

AFIRMARE ȘI TRANSCENDERE

DOI 10.46522/CT.2025.01.06

Sabin SABADOS, PhD

University of Arts Târgu Mureș, Romania

sabin_sabados@yahoo.com

Abstract:

Affirmation and Transcendence

This study examines theatre as a space of existential affirmation and transcendence, focusing on the tension between subjective experience and the search for meaning. Drawing on philosophical frameworks from phenomenology and existential thought, the article explores how theatrical creation negotiates the limits of representation and conceptual knowledge. Theatre is approached not merely as an aesthetic form, but also as a mode of understanding that engages the human condition in its ontological vulnerability. Through an analysis of artistic processes and performative presence, the study argues that transcendence in theatre does not imply escape from reality, but an intensified confrontation with it. Affirmation emerges as an ethical and experiential act, rooted in corporeality, perception, and lived time. Ultimately, the article positions theatre as a privileged space where thought, affect, and existence intersect beyond fixed certainties.

Keywords:

*Theatre; Affirmation; Transcendence; Phenomenology;
Existential Experience*

Gândul apare și, odată cu el, se conturează și cel care-l gândește, fără a se identifica în mod necesar unul cu altul. Intuiția ne avertizează că suntem mai mult decât

suma experiențelor sau a gândurilor pe care le avem. Platon, în dialogurile sale, argumentează în favoarea ideilor (*forme pure* ce pot să fie echivalate cu gândurile) ca entități ideale eliberate de limitările realității fizice. În starea de profundă contemplare estetică, atunci când are loc o suspendare a discursivității, din structură conceptuală gândul poate să (re)devină energie pură: „Activitatea de gândire, pe care Platon o caracteriza drept dialogul tăcut pe care îl purtăm cu noi înșine, servește doar la a deschide ochii minții, și chiar *nous*-ul aristotelic este un organ al vederii și contemplării adevărului. Cu alte cuvinte, gândirea năzuiește la contemplare și sfârșește în ea, iar contemplarea nu este o activitate, ci o pasivitate; este punctul în care activitatea mentală se oprește”¹.

În măsura în care este înțeles ca fiind doar o reflecție a unei energii subtile care poate să existe independent de cum este structurată arhitectura cognitivă și fără riscul de a deveni inert, gândul se poate elibera până și de „experiența” gândirii. În acest sens, preocupată de *Vita Activa*, Hannah Arendt amintește de o „curioasă maximă atribuită de Cicero lui Cato, care obișnuia să spună că «un om nu este niciodată mai activ decât atunci când nu face nimic și niciodată mai puțin singur decât atunci când se află singur»”². Nu excludem posibilitatea ca gândul să aibă propriul vitalism atâta vreme cât îl regăsim mereu într-o relație. Raționalitatea care-l însoțește pare să trădeze o forță interioară în virtutea căruia acesta se constituie. Dacă intuiția lui Cato este corectă putem argumenta faptul că energia pură poate să fie mai importantă chiar și decât adevărul. Așa cum, cel puțin în principiu, a trăi poate să fie mai important pentru cineva decât a avea dreptate.

Suspendarea, fie și temporară, a gândirii, reprezintă o miză importantă pentru acei creatori de teatru (actorul și spectatorul) care caută momentul de maximă imersiune în actul scenic. Actorul, atunci când se află în plin proces al creației artistice, complet absorbit de jocul personajului,



1. Hannah Arendt, *Viața spiritului*, traducere din engleză de S.G. Drăgan, București, Editura Humanitas, 2018, p. 14.

2. *Ibidem*, p. 15.

unește indisolubil senzorialul (tangibilul) și suprasenzorialul (intangibilul). Cu întemeierea „realității spectacolului de teatru“, spectatorului i se deschide și lui posibilitatea de a se transpune în structura simbolică a actului scenic. Tot ceea ce este atins, într-o formă sau alta, de procesul de creație este deopotrivă afirmare (expresie artistică) și transcendere (relație estetică). Mai mult, cu toate că sunt conștienți de faptul că participă la un spectacol de teatru, actorul și spectatorul pot să își suspende gândirea propriei prezențe. În teatru, ființa umană joacă simultan două roluri: afirmă ceea ce este și transcende spre ceea ce poate deveni. Nu omitem faptul că, o detașare autentică de gălăgioasa rațiune rămâne doar un deziderat dacă înțelegem *ad literam* sau dacă luăm prea în serios unele ipoteze de tipul: inconștientul este structurat în conformitate cu mecanismele limbajului (Lacan) sau cu cele ale arhetipului (Jung); nu există un „dincolo“ de experiența gândirii decât în sens *a priori* (Kant); meta-gândirea de tipul „cogito ergo sum“ (Descartes). În artele spectacolului de teatru, a afirma înseamnă a prezentifica o lume într-un orizont al evenimentului artistic atent pregătit. În schimb, a transcende implică o deschidere a ființei umane către posibilități încă nemanifestate. Ce merită remarcat este faptul că, tocmai pe complementaritatea celor două perspective se constituie și se consacră ființa spectacolului.

La prima vedere, fuziunea totală între gânditor și gândurile sale se pare că nu este imperativ necesară, indiferent cât de strânsă sau de profundă ne apare legătura dintre ele. Alegoria pe care Platon o folosește, pentru a facilita înțelegerea distincției dintre aparență și esență, este aceea a *atelajului înaripat*³. Prin această alegorie, Platon ne sugerează faptul că sufletul are o natură divină și o capacitate aparte de a se înălța spre ideal, atras fiind de energia sa pură. Vizitiul (rațiunea), calul alb (voința bună și intenționată sau *Thymos*-ul înțeles ca ideal de onoare, loialitate, mândrie, datorie, demnitate), calul negru (dorința nestăpânită sau *Epithymia* înțeleasă ca plăcere lumească, râvnă, poftă, impuls primar), hățurile (pârghiile sau



3. Platon, *Phaidros sau Despre frumos*, traducere, lămuriri preliminară și note de Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 2011, p. 74.

procesele psihice cu care gândirea operează) și carul (sufletul capabil de elevare) compun imaginea *atelaajului înaripat*. O imagine reprezentativă care simbolizează multidimensionalitatea ființei umane, în unitatea ei. Prin analogie, așa cum sufletul uman poate avea o conexiune profundă cu ideile pure (despre frumos, adevăr, bine), fără însă a se confunda în totalitate cu ele, tot astfel, cel care gândește (vizitiul) se află în strânsă legătură, și nu neapărat într-o fuziune, cu întreg *atelaajul înaripat*.

La început, atunci când apare, gândul este energie pură – seva vitală pentru mugurii conștiinței-de-sine. Imediat ce apare, acesta poate lua diverse forme. De la formele simple până la cele abstracte, energia cu care gândul este investit se poate condensa în: concept (Eu, sine), sentiment (intens sau slab), imagine (fotografică sau dinamică), emoție (iubire, ură), experiență (trăită sau reamintită), expresie (estetică, artistică, științifică, religioasă), voință manifestată (conștient sau automatizat). Totodată, un gând poate intra în relație cu alte gânduri, proprii sau ale altora, sau, într-un sens mai larg, cu sursa primă, încă anonimă, a energiei care susține Totul. Sursă pe care gândirea omenească încearcă, aparent dintotdeauna, să o configureze.

Mintea umană poate genera explicații abstracte atunci când explorează realitatea în registre distincte: *ontic* (existența particulară, ce ne apare ca fiind determinată, a lucrurilor și fenomenelor) și *ontologic* (structura fundamentală, încă nedeterminată, a existenței în sine). Procedând astfel, gândirea este capabilă să ajungă în extreme de tipul: detașarea stoică, asumarea ontologică a finitudinii, revelarea și potențarea misterului existenței, descoperirea condiției umane. Oricât de simplă sau de abstractă ar fi interpretarea și ordonarea realității pe care o experimentează (v. categoriile mentale *a priori* și *noumen*-ul kantian), rațiunea singură nu poate să îi confere un sens ultim decât în aparență. În esență, acest privilegiu aparține în exclusivitate conștiinței în puritatea ei. Altfel spus este vorba despre conștiința universală a *Marelui Anonim* sau a *Spiritului absolut* cum ar spune Blaga sau Hegel. În această cheie de înțelegere, am putea spune că avem de-a face aici cu instanța absolută care dă sensul ultim al tuturor celor care pot fi numite și nu, în mod imperativ necesar, ființa care (se) gândește.

Faptul că limbajul precedă existența, în esență, precedă până și Ființa cugetătoare, este argumentat de Heidegger care a arătat că *limbajul este casa Ființei*. Totuși, chiar și în atare condiții, putem considera că „vocea” conștiinței nu poate fi formulată în cuvinte. Cu atât mai puțin atunci când convoacă sinele în vederea (auto)cunoașterii. Pe urmele sale, Lacan, Gadamer, Derrida, Levinas și alți filosofi însemnați, au continuat explorarea ideii că, prin Cuvânt Ființa se dezvăluie, însă „discursul conștiinței are loc, exclusiv și constant, în modul tăcerii”⁴. Cuvântul îl înțelegem aici în sensul de *Logos* care, atunci când se manifestă, mai întâi creează și abia apoi descrie. Procedând astfel este implicată, în mod inerent, acțiunea de a (se) afirma. Altfel spus, înainte de a numi realitatea, *Logos*-ul o face posibilă prin afirmarea existenței ei. De multe ori, o astfel de afirmare este suficient doar arătată, cum se întâmplă spre exemplu cu frumusețea unui peisaj, a unui tablou sau a unei sculpturi și nu neapărat Rostită, ca în cazul poeziei, literaturii sau filosofiei. Pusă într-o astfel de lumină, ideea de ființă poate să fie și mai bine înțeleasă dacă este considerată în strânsă legătură cu interogația shakespeariană *a fi sau a nu fi*. Dilema prințului Hamlet poate să fie aplicată, deopotrivă, atât lumii cât și omului. Asta pentru că în sens heideggerian, *ființa lumii și ființa umană*, fiind în relație, își condiționează reciproc existența. „Conștiința are mai întâi în conștiința-de-sine punctul ei de întoarcere, în care, din aparența colorată a sensibilului «dincoace» și din noaptea goală a suprasensibilului «dincolo», ea pășește în ziua spirituală a prezentului”⁵. Cu alte cuvinte, lumea nu există doar „în afara noastră” ca ceva absolut exterior și total independent de subiectul uman, iar omul nu există doar „în sine”, ca o *conștiință-de-sine* total izolată de realitatea pe care o experimentează în economia



4. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p. 363.

5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010, p. 111.

Totului. *A-fi-în-lume*, adică *Dasein*-ul, înseamnă a crea și a descrie experiența, și, mai presus de asta, a constitui și consacra relația ce se poate stabili între diferitele instanțe ale ființei. În această ordine heideggeriană de idei, se pare că „moartea este posibilitatea *cea mai proprie* a *Dasein*-ului. Fiind într-o această posibilitate, *Dasein*-ului îi este deschisă putința sa de a fi *cea mai proprie*, cea în care *Dasein*-ul are ca miză propria sa ființă”⁶. Unicitatea ființei umane se dezvoltă în confruntarea cu propria sa finitudine.

Ceea ce gândul creează, acțiunea poate materializa în concretul lumii prin intermediul simțurilor. Tot astfel, ceea ce simțurile experimentează, ca urmare a actelor și acțiunilor pe care le întreprindem, gândirea asimilează, numește și încearcă să înțeleagă. Această circularitate conturează un continuum ontologic care funcționează conform principiului *acționez pentru a cunoaște și cunosc pentru a acționa*. Jocul cunoașterii și al experienței face ca ceea ce numim în mod obișnuit „real” sau „realitate”, (adică o manifestare de energie) să poată fi asemănată cu o țesătură fluidă în care gândurile și simțurile se răsfrâng unele în altele. Astfel, ideile pot declanșa acțiuni care transformă realitatea și influențează percepția ei, în timp ce experiențele senzoriale pot remodela gândirea și pot reconfigura amintirile.

În acest cadru interpretativ, se pare că doar două ar fi ipostazele posibile în care, pe fondul conștiinței capabilă de experiență autentică și relație profundă, ființa umană poate să fie absolut liberă:

1. *Când are loc o afirmare a existenței*, în fond a acelei lumii fenomenale care este acceptată ca experiență sau ca *voință și reprezentare*, așa cum sugerează Schopenhauer. În această ipostază, având în vedere toate nuanțele și situațiile pe care afirmarea existenței le poate genera, moartea poate să devină cel mult un act asumat. Nicidecum nu un final absolut. Un exemplu elocvent este personajul Nikolai Stavroghin, din *Demonii* lui Dostoievski, cu a sa sinucidere în numele dobândirii libertății absolute față de captivitatea existenței. Similar, în tradiția japoneză *bushido*, unde moartea este acceptată de



6. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 349.

cel care comite *seppuku* pentru a învinge definitiv frica, se arată cum sinuciderea poate însemna o afirmare a libertății. În cazul samuraiului „tăișul” voinței este intenționat întors împotriva propriei sale ființe cuprinsă de frica morții pentru a o anihila. Caracteristic pentru această primă ipostază este atât abordarea libertății absolute pe calea *via negativa* cât și din perspectiva opusă a unei *via pozitive*. Adică printr-o afirmare fără nicio ezitare sau regret a vieții în plenitudinea ei și în fiecare clipă a infinității. O astfel de posibilitate pozitivă se poate realiza prin acel *amor fati* propus de Nietzsche, în care numai afirmarea absolută a vitalismului poate duce la depășirea propriei finitudini.

2. *Când omul este cu adevărat pregătit pentru moarte.* Altfel spus, când conștiința sa a atins gradul maxim de autenticitate în ceea ce privește cunoașterea de sine încât a depășit teama de sfârșit. Istoria a consemnat câteva figuri reprezentative care au reflectat profund asupra acestei chestiuni și, poate mai important, s-au pregătit cum se cuvine pentru experiența morții. Una dintre ele este Socrate care și-a transfigurat sfârșitul într-un act de mare învățătură filozofică. Constrâns de împăratul Nero să-și dea viață, Seneca a îmbrățișat și el moartea ca pe o datorie a înțeleptului capabil a se desprinde cu seninătate, dar mai ales cu măreție morală, de iluzia existenței obișnuite. Pentru Buddha moartea a însemnat o tranziție firească în ciclul *samsarei*. În prezența iminentă a morții, urmare a unei intense practici spirituale, Buddha s-a lăsat cuprins, pe fondul meditației, de o pace profundă. Una lipsită de orice atașament față de lumea fenomenală. Din alte două perspective, Rainer Maria Rilke a explorat moartea, în poeziile sale, ca pe un act de creație, iar Yukio Mishima a transformat-o într-un spectacol estetic al ultimului gest de autenticitate. Probabil că cel mai bine pregătit pentru moarte s-a dovedit a fi Iisus și asta pentru că era mai mult divin și mai puțin uman. Meditația sa din grădina *Ghetsimani* (consemnată în *Evanghelia după Matei*, 26:39), denotă o conștiință desăvârșită care a înțeles că redefinirea raportului umanității cu transcendența necesită jertfa supremă. Numai astfel s-a putut împlini o veritabilă deschidere ontologică spre absolut. În contrast cu

aceste minți luminate, cei care au apetit pentru poezie au și posibilitatea de a reflecta la versul din *Odă (în metru antic)* unde geniul eminescian mărturisește: „nu credeam să-nvăț a muri vreodată”. Heidegger o spune explicit: „moartea se dezvăluie desigur ca pierdere, însă mai degrabă ca o pierdere pe care o resimt cei rămași în viață. Suferind această pierdere, noi nu avem totuși acces la pierderea de ființă ca atare «suferită» de cel care moare. Noi nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalți, ci, în cel mai bun caz, noi suntem întotdeauna doar «alături de ei»⁷. La fel și Merleau-Ponty care, preocupat fiind de senzațiile autentice pe care nu le putem avea decât la marginile vieții, mărturisește și el: „nu pot să-mi înțeleg nașterea și moartea decât ca orizonturi personale: știu că ne naștem și murim, dar nu îmi pot cunoaște propria naștere, propria moarte. Fiecare senzație fiind, la limită, prima, ultima și singura de felul său reprezintă o naștere și o moarte [...] ea vine de dincolo de mine, provine dintr-o *sensibilitate* care a precedat-o și care îi va supraviețui, așa cum nașterea și moartea mea aparțin unei natalități și unei mortalități anonime”⁸. Ideea de bază care caracterizează această a doua ipostaza este că libertatea nu se poate manifesta în absența sau în afara acestui substrat metafizic care este conștiința. Cel mai probabil, nimic nu poate să fie sau să se manifeste în lipsa ei, nici măcar limbajul – cel care, deși poate să preceadă gândirea, niciodată nu va reuși să o substituie în totalitate.

În acest punct se impune să încercăm să clarificăm, în linii mari și folosind metafora apei, distincția dintre conștiință, conștientizare și gândire. Așa cum apa susține viața, energia pură susține totul, iar dacă conștiința este oceanul, conștientizarea este valul care apare temporar la suprafață în timp ce gândirea este forța valului, în fond a apei. Pentru a valorifica și mai mult această metaforă ne putem imagina cum gândirea poate îngheța în dogmă, poate curge în creativitate sau se poate evapora în intuiții subtile. Această



7. *Ibidem*, p. 319.

8. Maurice Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999, p. 264.

dinamică a apei poate fi aplicată și artei spectacolului de teatru unde, mereu se încearcă fixarea unei forme (înghețarea), adaptarea expresiei artistice (fluiditatea) și transcenderea ideatică (evaporarea). Înzestrat cu voință proprie, în virtutea căreia refuză cu încăpățănare să rămână într-o singură stare, omul e menit să oscileze între afirmare și transcendere, nefiindu-i niciodată pe deplin limpede cine este sau cine poate fi.

Chiar dacă corpul moare și odată cu el gândirea se ofilește, conștiința persistă, pentru că, în esență, ea este energie pură ce poate fi transfigurată în informație ce nu se poate pierde. În mod similar, o floare perenă al cărui bulb poartă în potențialitate frumusețea viitoarelor înfloriri, are informația necesară pentru a reflecta strălucirea frumuseții, chiar și atunci când este ofilită. Prin analogie, așa cum genetica bulbului determină gradul de strălucire a frumosului pentru viitoarele înfloriri, conștiința (pre)determină existența, cel puțin printr-o atență și intenționată structurare a experienței prezentului animată de vitalism.

De regulă, experiența de facto care se întemeiază pe percepțiile și senzațiile noastre, fiind strâns legată de sensibilitatea simțurilor prin intermediul cărora interacționăm cu *ființa lumii*, reprezintă o dovadă incontestabilă a conștientizării ce se realizează prin prisma instanței psihice numită conștient. A fi conștient este o condiție imperativ necesară pentru orice experiență autentică de tip reflexiv. Înainte de experiența afirmării, configurată de dinamica subiect-obiect (obiect care uneori ajunge să fie subiectivizat), experiența transcendentală, așa cum sugerează Kant, întemeiază *a prioric* condițiile imperativ necesare care fac posibil întreg spectrul experiențelor. Conștientizarea subiectului determină apariția obiectului pe fondul conștiinței-de-sine. Asemeni oricărui alt obiect, opera de artă, atunci când este revelată, creată ori descoperită în relația cu ființa, este determinată de felul cum percepem, și de intensitatea sentimentului pe care-l încercăm într-un astfel de moment. La rândul ei, ființa umană se afirmă pe sine în și prin obiectul oarecare sau fenomenul artistic pe care-l are în vedere. În schimb, obiectul estetic rămâne un ecou al conștiinței. El nu trebuie confundat cu

obiectul artistic pe care-l regăsim în ipostaza de corelat al conștiinței. Ca act de creație și de revelare, starea estetică, asemeni celei mistice, poate suspenda realitatea imediată în favoarea dimensiunii metafizice.

În puritatea ei, conștiința, singura capabilă a pune în legătură autentică particularul și universalul, nu are dimensiune spațială sau temporală. În schimb, conștiința-de-sine, cu a sa *mișcare* în clipa prezentului, este flancată, în timp și spațiu, de marginile vieții. Mai mult, fiind ancorată în substratul Spiritului Absolut (v. Hegel) conștiința-de-sine poate să absoarbă unele experiențe (cum sunt de pildă cele însemnate; pe cele mai puțin semnificative probabil le reciclează), pentru a le reconfigura în sfera relație de tip buberian *Eu-Tu*. Demn de remarcat este faptul că, așa cum sugerează Martin Buber, autenticitatea ființei umane se revelează doar în întâlnirea dintre conștiințe. Fără un *Tu*, devenirea este incompletă iar elevarea spirituală a ființei rămâne cantonată într-un solipsism steril. Însă, pentru că precedă și determină conștientizarea, conștiința se află mereu dincolo de orice experiență. Chiar și cea a morții. Altfel spus, fiind în relație, ea se poate lipsi de orice experiență, întrucât este eternă și nedeterminată. Fluiditatea devenirii și, nu în ultimul rând, capacitatea ființei gânditoare de a distinge între bine și rău, de a integra multiplicitatea în unitatea înțelegerii, sunt tot ecouri ale conștiinței.

Dacă acceptăm că nimic nu poate să fie sau să se manifeste independent de acest substrat metafizic, cum se poate întâmpla spre exemplu în absența gândirii, atunci se impune o și mai atentă reflecție asupra naturii sale profunde. Ca realitate primordială și câmp al posibilităților, doar conștiința pură poate susține orice formă de existență fenomenală. Tot ea este cea care deschide posibilitatea oricărui orizont de înțelegere întrucât este atât originea cât și derivatul a tot ceea ce poate fi cunoscut: „Opera este realitatea pe care și-o dă conștiința, ea este aceea în care individul este pentru sine ceea ce el este *în sine*, și în felul că conștiința *pentru care* el devine în operă nu este conștiința particulară, ci conștiința universală; el s-a plasat în operă, în genere, în elementul universalității, în spațiul lipsit de determinatii al ființei. Conștiința care se întoarce din opera sa este de fapt conștiința

universală, fiindcă în această opoziție ea devine *negativitate absolută*, adică acțiunea, în opoziție cu opera sa, care e conștiința *determinată*⁹.

Dialectica conștiinței (sinteza dintre subiectivitatea conștiinței-de-sine vs. obiectivitatea conștiinței-pentru-altul care se realizează pe fondul purității conștiinței ca substrat metafizic) constă într-un proces dinamic, caracterizat de fluiditatea „de a trece din sine, ca fiind categorie simplă, în singularitate și în obiect și de a intui acest proces în obiect, de a suprima obiectul ca distinct, de a și-l *însuși* și de a se proclama ca fiind certitudinea de a fi întreaga realitate, de a fi atât ea însăși, cât și obiectul ei”¹⁰. Unitatea dintre realitatea fenomenală, joncțiunea conștiințelor și Spiritul Absolut constituie apogeul cunoașterii pe care ființa umană îl poate atinge numai în momentul desăvârșirii. Însă, pentru ca o astfel de realizare să se poată întâmpla este nevoie de o dizolvare completă a opoziției carteziene subiect-obiect, în fond a tot ceea ce este determinat: „Distincția care a fost făcută între spiritul *real* și același spirit care se cunoaște ca spirit, adică între el însuși ca fiind conștiința și el ca fiind conștiința-de-sine, este suprimată în spiritul care se recunoaște în adevărul lui; conștiința sa și conștiința-sa-de-sine sunt egalate. [...] Această ființă nu este anume *umplută* nici cu senzația, adică cu o materie variată, nici cu alte momente, scopuri sau delimitări unilaterale, ci cu spiritul, și este cunoscută de ea însăși ca fiind orice adevăr și realitate”¹¹.

Acumularea cunoașterii este doar o etapă în procesul devenirii, la fel ca afirmarea și transcenderea. Prin urmare ceea ce gândirea fragmentează în vederea cunoașterii spiritul unifică în adevăr absolut.

Conștiința poate să dividă dar și să unifice afirmarea radicală a existenței și pregătirea autentică pentru moarte. Ambele perspective își găsesc legitimitatea în virtutea



9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., pp. 234-235.

10. *Ibidem*, p. 143.

11. *Ibidem*, p. 392.

libertății ca ipostază posibilă de raportare la lume, la sine și la celălalt. Pe un astfel de fundament metafizic devenirea umană poate fi realizată prin afirmare și transcendere în vederea elevării spirituale, mereu dublată de alegerea și înțelegerea ființei ca întreg. Ca o mare neliniștită, conștiința își trimite valurile spre țărmurile certitudinii, doar pentru a se retrage, din nou și din nou, în adâncul misterului.

Bibliografie:

- ARENDT, Hannah, *Viața spiritului*, traducere din engleză de S.G. Drăgan, București, Editura Humanitas, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003.
- PLATON, *Phaidros sau Despre frumos*, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia percepției*, traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999.