

AXIOCRAȚIA

VLAD MUREȘAN

Universitatea Babeș Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract. The current research aims to independently deduce an elementary axiology in order to then theorize an ideal „axiocratic” world, where values have power, instead of power having value. We proceed with a transcendental deduction of values from an initial understanding of deontic judgments, then we continue with an ontological deduction of values such as we find them in the metaphysical tradition as the truth, the good and the beautiful. The second section of this approach interrogates freedom in its capacity of accepting or refusing values. In order for values to enter the world we need a transcendental schematism of freedom. Although freedom is elective, without values freedom is blind and has really no ultimate ground for discriminating between alternatives. This is why we close our deduction by redefining values as *criterium libertatis*.

Keywords: axiology, ideal axiocratic world, freedom, transcendental deduction of values, ontological deduction of values, transcendental schematism of freedom.

1. ARHITECTONICA VALORILOR

§ 1. Deducția transcendențială a valorilor. Facem apel la valori pentru că le-am presupus deja ante-judicativ¹. Nu există nicio judecată, fie ea cognitivă, etică sau estetică care să nu *implice deja o judecată, o valoare*, fie ea de ordinul adevărului, al binelui sau al frumosului. Orice pretenție critică încorporează inevitabil o prealabilă *diviziune valorică naturală*, atunci când judecă privitor la ceea ce este adevărat sau fals, bine sau rău, frumos sau urât – chiar dacă schematizările acestei disjuncții deontice transcendente de tip asimetric sunt supuse unor variații istorice sau culturale.

Să radicalizăm atunci interogația: *ce este valoarea?* Valoarea este ceea ce *trebuie și merită* să fie urmat, cultivat, apropiat – în opoziție cu ceva care *nu trebuie și nu merită* în general. Această necesitate și constrângere nu este fizică sau

¹ Acest studiu este o formă revizuită și extinsă a articolului „Arhitectonica valorilor” (I, II), publicat în revista *Observator cultural*, nr. 600–601, noiembrie 2011.

politică, ci este de un ordin particular: un om de știință *știe* deja că trebuie să caute adevărul, nu falsitatea. Omul în genere *știe* că adevărul și nu minciuna, binele și nu răul *trebuie* îndeplinite (*trebuie*, nu este *preferabil* doar). La rădăcina acestui tip special de „*trebuie*” vom căuta esența valorii, ca *Sollen* (ideal) ce dictează lui *Sein* (real), însă totdeauna din perspectiva unui *Sein* supraordonat ca realitate de saturație superioară, ca *real-ideal* opus *realului-real*.

Astfel, nu ar putea exista *idealitate* opusă *realității* dacă nu ar exista o *realitate* supraordonată *realității*, un suprasensibil suprapus sensibilului, adică o metafizică suprapusă fizicii – omonimie a realului care relevă fractura calitativă de nivel și dedublarea scalară a gradelor de ființă în care este mai adevărat realul mai puțin aparent și este mai puțin adevărat realul mai aparent. Celor care nu cred decât ceea ce văd trebuie să le arătăm că a sosit timpul să nu mai gândească cu ochii, pentru că așa cum invizibilul este condiția de posibilitate a vizibilului, și inteligibilul (ceea ce poate fi doar gândit) este condiția de posibilitate a sensibilului (a ceea ce poate fi văzut).

Este imposibil ca valorile să fie înțelese fără această *reducție fenomenologică* și fără evadarea din exilul babilonic al *atitudinii naturale* prin care știința care epuizează conștiința fenomenală se dovedește a nu fi altceva decât simțul comun distilat în jargon scientist. În niciun caz nu vom găsi ceva în explicații neurologice, deoarece caracterul pur descriptiv și factual al proceselor neuronale este din plecare empiric și sintetic și nu poate explica trăsăturile transcendente și analitice proprii principiilor deontice. *Sollen* este un transcendental pur și vid care face posibilă întreaga ierarhie a valorilor. Dacă omul este doar *materie*, oricât de complicată, totul este proces obiectiv și *nimic nu trebuie*, nu exista nicio opoziție între natură și eul idealizant – sau ceea ce Schelling numea *der idealisierende Ich*². Altfel, omul este doar obiect, nu subiect, deci doar o verigă anonimă în lanțul causal. Și nu putem justifica inductiv judecățile axiologice ca simple generalizări ale experienței. Nu trebuie să ne facem iluzii. Dacă omul este materie, judecățile de valoare nu pot fi nici definite (teoretic), nici asumate (practic).

Tot ce putem face este să provocăm prin reducție fenomenologică *ruptura de nivel* în care subiectul este sesizat ca *corelat transcendental* al universului, iar nu doar *parte fenomenală* a materialității lui. Abia după distanțarea de orizontala fenomenală a naturii (*Sein*) va deveni vizibilă verticala transcendentală a valorilor (*Sollen*). Accesul la valori rezultă din primatul transcendental al conștiinței ireductibile biunivoc la substratul ei fenomenal. Noologia nu este neurologie. Cercetările privitoare la caracterul *non-computabil* al proceselor de conștiință (în opoziție cu structurile cuantificabile ale proceselor neurologice) și cele privitoare la „cauzalitatea descendentă” (de la mental la fizic) trebuie considerate un indicator sintactic al unei *diferențe*

² F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, traducere de Radu Gabriel Pârnu, București, Editura Humanitas, 1995.

semantice de nivel, ea însăși reflexul diferenței ontologice verticale³. Harta neurologică este, deci, doar proiecția determinată a autoactivității indeterminabile a spiritului.

§ 2. Deducția ontologică a valorilor. Prin judecata de valoare, însă, ordonăm lumea în superior și inferior, introducând o ruptură de nivel, o *fractură calitativă scalară*, care divide universul în lucruri care *trebuie să fie* și lucruri care *nu trebuie să fie*, care contează și care nu contează, care merită un sacrificiu și care nu merită. Fără un sens al diferenței ontologice, valorile nu pot fi gândite și diferența ontologică este o diferență verticală (calitativ, nu spațial). *Axios*: ceea ce este vrednic, demn, implică deci o structură de *ființă* superior demarcată față de ceva ce *nu este* cu adevărat.

Valorile implică, deci, o *ontologie ierarhică* unde ființa este pozitiv segregată în raport cu neființa. În ultimă instanță rădăcina ontologică a tuturor valorilor este deci *Ființa* în sensul ei eminent, ca sursă și substanță a naturii și umanității, dar și a structurării lui verticale. Doar o ierarhie ontologică (entativă) face posibilă ierarhia axiologică (normativă). Nivelurile progresiv crescătoare de complexitate sintactică și semantică atestate pretutindeni în textura lumii sunt doar reflexul computațional cuantificabil al unor grade de saturație ontologică diferite. Pauperitatea informațională reflectă vacuitatea ontologică, așa cum redundanța informațională reflectă plenitudinea ontologică. Într-un uz fraudulos al doctrinei *univocității Ființei*, se insinuează o uriașă *aplatizare haoidă* sub forma unui *monism al imanenței* satisfăcute de propria ei democrație ontologică anti-verticalizantă.

Confuzia postmodernă a *democrației politice* cu *democrația ontologică* este eminentamente *totalitară* pentru că reprimă arhitectonica genurilor și relieful ontologic în numele unui război teologico-politic cu „discriminarea”, deci cu libertatea de a alege între inferior și superior, între adevăr și fals, între bine și rău. Această „corectitudine ontologică” extinsă crede că a marca diferența verticală obiectivă dintre speciile inteligibile, dintre Aristotel, o maimuță și un copac este deja *fascism metafizic*, când în realitate este vorba doar despre realism metafizic.

Valorile implică, deci, o structură scalară de la adevăr la fals, unde adevărul implică o *saturație reală a idealității*, deci o saturație ontologică a gândirii. Cu cât ai mai multă *ființă* în *concept*, ai mai mult *adevăr* în *gândire*. Invers: falsul, halucinația sau minciuna au mai puțină *ființă* în reprezentare, fiind iluzii, adică reprezentări goale, neantul reprezentării nesaturate ființial. La fel, binele și răul: virtutea are mai multă *ființă* decât viciul, fiind ca puterea față de slăbiciune sau ca libertatea față de sclavie. Admirația este recunoașterea cognitivă și volitivă a saturației

³ „Omul prezintă documente justificative ale provenienței lui aristocratice. Omul nu este nici doar al acestei lumi, ci și al alteia, el nu este doar al necesității, ci și al libertății.” (Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie, bibliografie de Andrei Pleșu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 70.)

ontologice; indivia este recunoașterea ei cognitivă, dar refuzul ei volitiv. Altruismul este donație ontologică, egoismul este *rapt*, vampirism ontologic.

Valorile sunt deci a) *indexuri* ontologice și b) *prezentificări* ontologice (falsul ascunde ființa, viciul corupe ființa, urâtul desfigurează ființa). În esență, deci, valorile evocate de judecățile de valoare sunt moduri ontologice. Ele se definesc scalar pe intervalul dintre *plusființă* și *minusființă*. Transcendentaliile medievale erau proprietăți ale Ființei la care puteam *participa*, adică puteam să le evacuem din noi sau să le încorporăm în noi. Scara valorilor *reflectă* scara ființei, ierarhia valorilor fiind scara a ceea ce merită și a ceea ce nu merită, ce corespunde cu ierarhia ființei.

Deconstrucția valorilor este, deci, deconstrucția corespondenței celor două ierarhii și, implicit, a *participării* noastre la ființă, adică a capacității subiectivității noastre de a mai încorpora gradele superioare ale obiectivității ontologice. Bogăția supremă de ființă reprezintă *realiter* un scop superior rarefacției ontologice. Acolo unde este adevăr, există mai multă ființă decât în aparență sau în eroare, care reclamă ființă fără să o dețină. Maximitatea ființei este, deci, scopul suprem și, totodată, sursa de ființă a tuturor scopurilor derivate: manifestarea Ființei este cascada ontologică, ea fiind astfel o *ontofanie*. Realul eminent este *Principium* (= *id a quo aliquid procedit quocumque modo*). Doar Ființa comunică esențialitate tuturor celor adevărate, bune și frumoase pe care, de aceea, le căutăm și le prețuim: doar pe ele se poate *zidi* ceva în această lume deșertificată, în care nu am fi altfel decât insecte micronice pseudo-existente pierdute în spații galactice. Numai prin accesul la *transcendentaliile obiective* ale *adevărului*, *binelui* și *frumosului* atingem o atemporalitate care imprimă sigiliul durabilității proiectând *sens* pe suprafața stocastică a absurdului. Cu cât mai mult adevăr, bine și frumos, cu atât mai mult *sens* în oceanitatea izotopică a unui spațiu mundan derelict, fără „puncte cardinale în haos”⁴.

De asemenea, în lipsa unei coerențe arhitectonice a valorilor, am putea spune că *totul este la fel de important*, la fel de semnificativ, deci *anything goes*: adevărat sau fals, bun sau rău, frumos sau urât – egal și indiviz. Recogniția axiologică este, însă, un *act fundamental discriminativ, judicativ*⁵, prin care ceea ce are substanță este pozitiv, asimetric și ascendent demarcat față de ceea ce nu are substanță: adevărul este distins de aparență, binele este distins de rău, iar frumosul este distins de urât. Putem analiza *ce anume* este adevărat și *ce anume* este fals – și în aceasta constă sarcina gândirii –, dar nu putem renunța la această distincție de principiu fără să regresăm în cavernă.

⁴ Metafora îi aparține lui Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, Editura Floarea Albă de Colț, 2018.

⁵ *Ur-teil*: diviziune originară, ceea ce face posibilă cosmicitatea însăși, separarea (judecarea) apelor amorfe ale abisului originar.

2. ARHITECTONICA VALORILOR

§ 3. **Ierarhia fenomenală a valorilor.** Să distingem trei regiuni fundamentale ale valorilor:

1. Valori economice – care servesc *subzistența* în fața adversităților impuse de natură. Acest lucru este vizibil, sub acest raport, în diferența dintre civilizație și epoca de piatră. Supraviețuirea este semnificativ mai realizabilă datorită unei sume de valori economice (tehnologice, informaționale etc.) care sunt preferabile lipsei lor din epocile anterioare. Ele ne procură o libertate față de constrângerile naturii. În sine, acestea au o semnificație pur negativă, deoarece ele nu oferă un conținut pozitiv vieții noastre, însă ne oferă tocmai *sub-zistența* – o etimologie ierarhică semnificativă pentru care *existența* este văzută ca infrastructură ontologică a unei participații la un sens superior.

2. Valori politice – care servesc *libertatea exterioară*, adică supraviețuirea noastră în raport cu alții. Acest lucru este clar vizibil în diferența dintre *polis* și *starea naturală* (să-i spunem „junglă”). Acestea ne asigură o viață care să nu fie doar *subzistență*, ci și *coexistență* cu semenii sub lege, ca libertate negativă față de alții, față de concurența celorlalți. Prin valorile politice, valori ale imanenței, trecem din biosferă în antroposferă, de la o imanență empirică la o imanență transcendentală. Atât valorile economice, cât și cele politice sunt deja presupuse atât la stânga, cât și la dreapta, în plan orizontal, diferențele redistributive fiind operate la nivelul unor alegeri derivate.

3. Valori spirituale – care asistă *libertatea transcendentală*. Ele nu oferă doar *subzistență* în ordinea naturală, nici doar *coexistență* în sfera exteriorității, ci aduc un nou nivel în existență: *demnitatea (Würdigkeit) și sensul*. Afectarea libertății negative prin valorile spirituale edifică libertatea afirmativă saturată și regalitatea transcendentală în raport cu servituțile empirice dictate de natură și de societate (care produc contracția semantică a libertății). Aceste valori sunt organe vectoriale prin care urcăm la nivelul libertăți care aderă la *sens*. Ele trezesc și onorează *demnitatea (dignitas)* de ființe transcendental superioare regnurilor mineral, vegetal și animal și ne trimit, în formele lor superioare, la genealogia noastră metafizică misterioasă. Cu fiecare nou nivel arhitectonic ce implică și depășește nivelul precedent, ființa umană participă la/și descoperă valori progresiv superioare în substanță. Astfel, *homo oeconomicus* devine *zoon politikon*, dar tinde să ajungă un *homo religiosus*. Desigur, totul poate fi controversat discursiv. Însă scepticul preferă să subziste, nu să piară, să asume limita obiectivă, nu să se creadă infinit. Preferă să fie judecat, nu linșat. Să observăm conținutul logic: totul începe cu și se raportează la *structura de ființă*. Valorile economice presupun că este mai bine *să fii* decât *să nu fii*, *să ai mai mult*, nu *mai puțin* – la modul naturalității prin care spiritul subzistă în lume. Valorile politice protejează atât *ființa*, cât și *avuția* asigurate deja prin valorile economice, fiind în acest sens superioare, precum universalul este superior particularului. Valorile spirituale apar la capătul regresiei

teoretice în care valorile-mijloc la un nivel devin valori-scop la un alt nivel, până la valorile cardinale care sunt valori-scop necondiționate.

§ 4. Ierarhia ontologică a valorilor. Bunurile spirituale (infinite, unice, nepuizabile) transcend bunurile materiale (finite, multiple, epuizabile). Bunurile spirituale (scop) sunt superioare bunurilor materiale (mijloc), fără să le poată înlocui. Opusul acestei relații (utilizarea bunurilor spirituale în serviciul bunurilor materiale) ne trezește rezerva sau chiar disprețul –, căci presupune la un moment dat sacrificarea spiritului pentru materie. Spiritul inversează, deci, radical criteriul valorii: el cere ca existența *să merite să fie* numai sub condiția unor valori superioare. Opoziția dintre *spirit* și *existență* merge atât de departe, încât o subzistență fără adevăr, bine și frumos este considerată nedemnă și omul este gata să o sacrifice dintr-un idealism inexplicabil. Am început cu convergența dintre valoarea omului și existența lui. Acum putem să o depășim și să spunem: *Nu valorile sunt în vederea omului, ci omul este în vederea valorilor*. Altfel spus, *numai o existență saturată axiologic este saturată semantic – deci demnă de a fi trăită, nu și o simplă existență brută (existență de brută)*. Valorile fenomenologic prime (economice, politice) devin ontologic secundare, și viceversa: valorile fenomenologic secundare (spirituale) devin ontologic prime, fundamentale. *Ființa este astfel criteriul fundamental al celor mai primare valori, în ordine fenomenologică*. Medievalii au determinat aceste valori ca *transcendentalia* (cu o semnificație obiectiv platoniană, iar nu doar ideal kantiană). Adevărul, Binele, Frumosul divid exhaustiv sfera valorilor spirituale. Complementarea acestei sfere *este sfera non-valorilor*, divizată în fals, rău și urât – fantome de ființă care bântuie o lume alterată. Nu este vorba doar despre saturația ontologică pe care individualitatea o obține prin încadrarea în valori, ci mai ales despre manifestarea pe care valorile o obțin prin sacrificarea individului în numele valorilor, astfel încât singularitățile se autodepășesc, devenind *prin libertate* pietre imateriale în catedrala spirituală a istoriei. Această *autosacrificare axiologică* a individului pentru universalii este opusul strict al *sacrificării politologice* a individului pe altarul ideologiilor. Auto-sacrificarea paradisiacă metafizică nu este deci totuna cu hetero-sacrificarea luciferică politică.

a) Verum: ens relate ad intellectum. A spune că adevărul este o valoare fundamentală echivalează cu a spune că fără *criterium veritatis* lumea armonios diferențiată se scufundă în indistinția ce *stinge diferențele*. Dar adevărul diferențiază omnidirecțional, orizontal și vertical. Am pus deja în evidență paradoxul dialectic prin care ideologia diferenței orizontale (postmodernismul) degenerează cu necesitate entropică în *omogenizare plasmatică*, deoarece supresia criteriilor ce mențin fixitatea inteligibilă a distincțiilor fluidizează disolutiv tocmai *identitățile diferitelor diferențe* care se pierd astfel în extincția logică a haosului⁶. Nu există aproape nicio judecată

⁶ Am analizat logic aceste structuri pe textul unui clasic al postmodernilor în Vlad Mureșan, „Gilles Deleuze: sistemul dizarmoniei prestabilite”, în *Idei în Dialog*, anul IV, nr. 6/33, iunie 2007.

care să nu presupună o structură concordantă a subiectului cu obiectul sau atingere a gândirii cu ființa. Așadar, atunci când negăm că adevărul ar fi *valoarea fundamentală* trebuie să știm că tocmai pretindem că am spus o propoziție adevărată. De asemenea, nici măcar ceea ce este bine sau rău nu poate fi determinat fără să presupunem că judecata noastră este adevărată.

Quid est veritas? Adevărul este, într-o primă determinare, *conștiința de sine a ființei*, acel punct în care obiectivul (ființa) și subiectivul (gândirea) aderă sau concordă (ca subiectivitate auto-obiectivată, autoraportare a subiectului predeterminând raportarea subiectului la obiect). Noi am depășit alternativa idealismului subiectiv și a realismului metafizic. Fenomenologic, eul are parte atât de reprezentarea Ființei, cât și de Ființă. Această *coinerență atestativă a gândirii și a ființei* poate fi numită *atestare prin autoatestare* (carteziană). Ființa este în gândire pentru că și gândirea este în ființă, Descartes fiind limita istorică dintre realismul scolastic și idealismul german. O ființă nereflectată nu este o ființă autoraportată, ci o ființă fără univers, moarte fără viață. Spre deosebire de animal, sciziunea ființială a omului îl face să nu fie doar existență, ci existență în opoziție speculară cu sine. Dacă animalul *știe*, perceptiv și inconștient, omul *se știe* auto-perceptiv și auto-conștient. Abia conștiința de sine fundamentează posibilitatea cunoașterii a altceva (deși, empiric, tocmai cunoașterea a altceva, *Wahrnehmung*, trezește cunoașterea de sine). Intellectul cunoaște prin sinteza reprezentărilor în judecăți. Când judecata *reflectă* ființa actuală a unui lucru, adică *esența* din *existența* lui, cunoaștem ceva.

Astfel, adevărul depinde ultimamente de ființă: el nu adaugă, ci preia conținutul ei (în termeni kantieni: diversul din fenomen nu poate fi explicat doar prin diversul transcendental: trebuie ca în *numen* diversul să fie deja dat, dar nu ca divers pur, ci ca divers structurat, deși în exces, în raport cu care diversul din fenomen este o uriașă simplificare schematică realizată de intuiție, intelect și a percepție). Conceptul este doar *abreviația* ființei, fiind mult mai sărac decât ființa pe care o abstractizează – dar fiind totodată o scoatere a ființei din somnul ei neoglindit. Astfel, adevărul este și mai sărac decât realitatea, dar și mai bogat totodată. El este ființă *contractată* și totodată *reflectată*. Astfel, gradele adevărului trebuie să reflecte gradele ființei, adevărul fiind o *replică de rezoluție optică scalar progresivă sau regresivă*. Cu cât imaginea are o acuratețe mai mare, adevărul este mai mare. Cu cât conceptul, judecata, viziunea lasă mai puțin *afară* din realitate, ele sunt copii mai fidele. Schelling spunea că *sistemul* este planul ansamblului, adică organizarea cunoașterii și a adevărului (nu epuizarea lui totală). Iar Kant avertiza că, prin ideea de sistem al cunoașterii, nu vizăm o completitudine de *detaliu*, ci una de *principiu*. Formalmente, adevărul rezidă în intelect, dar conținutul judecății exprimă izomorf și abreviat conținutul realității, care este *adevărul material al adevărului formal*. Invers, falsul reflectă neantul, nu ființa, iar minciuna este cea care reflectă neantul *aderând* totodată la el.

β) Bonum: ens relate ad appetitum. Și în cazul binelui putem spune că nu există aproape nicio acțiune ce implică alteritatea care să nu fie afectată de modalitatea binelui sau răului. Oricât de sceptici am fi, dacă suprimăm *in principio* diviziunea valorică a binelui și răului cădem în paralizie acțională sau ajungem să justificăm anarhia negativului volitiv, a solipsismului moral care este una dintre definițiile răului. Chiar și atunci când vrem să depășim distincția binelui și răului o facem prin rațiunea autocontradictorie că *nu este bine* să discriminăm sensuri pozitive împotriva sensurilor negative. Prin urmare, să înțelegem ce este binele și ce este răul. Și în acest caz gradele binelui reflectă gradele ființei, după cum gradele răului reflectă gradele privației de ființă sau, mai precis, *aderența noastră intențională* la nivelurile privative ale ființei.

Dorința este expresia transcendentală a finitudinii ontologice. Dorința este magnetismul vidului de ființă din om. Dorim mecanic, autoconservativ, ca expresie a deficitului de real și a precarității existenței noastre contingente. În plus, conștiința noastră amplifică specular dorințele de primă instanță, multiplicându-le fantasmatic indefinit, intensificând astfel torturant experiența interioară a privației. Și mai mult, în epigeneza transcendentală a răului, *paroxismul privației* stă în contrapunct cu *paroxismul autojustificării*. Din coliziunea lor disonantă rezultă resentimentul de lungă acumulare. În fine, ciclul se încheie cu ipostazierea transgresivă a eului care își legitimează individualitatea în opoziție structurală cu universalitatea legii. Răul provine din această auto-centrare secesionară a singularității autoreflectate. Eul se servește acum pe sine, în loc să își găsească măsura, limita și afirmarea *concordant*, în interiorul universalității legii. Dorința devine nelimitată și setea ei este sete deviată de ființă. Doar substanța ontologică a realului poate da saturație vacuității determinate a finitudinii umane. Astfel, cu cât dorim o actualitate (o perfecțiune) cu un grad de saturație ontologică mai mare, cu atât suntem mai aproape de bine. A dori *maximitatea ființei* echivalează cu a dori *binele suprem*, dar acest punct limită este accesibil doar marilor mistici. Invers, cu cât dorim regiuni mai *inconsistente* ale ființei, dorim de fapt mai mult neant; Kant a surprins structura răului radical ca inversiune totală a maximei rațiunii practice cu iubirea de sine, adică narcisismul opus legii morale.

a) Răul este *rotația meontică a libertății: a dori neantul în locul ființei*, a dori vidul în locul substanței – răul este libertatea meontologică sau contra-ontologică.

b) Răul este *excesul apetitiv* care atacă sfera altor dorințe în afara ordinii lor comune de manifestare, ca singularitate „carnivoră” unilaterală: *homo homini lupus* sau devorarea reciprocă a oamenilor. Istoria este hibridată cu răul, având o structură canibalică.

c) Răul este *exercițiul anti-veritativ și anti-natural al libertății* despre care putem spune că este una dintre definițiile infernului: libertatea care vrea mai mult decât poate suporta gradul ei ontologic determinat, îngerul care vrea să fie Dumnezeu sau omul care vrea să fie Dumnezeu, adică transfinitul sau finitul care vor să fie Infinitul. Astfel, uzurparea anti-naturală, anti-ierarhică și anti-divină este adevărata expresie a răului radical: răul satanic.

γ) **Pulchrum: id quo apprehensum placet.** Frumosul este o altă proprietate a ființei, ca „strălucire a formei actualizate”, cum spuneau scolasticii. El se află undeva la intersecția dintre adevăr și bine. Diferența cosmosului față de haos apare în simetria, proporția și integritatea care caracterizează perfecțiunile formale ale lumii (sensibile și inteligibile) și ansamblul arhitectonic diferențiat al totalității cosmologice. Frumusețea reflectă adevărul că lumea este fructul unui calcul infinit, iar nu avortonul unui hazard infinit. Dar lumea (substanțial bună, accidental alterată) este grevată de sincopile mutilante ale imperfecțiunilor. Cu cât coborâm pe scara ființei, în regiunea materialității mai grosiere, integritatea este tot mai aproximativă, diversul materiei scapă tot mai mult coeziunii din sinteza formei, frumosul sensibil fiind întotdeauna un *sensibil carent*. Abia accesul la regiunile inteligibile ale perfecțiunilor ontologice poartă amprenta integrității formale a cărei strălucire a fost numită în scolastică *splendor*. *Claritas, resplendentia, lux*: iată atributele medievale ale frumuseții. *Forma est lumen purum*.

Deși arta este suspectată de falsitate simulativă, subordonată adevărului și binelui, ea strălucește la o scară pe care epoca noastră post-culminativă nu o va putea niciodată egala. Cercul inteligibil este mai frumos în perfecțiunea lui geometrică decât orice cerc sensibil aproximativ. De aceea arta nu trebuie să fie mimetică față de *sensibil*, ci mimetică față de *inteligibil*, ceea ce se traduce în plan fenomenal prin efortul contra-mimetic de idealizare: *arta este o spărtură inteligibilă în cenșura optică a sensibilității*. Ea revelează prin idealizarea și prin transfigurarea sensibilului grade de frumusețe și de puritate proprii gradelor superioare de ființă. În acest fel, în materia opacă a sensibilului, un nivel înalt al frumuseții imateriale, altfel inaccesibil, este totuși încorporat. Prin aceasta, frumosul afectează *ascendent* sensibilitatea umană, la fel cum urâtul afectează *descendent* aceeași sensibilitate. De aici etalarea anxietății descentrante, a infernului torturant, a haosului desfigurant, a dezumanizării și a descompunerii cadaverice – deci, în genere, a imperfecțiunii prin care *neființa* alterează *actualizarea integră* a ființei. Acestea depășesc prin supra-sarcină negativă experiența *cathartică* și duc la mutilarea sensibilității prin afectarea haoidă a cosmosului de către subteranele meontologice. În orice *formă integră* strălucește replicativ totalitatea ființei, întregul ei, deci adevărul ei. Orice formă care coagulează diversul disipativ în rigiditatea integrativă a unei sinteze este o micro-totalitate care reflectă holografic – prin armonia diferențelor întregului – caracterul de *totalitate* al maximității Ființei.

Gradele frumosului reflectă și ele gradele ființei. Etalarea urâtului reprezintă, invers, proiecția în sensibil a forței dezagregante a haosului, dez-membrarea, *dissecta membra*, materia amorfă ce debordează tumoral claritatea formei, excesul cancerigen anti-tipic, variația metastatică a diferențelor refractare la regula speciei. Dezagregarea coerenței în arta modernă a provocat dezagregarea sensibilității. De la concordia realului cu sensibilitatea s-a ajuns la discordia realului cu sensibilitatea. Dar arta exercită o forță ontologică și înrâurirea ei în subiect este transformativă. Autonomia esteticului este doar o restricție provizorie prin care arta evită, la limită,

orbitarea degenerativă a contemplației în sfera interesului și a fascinației mundane, dar ea nu este criteriul ultim al frumosului.

§ 5. Concluziv. Arhitectonica valorilor se opune deci *egalității ontologice a ființei* (omogenității sau univocității Ființei) în ambele ei sensuri: fie premodern, fie postmodern. Valorile presupun ierarhia ontologică, iar ierarhia presupune multivocitatea (sau omonimia) Ființei.

1. *Multivocitatea Ființei* (omonimia Ființei) admite că „Ființa se ia în mai multe sensuri” (Aristotel) – sensul eminent, supra-categorial sau meta-generic (divin) al Esenței și sensurile derivate (categoriale sau generice). Omonimia verticală a Ființei implică deci grade ontologice de sus în jos. *Hier-archos* reflectă ierarhia modurilor Ființei, semnificând etimologic *arheitatea sacrului*. Verticalizarea se definește prin raportul cantitativ de supraordonare și subordonare care derivă din demarcarea calitativ-ierarhică a sacrului (transcendent) de profan (immanent). Într-o metaforă mecanică, raportul de valoare derivă din negentropia superiorului și entropia inferiorului. Împotriva egalizării sau a univocității orizontale a ființei (opuse multivocității verticale a ființei, adică ierarhiei).

2. *Univocitatea verticală a Ființei* este sensul ontologic tare parmenidian, sankarian sau spinozian al Ființei. În sens absolut ultim, numai Absolutul este ființă sau numai Ființa este Ființă. Deci nimic altceva nu are ființă și ierarhia nu există în sens propriu. Acest sens nu elimină însă valoarea, ci doar reduce toate valorile-vectoriale ale transcendentaliilor ontologice la Absolutul sau la Ființa care este supra-valoarea către care toate converg.

3. *Univocitatea orizontală a Ființei* este sensul meontologic în care toate sunt indivize în „planul de imanență” fără transcendență, unde diversul este retractat în haos. Deleuze a mistificat în sens haoid conceptul univocității Ființei în interpretarea lui la Spinoza⁷, într-un sens descendent, nu ascendent, prin nivelarea tuturor diferențelor în Substanța înțeleasă ca haos immanent, nu ca Absolut transcendent.

Ambele doctrine ale univocității Ființei elimină diferența ontologică dintre Unu și multiplu, dintre interior și exterior, însă în sensuri total opuse: ierarhia este dizolvată fie în Absolut, fie în haos. Absolutul este *supra-valoare*, în timp ce haosul este *infra-valoare*. Dar Ființa se distribuie auto-donativ scalar, iar transcendentaliile Ființei, adică predicatele ei ontologice eminente, sunt *predicate vectoriale*, deci *telos*-ul Ființei pentru *entelehia* libertății subiectului.

1. *Adevărul este suprema valoare sau transparența Ființei*, adică indexul vectorial al Ființei, deci lumina care luminează în întuneric, lumina Ființei care luminează în întunericul subiectului. Această determinare a adevărului reflectă două aspecte: sau modul cum Ființa se cunoaște pe sine, sau autotransparența Ființei, sau modul cum subiectul cunoaște Ființa, sau transparența Ființei. Această determinare a adevărului ca (auto)reflectare a Ființei atestă coimanența sau aderența

⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.

gândirii cu Ființa care a fost axioma oricărei ontologii. Mai mult, Adevărul este adevăr cu tot cu falsul (care este doar o parte autonomizată din totalitatea Adevărului – când nu este pur negativ sau anti-adevăr total).

2. *Binele este ceea ce se vede în transparența Ființei, adică abundența donativă a Ființei.* Această abundență a fost descrisă ca Plenitudine emanațională plotiniană (necesară) sau ca Plenitudine creațională biblică (liberă). Binele reflectă caracterul de *totalitate ce se distribuie fără să se dividă* al Ființei (Noica). În acest sens de totalitate, Binele este bine cu tot cu substanța care există în ființa răului agent (substanță care nu poate rezulta din neantul răului, ci numai din substanța ființei). Răul este inversarea prin libertate a ordinii Ființei (răul neavând o ființă proprie, ci numai o ființă parazitată).

3. *Frumosul este iradierea transparenței auto-donative a Ființei,* adică „strălucirea Adevărului” (Plotin) și, prin extensie, a Binelui. În sens suprem, Adevărul include Binele care include Frumosul. Dacă Ființa este totalitate care se distribuie fără să se dividă, Frumosul este integritatea care strălucește din transparența Ființei și conținutul transparentizat de această transparență care este autodăruierea ontologică. Această *integritate* iradiază în sensibilitate prin contemplarea 1. *directă* în efectul sensibil a ordinii creației și 2. *indirectă* a cauzei suprasensibile a ordinii creației. Totuși, frumosul este valoarea „slabă” din triadă. Creștinismul a adus o luciditate pe care grecii nu o aveau când a admis că frumosul poate fi *demonologic disimulat*. Dar chiar și în acest sens Frumosul rămâne *formaliter* reflexul Adevărului – deși *materialiter*, el poate servi delapidării disimulative a Ființei.

3. CRITICA LIBERTĂȚII PURE

Data fiind structura arhitectonică a valorilor, este evident că există *limite axiologice obiective*. Rațiunea practică impune *reprezentarea unei necesități deontice* care nu poate fi conturnată la discreția subiectivă a libertății abstracte. Acest lucru nu înseamnă că valorile trebuie impuse *în întregime cu forța*, ci că *libertatea* comportă și un *exercițiu minor an-axiologic* (descendent, nu ascendent, anti-aderent, nu aderent). Numim sinteza libertății cu ierarhia axiologică *axiocrație* – efectul alegerii care transcrie sau dă efectivitate valorilor. *A contrario, analitica libertății* relevă efectele libertății care nu a făcut sinteză cu ierarhia axiologică. O critică a libertății pure ar trebui să procedeze la determinarea teritoriului de legitimitate al libertății.

§ 6. Monovalența axiologică și bivalența libertății. Constrângerea are *regula secundului exclus*, adică a restricției monovalente a bivalenței. Frontiera dintre multidimensionalitate și monodimensionalitate este fragilă: a) O libertate plenară selectează *tot* posibilului; b) O libertate vidă nu selectează *nimic*; c) O libertate electivă selectează unul dintre membrii disjuncției. Modalitatea necesității deontice nu este identică necesității logice. Necesitatea logică este analitică, fără

nicio raportare la libertate ($2+2=4$ este o propoziție necesară independent de libertate). Din contra, aderența la valori nu rezultă *analitic* din libertatea umană: din afectarea libertății prin imperativul categoric nu rezultă cu necesitate binele. Trebuie deci să diferențiem *exigența* adevărului de adevăr, *exigența* binelui de bine, *exigența* frumosului de frumos. Între comandamentul monovalent al valorii și realizarea ei fenomenală stă punctul de transcripție al libertății bivalente⁸. Avem, astfel, *libertate aderentă* și *libertate inaderentă*: simultan măreția și mizeria ființei umane. *Aderența axiologică* rămâne simultan o necesitate transcendentă deontică (o poruncă: e.g. *Nu ucide!*) și o posibilitate empirică a libertății umane (alegerea între a ucide și a nu ucide): deși valorile sunt impuse de o necesitate deontică, ele nu rezultă *cauzal-mecanic* din afectarea libertății de către principii. Libertatea rămâne mereu *punctul de bifurcație* fundamental: *necesitatea transcendentă deontică monovalentă a valorilor* (acel *Trebuie*, acea voce interioară, acea lege a rațiunii care ordonă necondiționat să căutăm adevărul, nu minciuna, binele, nu răul) poate sau nu să fie transcrisă în efectele fenomenale ale libertății bivalente.

Esența transcendentă a *alegerii* rezidă în bivalența potențială a transcrierii fenomenale a unei monovalențe deontic necesare a principiilor axiologice. Altfel spus, principiul comandă Binele cu o necesitate transcendentă monovalentă neafectată de condiții. Dar libertatea poate acționa bivalent: aderent sau inaderent. *Axiocrația* este, astfel, efectul aderenței axiologice a libertății. Marea sarcină rămâne determinarea unui *criterium libertatis*, ca mecanism vectorial de orientare și diferențiere prin principii a libertății *nedeterminate* și *indiferente*. Din violarea acestei diferențe ontologice între monovalența valorilor și bivalența libertății rezultă două tipuri de monisme ilegite:

a) pe de o parte, când constrângerea metafizică, deontică a valorilor devine constrângere politică avem *totalitarism*, adică transcripție empirică monovalentă a unei necesități transcendentale monovalente. Însă doar pentru că binele *trebuie* săvârșit din punct de vedere moral, nu înseamnă că el trebuie impus și politic.

b) pe de altă parte, când absența constrângerii politice (ca democrație) devine absența constrângerii metafizice (*postmodernism*), adică transcripție transcendentă bivalentă a unei libertăți empiric bivalente. Însă doar pentru că binele nu trebuie dictat politic, nu rezultă că el devine transcendent *opțional*. Datorită faptului că valorile au fost impuse cu forța prin constrângere politică, nu înseamnă că ele nu au, intrinsec, o necesitate metafizică intranzacționabilă impusă libertății umane; nu înseamnă că ele nu rămân *necesități deontice de ordin transcendent*. Colapsul

⁸ Atâta vreme cât suntem însă *în aderență* cu darul existenței, valorile sunt punctele cardinale din substanța ființei noastre. Valorile sunt atributele *vectoriale* ce califică Ființa, hierogramele legii care comandă libertății alternativa ființei. Invers: suprimarea valorilor ce conferă sens existenței culminează cu devalorizarea nihilistă a *rațiunii înseși de a fi*. În punctul hamletian al disjuncției ontologiei și meontologiei se revelează rădăcina ființială a valorilor. Abia în momentul în care, puse în balanță, *neființa* devine o alegere preferată *ființei* se suprimă relevanța valorilor, adică axiocrația este total abolită. Acest lucru este cel mai evident în nihilism și deci în forma lui practică cea mai clară: *decizia de suicid* (care este autodisocierea anihilativă de intersecția contingentă a esenței cu existența care este el însuși ca individ).

omonimiei imperativului (care suprimă distincția dintre constrângerea metafizică și constrângerea politică) este propriu atât tiraniei, cât și anarhiei, deși din unghiuri opuse. Prima folosește această indistinție pentru a impune *valorile împotriva libertății*, cea de-a doua o folosește pentru a impune *libertatea împotriva valorilor*. Aceasta este problema Marelui Inchizitor: dialectica *libertății fără adevăr* care duce la anarhia confuzională babilonică și a *adevărului fără libertate* care duce la totalitarismul inchizitorial. Există deci un raport invers între totalitarism și postmodernism: primul este tiranie empirică, al doilea este anarhie transcendențială. Primul este *liberticid*, al doilea este *axiocid*. Mai mult: tirania empirică este anarhia empirică a canaliei de sus, dar anarhia transcendențială este tirania transcendențială a canaliei de jos. Nu avem voie să denunțăm *tirania vizibilă*, ignorând *anarhia invizibilă*, ca și cum prima ar justifica-o pe cea din urmă⁹. Prima varsă sângele sensibil al trupului, pe când a doua varsă sângele inteligibil al sufletului. Prima provoacă o mutilare exterioară prin impunerea *valorilor fără libertate*, a doua provoacă o mutilare interioară prin impunerea *libertății fără valori*. Prima este o copie infernală a *Cetății Ierusalimice*, a doua este o prefigurație transcendențială a *târfei Babilonului*. Prima este o imanență pseudoeclezială travestită în transcendență, a doua este o imanență sauriană fără transcendență.

§ 7. Schematismul transcendențial al libertății. Pentru a înțelege solidaritatea valorilor cu libertatea (sau sinteza deontică a obiectivității valorii cu subiectivitatea spiritului), trebuie să determinăm mai concret ce este libertatea. Există și aici mai multe niveluri într-o arhitectură a facultăților (refractară la epuizare, dar accesibilă tematizării).

1. Libertatea ca posibilitate electivă. Libertatea transcendențială este la un prim nivel pură posibilitate electivă. Deși suntem condiționați de mecanismul naturii și nu există nicio intenționalitate care să se poată transcrie în plan fenomenal fără supunerea strictă la legea cauzală, suntem totuși *suverani* asupra spontaneității și intenționalității noastre¹⁰. Libertatea este auto-proiecția și *suspensia deliberativă* asupra spațiului posibilităților indivize ce odihnesc în amorfismul sincron (sau eventual semi-structurat¹¹) al temporalității dislocate proiectiv spre viitor. *Cantitatea* libertății este, deci, direct proporțională *cantității* posibilităților

⁹ Cum vor să justifice postmodernii scepticismul prin dramele istoriei, când răul poate fi, tocmai, judecat și respins numai prin judecăți de necesitate de ordin axiocratic.

¹⁰ Aici se deschide o dificilă dezbatere cu psihanaliza. Însă evidența faptului că există resorturi inconștiente care determină conținuturile libertății noastre nu este încă dovadă a determinismului strict care să depersonalizeze total ființa umană. Acesta este cazul în psihoză, dar chiar și aici inhibiția empirică maladivă a libertății transcendentale nu este totală, deși avem o confruntare dramatică și infernală a libertății cu necesitatea.

¹¹ Precizare decisivă pentru a nu confunda o *libertate absolută* care confruntă posibilul pur, adică Abisul, cu *libertatea transcendențială*, care confruntă un posibil totuși semi-structurat. Libertatea omului nu este libertate divină, ea nu confruntă direct infinitul abisal, corespunzător unei ființe infinite, ci doar posibilul corespunzător unei ființe finite.

remanente. Nedeterminarea libertății este, deci, în funcție de nedeterminarea deciziei. Cu cât libertatea rămâne fixată în propria ei posibilitate, ea conservă gradul maxim de abstracție. Putem astfel releva paradoxul libertății electivă că, în gradul zero, liber este tocmai cel ce *nu alege nimic*, căci este indeterminarea pură care nu a căzut încă sub determinare. Aceasta este libertatea care poate rămâne în identitate *indiviză* cu posibilitatea ei abstractă: retenția absolută a libertății autarhice care rezistă tentației actualizării. Dar trebuie să distingem:

a) *non-decizia mistică* (abținerea de la proiect și alegere exterioară prin rămânerea libertății în sine la sine) de

b) *in-decizia sceptică* (abținerea de la *judecată* – *krisis* ca separație a rațiunilor și *fundamentum divisionis* în corpul universului de alegeri posibile).

Acestea se învecinează așa cum se învecinează *înțelepciunea* cu *nebunia*. Indecizia este însă copia infra-rațională a non-deciziei libertății supra-raționale sau scepticismul este o copie intelectuală a misticului: în ambele cazuri lipsește *arbitrariul* liberului arbitru, prin abținere. Însă abținerea mistică reflectă necesitatea că *cel care este deja ales nu mai trebuie să aleagă*.

2. Libertatea ca actualizare selectivă. Invers, realizarea libertății este concomitentă cu limitarea ei progresivă. Căci, în gradul zero al libertății potențiale, unitatea și libertatea abstracției rezultă din evacuarea *conținutului de realitate sau de concretitudine* (cantitatea deciziilor potențiale suprimate în expectativă sau în proiect). Astfel, libertatea *pre-electivă* (care încă *nu a ales*), flotantă pe suprafața posibilului, *segregă*, în actul alegerii, blocul sincron al posibilităților disponibile și scindează traiectoriile cauzale potențiale, selectând *actul* printr-o *contraselecție* simultană a tuturor contra-factualelor avortate. Libertatea (inerent) selectivă este deci, pe contrafață, o libertate *extinctivă* care convertește contingenții viitori actualizabili în contingenți trecuți neactualizabili. *Realitatea* survine numai prin actualizarea selectivă succesivă operată în masa posibilităților electivă simultane. Această structură atestă solidaritatea transcendentală a libertății cu temporalitatea, deoarece nu putem da realitate, conținut, deci concretitudine libertății decât prin parcurgerea succesivă, *deci* prin desfășurarea efectivă a posibilităților deschise în fața viitorului. Libertatea câștigă deci realitate prin „nebunia” deciziei. Tot astfel cuantificatorul universal *formal* („orice este posibil”) este limitat prin *materializarea* în real a unei secțiuni determinate din spectrul nedeterminat al posibilităților indivize.

Libertatea transcendentală este deci o problemă de logică modală: ea relevă *modalitatea* de care este afectată *libertatea* în decizie și inițierea corespunzătoare a unui lanț cauzal orizontal contingent, dar cu progresie cauzal-necesară, care poate fi totuși contra-punctat vertical prin mutații intenționale transcendente pe alte traiectorii cauzale limitate la rândul lor de caracterul semi-structurat al posibilităților disponibile libertății umane (limitele care circumscriu quantumul de posibilități umane prin limite obiective). Pentru Kierkegaard, *decizia* este deja *nebunia*. Dar această i-raționalitate este proprie libertății electivă indiferente care alege fără un criteriu. Indecizia este însă, la alt nivel, o nebunie. În realitate, libertatea este prinsă

în menșina *necesității deciziei* (care închide) cu *substructura indeciziei* (care deschide). Nimeni nu a câștigat *realitate* din *indecizie*, drumul libertății de la vacuitatea abstractă la realitatea concretă trece prin focul deliberării și sabia deciziei, prin confruntarea disociativă a posibilului omogen, prin saturarea ontologică a posibilului cu realitatea pe care libertatea o actualizează numai smulgând-o posibilului prin scindare din informul semi-structurat al virtualităților. Omul nu „alege” în același fel cu Absolutul, *direct* din Abisul pur. Absolutul nu este limitat de posibil, ci instituie posibilul însuși. Omul confruntă o lume deja pre-structurată, pre-metritată, pre-organizată în care s-a marcat diferența logică și ontologică dintre *imposibil* (*Nihil negativum*) și *posibil* (*Ens rationem*), iar posibilului pur i s-au dat legi formale (legile logicii) și libertății i s-au dat deja legi arhetipale (diferența binelui de rău).

3. Hazard și destin. Libertatea deschide, astfel, o serie de actualizări afectate de intenționalitate transcendentală, dar totodată supusă celei mai stricte conexiuni. Intenția formală debordează propria ei materializare fenomenală și numai într-o lume perfectă materia saturează puritatea formei. De asemenea, datorită încrucișării seriilor cauzale care au sau nu o origine în libertate, se creează aparența a ceea ce numim *hazard*, care limitează suplimentar transcripția biunivocă a conceptului în realitate, generând consecințe imprevizibile care dezvoltă ramificații condiționate ale libertății condiționatoare, iar coincidențele și realizările imprevizibile ale unei libertăți active prodigioase sugerează în mod *strivitor* forța eficientă a unei armonii supra-individuale care organizează macro-structuri și umbra gigantică a unei supra-coerențe destinale, ireductibile la micro-decizii individuale infinitezimale. Modul cum intră *vertical* libertatea în fenomen este liber, însă traseul ei *orizontal* este supus sintezei condiției cu condiționatul. Rezultanta finală încorporează însă și *factori necunoscuți* care au fost tematizați prin conceptele opuse de hazard și destin pentru a explica prin agregare spontană sau deducție arhitectonică supra-coerența ansamblului. În toate cazurile, însă, libertatea câștigă realitate, efectivitate numai printr-o selecție echivalentă cu o contracție avortivă a posibilităților închise prin însăși actualitatea deschisă. Din această cauză nominalismul decizional libertarian ignoră faptul că libertatea empirică este, de la un anumit nivel, *oarbă* și că *ierarhia ontologică* trebuie să fie un *azimut al libertății care decide (se aruncă) în abis*. Deși libertatea este negativitate ireductibil necesară, regimul ei minor (neasistat) este un regim de risc ontologic care lasă permanent deschisă posibilitatea uzului liberticid al libertății.

4. Criterium libertatis. „Toate le încercați, țineți ce este bun” (Sf. Pavel). Am trasat diferența dintre libertatea formală ante-electivă și libertatea materială exersată. Sarcina teoretică este însă aceea de a determina și a justifica *necesitatea deontică* din *conținutul deciziei*. Așa cum conținutul deontic (axiologic) nu determină mecanic libertatea, nici forma libertății nu afectează necesitatea axiologică a conținutului. Explicarea și justificarea libertății alegerii este obiectiv necesară, însă ea este pur formală, atâta vreme cât nu deținem un *sistem al posibilului*. Știm că libertatea își

poate înscrie deciziile în materia pre-structurată a posibilului disponibil. Știm *că* libertatea alege, dar nu știm exact *cum* alege și, mai ales, încă nu știm *cum trebuie* să aleagă. Libertatea are, deci, nevoie de un principiu de transcripție, de un principiu de selecție și de conversie a virtualităților electivive în realități selective. Fără un astfel de mecanism transcendental de focalizare a transcripției, libertatea suportă două tipuri de unilateralitate:

a) sau rămâne înfășurată într-o spontaneitate afectată de *retenție*, sub forma unei tensiuni fără distensiune, ca paralizie abstractă a unei interiorități fără exteriorizare;

b) sau se desfășoară într-o spontaneitate neafectată de *retenție*, sub forma unei distensiuni fără tensiune, ca diseminare concretă a unei exteriorizări fără interioritate.

Prima este libertate auto-colapsată, ca formă fără materie, a doua este libertate diseminată, ca materie fără formă. În ambele cazuri, libertatea rămâne unilaterală: libertatea exclusiv formală se zbate ca un *sculptor fără mâini*. Libertatea exclusiv materială se zbate ca un *pictor fără ochi*. În primul caz, materia nu poate primi forme, forma rămâne auto-imanentă, iar materia nu este modificată de libertate. În al doilea caz, materia primește forme aleatorii, cu prețul că *amorfismul materiei* este înlocuit cu *poli-morfismul formelor* aberant (pentru că arbitrar) agregate. Avem deci nevoie de un principiu care să acționeze ca un mecanism transcendental pentru conversia libertății formale în libertate materială, de un *fundamentum divisionis* pentru indicarea formală a tipurilor de conținut care *trebuie* selectate de libertatea formală, astfel încât ea să evite atât paralizia non-electivă vidă (ca non-decizie sau in-decizie), cât și distensia diseminativă a alegerii aleatorii, non-discriminative, a-criteriale a lui *orice și oricum*. Am numit acest principiu *criterium libertatis* și l-am identificat cu *valoarea* în sensul ei transcendental. Între caracterul potențialmente multi-direcțional al libertății și caracterul nedeterminat al posibilului, este nevoie de mediarea unui criteriu.

Numesc de aceea *valoarea* schematism transcendental al libertății care mediază între spontaneitatea nedeterminată a libertății și receptivitatea nedeterminată a posibilului, impunând libertății formale o regulă de transcriere, o regulă de selectare a materiilor. Între indiferența liberului arbitru și indiferența posibilităților disponibile, valoarea este cea care impune diferența – o diferență verticală, asimetric-disociativă care ordonă libertății adevărul împotriva falsului, binele împotriva răului și frumosul împotriva urâtului. Altfel spus: axiokrația este produsul reușit al schematismului transcendental al libertății, structura saturată vectorial a libertății când adevărul, binele și frumosul ca atribute finalitare ale ființei au devenit atribute vectoriale ale libertății. *Axiokrația* este *logos*-ul libertății aderente care a ales ce trebuia să aleagă¹².

¹² Această restricție calitativă impusă libertății apare în toate cuvintele latine din aria semantică a valorii: *Diligo* (echivalent latin al valorii) înseamnă *a alege* în sens de a prefera sau respecta. Iar *Praemium* (ca recompensă inclusă în alegerea reușită implică de asemenea o sancțiune pozitivă oferită rectitudinii libertății). *Pendo* implică faptul de a cântări, a judeca, deci de a separa și compara materiile înaintea selecției. În fine, de la *Pretium* (preț, valoare) ne vine *a prețui*, adică a valoriza o opțiune împotriva alteia.

În caz contrar, sau libertatea *nu alege*, sau libertatea *alege orice*, ori, în cel mai radical caz, libertatea *alege neantul*, selectând formele pozivate ale neantului: falsul, răul și urâtul. Atunci lumea și sensul libertății sunt afectate monstruos: dacă libertatea *nu alege* nici binele, nici răul, ea intră totuși, prin capitulare, în complicitate cu răul. Dacă ea *alege orice*, când binele/când răul, ea intră în complicitate cu răul. La fel stau lucrurile cu falsul (sau minciuna). Valorile acționează deci criterial și eliminativ înaintea selecției efective ca o reducere contraselectivă *a priori* a materiilor ilegitime, deci ca o selecție de dinaintea selecției, pe care am numit-o *criterium libertatis*. Negația contraselectivă este complementul ireductibil al afirmației selective. De aceea, în temporalitatea libertății electivă, nu putem actualiza nicio libertate pur afirmativă (care să aleagă fără să excludă), nicio libertate pur negativă (care să excludă fără să aleagă). Numai când libertatea indiferentă și formală selectează materiile în conformitate cu criteriul axiologic, diferențiindu-se orizontal numai în efectul idenficării ei verticale, suntem cu adevărat liberi. *Valorile sunt, astfel, ochii și lumina (=conceptul) libertății*, pentru că ele sunt, de fapt, *libertatea de dinaintea libertății*. Ele sunt *libertas major* de dinaintea lui *libertas minor*. Ele sunt libertatea corect orientată (diferențiată) care precede (transcendental, nu empiric) liberul arbitru indiferent. Ele sunt *rectitudo voluntatis* (Anselm) de dinaintea exercițiului de voință efectiv¹³. Paradoxal, în sens ultim, adevărata libertate *este* adevărul, *este* binele, *este* frumosul. Suntem cu adevărat liberi numai după ce *am ales* (avem conținut) și numai după ce *am ales cum trebuie* (avem conținutul bun).

¹³ Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, ediție bilingvă, traducere de Laura Maftei, notă introductivă, note, studiu de Ovidiu Stanciu, Iași, Editura Polirom, 2006.

