

Ascunderea răului la (Pseudo-) Dionisie Areopagitul

Dragoș DODU*

Abstract

In the world we live in it is quite obvious that there is evil. But in a dogmatic Christian cosmos, it seems there is none. One must answer how may such a dogmatic view function today, in the 21st century, after psychoanalysis and deconstruction. I try here to show how meaningful is the way (Pseudo-) Dionysius the Areopagite describes how the evil is not. There are a lot of determinations which he claims they do not belong to evil, this denial being, nevertheless, a form of relation, a negative one, between evil and those determinations. Thus we may speak about a particular negative way of determining the evil. I examine some examples given by this Father of the Church, those

*Dragoș Dodu este absolvent al Facultății de Filozofie din cadrul Universității București cu lucrarea de diplomă *Dialectica identității și diferenței ca determinanți ale esenței în logica lui Hegel* și al Masteratului de Istoria Filozofiei și Filozofia Culturii cu lucrarea de disertație *Încercare asupra disputei dintre mitologem și concept*. Între 2003 și 2009 a lucrat ca redactor la editura Humanitas. În prezent lucrează în cadrul proiectului Infocarte, Catalogul Cărților Disponibile din România, www.infocarte.ro, omologul occidentalului Books in Print. A tradus în colaborare volumul lui Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, prizonierul istoriei* (Humanitas, 2005), și volumul *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți* de Roger Scruton (Humanitas, 2011). A susținut în noiembrie și decembrie 2009 cursul *Psihologie și religie la Jung și Freud* în cadrul Fundației Calea Victoriei din București.

about disease and ugliness, two forms of evil which differ only in terms of degree, not of nature, from health and beauty: the disease would be a lower health, and the ugliness, a lower beauty. Then maybe the evil is a form of good, one in a very small degree.

I analyze from a modern, Hegelian point of view the negative connection between evil, good, being, substance, definition, etc., the hierarchy related to this negative connection, in which the positive term is subduing the negative term. In psychoanalytical terms, there is a relation of power between these terms, between good and evil, the latter, undesirable in a cosmos ruled by the good, being repressed. Thus I arrive to discuss about the censorship imposed by God, The Good, seen as Superego, unto the thinking, whose freedom is drastically limited to see things only from the *good* point of view. Because of the censorship imposed by the Good unto thinking, the evil is repressed and there is a strong tendency towards its becoming unconscious.



Pseudo-Dionisie Areopagitul – Neoplatonism – rău – hegelianism – psihanaliză –

În paradis omul nu cunoștea binele și răul și era fericit. Cel puțin așa se pare. Pe atunci nu era asaltat de tristețe sau suferință. Dar oare chiar știa de stările opuse acestora, veselia și bucuria, le trăia efectiv? Mai curând vârsta paradiziacă ar fi doar o proiecție mitică, nu istoric factuală, iar inocența omului din rai ar fi mai degrabă infantilă. Când se mai afla încă în așa-zisul rai, omul probabil nu avea nici un fel de cunoaștere, întrucât nu putea face nici o diferență în mod conștient, ci numai instinctual. Conștiința sa nu era diferențiată, după cum nu era capabilă să înțeleagă diferențele dintre fapte și lucruri. Cum ar fi să trăiești azi fără a face diferența dintre sănătos și bolnav, frumos și urât, cu sens și absurd, bine și rău? Și cum să înțelegi diferența dacă nu cunoști ambii termeni ai opoziției?

S-ar părea că răul trebuie cunoscut cumva, trebuie identificat, altminteri diferența dintre bine și rău nu mai poate fi făcută, binele și răul ajung să fie totuna, virtutea și răutatea (păcatul), la fel¹. Lipsit de repere, omul n-ar mai putea cunoaște binele făcut de Dumnezeu atotțiitorul, nu și-ar mai putea propune drept țintă virtutea, deoarece n-ar fi în stare s-o recunoască, n-ar mai putea-o cultiva, nici duce o viață plăcută lui Dumnezeu. Așadar e imperativ necesar să aflăm ce este răul și de unde vine el.

Potrivit lui (Pseudo-) Dionisie Areopagitul, răul ca rău, răul în sine nu poate fi, el nu ar ține de regimul ființei, dar nici nu s-ar putea spune despre el că nu este într-un sens eminent, lui nu i se poate aplica predicatul neființei dacă neființa e concepută ca dincolo de ființă, fiind subîntinsă de binele absolut². Despre rău nu se poate spune nici că este, nici că nu este, într-atât cât cele ce sunt și cele ce nu sunt se întemeiază în binele supraființial, el nu ar fi nimic, doar nu s-ar putea spune că binele absolut întemeiază ceva rău. Binele luat ca principiu nu le produce decât pe cele bune, altminteri, dacă ar mai face și câte ceva rău, nu ar mai fi pur, nu și-ar respecta statutul de principiu, de bine fără pată, de bine absolut. Dar ce fel de nimic e răul? Să fie acesta un nimic absolut, care să aibă același rang cu ființa, sau poate chiar cu binele absolut, să aibă el o putere egală cu cea a binelui? Nu, pentru că răul nu poate întemeia nimic din cele ce sunt, nu poate cauza efecte care să existe, el e un nimic coerent cu sine, care nu poate face nimic, pentru că toate cele ce sunt sunt făcute cu puțință de bine, și de nimic altceva. Toate cele ce au ființă sunt întemeiate prin mijlociri succesive de bine, așadar nimic din ce este nu

¹ „Căci dacă nu este răul, virtutea și răutatea (păcatul) sunt același lucru”, Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești în Opere complete*, traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, § 19, p. 152.

² „Căci ceea ce nu este peste tot nu e nimic, dacă nu se spune că e în bine ca supraființă”, *ibidem*, § 19, p. 152.

e produs de rău. Răul e un neant nevolnic, un neant căzut care pare a nu avea nimic în comun cu ființa, cu neființa ca depășire a ființei sau cu binele, cel puțin potrivit unei logici aristotelice.

Răul nu poate fi decât într-un sens relativ, deoarece răul absolut ar fi absurd, el contrazicând puritatea binelui și a efectelor sale. Atât cât este, în sensul său căzut, răul e ca lipsă a binelui, ca slăbiciune a acestuia și nu face altceva decât să le strice, să le denatureze, să le deformeze pe cele ce sunt. El „corupe și dezbină subzistența celor ce sunt”³.

Nu voi urmări aici îndeaproape întreaga argumentație a lui Dionisie despre cum răul ca rău nu e făcut de Dumnezeu, care e binele în sens eminent, nici de îngeri, nici de demoni întru cât au ființă, adică sunt buni, nici de oameni (voi reveni), nu este nici în firea animalelor, nici în natură, nici chiar în materie. Îmi voi alege însă un exemplu pe care să-l discut, unul despre rău ca lipsă parțială, nu totală, a binelui, încercând să deschid apoi discuția către rădăcinile ei, eventual și către răul absolut.

Când spune că răul nu e nici în trupuri, Dionisie dă drept exemplu urâtenia și boala, și susține că ele nu sunt rele pe deplin, ci numai în parte, urâtenia ar fi o frumusețe mai mică, iar boala o sănătate mai mică⁴. Trupul urât are ființă de la bine și este prin aceea că are formă. Forma sa, luată abstract, e produsă de bine, luată însă concret, e urâtă, ceea ce ar ține de o dizarmonie, de o lipsă a armoniei, a frumuseții, adică a binelui trupului. Dacă armonia ar lipsi cu desăvârșire din trupul urât, s-ar ajunge la distrugerea formei aceluia, însă, fără formă, trupul n-ar mai fi. Binele, în acest caz armonia, nu poate lipsi cu desăvârșire din trup, sau, invers, răul nu poate fi deplin, întrucât trupul nu ar mai fi deloc, deci răul nu ar mai caracteriza nimic. Răul ca urâtenie trupească este doar parțial, e relativ la bine, se hrănește

³ *Ibidem*, § 19, p. 153.

⁴ *Cf. ibidem*, § 27, p. 156.

din ființa oferită de acesta, e o diformitate întemeiată pe forma trupului. Totuși, cum se ajunge la această diformitate? Putem relua, aici, întrebarea de principiu „de unde vine răul”⁵: de unde vine urâtenia trupezască?

Se întâmplă adesea ca o persoană să se nască urâtă, poate chiar foarte urâtă. Nu poate fi vorba aici de alegere, nu se poate susține că omul ar fi făcut o alegere greșită, preferând urâtenia frumuseții, sau făcând ceva care să-i urâtească trupul. Dacă persoana e urâtă din naștere, ea este în chip firesc așa. Dionisie afirmă că „nu e rea firea, ci răul firii este acela de a nu împlini cele ale firii proprii”⁶. Numai că aici nu poate fi vorba de un om care nu le împlinește pe cele ale firii proprii, ci este în chip firesc așa. Poate că Dionisie se referă însă la firea universală⁷, considerată în întregul ei, nu la firea particulară a unei persoane. Însă nici această precizare nu ar lămuri problema, fiindcă firea universală face cu puțință firea individuală, adică forma individuală a unui trup, iar aceasta este, în anumite cazuri, diformă din naștere. Or, diformitatea trupului nu ar putea fi dacă trupul nu ar avea formă. Binele universal al firii universale întemeiază binele individual al formei individuale, iar aceasta, diformă fiind, face cu puțință urâtenia, deci răul. Pe scurt, în cazul unui trup urât, binele formei posibilizează răul urâteniei. Iată un exemplu în care binele nu este atât de pur.

Dar despre boală ce am putea spune? Degradarea trupului nu există în natură, nu caracterizează ea toate ființele cu trup? Virușii, spre pildă, cei care îmbolnăvesc trupul există în chip natural, iar disponibilitatea trupului de a-i primi, de a fi atacat de ei, este și ea firească. Posibilitatea bolii pare înscrisă în trup, în felul cum funcționează, în natura sa. Fapt confirmat, indirect, de

⁵ Întrebare tradițională, pusă inclusiv de Dionisie, *ibidem*, § 19, p. 152.

⁶ *Ibidem*, § 26, p. 155.

⁷ *Ibidem*.

Dionisie, care vorbește despre „cele ce primesc stricăciunea”⁸, trupul ținând, desigur, de acest ordin de ființă, al celor care supuse stricăciunii. Firea trupului este, pe de o parte, bună, pentru că face trupul să fie, dar întrucât primește prin ea însăși stricăciunea, spre pildă boala, ea o face cu putință. Disponibilitatea trupului de a primi stricăciunea potrivit naturii lui, posibilitatea de a fi afectat de boală este cu siguranță un rău. Iar răul acesta e natural.

Desigur, boala nu decurge doar din firea trupului, ci și din interacțiunea acestuia cu exteriorul, important este însă aici că firea trupului iese în întâmpinarea exteriorului, a condițiilor vitrege de mediu sau a virusilor. Este predispusă să primească influența lor, să primească stricăciunea. Predispoziția de a se strica, de a se degrada, de a fi coruptă nu vine din afară, ci îi este proprie, ține de natura trupului. În acest sens este firea trupului rea. Atunci ea este și bună, și rea. Dionisie pare a intui că boala ca sănătate mai mică întreține un raport intim cu sănătatea mai mare, între boală și sănătate adevărată neexistând decât o diferență de grad, iar nu de natură, așa cum arată sintagma „mai mică”⁹ și corelativul ei, „mai mare”. Numai că nu duce gândul mai departe. S-o facem noi atunci.

Mai întâi să observăm că natura sănătății și bolii este aceeași, boala fiind numai o sănătate mai mică. Sănătatea e o calitate a naturii trupului, prin urmare, ținând cont că boala e o sănătate mai mică, se poate deduce că și ea e o calitate a naturii trupului. Dacă boala este naturală înseamnă că gândul lui Dionisie poate duce consecvent la întemeierea bolii în trup, adică a răului în trup. La nivel explicit însă, el își interzice să facă așa ceva. Natura trupului posibilizează diverse grade ale sănătății, sănătatea trupului poate fi în grad mai mare sau în grad mai mic și,

⁸ *Ibidem*, § 23, p. 154.

⁹ Urâtenia „nu e cu totul rău, ci o frumusețe mai mică”, *ibidem*, § 27, p. 156. Raționamentul despre boală ca sănătate mai mică e făcut prin analogie.

trebuie subliniat, diferența de grad a sănătății e subîntinsă de natura trupului. Din păcate pentru abstracțiunea conceperii de grad înscrise în natură, sănătatea mai mică poate avea efecte devastatoare pentru un trup, pentru o viețuitoare, pentru un om. Cancerul, un exemplu de boală, poate omorî un om, ba mai mult, până în clipa morții, îl poate chinui înfiorător pe acesta. Dacă ținem cont de asemenea chinuri groaznice făcute cu puțință de natura trupului, putem spune că tare ciudat e felul de a vorbi al lui Dionisie, care tratează boala ca pe o sănătate mai mică. Îl ajută cu ceva pe cel suferind să știe că boala sa e doar o „sănătate mai mică”? Foarte puțin probabil. La ce bun atunci acest mod de a gândi răul ca un bine mai mic, ca un bine inferior? Probabil pentru a-l împlânzi, pentru a-l domestici, pentru a-l propiția diminuându-i importanța, chiar ridiculizându-l. Și mai probabil, pentru a-l șterge din fața binelui, pentru a preamări apoi, prin contrast, puterea aceluia. Rezultatul este însă că-l ascunde astfel ori, mai apăsător spus, că-l refulează.

Să vedem atunci mai îndeaproape cum propițiază Dionisie răul și ce concluzii putem trage de aici. Răul este contrar binelui, cauzele răului sunt multiple, prin opoziție cu cauza celor bune, care e una, iar aceste cauze nu sunt rațiuni sau puteri, ci exemple de neputință și slăbiciune¹⁰. Răul nici nu are substanță, ci ceva alăturat substanței, el este accident¹¹. Îmi pare că discursul de înfierare a răului culminează cu următoarea înșiruire, una menită să-l desființeze: „Așadar răul e contrar scopului, contrar firii, contrar cauzei, contrar principiului (începutului), contrar țintei, contrar normei, contrar voinții, contrar substanței. Răul e lipsă, insuficiență, slăbiciune, nesimetrie, greșeală, lipsă de

¹⁰ *Ibidem*, § 31, p. 156. Am ajustat traducerea lui Stăniloae comparând-o cu traducerea franceză și engleză *online*: <http://www.ccel.org/ccel/dionysius/works.html> și http://jesusmarie.free.fr/denis_areopagite.html. Traducerea în engleză îi aparține lui John Parker, iar cea în franceză, lui Darboay.

¹¹ *Ibidem*, § 31, p. 157.

scop, nedeplinătate; e neîntemeiat, necauzat, nedefinit, neroditor, neeficient, neproducător, fără ființă, neasemănător, fără sfârșit, întunecat, neregulat; și însuși ceea ce nu e nimic, nicăieri, nicidecum.”¹² Aș preciza mai întâi că în traducerea engleză indicată răul nu e *contrar* scopului, *contrar* firii etc., ci *alături* cu scopul, *alături* cu firea etc., ceea ce ar fi coerent cu sfârșitul apoteotic al citatului: răul nu are identitate, nu are loc, nu are mod. Riscul la care se supune aici Dionisie este să prezinte hiperbolic răul. Folosesc intenționat termenul, pentru că felul acesta de a desființa răul este foarte asemănător cu hiperbola determinării neființei supraființiale. Neființa de dincolo de ființă beneficiază de adverbul „dincolo”, de particula „supra-” (*hyper-*), pe când neființa de nimic a răului e caracterizată de adverbul „alături” sau pur și simplu de particula „ne-”. Numai că diferența dintre cele două tipuri de ființă ține mai degrabă de un act de credință, exterior discursului argumentat, decât de rațiune. Dionisie nu analizează critic sau/și speculativ această diferență, ci o postulează, ne asigură că așa ar sta lucrurile, că diferența chiar există și funcționează.

Să ne oprim puțin aici asupra straniului statut al răului. El nu are ființă, nu e cauzat de nimic – cel puțin nu de o cauză în sens tare –, nu are principiu, nu respectă vreo normă, nu e întemeiat, nu are definiție. Nu are deci identitate, nu poate fi prins în concept, nu poate fi cunoscut, cel puțin în această coerență. Or, astfel el seamănă cu logosul inconceptibil descris de Gorgias în *Elogiul Elenei*, el poate circula neobservat, neînțeles, neștiut în discursul de tip areopagitic și, totodată, în lume. Pentru că din el, din acest inconceptibil, se trag slăbiciunea, neputința, urâtenia, boala, suferința, eroarea, lipsa de voință și câte altele de acest fel, într-un mod care nu are nimic în comun cu felul de a fi limpede, definibil al unei cauze adevărate, puternice, care adică să aibă puterea de a produce efecte pozitive. Această descriere

¹² *Ibidem*, § 32, p. 157.

hiperbolică negativă a răului pare a-l învesti, involuntar, inconștient, cu o putere contrară celei acceptate de Dionisie, o putere a coruperii și a distrugerii, care, pe lângă sensul invers, nu este cu nimic mai prejos decât aceea a menținerii în ființă și a creării. Să ne gândim numai la puterea divin distrugătoare care se abate asupra Sodomei și a Gomorei sau la cea atotdistrugătoare, la fel de divină, ba chiar într-un grad mai înalt divină, care dezlănțuie potopul de pe vremea lui Noe. Voi reveni.

Înainte de a analiza diferența de mai sus trebuie să mai facem câțiva pași, cum ar fi să analizăm, mai întâi, legătura dintre cauza una a celor bune și multiplul cauzelor slabe ale celor rele. Se străvede aici analogia dintre bine și Unu, și aceea dintre rău și Multiplu sau, și mai bine, multiplu, pentru a fi clar că multiplul este inferior Unului, tocmai prin jocul dintre majusculă și minusculă. Atunci raportul dintre bine și rău poate fi analizat pornind de la acela dintre cauza una și multiplul cauzelor, dintre Unu și multiplu. Să observăm că atunci când Unul este dincolo de ființă și neființă, când despre el nu se poate spune nici măcar că este, și dacă privim dinspre Unu, nimic nu are ființă, poate doar Unul, dar nici despre el nu se poate spune că este la propriu. Nu poate fi vorba nici despre îngeri, nici despre ierarhia lor, nici despre demoni, nici despre oameni, fie ei și sfinți, nici despre natură, nici despre lume. Dacă se poate vorbi – atât cât se poate vorbi, nevorbindu-se mai curând – numai despre Unul în sine, nimic altceva nu este. Dacă însă Unul este, dacă el are ființă, avem atunci Unul și ființa¹³, adică avem cel puțin dualitatea, multiplul există, întrucât, pe lângă unul și felul său problematic de a fi, este calitatea sa, aceea de a fi. La Plotin acesta ar fi începutul procesiunii. Într-un chip obscur, multiplul se originează în Unul,

¹³ Am pornit în raționament de la un pasaj precum „Dar când rostesc «ființă» și totodată «Unu», oare nu rostesc o pereche?”, Platon, *Parmenide*, tradus de Sorin Vieru, în *Opere complete*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1989, 143 c, p. 106.

în ființa acestuia. Pentru a fi ceva, orice, e necesară ființa, iar aceasta nu este decât dacă Unul este, dacă Unul nu este numai dincolo de ființă, ci este și ființă. Îngerii, oamenii și toate celelalte nu sunt decât dacă este ființă, decât dacă Unul este, adică dacă multiplul este. În acest caz, probabil că ar fi mai potrivit să revenim la majusculă, să vorbim despre Multiplu, fără de care nimic n-ar fi.

Să ne concentrăm acum atenția asupra cauzei celor bune, una, nu multiplă, și anume binele în chip eminent sau Dumnezeu. Cauza nu are sens decât atunci când are efecte, fără efecte ea n-ar produce nimic, nu ar fi ce este, cauză, decât cu numele. Ține așadar de natura cauzei să aibă efecte, cel puțin un efect, de nu mai multe. Dacă efectele sunt înscrise în definiția ei, în ființa cauzei este înscris raportul cu efectele, cauza este cel puțin cauză în sine și necesitate de a produce efecte. Avem astfel, ca în cazul Unului și al ființei (sale), cauza și puterea sa, aceea de a avea efecte. Cauza una a celor bune este Binele, dar și puterea sa producătoare, este Dumnezeu, dar și puterea sa creatoare. Mai precis, cauza una a celor bune este cel puțin dublă, adică potențial multiplă, un potențial necesar logic, tocmai pentru că ea le poate produce pe cele bune. Calitatea ei de a fi una implică multiplicitatea. Multiplul este înscris în însăși ființa ei. Înseamnă că multiplul nevolnicelor cauze ale răului se originează în multiplul implicit logic al cauzei una a celor bune, desigur, prin infinite medieri. Ar fi exagerat să facem aici analogia între raportul dintre multiplul cauzelor răului și unul cauzei celor bune și raportul mai direct dintre cauzele răului și cauza celor bune și să conchidem că cauzele răului se originează în cauza celor bune. Să mai așteptăm.

Ar fi util să înțelegem cum apar logic, pe ce se întemeiază neputința, slăbiciunea și lipsa, calități ale răului. Din păcate Dionisie nu explică nicăieri acest fapt. El doar ne asigură că Binele are efecte, din el iau ființă toate cele ce sunt, pe când răul e carac-

terizat de neputință, de slăbiciune, el neputând crea sau menține nimic în ființă. Într-un anumit sens, e coerent cu felul său de a pune problema, răul nu poate fi întemeiat, nici definit, atunci de ce ar întemeiate sau definite calitățile sale? Dar exigența ar trebui să fie înțelegerea răului, gândirea calităților sale, tocmai pentru a putea trage apoi concluziile cele mai potrivite legate de ele. Altminteri ne paște riscul de a concepe doar imposibilitatea de a-l cunoaște, adică inconștiența noastră față de el.

În cadrul discursului areopagitic, se poate înțelege că imposibilitatea de a cunoaște răul ține de statul răului, care nu poate fi întemeiat sau definit teologic. Din imposibilitatea de a-l defini teologic ar decurge imposibilitatea cunoașterii sale. Nu se poate spune atunci că e imposibil să cunoaștem răul în genere, ci că teologia aceasta particulară interzice cunoașterea sa. Scoaterea răului în afara ființei, a definirii, a întemeierii poate fi văzută ca o cenzură a determinării, a definirii răului. Cenzura gândirii răului duce la necunoașterea răului, cea din urmă nu derivă dintr-o gândire limitată, care nu e în stare să gândească răul. Imposibilitatea de a cunoaște răul derivă din interdicția teologică de a-l defini, întemeia, determina. Interdicția, cenzura duc la obnubilarea răului, încurajează neconștientizarea lui și a felului cum funcționează. De aici și inconștiența față de rău, din interdicția și cenzura teologică cu privire la rău.

Neputința și slăbiciunea sunt contrarii ale puterii, lipsa e opusă prezenței. Poate vom avea o șansă de a le înțelege dacă vom analiza raportul lor de contraritate cu puterea sau prezența. Avem un motiv în plus să apucăm pe această cale, și anume acela că Dionisie apreciază că răul este contrarul binelui¹⁴, după care, cel puțin în traducerea lui Stăniloae, el e contrar scopului, contrar firii, contrar cauzei etc. Contraritatea joacă un rol important în prezentarea răului. După cum se vede,

¹⁴ (Pseudo-) Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, § 31, p. 156. În acest punct, cele trei traduceri consultate sunt de acord.

Dionisie nu poate să spună pur și simplu că răul „nu e nimic, nicăieri, nicidecum”, iar apoi să se oprească. Când gândul e desfășurat, e imposibil să repeți la nesfârșit că răul nu e nimic, că e o neființă inferioară, desigur, neființei supraființiale, trebuie să spui mai mult. E inevitabil în cele din urmă să-i mai dai câteva determinații, precum acestea bazate pe contrarietate. E normal ca Dionisie să vorbească măcar de un rău parțial, un rău care există prin raportare la bine. Iată că răul nu e pur și simplu nimic, se poate vorbi totuși despre el, răul e neființa binelui, a scopului, a firii, a cauzei ș.a.m.d., iată că în chiar textul areopagitic are un statut mai precis. Ce fel de contrarietate este aceasta?

Răul este neputincios în sensul că simplul său fapt de a fi se datorează contrarului său, binelui. Dar neputința sa nu are același statut? Nu are ființă slăbiciunea întru cât o face cu putință binele? Mai precis, nu este neputința răului datorită puterii binelui? Consecvent așa ar fi, să aplicăm și aici logica opozitivă. În fond, termenul „neputință” este negația „putinței”, așa cum răul e o lipsă a binelui, o negare a acestuia. Desigur, neputința e termenul inferior în această relație de contrarietate, ea există doar ca subordonată termenului superior, puterii. Ea servește doar la confirmarea identității termenului puternic. Ca la Hegel, se pare că identitatea puterii se construiește prin raportarea sa la ce este diferit de ea, prin oglindirea în termenul contrar, neputința, care nu face altceva decât să-i slujească drept oglindă puterii. Identitatea acesteia se constituie prin mijlocirea cu termenul contrar, care nu are rost însă decât în măsura în care face parte din traseul mijlocirii identității puterii. Diferența e supusă identității, neputința e supusă puterii, lipsa, prezenței, iar răul e supus binelui.

E adevărat, neputința, slăbiciunea și lipsa au puterea de a corupe ființe sau chiar de a le distruge, de pildă un om neputincios nu are puterea de a-și face treaba, de a se îngriji, de a trăi cum se cuvine, el mai degrabă se chinuie, duce o viață

coruptă. Din asemenea slăbiciuni, viața lui poate ajunge distrusă, omul nemaifiind decât o umbră a lui însuși. Dar neputința care-l distruge pe om nu e o putere în adevăratul sens al cuvântului, e o putere nenorocită, mincinoasă, ea nu creează nimic, nu aduce la ființă, ci corupe, înrăiește, iar apoi distruge omul. E o putere negativă, contrară puterii afirmative a binelui, e o putere care lasă omul (și nu numai) fără puteri, e o putere într-un sens impropriu. Și totuși, înseamnă asta că neputința și slăbiciunea au o mai mică putere asupra omului? Nu îl au ele în puterea lor pe om în cazul descris mai sus? Nu cumva preferă Dionisie să vorbească despre putere doar în sensul bun, trecând sub tăcere sau deprecîind sensul rău?

Să revenim la relația de contrarietate prezentată de el. Neputința e supusă puterii, diferența identității, la fel cum boala e supusă sănătății, iar urâtenia, frumuseții. Să subliniem această relație cu un exemplu dat de Dionisie însuși. „Răul e nestatornic”, „a fi pururea la fel e propriu binelui”¹⁵. Binele este veșnic identic cu sine, răul e diferit de sine, se schimbă, bineînțeles, nu neconținut, altminteri s-ar distruge și nu ar mai fi deloc. Răul mai e din când statornic, mai e același cu sine, de nu, de-ar fi pururea schimbător, diferit de sine, identitatea sa ar dispărea, răul ar deveni absolut, adică, potrivit lui Dionisie, nu ar mai fi deloc, s-ar desființa. În mod similar, față de puterea binelui „slăbirea nu e totală, căci, dacă ar fi totală, ar desființa și actul stricării și suportul ei și o astfel de stricare ar fi și o stricare (desființare) a ei”¹⁶. Contrarietatea nu e absolută, al doilea termen – slăbiciunea, diferența, răul – nu se poate desprinde de termenul prim – putere, identitate, bine – decât cu prețul ființei sale. Al doilea termen e înscris pe traiectul raportării la sine a celui dintâi, slujește configurării acestuia, eventual are rolul de a-l celebra pe acesta. Totuși perspectiva aceasta însăși rămâne aceeași cu sine,

¹⁵ *Ibidem*, § 23, p. 155.

¹⁶ *Ibidem*, § 23, p. 155.

nu se deplasează deloc?

Potrivit lui Hegel, identitatea se configurează prin mijlocirea diferenței, dar asta arată că ea are nevoie de mijlocirea diferenței, aceasta din urmă îi este esențială. Momentul constituirii diferenței i-ar fi esențial identității. În lipsa diferenței, nici identitatea nu ar mai fi. Perspectiva se inversează, relația de contrarietate are două tășuri. Spre a fi ce este, puterea binelui are nevoie să fie slujită de neputința, de slăbiciunea răului, fără oglindirea în acestea, identitatea sa, a puterii binelui, nu ar mai fi nici ea. În logica lui Hegel se merge și mai departe. Pentru că a venit timpul recunoașterii necesității diferenței, nestatorniciei, slăbiciunii, lipsei răului pentru determinarea binelui, urmează acum clipa afirmării lor deschise. Nu se poate insista în litania supunerii termenului contrar secund față de cel prim, slăbiciunea, nestatornicia sau lipsa răului nu pot fi negate la nesfârșit, nu pot fi relegate într-o neființă neconținut inferioară ființei solide a binelui. Aceasta ar fi o formă de ascundere a esențialității lor pentru venerarea binelui, o reprimare a cel puțin unui aspect al lor. E nevoie așadar de trecerea de la negarea lor, la afirmarea lor, de la refularea lor, la recunoașterea și conștientizarea lor.

În momentul când diferența este recunoscută ca esențială din însăși perspectiva identității, diferența este afirmată ca moment esențial al jocului determinării reciproce a identității și diferenței, iar identitatea e coborâtă la rangul de determinație neesențială. Perspectiva se răstoarnă, termenul prim devine diferența, iar cel secund identitatea, diferența fiind esența identității. Acum statornicia îi este inferioară nestatorniciei, puterea slăbiciunii sau neputinței, iar binele îi este inferior răului. Binele își are esența în rău. Nu e de ajuns să spunem că răul face parte din traiectul determinării binelui, asta ar fi prea puțin. Slăbiciunea și neputința lui îi sunt esențiale puterii binelui, nestatornicia sa statorniciei binelui, lipsa, prezenței acestuia, fără ele, puterea, nestatornicia și lipsa binelui nu ar fi doar mai sărace, ci nu ar

mai fi deloc. Putem susține atunci că binele produce răul ca pe ceva esențial lui, ca pe ceva fără de care nu ar mai avea calități definitorii precum statornicia și puterea; fără de rău, fără a-l cauza, binele nu ar mai fi determinat ca bine, adică ar fi doar un nume fără acoperire, ar fi golit de sens. Nu numai că binele este cauza răului, mai mult, din perspectiva binelui e necesar logic să fie afirmat răul ca moment de sine stătător. Poate acesta este un alt sens al afirmației lui Dionisie că „dacă nu este răul, virtutea și răutatea (păcatul) sunt același lucru”: răul nu trebuie doar cunoscut, dar el e necesar să fie, altminteri diferența dintre virtute și păcat n-ar mai fi. Mai mult și, cine știe, mai limpede, răul trebuie să fie, altminteri diferența dintre bine și rău, sursa oricărei etici, n-ar mai fi. Așa cum am arătat mai sus, diferența dintre bine și rău, cu supunerea aferentă a răului, e constitutivă binelui, adică, pe scurt, răul trebuie să fie, în caz contrar n-ar mai fi nici binele. Mai departe, în acest moment secund, binele este cauzat de rău, binele este înființat de rău, binele este întemeiat de rău.

Felul cum răul sălășluiește în bine și decurge din acesta poate fi înțeles și analizând raportul dintre accidentalitatea răului și substanțialitatea binelui¹⁷. Accidentele sunt purtate de substanță, în sensul că ele nu au o ființă de sine stătătoare, dimpotrivă, ființa lor înseamnă raportare la altceva, la substanță. Esența accidentelor, cea care le permite să fie atât cât sunt, este o alteritate radicală în raport cu ele, nu rezidă în ele însele. Adevărul accidentelor se află în parte, în substanță. În aceeași logică, la Dionisie răul nu are o ființă de sine stătătoare, el există doar în măsura în care are ființă de la bine. Substanța supraființială a binelui rămâne, pare-se, pururea aceeași cu sine, ea are o identitate indeterminată, una care nu poate fi atinsă de gândirea omului.¹⁸ Numai că accidentele au apărut tocmai

¹⁷ Vezi *ibidem*, § 31, p. 157.

¹⁸ Sursa acestei prezentări a substanței ca identitate indeterminată este Hegel, *Știința logicii*, § 1238, <http://www.marxistsfr.org/reference/archive/hegel/>

din această substanță și atunci ar fi de aflat cum s-a întâmplat logic asta. În primă instanță, substanța binelui este indiferentă față de ele, în acord cu absolutul său care nu ar întreține nici o legătură cu ce este pur trecător și, mai ales, relativ la altceva. Observăm însă că substanța binelui este diferența absolută a evanescenței răului, după cum accidentalul propriu răului e radical diferit de ea. E o diferență exterioară identității indeterminate a substanței binelui, dar o diferență care reiese din modul cum lasă substanța să fie determinațiile sale – identitatea, absolutul, indeterminarea, indiferența –, și anume un mod indeterminat, adică, aici, întâmplător. Diferența este exterioară substanței și se manifestă accidental deoarece identitatea substanței e prea abstractă pentru a lăsa să fie diferența din sine, din interiorul său, diferența apare din identitatea abstractă a substanței împotriva acesteia și a determinării sale. La fel și accidentele.

Posibilele determinații ale substanței sunt suprimate fără a fi afirmate în negativitatea absolută a identității ei, negativitate care se prezintă drept inaccesibilă oricărei gândiri care ar încerca să o circumscrie. Dar negativitatea absolută nu înseamnă doar negare a altceva, a accidentelor de exemplu, ci și negare a propriei indeterminări, afirmare explicită a negării alterității, in-diferență. De aici rezultă, printre altele, întemeierea gândirii identității absolute a substanței. Indeterminarea substanței se raportează implicit, involuntar, la determinarea negată, indiferența la diferența suprimată în sine, substanța la accidentele pe care le resoarbe în sine ca pe niște umbre de ființă. Iar raportul acesta e constitutiv substanței, exterioritatea lui dublează pe ascuns interioritatea faptului de a fi nerelativ al substanței la nimic altceva, a absolutului ei, raportul nu poate fi lăsat să funcționeze subreptice, e necesar să fie afirmat și expus. Substanța actualizează prin puterea sa posibilele sale determinații

works/hl/hl554.htm#HL2_555. Am consultat și traducerea lui D.D. Roșca a *Științei logicii*, Editura Academiei RPR, București, 1966, p. 550.

într-un chip aleatoriu, ca pe niște accidente. Accidentalitatea este astfel una dintre determinațiile substanței absolute. Similar, răul ca accident este una dintre determinațiile Binelui. Cel puțin momentan, el este modul cum se prezintă Binele, după cum accidentul este felul cum se arată substanța.

Să revenim la logica opozitivă. Ne aflăm în faza când termenul secund din relația de contrarietate prevalează asupra celui dintâi, adică, în cazul analizat, răul asupra binelui. În acest moment răul e recunoscut ca esență a binelui și ajunge superior binelui, iar binele slujește la determinarea de sine a răului, așa cum statornicia sau identitatea cu sine a binelui și puterea lui slujesc configurării nestatorniciei sau diferenței răului și slăbiciunii lui. Nu doar că răul are ființă, dar binele îi slujește ca mijlocitor pentru a se construi, binele este oglinda în care se reflectă răul câștigându-și identitatea cu sine. Cam așa ar arăta relația de contrarietate a binelui și răului expusă de Dionisie dacă ar fi dusă mai departe, într-un moment secund, dacă ar fi gândită potrivit nespusului ascuns în ce este explicit spus. La asemenea consecințe duce nimicul care nu se află nicăieri și nicidecum în discursul areopagitic, în lume sau în expunerea binelui. Binele e contrar neputinței, slăbiciunii, nestatorniciei, lipsei de scop, nefirescului, lipsei de cauză și celorlalte¹⁹, și este făcut, din această perspectivă, pentru rău²⁰ și pentru calitățile sale, pentru neputință, slăbiciune, diferență și schimbare, pentru lipsa de scop, nefiresc, lipsa de cauză și toate celelalte. În acest sens, binele nu se face pentru sine, ci pentru rău, binele este constitutiv esenței sale, răul.

Poate nu ar fi redundant să subliniez aici că așa cum boala și sănătatea sau urâtenia și frumusețea sunt identice ca natură, diferența dintre ele fiind doar una de grad, la fel și neputința

¹⁹ E vorba de principiu (început), țință, normă, voire, substanță (ipostas).

²⁰ Așa cum, din perspectiva inversă, răul „se face pentru bine, nu pentru sine”, (Pseudo-) Dionisie Areopagitul, *op cit.*, § 31, p. 157.

și puterea, diferența și identitatea, distrugerea și creația, lipsa și prezența au aceeași natură. Din perspectiva adoptată de Dionisie, neputința nu poate fi absolută, nici diferența, distrugerea sau lipsa proprii răului, deoarece, duse la absolut, s-ar aneantiza, iar odată cu ele ar dispărea definitiv și răul. Or, răul nu e doar o experiență cotidiană, una de neocolit pentru orice om, răul e necesar, chiar și în gândirea lui Dionisie, după cum am văzut mai sus. Atunci calitățile răului sunt relative la cele contrare, ale binelui. Putem afirma, în această coerență, prin analogie cu raportul dintre urâtenie și frumusețe, că neputința e o putere mai mică, la fel ca slăbiciunea, diferența e o identitate mai slabă, iar lipsa e o prezență într-un grad mai mic. Dar am văzut că și perspectiva inversă e făcută cu puțință de sistemul de gândire areopagitic. Din perspectiva inversă, afirmațiile sunt răsturnate: puterea e o neputință nu foarte accentuată, identitatea e o diferență mai puțin marcată, creația e o distrugere mai mică, iar prezența (binelui) e o lipsă (a răului) într-un grad mai mic. Pe scurt, binele însuși e un rău mai mic. Asupra naturii comune a binelui și răului, pe fondul căreia poate fi concepută relația lor de contrarietate, voi mai reveni când voi discuta despre legătura dintre neființa supraființială și lipsa de ființă a răului.

Ar fi potrivit probabil aici, pe sfârșitul discuției despre contrarietate și mișcarea logică proprie ei în textul areopagitic, să dau și un exemplu. Voi lua cazul unui copil. Atât cât este copil, el ar trebui să se ocupe de cele potrivite vârstei lui, adică mai ales să se joace, dar și să se educe, să învețe, pregătindu-se pentru când va fi mare. Deocamdată el ar trebui să-și păstreze identitatea de copil, să le facă pe toate ca într-un joc, să se bucure de vârsta lui. De aceea e nefiresc să vedem un copil care muncește pentru a-și câștiga pâinea, care meditează asiduu la problemele existenței, care e preocupat de politică sau care întemeiază o familie. El nu și-ar respecta identitatea, s-ar schimba într-un sens nefericit, dacă nu cumva într-o direcție de-a dreptul monstruoasă. Bine

pentru el este să fie identic cu sine, să respecte statornic prioritățile vârstei lui. Dar ține de firea copilului să crească, să se schimbe, copilul ajunge adolescent, vine apoi momentul când trebuie să se comporte ca un adult. Transformarea copilului în adult ține de natura omului, suntem, sper, de acord.

Ce ne facem însă atunci când anumiți adulți vor să rămână copii, când ei nu se simt în stare să-și asume responsabilitățile vieții adulte? Nu e vorba aici de a rămâne copii ai Domnului, de a-și păstra o anumită inocență fără de care viața devine plată, își pierde prospețimea, ci de dorința de a se păstra statornic aceiași cu sine. Un asemenea adult vrea să ducă o viață asemănătoare cu cea din copilărie, de nu cumva vrea să ducă aceeași viață ca în copilărie, una în care să depindă de părinți sau, mai bine zis, de figurile parentale, deoarece despre acestea e vorba, nu despre părinții fizici. Bineînțeles, nu e vorba aici despre a vrea la propriu, ci în sensul lui Schopenhauer, potrivit căruia voința vrea în locul rațiunii noastre, sau, cu un termen psihanalitic, adultul vrea *inconștient* să rămână copil. Adultul ar vrea să-și păstreze identitatea de copil, el simte că în prezent e slab, că nu se poate adapta exigențelor vieții mature, pe când în copilărie se simțea puternic, în calea fluxului energiei sufletești părea să nu existe nici o stavilă. Binele său ar fi să poată continua viața de copil, răul său este transformarea în adult, slăbiciunea sa vine din necesitatea unei schimbări firești, în om mare.

Or, germenele schimbării se află chiar în natura omului, în identitatea copilului, deși, precizarea trebuie făcută, într-o zonă nemanifestă a identității lui de copil. Așa cum am arătat succint mai sus, dacă această zonă devine manifestă prea devreme, copilul ajungând să aibă o viață de adult cu mult înainte de vreme, viața sa o apucă pe un făgaș cel puțin nefericit. Pentru un om precum cel adus în discuție, răul schimbării stă ascuns în chiar natura sa de copil, iar slăbiciunea sa de adult se hrănește din chiar dorința de a rămâne copil, de a avea puterea de a face ca

lucrurile să vină de la sine – puterea aceasta nu ține de conștiința copilului, dar asta e altă discuție. În psihologie, transformarea în adult, trecerea de la inconștiența firească a copilului la conștiința adultului, atâta cât este, se numește diferențiere, modificare, în acest sens, a identității. Iar un adult ca al nostru, adult potrivit numai vârstei, altfel un om imatur, consideră un rău necesitatea de a deveni adult sufletește. Din perspectiva sănătății sufletești, păstrarea identității copilărești, binele dorit de adult, este de acum un rău, cu cât insistă mai abitir într-o asemenea dorință cel adult ca vârstă, cu atât e mai aproape de boală, dacă nu se adâncește deja în ea. Sănătatea ar ține de depășirea acestei dorințe, s-ar obține prin diferențiere, prin depășirea identității de copil întru diferența ființei adultului, s-ar obține schimbând perspectiva copilului. Nu numai că binele nu este pururi același cu sine, dar fără rău el e pierdut. Fără răul schimbării și diferențierii, omul se îmbolnăvește.

Schimbarea și diferențierea sunt chiar esențiale, pentru ele ca mijloace de ajungere la maturitate trebuie renunțat la identitatea infantilă, la puterea de copil. Dacă pentru un om vârsta adultă e un rău, binele copilăriei trebuie suprimat ca să fie determinat răul vârstei adulte, identitatea și puterea copilăriei e necesar să fie folosite ca repere pentru ce nu trebuie să fie identitatea și puterea adultului. Binele copilăriei servește ca mijloc pentru determinarea răului maturității. De fapt, binele copilăriei, cu identitatea și puterea lui, devine un rău pentru sănătatea adultului. Puterea copilului, dependența de figurile parentale, e slăbiciune pentru cel ce trebuie să se maturizeze dacă nu vrea să se îmbolnăvească psihic. Renunțarea la timp la apucăturile infantile, „coruperea” la timp a identității copilărești, nepotrivite unui adult, este cea care creează omul matur. Prin comparație, Dionisie consideră că răul nu poate crea nimic, după cum coruperea nu poate aduce nimic la ființă.

S-ar putea obiecta aici că e vorba totuși de binele unei ființe

supuse stricăciunii, nu de binele absolut. Așa e, dar Dionisie nu crede că răul sălășluiește în suflete, după cum răul n-ar putea fi nici în natură. Or, psihologic vorbind, omul rămâne, de-a lungul vieții, același și, deopotrivă, se și schimbă. Oricine știe că același om devine adolescent, apoi tânăr, apoi matur, în cele din urmă îmbătrânește, totuși între același om care a fost odată copil și cel care e acum un bătrân e o mare diferență. Sufletul omului e de la natură identic cu sine și, totodată, diferit de sine. În termenii lui Dionisie, atât cât e același cu sine, sufletul omului e bun, însă cât e diferit de sine, sufletul omului e rău, ambele de la natură, ambele sălășluind în suflet. E imposibil de susținut azi, după Darwin, după Freud, că omul înaintea în vârstă din motive nefirești, că sufletul și trupul său sunt determinate să se modifice doar din afară, constituția lor fiind absolut neschimbătoare.

Să abordăm acum unitatea pe fondul căreia se trasează legătura dintre bine și rău. Spuneam mai sus că binele și răul au o natură comună. Să le aparțină ea în modul egal celor două contrarii? După Dionisie, ea ar aparține în mai mare măsură binelui, termenul privilegiat. Dar așa cum am văzut, logica opozitivă conține în chip firesc reversul său, cel al răsturnării termenului privilegiat, a binelui. Din ce-și trage puterea această logică? Dacă toate cele au ființa lor și puterea de la bine înseamnă că și ea tot din bine își trage puterea. Binele face cu puțință propria-i răsturnare și afirmarea de sine stătătoare a răului, moment când binele îi este supus. În detaliu, în momentul când opoziția dintre bine și rău e centrată în rău, când binele servește drept diferență determinantă a răului, de unde are puterea fiecare, binele de la rău sau invers? Pare evident că binele este ținut în ființă și are puterea de a mijloci de la rău. Să observăm, în treacăt, că lipsa luptă cu binele prin puterea dată de bine²¹ numai în primul moment,

²¹ „Dar nu spunem nici că lipsa luptă prin puterea ei cu binele”, *ibidem*, § 29, p. 156, de unde se poate conchide că lipsa luptă cu binele prin puterea pe care i-o dă binele.

cel în care lipsa e supusă prezenței, iar răul, binelui. În al doilea moment, prezența e o lipsă mai mică, care are ființă și putere de a se menține în ființă de la lipsă. În termenii lui Hegel, mișcarea conceptuală de la afirmarea binelui prin intermediul negării opusului său, răul, la negarea binelui și afirmarea răului, ar fi adevărul celor doi termeni contrari, ea ar fi aceea care pune cei doi termeni, centrează relația lor în fiecare dintre ei, pe rând, iar apoi îi neagă pe amândoi ca momente ale determinării de sine.

O putem considera mișcarea de determinare a lui Dumnezeu sau a Unului, temei al contrariilor, determinare ca bine, apoi ca rău, apoi ca dincolo de bine și de rău. Cu precizarea că este un Unu care conține în sine necesitatea afirmării Multiplului, e vorba de *Unul care este*, nu de un Unu în sine, inert în statornicia sa cu sine absolută. Dar cum, Unul sau dumnezeirea nu e totuna cu Binele? Poate că da, este, dar dacă ar fi numai Unul în sine, Binele de necuvântat – căruia nici Bine nu-i poți spune cu temei, fie și numai fiindcă Unu și Bine deja sunt două nume, ceea ce ar încălca statutul de Unu absolut –, nu unul unic, atunci n-ar fi ființă, nici gândire, nici suflet, n-ar fi nimic decât el, Unul, n-ar fi nici măcar Binele. Or, ființa este²², apoi toate celelalte, *Unul este*, iată că Unul e multiplu, el se desfășoară. Unul sau Dumnezeu ca Bine nu are calități decât fiind multiplu, altminteri fiind perfect nemanifest. Așadar Dumnezeu determinat ca Unu afirmă binele căruia îi subordonează răul, apoi răstoarnă raportul, neagă binele întru afirmarea răului, după care se adeverește mișcarea care susține acești termeni și întregul care-i susține în ființă, întreg în temeiul cărui se poate susține, cu o dreptate numai parțială, că binele e superior răului, sau, răsturnat, că binele e inferior răului, trăgându-și puterea de la acesta din urmă. El este temeiul care-i deplasează de la unul către celălalt și care-i suprimă și conservă ca întemeiați în sinele său aflat dincolo de

²² Nu e locul aici să discutăm de ce este ființă, vom considera cert faptul că ființa este. Analiza acestui fapt necesită o cu totul altă discuție.

bine și de rău.

Întrucât se deplasează de la bun început, ca Unu care este, Dumnezeu sau Unul sau Binele conține deja în sine diferența, mișcarea și nestatornicia, el nu este pururea același cu sine. Binele conține în sine posibilitatea răului, pe care, logic cel puțin, e necesar să-l afirme. De ce? Pentru că diferența și nestatornicia sunt calități ale răului, care, iată, determină deja Binele și, apoi, așa cum am văzut mai sus, pentru că puterea Binelui e intim legată de slăbiciunea răului, la fel ca prezența Binelui și lipsa celuilalt. Potrivit unei logici opozitive duse până la capăt, poziția contrariilor este la un moment dat inversată cu necesitate, așadar reversul Unului, multiplul trebuie afirmat cândva, la fel ca răul, ascuns în umbra binelui. Indecidabil e doar momentul când faptul se întâmplă efectiv, nu doar abstract, în plan logic. Dar care este statutul Unului înainte de scoaterea din sine a binelui și răului, înainte de crearea lor?

Ca origine supraființială a ființei binelui, a negației sale nevulnice, la început, răul, a mișcării de afirmare, negare și conver-tire unul într-altul a celor doi, apoi ca această mișcare însăși, care germinează, ca Multiplu în sânul său, Unul este dincolo de bine și de rău. Numai abuziv este el identificat cu Binele, prin întărirea primului moment al afirmării binelui și negării răului și prin absolutizarea distanței între cei doi termeni, a diferenței dintre ei, a puterii unuia și a neputinței celuilalt. Dar Dumnezeu ca Unu este sursa acestei ierarhii, in-diferența care se afirmă ca diferență explicită între bine și rău, doar momentat arătându-se ca întreg centrat într-unul din termeni, după Dionisie în bine. El este însă și un întreg centrat în rău, în momentul când binele e suprimat și conservat în rău, servind ca mijlocitor la construirea identității acestuia, după cum este și un întreg dincolo de bine și de rău. Iar inițial, Unul de dincolo de bine și de rău e un Unu sărac în determinații, un întreg care la fel de bine ar putea fi considerat *sub* demnitatea binelui și răului, dacă *dincolo* e o particulă care

oferă prestanță. Dumnezeu ca Unu de la început nu s-a arătat, nu a creat nimic, nu și-a manifestat puterea, e un ce despre care nu se poate spune nimic, despre care mai bine s-ar tăcea, dacă ne-am concentra perfect riguros asupra lui, fără să tragem cu coada ochiului la reversul său, la potențialele sale actualizări, care reclamă să fie gândite și afirmate. Dar s-ar tăcea cum se tace legat de un inconștient care face toate eforturile să fie păstrat ca atare, care inhibă din răspuțeri conștientizarea sa.

Dacă Dumnezeu ca Unu sau Bine este supraființial, el este astfel ori înainte de a afirma din sine contrariile binelui și răului, laolaltă cu toate celelalte contrarii, desigur, ori după ce le-a afirmat și le-a resorbit în sine. El poate fi supraființial și dincolo de diferența dintre înainte și după aceste momente, dar aș atrage atenția că indiferența față de cele două determinații temporale logic este, la rândul ei, una în care germinează o diferență neafirmată, una care nu a lăsat să fie diferența în genere, nici pe aceasta între înainte și după în particular, sau una care a întemeiat-o după care a suprimat-o și conservat-o. Or, în textul lui Dionisie nu este vorba despre o întemeiere a unei asemenea diferențe, nici despre întemeierea diferenței dintre bine și rău, după cum nu este vorba nici despre întemeierea răului, care totuși e considerat necesar de însuși Dionisie. Fără el n-am mai discerne între bine și rău, între păcat și virtute, deoarece unul dintre termenii asupra cărora s-ar apleca discernământul nici măcar n-ar fi. Prin urmare, așa-zisul Bine supraființial e anterior diferenței dintre bine și rău. Dat fiind că nu e întemeiată în el vreoa diferență, nici multiplul, nici gândirea, care, așa cum știm de la Platon, are legătură cu multiplul, nu e mai apoi explicată nici priza gândirii la el, prin urmare nu poate fi explicat de ce este el numit Bine, nici de ce ar fi supraființial. Motivele pentru care este denumit astfel nu stau în gândire, ci în ceea ce se sustrage gândirii și este protejat cu grijă de critica acesteia. Dumnezeu ca Bine ar putea fi numit la fel de bine subființial, întrucât nu a ajuns

încă la demnitatea ființei, care este *altceva* decât sine, sau ar putea fi numit Rău, fiindcă diferența dintre bine și rău nu a fost încă întemeiată, deci ar fi inconceptibilă, adică Bine sau Rău e totuna. În acest sens s-ar putea vorbi cu temei despre Răul absolut, un Rău supraființial, pentru că aflat dincolo de orice multiplicitate, inclusiv de dualitatea fiică-neființă.

Aici e locul să discutăm și despre diferența dintre neființa supraființială a binelui și neființa de nimic a răului, discuție anticipată mai sus. Neființa supraființială a binelui este neființa de început a lui Dumnezeu ca Unu, cea din care nici ființa și neființa n-au ieșit, ci așteaptă să apară, o ne-ființă in-diferență la ființă, despre care s-ar putea susține cu aceeași dreptate că este supraființială ori subființială. Neființa nenorocită a răului este neființa supusă ființei binelui, o neființă păstrată cu grijă de Dionisie în starea ei de opoziție cu ființa binelui sau în starea de alătura cu drumul cel bun, drumul drept: alătura cu norma, alătura cu firea, alătura cu cauza, alătura cu principiul (începutul) etc. Fie sub forma contrarietății, fie sub cea a diversității formelor lăturalnice ale lui „alătura”, răul ar fi maxim depărtat de bine, însă nu nimic pe deplin, el ar mai întreține o relație cu binele, e adevărat una de inadecvare. Dar inadecvarea aceasta îi este foarte utilă binelui, așa cum neființa răului, îndepărtată cum e, mijlocește ca diferită identitatea ființei binelui.

Inadecvarea lui „alătura” e o formă mai imprecisă de diferență sau de negație – a adecvării binelui la normă sau la principiu (început), spre pildă –, dar tot o formă de diferență, una neîntemeiată în Bine sau în Dumnezeu de Dionisie. Imprecizia lui „alătura” e probabil mai folositoare decât contrarietatea unei gândiri care încearcă, inconștient, să apere puritatea binelui și a ființei acestuia, deoarece, mai întâi, nu e la fel de ascuțită logic precum contrarietatea, ea ținând mai degrabă de reprezentare decât de gândire, apoi fiindcă aruncă în derizoriu răul, îi subliniază încă o dată poziția suspectă, marginală, condamtabilă,

demnă mai curând a fi ascunsă decât scoasă la iveală. În logica lui Hegel, „alătura” ar ține de diversitate, o formă a diferenței încă nu foarte ascuțită conceptual, una din care urmează să fie forțată contrarietatea, așa cum se poate vedea și din comparația între „alătura cu norma”, blamabil, și „potrivit normei”, deci lăudabil, sau din comparația între „alătura cu firea”, nefiresc, și „în acord cu firea”. „Blamabil”, întrucât alătura cu drumul, și „lăudabil”, sau „nefiresc” și „firesc” sunt deja termeni contrari. Prin intermediul contrarietății, faptul de a fi alătura cu norma sau nefiresc al răului ține așadar de desfășurarea diferenței dintre bine și rău conținute implicit în Binele supraființial, cu consecințele de rigoare, așa cum am arătat mai sus.

Asta din punct de vedere al logicii hegeliene. Dar lucrurile pot fi privite și altfel, psihanalitic să zicem. Ce este marginal, lăaturalnic față de binele conștiinței vigile e de obicei refutat (inconștientul circulă în lumea conștiinței precum logosul lui Gorgias). Reprimat este și ce e blamabil, condamnable, supărător sau penibil. La Dionisie răul nu poate fi din bine, după cum „dintr-unul și același” nu pot ieși „două lucruri cu totul contrare”, cum ar fi binele și răul, altminteri „ar fi și Dumnezeu nu fără supărare și nu lipsit de greutate, căci ar fi ceva și în el care-l tulbură”²³. Mai întâi, cum am văzut, răul este din bine, așa cum dintr-unul și același pot ieși două lucruri contrare. Cu un temei logic, Dumnezeu se supără, are greutate, și are în sine ceva care-l tulbură. Nu este Iehova un Dumnezeu gelos, nu se mânie el pe poporul ales, cu care a făcut Legământul? Ce altceva decât afecte, tulburări sunt gelozia și mânia? Nu se mânie el atât de tare pe oameni încât îi omoară pe toți, cu excepția lui Noe și a familiei sale? Cum poate fi denumit acest act al său, înecarea aproape întregului Pământ, altfel decât distrugere? Dar Hristos nu a avut trup, nu a suferit măcar o parte din cele proprii trupului? Nu a fost Hristos în aceeași măsură zeu și om, nu sunt

²³ *Ibidem*, § 21, p. 154.

ambele naturi la fel de perfecte în el? Asta pentru a nu trece direct la binecunoscutele clipe de suferință din Grădina Ghetsimani sau de pe cruce. De ce susține Dionisie că Dumnezeu nu poate avea greutate, că nu se supără, nici nu se tulbură? Cum de uită de asemenea versete din Scripturi? Probabil fiindcă Dumnezeu trebuie păstrat pur de orice pată, exigență care, desigur, nu are legătură cu gândirea critică, ci cu o credință care-și ascunde faptele, pentru a vorbi eufemistic.

Dionisie ne spune că Dumnezeu nu se poate să facă binele doar uneori, pentru că, dacă uneori l-ar face, alteori nu, atunci l-ar avea prin participare la altceva, nu l-ar avea în sine²⁴. Adică n-ar mai fi Dumnezeu. Se înțelege de aici că binele nu poate fi decât pur, dacă Dumnezeu nu ar fi pur, atunci binele pur ar exista în afara lui, pentru că binele nu poate fi decât pur. Dacă e impur, binele nu mai e bine. Asta seamănă a convingere absolută, nesupusă de Dionisie unui examen critic. Pare a fi vorba iarăși de o reprimare a oricărei impurități, a oricărei ambiguități, care ar ține de un regim de ființă inferior. Pentru că la Dionisie răul nu poate fi pur, Dumnezeul Bibliei ar putea avea răul în sine și l-ar și avea, dar ar avea binele în afara sa. Amestecul de bine și rău ar fi posibil în gândirea care l-ar concepe, dar nu ar atinge cu nimic binele, ci s-ar păstra în afara lui, pentru că, de fapt, asta e miza, păstrarea binelui neatins de nimic din afara sa. E ca și cum Dionisie preferă să se incrimineze pe sine, să accepte ambiguitatea în gândirea sa – pentru a o respinge imediat ce a configurat-o; desigur, totuși, după ce a configurat-o – decât să o lege de bine, care se sustrage gândirii sale, care e venerat, nu gândit. Nu înțelegerea lui Dumnezeu contează aici, a lui Dumnezeu așa cum este el, ci eliberarea lui de ambiguitate, apoi de impuritate. Binele pur pare mai important pentru Dionisie decât Dumnezeu cel viu. Iar binele pur acționează ca un cenzor care impune refularea oricărei posibile pete din conceperea binelui,

²⁴ *Ibidem*, § 21, p. 154.

care trebuie să fie Dumnezeu.

Pare a fi vorba aici de configurarea a ceea ce Freud a numit Supraeu, a unui Dumnezeu care instaurează cenzura, care îndeamnă omul la refulare²⁵. Nu se poate pune aici problema unui Dumnezeu conceput de om, în cazul nostru de Dionisie, ci a unui Dumnezeu care îl îndeamnă pe om să se cenzureze, care-i interzice să gândească critic. E un Dumnezeu care-și păstrează cu gelozie puritatea, care-l împinge pe om să se simtă vinovat dacă înțelege mai mult despre natura dumnezeirii. Din cauza cenzurii, omul pune pe seama gândirii sale păcătoase înțelegerea naturii duble a lui Dumnezeu, a răului care rezidă chiar în dumnezeire. Dar gândirea de unde o are omul, nu de la Dumnezeu, nu este ea o putere care se trage din bine? Probabil că doar atât cât îl preamărește necondiționat pe Dumnezeu, oarbă la faptele reprobabile ale acestuia, la accesele lui de furie, la răul pe care-l face, inconștientă față de natura întregă a lui Dumnezeu, concentrată în schimb doar asupra purității sale, care, prin eliminarea reziduurilor impure, este *parțială*. Îndemnat de cenzura impusă de Dumnezeu, omul refulează răul din natura divină. Iar dacă gândirea îl invită pe calea conceperii și conștientizării reversului întunecat al lui Dumnezeu, pentru cel supus cenzurii probabil că ea, gândirea, este nevolnică, neputincioasă. Dinspre cenzură, o asemenea gândire adastă pervers într-o zonă cu mirosuri pestilențiale, stăpânită de rău, în loc să urce pe culmile sublime ale binelui pur. Cenzura nu incită la o cercetare liberă, care ar putea să se întoarcă vreodată chiar asupra ei, a cenzurii, care ar putea decela chipul de Supraeu al lui Dumnezeu și l-ar putea aduce la lumina conștiinței, să-l înțeleagă, după cum nu încurajează, nici gând să în-

²⁵ Nu e vorba aici de a-l reduce pe Dumnezeu la o iluzie pur omenească, ci de a înțelege manifestarea lui, utilizând conceptele puse la dispoziție de Freud, dar ținând cont totodată de ireductibilitatea divinului, de felul cum înțelege Jung Supraeul, Jung considerând că numele religios al Supraeului este Iehova, cf. C.G. Jung, *Freud și psihanaliza*, în *Opere complete*, editura Trei, București, 2008, traducere de Daniela Ștefănescu, p. 408.

temeieze, înțelegerea și experimentarea unui Dumnezeu viu, în deplinătatea manifestărilor și faptelor sale. Ce motive are Dumnezeu să acționeze ca un cenzor, ca Supraeu, asta e altă discuție.

Aș mai sublinia în încheiere că ambiguitatea, contradicția, paradoxul țin mai curând de inconștient decât de conștiință, aceasta căutând în virtutea diferențierii ei faptele clare și distincte. Conștiința respectă în mod firesc cenzura, iar aceasta o împinge la a separa faptele potențial diferite, la a stabili diferența dintre bine și rău, la a deprecia, în cazul contrarietății, unul dintre termenii contrari, și la a refula legătura de fond, secretă, a celor doi. Legătura lor este refulată în inconștient, care este deasupra și, deopotrivă, dedesubtul conștiinței, suprași subconștient. În clipa când conștiința intuiește că un fapt o depășește, ținând mai degrabă de registrul inconceptibilului, al neconștientizabilului, măcar într-o primă instanță, ea este înclinată – dacă-l prețuiește sau dacă-l venerează – să-l conceapă, atât cât poate fi conceput, ca supragândire, supraființă sau supraconștiință. Este astfel respectată exigența cenzurii, care impune scindarea inconștientului în supraconștient și subconștient, cu preferarea unuia și refularea celuilalt. Sau, atât cât conștiința mai știe de existența sa, a termenului secund, acesta e depreciat, îndepărtat, marginalizat, ridiculizat din răspuseri, potrivit voinței Supraeului. Probabil că în acest sens trebuie înțeles faptul că „Dumnezeu cunoaște răul ca bine, și la El cauzele relelor sunt puteri binefăcătoare”²⁶. În calitate de cenzor și Supraeu, Dumnezeu își ascunde sieși natura răului, transformând-o eufemistic în bine și instituie prin gestul său fondator funcționarea conștiinței omenești cenzurate. Numai astfel poate fi înțeleasă asmuțirea lui Satan asupra lui Iov drept semn al unei puteri binefăcătoare. În același registru, ne putem întreba dacă nu cumva cauza care i-a determinat pe legionari să dorească din suflet anihilarea evreilor și să acționeze în consecință era tot o putere binefăcătoare. Nu

²⁶ Dionisie, *op. cit.*, § 30, p. 156.

sună monstruos?

Totuși inconștientul vrea parcă să fie cunoscut, iar Supraeul, paradoxal, în ciuda cenzurii impuse, lasă posibilitatea de a-i fi decriptată structura, îi lasă omului posibilitatea de a lupta cu cenzura. Refularea poate fi recunoscută, iar ce este refulat adus la lumină. Legătura subconștientului cu supraconștientul, a răului cu binele, pot fi conștientizate, după cum poate fi înțeleasă legătura supraființei cu ce este alături cu ființa, cu firea sau cu principiul.

Aș sublinia că Dionisie însuși intuește cu finețe psihologică fapta omului care alege răul. Una e ce dorește omul, alta este ce face²⁷. Omul nu poate alege să facă răul în deplină cunoștință de cauză, fiind realmente conștient de ce face, cunoscând cu adevărat binele și răul, ci întrucât nu deslușește răul sub aparența binelui, întrucât este, altfel spus, inconștient față de rău. Merită cu atât mai mult subliniată importanța intuiției lui Dionisie, cu cât îndeobște doctrina liberului arbitru susține că omul a ales și încă mai alege răul știind efectiv ce face. Dar problema răului și a liberului arbitru presupune deja o altă discuție.

²⁷ Dionisie, *op. cit.*, § 32, p. 157: „Când se face ceva, e drept să se socotească bun, pentru că se face pentru bine, dar în realitate nu e drept să socotim bun ce nu e bun cu adevărat. S-a arătat că altceva e ceea ce se așteaptă și altceva ceea ce se face.”