vulgarizată, ajunge să considere că această relație a fost întreruptă din inițiativa Absolutului, simțindu-se în acest moment lipsită de orice ajutor. În acest caz, pedeapsa din partea Absolutului ar fi a doua pedeapsă pentru aceeași greșală, mai mult, ea venind să confirme pentru persoană ruptura relației cu Absolutul. Dacă ar fi așa, ideea speranței veritabile ar fi anulată dintr-un început, pentru că ea nu și-ar mai verifica necondiționalitatea. O pedeapsă în cazul eșecului conștientizat ar mai veni să destabilizeze un raționament. Dacă Universalul își asumă ca datorie susținerea persoanei, chiar și la un nivel minim, prin prezență, o pedeapsă a Absolutului ar veni să-l situeze pe acesta într-o raționalitate inferioară Universalului. Putem merge și mai departe în această analiză ajungând la natura eșecului și natura umană ca stări incompatibile pentru că dacă ar fi compatibile, eșecul nu ar mai fi eșec. Nu putem gândi un eșec trăit ca stare de normalitate. Oricât de mult ar face parte dintr-o persoană, aceasta nu-l poate asimila ca propria sa natură pentru că atunci nu ar mai putea exista o dorință reală careia să i se împotrivescă evidența. Am putea avea în acest caz o dorință formală care să atragă doar eșecul, dar în cazul acesta, eșecul ar fi transformat în satisfacție ce ar implica formarea unei dorințe spre realizarea lui. Este însă prea mult. Chiar dacă am percepe filosofia existențialistă ca fiind trăirea întru eșec, tot nu am putea ajunge la acceptarea eșecului deoarece ar trebui să-i luăm eșecului disconfortul pe care-l produce. Acest disconfort este marca eșecului ce nu poate fi înlăturată. Dacă omul are mereu conștiința eșecului, dacă poate să distingă oricând între eșec și starea lui naturală atunci pedeapsa aplicată peste eșec nu ar mai putea avea un caracter educativ, pentru refacerea raportului dintre valoare și eșec la nivelul persoanei. Putem spune astfel că din punctul de vedere al unei teologii naturale, pedeapsa în cazul eșecului, chiar și la nivel instinctual, nu-și găsește raționalitatea.

## Capitolul X – Rațiunea; eșecul rațiunii.

Următorul punct pe care vom încerca să-l dezbatem va pleca tot de la dorință, numai că aceasta nu va mai avea caracter instinctual predominant ci rațional. Încercăm astfel să vedem ce conotații poate lua eșecul atunci când dorința este rațională. Am văzut că o dorință instinctuală se leagă prin definiție de materie și spre consumarea ei. Ce îi rămâne însă rațiunii atunci? Ce caracter va lua dorința și ce scop va avea? Scoțând materia din scopurile posibile ale dorinței vom rămâne doar în rațiune. Asta înseamnă că o dorință pur rațională se va îndrepta spre ea însăși sau spre o rațiune exterioară ei.

Vom simplifica funcțiile rațiunii comprimându-le în: acumulare, analiză și cunoaștere, pentru a putea urmări posibilele funcții ale unei dorințe ce se încadrează în câmpul rațiunii.

În cazul dorinței *îndreptate asupra rațiunii* ce o produce, ne întrebăm ce ar putea ea conține. Ce ar putea să-și dorească rațiunea pentru ea însăși. Pentru că aceasta ar fi natura dorinței raționale interne. Cum nu se poate percepe rațiunea decât atunci când se manifestă, o privire a ei din afară ar fi imposibilă, mai întâi pentru că ea are capacitatea de a percepe și stoca informația și nu altă parte constitutivă a persoanei. Odată ce rațiunea trebuie să se surprindă pe ea însăși, pentru a face acest lucru trebuie să fie în mișcare, iar dacă este în mișcare nu se mai poate contempla în stare de repaus, dacă rațiunea ar exista în stare de repaus, și astfel nu se poate înțelege în totalitate. Dacă rațiunea trebuie să se manifeste pentru a se putea analiza, atunci ea se poate manifesta în sens comun sau într-un sens dirijat pentru a se putea analiza pe sine. Într-un sens comun ar însemna că rațiunea ia parte la un proces cotidian. Sensul dirijat al rațiunii ar fi atunci când aceasta ar cunoaște un model al unei alte rațiuni care prin comparație ar putea reliefa o imagine a ei proprii și pentru a nu ieși din cadrul intern persoanei, putem considera modelul rațional extern ca fiind implementat prin valori. Această metoda experimentală însă, nu poate scoate în evidență natura rațiunii deoarece valoarea impune deja anumite criterii ce sunt valabile pentru rațiunea externă, astfel că, în comparație cu această rațiune externă, rațiunea persoanei va utiliza aceste criterii amestecându-le sau punându-le în locul criteriilor sale. Prin aceasta nu mai poate fi percepută o vedere obiectivă asupra rațiunii.

Pentru a se înțelege așa cum este, rațiunea trebuie să se analizeze în momentele cotidiene cele mai simple, pentru a surprinde reacțiile sale în față dorințelor reușite sau a eșecurilor și astfel a-și vedea propriile criterii.

O a doua condiție pentru a se ajunge la o analiză a rațiunii prin ea însăși este de a se desprinde de modul tradițional al formării dorințelor, aceasta fiind absolut necesară pentru a putea ajunge la o dorință pur rațională. Iar pentru a nu mai avea nevoie de instinct, pentru a forma dorința, trebuie să se găsească excitația necesară rațiunii nu în afară ci în ea însăși. Altfel spus, dorința să se formeze din rațiune și din excitația ca satisfacție internă a rațiunii, și nu a instinctului. Dacă a raționa devine o excitație în sine, aceasta este prima

condiție pentru ca rațiunea să se îndrepte spre ea însăși. Această condiție necesară aduce posibilitatea autocunoașterii rațiunii nu printr-un obiect extern ei, ci chiar printr-o componentă ce o pune în propria lumină. Neavând un scop în sine, fiind finalitate, excitația rațională nu mai constituie o verigă a unui proces, nu este un segment tranzitoriu și practic, nu poate fi dictată de o altă finalitate.

Excitația rațională este prezentă în toate cele trei stări în același timp, fără deosebire de nuanță și fără condiționare. Astfel o vom găsi atât în perceperea informației și stocare, în analiza ei, cât și în conceptualizare sau cunoaștere.

Cu toată autonomia excitației, pentru a ajunge la ea, trebuie să mai introducem un element declanșator la fel de independent și anume efortul. Totuși nu putem vorbi de efortul cunoscut persoanei pentru că acel efort ar avea o direcție și un scop, ar implementa voința și prin ea întreaga persoană. Efortul de care vorbim și care duce la excitația rațiunii este efortul rațiunii de a pătrunde necunoscutul sau pe ea însăși, de a căuta rațiunea lucrurilor sau aș căuta raționalitatea proprie. Atunci când depășind un scop, rațiunea se îndreaptă înspre ea în încercarea de a se înțelege, efortul nu este decât mărirea ritmului proceselor rațiunii pentru ca odată rațiunea crescând să poată analiza prin creștere starea de pornire. Acest efort intern rațiunii duce la apariția excitației raționale care închide ciclul, dând motivația internă rațiunii spre a se descoperi. Atât efortul, cât și excitația rațională nu au corespondent în exteriorul rațiunii, chiar dacă sunt asemănătoare cu efortul și excitația analizate până acum. Cauza care ne face să le diferențiem total de procesele asemănătoare lor, găsite în exteriorul rațiunii, este faptul că acestea nu se aplică decât în interiorul rațiunii, orice încercare de conectare a lor la persoană în general duce la dispariția lor sau altfel spus, la transformarea lor în efort și excitație de natură externă.

Plecând de la premisele de mai sus, putem intui deja posibilitatea eșecului la nivel rațional prin deturnarea excitației raționale sau a efortului, ceea ce duce în mod automat la pierderea vederii rațiunii asupra ei însăși. Mergând în sens invers raționamentului, trebuie să găsim astfel și dorința pe care și-o poate dezvolta rațiunea astfel încât prin nerealizarea ei să ajungă la trăirea eșecului.

Pentru a ne concentra exclusiv asupra rațiunii vom analiza doar acțiunea ei în ceea ce privește religia, adică relația finitului cu Absolutul. Astfel, eliminăm experiența necesară cunoașterii precum și uneltele acesteia, mai precis simțurile prin care percepem materia. Eliminând simțurile din procesul cunoașterii, precum și materia, nu mai rămânem în față problemei lucrului de cunoscut și a posibilităților rațiunii de a-l pecepe. Mutând problema în **plan religios**, rămâne să vedem dacă aceasta se poate manifesta fără o experiență prealabilă și dacă prin acțiunea ei poate cauza pedeapsa din partea Absolutului pentru persoană.

În aceste condiții ar trebui să concepem persoana nu numai ca fiind închisă într-o peșteră, neputându-se mișca și privind la umbrele proiectate pe perete, ci această persoană s-ar găsi doar în interiorul său, fără nici o legătură cu exteriorul decât rațiunea. Rațiunea fiind percepută ca singurul organ capabil să dea o

cunoaștere despre Absolut și despre sine. Indiferent de experiențele anterioare, rațiunea pusă într-o astfel de situație nu mai poate trage de la ele nici un reper, dacă ne imaginăm situația în care o persoană, ajunsă la stadiul maturității rațiunii, își pune problema cunoașterii Absolutului. Aceste condiții nu lasă rațiunii nimic altceva decât pe sine însuși într-un spațiu compelt necunoscut.

**Prima experiență pur rațională** vine de la simpla observație a manifestării și a nemanifestării rațiunii, iar pusă în termeni mai radicali, a existenței și a nonexistenței rațiunii. Prin natura rațiunii, fără nici o intervenție sau interpretare a rațiunii, aceasta poate deduce în mod repetat existența precum și inexistența ei. Și chiar dacă inexistența rațiunii nu poate fi percepută de rațiune direct, ci doar intuită pe baza unei stări gradate de trecere de la o stare la alta, fără a introduce noțiunea de timp, ceea ce ar impune o coordonată externă rațiunii, o convenție, rațiunea poate să constate gradații ale posibilității sale de a se percepe, gradații ce își au apogeul în starea, gradată și ea, a reînțelegerii propriei existențe. De aici, rațiunea nu poate să tragă nici o altă concluzie rațională decât că sunt două stări complet opuse în care se poate găsi și astfel se delimitează un câmp de cunoscut, format din două părți: existența și nonexistența sau altfel spus avem mișcarea rațiunii și repausul ei.

Dacă percepem încercarea rațiunii de a se întoarce spre ea însăși ca o cunoaștere a existenței sale, atunci putem spune mai departe că din mișcare și repaus se trage concluzia: existența cunoscutului și necunoscutului, ca mediu specific rațiunii. Ultima dimensiune pe care o poate adăuga rațiunea pornind de la simpla constatare este cea de încărcare asociată cu necunoscutul și consumul, asociat mișcării. De aici nu ne vom grăbi să mergem spre ideea motorului ultim pentru că aceasta face parte deja din dogmatică și ar fi o influență din afară asupra rațiunii. În aceste condiții, primul lucru pe care poate să-l facă rațiunea este de a accepta necunoscutul ca pe un câmp de explorat, câmp ce se descoperă precum o continuitate a cunoscutului, odată ce-l completează. Astfel ajungem la afirmație ca prim concept și ca sens. Mișcarea ciclică dintre cunoscut și necunoscut, dintre mișcare și repaus, dintre încărcare și consum, nu este haotică ci respectă un sens. Acest sens poate fi prima cunoașterea complexă a rațiunii asupra ei însăși. Mișcarea rațiunii o percepem plastic ca pe mișcarea celor trei elemente ale rațiunii în încercarea de a prinde și asimila ceea ce se află în afara ei, într-un mediu în care rațiunii nu i se înfățișează nimic altceva decât un concept și în același timp energia de a se mișca (energie care poate fi atribuită materiei, dar care nu poate fi desprinsă de rațiune).

Există o încărcare într-un necunoscut și consum spre a cunoaște necunoscutul, de unde se poate trage concluzia ca necunoscutul dă energia pentru a-l cunoaște. Necunoscutul este o provocare la cunoaștere.

### **Rațiunea pură activă.**

Pentru ca rațiunea să poată greși, iar prin aceasta individul să poată fi pedepsit, ea trebuie să-și fixeze dorințe false care să deregleze sistemul intern al individului și astfel să-l pună într-un fals raport cu exteriorul său, ceea ce ar conduce cel puțin la o separare prin diferențiere valorică sau conceptuală.

Singură, rațiunea poate ajunge printr-o observație a sa însăși la stabilirea unor coordonate ce pot sta la baza dorinței atipice prin eliminarea componentei instinctuale din aceasta. Eliminând toate cunoștințele venite prin experiență, am văzut că rațiunea poate ajunge la definirea termenilor complementari de: cunoscut – necunoscut, existență – nonexistență, mișcare – repaus, încărcare - consum. Cu o privire generală asupra acestor manifestări constatate prin simpla conștientizare a mecanismelor sale, am văzut că rațiunea poate ajunge la noțiunea de sens sau direcție, chiar dacă aceasta este la prima vedere una ciclică. Spun că doar la prima vedere ea rămâne ciclică deoarece această ciclicitate, repetativitatea unor fenomene la nivel rațional, reprezintă dintr-un început condiția de bază a observației și practic, prin ciclicitatea inițială, rațiunea își poate trasa o direcție marcată de propriile-i principii acceptate.

Toate raționamentele făcute până acum de individ, chiar dacă formează sau confirmă prima dorință posibilă, aceea de cunoaștere, nu pot genera destabilizarea individului din interior. În această etapă, exteriorul este doar necunoscutul ce nu trasează limite clare pentru autodefinirea individului. Contextul de față nu lasă individului noțiunea de multiplu decât la nivel conceptual, prin repetiția fenomenelor de observat. Poate oare această idee de multiplu să se extindă, să caute noi valențe? Rațiunea pură, plecând de la propria manifestare și de la constatarea a ceea ce i se întâmplă prin observație, poate ajunge la concluzia că sensul și repetiția, multiplul, nu depind de ea. Simpla sa voință nu poate influența esențial noțiunea de multiplu cunoscut. Este evident că de la un multiplu conceptual este extrem de greu, dacă nu imposibil să se ajungă doar prin cunoștințele acumulate până acum, la noțiunea de multiplu personal sau altfel spus, la multiplu de rațiuni. Dar prin multiplu, pe de o parte, ce oferă primele concepte și rațiunea rămasă blocată în propria evoluție, cu ideea stringentă a cunoașterii, ce reprezintă de la un punct singularul, putem intui posibilitatea rațiunii de a descoperi singularul personal. Rămâne însă un semn de întrebare dacă rațiunea poate face pasul spre multiplul personal prin înțelegerea complementarității multiplului și a singularului, chiar și în condiția în care acestea provin de pe planuri complet diferite.

Dacă acest lucru ar fi posibil, iar rațiunea ar căpăta noțiunea singularității sau a singurătății sale, această noțiune ar deschide și orienta în același timp cunoașterea și spre exterior.

Ca rezultat a acestei posibilități am putea vorbi de excitația rațională singulară ca fiind capabilă să rivalizeze cu excitația emoțională venită prin pluralitate, introducând astfel noțiunea de satisfacție a rațiunii. Vom nota procesul de satisfacție a raționalității în singularitate ca fiind **raționalitatea singularității**, iar satisfacția ce include pluralitatea de persoane o vom numi **raționalitatea pluralității**. Aș dori să fac de la bun început această distincție pentru că, după cum se va vedea, cei doi termeni reprezintă două căi complet diferite privite analitic, ceea ce trebuie subliniat.

Analizând rațiunea din momentul în care are în față conceptele de pluralitate și singularitate putem deduce faptul că rațiunea se va orienta spre una dintre cele două căi posibile. Ori va respinge pentru un

moment ideea pluralității, mergând în continuare numai pe o acumulare de cunoștințe venite din singularitate, aceasta fiind fără îndoială o decizie mult mai greu de luat, dar care ar menține efortul pur al rațiunii, ori va accepta pluralitatea pentru a o înțelege și astfel a-și răspunde la întrebări. Spun că este mult mai ușor ca rațiunea să meargă spre pluralitate pentru că oricât am lăsa la o parte experiența pluralității, încercând s-o ignorăm, atunci când rațiunea o redescoperă chiar și în potență, este mult mai ușor să se îndrepte spre ea ca fiind ceva deja cunoscut, decât să se aventureze pe un teren complet necunoscut și să persiste într-o căutare a cărui final nu-l întrevede.

a) Acceptând ideea pluralității, rațiunea se poate întreba acum, cine este în afara ei și cum poate cunoaște cealaltă persoană și nu numai ce este și cum poate să vadă realitatea ce o înconjoară. De altfel, putem trage concluzia că deja se prefigurează o dorință ce are o componentă instinctuală. În replică, raționalitatea singularității își va defini dorința cunoașterii, aceeași dorință ca și în primul caz, dar folosind o cu totul altă componentă și anume satisfacția.

În cazul de față, componenta instinctuală ce va duce la formarea dorinței nu face decât să orienteze excitația necesară dorinței spre altă rațiune. Rațiunea va fi atrasă de o cunoaștere prin paralelism, o cunoaștere prin comparație cu altă rațiune.

Până aici nu este absolut nimic greșit. Rațiunea urmează niște repere absolut clare, numai că se poate căuta pluralitatea Absolutului cât și a finitului. Rămânând în pluralitatea abstractă a căutării Absolutului, rațiunea își poate trasa regulile de bază ale unei teologii naturale. Acestea din urmă, la un nivel personal, nu pot avea nici o influență negativă deoarece ele rămân într-un fel detașate de mecanismul intern al persoanei, cu alte cuvinte, ele vor forma un mediu rațional în care persoana se va găsi mereu subiectul căutărilor sale raționale. Pe de altă parte, cum aceste concepte nu pot fi adâncite de rațiune prin experiență, ele constituie fondul unei stări finale ce păstrează urmele căutării înțelegerii, dar se **sfârșește** în confortul rațiunii de a fi găsit explicații satisfăcătoare ce lasă loc căutărilor și astfel a excitației raționale, dar și a relaxării și menținerii rațiunii în standardul la care a ajuns. O altă caracteristică a acestei manifestări raționale poate fi echilibrul deoarece în teologia naturală dezvoltată de rațiune se pot reflecta toate componentele mecanismului intern, fără ca una dintre componente să devină prioritară. Vom avea astfel, răspunsul la instinctul de a nu fi singuri, plăcerea abstractă de a raționa, trasarea unor valori Universal valabile, o anumită satisfacție în confort și deasemenea libertatea atât cât poate fi îngăduită de rațiune. Practic, teologia naturală dezvoltată rațional, întărește întreg sistemul intern, menținându-i stabilitatea și este puțin probabil să expună individul la greșeli flagrante față de sine cât și față de exteriorul său.

În cazul în care instinctul preia forma mai apropiată și anume aceea în care rațiunea se îndreaptă spre pluralitatea indivizilor pe care-i poate cunoaște direct prin observație aceasta se va trezi pe un câmp

extrem de vast, pe care nu-l va putea cuprinde și care o va obliga să-și aleagă un domeniu de studiu restrâns. Alegând umanul punctual sau fragmentar, rațiunea va alege automat și una dintre componentele interne care îi va susține demersul de cunoaștere. În acest sens, în funcție de alegerea făcută asupra câmpului de cercetare își va alege instinctul pentru a consuma, valorile pentru a trasa și stabili, satisfacția pentru a dăruia, libertatea pentru a păstra. La o singură componentă nu se poate ajunge plecând de la social și aceasta este rațiunea pură. Nu se poate ajunge la rațiune prin social pentru că am fi parcurs un drum inutil, pentru a ajunge de unde am plecat și pentru că nu am mai putea fi în situația singularității necunoscute. Asumându-ne singularitatea și reluând procesul, dacă aceasta este cu puțință, individul se separă de pluralitate și astfel nu putem vorbi de raționalitate pură în cadrul socialului ci de rațiunea desprinsă de social. Accentuarea doar a unei singure părți din mecanism afectează într-un fel sau altul celelalte părți care trebuie modificate pentru a coexista în cadrul aceluiași organism și astfel, în social, vom avea categorii formate prin apartenența la o funcție aparte a mecanismului.

**b)** În cazul rațiunii singulare ajunsă la stadiul de excitație prin ea însăși ce duce la satisfacție, adică atunci când rațiunea și-a căpătat deja obișnuința de a accepta doar ce poate descoperi singură fără ajutorul simțurilor sau a exteriorului său și prin această căutare a cunoașterii și înțelegerii în general își găsește satisfacția, în acest caz direcția cea mai radicală este menținerea acestui ciclu format între rațiune și satisfacție și ignorarea celorlalte. Și nici nu poate fi altfel pentru că odată închis cercul între rațiune și satisfacție, niciuna din celelalte componente nu mai poate interveni nici măcar consultativ în persoană. Aici putem încadra modelele culturale, prin excelență, ce dezvoltă excitația rațională până la satisfacție și care astfel se desprind de social renunțând la instinct, ca o primă consecință vizibilă. În același timp și valorile sunt ignorate, singura valoare rămânând rațiunea care totuși nu va rămâne decât o valoare abstractă și nu se va manifesta punctual ci doar general. Lipsa unor valori punctuale, bine trasate, și înlocuirea lor prin satisfacția rațiunii, nu face decât să aducă persoana în poziția de a nega orice clasă bazată pe valori și mai mult să devină, privită din exterior, o valoare în sine. Odată ce nu face parte din vreo clasă, nici nu va crea pentru exteriorul său o clasă, pentru că rămâne mereu singulară, chiar dacă exteriorul său va dori să i se alăture, iar valoarea sa nu poate deveni o valoare în sine pentru exterior deoarece nu poate fi obiectivă, rămânând mereu subiectivă. În același timp, după cum am mai spus, rațiunea singularității nu izolează complet persoana, dacă aceasta se manifestă cultural, unica formă de altfel în care singularitatea poate exista, deoarece cunoașterea se exteriorizează pe canale culturale. Prin aceasta se reușește ca rațiunea singularității să-și mențină ciclicitatea sa și în același timp să treacă dincolo de ea, spre exteriorul persoanei, iar aceasta nu prin forma unor valori sau rațiuni ci prin satisfacție rațională. Ceea ce transmite individul, în acest caz, prin canalele culturale este satisfacția



emanată de rațiune care necicatrizându-se în valori sau rațiune independentă nu poate lua materialitate ci rămâne doar satisfacția ce cheamă o altă rațiune de a prelua ciclul din care a ieșit.

Ca variante secundare ale rațiunii singularității, satisfacția ar putea exista atunci când, în căutarea cunoașterii își constituie valorile sau își definește libertatea. O caracteristică a acestor forme este că în cazul lor, persoana intră într-un raport cu socialul cu exteriorul său devenind cu voința sau fără voința ei un actor social, iar în acest caz, chiar dacă acest fapt n-o va determina să accepte pluralitatea, atunci exteriorul poate acționa asupra persoanei, nelăsându-i acesteia posibilitatea rațiunii singularității.

Ca o concluzie la cele expuse mai sus, putem spune că în toate variantele găsite plecând de la rațiune și formarea dorințelor ei, persoana nu va putea să se plaseze echidistant între Absolut și Universal. Prin rațiune, una dintre cele două părți este subordonată celeilalte ceea ce teoretic duce la un conflict și mai departe la posibilitatea pedepsei. Dar însăși această concluzie invalidează pedeapsa pentru că îi acordă potență Universală. Putem astfel concluziona că Absolutul impune valoarea pedepsei sau că pedeapsa este mult mai puțin prezentă, dacă nu chiar absentă din tot acest scenariu.

În prima parte a capitolului despre rațiune am abordat situația în care rațiunea și-ar asuma rolul activ de a se descoperi pe sine și exteriorul său. În partea a doua vom merge exact pe opusul acestei linii catafactice să-i spunem, și anume pe așa numitul apofatism în sensul în care rațiunea și-ar nega puterea de cunoaștere prin preluarea conceptelor într-o formă finală. Dacă în prima abordare se putea vorbi de o rațiune activă, în această a doua parte vom vorbi de posibilitatea rațiunii de a fi pasivă. Ce dorințe pot apărea de aici și ce consecințe pot avea ele asupra raporturilor persoanei cu Absolutul și Universalul, asta va rămâne de văzut.

Rațiunea poate rămâne pasivă în cunoaștere eliminând complet singularitatea de la început sau altfel spus, nerămânând singură, nepunându-și vreodată problema de a percepe singură exteriorul. În acest caz, exteriorul este un dat, iar rațiunea este legată de exteriorul său, așa cum Universalul sau Absolutul îl fac cunoscut.

Putem trasa astfel trei posibilități ale percepției rațiunii în pluralitatea inițială: 1) Avem exteriorul nedefinit în care rațiunea se pierde acceptând conceptele fără nici un filtru; 2) atunci când exteriorul este format de Universal, acestuia din urmă revenindu-i calitatea de a dirija indirect rațiunea; 3) atunci când exteriorul este Absolutul, aici rămânând de discutat ce formă ia acesta și cum se face cunoscut.

1) Pentru ca rațiunea să-și aibă pluralul în exteriorul său nedefinit, trebuie ca aceasta să își formeze dorința de a cunoaște, ceea ce în acest caz este impropriu spus, deoarece cunoașterea nu mai reprezintă o percepere și o analiză din partea rațiunii ci preluarea unei analize deja formate ce este percepută precum o cunoaștere dobândită. Iar acest lucru este posibil atunci când exteriorul ajunge la rațiune prin intermediul instinctualului. Mai precis, exteriorul rămâne un exterior material prin excelență, ce nu conține nimic

altceva. Rațiunea adusă de acesta și acceptată de individ este o rațiune instinctuală bazată nu pe analiză ci pe percepție. Exteriorul material interacționează cu individul la nivelul brut al necesităților ce produc prin instincte semnale clare a căror rațiuni sunt transparente și neinterpretabile. Altfel spus, exteriorul văzut doar ca materie induce individului rațiuni simple și precise pentru ca acesta să se poată raporta la el în completă rezonanță. O altă caracteristică ce se poate deduce este aceea că în cazul pluralului nedefinit, rațiunile induse individului nu sunt venite doar din partea exteriorului ci și dintr-un exterior al rațiunii ce se păstrează în cadrul individului și anume din partea instinctelor, a părții instinctuale a ființei. Dacă primele rațiuni erau de ordin exterior, ce se impun prin intermediul simțurilor, fiind primul nivel al observației ce se impune direct, fără a fi nevoie de o activitate rațională în adevăratul sens al cuvântului, a doua categorie de rațiuni, puțin mai elaborate, se impun individului prin instinctele sale, prin exteriorul său intern. Față de exterior instinctele nu modifică esențial rațiunea, ele nu fac decât să dea prioritate unor rațiuni și să negligeze altele, pe de o parte. Pe de altă parte, instinctele pot să modifice rațiunile exteriorului dacă la rândul său, instinctul își depășește limitele normale menite să conserve persoana. În acest caz, instinctul va induce o rațiune modificată față de cea a exteriorului, conform propriilor criterii. Și astfel, rațiunea va fi pusă în fața alegerii identității. Rațiunile induse rămânând aceleași, individul, cu propria sa rațiune nu face o analiză a rațiunilor pe care le primește, odată ce acestea devin divergente. Nu putem vorbi în acest caz de un început al rațiunii pozitive prin analiză ci, doar de acceptarea în funcție de stimuli a unei rațiuni sau a alteia. Ca primă consecință a unei alegeri se poate vorbi de impunerea unei rațiuni exterioare asupra altei rațiuni exterioare, la nivelul individului, iar în acest caz putem considera că în cadrul rațiunii, ceea ce venea să construiască pluralul se substituie singularului, constituindu-se astfel un singular exterior ce închide cercul rațiunii. Se pleacă astfel de la un plural pentru a se ajunge la singular, proces invers decât în cazul rațiunii active. Calitatea acestei singularități nu este, cum era în cazul rațiunii active, condiția necesară rațiunii pentru a căuta singură explicații. Acum, singularitatea vine din confundarea exteriorului cu rațiunea, ceea ce face ca rațiunea internă individului să nu aibă motivația și materia necesară activității sale și astfel să ajungă la o nouă pluralitate, prin descoperirea unui nou exterior. Un exterior material își va păstra mereu calitățile și legile după care funcționează, impunându-le fără nici o variabilă modificată și rațiunii ce îl acceptă ca rațiune.

2. Dacă rațiunea nu mai poate, cel puțin în majoritatea cazurilor să se rupă singură de un exterior material, o schimbare poate interveni însă din partea exteriorului. Acesta fiind constituit atât din materie cât și din persoane, acestea din urmă pot interveni într-un mod diferit față de o rațiune materială. Astfel, rațiunea rămânând la fel de inertă, se poate trezi în fața unui exterior schimbat fără voia sa sau altfel spus, rațiuni plecate din Universal pot intra în disonanță cu rațiunile materialului. Cu aceasta intrăm deja în a doua posibilitate în care se poate găsi rațiunea pasivă, și anume atunci când se află în fața exteriorului ce

capătă forma Universalului, a pluralității de persoane. Pluralitatea pluralului însă, poate deveni la rândul său singularitate pentru rațiune sau, în al doilea caz, pluralitatea sa devine dualitate, atunci când Universalul se reduce doar la o persoană ce face parte din Universal.

Rațiunea individului păstrându-și pasivitatea în cunoaștere primește, în primul caz, subliniat mai sus, rațiunea Universalului drept propria sa rațiune urmând să se alinieze în tot ceea ce face și este, la această rațiune. Prin **rațiunea Universalului** înțeleg constanta sau media judecăților pe care marea majoritatea a indivizilor existenți la un timp dat o poate dezvolta, dar de aici este exclus tot ce înseamnă acumulare culturală sau valorică. Practic, diferența între rațiunea exteriorului pur material și rațiunea exteriorului Universal ar fi că a doua are în vedere rațiuni ce raportează individul la ceilalți indivizi. Lăsând orice acumulare culturală deoparte și urmărind un Universal existând doar în prezent, putem intui faptul că rațiunile nu fac decât să reglementeze laturi instinctuale ale individului legate de alt individ sau de o comunitate. Prin aceasta, exteriorul permite și favorizează în același timp dezvoltarea satisfacției ca o componentă vizibilă a mecanismului intern. În aceste condiții, dorința de cunoaștere și sondare a Universalului devine îmbinarea între rațiunea instinctuală și satisfacție. Îmbinarea celor două va conduce individul în toate demersurile sale raportate la Universal.

În cazul în care pluralitatea se transformă în dualitate, rațiunea percepe o schimbare majoră prin aceea că rațiunea nu își păstrează totodată atât calitatea de rațiune cât și mediul în care aceasta se manifestă. Rațiunea unei persoane ce este preluată de altă persoană nu poate să fie îndreptată asupra ei pentru că în acest caz am avea o rațiune activă încercând să cunoască cu propriile forțe, și am văzut că una dintre calitățile acestei rațiuni este că nu devine rațiune pentru altcineva, nu se poate exporta pe sine. Dacă rațiunea ce devine rațiune pentru alt individ nu este în stadiul de căutare a sa, ea nu poate orienta rațiunea ce o primește spre rațiunea originală ci, o îndreaptă spre exteriorul ei. Vom avea astfel o rațiune ce privește pluralitatea prin dualitate. Condiția necesară pentru a ne păstra pe planul exteriorului Universal este ca rațiunea ce se exportă să fie la rândul ei o rațiune pasivă ce se raportează la Universal, iar faptul că se exportă unei alte rațiuni să nu țină de ea. Dar dacă avem două rațiuni pasive, cum putem să ajungem la o interacțiune între ele, odată ce niciuna nu face o mișcare în a veni în întâmpinarea celeilalte sau a o atrage prin ceva pe cealaltă. Un posibil răspuns ar fi că materialitatea Universalului sau individualului are un rol important ce poate dirija prin instincte o rațiune. O rațiune pasivă va prelua o altă rațiune pasivă ca propria sa rațiune atunci când latura materială, prin instinctual îi va inocula acest lucru, când dualul va deveni dezirabil, mai precis când rațiunea materiei va impune un material ce conține deja o rațiune, chiar dacă aceasta este și ea o rațiune pasivă influențată la rândul ei de un exterior material sau Universal.

3. Dacă rațiunea se oprește la perceperea pluralului în Absolut, aceasta nu poate veni decât ca urmare a raportării persoanei la un plural anterior, relativ la cele două variante analizate mai sus. Spun asta

deoarece o rațiune pasivă, nu poate primi o rațiune externă, fără a o putea percepe, fără a nu avea nici o definiție a ei. Și cum Absolutul prin natura lui nu este vizibil direct unei persoane decât prin revelație, rămâne varianta ca în cazul în care aceasta nu are loc, persoana să poată ajunge la noțiunea de Absolut și mai apoi în căutarea verificării ei pe calea unei rațiuni active ce duce în cazul văzut mai sus, la o teologie naturală. Dar acum, rațiunea este pasivă și nu caută prin ea însăși ci, își asumă ce primește din exterior. Dacă Absolutul nu se manifestă astfel încât, prin prezența sa să impună rațiunii o rațiune pasivă, aceasta nu are acces la Absolut. Pentru ca noțiunea de Absolut să apară unei rațiuni pasive, este necesar ca una din realitățile pe care le poate percepe dintr-un început ca plural să inducă rațiunii direct această noțiune. În primul caz, al pluralului material, acesta nu poate induce direct noțiunea de Absolut. Chiar dacă acest mediu implică fenomene din a căror manifestare rațiunea ar putea trage concluzii care să o conducă spre ideea Absolutului, odată ce acestea nu sunt definite, o rațiune pasivă nu poate intui sau construi. Ar trebui o rațiune activă, care analizând să poată deduce implicarea Absolutului. Astfel rămâne doar varianta pluralului personal sau a Universalului care pot induce rațiunii pasive noțiunea Absolutului. Odată ce plecăm de la un dat ce poate să aibă explicații în cultură sau tradiție, pentru explicarea apariției noțiunii de Absolut, trebuie să excludem din start posibilitatea unei rațiuni pasive de a impune unei alte rațiuni pasive noțiunea de Absolut. Altfel nu ar exista nici o explicație, cum de o rațiune pasivă face trecerea spre Absolut, iar alta nu.

Rămâne astfel de văzut în ce mod, cele două entități pot induce individului, prin exportul rațiunii, noțiunea de Absolut și mai ales, cum poate fi ea percepută de individul a cărei rațiune se mărginește în a fi pasivă. Pentru a putea introduce rațiunii noțiunea de Absolut, Universalul trebuie să aibă întipărită în propria sa rațiune această noțiune, iar pentru acest lucru este necesar ca noțiunea de Absolut să pornească sau să se găsească în valorile Universalului. Și cum valorile Universalului sunt culturale, putem considera valorile ce conțin noțiunea de Absolut ca acceptare tacită și parțială a rațiunilor active ce și-au păstrat natura prin căutarea pluralului singular, ajungând astfel la teologia naturală. Și astfel, putem constata cum o rațiune activă ce ajunge la noțiunea de Absolut printr-o teologie naturală, poate deveni prin intermediul rațiunii Universalului, prin cultură, rațiunea acceptată care vine în completarea unei rațiuni pasive. Noțiunea de Absolut face astfel ca rațiunea activă să completeze rațiunea pasivă. Iar dacă teologia naturală și-ar păstra locul în rațiunea Universalului, am putea vorbi de prima încercare de introducere în rațiunea pasivă a premiselor pentru transformarea ei într-o rațiune activă, deoarece teologia naturală ar aduce noțiunea de Absolut prin întrebări mai ales și nu prin răspunsuri. Aceeași schimbare la nivelul rațiunii pasive ar putea-o avea și rațiunea singularității, rațiunea culturală, diferența fiind că aceasta transmite culturalul direct și precis persoanelor ce intră în contact cu ea, această rațiune își păstrează sistemul format

chiar și atunci când este preluată de rațiunea Universalului. Rațiunea activă ce s-a îndreptat spre social poate influența, cu atât mai puțin, o rațiune pasivă în a-i da posibilitatea descoperirii ei înșiși, odată ce aceasta rămâne în Universal prin valori ce nu trebuie decât respectate, valori ce-și au în ele însele rațiunea.

Ceva se schimbă atunci când descoperirea Absolutului prin Universal este intermediată de o singură persoană, sau un grup de persoane. În acest caz Universalul devine din ce în ce mai restrâns, mai limitat, fiind filtrat de rațiunea unei persoane sau de constanta rațiunii grupului. Dacă în persoana ce intermediază sau în grup nu se află rațiunea care să modifice sau să se adauge la Universal, ceea ce ar reprezenta o intermediere a Universalului cu atât mai fidelă și originală în același timp, însăși bazele teologiei naturale se restrâng având tendința de a se transforma în valori individuale sau de grup. Cu cât o rațiune nu ia drumul căutărilor individuale, cu atât mai puțin ea poate să ofere premisele căutărilor pentru o altă rațiune. Mai Precis, pentru a putea transmite teologia naturală netransformată în valori, este nevoie ca însăși persoana ce o va transmite să fie în stadiul descoperirii continue a teologiei naturale, iar indiferent de valorile acumulate în timp, valoarea principală să fie metoda și nu rezultatul, astfel încât valoarea transmisă să fie tocmai lipsa valorilor impuse și invitația rațiunii de a le descoperi singură.

Dacă acest lucru nu se întâmplă, iar persoana sau grupul ce reprezintă Universalul, pentru un individ, impun valori, atunci, din punctul de vedere al rațiunii, aceasta va rămâne pasivă. O astfel de rațiune care a acceptat noțiunea de Absolut prin valori, va percepe pluralitatea diferit. Pluralitatea prin Absolut nu va putea fi niciodată singulară, fiind nevoie de Universal și valori pentru susținerea însăși a noțiunii. O consecință extremă a acestui demers ar fi aceea că se poate ajunge la o rațiune valorică raportată la Absolut sau o rațiune a Absolutului valoric. Acest tip de rațiune ar reprezenta stadiul în care rațiunea, în încercarea de a se manifesta, fiind chiar stimulată, va prelua valorile induse de Universal ca premise unice ale rațiunii, în ideea unei rațiuni teocentrice. Cum se manifestă o rațiune ce acceptă raportarea la un Absolut valoric? Neavând alt reper decât valorile atribuite Absolutului, rațiunea rămâne pasivă pentru ea însăși, dar devine activă prin valori, ceea ce înseamnă că procesele ei interne se exteriorizează și se conceptualizează în același timp. O rațiune activă își folosește mecanismele proprii fără să și le conștientizeze, cel puțin într-o primă etapă, deoarece trebuie ca rațiunea să se întoarcă asupra ei însăși analizându-și modul în care funcționează pentru a se înțelege, iar acest lucru nu este posibil decât atunci când rațiunea ca proces devine o satisfacție în sine, ceea ce face rațiunea să-și caute din ce în ce mai mult satisfacția în ea însăși. Nici chiar în aceste condiții nu este garantat că rațiunea își poate surprinde și înțelege mecanismele de funcționare. Chiar dacă acestea devin mult mai vizibile prin satisfacția pe care o produc, ele rămân totuși inseparabile în acțiunea lor, relativ la puterea rațiunii de a le percepe. O conceptualizare a lor nu ar ajuta rațiunea cu nimic în înțelegerea lor, satisfacția venind din simpla lor

funcționare. Iar încercarea de a înțelege originile acestei satisfacții trimite rațiunea într-un proces intern ce poate fi comparat mai mult cu chimia sau electromagnetica, frontieră pe care rațiunea va încerca s-o depășească mereu. În același timp, acest mecanism mai conține și alte dimensiuni paralele. Chiar dacă satisfacția nu vine mereu dintr-un rezultat căutat, ea depinde însă de o căutare a unui rezultat real și astfel, rațiunea are în față două planuri complet diferite care se întretaie, completându-se reciproc: satisfacția legată de căutare și căutarea legată de satisfacție.

**Rațiunea pasivă**, ce devine activă prin valori, schimbă complet alinierea celor două planuri. Căutarea prin comparație cu tot ce are la îndemână rațiunea se preschimbă într-o căutare prin comparație cu valorile pe care rațiunea le-a acceptat deja. Schimbarea are loc pe cele două dimensiuni. Pe de o parte, prin limitarea căutării, mecanismele interne rațiunii sunt limitate, mișcarea lor asociată aici căutării nu-și mai are consistența dezvoltată într-o căutare completă. Pe de altă parte, redusă la o comparație de concepte dinainte știute, rațiunea este limitată în satisfacția căutării precum și în satisfacția explicării prin comparație. Comparația și explicația nu-și mai găsesc noutatea și originalitatea ci, cel mult confirmarea, ceea ce reduce autonomia rațiunii, și mers spre extremă, duce la subordonarea rațiunii valorilor pe care le utilizează pentru comparație, impune mecanismului său intern. Închiderea rațiunii în limitele unor valori prefabricate este de aceea și premisa posibilă pentru ca aceasta să rămână pasivă, fără a avea, cel puțin din acest punct de vedere, posibilitatea transformării într-o rațiune activă.

Până acum am încercat să vedem, ca o concluzie, prin raportarea persoanei la exteriorul său, dacă aceasta se face vinovată de ceva și prin urmare dacă este pasivă de pedeapsă sau nu. Acum însă, ajunși la rațiune, problema se modifică în sensul că ideea raportării la exterior, cât și ideea de pedeapsă, pot face parte dintr-o rațiune exterioară. Altfel spus, atât materialitatea prin legile ei, cât și Universalul sau Absolutul perceput prin valori, pot induce direct sau indirect noțiunile respective, cea de raportare la exterior și de pedeapsă. Dacă în primele două cazuri, plecând de la materialitate sau Universal, raportarea cu exteriorul se face pe baza observației cauzei și efectului, ceea ce simplifică mult raționamentul, precum îi și dă o formă cât se poate de clară, în cel de-al treilea caz, acela al unei rațiuni valorice, atât raportarea cât și pedeapsa devin arbitrare. Odată ce acestea fac parte din valori, adică din fondul comparativ al rațiunii, poate exista tendința ca odată acestea conștientizate să devină prioritare față de alte valori, ducând la inversarea raportării la exterior în sensul că persoana pleacă de la ideea raportării spre ea însăși, în modelarea sa. Astfel, în loc ca raportarea să fie procesul ultim, ea devine primul proces al formării. În acest proces nu ar fi nimic nenatural, ba din contră, ar fi benefic dacă raportarea s-ar face la un Universal complet cultural sau la un Absolut revelat. Odată însă ce raportarea **nu se face** la un exterior real, ci doar la valorile ce au ajuns în posesia rațiunii, comparația formatoare cu exteriorul devine limitativă, cel puțin, limitând procesele rațiunii și manifestarea satisfacției.

În privința pedepsei, se trece de la înțelegerea unei judecăți externe, la prezența unei judecăți externe în interiorul rațiunii, prin rațiunea însăși. Departe de a putea considera aceasta o rațiune a Absolutului, ceea ce ar fi normal să credem, odată ce rațiunea individului ar intra în posesia rațiunii Absolutului ce cuprinde pedeapsa, deoarece ar trebui să acceptăm că în acest fel, prin valorile impuse, persoana ajunge în posesia reală cel puțin a unei părți a rațiunii Absolutului, ceea ce ar însemna că Absolutul însuși are o rațiune pasivă sau una activă ce nu încurajează la rândul ei rațiunile active ci, impune limitarea acestora și păstrarea celor pasive în stadiul lor, ceea ce este absurd, pentru că am coborî rațiunea Absolutului mai jos decât rațiunile individuale culturale ce intră în componența Universalului.

## Capitolul XI – Eticul

Cum se poate privi eticul prin prisma pedepsei? Ce raport este între etic și pedeapsă sau între nonetic și pedeapsă? Pot exista grade de pedeapsă plecând de la grade de etic?

Vom porni în analizarea eticului, ca modalitate de a înțelege mai bine pedeapsa, de la aceleași reguli de bază pe care le-am folosit și până acum și care tind să devină metoda demersului nostru. Pentru a putea vorbi despre pedeapsă în termeni absoluți am privit problematica prin trei coordonate, Absolut, finit și Universal, ceea ce vom face și de data aceasta pentru înțelegerea eticului.

1. Pentru început, Absolutul ne poate da o imagine cât se poate de simplă și idealizată a noțiunii de etic, ceea ce va constitui baza raportării conceptului față de înțelegerea și trăirea lui de către finit și Universal.

Putem vorbi de etic în ceea ce privește Absolutul? Cu alte cuvinte, poate Absolutul ca ființă perfectă să aibă noțiunea de etic în ceea ce o privește? Dacă în raport cu exteriorul său, cel puțin la nivel ființial putem accepta posibilitatea ca prin raportare la sine însuși a acțiunilor exteriorului său, Absolutul să poată percepe o diferență între etic și nonetic, o astfel de noțiune nu poate apărea doar din Absolut. Dacă acesta ar putea percepe binele prin sine, ar însemna că între rațiunea sa și acțiunile sale pot exista diferențe. Ar însemna că în interiorul Absolutului există ceva, un proces autonom, care să schimbe o natură inițială, la oricare din nivelele de manifestare, într-o natură diferită ce are un efect negativ asupra Absolutului. Plecând de la premisa obligatorie că nu poate fi imperfect și astfel că nu se contrazice pe sine însuși, pentru că atunci ar trebui să izolăm eticul la un nivel aparte al Absolutului, cum ar fi voința sau intelectul, și nu să-l generalizăm, putem vorbi doar de un etic ființial. Alfel spus, pentru a introduce noțiunea de etic în Absolut, noțiune necesară demersului ulterior, trebuie să forțăm această noțiune din exteriorul Absolutului. Doar privind din afară, comparativ, putem introduce forțat noțiunea de etic în cadrul Absolutului ca fiind una și aceeași cu Absolutul. În imposibilitatea diferențierii eticului de Absolut, pentru că nu putem să spunem ce este etic și ce nu în Absolut, noțiunea de etic se confundă cu Absolutul, fapt care, pe de o parte nu poate lăsa acestuia trăirea noțiunii de etic în propria persoană, iar pe de altă parte, privit din afară, conceptul de etic să capete un contur, chiar dacă acesta se pierde în infinit. Și totuși, această pierdere a noțiunii în infinit nu înseamnă nici pe departe o denaturare a noțiunii în sine sau o imposibilitate de a fi cunoscută sau percepută din afară. Noțiunea astfel implementată nu poate fi, prin prisma infinitului, contrară ei însăși. Pentru că dacă acceptăm că privită din afară, noțiunea de etic, prin unul sau altul din attributele divine, se poate schimba radical ajungând de la etic la non etic, în sensul că eticul comparat cu



sine însuși poate să fie la un moment dat contrar sieși, ar trebui să acceptăm schimbarea, evoluția, mișcarea sau orice altceva de aceeași natură, în cadrul Absolutului, ceea ce este imposibil.

Astfel, trebuie să acceptăm că plecând de la perfecțiunea și stabilitatea Absolutului, trebuie să ajungem la un etic ființial stabil, noțiune fără valoare interioară. Rămânând în eticul ființial al Absolutului, putem să tindem spre „exteriorul” acestuia, în înțelegerea noțiunii. Dacă din punctul de vedere al imperfecțiunii finitului sau Universalului, a exteriorului Absolutului, eticul ființial capătă definiție, acțiunile exteriorului raportându-se la acțiunile sau rațiunile Absolutului, nu putem vorbi de o descoperire a eticului ființial de către Absolut, plecând de la acest raport. Din interior, Absolutul își manifestă eticul ființial în toate manifestările sale, iar creația este una dintre acestea. Astfel, creația exteriorului său devine o manifestare a eticului ființial ce nu poate fi nonetic. Aceasta ar însemna că la nivelul Absolutului, nu se poate face o diferență între eticul personal și un etic extern. Dacă acceptăm un etic intern și unul extern, ajungem la aceeași noțiune de etic și nonetic în Absolut.

Prin prisma celor spuse mai sus, putem deduce că noțiunea de etic este unitară la nivelul Absolutului ceea ce face ca eticul exteriorului său să fie tot unitar. Putem spune astfel că din punctul de vedere al rațiunii divine, eticul de raportare a finitului este eticul propriu.

2. Finitul, spre deosebire de Absolut, prin natura sa, nu creează sau trăiește eticul în mod natural, el trebuie să ajungă la noțiunea de etic prin raportare la un etic exterior sau să-și creeze propriul etic în funcție de un exterior intern sau extern rațiunii sale, care reprezintă tot o raportare. O altă raportare posibilă de unde să reiasă noțiunea de etic pentru finit este Universalul, rămâne însă de văzut cum se formează eticul la nivelul Universalului și cum contribuie finitul la acesta. Imposibilitatea de a trăi eticul fără a-l defini în prealabil vine tocmai în faptul că finitul nu-și are sursa existenței în sine însuși, în dependența sa de un exterior al său, dependență de Absolut. Dar însăși noțiunea de dependență de Absolut este deja o raportare, o încercare de înțelegere. În primă instanță putem vorbi de etic ca fiind impus de dependența finitului de exteriorul său, acest exterior fiind mult mai simplu și ne rezumându-se la idei sau concepte ce antrenează rațiunea, ci pur și simplu la satisfacție. Satisfacția, de orice natură ar fi, odată ce nu vine din rațiunea întoarsă spre ea însăși, își are originea în exteriorul persoanei ceea ce antrenează raportarea persoanei la un exterior nedefinit, așa cum am văzut că se întâmplă și în cazul acceptării unei rațiuni externe, în cadrul rațiunii pasive. Putem trage o primă ipoteză de aici, în aceea că pentru a avea un etic format din raportarea finitului la exteriorul său nedefinit și astfel de a avea un etic ce are la bază satisfacția materială sau instinctuală, trebuie ca finitul să fie în stadiul rațiunii pasive. În acest caz, cu toate că raportarea se face la exteriorul nedefinit, impactul eticului finitului se raportează indirect la Universal. Finitul dezvoltând un etic personal în legătură cu satisfacerea instinctului său nu rămâne izolat de Universal ci interferează cu acesta odată ce împarte un exterior comun. Eticul își poate schimba nuanța

odată ce instinctul depășește valorile sale normale. Atât creșterea cât și diminuarea nevoilor instinctuale, provoacă modificarea eticului personal.

Dacă eticul nu apare ca noțiune a unei ființe perfecte, rostul ei într-o ființă imperfectă trebuie să fie pentru a completa sau a ajuta la completarea acelei ființe. Putem spune astfel, că eticul este produsul raportării ce construiește. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge la noțiunea de etic, o ființă imperfectă trebuie să se raporteze la ceva, fie că este un exterior al său, fie un interior, pentru a se defini în acțiuni, căpătând astfel o imagine a sa înainte de acțiune și una ca urmare a acțiunii ce conține deja noțiunea de etic în ea, adică o adăugire a ceva la ființă. Mai mult, noțiunea de etic, nu se poate forma dintr-o acțiune ce nu implică cu nimic alte ființe, nu pot fi etic cu mine însumi și ca dovadă, asupra unei satisfacții raționale, satisfacție ce nu implică altceva decât rațiunea însăși, individul nu poate emite o judecată etică. Este duminică seara, o zi ploioasă de vară și eu stau la birou, în fața calculatorului, în camera luminată slab de veioza ascunsă în spatele ecranului și încerc să înțeleg care este mecanismul eticului. Nu pot să mă gândesc la momentele plăcute ce le trăiesc acum, dacă sunt etice sau nu. Poate pentru că sunt într-o acțiune conștientă de construire a mea, ce nu antrenează cu nimic alte persoane. Nici chiar apofatismul nu mai funcționează. Nu pot să mă așez sub semnul eticului pentru că poate nu știu ce ar fi trebuit să fac cu adevărat. Nu-mi pun problema că pot greși prin necunoaștere. Chiar dacă am lucruri importante care așteaptă să fie rezolvate, în clipa aceasta nu simt nici o responsabilitate. Cred oare că munca mea ce se transformă în satisfacție rațională poate fi un răspuns la toate întrebările, așteptările sau obligațiile mele? Nu, nu este o raportare directă. Este inversul generalizării prin necunoaștere (apofatism). Raportarea rațiunii mele la ea însăși nu mai face o raportare punctuală ci apofatic generală. Acțiunea este îndreptată spre mine însumi, fără să mă raporteze la un exterior al meu pentru a-mi măsura acțiunea, acțiunea este o raportare la mine ce se răstfrânge și mă raportează indirect la tot interiorul și exteriorul meu. Asta ar însemna că eu mă raportez la mine luând cu mine exteriorul meu (de evitat teoria economică a lui Adam Schmit; ideea teologică a transfigurării naturii și ideea libertății teologice) în a adăuga ceva la el și nu a lua de la el. Iar pentru a da ceva ce nu reduc de unde se ia, trebuie să fie un produs, o creație a mea cu materia pe care o am la îndemână prin propria-mi ființă. În acest caz, aș putea să mă raportez la Absolut ca utilizând, luând ceva ce-I aparține, și atunci ar fi tot o raportare ce ar include eticul. Este bine sau nu ceea ce fac cu rațiunea mea? Chiar dacă adaug, dacă descopăr, nu fac decât să iau din Absolut și să-mi adaug mie, chiar dacă adăugându-mi mie, adaug exteriorului meu. Ce mă împiedică să fac această raportare cu Absolutul? Faptul că acționând ajung la eticul prin ființă, care îmi este posibil conform ființei mele mărginite. În manifestarea ființei mele ajung să trăiesc eticul și să-l conceptualizez prin aceea că ființa mea răspunde deja Absolutului conform manifestării Acestuia și astfel ființa mea reflectă eticul trăit al Absolutului. Cu toate că raportarea finitului

nu se face la un etic Absolut venit prin raportare ci la un etic ființial al Absolutului, tot am putea vorbi de o raportare, dar această raportare este valabilă și dacă finitul se raportează la sine însuși.

Atunci pot să mă manifest fără să mă raportez? Cu alte cuvinte, pot să exist fără a avea permanent noțiunea de etic? Sau, pot să raționez fără a implica exteriorul sau interiorul meu, nici chiar rațiunea însăși? În starea de revelație continuă pe care am încercat s-o înțelegem incluzând satisfacția ca dar, eticul mai există? Dacă luăm conceptul de etic ca fiind legat de raportare, atunci eticul se manifestă și aici. Și totuși, cum poate să existe eticul atunci când raportarea este permanentă iar posibilitatea de a greși, inexistentă? Ar rezulta că eticul mai mult decât din raportare vine din ființă și anume din imperfecțiunea ei. Dacă eticul face parte din ființă, atunci eticul poate fi regăsit în reflecție sau rațiune, și astfel mutând problema din raportare în rațional putem spune că eticul apare acolo unde există rațiune sau că rațiunea implică necesar eticul. Atunci însă, în momentul satisfacției raționale eticul trebuie să se manifeste cel mai acut, pentru ca ar fi o amplificare a rațiunii prin ea însăși. Dar eticul nu este amplificat în acea stare ci din contra, este diminuat ca prezență și percepție.

Acceptând comparația ca bază a rațiunii, așa cum am văzut mai sus, comparație a manifestării necunoscutului cu ceea ce este cunoscut deja, noțiunea de etic trebuie să se găsească mereu ca parte a acestei comparații sau ca extindere a ei în exterior, ca implicație, ca aport a noului, ca valoare. Ar rezulta de aici că eticul este prima valoare, este conceptul ce face trecerea de la rațiune spre valori, fixând baza valorilor ce se vor adăuga rațional sau prin intermediul voinței. Astfel, problema eticului poate fi mutată din cadrul rațiunii în cadrul valorilor, unde va interacționa cu celelalte componente valorice ce se vor adăuga. Rămâne de văzut care dintre ele, eticul sau valorile adăugate vor avea puterea de a influența pe cealaltă sau cum o vor face reciproc. O acțiune colaterală a eticului este neplauzibilă deoarece ar însemna că dezvoltarea sau acumularea valorilor ar putea fi predictibilă, și cum exemplele ne demonstrează contrariul, rămâne să credem că raportul influențelor reciproce tinde să crească în privința valorilor adăugate, care vor exercita influența lor asupra eticului.

Eticul rămânând o valoare primă la una din extremele relaționării cu valorile adăugate se poate muta într-o altă relație, trecând spre satisfacție, unde nu ar mai avea o influență a valorilor ci doar o susținere a satisfacției. Aici însă, eticul poate întâmpina opoziția exteriorului persoanei prin contradicția între diferite stadii de etic în exteriorul său. Mărginit și incomodat de contradicții, eticul va căuta să se elibereze în libertatea însăși.

## Capitolul XII - Replică lui Kierkegaard...

Dragostea față de Absolut poate fi percepută precum curajul de a-L înfrunta, de a nesocoti poruncile Lui ce încalcă religia naturală sau eticul descoperite prin rațiune. Și asta pentru că nu numai finitul iubește Absolutul ci și Absolutul iubește finitul, iar din această poziție nu-i poate cere nimic contra celor pe care-i iubește. Astfel, credința este înțelegerea raportului între finit și Absolut ca respingere a negativității religiei, refuzul misterului Kirkegaardian, opoziția față de acesta prin dragostea divină ce merge spre rațional și nu spre mister.

Kierkegaard analizează în amănunt credința lui Avraam, încercând să înțeleagă de ce este acesta numit părintele credinței. Este o variantă cât se poate de rezonabilă dacă se pleacă de la revelație ca neputând fi contrazisă, ca adevăr suprem. Iar Kierkegaard încearcă argumentarea acestei înțelegeri într-un mod strălucit și poate că are dreptate în demersul lui. Dar de ce nu am face speculații și asupra revelației? În istoria biblică vedem cum sfinții au ascultat porunca lui Dumnezeu și au reușit să se salveze pe ei împreună cu familiile lor. Nu știm însă ce s-ar fi întâmplat de exemplu cu Avram și cu conceptul de credință în Dumnezeu dacă în fața cererii lui Dumnezeu de a-l sacrifica pe Isac, acesta ar fi refuzat, dacă acesta l-ar fi înfruntat pe Dumnezeu în eticul cunoscut lui. Asta nu ar fi însemnat că nu are credință. Din contră, credința ar fi avut cel puțin la fel de multă ca și credința că Dumnezeu îl va opri la timp, în cazul acesta, credința fiind gândul dincolo de înfruntarea lui Dumnezeu, că acesta îl va înțelege în eticul său. Vedem măreția lui Avraam în raportul său direct cu Dumnezeu ce preschimbă eticul, iar comparația este făcută cu eroii greci care erau puși să aleagă între individ și comunitate. Dar în cazul nostru, sfântul nu trebuie să aleagă între individ și comunitate odată ce se află în fața lui Dumnezeu, pentru că acesta nu este irațional și nici crud, așa încât să impună o lege contrară creaturii sale. Poate că în fața lui Dumnezeu nu alegerea contează ci determinarea, rațiunea din spatele alegerii, curajul și încrederea ca El poate înțelege și aprecia un sacrificiu și nu sacrificiul altuia, ci sacrificiul interlocutorului Său. Avram nu era în pericol direct. Practic, credința sa se baza pe moartea altuia și pe suferința sa spirituală. Dar, a cui era sacrificiul mai mare, al lui Avraam, sau al lui Isac? Cine suferea mai mult în cazul în care era dus la îndeplinire planul? Toți exegeții vorbesc de îndoială și de criza internă a lui Avraam, dar nimeni nu pomenește de frica îndurată de Isac sau de suferința trăită de acesta când cuțitul tatălui i-ar fi secționat beregata. Credința lui Avraam este la adăpostul suferinței altuia. Dacă trebuia să-și pună capăt zilelor, atunci era cu totul altceva, iar credința lui ar fi fost justificată. Suntem puși să comparăm durerea fizică, cu o durere spirituală. Poate că mulți ar spune că durerea spirituală este mai mare, prin prisma dragostei, în sensul că orice trăire a persoanei iubite este amplificată în cel ce iubește. Logica este bună până

la un moment dat, pentru că în cazul nostru am compara doua stări complet diferite. Se poate înțelege legătura dintre suferința fizică și suferința spirituală până acolo când suferința, transformându-se în moarte, desparte complet cele două planuri. Suferința ce duce la moarte schimbă planul din etic în penal.

Se poate spune că alegerea lui Avraam a fost voia lui Dumnezeu. Este adevărat, dar de ce nu a oferit el mai mult pentru credința sa, de ce nu s-a oferit pe sine? Ar fi fost un târg mult mai onest. Ar fi câștigat credința prin sine însuși, și nu prin suferința altuia, dublată mai mult sau mai puțin de păreri de rău și angoase.

Ce ar fi fost mai curajos pentru Avraam? Să ducă porunca Domnului la îndeplinire și să sufere mai apoi blamul comunității și a sa însăși, sau să îl înfrunte pe Dumnezeu cu riscul de a se pierde pe sine, dar de a salva pe Isac?

Oare în eticul Său, Dumnezeu nu ar fi apreciat credința lui Avraam, sacrificiul său pentru Isac, cel puțin la fel de mult ca atunci când acesta i-ar fi ascultat îndemnul? Nu cumva în „credința” lui Avram se ascunde mai mult instinctul de conservare decât renunțarea la ceea ce îi era mai drag?

Și oricum, schimbul nu este just din acest punct de vedere. Dacă vom considera că Isac ar fi fost cea mai mare bucurie a lui Avraam, acesta este pus să aleagă între viața lui Isac și viața sa pentru căpătarea răsplății divine. Dumnezeu nu-i spune că dacă nu-l omoară pe Isac, o să-i ia viața sau o să nimicească tot pământul. În tot acest demers, Avraam vrea să-și prezinte credința în Dumnezeu, pentru a obține un favor, o răsplată. Pentru o confirmare, în lipsa căreia nu ar fi venit moartea, Avraam acceptă să sacrifice o viață, și nu pe a sa. Ce poate rezulta de aici? Că răsplata divină nu avea nici un sens fără viața lui Avraam. Cum poate exista un regret din moment ce viața este preservată tocmai pentru a beneficia de rezultatul credinței?

Toate personajele biblice, când se salvează din calea urgiei lui Dumnezeu, nu își pun niciodată problema sacrificiului pentru cei care vor avea de pățimit, oricât de păcătoși sau nedrepti ar fi aceștia.

În cazul distrugerii cetăților Sodoma și Gomora, Avraam face eforturi de a-l îndupleca pe Dumnezeu să nu distrugă cetățile, se roagă pentru locuitorii lor, dar totul ține până acolo când Dumnezeu le spune să plece pentru că va distruge cetățile. Unde este sacrificiul aici? Unde este dragostea de semeni? Dacă Lot i-ar fi răspuns lui Dumnezeu că el preferă să rămână în cetate și să moară cu ceilalți semeni ai săi? Oare acesta nu ar fi fost tot un act de credință pentru Dumnezeu? Dar nu, el a plecat fără să se uite înapoi. Unde este sacrificiul din această faptă? Unde este legătura cu oamenii din cetate, cu Universalul?

În aceeași ordine de idei, dacă Noe ar fi refuzat să-și facă corabia și ar fi preferat să moară cu ceilalți oameni? Ce s-ar fi întâmplat?

Încercăm să vedem din toate aceste parabole lucrurile ce depășesc eticul nostru, miracolul, transcendentul când de fapt nu facem decât să ne ascundem de slăbiciunile noastre. Poate că nu mulți ar fi capabili să-L înfrunte pe Dumnezeu, să stea în fața urgiei sale, dar nici măcar ceilalți, cei care analizează niște fapte nu

îndrăznesc să se gândească la așa ceva. Practic, nu avem forța sacrificiului nici măcar în gândire. Preferăm să sacrificăm pe alții pentru credința noastră, pentru a arăta cât de fideli suntem lui Dumnezeu, **când poate că Dumnezeu așteaptă** de la noi să ne împotrivism, să ne depășim condiția și să tragem după noi întreaga revelație și întreg Universalul. De ce nu am putea forța voința divină, uniți într-un Universal? Și dacă această idee ni se pare imposibilă la nivel individual, măcar să ne gândim la ea ca la o poveste frumoasă și să nu mai căutăm interpretări pentru tot ce depășește eticul nostru, încercând să ne tragem sfințenia din aceasta. Stând și așteptând umili bunăvoința divină, neîndrăznind să cerem ceea ce este evident că trebuie să cerem, nu facem decât să ne salvăm pielea, și nimic mai mult. Ne preferăm condiția individuală și suntem capabili să ne învățăm copiii că dacă fericiți fiind, în sânul lui Avraam, ne-ar vedea chinându-ne în focul cel veșnic, să nu aibă nici o urmă de regret, având în minte un răspuns de genul: I-au avut pe prooroci, dar nu i-au ascultat.

Ca soluție? Să învățăm credința prin curaj, prin umilință rațională și astfel ne vom păstra valoarea de ființe umane și poate că vom ajunge dumnezei după har.

## Concluzie

Odată emisă teoria ca o construcție logică umană, Dumnezeu este obligat să o respecte datorită faptului că este mai presus de creaturile Sale, mai mult decât pot ele să gândească. În același timp, emiterea teoriei o infirmă automat pentru oameni deoarece Dumnezeu nu se poate lăsa șantajat de logică și ar fi obligat iarăși să depășească eticul. Prin urmare, pentru ca teoria să funcționeze, omul trebuie să emită și să cunoască teoria, dar să se comporte ca și cum nu ar cunoaște-o.

**Afirmând ideea o anulezi, trăind-o fără a o conștientiza o impui.**

Montreal, 11.06.2008

## ANEXE

### I. Dialog pe marginea cărții

V

Da, mi-ar plăcea să-mi trimiți varianta în franceză a textului, macar să mai fac și eu exerciții de citit în franceză, dar ca să verific sensul comunicării... cred că mă supraapreciezi. Cândva știam binisor franceză, dar acum am uitat mult.

Vio

D

Și mai poți să mă ajuti cu ceva. Sigur trebuie o legenda pentru anumiți termeni sau anumite idei pentru că textul (Cap despre credință) este rupt din context. Vezi ce se înțelege și ce necesită explicații suplimentare pentru înțelegerea textului așa cum este.

Dar toate astea dacă o să ai timp. Acum, la câte ai pe cap, numai asta cred că-ți lipsește. :)

V

Este destul de târziu și am avut și azi o zi destul de obositoare, de aceea nu mă voi aventura în nici un caz să comentez acuratețea comunicării textului francez, deși am trecut prin el, dar tot o aventură va fi și încercarea de a-mi exprima câteva opinii pe marginea textului în română. În primul rând, mie nu mi s-a părut deloc greu de înțeles; cred că nu mi-a luat mai mult de 30 de minute să citesc (deși mă pregătisem sufletește să stau toată noaptea), dar cu siguranță a fost de mare ajutor faptul că am citit înainte acel dicționar introductiv (care este mult mai mult decât un dicționar). Doar o remarcă: oare nu ai fost prea radical când ai spus că "întregul mecanism intern al persoanei trebuie oprit prin voință, pentru a fi repornit pe baza valorilor grefate"? Pentru că există la baza ființei acea voință primă -tot voință, dar care este intim legată de mecanismul intern al persoanei, și care cred că imprimă din start sensul firesc al evoluției ființei către credință, dar în niște forme extrem de camuflate, de ascunse conștiinței.

Dar, pentru înțelegerea textului, cred că ar trebui lămurit ce înseamnă: Universal, efort (efort cedat, efort dăruit, aducându-se ca efort, efort consumat, efort emanat), satisfacție, persoană, ființă (aducerea Absolutului din ființă în persoană), raționalitate. Toate acestea nu au în text un înțeles comun, clasic.

De asemeni, mi se pare că pe la sfârșitul primei pagini, "vrea să aducă în persoană conștientizarea dăruirii.....de a cărui consumare îi depinde existența", parcă nu se înțelege clar a cui existență depinde de consumarea efortului dăruit (a persoanei sau a Absolutului?). Mie îmi este clar că este vorba de existența



persoanei dependente de consumarea efortului dăruit de Absolut, căci existența Absolutului nu poate depinde de nimic, dar parcă nu este exprimarea suficient de clară, mi se pare mie, atât în românește cât și în franceză. Și mi se mai pare că în exprimarea "baza stabilirii raportului de înțelegere" tot de la sfârșitul primei pagini, care se regăsește în aceeași formă și în franceză, nu prea găsesc rostul cuvintelor "stabilirii raportului", căci nu prea văd un raport, nu știu care ar fi termenii lui; eu înțeleg că este vorba de înțelegerea în sine a dăruitului ca necesitate de cunoaștere a sursei lui, nu de un raport.

Asta ar fi cam tot ce poate scoate spiritul meu critic la ora asta, dar după cum spuneam, mie mi se pare că găsesc niste evidențe, într-adevar foarte subtile, dar nu atât de ermetice încât să fie luate drept ilogice, așa cum spui ca le mai consideră unii. De fapt, dacă mă gândesc dintr-un alt punct de vedere, este foarte posibil să nu poată fi înțelese decât dacă cel care le citește a experimentat cât de cât meditația, introspecția, așa îndrăzni să spun chiar revelația.

Dar, cum spuneam mai demult, trebuie să-și asumi riscul oricărei reacții când publici ceva, căci nu știi la ce cititor ajunge. Tocmai de aceea, nu știu dacă este bine să cauți confirmări în reacțiile cititorilor.

Vio



## D

Uite, astăzi mă pregătesc să depun jurământul de credință Reginei Elisabeta a II a, așa că mă simt cumva într-o zi de sărbătoare. Ieri am fost cu Marian și mi-am cumpărat o cămașă și o cravată. Inutil să-și spun că a fost prima dată în viață când mi-am cumpărat o cămașă. Sper să iasă pozele bine și să-ți trimit și ție câteva, să mă vezi la ceremonie.

Și dacă tot sunt în sărbătoare, am lăsat garda jos cu proiectele și stresul de sfârșit de sesiune și am să încerc să mă concentrez pe răspunsul la întrebările tale.

Eu cred că nu am exagerat în ceea ce privește oprirea mecanismelor persoanei prin voință, odată ce afirmația este teoretică. Practic, acesta poate fi un moment de care să nu-ți dai seama și în principiu este ceva extrem de scurt la nivel decizional. Sunt multe pregătiri înainte și după, dar momentul în sine este foarte scurt. Eu mă bucur că fără explicații suplimentare, Marian a reușit să vadă în el acest prag pe care l-a trecut și eu și să-l recunoască imediat. Deci, raționamentul funcționează. În al treilea rând, există o oprire a întregului mecanism dacă nimic din acest mecanism nu se potrivește cu valorile credinței care trebuie impuse. Dacă există ceva, și în multe cazuri există, atunci oprirea nu mai este totală. În al patrulea rând, voința primă nu cred că ar fi un impediment pentru oprirea proceselor personale pentru că se poate alătura voinței care face oprirea devenind practic parte din instrument. Pe de altă parte este adevărat că privită cu atenție voința primă, aceasta ar include valori ale credinței și odată ce rămâne activă, mecanismul persoanei nu s-ar mai opri

complet, dar pentru mulți, voința primă nu se descoperă ușor, este practic inexistentă la un momentdat. În plus, voința primă este o manifestarea a ființei și nu a persoanei, ea poate trece din ființă în persoană doar prin revelație. Prin voință eu nu pot opri procesele ființei ci doar ale persoanei. Prin urmare, voința primă poate exista fără a intra în contact cu persoana. Acesta este cazul în care persoana nici nu știe de existența voinței prime.

Am să încerc să lămuresc cațiva din termenii pe care i-ai subliniat tu și sper ca lectura sa fie posibilă.

Cu privire la raport, o să văd fraza și poate o refac. Dar eu văd, și mi se pare super important, existența unui raport. Mai exact, conștientizaera sursei existenței mele mă face să mă raportez la Absolut, să văd care este interdependența. Când mă raportez la cineva mă înțeleg cu ajutorul acestuia.

## V

Uite cum vad eu lucrurile: voința primă există în centrul ființei (nu singură, firește), dar ea se manifestă de la început și continuu din ființă în persoană; este de fapt instrumentul prin care ființa se manifestă în persoană, lărgindu-i limitele acesteia. Într-adevar, această voință nu numai că nu se descoperă ușor, ba chiar pentru început este complet ascunsă conștiinței; ea îmbracă diverse forme de voință sau de existență care fac ca persoana să evolueze, pregătind terenul revelației, dar conștiința le ia ca atare, fără să "vadă" originea lor atât de profund. Deci, eu cred că voința primă și tot ceea ce a creat ea (repet, într-un mod camuflat) în persoană, pornind de la "materia" persoanei și cu aportul Universalului, este de fapt ceea ce al-făcut pe Marian să treacă acel prag. În aceste condiții, nu poate fi vorba de o oprire a mecanismelor persoanei, căci tocmai acestea l-au adus în față pragului și-l trec de prag, doar că au ajuns într-o altă formă, camuflată, în conștiință, și trec în alta, probabil nici aceasta ultima, complet adevărată. Putem spune că este vorba mai degrabă de o evoluție a mecanismelor interioare, venită dintr-o evoluție a conștiinței, și determinând în continuare un alt salt al conștiinței.

Așa mă gândesc eu, dar înțeleg și respect opinia cărții tale, în nici un caz nu spun că a mea e mai bună; te rog doar să-mi spui unde nu este bun raționamentul meu.

Da, sunt de acord că există un raport și acesta este mai mult decât important, este esența existenței Omului. Dar din fraza aceea mie mi se pare că nu se înțelege prea bine la ce raport te referi; era vorba de un "raport de înțelegere a darului", dar de fapt înțeleg, după lămuririle tale, că este un raport între 2 termeni, și acest raport se înțelege privind darul ca necesitate a cunoașterii sursei lui, atât în cazul raportului Persoana-Absolut, cât și în cazul raportului Persoana-Universal.

Am vazut pozele; da, vad ca ai ales cu atentie atât camasa, cât si cravata! In ce a constat ceremonia? S-a desfasurat doar pentru tine, sau au fost mai multe persoane? Si cât a durat?

## D

Iartă-mi întârzierea în a-ți răspunde. Am fost super stresat cu examenele de final de sesiune încât nu mi-am mai văzut capul. Nu am știut nici de Paște nici de celelalte sărbători. Ultimul examen a fost pe 30. Atunci am predat ultima lucrare. De atunci și până acum a fost un fel de timp de convalescență. Am vrut să stau fără să fac nimic, fără să mă gândesc la nimic. Este inutil să-ți spun că nu a fost numai școala pe capul meu ci și alte proiecte care m-au supt de energie rău de tot. Acum, cu unele am terminat, dar nu cu toate.

Si acum, sa revenim la filosofie.

Teoria mea nu este mai buna ca a ta. Chiar daca ele sunt puțin diferite, asta nu înseamnă ca unul dintre noi a greșit cu ceva. Practic, pentru elucidarea acestor mecanisme fiecare se uită în interiorul său unde se află sursa explicațiilor. Această sursă este în primă fază personală și nu știu ce anume poate să ne dea certitudinea ca este și universală. Poate că micile confirmări individuale, referințele din alte scrieri, pot să ne dea o anumită certitudine, dar nu asta este important. Cel mai important este că atunci când cineva citește teoria, să se regăsească în ea. De fapt asta este și baza universalității teoriei. Dar cum nu avem o vedere largă asupra impresiilor, sperăm ca teoria noastră să se apropie cât mai mult de mecanismul real, dacă există așa ceva și nu este ceva mult prea personal, pentru fiecare în parte.

Eu unul așa am văzut lucrurile. Evoluția mea mi-a permis să tranșez foarte clar între înainte și după. Am avut o perioadă lipsită de mistică, am avut o creștere, o conștientizare, o preluare conștientă a responsabilităților și o dezvoltare care durează și acum. Practic, eu am avut acel prag în care mi-am oprit mecanismele interne punându-le la îndoială și încercând o repornire a lor pe baza valorilor adoptate prin credință. Atunci, nu m-am gândit deloc la voința primă, și chiar dacă mi-ar fi spus cineva despre ea, probabil că aș fi refuzat ideea, dacă acel cineva nu ar fi știut să mi-o spună cum trebuie. Poate că nu degeaba Sfinții Părinți vorbesc de frică într-o primă etapă și nu de voința primă. De ce oare nu există în teologia clasică nici măcar ideea acestei voințe prime pe care noi am ajuns s-o discutăm în amănunt? Mie asta îmi confirmă existența pragului. Teologia clasică nu este pentru inițiați ci pentru începători, iar aceștia nu au cum să priceapă și nici nu le-ar fi folositor să priceapă voința primă. Pentru a o percepe trebuie să treci de pragul repornirii mecanismelor interne mai întâi.

Tu vorbești de o prezență permanentă a voinței prime în persona, eu însă aș merge spre o minimizarea a rolului și prezenței ei înainte de prag. Ea este naturală și instinctivă până la un anumit punct numai că valoarea ei vine odată cu conștientizarea ei, iar conștientizarea, precum credința nu sunt inerente persoanei, ele vin prin cultură, tradiție sau rațiune și astfel necesită un anumit timp. Accept faptul că într-o situație de

criză, voința primă ar apărea la suprafață indiferent de vârstă, cultură sau raționalizare, dar noi vorbim în termenii unei vieți normale unde voința primă, dacă nu este descoperită poate să fie camuflată până și în instincte. Ce ar face pe un muritor fără nici o întrebare existențială să confunde dorința de a exista cu dorința de a mânca bine, la urma urmei, pe termen scurt acestea se confundă.

Prin urmare, într-un context mai larg, fără a ajunge însă la universalitate, pentru că aceasta nu poate să includă toate stadiile la un loc, într-o viață supusa îndoielilor, voința primă se manifestă rațional doar după repornirea mecanismelor, exceptând, după cum am spus, situațiile de criză.

Și poate că situațiile de criză nu fac decât să ne pună în fața voinței prime care, la randul ei, să declanșeze alte mecanisme în lanț.

Poate că tu, având o educație religioasă sau o sensibilitate accentuată, dacă nu cumva ai trecut prin situații de criză, să-ți fi trezit conștiința voinței prime în stadiile prime ale copilăriei și astfel mecanismele personale să se fi creat pe valorile credinței înainte ca tu să le fi înțeles și astfel în momentul schimbării raționale, o oprire a lor să nu mai fie necesară.

În cazul lui Marian, este ceva și mai evident. El a trecut prin călugărie. Acolo pragul este foarte evident, frapant chiar. Acolo acest prag trece în ceremonie. Tunderea în sine este o marcă a acestui prag, a opririi mecanismelor pentru pornirea lor pe valorile credinței. Așa este oficializarea mecanismelor, fără a putea vorbi aici de o înțelegere a voinței prime.

Fiind nevoit să iei conștient decizia de a te despărți de lume, nu faci decât să accepți că de la un moment încolo îți vei schimba obiceiurile, relațiile și toate principiile cu care erai obișnuit. De la un moment fixat în timp, modul tău de raportare la exteriorul tău se schimbă dramatic. Pentru asta trebuie să-ți oprești toate mecanismele și să reîncepi o viață nouă, să te raportezi la exteriorul tău de pe alte baze.

De asta Marian a fost de acord cu mine în ceea ce privește oprirea mecanismelor, pentru că el le-a simțit, le-a trăit și a avut ca marcă și ceremonia care i le-a subliniat.

Tu spui: "ea se manifestă de la început și continuu din ființă în persoană; este de fapt instrumentul prin care ființa se manifestă în persoană, lărgindu-i limitele acesteia.".

Pot să accept ca există o voință de a exista de la început, dar asta aș putea-o numi mai bine instinct de supraviețuire. Eu numesc voința primă "instinctul de a exista în raport cu Absolutul". Iar asta nu cred că este posibilă într-o viață umană de la începuturile ei pentru că nu are cum să fie revelată de rațiune. Accept intervenția rațiunii și la o vârstă timpurie doar prin revelație, dar într-o situație normală... mă îndoiesc că putem vorbi de voință primă.

De ce crezi că ființa se manifestă în persoană așa de natural? Uită-te în jurul tău ! Chiar vezi că toți oamenii își pun problema ființei, îi vezi că vor să transcedă acest înveliș material pentru a se regăsi în spirit? Eu nu prea văd. Pot accepta că aceștia fac diverse lucruri ce țin de sacru fără a-și da seama, dar nu

cred că se poate vorbi de o manifestare automată a ființei în persoană. După cum spui tu, toată lumea ar trebui să evolueze de la sine pentru că în orice mediu am fi, rațiunea ar putea ajutată fiind manifestarea ființei de a găsi raționamente pentru o creștere spirituală. Realitatea însă mi se pare că ne contrazice. Și odată ce imperfecțiunea și ignoranța există și sunt predominante, atunci înclin mai mult spre ideea trecerii la un momentdat a unui prag ce face trecerea spre ființă.

În plus, lărgirea persoanei mi s-a părut mai firească prin participarea exteriorului personal și nu a ființei proprii. Mi se pare că tu interiorizezi omul prea mult și asta poate că vine din experiențele pe care le-ai avut și prin manifestările pe care le-ai aodptat pentu a contribui la ceilalți. Eu însă sunt mai puțin sigur pe mine și mă văd dependent de ceilalți asemenea mie, vreau să fiu ajutat de ei și să-i ajut la rândul meu, să ajungem astfel să ne construim reciproc și atunci mi se pare că se produce acel miracol care răstoarnă toată teologia clasică și chiar conrazice revelația făcând din aceasta o revelație. Dacă dezvoltarea ar veni din interior, am fi mult mai autonomi și mai individuali. Prin dezvoltara prin participare din exterior mi se pare că se crează comuniunea care face să exporti până și voința primă. Mi se pare că poți participa la celalalt până și cu voința primă dacă ar fi nevoie și se poate ajunge până la o voința primă comună, ceea ce cred că este și scopul ultim ca părți finite. Ajungând să contribui la ceilalți cu voința primă nu faci decât să extinzi asupra lor manifestarea ființei tale, de a-i prelua până la urmă în propria ființă. Astfel se poate crea această Voință Primă Universală care ar impune apocatastaza.

Dacă voința primă ar rămâne numai la nivel personal, atunci ea ne-ar separa semănând foarte mult cu instinctul de supraviețuire, iar asta ar da dreptate teologiei clasice permițând formarea claselor sau a diviziunilor între persoane.

Văd că m-am luat cu vorba și am ajuns la altceva pana la urmă, dar asta m-a ajutat să-mi mai clarific din idei.

## V

Nu știu dacă pot spune că am avut o educație religioasă, în sensul propriu. Dar am avut o educație prin care mi s-a cultivat conștiința existenței unor orizonturi mai largi, a unor dimensiuni mai subtile, și aspirația spre aceste dimensiuni de altă natură decât cea materială, facilă. Poate că toate acestea au pregătit terenul credinței, cu toate că, fără ipocrită "smerenie", îți spun că, cel puțin în momentul acesta, nu mă simt prea avansată pe acest drum. Într-adevar, o conștiință a voinței prime, chiar dacă nu o numeam așa și chiar dacă era difuză, cred că am avut de când am început să-mi constientizez propria persoană. Și nu, nu am avut, sau nu am conștientizat eu, trecerea vreunui prag. Totul mi s-a părut că a decurs fluent, toate stările și conștientizările lor, toate concluziile au crescut firesc unele din altele, de când mă știu. Asta când sunt în

lumină, când nu intru într-o umbră. De fapt, umbrele cred că au început să apară de vreo 8 ani, când, normal, au început și responsabilitățile, și angajarea tot mai coplășitoare în lumea asta imediată, când se micsorează tot mai mult, aproape de dispariție, timpul de meditație, de rugăciune, de interiorizare, de contemplație, iar relațiile cu oamenii sunt tot mai superficiale, mai "amabile", mai "profesionale", într-o veșnică grabă, fără consistență.

De fapt, poate că eu nu am trecut încă pragul? Dar oare cine știe câte praguri or fi, și dacă ele există, cine pote știi unde se afla ele?

Dar tu...când a fost de fapt pragul tău, că nu am înțeles prea bine din evoluția ta. Acela al conștientizării...a ce, a cui? A existenței lui Dumnezeu? A raportului tău cu El? Dar peste un timp poți să conștientizezi cu totul altfel acest raport, sau modul Lui de existență. Pot într-adevar să accept că există mereu praguri de trecut. Și fiecare din ele este o revelație. Dar oare Revelația nu se "coace" treptat în fiecare? Știu că, în termeni clasici, Revelația este darul exclusiv al lui Dumnezeu, vine întotdeauna într-un singur sens, și anume de sus în jos, dar eu cred că nu este chiar așa. Revelația este pregătită și din interior; ca o întâlnire, este pregătită și dorița de ambele părți, chiar dacă oamenii nu știu dinainte cu cine se întâlnesc și cum va fi acea întâlnire, ce le va rezerva.

Ai numit foarte frumos voința primă "instinctul de a exista în raport cu Absolutul"; asta este și pentru mine, și nu se confundă câtuși de puțin cu instinctul de a exista. Chiar am avut la un moment dat o urmă de îndoială dacă tu nu-i dai cumva o astfel de conotație, dar văd că nu. Și eu cred că ea există obligatoriu nu numai de la începuturile unei vieți umane, ba chiar de la începuturile vieții omenești. Tu spui că accepți faptul că oamenii fac anumite lucruri care țin de sacru, fără să-și dea seama. Și eu zic că au și sentimente, poate chiar trăiri care țin de sacru, fără să-și dea seama de unde vin. De asemenea, au și gânduri bune care vin din interiorul lor, sau sunt poate insuflate din exterior, dar trezesc un ecou în ei....Toate acestea eu cred că au un substrat adanc în acea voință primă, și este un ecou al ei, care ajunge...mai distorsionat, mai slab, dar ajunge până la urma în persoană, și treptat, prin exersarea, repetarea și adâncirea acestor fapte, trăiri, gânduri, mai apoi idei structurate, cred eu că se dezvoltă persoana spre a se regăsi în spirit. Într-adevar, conștiința voinței prime, a ființei, nu poate exista decât după o lărgire, o adâncire, o rafinare a conștiinței persoanei. Mă întreb dacă nu există oare și varianta ca un filosof, un artist, un fizician, un om de cultură să-și rafineze, să-și adâncească conștiința prin instrumentele lui, să ajungă la conștiința ființei, a voinței prime, simultan sau chiar anterior credinței, și pragul să fie conștientizarea voinței prime, după care să urmeze obligatoriu credința ca stare conștientă. Dar este oare posibilă rafinarea conștiinței, pe orice cale, fără traire? Eu înclin să cred că nu. Și toate aceste instrumente de rafinare a conștiinței nu sunt oare emanații din voința primă, încă neconștientizată? De fapt, nici pentru mine nu-mi pot da seama ce a fost întâi: conștiința voinței prime sau

trăirea conștientă a credinței? Mie mi s-a părut ca amândouă au venit împreună din însăși voința primă, înainte de a avea conștiința ei.

Dar, după cum vezi, nu exclud ideea existenței unui prag, ba chiar cred că m-ai convins să o accept.

Dar iarăși, mă întreb dacă nu sunt oameni- și iar mă gândesc la cei de la Melicești-, care se află mai aproape de / în Dumnezeu fără să aibă conștiința voinței prime, dar în care ea se manifestă plenar. Oare este obligatorie această conștiință? Cred că de la un punct al îndumnezeirii ea este inerentă, apare spontan, dar cred totuși că sunt foarte multe posibilități de evoluție, și uneori această trece mai devreme prin conștiința voinței prime, dar alte ori poate că ea apare mult mai târziu, fără ca lipsa ei să fie o piedică în manifestarea ființei în persoană, cu tot cu voința primă.

Da, cred că până la urmă toată lumea evoluează, fiecare persoană în ritmul și felul său, căci toți au în ei Chipul (uite, că mi-a scăpat în mod reflex un termen teologic, dar cred eu ca este sugestiv).

Da, sunt de acord că lărgirea persoanei se face prin **participarea** exteriorului, dar având rădăcinile în interior. Și sunt de acord că ne construim reciproc, ca poți participa la celălalt și cu voința primă, că se poate ajunge la o voință primă comună, că extinzi manifestările ființei tale asupra celoralți și îi cuprinzi în propria ființă. Dar cred că se pleacă din interior spre exterior, și asta nu ne face autonomi, căci participarea exteriorului devine obligatorie pentru evoluție.

Cred că ar mai fi multe de spus, dar este obligatoriu pentru mine să răspund la chemările insistente ale celoralți de a merge la masă.

## D

Uite ca a mai trecut ceva timp până să-ți răspund.

Îmi dau seama că și voi sunteți ocupați, dar dacă puteți să le faceți pe toate așa încât toată lumea să fie multumită, asta este bine.

Mă bucur că ați trecut sărbătorile cu bine, că ați avut timp și pentru pelerinaje, ceea ce eu nu am făcut de multa vreme.

Să-mi trimiți și mie niste poze de pe unde ați fost.

În ultima vreme am avut iarăși parte de niște discuții frumoase, cre m-au mai pus pe gânduri. Așa m-am hotărât să mă concentrez iarăși pe o problemă și să o adâncesc atât cât pot. Doar așa simt că timpul nu mai trece degeaba și sunt mulțumit.

Lundu-mă cu corecturile, am mai trecut și prin ultimul capitol, cel despre rațiune și iarăși am rămas plăcut surprins. Mi se pare super interesant. Aștept să ajungi și tu la el și apoi să-l dezbatem.

În plus, parcă aş pune la anexele cărţii discuțiile cu tine pe marginea voinței prime. Sau poate la dicționarul de început. Nici asta nu sunt hotărât. Dar cert este ca discuția asupra voinței prime a lămurit foarte bine termenul.

De faptul că tu nu ai trecut un prag ci ai mers cursiv în căutările tale, de asta nu pot decât să te felicit. Eu am trecut de pragul ignoranței pe la începutul liceului. De altfel, tu mi-ai citit cărțile. În Teologie de jurnal, am explicat totul, așa cum a fost. La începutul liceului, odată cu schimbarea totală a lecturilor, am descoperit teologia și filosofia și astfel am început să mă privesc altfel. Iar pragul efectiv a fost decizia de a-mi schimba viața, obiceiurile, dorințele, modul de a gândi, modul de a acționa, valorile, satisfacțiile precum și libertatea. Așa se face că le-am luat pe rând și le-am schimbat rațional. Mi-am oprit conștient reflexele și mecanismele vechi pentru a le înlocui cu cele noi. A fost un proces conștient cu posibilitatea de a urmări și din interior și din afară o evoluție.

Acum, că ai pus problema revelației. În ultima vreme, am început să pun totul pe seama rațiunii, dar rațiunea așa cum o înțeleg eu ca efort conștient de înțelegere (atenție, acumulare, analiză și adaptare). Iar revelația, dacă la început apare ca independentă de noi în mare parte, ca o coborâre a lui Dumnezeu spre noi, mai târziu, revelația mi se pare că este punctul final al procesului de raționare. Mi se pare că prin rațiune reconstruim și forțăm revelația, de data aceasta natural și armonios, nu ca pe un miracol ce încalcă regulile. Rațiunea mi se pare că trebuie să facă parte din revelație, trebuie atât s-o descopere, cât și s-o aprofundeze, să o înțeleagă și să și-o asume.

Nu știu dacă poți avea conștiința voinței prime pe alte baze decât prin trăire, pentru că această voință primă se bazează pe certitudini trăite și asimilate, certitudini care sunt contrare fluxului comun. Și aici am să te întreb dacă acceptând existența voinței prime realizezi și consecințele ei. Ți dai seama că într-un fel sau altul încalci tradiția ortodoxă? :) Acceptand voința primă ajungi la apocatastază...



## II. Note și schițe

### Parametrii:

- Studierea naturii umane în condițiile dispariției timpului și spațiului și apariției certe a Divinității.
- Lumea perfectă, Dumnezeu, Iubire
- Rațiune, voință, conștiință
- individul, Universal, Absolut
- Pedeapsa, suferința, consecințe, rezultate
- Interior individului, exterior socialul, eticul, interesul comun

### Metoda de cercetare

Sentimentele și pasiunile care pot vicia percepția unor procese interne individului sunt înlăturate în cadrul analizei prin raționamente cu variabile cât mai puține ce ajung la o aplicabilitate cât mai generală.....

### Rațiunea ratării

Neamplirile din timpul vieții precum dragostea umană, cu toate ramurile ei, pasională și paternă, în neantălnirea cu ele, poate apărea sentimentul ratării care ar fi justificat odată ce nimic altceva nu le poate înlocui. Dragostea divină, umple golul, șterge regrete și orice amintire, și totuși, teoretic, o cicatrice tot rămâne, rămâne lipsa unei experiențe pe care nu o mai poți recupera. Din acest punct de vedere, teoretic, pot să te consideri ratat într-un anumit domeniu, odată ce nu atingi aceste sentimente. Pe de altă parte, ratarea, dacă este convertită în sacrificiu pentru generație, pentru ceilalți, prin exteriorizarea ratării la nivel cultural, prin realizări remarcabile cu impact vizibil, ratarea se poate șterge până și teoretic prin trecerea raportării de la nivel intern, micro, la un nivel macro, unde ființa capătă un raport social, raport compensatoriu, primirea unui răspuns emoțional de la o comunitate și nu de la o persoană., formarea conștiințelor, trăirea prin departele tale.

Tot teoretic vorbind. Dacă o comunitate îți poate da sentimentul de grijă care să înlocuiască ratarea, de ce nu ar putea să dea același lucru și dragostea divină?

**Linistea supusă și zbuciumul creator.** Trebuie să faci o paralelă între linistea lipsită de voință și zbuciumul antrenat de voință.

Diferența dintre **rațiune și prostie** este doar sensul persistenței.

Prostia este persistentă în proiect atunci când acesta este greșit sau are rezultate proaste, inteligența este sondarea continuă a proiectului și ajustarea lui în funcție de necesități, iar raționalitatea este persistentă în proiect, chiar și când acesta merge prost, atunci când are în potență realizarea binelui.

**Bunătate și slăbiciune.** Ideea lui Cioran: bunătatea și înțelegera vine din slăbiciune. Un om puternic nu are nevoie de ea, el este sângeros, neîndurător. Până aici poate să fie adevărat numai că cei puternici nu rămân mereu puternici, ci, situațiile îi aduc în postura de slabi, și invers, cei slabi devin puternici. Aici este interesant de urmărit implicațiile acestui fenomen. După părerea mea, comportamentele nu se mai schimbă ușor iar riscurile sunt mari. La o schimbare rapidă, cei puternici își păstrează aroganța, pe când cei slabi bunătatea, iar în aceste condiții, cel bun este avantajat deoarece bunătatea se potrivește și poziției de forță, pe când duritatea nu se potrivește deloc cu slăbiciunea, imaginea care îmi vine în minte ar fi un bătrân care deabea ar mai merge, cu pielea zbărcită pe care se pot vedea tatuaje fiorose arătând dizgrațios. În cultură, această tendință este și mai evidentă odată ce generațiile pot aduce fluctuații mari. O generație slabă a unei culturi puternice ar părea la fel de ridicolă ca și bătrânul de mai sus. În cultură, ca și în orice raport valoric meritocratic, nu te naști prinț, ci trebuie să dovedești că ești prinț prin ceea ce faci.

Nota: Tratează dacă poți ideea formării cunoștinței și a ideilor. Acum am plecat de la Locke și Hume care prezintă formarea ideilor din experiență, Hume aducând ideea credinței ce face legătura între idei și cauze, între simțuri și amintiri.

De aici mi-am dat seama că eu am trasat începutul ideilor altfel, cu toate că asta a venit din alte probleme, și nu m-am concentrat asupra ei. Eu am spus că inițiativa ideii vine din instinct, din manifestarea sau cererea instinctivă pe care rațiunea este obligată să o trateze, să o înțeleagă. Astfel, rațiunea capătă instrumentele de raționare, cu care va face mai apoi asocieri. Nu știu dacă ideea este originală, dar merita încercată.

**Dialog pe marginea termenului de „voința prima”**

**Eticul**

**Raul**

Incercand sa vorbim despre grija, am ajuns sa analizam efectul acesteia asupra **dragostei între persoane umane**. Poate ca ar trebui sa ne intrebam acum, daca aceasta relatie poate cauza o lezare a Absolutului și prin aceasta sa atraga pedeapsa absoluta. Dar pentru aceasta va trebui sa descompunem dragostea în diferitele concepte ce o compun, pentru a le analiza mai bine pe fiecare în parte.

Daca rațiunea indivizilor din clasa ce permite rațiunea ar ajunge la intelegerea și a ratiunii celeilalte clase, aceasta ar insemna ca indivizii ce formeaza cele doua clase nu sunt asemanatori, odata ce pentru unii rațiunea unei clase ii depaseste, iar pentru altii aceasta poate fi inteleasa.

Aplicata lumii experimentale, situatia analizata mai sus, da coordonate diferite. Plecand de la cunoaștere așa cum a fost defnita, precum și de la raportul interpersonal pe care-l implica, existenta claselor este pusa din start sub semnul intrebării, ne fiind functionale. și totusi, daca ar exista aceste clase, rationamentul partii ce face parte din Universal și nu din clasa ce se distinge de acesta, față de partea care face parte din clasa, ar include urmatoarele:

Categoriile- **concurrenta**, egoism, recunoasterea valorii, invidie, mecanism de auot depasire, exemplu, attribute

**Echitatea. Legitimitate a dorinței. Supunerea**

**Iertarea ca forma de manifestare în acceptarea daruirii.**

**Bun și rau**

**Valori, etic, proprietate, dorințe, necesitati, ura, egalitate**

Vointa pura se transformă prin ratiune în voința factica. voința ce precede rațiunea ajuta la defnirea individualitatilor ca persoane, dand în acelasi timp instrumentele pentru o largire a vointei de a exista prin includera dorinței participative constiente progresive.

De aici rezulta ca nu poate exista pedeapsa, odata ce faptele nu au valoare în sine, ca afirmare a identitatii personale, ca imperativ al existentei, ci numai vointa. Cum am putea gandi o ființa care sa nu aiba voința de a cunoaște, fara voința ? Dumnezeu nu ar putea crea o ființa fara vointa, iar vointa, oricat de pervertita ar fi, orcat de oarba, în față Adevarului nu poate sa existe, odata ce ființa exista. Prin urmare, odata

ce exista voința chiar și în potentă, ființa nu poate fi pedepsită absolut pentru că odată cu afirmarea voinței prime se produce actul creator esențial de care este capabilă ființa finită, aceasta anulând atât cauzele, cât și efectele de dinaintea ei, odată ce timpul nu mai este liniar, iar spațiul și urmările actelor nu au persistență în Absolut. Cum ne-am putea imagina acțiuni și rezultate ale lor improprii Absolutului care să capete persistență autonomă împotriva atât a individului cât și a Absolutului?

Judecarea acțiunilor care au cauzat distorsiunea voinței nu poate avea consecințe absolute deoarece nimic din ceea ce este finit nu poate să aducă ceva absolut, prin urmare nici consecințele greselilor nu sunt absolute. Nici timpul nu mai reprezintă un criteriu, odată ce timpul liniar dispare în Dumnezeu. Astfel ca faptele devin remediabile plecând de la voința intrinsecă a ființei.

În față a evidenței, voința nu poate fi pervertită. Dacă existența lui Dumnezeu nu poate fi contestată pentru voința, aceasta anulează automat posibilitatea pedepsei deoarece nu are sens să pedepsești odată ce voința consimte că a greșit și acceptă îndreptarea, pedeapsa aici, în loc să aibă rolul de a îndrepta, se transformă în pedeapsa irațională, în răzbunare, sau pedeapsa impersonală, juridică, ceea ce, iarăși nu este cazul pentru că nu ar face decât să îndepărteze, și nu să apropie.

**Pedeapsa ca suferință**, atunci când vrea să fie totală își are scopul și logica în afara ei. Subiectul pedepsit, odată ce pedeapsa este totală, nu mai ia din pedeapsă decât finalitatea și nimic altceva, practic suferința nu mai reprezintă pentru el decât trecerea dintr-o stare în alta, de la ceea ce este, la ceea ce vrea să-l aducă pedeapsa, iar modalitățile de punere în aplicare a pedepsei, nu mai au nicio relevanță pentru subiectul pedepsit. Ba mai mult, suferința tranzitorie ca parte a pedepsei devine un factor de stres pentru ceilalți, făcând astfel ca suferința să se rasfrângă negativ asupra subiectului pedepsit cât și a celui care o duce la îndeplinire. Și totuși, logica suferinței în acest caz ar fi, cum spuneam, în afara suferinței. Suferința în sine nu mai are un impact formator direct, pentru că duce la anihilarea subiectului asupra căreia se exercită, dar are un rol asupra celorlalți subiecți, asupra masei, prin puterea exemplului. Pedeapsa iese din cadrul ei, și nu mai are efect asupra subiectului pedepsit, prin suferință, ci se transformă în mecanism al unui sistem, sistem care nu pune individul în centru, ci propria existență, perpetuarea sistemului.

Într-o lume perfectă, asta nu poate exista deoarece : nu are cum să existe un sistem în sine ; nu există pericolul de destrămarea organizării existente ; membrii comunității nu pot fi conduși prin frică ; comunitatea nu poate fi pedepsită indirect prin cunoașterea suferinței celui pedepsit sau prin ruperea de la o realitate.

## **Motivatia relaționala a pedepsei ca reflexie ideatică.**

**Nostalgia.** O parere de rau pentru ce puteam să facem și nu am făcut o să fie oricând, orice am face. Cum în natura noastră este loc și de mai bine, și de mai mult, mereu, asta lasă loc de nostalgie orice am face. Cred că o nostalgie rațională ar trebui să pornească de la un raport între acțiunea liberului arbitru și efortul depus pentru realizările noastre. Dacă avem percepția moralității acțiunilor și a vieții noastre în general ca o îndreptare continuă și o perfecționare crescândă pe fondul efortului maxim, atunci nostalgia nu ar trebui să fie decât împacarea cu « libertatea noastră gravitațională » adică cu limitele impuse de specificul dat ființei noastre, specific care prin natura lui nu poate fi modificat. Prin urmare această nostalgie trebuie să fie impulsul pentru o devenire dincolo de limite, o recuperare în absolut a intangibilului actual sau trecut. Nostalgia astfel percepută este o privire înainte pentru castigarea intangibilului și nu o resemnare. Prin natura credinței, că să fac o trimitere și la Kierkegaard, nu abandonăm ceea ce pierdem prin sacrificiu, chiar dacă această pierdere este cerută de actul în sine al credinței. Credința are în ea însăși și posibilitatea recastigării pierderii prin sacrificiu prin dar divin.

Prin urmare cred că fiecare zi bună poate fi o nostalgie pentru împlinirea clipei frumoase sacrificate.

Amenințarea pedepsei nu poate face parte din morală formatorie

Spațiul, timpul și materia – în cazul nostru vidul – mediu de transmitere a acțiunilor noastre prin efecte ale cauzelor, astfel interconectivitatea între toate părțile Universului. De analizat interacțiunea dintre părți în absența interconectivității date de mediu.

Răspunderea și vina finitului față de Absolut, finit și el însuși.

Rățiunea pură – acționează conform imperativului când rățiunea .....

## Tablă de materii

Introducere.....	2
Dicționar terminologic.....	4
Capitolul I – Categoria.....	18
Capitolul II – Pedeapsa.....	31
Capitolul III – Porunca.....	38
Capitolul IV – Credința.....	40
Capitolul V – Frica.....	44
Capitolul VI – Valorile.....	50
Capitolul VII – Ascultarea.....	59
Capitolul VIII – Grija.....	67
Capitolul IX – Eșecul.....	74
Capitolul X – Rațiunea.....	83
Capitolul XI – Eticul.....	96
Capitolul XII - Replică lui Kierkegaard.....	100
Concluzie.....	103
Anexe.....	104