

DE CAELO

CONSTANTIN NOICA se naste la 12/25 iulie 1909 la Vitanești (Teleorman). Este elev la liceele bucureștene „Dimitrie Cantemir“ și „Spiru Haret“ — în a cărei revistă, *Vlăstarul*, debutează în 1927. Între 1928 și 1931 urmează cursurile Facultății de Litere și Filozofie din București; ulterior, va face un an de specializare în Franța (1938–1939). În perioada 1932–1934 lucrează ca bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei; devine (în 1932) membru al asociației *Criterion*. În 1934 este premiat pentru prima sa carte, *Mathesis sau bucuriile simple*. Își dă doctoratul în filozofie la Universitatea din București în 1940, cu teza *Schita pentru istoria lui cum e cu puțința ceva nou*. În anii 1940–1941 e referent pentru filozofie la Institutul român-german de la Berlin; reîntors în țară, editează împreună cu C. Floru și Mircea Vulcanescu patru din cursurile lui Nae Ionescu și anuarul „*Izvoare de filozofie*“ (1942–1943). Între 1949 și 1958 are domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel, iar din decembrie 1958 pînă în august 1964 e detinut politic. Începînd din 1965 este cercetător principal la Centrul de Logica al Academiei, de unde se va pensiona în 1975. Își petrece ultimii 12 ani ai vieții la Paltinis (Sibiu), devenind un veritabil mentor spiritual al tinerei generații de intelectuali români. Moare la 4 decembrie 1987 la Sibiu. Este înmormîntat la Schitul din apropierea Paltinisului.

TITLURI importante (enumerate în ordinea apariției primei ediții): *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *Schita pentru istoria lui cum e cu puțința ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (1943), *Douazeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creatie și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despartirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Sase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om* (1980), *Devenirea într-o ființă* (1981), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *Jurnal de idei* (1991).

CONSTANTIN NOICA

DE CAELO

ÎNCERCARE ÎN JURUL CUNOASTERII SI
INDIVIDULUI

HUMANITAS

Bucuresti, 1993

Coperta seriei

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Prima editie a acestei carti a aparut la Editura Vremea din Bucuresti în 1937.

© HUMANITAS, 1993

ISBN 973-28-0435-1

PREFATA

Dintre toate lucrurile pe care esti ispitit sa le spui atunci cînd dai la iveala o noua lucrare, anume potrivirea ideilor cuprinse în ea cu cele afirmate alta data, masura în care anumite contradictii nu sînt decît aparente, sensul orientarii pe care o slujesti si toate celelalte, nu ni se pare convenit sa spunem decît ca nu am fi vroit sa scriem lucrarea aceasta în felul în care am scris-o. Potrivit cu un statornic îndemn, am fi preferat sa ocolim, cel putin deocamdata, unele „probleme mari“. Este greu însa a scrie despre chestiuni de viata interioara — asa cum faceam într-o lucrare de început — fara a încrucisa asemenea probleme; si este cu neputinta sa le ocolesti atunci cînd începi, asa cum se încearca aici, o dezbatere în legatura cu starile noastre morale.

Pe acestea, prin urmare, am înteles sa punem accentul. Daca vederile teoretice, care preced însemnarile în jurul problemelor de etica, ar fi socotite drept simpla expresie a unui idealism îndeajuns de cunoscut, nedreptatea facuta nu ne-ar mîhni prea mult; vom încerca în alte rînduri sa dezvoltam schita filozofica pe care, în chip sumar, am pus-o în capitolele de început. Daca însa, privitor la individualismul ce reiese din ultimele capitole, cele pe care punem accentul, s-ar gasi ca ele reediteaza un tip de individualism perimat înca de la începutul veacului acestuia, atunci nedreptatea ar fi întristatoare. Individualismul de tip democratic, tinzînd sa atomizeze societatile si neizbutind, în ciuda optimismului ce profesa, decît sa le faca nerodnice, este de buna seama de catre toata lumea depasit. Ramîne însa loc pentru o pornire moraliceste mai adîncă, pornire ce te poate face sa crezi înca în individ, fara sa ai acel vinovat si sterp orgoliu individualist.

Situatia morala a omului contemporan în lumea sa, a noastra în lumea noastra dezbat paginile de fata. Ele nu slujesc cu necesitate altceva decît individul. De altfel,

s-ar putea sa nu slujeasca nici macar atît; caci nu prin eseu, ci prin predica si fapta însufletesti individul. Dar dreptul de a predica ti-l da harul, pe cel de-a faptui cugetul limpede. Pentru a cugeta limpede si deci a putea faptui cu adevarat, vorbim uneori asa, cu voce tare, destul de tare spre a nu ne mai însela pe noi însine.*

AUTORUL

INTRODUCERE LA CER

De obicei, istoria e facuta pentru a salva trecutul, nu pentru a-l compromite. Nu procedeaza în orice caz asa istoricul stiintelor? Ceea ce-l însufleteste, mai presus de toate, este o hotarîta groaza fata de neadevar, grija de a nu lasa pe oameni sa creada ca au îndaratul lor doar ani de superstitie si de absurditati. De aceea el se va apleca atent asupra trecutului, va cîntari fiecare înteles si subînteles, iar doctrina ce va pune de preferinta în lumina va fi cea care-i va parea a constitui, mai bine decît oricare alta, o prefiguratie a viitorului. Cîta satisfactie nu încearca istoricul în clipa cînd întîlneste — sau i se pare ca întîlneste — la Pitagora afirmatia ca pamîntul nu e turtit, ci ar avea forma unei sfere! Ce înaltator pentru omenire faptul ca un soi de sistem heliocentric a fost conceput înca de pe vremea lui Aristarc!

Dar istoria stiintelor, privita ca o succesiune de aproximatii ale adevarului, nu este, poate, expresia cea mai fericita a trecutului. Si este ea cea mai instructiva? S-ar putea concepe, de pilda, o istorie a cerului plina de tîlc, istorie care, în loc sa deformeze conceptiile trecutului înspre adevar, sa puna accentul pe eroare. Caci nu are si eroarea un sens? Ba, deseori, are atît de mult sens încît ea devine obligatorie, asa cum pe buna dreptate constata istoricii ca era obligatorie, dintr-un complex de împrejurari, revenirea prin Ptolemeu la conceptia geocentrica a lumii, conceptie înlaturata doar pentru un moment de cea a lui Aristarc. Eroarea, sau ceea ce se numeste eroare, convine adesea mai bine decît ceea ce se numeste adevar. Nu ar fi de folos atunci s-o punem în lumina pe cea dintîi? Dar fara sa sovaim, fara sfiala, fara gîndul ca astfel compromitem trecutul.

O istorie a cerului care sa puna accentul pe eroare ar putea, eventual, începe cu vederile egiptenilor asupra cosmosului. Un învătat de azi rezuma astfel aceste vederi: „La început era Nou, o masa lichida primordiala, într-ale carei infinite adîncimi pluteau, amestecati, germenii tuturor lucrurilor. Cînd soarele începu sa straluceasca,

pamîntul se turti iar apele se despartira în doua cîmpuri deosebite. Unul dadu nastere fluviilor si oceanului; celalalt, atîrnînd în aer, alcatui bolta cerului, apele de sus, pe care începura sa pluteasca astrii si zeii, purtati de o curgere vesnica.“

Istoricul nu s-ar opri, desigur, îndelung asupra acestei conceptii cosmologice; ar sublinia caracterul finit al universului egiptean, materialitatea boltii cerului, ideea ca astrii plutesc, nu sînt suspendati (poate unii dintre egipteni îsi închipuiau chiar ca ploile se nasc prin revarsarea „apelor de sus“), si ar trece fara nici o greutate la greci. Caci si acestia credeau în finitatea lumii, precum si în materialitatea boltii cerului. Nu-si închipuiau ei pamîntul, înca de la începuturile cunoscute, de pe vremea lui Homer, drept un disc încins de ape, adica de ocean, si acoperit de bolta cerului?

Asa s-a trezit omul: vietuind într-un clopot. Mai înalt sau mai scazut, cum ar fi fost acel clopot, el nu a încetat veacuri întregi sa îmbrace lumea. Pentru Thales, de pilda, lumea era o emisfera, la fel cum fusese pentru cei mai multi dintre înaintasii sai. Iar daca Anaximandru sparge în unele locuri clopotul ce alcatuia aceasta emisfera nu e pentru a libera pe om din strînsoarea în care închipuirea sa stiintifica îl vîrîse, ci numai pentru a lasa sa se filtreze, pe ici pe colo, luminile sferei de foc ce se afla dincolo de bolta. Caci în felul acesta, spune Anaximandru, trebuie înțelese cele ale cerului. Soarele, luna, astrii nu sînt decît niste gauri care îngaduie ochiului sa prinda razele vîlvataii de dincolo.

În studiul sau asupra conceptiilor privitoare la cer, istoricul ar putea trece acum la o „eroare“ ceva mai stiintific exprimata, la sistemul de erori desfasurat de Pitagora. Ca acesta pare a fi fost primul care sa sustina ca pamîntul are forma unei sfere este desigur un lucru interesant. Dar afirmatia nu trebuie înțeleasa drept un adevar în sine, ci drept o conceptie mai potrivita decît alta cu întregul sistemului cosmologic al lui Pitagora, sistem prin raport la care, doar, o teza episodica poate fi numita adevarata ori gresita. Iar în întregul sau, sistemul pitagoreic concepe înca pamîntul, desi sferic, totusi nemiscat si stînd în centrul universului, în timp ce

stelele, înfipite în sfera cea albastră, înconjuratoare, se miscau, o dată cu aceasta, de la Orient la Occident. Între concepția de față și cea a înaintașilor săi nu era prin urmare o deosebire de natură. Omul tot închis rămânea sub bolta cerului. Explicația, numai, devenea ceva mai științifică, în sensul că universul, fiind acum o sferă întreaga, nu o simplă emisferă, putea, prin mișcarea sa, lămuri ceva mai bine pe cea a astrilor, mișcare prilejuită de a sferei în care astrii erau înfipți. Și de altfel, prin rotirea sferei celei mari, pitagoreicii nu puteau explica decât mișcarea astrilor „ficsi”; de aceea, spre a da socoteală și de mișcările celorlalți astri, ei fură siliți să închipuiască alte sfere, șapte la număr, concentrice cu prima, care, deși luau parte la mișcarea acesteia, aveau totdeauna o mișcare proprie lor, în jurul unor axe trecând prin centrul pământului, dar deosebit înclinate. Iar cele șapte ceruri nu sînt așezate, spuneau pitagoreicii, fără o anumită rînduială, ci corespund celor șapte note muzicale, în așa fel încît, dacă o sferă este mai departată, sunetul ei e mai ascuțit. Mișcarea lor nu ar fi deci numai fenomen matematic, e și unul muzical.

În ce curioasă stare se va fi simțit omul lui Pitagora! Învaluit de cele șapte ceruri sferice, prizonier al unei lumi de șapte ori ferecate, el contempla, din nemiscarea sa, mișcarea ametoare a boltilor suprapuse. Dacă macar ar fi fost în stare să prindă armonia sonoră a boltilor, ce păreau ochiului ca se mișcă dizarmonic, fiecare numai cu grija mersului ei. Dar urechea nu percepe decât armoniile întrerupte, în timp ce boltile rasuna fără încetare. Și apoi, să ne închipuim că omul lui Pitagora ar fi auzit. Însemna aceasta o libertate în plus? Nu, era o sclavie în plus: văzul conspira cu auzul pentru a face pe om constient de ordinea care-l înconjoară, adică de propriul său prizonierat.

Îi era dat anticului să nu scape curînd de sclavia aceasta de pe plan cosmic — pe care de altfel în ordinea socială el o adopta și justifică. Sentimentul de apartenență la natură, naturalismul — dacă e îngăduita o asemenea întrebuințare a expresiei —, era doctrina cea mai reprezentativă în Antichitate, în ciuda dorinței unor istorici de a

face din greci mai ales niste umanisti. Primii filozofi sînt numiti si „fizicieni“, naturalisti, pentru ca încearca dezlegarea problemei cosmologice prin aflarea elementelor ce constituiesc lumea. Dar ei ar putea fi numiti astfel si pentru ca se lasa însufletiti de aceeași pornire, caracteristica pentru grec, de a accepta natura, de a-i cauta, simtindu-se întruna în subordine fata de ea, întelesurile. Iar cel mai sistematic si de autoritate filozof al Antichitatii nu era oare Aristotel, naturalist de la un capat la altul al filozofiei sale, gînditor care nu întelege lumea decît ca o ierarhie si nu justifica pe om decît integrîndu-l, pe treapta sa, în ordinea universala?

Era poate un lucru firesc o asemenea filozofie la omul care se închipuia ferecat în atîtea bolti de ceruri. Caci sapte ceruri, asa cum vroise Pitagora, nu erau de-ajuns. O seama de miscari ale astrilor ramîneau fara explicatie, iar Eudoxos, pentru a putea da socoteala de toate, se vede silit sa ridice numarul sferelor la douazeci si sapte, de la sapte pur si simplu. Iar daca atîtea ar fi fost toate! Dar, corectînd pe al lui Eudoxos, sistemul astronomic al lui Callippos ajunge la treizeci si patru de sfere, pentru ca Aristotel sa sfîrseasca la cincizeci si sase. Sistemul acestuia, de altfel, dezvolta vechea teza a finalitatii lumii. Universul e constituit în chipul unei sfere enorme, dar finite, dincolo de ea nefiind nimic, nici macar „loc“, deoarece în cazul acesta ar fi vid. În centrul universului se afla pamîntul, iar de la o anumita lungime de raza încolo se întinde regiunea cereasca, ale carei corpuri sînt alcatuite dintr-o materie speciala, eterul. Chiar materia lumilor ceresti era, prin urmare, superioara celei pamîntesti. Fiinta mijlocie în ierarhia cosmica, omul ramînea sortit sa traiasca într-o zona sublunara fara de noblete.

Dupa ce ar aminti de toate acestea, istoricul cerului ar înfatasa momentul constituirii definitive a conceptiilor stiintifice elene. Aristarc, autorul unui sistem heliocentric despre care se poate banui ca era asemanator celui al lui Copernic, nu este urmat. Va trebui ca Hipparcos sa revina la conceptiile anterioare si sa dezvolte, în potrivire cu ele, un nou sistem astronomic, caruia în sfîrsit Ptolemeu, în veacul al

doilea dupa Cristos, îi va da forma definitiva, sub care va supravietui un mileniu si mai bine, pîna în zilele Renasterii. E de semnalat aci faptul ca sistemul cel nou gaseste un alt mijloc de explicare decît cel al sferelor ceresti. Se libereaza însa omul de sclavia sa fata de natura? Înceteaza aceasta, finita cum este, de a-l coplesi prin toata prezenta ei? Nimic nu pare a fi semnalul unei astfel de eliberari. Acum, ca si pe vremea lui Aristotel, fiinta umana ramîne integrata într-o ordine cosmica, despre care cel mult ea poate da socoteala. Si ce dovada mai buna a faptului ca noua doctrina nu schimba cu nimic perspectiva asupra cerului, decît împrejurarea ca sistemul ptolemeic convietuieste cu vederile stiintifice ale lui Aristotel, care a ramas o autoritate, pentru acelasi rastimp milenar, în multe alte planuri de cunoastere, daca nu si în cel astronomic?

Fara teama ca are sa fie prea curînd dezmințit putuse descrie Virgiliu, în felul stiut, originea lumii si a sufletelor prin gura lui Anchise, cuviosul parinte, aflat în Infern, al lui Enea:

Principio caelum ac terras camposque liquentes...*

Totul era însufletit de un spirit. Dar „totul“ nu era mai mult decît o masa, mare, e drept, totusi nu atît de mare încît sa nu încapa în imaginatia poetului, care sa scrie:

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.**

Lumea, cu haos cu tot, nu era decît un magnum corpus pentru raspînditorul acesta de idei ale timpului.

Cîta vreme s-a pastrat conceptia unui cosmos finit, în sînul caruia omul sa-si aiba locul sau bine hotarnicit? Istoricul ar urmari, de-a lungul elenismului si al Evului Mediu, procesul de sedimentare în cugete a conceptiei antice, a carei dezradacinare

— de vreme ce peste ea vor fi trecut veacurile fara s-o clinteasca — va fi deosebit de anevoioasa. Si cînd are loc începutul acestei dezradacinari? În Renastere, Agrippa von Nettesheim crede înca despre cer, aproape întocmai lui Virgiliu, ca trebuie sa fie însufletit, iar Cremonini, care scrie un De Caelo dupa modelul lui Aristotel, spune cu privire la doctrina rasturnatoare a lui Copernic cum ca „este o curiozitate stiintifica moderna“. E o materie gingasa aceasta a trecerii de la o conceptie la alta, de la o stare de idei la alta — caci fiecare conceptie atrage dupa sine o întreaga lume de idei, de stari mintale —, iar istoricul ar trebui sa urmareasca cu sporita atentie momentul articulării unei lumi cu cealalta.

Cu toate ca Descartes izbuteste, mai mult decît oricine din veacul sau, sa libereze cugetul de obsesia naturalista, facîndu-l sa nu se mai priveasca pe sine drept o parte a naturii, ci mai degraba drept copartas (cele doua substante cartesiene sînt strict deosebite) al ei, daca nu înca drept legislator pur si simplu, el vorbeste totusi despre existenta anumitor ceruri lichide si cu greu îti vine sa crezi ca s-ar putea da alt înteles cuvintelor sale decît cel literal. Abia cu Pascal întîlnim unul dintre cele dinîi cugete care sa aiba simtamîntul nostru modern al infinitatii. O perspectiva noua e proiectata asupra cerului, perspectiva pe care niciodata n-ar fi putut-o închipui omul de sub clopot al Antichitatii îndepartate sau cel îmbracat în boltile lumii lui Pitagora.

E un progres, care nu e totusi depasirea cea mare a naturalismului antic. Spatiul s-a adîncit, a devenit infinit, insondabil; dar nu s-a dizolvat înca, nu s-a desfiintat. Într-un anumit sens, omul a ramas înca în sînul naturii, desi e departe de a mai fi în centrul ei. A ramas el însusi natura. Iar cu cît spatiul a crescut, cu atît el s-a micșorat, cu atît s-a subtiat ca o trestie. Tocmai aceasta e dovada ca mentalitatea omului de sub clopot n-a fost întru totul depasita: omul cel nou s-a micșorat. Aceasta înseamna ca a pastrat raporturi de comparatie cu universul înconjurator si ca exista o unitate de masura între cel din urma si el. A descrescut pîna la spaima, pîna la constiinta

propriei sale neînsemnatați. O, dacă Pascal n-ar fi fost creștin! Nu faptul că omul e ființa cugetătoare, trestie cugetătoare, nu acest orgoliu filozofic trebuie să fie păstrat sănătatea minții lui Pascal, cât creștinătatea din el. Căci pe drept cuvânt s-a spus despre creștinism cum că e o doctrină în primul rând antropologică, în primul rând atentă la ceea ce este și poate individul omenesc. Naturalismul antic, supraviețuind chiar pînă în infinitul Renasterii și al lui Pascal, se împotriva pe nesimțite antropologismului creștin, valorificator și iubitor aproape exclusiv al omului. Fără creștinism, groaza lui Pascal nu s-ar fi dezlipit de el.

Dar nici creștinismul nu e cel care învinge, pînă la urmă, naturalismul Antichității, naturalismul acela de tip aristotelic pe care, în parte, pînă astăzi chiar îl va profesa doctrina catolică¹. E interesant de subliniat potrivirea dintre orientarea fundamentală a creștinismului și cea a omului de știință contemporan; dar nu creștinul, ci omul de știință (filozoful contemporan, după cum s-a spus uneori, e încă mult în urmă, ca mentalitate, față de omul de știință) va fi cel care va pune capăt concepției unui univers bine ierarhizat, cu cîteva straturi de substanțe deasupra și dedesubtul omului, cu o boltă cerească și un azur peste creștetul său.

Istoricul cerului ar avea aici un capitol frumos de scris, ultimul al tratatului său. Accentuînd nu pe ceea ce îndruma către concepția științei de azi, cum se face de obicei, ci pe ceea ce se integra deplin în concepția științei de altădată, istoricul va fi ajuns, din treaptă în treaptă, la veacul său, al cărui spirit ar ieși cu atît mai limpede la iveală cu cît ar fi mai puțin prevăzut și așteptat. Cum s-ar fi așteptat omul să înceteze vreodată — în orice înțeles ar fi fost aceasta încetare — de a face parte din natură? E adevărat că aproape tot ce i se paruse pînă acum a fi „natură“ se dizolvase încetul cu încetul. Bolțile cerului — și pînă la urmă chiar boltă încetase a fi materială. Se adîncise, crescuse și dispăruse. Dar iluzia optică era pricinuită de ceva, nu-i așa? Există, trebuia să existe ceva, tocmai că să dea iluzia — își spunea mintea. Iar acel ceva care da azurul e, de pildă, macar aerul. Nu există cer, cu atît mai puțin ceruri,

spune omul de stiinta al veacului nouasprezece. Dar exista ceva care îi tine locul si îi face posibila iluzia.

Si atunci vine omul de stiinta al veacului douazeci¹, care spune: nu exista nici macar atât. Azurul, culoarea albastra a cerului, nu se explica prin vreo materie oarecare, ci prin fenomene de radiatie. „În zadar s-ar obiecta, urmeaza contemporanul nostru, ca proprietatea atribuita radiatiei e gîndita asa cum era gîndita calitatea atribuita materiei atunci cînd se spunea, în veacul trecut, ca aerul, luat sub o grosime ceva mai mare, este albastru. Fiecare își da bine seama ca înlantuirile substantivale au fost slabite si ca doar legaturile limbii ne mai înlantuiesc acum de realismul imediat... Imensa bolta a cerului ni se înfatiseaza azurata; dar întreg acest azur nu mai este pentru noi o adevarata proprietate substantiala... Azurul cerului n-are defel mai multa existenta (sublinierea autorului) decît bolta cerului.“

Nu s-a întîmplat, în istoria cerului, ceva cu desavîrsire nou? De asta data da. Toate substantele ce erau sau pareau mai adevarate în natura au încetat sa existe; cel puțin au încetat sa fie pentru gîndirea stiintifica. Natura s-a dez-substantializat, s-ar putea zice. Si-a pastrat proportiile, constituentii fizico-matematici, relatiile lucrurilor între ele, dar nu mai este altceva, sau si altceva, în afara de acestea. Albastrul cerului capata o interpretare matematica — spune ceva mai jos acelasi autor — si el nu e nimic în afara de interpretarea aceasta matematica.

Dar aci istoricul s-ar opri de-a binelea. Ce înseamna, într-adevar, faptul ca cerul nu „este“ nimic, cu desavîrsire nimic? Înseamna ca intelectul nu si-a ales obiectul potrivit de cunoastere. Daca realitatile de tipul cerului nu sînt nimic si cunoasterea noastra trebuie totusi sa fie ceva, ea e silita sa se îndrepte spre alte regiuni, catre alta lume de fapte. Dar unde?

Iar istoricul stiintelor s-ar opri aci usor nemultumit, caci lui nu-i place prea mult filozofia.

CUNOASTEREA SPORNICA

Ce înseamna asadar „fapt“ în materie de gîndire?

De cînd am început sa fim pozitivisti cu totii, prin urmare cu mult înainte de veacul al nouasprezecelea, primul lucru pe care-l cerem unei gîndiri e sa se acorde cu faptele. Daca cineva teoretizeaza într-o materie anumita, lumea asculta cîtava vreme, apoi întreaba: foarte bine, dar teoriile acestea dau socoteala de fapte? Raportarea la lucruri, la exemple, la fapt e supremul criteriu. Poti sa rostesti gînduri oricît de adînci si oricît de încheiate; poti sa construiesti sisteme care sa se tina oricît de bine; daca nu explici „faptele“, gîndurile înfatisate nu vor avea nici o temeinicie.

Dar ce sînt aceste fapte? Si în ce masura raportarea la ele valideaza principiile?

Iata ceva, de pilda, care dupa toate aparentele reprezinta un fapt: incongruenta mîinilor; faptul, adica, al deosebirii, cunoscuta de oricine, dintre mîna dreapta si cea sînga (spatiul uneia nu e al celeilalte, manusa uneia nu e a celeilalte), în ciuda perfecteii lor asemanari si simetriei. Ei bine, faptul banal al incongruentei mîinilor, desi acelasi, a servit unui gînditor, anume lui Kant, spre a ilustra succesiv trei teorii deosebite. Incongruenta este comentata si „explicata“ de Kant în 1768, în 1770 si în 1783. La prima data amintita filozoful arata, într-o lucrare de cîteva pagini doar, ca obiectele incongruente dar perfect asemanatoare, de soiul carora sînt mîna dreapta si cea sînga, nu se pot explica decît admitînd ca, în afara de spatiul alcatuit de lucruri si ca un temei al acestuia, exista cu adevarat un spatiu absolut; caci mîna dreapta este, în toate privintele, întocmai celei sîngi, afara doar ca marginile uneia nu sînt si marginile celeilalte, adica spatiul uneia nu e si spatiul celeilalte; deci trebuie sa existe — ratiunea ne-o spune — un spatiu absolut, care sa faca posibile spatiile deosebite si relative ale mîinilor, iar acest obiect al gîndirii noastre trebuie sa fie real, caci si deosebirea dintre mîini e reala. — Putin mai tîrziu, în 1770, pe cînd

filozoful își redacta celebra sa Disertație, faptul incongruenței mâinilor continua să fie o problemă, dar nu se soluționează prin ipoteza unui spațiu absolut care, deși ceva cu desăvârșire real, era totuși un obiect de gândire, ci printr-un nou soi de spațiu, care de asta dată este o intuiție; căci deosebirea dintre lucrurile incongruente nu poate fi descrisă prin nici un fel de caractere raționale, tot ce atribui mâinii drepte revenind și celei stângi, așa încât ea nu rămâne decât să fie făcută în cadrul unei intuiții, anume cea a spațiului. — În sfârșit, în Prolegomenele scrise în 1783, soluția aceluiași fapt este în prelungirea soluției de la 1770, dar accentul de asta dată nu mai pare a cădea pe intuitivitatea spațiului, ci pe idealitatea lui. Spațiul, spune Kant aici, nu este un obiect real, nici măcar o proprietate reală, inerentă lucrurilor în sine, ci ceva ideal, o condiție a sensibilității omenesti. Pentru cine se îndoiește de aceasta, filozoful da tocmai exemplul incongruenței mâinilor și i se pare limpede că lumina zilei că fiecare om cu mintea sanatoasă trebuie să accepte idealitatea spațiului, dacă vrea să dea socoteală de existența, în sânul acestui spațiu, a unor obiecte întinse, care nu diferă prin nimic și par totuși a diferi prin ceva.

Iată prin urmare trei teorii ce izbutesc, cel puțin în aparență, să explice un același fapt. Dar care teorie îl explică mai bine? Și când este faptul doveditor? În 1768, când duce la concepția spațiului ca obiect de gândire, sau în 1770, când duce la concepția spațiului ca intuiție? În 1768, când face pe filozof să afirme că spațiul e ceva real, sau în 1783, când, datorită tot lui, spațiul e declarat ideal?

Dacă trei teorii, deosebite între ele, pot explica unul și același fapt, înseamnă în realitate că ele nu-l explică defel. Iar, la rândul lui, dacă unul și același fapt validează trei teorii deosebite între ele, înseamnă în realitate că el nu le validează câtuși de puțin. Cine e de vină?

Întâmplarea lui Kant nu e unică. Ea a avut loc și la alți gânditori — în legătura cu alte fapte, negresit, decât cel al incongruenței mâinilor. Nu mai vorbim de posibilitatea ca mai mulți gânditori, nu unul singur, să explice diferit unul și același

lucru, posibilitate ce s-a înfaptuit atît de des în istoria gîndirii, încît pare a fi devenit caracteristica filozofiei: caci fiecare filozof explica în felul sau aceleasi lucruri, pare-se. Si nu e una si aceeași lume obiectul atîtor felurite Weltanschauungen?

Ca filozofii se deosebesc între ei cu privire la explicatiile pe care le dau asupra lucrurilor înca n-ar fi cine stie ce paguba. Lumea s-a deprins cu asemenea dezbinari, ba începe chiar sa creada ca destinul filozofului e de a spune întotdeauna altceva decît s-a spus pîna la el. Dar ca lucrul se poate întîmpla chiar în cazul explicatiei stiintifice, iata ceva de natura sa îngrijoreze de-a binelea. Fiecare e în drept sa-si spuna, în acest caz, ca trebuie sa fie pe undeva vreo eroare, deoarece nu este îngaduit unei stiinte sa explice în mai multe chipuri un acelasi fapt, decît, poate, renuntînd la veleitatile ei de „pozitivitate“. Iar filozoful care si-a luat ca sarcina în primul rînd de a lamuri si justifica pretentiile de certitudine ale acelei activitati a spiritului omenesc ce se constituie în stiinte nu poate sa nu fie tulburat de constatarea ca însasi certitudinea pe care se trudea s-o justifice înceteaza de a fi certitudine adevarata. Cine e deci de vina?

Toata lumea se potriveste în a crede — constata filozoful si chiar el crede la fel cu toti, de asta data — ca teoriile trebuie sa dea socoteala de fapte. Cum altfel s-ar putea naste o teorie, daca nu prin nevoia de a explica o serie de fenomene sau macar un fenomen din lumea lucrurilor? Prin urmare, în sensul acesta sîntem cu totii pozitivistii: orice teorie este o explicatie, iar orice explicatie e explicatie a ceva, ceva anterior teoriei de vreme ce o prilejuieste. Unde însa încetam de a ne mai potrivi cu totii este atunci cînd începem sa vedem ce este acel ceva. Raspunsul la o astfel de întrebare nu poate fi decît îndoit: acel ceva e, cu un termen generic, lumea asa cum este, prin urmare asa cum o gaseste spiritul; sau acel ceva e lumea asa cum o facem noi sa fie, prin urmare asa cum o pregateste, constient sau inconstient, spiritul.

Obisnuit, gîndirea se hotaraste pentru primul fel de a privi lucrurile. Într-adevar, pentru ea, calitatea de a fi fapt — fapt susceptibil de încadrare într-o explicatie generala — nu o capata, ci o au dintru început lucrurile. Ele ni se înfatiseaza de la sine si gata facute. Spiritul nostru se ivate în mijlocul lor, le constata prezenta si încearca sa „ia cunostinta“ de ele. Cunostinta se ia deci, nu se face. Cum se explica atunci împrejurarea ca spiritul poate lua mai multe cunostinte despre unul si acelasi lucru? Foarte simplu: prin aceea ca n-a luat cunostinta adevarata. Daca spiritul contempla lucrul în felul lui de a fi, asa cum este, în ceea ce s-ar putea numi estimeal lui, atunci nici vorba ca ia cunostinta cea adevarata, care e una. De ce prin urmare nu se înteleag filozofii? Fiindca n-au atins înca estimea adevarata a lucrurilor. De ce dau deseori chiar oamenii de stiinta explicatii deosebite? Din aceeasi pricina, ca au de-a face cu pareri, iar nu cu estimi. Lumea este asa cum este dinainte de a veni spiritul s-o masoare, s-o cîntareasca si s-o explice. Daca tii seama de lucruri asa cum sînt si cîte sînt, atunci ai sorti sa afli ceva. Daca nu, ai sa aproximezi adevarul, asa cum au facut-o atîta gînditori în istorie, dar n-ai sa-l atingi niciodata.

Cea de a doua ipoteza — cum ca lucrurile de cunoscut sînt asa cum le facem noi sa fie — începe prin critica tezei precedente. Într-adevar, prima e cea fireasca, e cea a naturalismului cunoasterii. Nimic mai limpede decît ca lucrurile exista si tu vii si iei cunostinta de ele. Numai ca aceasta limpezime a propozitiei se lasa însotita de un sir de greutati anevoie de înlaturat. Trecînd cu vederea peste obiectiile metafizice la care se expun sustinatorii tezei precedente (întîi de toate faptul, chiar, ca fac presupozitii metafizice, adica admit o existenta în afara si înainte de spirit; în al doilea rînd — ceea ce e mai grav — faptul ca admit nu numai lucrurile drept existînd înaintea spiritului, ci si cunostintele, pe care spiritul le afla, le „ia“ din lucruri, gata facute sau aproape), trebuie pusa în lumina împrejurarea ca raspunsul pe care l-am capatat la întrebarea noastra: cum e cu putinta ca un singur fapt sa fie explicat de mai

multe teorii? nu poate fi socotit multumitor. Caci ni s-a spus: daca spiritul ia cunostinta de felul de a fi cu adevarat, de ceea ce este, de estimea lucrului, atunci cunostinta capatata nu numai ca e cea dreapta, dar e unica. Însa care e criteriul ce ne ajuta sa deosebim între o cunostinta ce si-a atins estimea si alta ce n-a atins-o încă? Cum sa alegem între trei teorii care explica la fel de bine unul si acelasi lucru? Si sa presupunem ca am gasi, pîna la urma, ca una dintre aceste trei teorii e mai buna: dar de unde stim ca e si cea adevarata? De unde stim ca nu vom afla într-o zi alta, care sa explice mai bine încă faptul? Si de unde ideea ca stiintele de azi, adica sistemele de explicatie de astazi, sînt si stiintele de mîine, cînd acestea pot fi cu totul altceva, sisteme de explicatie cu mult mai apropiate decît cele actuale de adevarata fire a lucrurilor? Din doua una: sau stim ceva dinainte cu privire la estimi; sau atunci nu ne vom opri niciodata în progresul nostru catre ele.

Pentru a ocoli un asemenea progres orb, un progres ce reprezinta o înaintare, dar nu reprezinta totdeodata si o apropiere de tinta, cîtiva gînditori si-au propus sa revizuiasca notiunile de baza si sa se întrebe astfel daca lucrurile de cunoscut fac într-adevar parte dintr-o lume asa cum este (si dupa a carei estime, prin urmare, am vazut ca alergam la nesfîrsit) sau daca nu cumva ele fac parte dintr-o lume asa cum o facem noi sa fie — nu oricum, fara îndoiala, nici vroit, ci potrivit cu anumite îndemnuri ale mintii noastre. Într-o astfel de lume, spiritul nu cunoaste la întîmplare si nici ceea ce i se ofera, ci face o alegere în materialul brut al cunoasterii. Iar daca ar face numai atît, încă activitatea lui n-ar fi asa de hotarîtoare. Dar face ceva mai mult: pregateste materialul cunoasterii, îl masoara, îl compara, îl rotunjeste si doar dupa aceea îl lasa liber sa se formuleze ca problema. Abia acum apare „faptul“ de care trebuie sa tina seama cunoasterea; doar pe acest produs al sau va trebui spiritul sa-l explice, necum tot ce întîlneste si asa cum i se pare ca întîlneste. Nu i-ar reveni atunci si explicatia cerului, cu albastrul si boltirea lui? Însa calitatea de fapt nu o are tot ce se iverse în zarea cunoasterii; calitatea de fapt o capata lucrurile, si o capata

anume prin spirit, de vreme ce vor sa fie fapte pentru spirit. Pîna la întîlnirea cu spiritul, faptul nu era nimic pentru cunoastere; era — spun gînditorii a caror parere o înfatisam — un zero; de aci încolo, în schimb, el este material adevarat de cunoastere: e problema. Lucrurile trebuie desfiintate, într-un anumit sens, si ridicate la rangul de problema. Tot pozitivisti ramînem facînd astfel, adica tot potrivirea teoriilor noastre cu faptele cautam; dar nu mai e vorba despre faptele lumii singure, ci despre cele nascute din întîlnirea lumii cu spiritul. Iar asa transfigurate, lucrurile nu mai alcatuiesc o lume-naluca, o lume în dosul careia sa fie alta, a carei estime sa se afle de asemenea mai departe si niciodata în cîmpul cunoasterii, ci una în care faptele sa aiba un singur înteles, acela ce raspunde problemei pe care, dupa firea sa, a stiut sa si-o puna spiritul atunci cînd s-a trezit în mijlocul lucrurilor, trezindu-le si pe acestea la adevarata lor viata, cea în slujba cunoasterii.

Ar urma, ca atare, sa aratam — de vreme ce lumea cunoasterii nu e lumea asa cum este, ci asa cum o facem noi sa fie — chipul în care spiritul pregateste materialul cunoasterii, astfel încît sa-l ridice la rangul de fapt discutabil, clasabil si explicabil în cadrul unei teorii. Înainte de a întreprinde însa aceasta, teza înfatisata are de înfruntat o îndoiala peste care nu poate trece daca vrea ca principiul ei sa nu fie stirbit în esenta lui¹. Într-adevar, ceea ce ni se cere sa admitem prin teza aceasta este ca spiritul intervine în lumea lucrurilor atunci cînd vrea sa le cunoasca. Sîntem în drept sa ne punem, înainte de a discuta în ce anume consta acest amestec, întrebarea de principiu: cum e cu putinta asa ceva? Daca spiritul intervine în lucruri, înseamna ca vrea sa le schimbe, sa faca din ele altceva, sa le alter-eze. Cum e cu putinta în general ca un subiect oarecare, vroind sa-si cunoasca obiectul, sa-l altereze? Atunci ce mai cunoaste din obiect? Daca lucrurile nu mai sînt asa cum sînt, ci asa cum le facem noi sa fie, se mai poate oare spune despre cunoasterea lor ca este o cunoastere adevarata? Si ce mai e adevarul? Toata lumea defineste adevarul drept potrivirea dintre cunostintele noastre si lucruri. Dar de vreme ce lucrurile nu

mai sînt acum ele însele, ci niste probleme anumite ale mintii, ce mai reprezinta adevarul? În cautarea adevarului, norma o dadea obiectul, criteriul era raportarea la obiect. Acum termenul acesta, obiectul, cade sau, în cel mai bun caz, se „altereaza“. Ce ramîne din celalalt termen? Dar din acordul lor, care tocmai trebuia sa fie adevarul?

Toate aceste întrebări trebuie sa fi îndepărtat multe conștiințe de la acceptarea tezei ca lucrurile din lumea cunoașterii sînt așa cum le-a făcut spiritul sa fie. Ideea de adevar a constituit întotdeauna un ideal omenesc care, chiar atunci cînd nu era urmărit, era respectat. A întuneca oricît de puțin această idee, a face ca adevarul sa se clatine doar, necum sa fie desființat, înseamnă și înseamnă încă, într-o mare măsură, a ridica împotrivirea obștească.

Pe drept cuvînt? Iată ceea ce nu s-ar putea spune. Preocuparea de adevar este, negreșit, una dintre cele care au onorat pe oameni; dar nu este totdeauna dintre cele care sa-i fi luminat deosebit de mult. E ceva tulburător în ideea care ne-o facem despre adevar, ceva nelegitim ce se strecoară pînă și în definiția atît de celebră și universal acceptată a ideii acesteia. Nu sînt mulți gînditori care sa fi observat lucrul, dar este unul, mai ales, care l-a pus într-o lumină cît se poate de vie. Fie-ne îngăduit sa-i cităm în întregime judecata. Ea sună:

„Dacă adevarul constă în potrivirea unei cunoștințe cu obiectul ei, obiectul numit trebuie sa fie, prin această chiar, deosebit de oricare altul; căci o cunoștință e gresită dacă nu se potrivește cu obiectul la care se raportează ea, chiar dacă, altminteri, ar închide în ea idei ce s-ar potrivi altor obiecte. Pe de altă parte, un criteriu universal al adevarului ar fi acela care s-ar putea aplica la toate cunoștințele, fără deosebirea obiectelor lor. Dar, de vreme ce într-un astfel de criteriu s-ar face abstracție de orice conținut al cunoștinței (de raportul la obiectul ei) și deoarece adevarul privește tocmai acest conținut, e limpede că înseamnă ceva întru totul cu neputință și absurd să se ceară un caracter deosebit al adevarului acestui conținut

prezent în cunoștința și că nu se poate găsi un semn, totdeauna îndestulător și universal, al adevărului. Iar, întrucât conținutul unei cunoștințe a fost numit mai sus materie, se cuvine să spunem că nu e de căutat un criteriu universal pentru adevărul cunoștinței în ce privește materia, deoarece așa ceva e contradictoriu în sine.“

Cîți își amintesc că pasajul acesta este din Kant, ba încă din Critica rațiunii pure¹? E atîta bun-simt aci cum nu e în tot restul operei filozofului. Firește, nu bunul-simt decide în materie de filozofie; dar cînd o propozițiune exactă reușește să îmbrace haina bunului-simt, exactitatea ei devine încă mai sugestivă. Nu se putea vadi mai bine, în cazul de față, chipul cum prejudecă mintea noastră, chiar atunci cînd are pretenția că analizează și definește. Dacă adevărul este un raport, așa cum spunea ea, atunci ar fi necesar ca raportul să fie același, oriunde l-am întîlni. Și într-adevăr, raportul pare a fi peste tot același: e raportul de acoperire între cunoștința și fapt. Oriunde am așa ceva, detin, în baza celor de mai sus, adevărul. Dar de unde știu cînd am așa ceva? se întreaba pe drept cuvînt filozoful citat. Sau — după cum am mai arătat — știu ceva dinainte cu privire la ființa intimă a lucrului luat în considerare; sau, dacă nu știu nimic, atunci nu pot determina nici clipa cînd acoperirea e desăvîrșită.

Adevărul pare a fi deci — lucrul s-a mai spus, dar cîte n-ar trebui spus din nou? — o problemă prost pusă. Bineînțeles, urmărirea lui continuă să fie folositoare, chiar dacă în el însuși s-a dovedit a fi lipsit de sens, și nimeni nu s-ar gîndi să interzică omului de știință cercetarea realității în convingerea, ce însoțește la el o astfel de cercetare, că o descifrează în rosturile ei ascunse, în aceea ce am numit estimeea ei. Ba imaginea adevărului este chiar de folos, prin aceea că cheamă pe cercetător întruna mai departe, silindu-l să-și întindă raza sa de activitate, să-și sporească numărul instrumentelor de lucru, să își revizuiască și să-și adîncească metodele sale de a descoperi și dovedi. Dar dacă cercetătorul nu e dator să-și dea seama pînă la capăt despre înțeleșurile și roadele muncii sale, filozoful — care alt

rost nu are, la urma urmei, decît sa se lamureasca pe sine si pe oameni, întocmai ca Socrate pe concetatenii sai, asupra a ceea ce fac si gîndesc ei, sa le scoata, cu alte cuvinte, din propriul lor cuget întelesul cel drept — este în schimb dator sa vada ca scopurile urmarite de cercetatorul stiintific nu sînt întotdeauna pe masura rezultatelor la care el ajunge si ca acestea trebuie interpretate în propria lor lumina, iar nu în cea a intereselor care le-au prilejuit.

Silinta dupa adevar a fost rodnică, asadar, însa nu planul adevarului este cel care legitimeaza, pîna la urma, cunostintele ce capatam. Iar dacă nu s-a pierdut timp cu urmarirea adevarului, s-a pierdut timp cu credinta în adevar. O astfel de credinta trebuie corectata, dacă vroim sa nu ne facem idoli strîmbi, dacă vroim sa înțelegem actul cunoasterii în aceea ce poate da el, iar nu în ce ne închipuim noi ca obtinem prin mijlocirea lui.

Exista, trebuie sa existe un plan mai adînc decît cel al adevarului, un plan care sa dea îndreptatire cunostintelor noastre. Gînditorii ale caror pareri le prelungim, dacă nu chiar le reluam, numesc acesta planul obiectivitatii. Nu intereseaza dacă o cunostinta e sau nu adevarata; ce sens poate avea, după cele ce am vazut mai sus, așa ceva? Ci intereseaza dacă ea este sau nu obiectiva, dacă, prin urmare, îndeplineste acele conditii care o fac sa se impuna orisicînd orisicarei constiinte omenesti. Nu intereseaza deci care poate fi estimea lucrurilor, căci aceasta e o presupunere cu desavîrsire gratuita a mintii noastre; ci intereseaza dacă putem rosti, cu privire la ele, propozitii care sa dea socoteala în chip încheiat de înfatisarea sub care se ivesc ele în cîmpul oricareia dintre constiintele cunoscatoare.

Gînditorii care cred în adevar si în posibilitatea de a-l atinge — sa ne fie îngaduit a-i numi realisti, iar pe cei de-ai doilea idealisti¹ — se vor grabi sa arate ca obiectivitatea e si de partea lor, sau mai ales de partea lor, ea nefiind decît unul din caracterele adevarului. Căci o cunostinta adevarata, spun ei, este, prin aceasta chiar,

obiectivă, adică respecta toate condițiile care o fac să se impună oricând oricărei conștiințe omenești. Atunci de ce nevoia de a opune adevărului obiectivitatea?

Dacă adevărul s-ar trudi să caute obiectivitatea, atunci negresit că nu ar mai fi nici o nevoie să se pună față în față termenii acestia, iar simplul fapt că ești căutător de adevăruri ar dovedi că ești totdeauna doritor de obiectivitate. Numai că el nu caută obiectivitatea, ci o presupune, cum presupune atâtea altele. Obiectivitatea constă, în cazul adevărului, în raportarea la obiect. Ea nu constituie o problemă, nu are nevoie de criterii și de verificări. E simplu: am obiectul, am și obiectivitatea. O afirmație cu privire la obiect, spun filozofii din categoria realiştilor, este primită de toată lumea tocmai pentru că el există. Dar de unde știm că el există? Fiindcă toată lumea primește această afirmație — ar rămâne să răspundă realiştilor, că tocmai bine să cadă în cel mai desăvârșit dintre cercurile cu putință.

Se spune de obicei că idealismul e filozofia lenesilor, întrucât nu se trudește să caute ce sînt lucrurile „din afară” conștiinței, ci și le plasmuieste singur, după legile acesteia. Dar, în urma celor arătate, realismul e cel care dă dovadă de lenevie, deoarece, de îndată ce-și închipuie că deține o cunoștință adevărată, adecvată, o consideră și obiectivă, fără a se trudi, prin urmare, să o legitimeze pe deplin. Pentru realism, obiectivitatea se capătă prin simpla raportare la obiect, pe cînd idealismul abia de aci începe, de la îndatorirea pe care o resimte de a lămuri chipul în care devine cu putință că aceea ce s-a impus drept certitudine unei conștiințe să poată fi împărtășit ca atare oricărei alteia. În a căuta condițiile de apariție și transmitere a certitudinii capătate, în a arăta cum e posibilă cunoștința sigură, cea științifică deci, în a constitui sistemul unor astfel de cunoștințe sigure — iată în ce constă demnitatea idealismului. El desființează, e drept, ideea de adevăr, spre indignarea luptătorilor mari și mici ai bunului-simt; suprimă o întreagă mitologie a naturalismului cunoașterii, pentru a pune în loc ideea, mai puțin cuceritoare dar de cîte ori mai îndreptățită, a obiectivității cunoașterii, a temeiniciei cunoștințelor.

Daca însa adevarul cedeaza obiectivitatii pasul, pe masura ce analiza cunoasterii se precizeaza, teza care afirma ca lumea cunostintelor e cea în care lucrurile sînt asa cum le facem noi sa fie se dovedeste admisibila în principiu. Cercetarea noastra pornise tocmai de la nevoia de a ridica îndoiala ce statea în calea unei astfel de teze, îndoiala cum ca lucrurile cunoscute vor mai prezenta vreun interes pentru constiinta noastra, de vreme ce ele nu sînt si cele adevarate. Dar acum teza nu ne apare doar admisibila în principiu, ci si necesara, caci e singura care-si pune problema adevarata a cunoasterii, anume problema obiectivitatii ei. O astfel de chestiune nu exista în cadrul lumii unde lucrurile ramîneau precum sînt. În acea lume, spiritul cauta asa-numitele estimi; daca le gasea, restul, adica obiectivitatea, ar fi venit de la sine. Dar nu le gasea. Atingea doar stadii premergatoare în calea sa catre adevar: cunostintele pe care le capata erau provizorii, iar stiintele ce se închegau din ele nu cu desavîrsire certe, ci tînjind dupa o exactitate pe care nu stiau cum s-o descopere înca si nu puteau decît s-o proiecteze în viitor. De unde atunci certitudinea?

Daca exista adevar si posibilitatea de a-l atinge cîndva, orice siguranta actuala a cunostintelor se risipeste. Din fericire, lumea ne ofera mai multe prilejuri de certitudine si nici un adevar; caci ea nu e decît lumea asa cum am facut-o noi sa fie, în interesul, tocmai, al cunoasterii noastre sigure. Cautatorii de adevaruri n-au decît sa le caute mai departe; ei nu sînt însa si aflatori de adevaruri; ci, în calea lor catre ele, trudindu-se sa le gaseasca, luptîndu-se cu lucrurile de cunoscut, le-au schimbat pe acestea la fata, le-au îmbibat cu întelesuri noi, care nu mai sînt ale lor dar ale spiritului si nu mai dau socoteala despre adevarurile lor, ci despre certitudinile spiritului. Cautatorii de adevaruri sînt aflatori de certitudini — iata calatoria pe care o face orisicare constiinta cunoscatoare. Porneste sa dezvaluie tainele firii si sfîrseste prin a face — s-a mai spus aceasta — probleme de geometrie.

Dar lucrurile exista totusi, va starui realistul. Chiar daca lumea cunoasterii e asa cum o facem noi sa fie si chiar daca în sînul ei se capata judecati obiective, iar nu

judecați adevărate, nu se poate ascunde totuși ca substratul lucrurilor e o existență, o realitate, și deci oricine e dator să primească afirmația că lucrurile există, indiferent dacă nu va afla niciodată mai mult decât atât cu privire la existența lor. — La care se poate răspunde: În propoziția „lucrurile există”, ceea ce există nu sînt atât lucrurile cît afirmația înșasi. Aceasta interesează și ea e de cercetat, iar condițiile pentru care o afirmație ca aceea de mai sus poate fi acceptată de orice conștiință cunoscătoare, ele constituie adevărata problemă a cunoașterii. Ca lucrurile totuși există, cu alte cuvinte ca și conținutul afirmației realiste e adevărat? E probabil, dacă nu chiar sigur. Dar existența lor nu are prea mult sens în afara de ceea ce știu eu despre ele și nu pot ști mai mult despre ele decât vrea mintea, cu legile și rînduiriile ei, să mă învețe.

Înstelarea nopții există? În afara de ceea ce pune spiritul acolo — raporturi, adîncime, adică spațiu, astrofizicitate —, e o întrebare ce anume ar putea fi existența în chestiune. Nu este de prisos, poate, să ne gîndim o clipă ce ar însemna noaptea înstelată pentru orice altă vîetate în afara de om. Iar răspunsul este: probabil conștiința confuză a unei prezente luminoase, impalpabile. Dar asta e „realitate”? Și a admite așa ceva înseamnă realism? Atunci și cîinele care latră la lună e realist, căci și el admite o realitate exterioară!

Nu, pentru atîta lucru nu se construiește o întreaga doctrină. Realismul vrea mai mult decât atât, iar în măsura în care vrea mai mult își ridică împotriva-i idealismul. Vrea o lume gata dată, o lume străină de la început pînă la sfîrșit conștiinței, pe care aceasta să vină să o înregistreze așa cum este. Iar idealismul — sau ceea ce se poate numi așa prin simplă opoziție cu teza realista — răspunde: Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sînt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decât mintea în propriul ei exercițiu?

Negresit, nu e vorba aici decât de lumea cunoașterii. Subiectul trebuie să fie activ la alcătuirea unei astfel de lumi, tocmai pentru a o face mai obiectivă. Căci obiectivitatea cunoașterii este o temă, e idealul activității intelectuale a spiritului, și

acesta nu poate nădăjdui să capete cunoștințe desăvârșite obiective dacă nu se va sili să le organizeze după norme care să decurgă din principii statornice la toate spiritele cunoscătoare. Pusa în fața problemei, incontestabil cea mai grea ce poate fi dată unei conștiințe subiective, problema de a se depăși pe sine prin acte de cunoaștere care să fie valabile pentru oricare altă conștiință nu va săvâși să facă din universul lucrurilor aceea ce îi trebuie, pentru ca propozițiile ei cu privire la acest univers să fie propozițiile tuturor cu privire la același univers.

În definitiv, explicațiile noastre sînt aceleasi — adică sfîrșesc prin a fi aceleasi —, fie că le facem cu gîndul de a descoperi adevăruri, fie că stim dinainte, cu privire la ele, că nu ne vor da decît certitudini. Cearta dintre realisti și așa-numiții idealisti nu privește deci metodele pe care trebuie să le folosească cercetătorul pentru întemeierea disciplinelor particulare în cadrul cărora lucrează, iar filozofia nu vrea să dea acestuia lectii. Dar nici nu vrea să capete de la acesta. Ea vrea să se lămurească asupra activității spiritului, în orice plan s-ar manifesta acesta și cu orice metodă ar crede el de cuviință să-și atingă obiectivele. De la omul de știință, adică de la cel în care spiritul e activ, filozofia ia marturii, nu lectii; iar în schimb ea încearcă să-i dea îndreptări (de care el poate să nici nu aibă nevoie), iarăși nu lectii. Fiecare învătă ce are de învățat din propriul sau meșteșug, iar dacă meșteșugul unuia e de a gîndi asupra meșteșugurilor celorlalți nu înseamnă că primul însuși, filozoful, e de prisos sau că ceilalți, oamenii de știință, sînt netrebniți.

Ca lumea cunoașterii e așa cum o face spiritul să fie și că în cadrul acestei lumi faptele dau marturie mai degrabă de puterile și măsura spiritului decît de virtuțile tainice ale lumii exterioare, iată deci ceva care nu privește decît pe filozof. Cercetătorul științific e liber să creadă în faptul a cărui explicație o caută; e liber să facă din el un idol, după cum e liber să divinizeze legea care-i dă socoteala de un fapt sau de un întreg sir de fapte. Filozoful, în schimb, va ști că nu e vorba aici decît de o greșală — fără consecințe, din fericire — de perspectivă. În materie de cunoaștere,

prin idolatria de care dam dovada reînnoim, poate, starile primitive ale omenirii — si filozoful nu va întârzia sa observe aceasta. Sîntem înca, vorba pozitivismului, în faza teologica. Ba pozitivismul însusi pare a fi, sub acest aspect, în faza teologica, fiindca ipostaziaza legile si crede în realitatea lor absoluta.

Dar filozofia trebuie sa mai stie ceva. Ca în actul cunoasterii nu se consuma numai procesul de a capata — vroît sau nevroît — certitudini; ci e în joc ceva mai mult decît atît: e poate un capitol din destinul de cunoastere al omului; destin care nu e de a se ivi într-o lume gata facuta, pe care mintea lui s-o înregistreze, s-o admire si s-o lase în urma asa cum a gasit-o; ci de a participa la facerea necontenita a lumii, de a o îmbogati, daca nu o poate face din nou, de a o altera, daca nu o poate îmbogati. Iar aci sa ascultam pe poet. Schiller scrie:

A repeti, ce-i drept, e-n stare intelectul, a repeti
aceea ce fusese mai-nainte,
Ceea ce a cladit natura cladeste în urma-i el.
Deasupra naturii cladeste ratiunea, totusi numai-n gol,
Doar tu, geniu, sporesti natura în sînul naturii.

Sa sporesti natura în sînul naturii. Sa sporesti natura, nu numai s-o înregistrezi.
Ce destin de cunoastere mai frumos se putea prescrie omului?

INDIVID SI CUNOASTERE SPORNICA

Daca, trecînd acum de la constiinta cunoscatoare la cea tritoare, chibzuiesti ceva mai bine, te încredintezi ca omul modern nu poate încerca altceva, fata de stiintele timpului sau, decît un simtamînt de dusmanie. Atîtea stiinte si cunostinte, îngramadite unele peste altele. Cum sa te mai descurci cu ele, cum sa mai ajungi la capat si, mai ales, cum sa vezi dincolo de ele? Întreaba pe un ins al zilelor noastre cam despre ce e vorba într-o stiinta oarecare, de pilda în fizica. El te va duce într-o buna biblioteca de specialitate, îti va arata un raft întreg de tratate si-ti va raspunde: Fizica înseamna toate aceste tratate amanuntite plus cele care nu s-au scris, privitoare la descoperiri care nu s-au facut înca!

Raspunsul poate fi, de altfel, nitel schimbat; noi nu simtim mai putin ca, în fond, asa stau lucrurile. Fizica, întocmai ca orice alta stiinta, apare omului modern drept o culegere de învataturi dobîndite cu greu, unele sigure, altele mai degraba aproximative, dar constituite pe cît se poate de trainic, clasate, rînduite si consemnate în lucrari, pe care nu ai decît sa le iei în cercetare spre a te lamuri ce e cu stiinta respectiva. Nu ai decît sa le iei în cercetare — e însa un fel de a vorbi. Caci numarul tratatelor e mare, iar învatatura care e cuprinsa în ele ti-e straina, e în afara de spiritul tau, asa cum e în afara de el tot ce se înfatiseaza gata facut.

Omul modern simte în chip hotarît ca adevarurile stiintei îi preexista. Ele se afla înregistrate pe anumite tabele — fara sa vrei te gîndesti la tabelele înregistratoare ale empiristilor —, unde fiecare adevar sta cuminte la locul lui, precum cuvintele într-un dictionar, si asteapta sa fie gasit si folosit de catre cel care se întîmpla sa aiba nevoie de el. Nu reprezinta stiintele noastre, asa cum le vedem de obicei, capitole dintr-un dictionar? Nu e idealul pozitivismului stiintific alcatuirea unei enciclopedii de adevaruri?

Daca adevarurile ar face omului modern impresia ca îi preexista numai în întelesul ca se afla, dinainte de cercetarea sa, consemnate undeva în tratate, lucrul înca nu ar avea urmasi prea însemnate. În fond, aceasta n-ar reprezenta decât o serioasa economie de timp, si nimic nu ne încânta mai mult decât o economisire de timp si inteligenta, însoțita de o sporire a puterii omului. Dar constiintei moderne i se pare ca adevarurile îi preexista si într-un alt înteles, mai grav: acela ca s-ar afla înscrise în realitatea însasi, ale carei legi noi venim doar sa le dezvaluim. Stiintele ar fi deci în afara de om, de vreme ce adevarurile lor îi preexista în sînul chiar al realitatii. Stiintele — dupa convingerea aceasta amintita si ceva mai sus — n-ar însemna nimic altceva decât dezvaluirea mecanismului firii însesi, mecanism care nici vorba ca pare sa preexiste mintii cercetatorului, de vreme ce si natura cercetata e presupusa de el ca preexistenta. Natura însasi e un dictionar, pretinde omul de azi; daca îi prinzi cheia, atunci poti sa dezlegi tainele lumii, taine care nu sînt altceva decât rînduielile ei. Stiind azi cîte ceva din aceste rînduieli, nu-ti închipui ca le stii pe toate. Morala omului de azi pare a fi: pune-te pe lucru, caci, în afara de ceea ce ai descoperit, sînt multe altele pe care nu le-ai descoperit înca. Adevarurile asteapta sa fie scoase la lumina. Ele te asteapta, ascunzîndu-se cercetarii tale uneori, iesindu-ti în cale alteori, dar uimindu-te întotdeauna prin ceea ce au neasteptat în ele.

Cum sa nu dusmanasca omul modern astfel de stiinte? Adevarurile acestea care-i preexista — atît în întelesul ca se gasesc, în parte, gata facute în tratatele acelea impunatoare si numeroase, cît si în întelesul ca, în rest, se pot gasi în sînul naturii, al acelei naturi ce nu înceteaza niciodata sa ne uimeasca — reprezinta o lume rece, o lume rigida si obiectiva. Totul e strain constiintei, care, copleșita de atîta noutate, nu se mai regaseste pe sine nicaieri. Umilit si niciodata îndestulat, asa este omul modern. Umilit, caci toata aceasta stiinta, pe care el nu a iscat-o, ci doar a întîlnit-o, îl depaseste; neîndestulat caci, închipuindu-se ajuns la capatul stiintelor constituite, el banuieste si altceva dincolo de ele. Totul e facut sa-l intimideze; mai

mult înca, sa-l îngrijoreze. Caci nu s-ar putea sa rasara dintr-o data un adevar adînc tulburator, neasteptat de grav? De unde stim noi ca adevarurile pe care nu le-am dezvaluit înca sînt la fel de nevinovate precum cele pe care le-am dezvaluit? Cine ar putea spune ce ne asteapta, ce adevar tragic, ce semnificatie noua care va arunca un val de lumina, dar si unul de panica, peste mintile noastre pîna atunci amortite? Si nu sîntem noi, oamenii moderni, atunci cînd privim stiintele în felul de mai sus, întocmai locuitorilor din peștera lui Platon, dar pe care ne asteapta ceva si mai tragic decît pe aceia: nu ramînerea, pe tot timpul vietii, în întunericul plin de semnificatii, ci tocmai dimpotriva, perspectiva de a iesi odata la lumina, spre a vedea ca interpretarea noastra de umbre era prea confortabila si prea placuta fata de întelesul plin de spaime ce ne întîmpina odata iesiti afara?

Sentimentul ca totul e posibil, în ordine practica si în ordine teoretica deopotriva, caracterizeaza înca, de cele mai multe ori, atitudinea omului de azi fata de stiinta sa. În ordine practica, nu ni se pare exclus sa reusim cele mai extraordinare inventii; nu am si reusit cîteva? Nimeni nu împiedica pe omul modern sa imagineze înfaptuite, ca un nou Jules Verne, toate nascocirile cu putinta: orase suspendate în aer, comunicarea cu planeta Marte sau captarea într-un singur sîmbure, manevrabil de catre om, a unei uriase cantitati de energie electrica. Toate acestea sînt spre gloria omului si dovedesc, în primul moment, stapînirea ce a stiut sa cîștige asupra naturii. Dar ele se întorc degraba împotriva omului — procesul e prea cunoscut spre a starui asupra-i —, si atunci par a-i dovedi slabiciunea sa. Creatia se ridica împotriva creatorului — constata toti istoricii civilizatiei de azi, în frunte cu Spengler. Sentimentul momentan de putere al omului se preface în sentiment de groaza. Totul e posibil, adica cea mai înspaimîntatoare inventie, cea mai uluitoare masina ucigasa. Nu s-a inventat dinamita, nu s-au gasit gazele toxice? Tehnica nu se ridica, întreaga, împotriva-i? Tot ce poate omul este prea putin pe lînga ce se dezlanțuie împotriva sa. Daca este glorios pentru el sa poata uneori isca energii nebanuite, e cu atît mai

umilitor pentru el sa stie ca nu e în stare a le stapîni pîna la capat si ca e cu putinta ca tehnica sa-l îndobitoeasca. Cine stie ce are sa se mai nascoceasca? Omul de azi traieste sub teroarea neprevazutului: el îl asteapta, îl alimenteaza, crede în el si se mira daca nu i se ivate zilnic, pregatind omului o catastrofa mai tulburatoare decît orice catastrofa geologica, pentru ca e mai absurda si mai omeneasca.

Dar în ordine teoretica îsi atinge culmea procesul de intimidare a constiintei moderne. În definitiv, inventiile sînt sortite sa slujeasca pe om, si chiar daca-l îngrijoreaza cu privire la viitor ele nu pot, de cele mai multe ori, decît sa-l satisfaca în ce priveste prezentul. E destul de umilitor pentru noi sa nu stim ce ne rezerva tehnica de acum înainte, ba deseori sa nu ne lamurim si aparam prea bine nici cu privire la ce s-a facut pîna acum. Dar stiinta practica aduce atîta confort imediat, atîta bunastare, încît trebuie sa fii prea lucid spre a resimti cu adevarat o umilire. E mai înțelept sa închizi ochii — si sa profiti. Totul e posibil, îti spui, deci si nitel bine, pe deasupra celui prezent. Dar în ordine teoretica? Straduinta de a înțelege a dus si aci la rezultate destul de multumitoare pîna acum, de vreme ce s-au gasit pentru fenomenele naturii cîteva înțelesuri cuprinzatoare. Se vor gasi altele, si sistemul nostru de cunostinte se va rotunji. Cine stie totusi ce ne asteapta si aci? Nu vom descoperi într-o zi un adevar absolut care sa primejduiasca fiinta noastra morala, asa cum nici un adevar relativ n-o facea?

Sa dam o singura pilda spre a ilustra spaima — ascunsa ori deschisa — sub apasarea careia traieste omul obisnuit de azi atunci cînd priveste stiinta sa teoretica si perspectivele ei. Sa presupunem ca omul despre care vorbim e un crestin înca. E crestin, dar crede si în stiinta, în puterea ei de a dovedi, în capacitatea ei de a progresa. Cîte exemple de soiul acesta nu întîlnesti în veacul al nouasprezecelea, veac care e cu mult mai puțin ateu decît se tradeaza la suprafata? Iar crestinul nostru asteapta lamuriri de la stiinta. Nu în materie religioasa: aci el n-are nevoie de adevarurile stiintei: ci pur si simplu pentru înțelegerea fenomenelor din universul

acesta fizic. Totusi nu poate interveni stiinta si în ce priveste fenomenele universului moral? Crestinul o stie, si de aci începe îngrijorarea sa. Ce s-ar face el, de pilda, daca ar afla într-o buna zi, pe cale cât se poate de pozitiva, ca e absurd sa creada în nemurirea sufletului? Cei mai multi filozofi crestini îi spusera totusi ca, fara nemurirea sufletului, învatatura sfînta pierde mult din întelesul ei. Si cîte dezbateri n-au fost, în istoria teologiei, pentru asigurarea punctului acestuia de doctrina. Apoi, propria sa viata sufleteasca ar fi zdruncinata de o asemenea descoperire a stiintei. El stie ca n-ar trebui sa sovaie, întrucît credinta sa trebuie sa depaseasca satisfactia unei rasplati sau teama unei pedepse; dar nu poate, omeneste, sa nu se resimta de asa ceva. De aci spaima sa ca stiinta va gasi un înteles de viata sufleteasca, înteles care sa înlature supravietuirea.

Si mai mult înca: daca aceeaasi atotputernica stiinta va hotarî, într-alta data, ca nici despre suflet nu are prea mult rost sa se vorbeasca? Închipuiti-va un crestin care nu admite ca sufletul exista dincolo de mecanismul naturii; un crestin care sa creada ca totul se insereaza în lumea fizica si se explica prin ea, asa încît e de prisos sa vezi în lumea morala altceva decît un fenomen de suprafata ori încoronarea lumii fizice. Nu, e de neînchipuit asa ceva. Si pentru ca el e înca un bun crestin, toata încrederea sa în stiinta se preface în spaima: aceea ca stiinta sa nu progreseze atît de mult încît sa-i distruga lui temeiurile vietii morale. Nu e groaznic sa traiesti si sa hranesti în tine gîndul ca tot ce ai mai bun s-ar putea narui dintr-o data prin aflarea unui singur înteles? Iar omul de azi traieste într-o astfel de groaza. Întelesurile pe care nu le stim, întelesurile pe care s-ar putea sa le stim în sfîrsit sînt pentru fiinta noastra tot atîtea primejdii. Cum sa te feresti de ele de vreme ce tot tu le-ai iscat? Acum e prea tîrziu ca sa mai dusmanesti cu succes stiinta si tot raul pe care vrea ea sa ti-l aduca.

Lumea din jurul nostru s-a organizat, realitatea exterioara constiintei a prins întelesuri, iar toate acestea par sa ti se impuna de îndata ce pornesti sa le cauti. Ai putea sa nu le cauti, sa închizi ochii, sa te minti. Dar tu, om modern, esti cinstit. Tu

n-ai sa te minti. Ai sa lasi spaima sa creasca fara masura. Cu atît mai mult va creste, cu cît te simti mai singur. Si esti singur, de vreme ce lumea ti-e straina, de vreme ce totul e pus la punct în ea. Nu mai e nevoie si de tine. E cumplita suferinta de a fi singur, dar aceasta este soarta ta, fiinta supranumerara, invita pe lume sa iei act de ea si atîta tot. E, parca, împotriva-ti o conspiratie a lucrurilor tinzînd sa te uluiasca si izoleze. În toiul acestei desfasurari la care nu participi, stii doar un lucru: ca totul e posibil. Iar daca totul e posibil, smereste-te si asteapta.

Si toate acestea pentru ce? Pentru ca, poate, nu se raspunde cum trebuie întrebării de temelie a cunoasterii. Deseori nici nu urcam pîna la o asemenea întrebare, ci filozofam în marginea ei, înfatisînd si dezlegînd tot ce reiese din ea si numai pe acestea. Iar întrebarea — spre a preciza mai bine ideile din capitolul trecut — este: daca a înțelege înseamna a gasi ori a pune înțelesuri.

Cei mai multi — si trebuie sa recunoastem ca ei sînt adesea dintre cei care nici nu-si pun explicit problema — raspund, constient sau inconstient: a gasi. Unii, mai lucizi, încearca sa arate ca raspunsul e: nici a gasi înțelesuri, nici a pune, ci a alege (ca si cum poti alege de altundeva decît tot din materialul gasit). În sfîrsit, cei de-ai treilea raspund: a înțelege înseamna atît a gasi cît si a pune înțelesuri, de vreme ce mintea noastra foloseste, dar si transforma materialul cunoasterii, dînd o prelucrare a lui.

Cele trei atitudini au totusi un punct comun: recunoasterea ca înțelesurile noastre gasite, alese ori prelucrate, oricum ar fi, sînt pîna la urma înțelesurile lumii însesi. Între cele trei pozitii deosebirea poate parea mare si este, chiar, asa. Prima presupune o lume gata facuta, nu numai ca realitate, dar si ca semnificatie. Legile care lucreaza în sînul realitatii sînt ale realitatii. Cel care nu le cauta acolo nu le gaseste defel; iar în schimb cel care le cauta acolo le gaseste întru totul. N-ai mai avea nevoie, potrivit tezei acesteia, sa ratacesti pe caile ratiunii în truda de a afla

adevarul. Daca te întorci de partea experienței, întâlnești acolo tot ce-ti trebuie pentru a te lămuri asupra naturii și fenomenelor ei. — Cea de-a doua teză presupune și ea o lume gata făcută ca realitate, dar nu mai acordă ca înțeleșurile ei pot fi luate întocmai cum ni se înfatisează și în toată multiplicitatea lor. Mîntea noastră trebuie să intervină macar într-atît încît să cîntarească, să aprecieze și să aleagă. Tot în sînul realității găsești înțeleșurile, dar nu găsești acolo tot ce-ti trebuie; sau, mai precis, găsești ceva mai mult decît îti trebuie: nu rămîne prin urmare decît să-ti alegi criteriile după care oprești sau înlături un înțeleș întâlnit în lumea din afara, și atunci științele vor fi constituite. — În sfîrșit, cea de-a treia teză, izvorîta dintr-un spirit critic mai dezvoltat, crede că realitatea nu oferă mîntii decît un material, pe care aceasta trebuie să știe cum să-l ridice la rangul de cunostință. Cine nu caută în sînul realității înțeleșurile nu le găsește defel; dar cel care le caută acolo nu le găsește chiar întru totul, căci între o experiență și o cunostință este o cale destul de lungă. Și apoi — susține teza aceasta — nu este experiența însasi patrunsă de anumite elemente rationale? Experimentăm noi la împlinire, sau o facem după anumite norme și cu interese care nu sînt decît ale mîntii noastre? Iată deci măsura în care s-ar putea spune că înțeleșurile realității nu sînt întru totul găsite în sînul acesteia, ci sînt, în parte, puse și de către mîntea omului.

Dacă, prin urmare, cele trei teze se deosebesc destul de serios între ele, potrivirea cu privire la un punct e cu atît mai plină de tîlc. Am văzut că aceasta potrivire constă în a afirma că, oricum ar fi capătate, înțeleșurile asupra realității sfîrșesc prin a da socoteala de realitatea însasi. Chiar dacă pozitivistii sînt de acord: conștiința nu găsește cunostințe, ci prelucrează materialul înfatissat ei — odată legile realității determinate, ei nu cred mai puțin că aceste legi sînt ale lucrurilor. Convingerea aceasta îi și face pe cei mai mulți să accepte drept dogma adevărurile ce se întîlnesc în tratatele științei, căci ele nu sînt, după spusele lor, adevăruri ale

oamenilor, ci ale lucrurilor. De aceea, odata determinate, ele ne sînt propuse de-a gata în tratatele scrise pîna acum.

Si mai sînt tratatele care nu s-au scris încă! Ce sens ar avea sa ne gîndim la acestea, daca nu s-ar presupune ca legile preexista mintii? Iar cele trei teze de mai sus cred asa ceva. Ultimele doua admit, poate, ca nu exista cunostinte gata facute; dar exista, spun ele, o lume gata facuta, ale carei întelesuri sînt sau tind sa fie, în ultima instanta, oricare dintre întelesurile mintii noastre.

Asadar, a întelege înseamna a gasi, ori cel mult a regasi, întelesuri? Însa am vazut în ce dispozitie sufleteasca aduce pe omul modern o asemenea convingere. Ea îl intimideaza la început, pentru a-l paraliza pîna la urma prin spaima fata de neasteptat pe care i-o sadeste în suflet. Si apoi, daca lumea e organizata dinainte de ivirea noastra, nu numai ca ea ne copleseste ca obiect de cunoastere, dar ne si stapîneste ca existenta. De vreme ce toate întelesurile sînt natura, noi însine sîntem natura. Singurul privilegiu pe care-l avem, pe deasupra celorlalte existente naturale, e de a ne sti locul în sînul ei. Altfel, cunoasterea noastra nu ne poate ridica dincolo de natura, caci ea însasi nu este altceva decît una din formele de manifestare ale acesteia. Sfîrsim prin a cadea într-un naturalism care nu e defel spre demnitatea omului. Ce nesemnificativa e cunoasterea atunci cînd nu te scoate din natura, ci te integreaza în ea; si ce umilitoare, atunci cînd nu-si domina obiectul, ci se lasa covîrsit de el.

Despre actul cunoasterii se spune totusi ca este cel mai nobil dintre actele omenesti. Nu cumva tocmai pentru ca, în sensul amintit, îmbogateste natura cunoscuta? Nu cumva pentru ca, dupa cum am spus, în loc sa o reediteze, el o duce mai departe? Si ar fi prea putin sa-l numim un act de reproducere; caci el nu este asa ceva nici în întelesul ca ar oglindi natura, dîndu-ne o copie credincioasa a ei, si nici în cel ca ar perpetua-o, facînd sa rodeasca samînta de viata din sine. Un act de perpetuare nu îmbogateste natura, ci o desavîrseste: e încă natura. Cunoasterea, în

schimb, e înțîia noastră libertate fata de natura. Nu e firesc, atunci, ca ea sa însemne demnitatea noastră omeneasca însasi?

Dar omul nu are întotdeauna gustul libertatii. Îi plac anumite subjugari, de pilda subjugarea la obiect. Se simte mai bine sa fie dominat decît sa domine: la început din confort, apoi din superstitie. Dar ceea ce i se parea la început mai chibzuit de presupus se întoarce împotriva sa, întocmai unei nechibzuite. Lumea îi este straina; chiar stiinta din tratatele altora îi e straina. Evident, el își însuseste într-un fel aceasta stiinta, demonstrîndu-i din nou adevarurile. Dar demonstreaza pe inventiile altora, pe lucruri moarte, nu pe propriile sale inventii. De aceea si pedagogia sa e într-atît de neîndestulatoare. Cînd privesti stiintele drept gata facute — si cît de raspîndit e felul acesta de a le privi, în lumea contemporana —, îți interzici orice elan al inteligentei, orice libertate. Cum sa mai învete niste minti care nu mai au nimic de spus? Cu ce imbold? Cu ce interes? Si încetul cu încetul omul devine subjugat obiectului, care-i porunceste si-l intimideaza. În fata unei lumi de realitati si cunostinte gata facute, lume pe care i se parea comod la început s-o accepte, omul se simte acum temator, îngrijorat. Subjugarea la obiect începuse prin a fi o prejudecata, pentru a sfîrși prin a fi o primejdie.

Ceea ce e de admirat la oamenii de stiinta e tocmai ca nu se lasa intimidati de stiinta lor. Admiri în omul de stiinta idealismul, convingerea ca el poate lua lucrurile de la început, ca le poate duce mai departe, ca poate spori — nu gasi ori regasi — adevarurile. Pozitivist nu e el, desi afirma adesea ca adevarurile sale sînt ale lucrurilor însesi (o face spre a gasi un capat al gîndirii sale care, în principiu, ar trebui sa fie în necontentit neastîmpar). Pozitivist e admiratorul sau necritic, cel care crede ca stiintele se întîlnesc în realitate sau se desprind din realitate, nu ca se impun acesteia.

Omul de stiinta cu adevarat activ da marturie, prin urmare, mai degraba ca a înțelege înseamna a pune decît a gasi înțelesuri. Iar o data cu el începe s-o creada si

filozoful. Cît de linistitoare e o asemenea convingere, dar în acelasi timp si cît de grea de raspundere! Ea e linistitoare mai întîi pentru ca înlatura spaima, înlatura pe acel „totul e posibil“ de pe planul teoretic, cel puțin, daca nu si de pe cel practic. Nu totul e posibil, ci doar atît cît se afla în noi sau, mai bine, cît este în masura noastra sa punem. Daca e o primejdie, atunci nu e cea de a ne surprinde pe noi însine prin cine stie ce înteles ruinator, ci primejdia de a nu prescrie destul lucrurilor si noua însine, asa încît gestul nostru sa fie ridicat la rangul de etica si presupunerea noastra la cel de cunostinta legala. Dar ceea ce e cu adevarat linistitor e faptul ca, prin felul cel nou de a vedea lucrurile, izbutim o împacare a omului cu stiinta sa. Acum nu mai sîntem desprinsi de stiinte; ele nu ne mai sînt straine, caci apar gata facute, nu ne mai preexista. Un sentiment de familiaritate ne leaga de ele: o anumita intimitate. Si nu iese de aci chiar o noua pedagogie? Sa nu mai dusmanesti stiintele, caci ele nu te mai coplesesc; sa le privesti drept propria ta întelepciune, desfasurata si mai ales în desfasurare — iata un fel de a preda care nu e întotdeauna cel de azi si care ar fi de folos tocmai azi, cînd cunostintele omului par a nu se mai proportiona defel constiintei sale.

Cunostinta e însa pe masura constiintei noastre; si tocmai de aci se nasc raspunderile acesteia. Daca a întelege înseamna a pune întelesuri, nimic nu ne autoriza sa credem ca putem pune în chip arbitrar întelesurile noastre. Dimpotriva, sînt de pus acele întelesuri ce ar putea fi puse de catre orice constiinta asezata în fata problemelor înaintea carora sta fiecare acum. Si tocmai aceasta am vazut ca înseamna: obiectivitate.

Ce e anarhic aci? Si totusi se vorbeste de anarhie. Se spune: cum e cu putinta ca propria mea constiinta sa prescrie legi lumii? Cum e cu putinta ca adevarul sa fie relativ la om, stiinta la constiinta, cosmosul la individ? Nu cadem în cel mai anarhic dintre individualismele cu putinta si nu e aceasta anarhia lumii moderne, anarhie ce

începe prin conscientismul lui Descartes si se definitiveaza cu idealismul lui Kant?

Dar pacatul spiritului modern nu e ca asculta prea mult de filozofii sai. Unii ar spune ca nu asculta destul. Obiectia de individualism anarhic tulbura pe nedrept constiinta omului modern. În fapt, el nici n-ar trebui s-o ia în seama: caci nimeni nu slujeste mai bine idealul universalitatii decît tocmai cel care se trudeste sa puna întelesuri, nu sa le afle. El are ca norma obiectivitatea, si prin aceasta nimeni nu evita mai mult decît el anarhia. Nu s-a întîmplat oare asa — spre a da exemplul cel mai cunoscut — la începutul veacului al saptesprezecelea? Lumea ieseia atunci de sub dominatia scolasticii. Aristotel nu mai era autoritate, dogmele crestine nu mai dominau filozofia. Ce neasemuit prilej de anarhie! Cum sa nu se îmbete mintea omului de o libertate care acum era deplina! Si totusi omul nu s-a înșelat pe sine. În loc sa rataceasca în lumea arbitrarului, în loc sa pacatuiasca prin subiectivitate, omul veacului al saptesprezecelea — Descartes sau un altul — s-a apucat sa cerceteze daca nu cumva si-ar putea prescrie o metoda. Ramas singur, prin urmare, omul cauta metode. În locul autoritatii pe care o accepta orbeste, el cauta reguli pe care sa si le impuna critic. În locul dogmatismului, el cauta în sine elementele obiectivitatii. Aceasta înseamna anarhie? Poate. Anarhia de a introduce legi acolo unde pîna acum domnea superstitia; anarhia de a cauta si cîntari aceea ce altii cred ca au de-a gata.

Nu poate fi anarhie acolo unde se destapata raspunderea. Iar doctrina care crede ca a întelege înseamna a pune întelesuri destapata în mintea noastra o raspundere grava: nu sînt de pus decît acele întelesuri care satisfac conditiile obiectivitatii. Subiectivitatea este — dupa cum o arata idealismul filozofic — purtatoare de obiectivitate. E drept ca întrebarea care ramîne fara raspuns în cadrul realismului, si anume: care e criteriul adevarului? s-ar putea pune si aici. Caci, s-o recunoastem, nu exista un criteriu desavîrsit al obiectivitatii. Nu poti sti cu siguranta daca o cunostinta este într-un tot obiectiva sau nu, dupa cum nu puteai sti nici daca ea

este într-un tot adevărată. O teorie științifică ce prezintă anumite chestii de obiectivitate se poate dovedi insuficientă, nu greșită, și atunci sînt de adus noi înțelegeri, care să cuprindă pe cele vechi și să le dea o mai mare înfățișare de obiectivitate, fără să atingă poate nici acum obiectivitatea desăvîșită, ce rămîne un ideal.

Dar, în comparație cu doctrina adevărului, cea a obiectivității are, măcar, trei trăsături de superioritate. În primul rînd, nu crede în nici un soi de lucruri gata făcute. Nu există pentru doctrina obiectivității, așa cum există pentru cea a adevărului, legi gata făcute, funcționînd în sînul realității și pe care intelectul să le determine și să le însușească. Nu există pentru el nici cunoștințe gata făcute, nici lume gata făcută. Totul se elaborează, cunoștințele despre lume se conturează din ce în ce mai bine, iar o dată cu ele lumea însăși. Cunoașterea noastră despre lume o sporește, în sensul că-i dă o structură, îi impune un echilibru, o configurează; într-un cuvînt, o face să fie ceea ce este: lume. — Într-un al doilea rînd, obiectivitatea depășește adevărul prin aceea că are, măcar, o normă, chiar dacă nu are și un criteriu de universală aplicatie. Este normă pe care i-o dă prototipul ei, cunoașterea matematică. Obiectivitatea are un ideal: înfăptuirea tipului matematic de cunoștințe. Doctrina adevărului nu are decît o prescripție: adecvata dintre un intelect, despre care nu știm ce virtuți de transcendentă are, cu un lucru, despre care nu știi niciodată ce este.

Care este normă adevărului și după ce prototip se corectează el? Se va spune, cumva, că tot după matematici? Dar atunci trebuie să se admită că adecvata dintre intelect și obiect nu reușește decît atunci cînd obiectul e creația intelectului, ca în matematici. Și de ce să se ceară intelectului să găsească, iar nu să pună, înțelegeri — așa cum face tocmai obiectivitatea, în truda ei de a da socoteala spiritului de „lume“ —, de vreme ce doar în ultimul caz reușita era desăvîșită? Fiindcă prin urmare știe ce vrea, adică să fie de tip matematic, învățînd astfel după ce prototip să se corecteze

în desfasurarea ei, doctrina obiectivitatii stie si ce trebuie sa prescrie. Doctrinariii adevarului sînt departe de a sti atît. — În sfîrsit, în masura în care se poate vorbi de un criteriu al obiectivitatii, el are înca o superioritate asupra celui al adevarului: oricît de greu ar fi primul de atins, el este înca un criteriu omenesc. Se poate spune la fel despre ultimul?

A vorbi despre anarhie acolo unde e metoda si unde se nazuieste dupa obiectivitate este o gluma. Idealul obiectivitatii disciplineaza în chip potrivit intelectul. Puterea ei merge atît de departe, încît pe drept cuvînt spunea un filozof ca, daca un geometru ar gasi în vis o noua demonstratie a uneia din propozitiunile sale, demonstratia nu ar fi mai putin adevarata (adica obiectiva). Chiar în vis, prin urmare, obiectivitatea triumfa: conditiile psihologice nu mai intereseaza în cazul ei; ele sînt depasite, chiar daca o afirmatie obiectiva nu va fi niciodata un adevar „obiectiv“, adica ceva exterior constiintei. Caci — si acum lucrul se înțelege mai bine — doar prin restrîngere la subiectivitate se dobîndeste un grad oarecare de obiectivitate. Daca matematicianul are întotdeauna dreptate e pentru ca se restrînge la anumite reguli, care sînt regulile jocului sau.

Tocmai de aceea el nu dovedeste nimic, decît ca jocul sau poate fi jucat, adica interpretarea sa reuseste. Iar aceasta e mult, desi nu duce la alte cîstiguri. Noi vrem întotdeauna sa cîstigam altceva. Dar cum sa transcenzi, daca ti-ai facut o norma din a nu depasi constiinta? Cum ai sa „descoperi“, cînd nu faci decît sa „pui“? Un copil care savîrseste cum trebuie o adunare, spune Descartes, stie tot ce poate afla în aceasta materie spiritul omenesc. Sa admitem ca se mai pot afla cîteva lucruri în marginea operatiei de adunare: nu se va afla niciodata mai mult decît îngaduie jocul pe care ti l-ai propus, adica matematicile pur si simplu.

Pentru ca intelectul își propune singur activitatea, își prescrie singur regulile, își pune singur înțeleșurile de care are nevoie spre a dezlega problemele sale cu privire la „lume“, el raspunde despre tot ce e cunoscuta omeneasca. E o raspundere

grea, dar care nu trebuie sa îngrijoreze: ea este pe masura constiintei, e în capacitatea spiritului nostru. Daca însa pîna acum îl ameninta pe om singuratatea de care se nelinisteau modernii, singuratatea în fata stiintelor si a lumii, neputinta de a domina, subjugarea la obiect — acum îl asteapta o noua singuratate, una puternica, de intelect care elaboreaza si dezleaga. Cît este de greu sa te privesti drept purtator al unui astfel de intelect! Atunci cînd te integrezi într-o lume, într-o ordine prestabilita, cînd o accepti ca preexistenta, cu stiintele si adevarurile ei, te scutesti de cea mai grea sarcina: cea de a gasi elementele de universalitate din tine; caci ti se pare ca le ai, de vreme ce apartii unei ecumenicitati. Dar cînd te desfaci de lume, de prejudecata, de obiect, abia atunci începe raspunderea. Trebuie sa te descoperi purtator de sensuri valabile, si doar asa regasesti nu obiectul — caci de el te poti lipsi întotdeauna —, ci lumea, lumea aceea de care nu te poti lipsi defel, pentru ca o ai „substanta“ cu substanta în tine.

Exista prin urmare doua singurati: una prin saracie, prin îngrijorare, prin spaima; alta prin putere, prin vointa metodică, prin activitate. Omul care poarta cu sine toata lumea este si el singur; dar, în singuratatea sa, el poarta cu sine toata lumea.

— Iar toate lucrurile acestea ar putea capata o transcripție teologica. Ne-am putea întreba: lucrurile au sensuri, sau le dam noi, doar? Daca au ele însele, atunci Dumnezeu a trebuit sa creeze lumea bucata cu bucata, pentru a semnifica, prin fiecare din partile lumii, tot ceea ce este astazi semnificatie. Daca nu, atunci n-a trebuit sa creeze decît o singura fiinta; cea datatoare de înțelesuri. Si sensul cel mare al lumii nu e oare, asa cum spunea filozoful, tocmai de a avea în mijlocul ei aceasta fiinta capabila sa-i dea scopuri si, pîna la urma, sa-i fie scop dupa ce i-a dat forme si înțelesuri?

Nu uita ca Dumnezeu te-a trimis pe lume sa-l înlocuiesti: sa dai sensuri, sa creezi, sa duci începutul sau înainte. Vezi sa nu-ti pierzi timpul.

TIRANIA PUTERILOR ANONIME

Ceea ce a mîntuit sau e pe cale sa mîntuiasca pe insul contemporan este sentimentul acesta de raspundere pe care, încetul cu încetul, a stiut sa i-l destepte filozofarea în marginea atitudinii sale stiintifice. Pîna acum nimic nu putuse linisti cu adevarat constiinta individuala cu privire la neînsemnatatea ei în lume, decît, prin caracterul lui antropologic despre care am amintit mai sus, faptul crestinismului. Dar crestinismul este pentru cele ale sufletului, nu pentru cele ale mintii; iar ori de cîte ori mintea, liberîndu-se de suflet, cauta sa patrunda prin ea însasi si sa explice lumea, nu facea decît sa-si vada propria ei îngradire.

E adevarat ca, la un moment dat, prin îndemnul Renasterii, constiinta individuala a prins din nou încredere în sine. Începe atunci perioada marilor conceptii stiintifice si filozofice, pe de o parte, si a individualismului umanist, pe de alta. Intellectul crede cu privire la sine ca stie sau, cel putin, ca poate sti; proclama progresul, exalta propriile sale „lumini“, foloseste însa totdeodata în chip înțelept experienta si reuseste astfel sa constituie un întreg univers al stiintei. Dar, dupa cum se întîmpla întotdeauna cînd e vorba de creatori prezumtiosi, creatia se desfasoara din ce în ce mai mult si din ce în ce mai de la sine, asa încît, pîna la urma, ea se ridica, prin imensitatea si aparent desavîrsita ei organizare, chiar împotriva creatorului. Atunci intelectul nu poate fi decît intimidat de autonomia pe care o capata opera sa. Fenomenul se întîmpla mai ales o data cu dezvoltarea stiintifica adusa de veacul al nouasprezecelea, ceea ce face ca mintea sa atribuie opera stiintifica nu propriei sale puteri creatoare, cum i se spusese la început, ci ordinii cosmice, ordine care i se impune cu toata hotarîrea. Omul veacului al nouasprezecelea a fost, în fond, unul ce a trait sub stare de alarma.

Din aceasta stare vine deci sa-l scoata filozofarea în marginea stiintei de azi, prin sentimentul de raspundere ce-i redesteapta. Reflectînd asupra întelesului mai

larg — caci doar pe acesta e în stare el a-l prinde si poate nici nu-i trebuie mai mult decât atât — ce se desprinde din activitatea omului de stiinta, filozoful se crede astazi în masura, sau ar trebui, daca nu vrea sa fie prea mult în urma omului de stiinta ca mentalitate, sa se creada în masura sa afirme ca, într-un anumit sens si numai pentru usurinta discutiei, omul de stiinta poate fi privit drept un idealist. Negresit, acesta nu e întotdeauna încântat de titlurile care i se decerneaza. Dar filozoful are prudenta sa nu se certe cu el, deoarece risca sa fie copleșit de un val de amanunte ce intimideaza întotdeauna, chiar daca nu conving decât uneori — ci tot cu cei din lumea filozofica. Iar acestora le va sublinia trasatura cea mai interesanta a noii orientari stiintifice: faptul, adesea pus în lumina dar necesar de reamintit, cum ca a fi nu mai e de resortul unei fizici, al unei stiinte a naturii, cu un termen general. De cîtava vreme, a fi a fost înlocuit de-a binelea prin a sti.

Se poate vorbi deci de un primat al lui a sti. El nu înseamna nimic altceva decât ca fiinta nu mai intereseaza cugetul contemporan sau nu-l mai intereseaza în termenii de pîna acum. Substantele s-au dizolvat si constiinta nu mai vietuieste sub apasarea realitatii externe. Nici vorba ca a fi mai înseamna ceva. Dar el nu reprezinta ceva „al lumii“, nu mai are un sens de exterioritate. A fi nu mai e de resortul fizicii, pur si simplu pentru ca fizica studiaza asa-zisa lume din afara. Iar lumea din afara e, de fapt, în felul cum o gîndeste cugetul, o elaborare a constiintei noastre stiintifice, daca nu si una — cum vor anumiti filozofi de azi — a constiintei noastre psihologice. Cerul nu mai este tocmai pentru ca a fost prin excelenta reprezentantul exterioritatii.

a) Filozofie a constiintei si filozofie a existentei

Dar aceasta este filozofie a constiintei! exclama cunoscatorul în materie de filozofie. N-a lichidat oare cu ea filozofia existentei? Negresit ca, pîna la un punct,

este filozofie a constiintei. În orice caz, foloseste elemente de-ale unei astfel de filozofii si nu rareori se ridica pîna la Kant. Pe de alta parte însa, nu e potrivit sa se înlature o filozofie a constiintei asa cum s-a constituit sau s-ar putea constitui azi, prin argumente care nu privesc decît conceptii de ieri. Iar faptul ca anumiti reprezentanti ai filozofiei existentei procedeaza în felul acesta nu dovedeste decît ca se sfiesc sa priveasca lucrurile în fata.

Idealismul care se combate de cele mai multe ori este o anumita orientare catre subiect, începuta de Renastere, trecuta prin veacul al saptesprezecelea si prelucrata din temelii de Kant, orientare ce e privita mai ales sub înfatisarea pe care a luat-o prin filozofia romantica germana. Fichte si Hegel sînt cel mai des tintiti, chiar daca nu în chip limpede. Iar doctrinele care se combat sînt atribuite unei filozofii a constiintei de tip general, cînd de fapt doar tezele acestora doi sînt de cele mai multe ori în cauza. Se atribuie astfel filozofiei constiintei afirmatia unei constiinte ca o „existenta originara“ — ceea ce ar însemna ca existenta, care e refuzata lumii din afara de catre spiritul omenesc, e atribuita în chip absolut acestuia; i se mai atribuie proprietatea nobila de a da „norme vesnice“, constiinta fiind în acelasi timp cautatoare de adevaruri „absolute“; ei însesi, o astfel de constiinta si-ar prescrie, în chip trufas, o „autonomie absoluta“, datorita careia omul ar fi ceva în sine si pentru sine; iar viata s-ar descompune în existente singulare, în constiinte care n-ar sti decît despre sine, care ar fi solipsiste; în sfîrsit — si nu e în fond ultima mustrare —, se pretinde ca o asemenea filozofie a constiintei nu e în stare sa adînceasca destinul omului si ca, în particular, nu poate justifica faptul esential pentru activitatea sa spirituala, anume existenta pacatului.

Ce e adevarat din toate acestea? Destul de putin, ca sa nu spunem chiar nimic. E drept ca aceste doctrine se gasesc sau se pot desprinde din gîndirea anumitor filozofi. Dar nu e defel adevarat ca ele alcatuiesc corpul de doctrine indispensabil unei autentice filozofii a constiintei si nu e defel adevarat faptul ca o filozofie de azi

a conștiinței ar fi datorate să reafirme asemenea teze. Nu e obligatoriu, de pildă, ca existența care se refuza lumii externe să revină într-astfel conștiinței, încât s-o ipostaziam pe aceasta. Filozofia conștiinței nu face decât, dimpotrivă, să lupte împotriva oricărui absolut, să înlăture prejudecata lumii și a lucrurilor gata făcute, ridicând totul la rangul de problemă. De aceea ea va da norme pentru punerea în problemă a întrebărilor sale, dar în nici un caz norme vesnice, cum i se atribuie; iar în ce privește adevărul absolut, e de nădăjduit că nu ea are să se apuce să-l caute, când a contribuit atât de mult la desființarea lui. Ca, în sînul acestei filozofii, conștiința își atribuie o anumită autonomie, e adevărat în măsura în care fără de așa ceva nu ar putea să-și pună problemele; dar ce ar obliga-o să facă din autonomia ei mai mult decât își propusese? Autonomia nu poate fi o manifestare absolută, ci o simplă încercare metodică pentru închegarea unui corp de cunostințe legitime (nicidecum însă definitive). Iar o astfel de metodă, chiar dacă izolează în primul moment conștiința cugetătoare, face aceasta vroit, printr-o reducere vroită, — reducerea făcută de îndoiala cartesiană ori reducerea fenomenologiei nu izolează oare și ele? — și tot ea, întocmai ca în cartesianism ori fenomenologie, trebuie să știe a regăsi calea întoarcerii, cale ce de asta dată va întemeia în chip potrivit universul cunostintelor. Nimic nu e mai absurd decât acuzația că i se aduce că ar îndruma către solipsism. E adevărat că Fichte pare a fi căzut în așa ceva. Dar filozofia conștiinței e făcută tocmai pentru a regăsi așa-zisa lume din afară, tocmai pentru a da o mai bună întemeiere raporturilor conștiinței cu lumea. Iar acuzația de solipsism se întoarce acum împotriva celor care nu sînt de partea unei filozofii a conștiinței. Căci dacă ei, așa cum se laudă, nu sînt singuri pe lume întrucît admit o infinitate de alte existente exterioare, ei sînt singuri în fața lumii. Ei nu știu decât că s-au trezit în lumea aceasta, cu privire la care nu pot da socoteală decât în chip procentual. Atît la suta știu ei din ce e lumea. Iar și ceea ce știu cît și ceea ce nu știu este, îi înconjoară, îi

înterniteaza. Ca nu sînt singuri? Sînt în temnita, în mijlocul lumii, si asta e mai rau decît daca ar fi singuri.

Iata — pentru a nu mai aminti de solutia problemei pacatului, problema despre care se va vorbi pe larg mai jos — ce nedreapta lupta se duce uneori împotriva filozofiei constiintei în numele filozofiei existentei. Aceasta, într-un cuvînt, atrage atentia celei dintîi ca n-are dreptul, în felul în care s-a constituit, sa cerceteze fundamentele existentei omenesti; iar filozofia constiintei îi raspunde, cu buna dreptate, ca nici nu înțelege sa faca asa ceva si ca nu cerceteaza decît fundamentele cunostintei omenesti. Daca filozofia existentiala e capabila sa atinga primele fundamente, cele ale existentei, cu atît mai bine. Dar e foarte putin probabil ca, la rîndul ei, e în stare sa le atinga si pe celelalte, asa încît e nechibzuit sa interzica prea mult, cînd ea însasi poate destul de putin. Trebuie, e drept, sa se admita ca, sub forma ei romantica, filozofia constiintei încearca sa patrunda pîna la planul existential. Dar de formele romantice ale filozofiei nu raspunde nimeni astazi, iar în ce priveste interventia în planul existentei sensul ei ar putea fi cel mult unul etic. Caci — s-o spunem de pe acum — e probabil ca felul cum cunosti realitatea nu e cu totul fara înrîurire asupra felului cum te comporti în ea. Si e oare indiferent pentru ins faptul, de pilda, ca cerul este ceva sau nu este nimic în lumea substantelor?

Dar toate acestea au loc în ipoteza ca ar mai fi substante, ca ar mai ramîne un sens lui a fi lînga a sti. Iar un anumit sens îi ramîne într-adevar: este sensul de interioritate. Ceea ce a parut pîna acum ca existent era lumea din afara, erau lucrurile, erau spatiile si populatia lor. Dar factorul de disolutie pentru realitati, care e intelectul, a patruns încetul cu încetul în regiunile din afara sa, le-a transfigurat, le-a matematizat si le-a facut sa nu mai „fie“ decît poate ceea ce reprezinta „a fi“ într-o problema. Exterioritatea nu mai este, pentru intelect, ci devine — în termenii unei probleme sau ai unui sistem de probleme ce au reusit s-o încercuiasca, ba mai mult, s-o defineasca, s-o cheme la cealalta forma, nesubstantiala, de existenta, a

certitudinii epistemologice înlocuitoare a realitatii metafizice. Exterioritatea nu este; a fost, abia, facuta cu putinta de catre intelect. În schimb, „a fi“ a cucerit lumea interioritatii, unde se afirma cu o vigoare sporita. Dar aci chestiunea se pune în alti termeni de cum se punea atunci cînd existenta pastra un sens pentru lumea exterioara. Aci nu se cerceteaza ce anume sînt subiectele diferite de existenta, care este firea lor intima, în ce anume consta ceea ce am numit estimea lor; ci se considera faptul existentei în om — aceasta filozofie, numita existentiala, e nu rareori una antropologica — în limitele, în drama, în participatia acestuia, în sensul adînc, în justificarea sa. Suferinta este. Marginirea, în sensul pozitiv si nu în sensul de a fi marginit de catre ceva, este si ea. E cît se poate de semnificativ faptul ca filozofia existentei nu reapropie, obisnuit, cugetul de gîndirea stiintifica, dar e în masura foarte adesea sa duca la teologie, catre forme noi si tulburatoare de gîndire teologica. Iar numai cel care nu înțelege defel orientarea gîndirii de azi continua sa creada ca teologia este o disciplina perimata!

Pîna în punctul acesta filozofia existentiala pare într-un totu îndreptatita. Ea a însemnat o serioasa împotrivire în fata abuzurilor filozofiei constiintei si a izbutit sa recucereasca gîndirii zone întregi de spiritualitate omeneasca, zone în care mentalitatea analitica a omului de stiinta si cea reflexiva a filozofului obisnuit nu patrundeau bine pregatite pentru explorare. Lumea spiritului a putut astfel iesi la iveala. Lume de dincolo de cea a sufletului si care e înca altceva decît lumea cugetului — spre a pastra distinctiile facute de unii. Dar, cînd încearca sa faca inutile alte tipuri de filozofie, fata de care ea nu poate fi decît complementara, filozofia existentei începe sa vroiasca prea mult. Si la fel cînd autorizeaza, direct sau indirect, o anumita revenire la acea atitudine naturalista, ce pe buna dreptate parea lasata în urma de cugetarea contemporana.

Într-adevar, omul privit drept existenta, si înca drept una limitata si aflata în timp, pare o fiinta aparținînd unei anumite ordini. Atît a fost de-ajuns pentru realist

— si nu închide oare fiecare ins un realist în sine? nu este omul de stiinta, dupa cum s-a aratat de catre cîtiva comentatori autorizati, idealist în fapt si realist ca doctrina? — pentru ca vechile sale teze sa reînvie. Teza naturalista, în special, a parut ca si-a recîstigat toate drepturile. Omul a avut din nou sentimentul ca este o parte a naturii, ca, întrucît apartine unei anumite ordini, este explicat, este facut, este manevrat, nu mai da, el, socoteala de lucruri. Sentimentul apartinerii, al rotatiei o data cu cosmosul, al fatalitatii, al iresponsabilitatii l-a cuprins din nou. Ce înseamna existenta sa în fata marii Existente? Si ce reprezinta puterile sale în fata coplesitoarelor puteri anonime care-i sînt puse înainte de catre aceeasi Existenta? Obsesiile demne de omul pitagoreic, ce nu putea decît contempla si auzi, îl cuprind; ba chiar si obsesiile omului aristotelic se redesteapta în el (de altfel catolicismul nu înceteaza de a le predica prin tomism si neotomism), facînd constiinta individuala sa se aseze pe o anumita treapta a ierarhiei lumesti si sa se stie pentru totdeauna rînduita acolo.

Pentru a putea înfrunta cum trebuie aceasta recrudescenta a naturalismului, e potrivit sa scoatem la lumina, din corpul prejudecatilor ce sînt în masura sa tulbure si chiar tulbura în fapt mintea, pe cele care par, mai mult decît oricare altele, active. Sa trecem în revista cîteva din puterile anonime ce sînt împotrivite, de obicei, constiintei individuale si pe care tind s-o învaluiasca si micsoreze. Sa punem, cu alte cuvinte, în plina lumina cîteva din motivele, cele principale poate, pentru care omul contemporan continua sa resimta un complex de inferioritate — spre a vorbi astfel — în fata lumii sale; prin care, asadar, continua sa se simta paralizat. Caci nu e neîncrederea pacatul cel mai greu al lumii de azi? Cine se încrede în sine nu traieste la suprafata, nu ia existenta în usor, nu batjocoreste lucrurile prea mult din teama fata de ele, asa cum resimte în adîncul sau teama omul contemporan. Nietzsche spunea lucrul acela frumos, de toata lumea stiut, cum ca grecii tindeau catre armonios si apolinic tocmai pentru ca îi tulbura prea adînc fondul lor tragic, dionisiac. Fondul

tragic a ramas; ba poate e si mai bine reliefat prin tot æ e „faustic“ în omul contemporan; dar putinta de a-l depasi, atingînd apolinicul, a slabit în loc de a creste. Capacitatea noastra pentru apolinic se opreste la caricatura si desen animat, cele doua mari arte ale contemporaneitatii!

b) Cosmosul ca putere anonima

Îndemnul cel dintîi spre a resimti ceva care s-ar putea numi un complex de inferioritate în fata lumii l-a dat constiintei moderne contemplarea din ce în ce mai uimita a lumilor astronomice. Analizele de mai sus asupra exterioritatii ne-ar putea autoriza sa trecem usor peste rasunetul afectiv al acestei contemplari. Dar daca epistemologia celor de azi ne-a parut a fi în fapt idealista, mentalitatea vechiului realism nu e înca înlocuita de-a binelea; si nimic nu poate fi mai rodnic, în combaterea unei astfel de mentalitati, decît scoaterea ei în relief, cu tot ce are instinctiv dar si prejudecat în ea. Prin urmare, sentimentul pascalian de emotie în fata spatiilor infinite este înca actual în fiecare dintre noi. Ba poate e chiar ceva mai plin de continut, caci sîntem astronomi mai stiutori decît Pascal, iar tot ce am învatat în aceasta materie n-a facut decît sa ne hraneasca uimirea.

Numai cifrele, si cît de uluitoare sînt, cît de înadins facute, parca, spre a intimida. Orice carte de popularizare stiintifica e de natura sa tulbure pîna în adîncuri modesta noastra constiinta individuala. Nu-l tulbura chiar si pe Kant, parintele idealismului, cum i se mai spune, spectacolul cerului înstelat? Iar cartea de popularizare pe care o deschizi începe, printr-o coincidenta sortita sa te tulbure si mai mult, tocmai cu spectacolul clasic al cerului înstelat. Pe o noapte clara, fara de luna, — se spune acolo — un ochi bun e în stare sa vada nu tocmai nenumarate stele, cum îsi închipuie uneori mintea, dar în orice caz pîna aproape de trei mii. În sine, numarul poate sa nu para mare; dar ideea a trei mii de astri, dintre care o buna parte

ar putea fi purtatori de fiinte vii, întocmai ca fiinta aceasta ce îngaduie cugetului de acum sa se ridice la asemenea înaltimi (dar chiar Platon o spunea: nu înalti spiritul contemplînd cele „de sus“, ci doar privindu-le sub o specie nobila), era sortita sa aiba un puternic ecou afectiv.

Sa admitem acum ca individul are înca orgoliul de a afirma ca nu e copleșit de toata aceasta imensitate. Ce-i va spune astronomia? Îi va arata ca acele trei mii de stele nu sînt decît cele vazute cu ochiul liber si ca, dupa unii cercetatori, totalul stelelor din sistemul galactic se ridica la 300000 de milioane. De ajuns, nu-i asa? Numai ca, pentru astronom, nici cifra de fata nu e ultima; ci el tine sa se stie ca, în afara sistemului galactic, sînt milioane de alte stele, a caror numaratoare exacta n-a fost înca întreprinsa. Si jocul cifrelor poate continua. Vrea constiinta individuala sa afle care-s dimensiunile universului în mijlocul caruia ea pretinde a fi ceva? Sa învete atunci ca diametrul sistemului galactic este de 220000 ani-lumina — deoarece kilometrii nostri au devenit acum neînsemnati. De altfel aceasta nu e cifra cea mai mare din universul astronomic. Azi se pare ca vorbim de distante de sute de ori mai mari, si nu mai departe raza spatiului einsteinian este socotita la 84000 milioane de ani-lumina, dintre care e bine sa se stie ca telescoapele noastre abia daca vad vreo suta patruzeci de milioane de ani-lumina. Si în sfîrsit — deoarece constiinta individuala se simtea existenta în timp — se întreaba oare mintea care e vârsta sistemului solar? Ea este, raspunde astronomul, de vreo doua mii de milioane de ani, ceea ce e destul de mult fata de om, despre care se spune ca n-ar exista decît de vreo trei sute de mii de ani, dar destul de putin fata de vârsta altor stele, care numara pîna la cinci trilioane de ani.

În sfîrsit, acum constiinta individuala se simte copleșita. Sau nu înca? Mai pretinde cumva ca, daca omul nu este o fiinta privilegiata prin proportiile globului pe care se afla si prin unicitatea lui, este privilegiata prin locul pe care-l ocupa în univers? Atunci raspunsul se întâlnește gata formulat în cartile de astronomie. La

chestiunea: care anume e locul omului în univers, prima soluție — ni se spune — a fost cea a lui Ptolemeu: în centru. Așa a crezut toată Antichitatea și așa i-a plăcut și Bisericii să socotească, de vreme ce crede atât de mult în om și afirma că fiul lui Dumnezeu s-a întrupat spre a mântui pe omul de pe pământ. Abia cu greu s-a putut impune teza lui Galilei, care afirma: locul omului nu e în centrul universului, ci într-unul din corpusculele nenumărate ce se învârtesc în jurul unui soare central. Iar veacul al nouăsprezecelea, caruia i-a plăcut să fie excesiv în toate, a întregit: nici măcar soarele nu e central; ci există în cer milioane de stele, fiecare precum soarele nostru, înconjurate de planete, pe scoarta cărora s-ar putea să fie viață. Ca știința veacului al douăzecilea a mai îndulcit nitel afirmația savanților din veacul anterior — viața este un accident de apariție foarte rară, se spune azi — nu schimbă mare lucru din răspunsul astronomului la pretenția enunțată mai sus. Iar răspunsul este că ființa omenească nu stă în centrul universului, ci departe, la periferia lui. Dacă îți trebuia și acest titlu de inferioritate, ea n-a întârziat prea mult să-l capete.

E ceva curios totuși când vorbești în felul cum face astronomul cu gândurile de mai sus. Noțiunile de centru și de periferie încap toate într-o imagine a minții, imagine fără de care ele n-ar fi nimic. Într-un anumit sens, imensitatea spațiului se reduce la „mănsimea” simțurilor. A privi pământul ca un glob înseamnă a-l privi ca un glob vizibil, învârtindu-se în jurul altui glob vizibil, soarele. A închipui universul înseamnă deci, într-un anumit sens, a-l reduce pe măsura simțurilor, de vreme ce e nevoie să-l figurăm. Ce altceva s-ar putea ascunde sub expresia de „a-și închipui”?

Si, de fapt, îți vine să te întrebi dacă toate acestea au vreun înțeles. Atunci ar avea înțeles să se spună și că, pe cât se socotește spațiul mai adânc, pe atât conștiința omenească e mai puternică, iar nu mai micșorată. Infinitul spațiilor ar trebui, pe de o parte, să coplească, dar, pe de altă, să dea omului sentimentul propriei sale măreții. Așa ceva resimțea, pînă la un punct, tot Pascal, la care dualismul dintre ordinea cosmică și cea umană abatea și entuziasma simultan. Dar poate fi un subiect de

meditație, altul decât unul liric, faptul maretiei ori micimii omului? Caci, ducând lucrurile ceva mai departe, ai putea fi în măsura să te întrebi: sîntem „mici“ prin raport la cine sau la ce? Prin raport la masa de materie informă? Prin raport la nebuloase? Prin raport la vid? Și dacă am fi de cincizeci de ori, de cinci mii de ori mai umflați? Ce curioase veleități de broască...

Oricît de minuscul s-ar simți omul modern, cu globul sau cu tot, în fața infinității spațiilor astronomice, el nu poate întîrzia să simtă un lucru: că, deși limitate, bolțile sferelor lui Aristotel erau mai apăsătoare. În universul științei de azi am putea să ne simțim mai liberi și mai creatori decât în universul științei antice. Noua viziune asupra cerului da, parca, o nouă libertate omului. Insul lui Aristotel era paralizat într-un univers închis. Cel de azi este sau ar putea fi stăpîn pe sine într-o lume fără cadru sau cu imensul cadru (fie chiar cu raza de 84000 milioane de ani-lumina) einsteinian. Sau, în orice caz: omul aristotelic stia că între el și universul din care făcea, pe treaptă să, parte, exista o măsură comună; omul de azi ar putea lăsa la o parte prejudecata aceasta.

În două cuvinte, contemporanul nostru ar putea simți că el nu este natura (în înțelesul unui „a fi“ de exterioritate: a aparține la, a face parte din). Ar putea gîndi raporturile sale cu restul altfel decât cantitativ, altfel decât ca fiind o parte infimă dintr-un tot nesfîrșit; ar putea concepe, mai departe, că nu e așezat tocmai într-o ierarhie, unde materia din care sînt alcătuiți indivizii de pe o treaptă superioară să fie de o natură mai nobilă decât propria sa materie alcătuitoare, așa cum crede tot aristotelismul; și, în sfîrșit, ar putea părăsi cîmpul spațialității și să nu se mai gîndească la faptul că are un anumit loc în cuprinsul lumii.

Ce s-ar întîmpla însă dacă — spre a preîntîmpina obiecția tezei naturaliste — conștiința omului contemporan ar înregistra într-o zi un fapt de natură să-i arate că el ocupă, fără discuție, un anumit loc în lumea astronomică? Ce s-ar întîmpla, de pildă, dacă, așa cum multă vreme s-a banuit și poate se banuieste încă, s-ar descoperi pe o

alta planeta fiinte vii si fiinte vii rationale, cu care sa se poata comunica si a caror existenta prin urmare ne-ar face constienti cu adevarat de locul anumit ce-l ocupam în spatiu? Caci atunci am avea într-adevar un astfel de loc, cel puțin prin raport la planeta în chestiune. Si avînd un loc, precum si constiinta unui loc, ne-am simti parte a unui întreg, natura.

O simpla întrebare însa: cum ne-am da seama de existenta si rationalitatea altora, cum am putea comunica unii cu altii? Prin anumite formulari, nu-i asa? — care sînt anumite adevaruri. S-a propus astfel ca, pentru un asemenea caz, comunicarea sa se faca prin luminarea unei figuri imense care sa înfatiseze patratul ipotenuzei, faptul, anume, prea bine cunoscut, ca patratul construit pe o ipotenuza e echivalent cu suma patratelor construite pe catete. Daca fiintele de pe alte planete sînt rationale, ele vor trebui sa înțeleaga adevarul pe care-l simbolizeaza figura noastra. Numai ca atunci sîntem în drept sa ne întrebam: ce anume mai intereseaza, locul sau ideea? Locul nostru, al fiecaruia dintre planetari, sau marele loc comun, „adevarul“, în care ne regasim si unii si altii, creatori si unii si altii, constiinte de dincolo de lume cu totii?

Si iata cum, dintr-o data, a devenit limpede faptul ca nu e de situat constiinta în natura, ca o parte a naturii. Ea nu are ce cauta aci, fiindca nu e din lumea acesteia. Ba unii spun chiar ca, într-un înțeles de cunoastere, tocmai constiinta e cea care face cu putinta natura. Cum s-ar afla ea prin urmare acolo? Astronomia poate sa aduca oricîte cifre spre a intimida constiinta individuala — iar cifrele vor fi foarte instructive în ele însele, dar nu vor intimida decît pe cei ce nu vor sa se apere; astronomia poate îndeparta constiinta oricît de mult spre periferie: toate acestea nu pot umili, nu pot micsora în propriii ei ochi constiinta individuala, fiindca ea stie ca nu se micsoreaza decît marimile, si ea nu este marime. În felul ei, nici nu este, nu este decît pentru sine — asa încît nimic n-o poate umili, afara doar de propriile ei neînțelegeri, de gresitul ei exercitiu.

Nu de lumile astronomice are a se tulbura omul si nu în fata lor va trebui sa resimta complexul sau de inferioritate. El nu e inferior prin raport la altceva, de vreme ce nu exista comuna masura între el si altceva. E inferior prin raport la sine, atunci când nu sta, pe treptele luciditatii, atât de sus încât sa poata avea o potrivita constiinta de sine.

c) Istoria ca putere anonima

Pe alt plan, mai puțin cosmic decât planul concepiei astronomice a naturii, încearca puterea anonima a istoriei sa intimideze constiinta individuala. Ce sînt eu în fata lumii? (al carei raspuns s-a vazut ca este: eu sînt eu si lumea e lume, adica eu sînt iar lumea e cunoscuta) e o întrebare careia îi corespunde întocmai: ce sînt eu în fata istoriei? Precum în fata spatiilor infinite, insul e încercat aci de un complex de inferioritate. Si, la fel cum se simtea un simplu termen din ordinea naturala, se simte el acum unul din ordinea istorica. Iar sentimentul istoricitatii nu pare facut spre a spori încrederea omului în sine, eventual într-o misiune a sa; de cele mai multe ori te face lucid asupra anumitor zadarnicii, de pilda cea de a încerca sa iesi deasupra valului care te poarta ori de a vroi altceva decât vroiesc puterile obscure din tine. Singurul rol pe care-l resimte individul în fata acestor puteri este de a le privi cum se desfasoara catre ceea ce i se pare a fi, o data cu el, o încheiere a lor, catre constituirea lor în ciclu. Mai mult decât orice ordine, cea istorica va da sentimentul împlinirii, al sfîrsitului, ceea ce în definitiv va scuti pe individ de truda de a gîndi si vroi viitorul.

Integrat în ordinea istorica, individul nu poate explica nimic; el este explicat, asa cum era, pe alt plan, si în ordinea naturala. Exista „legi“ pe deasupra capului nostru, care ne fac sa fim ceea ce sîntem. Fara sa vrem, fara sa avem nici o putere împotriva-i, pare-se potrivit cu aceasta mentalitate — un anumit destin istoric ne

poarta catre rosturile sale, care devin prin aceasta însesi rosturile noastre. Si ce sînt legile istorice? Ele ar fi simple regularitati ale trecutului, consfintite de vechime si de o statornica revenire. Din trecut le desprindem si tot acolo le confirmam, caci singura materie a istoriei pare a fi trecutul. La capatul lui, cum ne aflam, istoria se înfatiseaza de obicei drept un întreg bine închegat, bine articulat, avînd semnificatii depline, care nu întîrzie pentru cercetator sa iasa la iveala. Ceea ce a fost devenire, sovaiala între doua sau mai multe posibilitati, cautare, neliniste, s-a pierdut. N-a ramas decît linia mare, mersul ei sigur, care vine catre noi cu atîta neînduplecare încît nici nu ne mai întrebam daca trebuie sau nu sa încercam un gest de împotrivire. Ni se pare ca sîntem — spre a folosi cuvîntul rostit în asemenea împrejurari — cu adevarat obiecte ale istoriei.

Cum am putea fi subiecte ale ei, daca nu privim în istorie decît trecutul? Avînd aceasta mentalitate de filologi, cum numeste Ortega y Gasset mentalitatea istoricilor, privind întotdeauna spre trecut, facînd etimologia faptelor, ne condamnăm la sterilitate, de vreme ce trecutul nu-l putem explica în chip viu, nu mai e de resortul nostru — chiar daca admitem ca nici el, la rîndul lui, nu ne explica întocmai cum sîntem. Dar de ce sa fie adevarat ca istoria trebuie sa îndrepte catre trecut? E bine sa staruim nitel asupra proastei înțelegeri a istoriei, pe care ti-o da tocmai studiul ei. În loc ca trecutul sa fie un fel de a vedea, de a presimti, de a vroi viitorul, e o constanta negare, o constanta întunecare a lui. Pentru toate mintile, lumea trecutului e ceva, în timp ce viitorul nu e aproape nimic. Iar în loc sa însufleteasca si sa sporeasca puterile individului, trecutul apasa si deprima, dînd acel sentiment al sfîrsitului care ne tulbura atît de des constiinta. Sentimentul nostru istoric obisnuit este acela de a poseda o imensitate de trecut si un îndoielnic viitor.

Însa am putea sa ne reprezentăm scurgerea istorica a timpului si altfel decît prin imensitatea trecutului concret si plin de culoare, în fata unui palid si incert viitor. Am putea folosi, de pilda, reprezentarea pe o dreapta a numerelor algebrice. E

aceeasi, bogatia de numere negative din stînga mea, cum e cea de numere pozitive din dreapta mea. Singura deosebire, aci, a istoriei fata de algebra e ca în prima nu mai pot opera cu numerele negative. Trecutul nu înseamna întîmplările pe care le stiu, în opozitie cu cele pe care nu le stiu înca, ale viitorului; de fapt, nu le stiu destul de bine nici pe cele ale trecutului, ci deseori le construiesc; stim doar ce este. În schimb, el înseamna întîmplările pe care nu le mai pot guverna, în care nu mai are rost sa încerc a fi agent, pe cînd cîmpul celalalt îmi revine întreg mie.

Viziunea noastra istorica este, prin urmare, asimetrica. Si nu numai prin sensul ei, adica prin faptul însusi ca are un sens, cît prin dezechilibrul dintre trecut si viitor. Într-o viziune simetrica a istoriei, viziune ce ar fi poate cea potrivita, ne-am da seama ca sînt în lume atîtia gemeni de viata cîte lucruri fara de viata. Într-un anumit sens deci, lumea ar trebui sa ne para ca sporeste prin propria ei moarte direct proportional cu aceasta. Cu cît creste ce e în stînga noastra, în cîmpul negativului, cu atît creste si ce e în dreapta noastra. Daca imaginatia omului de azi ar fi liberata de obsesia trecutului, atunci istoria omenirii constiente de sine ar trebui sa mai dureze cît trecutul, adica, sa spunem, înca vreo sase-sapte mii de ani. Iar pentru cel de atunci, de doua ori pe atît. Departe asadar de a ne da simtamîntul sfîrsitului, istoria bine înțeleasa ar trebui sa ne dicteze începuturi.

Dar, daca despre trecut am spus — si lucrul e limpede — ca nu e cîmpul nostru de actiune, în acest sens am putea rosti asa ceva cu privire la viitor? Nu cumva pentru ca ne închipuim a extrage legi din trecut, legi pe care le socotim valabile si în viitor? Ar reiesi în acest caz ca tot trecutul primeaza în constiinta noastra si ca legile sale trec, pe deasupra capetelor noastre, catre concretizarile lor viitoare. Însa lucrurile nu par a sta tocmai astfel. Asa-zisele legi ale istoriei nu sînt decît regularitatile de fapt sub care s-a manifestat, sa spunem, spiritul în istorie. O libertate manifestata, consumata, are, ca orice lucru consumat, anumite regularitati. Ceea ce însa nu constrînge întru nimic o libertate în devenire. Legile istoriei sînt regularitati de

constatare, valabile pentru câmpul mort. Cel viu va determina el legi, care nu au decât o mai mare probabilitate, și nimic mai mult, de a fi aceleași, putînd foarte bine fi altele. Deci nu legile istoriei fac ca viitorul să fie câmpul nostru de acțiune; legile sînt tot trecutul istoriei, oricît ar vrea unii să facă din ele eternitatea ei. Viitorul privit în el înșusi, vădit în el înșusi, aceasta e acțiunea noastră cu putința. Iar în măsura în care săvîrșim — după cum se va vedea — așa ceva, încetăm de a fi obiecte, pentru a fi pînă la un punct subiecte ale istoriei.

Sau nu. Să nu spunem mai mult decât e nevoie. Nu vrem să afirmăm decât că, în timp ce istoria obișnuită, întoarsă spre trecut, ne face exclusiv obiecte, așa cum lumea, privită în afara ca exterioritate, ne facea exclusiv tot obiecte, istoria privită ca o așteptare activă a viitorului ne liberează de tragică noastră „obiectivitate“. E drept, nu știu dacă, încetînd de a fi obiecte, putem fi subiecte ale istoriei adevărate. Nimeni nu cunoaște care-s „apele vii și apele moarte“ ale istoriei; nimeni nu poate spune ce va fi mîine, ce va rămîne mîine din actul de voință al lumii de azi. Am putea admite, la rigoare, că o voință prelungită, spătiată pe toată întinderea vieții noastre, ar izbuti să fie cu adevărat transformatoare; și, la fel, am putea fi în drept să credem că, dacă nu facem istorie cu accese de voință (iar voința tuturor oamenilor, chiar a celor care se cred ființe istorice, este mai mult o însumare de accese decât o voință una), sîntem în stare, nu se poate să nu fim în stare, să reușim ceva în cazul că avem o voință neodihnită. Dar să nu admitem nici atît; să recunoaștem că voința de a fi subiect în istorie nu înseamnă nimic pentru istorie. Ea poate totuși însemna ceva în sine și poate fi valabilă pentru ea înșasi.

În definitiv, oare istoria — adică faptul că acțiunile au faimă, rodesc, durează — e cea care masează pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. Și aici, întocmai ca în naturalismul astronomic, se caută fără rost o măsură pentru om, altă decât măsura propriei sale ființe. Voința de a fi subiect, care înseamnă în primul rînd voința de a nu fi obiect, poate să nu izbutească ceva în istorie; poate să izbutească alături de istorie.

Dar ce importa? Principalul e sa reusim ceva. Nu ceea ce va fi mai târziu, privit ca fapt istoric, are greutate. Este, acesta, un fel naturalist de a privi istoria, si anume ca un cuprins de realitati, printre care figureaza sau nu figureaza realitatile vroite, înaltate sau doar corectate de tine. Însa nu istoricitatea unui gest trebuie de fapt cautata, ci valoarea lui omeneasca intrinseca. Cîte gesturi nobile nu s-au pierdut si cîte jertfe tulburatoare n-au fost lasate deoparte, din uitare sau nepricepere, de istorie! Cîte vietii cu adevarat crestine nu s-au trait, fara ca sfintenia acelora sa fi devenit faimoasa, istorica! Si este crestinatatea lor mai mica? A fost valoarea lor morala zadarnic cheltuita? Ba s-a putut ca, în planul istoriei chiar, prin înlantuirii firesti si vii, sa rodeasca pe cai anonime. Dar admitînd ca nici macar în mod anonim n-a rodit, viata lor a fost în ea însasi o desavîrsire, si asta e de-ajuns.

Sa privim deci istoria catre viitor, spre a nu risca sa fim doar obiecte ale ei. Si, de fapt, sa ne deprindem a nu iubi istoria mai mult decît merita. E bine sa se vroadasca viitorul, nu pentru ca el face sa supravietuiasca gestul nostru — caci n-o face întotdeauna —, ci spre a ne defini, pentru a ne desavîrsi noi însine. Omul nu este ceea ce este prezentul sau. El este propriul sau viitor. Iar Nietzsche spunea numai despre sine ca este un om postum, cînd de fapt toti cei care cred cît de putin în propria lor omenie au vocatie de oameni postumi.

Lucrurile acestea nu ni le spune istoria. Ea, grea de tot trecutul pe care si-a propus sa-l limpezeasca, nu poate îndrepta decît într-acolo. Cel mult daca, ridicînd privirea de pe inscriptiile trecutului, ea se trudeste sa înțeleaga prezentul drept un produs al primului, drept un cuprins de fenomene, pe care seriile de evenimente ale trecutului pot foarte bine sa le justifice. Iar cum prezentul sîntem, sau ne închipuim ca sîntem, noi însine — ne trezim explicati si înțelesii înainte de a fi facut cel mai mic efort de înțelegere, privind catre noi însine. „Ce sînt eu în fata istoriei?“ prin urmare. Cu alte cuvinte, ce sîntem noi, fiinte anumite, în fata acestui curent de anonimat? Dar nici vorba ca nu vom fi vreodata ceva daca istoria va fi pentru noi doar

trecut, lume data, spatii si realitate moarta. Niciodata constiinta individuala, al carei ultim sens e creatia, actiunea, devenirea, n-a putut însemna ceva sub specia devenirului.

d) Masele ca putere anonima

Ca si cum cele doua puteri anonime, cea a naturii astronomice si cea a lumii istorice, n-ar fi fost de-ajuns, o a treia putere obscura, cea a maselor, vine sa înfrînga nu numai trufia constiintei individuale, ceea ce ar fi un bine, dar încrederea ei în sine, ceea ce nu poate fi un bine. Si într-adevar, primele doua puteri nu sînt de-ajuns. Pentru a-ti da seama ca nu esti nimic în fata naturii, ca si spre a-ti da seama ca nu esti nimic în fata istoriei, îti trebuie — se spune — o oarecare luciditate, pe care nu întotdeauna o ai. Traind în prezent, poti trece cu vederea peste ordinea istorica si cea naturala din care faci parte. Însa chiar pentru prezent exista un fel de ordine, cu privire la care e greu, daca nu chiar cu neputinta, sa nu fii constient; e ordinea colectivului, ordine în care, vrînd-nevrînd, esti si în fata careia, la fel ca în primele doua cazuri, esti în drept sa te întrebi ce poti însemna, cu alte cuvinte daca poti fi vreodata subiect în loc de obiect.

Filozofii culturii europene pretind, de buna seama nu fara îndreptatire, ca sentimentul de apartinere la masa, si o data cu el complexul de inferioritate în fata maselor, încearca mai ales pe omul de azi. Sa fi devenit omul mai lucid, prin istorie, prin sociologie, prin filozofie a culturii, asupra propriei sale situatii? Sau într-adevar au devenit masele mai active astazi si mai dominatoare? În orice caz, un fapt nu trebuie trecut si nici nu e trecut de catre cercetatori cu vederea: cresterea tulburatoare din ultimul veac a maselor europene, care din secolul al saselea dupa Cristos si pîna la 1800 nu se ridica niciodata peste cifra de 180 milioane, iar din

1800 pîna la începutul veacului douazeci ajung la 460 milioane. Nu cumva masele încep sa fie mai active si pentru ca sînt mai numeroase?

Dar faptele se cer cercetate dupa criterii mai adînci decît cele aritmetice. Eseistul spaniol Ortega y Gasset — ale carui observatii pot fi oricînd primite, chiar daca ideile sale nu cuceresc întotdeauna — arata ca, în definitiv, fara ca populatia Europei sa fi crescut simtitor într-un interval de cincisprezece ani, lumea de dupa razboi s-a schimbat, trecînd de la o stare de indivizi la cea de gloata. Înseamna atunci ca nu doar numarul hotaraste cu privire la mase. Ba cugetatorul spaniol observa mai departe ca, despre indivizi izolati chiar, se poate spune ca sînt masa, ca au spirit de masa în ei. El afirma ca deosebirea dintre mase si elite nu este dupa categorii sociale, în fiecare clasa existînd mase si elite, ci dupa categorii omenesti, om al elitei fiind cel care cere mult de la sine, care cauta în toate întemeieri personale, în timp ce omul maselor are caracterul trîndaviei intelectuale, neostenindu-se sa caute el însusi sensuri, ci acceptînd totul de-a gata, ceea ce nu-l împiedica sa aiba pareri despre toate lucrurile. Omul de azi este, dupa acest criteriu, mai ales un om al maselor. Astazi, spune scriitorul citat, eroii tragediei au disparut; a ramas doar corul.

E ceea ce un alt scriitor contemporan numeste „tirania constiintei mijlocii“. De ce o accepta individul? În buna parte din usurinta. A avea lucrurile de-a gata e tot ce poate fi mai pe gustul omului contemporan. E drept ca, daca nu le-ar avea de-a gata, în cunoastere ca si în materie de civilizatie, ar fi un altul: ar inventa, adica si-ar exercita prima dintre facultatile sale; fara masini, fara tehnica, fara confort am fi mai ingeniosi, daca nu chiar mai buni — cum pretind unii. Dar care e fiinta îndeajuns de absurda sa renunte la ce are? Si apoi mai e ceva în afara de faptul ca, avînd de-a gata lucrurile, traim mai confortabil. E faptul ca, dintr-o timiditate prezenta si aci, ne închipuim ca, daca nu le-am lua de-a gata, nu le-am capata deloc. Ce ma asigura ca, renunînd la bunurile civilizatiei de azi, pe de o parte, si la prestigiul ideilor

prejudicate, pe de alta, mai stiu sa regasesc cheia atît pentru unele cît si pentru celelalte?

E ciudata totusi, daca reflectezi ceva mai bine în jurul ei, dorinta de a accepta, de a te supune, de a redeveni turma. La drept vorbind, toata desfasurarea istorica s-a trudit sa ridice pe om la constiinta omeniei sale, sa-l faca ins autonom, homo singularis. Daca omul s-a întovarasit cu altii — ne spun cu amanunte sociologii —, n-a facut-o pentru a-i sluji pe ei, sau a sluji o idee a colectivului, ci spre a se sluji pe sine, spre a se scuti de anumite trude, spre a se apara de anumite primejdii, spre a solicita si a capata anumite beneficii. Acestea însa nu erau facute sa-l serveasca, ci tocmai dimpotriva, sa-l elibereze: usurat de gîndul si nevoia lor, el putea, îndeplinindu-si, fireste, datoriile sale fata de colectivitate, sa-si desfasoare dialectica sa personala.

Dar e ceva mai mult înca, în afara de ce spun sociologii. Cea mai rascolitoare miscare morala, crestinismul, n-a avut alt înteles, poate, decît tocmai pe cel de a libera pe om, însingurîndu-l. Crestinatatea e o adunare de singuratici, spunea Unamuno în acea adîncă Agonie a crestinismului; caci daca adevarul e ceva colectiv, social, comunicabil, crestinismul e individual si incomunicabil. Negresit, crestinul regaseste apoi tovarasia, întemeiaza apoi Biserica. Dar o gaseste în el. Primul sau moment este de a se desprinde de ai sai, de a tagadui vechile sale legaturi fata de ai sai. Isus n-are parinti, nici surori, nici frati. O spune singur, si îndeamna si pe ceilalti sa se desprinda de ai lor. Întelesul crestinismului nu e, în materia aceasta, decît de a înnobila individul prin puterea sa de sacrificiu si puterea sa de iubire.

Si totusi omul redevine turma. De ce?

Nu e vorba nici un moment, în cele de mai sus, sa se conteste îndreptatirea colectivismului ce însufleteste, pare-se, lumea contemporana. Nu împotriva idealului sau a idealurilor de astazi ne ridicam, ci împotriva felului cum slujeste individul contemporan aceste idealuri, oricare ar fi ele. Greseala filozofilor culturii

si a „intelectualilor“ de azi, a oamenilor care se pretind a face parte din elite, ni se pare tocmai aceasta, de a protesta împotriva oricaror înglobări ale insului în mase, împotrivându-i nefirescul individualism al elitelor distantate de rest. Însa nu faptul ca un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul ca el n-a facut-o aderînd, ci predîndu-se. Poti fi foarte bine colectivist fara sa pacatuiesti împotriva adevaratului individualism; mai mult înca, poti fi colectivist ramînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinauntru. S-o doresti, nu s-o înduri.

Într-un cuvînt, prin urmare nu idealurile societatii de azi, ci slujitorii ei pacatuiesc fata de spirit. Spiritul de turma, spiritul de mase de azi nu e vinovat în el însusi. E vinovat doar atunci — si din pacate acest caz e foarte des — cînd slujitorii sai nu au constiinta de sine. Nu poti avea constiinta de grup înainte de a avea constiinta de sine. Primul tau act trebuie sa fie, întocmai ca al crestinului, de însingurare. De aci încolo, abia, gasesti asa cum trebuie aceea ce parasisesi. Prin sine gaseste crestinul biserica, dupa cum, pe alt plan, prin sine gaseste spiritul stiinta ori constiinta individuala obiectivitatea istorica. Constiinta de grup venita înaintea unei constiinte de sine departeaza de act, de creatie libera, adica de creatie propriu-zisa. Cea din urma constiinta este singura forta productiva pe lume. Restul — ideologiile de grup fara individualitati care se „grupeaza“ — înseamna simple înfrîngeri ale individului, fara victoria nimanui.

Turma nu e în ideologii, dar e în gresita adaptare la ele. Adevarurilor pentru turma — invitatia la adeziunea nereflectata, netraita, dinainte de orice sovaiala; primatul ideii de masa în constiinta individuala, timiditatea si resemnarea în fata acestei puteri anonime a maselor — trebuie sa li se împotriveasca adevarurile pentru oameni. Idealurile de grup nu au ce pierde din asa ceva. Dimpotriva, a te desavîrsi pe tine — am mai spus lucrul acesta — înseamna a te face bun pentru toate experientele. Trebuie sa fii egoist înainte de a sluji un ideal, sau tocmai pentru ca vrei sa slujesti un ideal. Ce absurditate sa se spuna ca egoismul este izvor al tuturor

relelor! Un anumit egoism da; însa, pe de alta parte, fara egoism nici nu poti iubi cu adevarat. Trebuie sa te iubesti pe tine spre a-ti putea iubi aproapele. Daca e un paradox, e paradoxul viu al Bisericii, al comunitatii pe care n-o gasesti decât în singuratate. Înfi vine singuratatea, cu toate ale ei. Tacit, istoricul, stia bine ca izolarea îi da anumite însusiri pe care niciodata n-ai sa le capeti din primul moment: de aceea si scria el despre germani ca, placându-le izolarea, câstigau respect de sine si simt al onoarei, ceea ce romanii si grecii, respirând numai prin colectivitate, nu aveau. Trebuie sa fii deci întocmai germanului descris de Tacit atât de frumos: un om care nu seamana decât cu sine însusi.

Cît de putin e idealul acesta în gîndul contemporanilor se poate vedea din ipocrizia, pe care de asemenea am mai semnalat-o, de a se gîndi numai la altii, a învinovati sau a vroi binele numai al altora, pierzînd din vedere propria noastra viata. În întelesul de care vorbim are loc activitatea aceea, caracteristica pentru toate epocile în care omul fuge de raspunderea individuala: activitatea politicii. Nimic nu înjoseste mai mult timpurile noastre decât raspîndirea unui asemenea tip de activitate. Gîndindu-se mai mult la sine, insul de astazi cu siguranta ca ar savîrsi o „politica“ mai demna, nu numai din punctul sau de vedere, dar chiar din punctul cetatii de vedere. Esti mai bun soldat daca stii sa te bati decât daca înveti pe altii — nestiînd-o nici tu prea bine — s-o faca. Lasa-i în pace: nu-i critica, nu-i maguli. Desprinde-te de ceilalti si vei întelege care-s legaturile tale cu ei, cele adevarate, si care-s datoriile fata de ei, cele rodnice.

În definitiv, ce foloase pot trage colectivitatile de la un ins lipsit de simtul onoarei si al raspunderii, paralizat, copleșit? Cu astfel de oameni si pentru astfel de oameni e chiar pacat sa faci o revolutie. Caci miscarile colectiviste încep si trebuie sa sfîrseasca tot în individ.

Ca ele încep asa e limpede: nu sînt toate miscarile din istoria contemporana creatia cîte unei personalitati? Stim ce se raspunde: avîntul maselor, se spune, e doar

polarizat de o personalitate; pentru ca însasi aceasta personalitate sa se iveasca, e nevoie de un moment favorabil, moment care e în propriu al maselor. Nu desavîrsirea personala a insului mesianic ar interesa, conform tezei materialiste de mai sus, ci momentul istoric, conjunctura. Ceea ce, fireste, e adevarat foarte adesea si poate mai ales în lumea contemporana; dar este uneori un fel de a se scuti pe sine de truda si de a diminua pe aceea a altora. E probabil ca asemenea materialisti au spus si despre Mîntuitor ca a avut o sarcina destul de usoara, datorita „momentului istoric favorabil“ în care a aparut.

Cît despre faptul ca sensul miscarilor colectiviste e de a sluji individul, el nu exprima altceva decît ca însesi colectivitatile sînt sortite sa slujeasca individul. Acestea din urma o fac în masura în care îl libereaza. Si s-ar putea spune ca îl libereaza în doua privinte. Într-una negativa, mai potrivit numita eliberare, si într-alta pozitiva, de înzestrare cu libertate. Ele îl elibereaza de nevoi în primul rînd, dînd o solutie fenomenului economic. Numai ca doctrinele care pornesc de la economia politica par a cunoaste numai eliberarea. Iar un om eliberat nu este cu necesitate un om liber — daca nu cumva supara aceasta întrebuintare a cuvintelor. Un om eliberat e unul scutit de anumite piedici; un om liber, în schimb, e unul înzestrat cu anumite putinte. Si nu reiese defel, din faptul ca omenirea va fi într-o zi eliberata printr-o mai buna orînduire în planul economicului — de toata lumea dorita — de cele ale materiei, ca va fi totdeodata si libera, adica înzestrata cum trebuie pentru cele ale spiritului. Colectivismul, care încearca deocamdata numai o repartitie a bunurilor, uita adesea ca tinde sa rezolve doar o problema si o amîna pe cealalta.

Reprezentantii acestui tip de colectivism sînt întotdeauna de formatie economista. Teoreticienii de azi ar putea fi împartiti fara greutate în: economisti si moralisti. Economistii cred în doctrina si lucreaza cu raporturi cantitative, abstracte; moralistii cred în om. Acestia se întreaba daca bunurile spirituale, care sînt ceva mai echitabil repartizate decît cele materiale, rodesc cum ar trebui si daca nu cumva

reactivarea primelor n-ar ajuta la echilibrarea celor din urma. În sensul acesta, ei nu cred ca e chibzuit sa eliberezi individul fara sa-l înzestrez pentru libertatea pozitiva, iar amînarea ce li se propune li se pare o adevarata ignoratio elenchi. Economistii distribuie bunuri materiale, în timp ce moralistii valorifica bunuri spirituale. Ne temem ca primii nu au întotdeauna dreptate.

Spre a fi liberat în chip pozitiv, individul trebuie sa se gaseasca într-un grup care s-a desavîrsit pe sine, care si-a precizat sensurile de viata si de cultura, datatoare de continut existentei individuale. Se poate vorbi, desigur, despre un moment de sub-colectivitate, moment în care o grupare se creeaza, se dezvolta si-si aserveste prin urmare individul. Trebuie sa existe însa si un moment de supra-colectivitate, cînd o grupare se deschide în afara si slujeste ea individul. Caci la ce bun, altfel, ar exista colectivitatile, daca nu ar avea aceasta poarta catre universalitate, individul?

Daca ni se pare ceva fericit în catolicism, fata de care, pe de alta parte, aratam atîtea rezerve, este felul teoretic cum se rezolva raporturile dintre ins si colectivitate. Deosebind între individualitate si personalitate — prima întemeiata pe necesitatile materiei, cea de a doua pe cele ale spiritului —, catolicismul este în masura sa arate, prin Sfîntul Toma, ca individul se subordoneaza statului, dar statul, persoanei. Caci individul e pentru cetate, iar persoana pentru Dumnezeu. De aceea catolicii de azi acuza pe Luther si pe alti liberatori ai individului ca n-ar fi liberat decît individualitatea omeneasca, nu si personalitatea, dupa cum pe alt plan fac raspunzator pe Descartes de înflorirea individualismului modern.

Dar catolicismul nedreptateste aci orientarea catre subiect a filozofiei moderne. O asemenea orientare tinde, e drept, sa izoleze constiinta si sa o scoata din ierarhia naturii: aceasta este tocmai ceea ce se imputa realismului catolic. Totusi desteptarea unei anumite autonomii a constiintei nu poate pacatui fata de spirit daca nu recade în cele ce combatuse, adica în primul rînd în absolutism. Numai ridicarea constiintei la rangul de entitate, si înca una absoluta, numai afirmatia ca prerogativele

ei ar fi imuabile, iar sensurile pe care le prescrie lumii eterne pot îndreptati critica. Umanismul nu e un pacat prin el însusi; este unul doar prin trufie.

Ce înseamnă eu în fata maselor? Ce înseamnă în fata istoriei? Ce, în fata cosmosului? Nu înseamnă nimic, negresit. Dar acestea sînt întrebări nascute tot din trufie, din dorinta de a fi ceva, si de aceea raspunsul lor nu poate oscila decît între umilinta desavîrsita si trufie desavîrsita. Daca însa orice trufie este vinovata, nu orice umilinta este binefacatoare. Umilinta omului contemporan — nascuta din constatarea lipsita de sens ca el nu înseamna nimic în ordinea naturii sau în alte ordini — este deznadejde pura si simpla. Asa trebuia sa sfîrseasca dorinta noastra de a fi si altundeva decît în propria-ne lume launtrica.

PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI

Se împlineste astazi cu noi, cu deznadejdea noastra — spun istoricii culturii contemporane — tipul de om pe care l-a vroit si prilejuit Renasterea. Crezînd în puterile autonome ale omului, Renasterea proslavise un soi de umanism care se nastea din trufie spre a se împlini în umilinta. Si nici nu e de mirare, dupa cele aratate mai sus, împrejurarea ca Renasterea sfîrsea astfel. Lucrul se întîmpla tocmai prin aceea ca nu privea puterile omului în ele însesi, cît încerca în chip nesocotit sa le împotriveasca puterilor anonime.

În ce priveste masele, de pilda, Berdiaev însusi, cel care denunta „orgoliul umanist“, constata ca Renasterea începuse cu afirmarea individualitatii creatoare spre a sfîrsi cu negarea ei, socialismul nostru de astazi. La fel s-ar putea lesne gasi exemple privitoare la atitudinea orgolioasa a individului fata de istorie ori la sentimentul sau de siguranta personala fata de cosmosul caruia ratiunea sa îi dezvaluia, sau chiar prescria în unele cazuri, legile. Aceste atitudini si sentimente se desprind cel mai bine din felul cum e privita de catre umanismul Renasterii, prelungit în cel al Luminilor, stiinta însasi. Caci daca prin ea însasi stiinta nu este o putere anonima, deoarece ea se dovedeste a nu fi altceva decît exercitiul constiintei noastre intelectuale (constiinta prin urmare neputînd fi în stiinta dupa cum se închipuia în natura, în istorie, în social), obsesia naturalista nu face mai putin ca pîna si stiinta sa para — dupa cum s-a aratat mai sus — o totalizare de întelesuri gata constituite, pe care mintea sa aiba privilegiul de a le regasi întocmai. Dar asa ceva pretindea înca de la începutul timpurilor moderne dogmatismul metafizic. Nu idealismul care, chiar sub formele lui excesive, nu facea decît sa prescrie o rînduiala, ci dogmatismul metafizic, care credea înca în existenta unei realitati independente de intelect, dar afirma ca structura acestei realitati este perfect rationala, ca si structura intelectului nostru, un asemenea dogmatism ne poate parea

astazi îngîmfarea omeneasca însasi. Dar unde sfîrsea el? Sfîrsea, ca si pe plan social, cu negarea a ceea ce proclamase la început: cu doctrina care constata ca spiritul nu e în masura sa prinda pe esse, cu alte cuvinte cu pozitivismul! Socialismului de pe planul maselor, privit ca înfrîngere a individualitatii creatoare din Renastere, îi corespunde în chip desavîrsit, pe alt plan, pozitivismul, privit ca înfrîngere a rationalitatii din epoca dogmatica la care dusesse Renasterea.

În socialism si pozitivism, amîndoua deznadajduite, culmineaza si se curma prin urmare tot ce e trufie în umanismul timpurilor moderne. Tot ce e trufie, dar nu si tot ce e umanism. Aceasta tocmai nu înțeleg, sau se prefac ca nu înțeleg, cei mai multi dintre filozofii culturii contemporane. Ei se încapatîneau sa lege umanismul de formele orgolioase ale desteptarii constiintei individuale, asa cum pe plan filozofic leaga idealismul de un anumit absolutism — de parca n-ai putea tagadui obiectul absolut fara sa afirmi în acelasi timp subiectul absolut. Pacatul umanismului este orgoliul; pacatul idealismului este absolutismul; dar, între cugete dezinteresate, o forma reprobabila a unei doctrine nu poate întuneca doctrina însasi. Cugetele de azi nu sînt totusi cu desavîrsire dezinteresate întotdeauna; ele vor sa dovedeasca ceva (în chip cinstit, fara îndoiala, caci poti avea si interese cinstite) si atunci nu sovaiesc sa arunce discreditul chiar asupra doctrinelor ce nu sînt înca perimate. Cînd, de pilda, ai interesul de a dovedi ca realismul Sfîntului Toma poate fi si astazi întrebuintat de gîndirea filozofica, nu e decît firesc sa te grabesti a lichida cu idealismul ce-i sta în cale; iar cînd vrei sa reînvii naturalismul lui Aristotel, cu fiintele acelea asezate pe caturi, nu e decît tot firesc sa te grabesti a sfîrsi cu umanismul, care încurca frumoasele ierarhii prin simpla deznaturalizare a omului.

Nimeni nu vrea sa spuna, prin aceasta, ca ordinea morala a omului de azi, în masura în care e înca cea umanista, este ordinea buna. Numai ca ar fi mai înțelept, înainte de a ne lepada de ea, sa vedem prin ce anume a pacatuit si daca nu cumva lepadarea noastra nu trebuie sa fie chiar atît de întreaga. Catolicismului, de pilda, ai

carui reprezentanti în ale filozofiei vroiesc astazi sa se lepede în întregime de idealism si umanism, i se poate reaminti ca nu de prea multa vreme, în secolul nouasprezece, anumiti gânditori rusi, în frunte cu Dostoievski, nu erau departe de a se ridica tocmai împotriva lui si de a-l acuza, cu acelasi exclusivism de care dau azi dovada reprezentantii sai, cum ca întrupeaza spiritul lui Anticrist. În monografia sa asupra romancierului rus, Berdiaev arata cât de pornit era Dostoievski împotriva oricarui eudemonism social, în asa fel încât a putut pune, în legenda Marelui Inchizitor, catolicismul si socialismul laolalta, drept potrivnice adevaratului crestinism. E de prisos sa ni se spuna dupa aceea ca Dostoievski nu cunostea prea bine catolicismul Apusului: nedreptatea ramîne, iar catolicismul nu ar trebui sa îngaduie ca, în numele lui, sa se faca astazi aceea ce nu i-a placut sa îndure ieri. Caci daca excesele stau bine unui rus, si înca unuia de geniu, ele nu pot folosi în cazul unor simpli gânditori si glosatori catolici care, printr-unii din reprezentantii lor, precum Maritain, nu obisnuiesc întotdeauna sa ne îndemne a tine masura în lupta împotriva celor care li se par a fi profetii vinovatului individualism modern.

Daca trebuie sa ne lepadam de ceva nu e, prin urmare, de lucruri însesi, de doctrine însesi, ci, si de asta data, de spiritul în care le-am servit. Când de pilda Ortega y Gasset spune, acum: „Europa nu mai crede în norme morale“, „Omul de azi își închipuie ca are doar drepturi, nu datorii“, înseamna aceasta oare ca doctrinele noastre, si în special umanismul Renasterii dimpreuna cu idealismul de dupa aceea, ne-au dus la starea de individualism anarhic ce se pare ca traim ori am trait pîna acum? Nu într-un tot. Caci pentru a reveni la norme nu e nevoie de un nou decalog care sa ni le impuna, ci de un spirit care sa ni le destepte. Iar acel spirit — daca nu cumva ne înselam — se poate foarte bine misca în cadrele idealismului filozofic si ale umanismului cultural. Ba numai în mijlocul acestora își poate el arata întreaga masura, cu conditia bineînțeleas sa nu fie tulburat în actiunea sa, ca pîna acum, de

orgoliul individualist, caruia i se întovaraseste prejudecata naturalista a lui „a fi ceva în fata puterilor anonime“.

Cu alte cuvinte, e nevoie doar sa se stinga veleitatile individuale spre a se destepta raspunderile individuale. Asa ceva poate face, pe plan de cunoastere, stiinta contemporana, cu toate ca pâna acum a inspirat de obicei exact atitudinea contrarie; si ea izbuteste asa ceva prin faptul ca ofera intelectului cea mai sigura iesire din înfundatura naturalista: dez-substantializarea naturii. Cum poate fi însa, acum, desteptata raspunderea în straturile mai adânci decât cel de cunoastere, ale spiritului omenesc? Cum poate fi desteptata ea pe plan moral?

Ordinea politica a veacului al nouasprezecelea a facut parca tot ce i-a stat în puteri spre a compromite o asemenea reabilitare a individului. Ea s-a grabit sa ceara pentru el libertate. Numai ca libertatea vroia sa spuna drepturi. Daca omul de azi, cum spune Ortega y Gasset, își închipuie ca are drepturi, e pentru ca într-adevar ele au fost cerute pentru el. Dar nu dreptul este libertatea, iar înzestrarea pentru libertate ti-o da mai degraba — azi lucrul se vede bine — datoria decât dreptul. Atîta vreme cît cere ceva pentru el si nu de la el, liberalismul nu putea destepta în individ simtul raspunderii si al propriei sale puteri. De aceea individul ordinii politice, pe care noi toti o trairam pâna azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totusi lipsit de puteri. Nimic în societatea contemporana nu e mai slab decât un individ cetateneste înzestrat cu toate drepturile. Caci daca el are drepturi, stie ca, în definitiv, n-are raspunderi: masele i-au suprimat orice raspundere, își spune el, iar în oceanul colectivitatii, chiar daca s-ar face vinovat de ceva, vina sa reprezinta atît de putin în fata puterilor care creeaza istoria, încît ea se pierde. El se închipuie, cu sau fara voia sa, lovit de iresponsabilitate.

Se poate iesi de aci printr-o revolutie politica? Putin probabil. Se poate iesi însa, si lucrul s-a spus adesea, printr-una spirituala. Dar cum spiritul nu este doctrina ci viata, nu o doctrina mai buna e de cautat, ci un îndemn mai bun în planul vietii. Iar

viata e individuata, e în constiinta individuala. Cum i se poate destepta acesteia raspunderea? Prin drepturi nu; dar prin îndatoriri, prin sentimentul de vina. Trebuie dezvoltat sentimentul de vina individuala. Iata singurul fel în care poate fi facut rodnic umanismul: nu prin trufia drepturilor, ci prin umilinta pacatului. Naturalismul, care facea constiinta individuala sa se simta nimic în fata cosmosului; obsesia trecutului, „etimologismul“ — daca e îngaduita expresia aceasta —, care o facea sa se stearga în istorie; colectivismul rau înteles, care o anula în fata maselor, toate acestea nu-i sustrag numai drepturile, taindu-i radacinile trufiei, îi sterg si toate pacatele, scutind-o de orice raspunderi. Iar pentru a o redestepta la lupta, ea trebuie deprinsa cu gândul ca vina ei nu se pierde ci, dimpotriva, se aduna.

E curios ce greu recunosc oamenii ca au gresit. În fata juratilor, în fata colectivitatii, în fata propriei noastre constiinte nu ne trudim mai mult decât într-o privinta: sa ne dezvinovatim. Uneori recunoastem ca am savîrsit o fapta. Dar numai ca am savîrsit-o, nu si ca astfel am gresit. Daca totusi ceilalti vor sa ne pedepseasca, foarte bine. Poate etica lor îi obliga, poate numai legile lor, legi de care sînt siliti sa asculte. Dar, în fond, noi nu ne simtim vinovati. Am faptuit, dar n-am gresit. Trebuia s-o facem; nu se putea sa n-o facem.

De altfel, toate sau aproape toate doctrinele ne ajuta sa ne dezvinovatim, sa ne întelegem, sa ne justificam, sa ne explicam. Una din cele mai grosolane exagerari ale timpurilor moderne este de a încerca, sub imboldul iluzionismului stiintific, dezlegarea fenomenului om. Am vazut ca omul este explicat, în loc sa explice el lumea. Nici vorba ca exista aspecte ale fiintei umane, aspecte sufletesti, trasaturi psihologice, care pot fi si trebuie explicate prin influente de tot soiul, adica printr-un anumit materialism. Dar explicarea exclusiv materialista a omului autorizeaza desolidarizarea sa morala de gestul pe care-l savîrseste, automatizarea vietii sale sufletesti. Asa s-a ajuns la a nu mai avea defel simtamîntul pacatului. Toate sistemele noastre educative învata pe om sa se înțeleaga pe sine, sa se cunoasca, sa progreseze

— ceea ce e plin de frumusețe; dar nici unul, aproape, nu-l învata să se învinovatească și să se rascumpere ispășind. Iar fără sentiment al păcatului, fără conștiința a vinei individuale, nu există împlinire sufletească. Ba, pe deasupra, sîntem lipsiți și de încredere în noi: căci neavînd încredere în capacitatea noastră de a face rău, nu avem nici în capacitatea de a nu face rău. Sîntem astfel secați de adevăratele izvoare ale puterii morale.

Nu știm să cerem iertare — adică ispășire a vinei, nu absolvire a ei. Într-o lume în care oamenii ar avea dorința să se rascumpere, lucrurile s-ar înfățișa cu totul altfel decît într-una noastră. Căci noi „progresăm“, dar, vedeți bine, stăm de fapt pe loc. Doctrinile noastre ne fac să progresăm în îndemînare, în specialitate, dar nu pe plan moral. Iar acel sentiment al păcatului, care singur ne-ar putea împuternici, nu este printre virtuțile noastre.

Cît de mult era, de pildă, printre virtuțile platonismului! În Dialogurile sale, Platon revine adesea asupra afirmației că e mai fericit cel care îndură o nedreptate decît — oricîte foloase aparente ar trage din ea — cel care o savîrșește; că, mai departe, iarăși în ciuda aparentelor, ești mai nefericit dacă nu-ți ispășești greșeala decît dacă ti-o ispășești; și că lucrul cel mai înțelept de făcut, atunci cînd ai greșit, e de a te duce singur la judecător, să te osîndească și usureze de păcat. Căci la fel cum medicina tamăduiește corpul, justiția, spune filozoful, tamăduiește sufletul. Ispășind o pedeapsă liberezi sufletul de rău. De aceea, dacă ai păcatuit, aleargă acolo unde găsești cea mai grabnică pedeapsă, la fel cum ai alerga la medic — pentru că raul să nu-ți corupa întreaga ființă.

Bietul Polos, dar mai ales Callicles, sînt indignați să aude asemenea afirmații din gura lui Socrate, în Gorgias. Ce absurditate! exclamă ei. Nu știe toată lumea că tiranii traiesc bine atîta vreme cît sînt tari, după cum înșelătorii traiesc bine atîta vreme cît nu sînt dezvaluiți? Iar retorica tocmai de aceea e știința fruntasă, fiindcă servește la a încredința pe ceilalți de dreptatea ta chiar atunci cînd n-ai. Dar

Socrate are răbdare. El despica lucrurile așa cum se pricepe, sileste pe celălalt să-i urmeze judecata și să-l încuviințeze, iar pînă la urmă hotăraste (480 a): „Prin urmare, dacă e cazul să ne apere pe noi înșine cu privire la nedreptate, sau să ne apere părinții, prietenii, copiii, patria, atunci cînd e vinovată, — retorica, Polos, nu poate fi de nici un folos; afară doar dacă nu socotim, dimpotrivă, că trebuie să ne slujim de ea spre a ne învinovați mai întîi pe noi înșine, apoi spre a învinovați pe toți acei dintre părinții și prietenii care s-ar face vinovați, fără să tainuim nimic, ci mai degrabă punînd greseala în plină lumină, astfel încît vinovatul să se tamaduiască prin ispășire. Ne-am sili astfel pe noi înșine și am sili și pe ceilalți să nu soviaie, să se înfatiseze vitejeste judecătorului, cu ochii închiși, precum se supun fierului și focului unui medic, în dragoste de frumos și de bine, fără grijă de durere; iar dacă faptei săvîrșite i se cuvin lovituri, fiecare pasînd înaintea loviturilor, înaintea lanturilor dacă fapta e bună de lanturi, gata să platească dacă pedeapsa e să-o facă, gata să se exileze dacă osînda este exilul, să moară dacă trebuie să moară; neconținut întîiul în a se învinovați pe sine, precum și pe ai săi; orator în această singură tintă de a-și face greseala pe deplin lamurită, spre a se libera de cel mai mare dintre rele, nedreptatea.“

Ca e frumos acest fel de a vorbi e de prisos să-o mai spunem. Dar el e și drept. Restaurează pe om în demnitatea sa, făcîndu-l să-și stie măsura și virtutile. Astăzi înca îndemnul platonice ar putea fi rodnic. Omul e explicat prin influența mediului, prin ereditate, prin complexe freudiene și așa mai departe; toate acestea însă nu-l împiedică să se simtă vinovat, să se stie vinovat. Nu ar însemna pentru el o împuternicire faptul de a se învinovați? La școala lui Platon am putea învăța că pacatul nu e fatalitate; sau, chiar dacă e una, în sensul că nu-l putem ocoli, el nu este una în sensul că ne întunecă întreaga ființă. E o școală de demnitate omenească școala lui Platon. Poți cădea, dar în același timp te poți răscumpara. Există în noi atîta virtute cîta trebuie spre a redeveni ființe sanatoase moraliceste. Totul e să nu-ți

ascunzi pacatele; sa le scoti la lumina, învinovatindu-te, si sa le arzi la flacara sinceritatii fata de tine.

Dar platonismul nu te învata decât sa-ti iei raspunderea propriilor tale pacate. Exista o alta doctrina — si ea inactuala astazi — care te învata sa iei asupra-ti pacatele altora. Niciodata individul n-a fost mai puternic decât atunci când a urmat învatatura aceasta, care e crestinismul pur si simplu. Dar a urmat-o el cu adevarat? De cele mai multe ori a dat-o uitarii, i-a pierdut întelesul si a lasat-o sa fie piesa de muzeu, în loc sa însemne un capitol dintr-o etica vie.

Într-un muzeu, în galeria eroilor lui Dostoievski, se poate întâlni acel specimen omenesc care sa reabiliteze individul, arătând tot ce sta în puterile sale sufletesti, tot ce e liber în om. E Aliosa Karamazov1.

Aliosa nu e un sfânt. Nu e nici macar un bun crestin, daca prin crestin trebuie sa se înțeleaga un fanatic si mistic. Este doar — spune despre el autorul, subliniind cuvântul — un altruist, un altruist precoce. Tânăr, aproape adolescent cum este, el n-a îmbracat haina mînastirii decât din dezgust pentru viata în care traise pîna atunci si, mai ales, din admiratie pentru staretul Zosima al mînastirii. Despre staretii autorul nu spune multe lucruri, dar, printre ele, unul plin de tîlc: staretul ia vointa si sufletul celorlalti spre a-si fauri cu ele propriul sau suflet si propria sa vointa; mai mult înca, el ia asupra-si toate nefericirile lumii, în nadejdea de a se învinge pe sine, de a depasi tot ce e personal în el, cîstigînd adevarata si deplina libertate. Nu avea ce învata pe lînga staret un suflet neprihanit ca acesta al Karamazovului?

Nu doar ca Aliosa ar fi purtat numai fagaduinte bune în fiinta sa. În definitiv, era si el un Karamazov, adica un senzual si un patimas. Când fratele sau dupa tata, mai mare, Mitea, îi istoriseste cîte ceva din trecutul sau de tânăr încercat de patimi si ros de pacate, Aliosa roseste. Dar nu pentru ca s-ar rusina de faptele ce aude — marturiseste el singur —, ci fiindca se simte si el asemenea fratelui sau. Daca n-a

pacatuit încă, stie bine ca ar putea pacatui: e în marginea pacatului, „pe prima lui treapta“. El o spune deschis de cîteva ori: sînt si eu un Karamazov!

Dar pacatele nu sînt decît începuturi în el; n-au sa fie niciodata mai mult decît începuturi. Aliosa e încă o inima curata — mama sa nu fusese oare o credincioasa adevarata? — si de aceea toata lumea îl iubeste. Poate ca îl iubeau si pentru ca simteau în el îngaduinta, pentru ca vedeau ca nu-i judeca, nu crede de bunavoie în vina lor. Cînd raul îi era dovedit, scrie autorul, el statea mai degraba întristat decît uimit, fara sa se sperie niciodata de nimic. Cum sa nu-l iubeasca oamenii, de vreme ce nimic din ispravile lor nu-l tulbura? Doar ipocritii se mira de faptele semenului lor si se înspaimînta. Aliosa parea nepasator. Poate chiar înțelegea. În orice caz nu osîndea, asa cum fac prea repede ceilalti. Feodor Karamazov, vinovatul sau tata, simte bine aceasta, cum ca cel mai mic dintre fiii sai nu-l osîndeste, ca e singurul suflet de pe lume care nu-l osîndeste. Si la fel simte si Grusenka, femeia pentru care Mitea si Feodor Karamazov, fiu si tata, se dusmanesc; si ea asteapta de mult pe Aliosa sa vina sa-i aduca iertarea, s-o îndrageasca „si pentru altceva decît pentru josnicia ei“. Iar Aliosa, emotionat, nu înțelege prea bine: „Ce ti-am facut eu?“ întreaba el cu lacrimile în ochi. — Si apoi ceilalti îl iubesc pentru fiinta sa, pentru ochii sai limpezi, pentru faptul ca nu-si gaseste nici un merit deosebit; îl iubesc pur si simplu. Nu sînt multe fiinte îndragite fara nici o pricina deosebita, prin simpla lor prezenta!

Toti au nevoie de prezenta lui Aliosa. Toti îl cheama la ei, în dimineata tragica a crimei; fiecare se simte bine cu acest suflet nevinovat lînga el. Nu atît ca ar avea nevoie de sfaturile sale. Unii îi cer sfaturi, dar nu sfaturile sînt ceea ce are el mai bun de dat. În ziua aceea ciudata, cînd merge de la unul la altul, de la tatal sau la fratele sau mai mare, de la Ivan, fratele mezin, intelectualul si ateul, la Caterina Ivanovna, logodnica lui Mitea si iubita lui Ivan, iar din mijlocul tuturor se întoarce de cîteva ori la mînastire sa vada ce face starețul Zosima, care e pe moarte, — Aliosa nu e altceva

decît o prezenta. N-are de spus nimanui nimic; stie mai putin decît ceilalti si cu toate acestea e o binefacere pentru toti.

Staretul sau simte aceasta. De la început spune lui Aliosa ca nu trebuie sa ramîna în mînastire, deoarece viitorul sau nu-i acolo; de îndata ce el, Zosima, va muri, tînarul sa plece între oameni, sa îndure încercarea cea mare a lumii; va trebui sa strabata multe pîna sa se întoarca la mînastire; dar sa creada în Cristos si „sa lucreze, sa lucreze fara ragaz“. Asta-i tot. Aliosa nu înțelege bine. Abia iese din mînastire si se întoarce cu inima strînsa. De ce l-au trimis în lume? De ce l-au facut sa paraseasca lumina de aci pentru bezna de acolo? Dar staretul staruie. Aliosa e silit sa plece din nou, nitel nedumerit. — Începe, încetul cu încetul, sa fie prins de corul celor care-l cheama printre ei. E însa si ametit de însufletirea lor, a tuturor. Ce verva au toti eroii lui Dostoievski! Ce mult vorbesc, ce aprins! Toti au cîte ceva de spus, si Aliosa îi asculta rabdator, cu seriozitate. Doar el nu are mai nimic de spus. Într-un rînd abia, cînd fratele sau Ivan, dupa ce-i povesteste tot soiul de cruzimi si nelegiuiri din cuprinsul lumii, îl întreaba daca nu prefera sa înceteze cu istorisirile, Aliosa raspunde: Nu, vreau sa sufar. Suferinta e începutul sau de înfratire cu lumea în care fusese sortit sa ajunga. Prin suferinta începe si el sa aiba ceva de spus.

Ceea ce e semnificativ, în cazul fratilor Karamazov, e ca toti trei, desi sînt firi atît de deosebite, înțeleg, pe caile lor, pretul suferintei si al rascumpararii. Cînd Mitea e acuzat ca si-a ucis parintele, cînd trebuie sa admita ca toate dovezile împotriva-i sînt, la un loc, coplecitoare, chiar daca nu admite ca e ucigasul parintelui sau — atunci înțelege, într-o clipa de resemnare, ca soarta i-a harazit încercarea aceasta spre a-l îndrepta. Pentru o fiinta atît de nelegiuita ca el, doar o lovitura a destinului mai poate fi salvatoare. De aceea accepta orice acuzatie, orice umilire publica: „Voi suferi, spune el, si ma voi rascumpara prin suferinta.“ Nu începe el, de altfel, sa înțeleaga mai multe lucruri, în zorile acelea de dupa crima? Ce e visul avut, cu copilul care plînge, cu taranii înfometati, cu toata acea mizerie pe care acum,

dintr-o data, Mitea o vede? Mai târziu, în închisoare, el va spune ca simte, în visul acela, o profetie. Un om nou s-a nascut în el, un om care stie ca e vinovat pentru toti cei vii si trebuie sa li se daruiasca lor. El nu si-a ucis parintele; dar primeste pedeapsa, caci prin ea se descopera pe sine. — Si ce importa ca Mitea e îmbatat de propriile sale gânduri când spune aceasta, ca le va parasi mai târziu, admitînd sa fuga, sa nu fie pedepsit si uitînd de fagaduiriile sale? El, adevaratul Karamazov, impulsivul, e sincer când rosteste acestea, si simplul fapt ca le gîndeste, ca suferinta l-a facut sa gîndeasca, înseamna un progres moral.

De alta natura este suferinta la Ivan, cu toate ca îl înnobileaza si pe el. Nu stie sigur daca Mitea a ucis ori nu, dar își simte remuscarile: a plecat de acasa în chiar ziua crimei, si Smerdiakov, sluga, îl înștiintase ca are sa se întîmple ceva. Dorise el sincer moartea tatalui sau? Se gîndise el la mostenirea imediata, asa cum insinua, mai târziu, aceeasi sluga? (Ivan, nu trebuie sa se uite lucrul acesta, era cel mai interesat dintre frati, de tînar fiind silit sa munceasca pentru bani.) Oricum, nu facuse nimic sa împiedice crima. Ca ucisese Mitea sau ucisese Smerdiakov nu interesa; el, Ivan, era autorul moral. Si de aci hotărîrea de a salva pe Mitea, de a-l ajuta sa evadeze si sa plece, însoțit de Grusenka, în America, iar pe de alta parte de a se declara pe sine, înaintea judecatii, drept autor al crimei. Dar constiinta lucida de om în pragul nebuniei îl tulbura. N-o va face din vanitate? Nu cumva se gîndeste sa impresioneze, sa sileasca pe ceilalti sa-l admire, exclamînd: ce suflet nobil! — El își declara vina în fata juratilor, pregateste totul pentru evadarea lui Mitea, apoi înnebuneste de-a binelea. Si totusi avusese dreptate: sacrificiul sau avea si o parte de orgoliu. Ivan e un intelectual si face cu luciditate sacrificiul sau, din minte, nu din inima.

Aliosa, în schimb, se va sacrifica din inima. Nici acum nu pricepe prea bine lucrurile, dar stie, tot cu inima, ceva: ca Mitea e nevinovat în fapta. Nimic nu era mai firesc decît sa-l banuiasca. Nu-i spusese Mitea, în cîteva rînduri, ca se simte în stare sa-si ucidă parintele? Dar Aliosa nu crede acum, odata crima faptuita. Nu stie ce sa

raspunda juratilor, si totusi o afirma hotarât: Mitea e vinovat doar în cuget. De aceea, de îndata ce fratele sau e condamnat, Aliosa nu se gîndeste decît cum sa-l salveze. Daca ar fi fost cu adevarat vinovat, l-ar fi lasat sa-si ispaseasca pedeapsa. Dar asa? Oricît ar vroi Mitea sa se regenereze prin suferinta, sa cînte imnuri, sa faptuiasca binele, el trebuie sa evadeze. „Tu nu esti în stare, îi spune Aliosa, sa porti aceasta cruce; nu esti pregatit si n-ai meritat-o.“

El o merita si o vrea. Mai mult decît prin rachiu, spune autorul, prin vointa corupe Aliosa pe cei care duc pe Mitea spre Siberia. Libereaza pe fratele sau, ia locul acestuia în lanturi, îl minte, rosind, cum ca se va salva si pe sine, dar ramîne de-a binelea acolo, desi i-ar fi fost foarte lesne sa scape din mijlocul deportatilor. Iar pe cînd Mitea fuge cu iubita sa, împlinindu-si destinul sau inegal de Karamazov, cestalalt Karamazov, care s-a învins pe sine, e coplesit de bucurie. Se uita la condamnatii din jurul sau, la cei deportati ca si la cei care-i pazesc, condamnati si ei în felul lor, — si-si spune: „E bine ca un nevinovat sa coboare printre ei.“

În visul pe care-l are acum, adormind, îi apare prietenul sau cel bun, Zosima, propria sa constiinta, duhul sau crestin. Ce-i spune acesta? Îi spune cum ca bine a faptuit. Vietii sale îi trebuia suferinta: primejdia de pîna atunci era tocmai ca nenorocirea lipsea din viata sa. De aceea îl trimisese Zosima în lume. Iar Aliosa întelesese ca trebuia sa-si ia asupra-si pacatele celorlalti. Aceasta, numai, înseamna a-ti iubi aproapele si doar cînd faci asa ceva îndeplinesti ceva pentru el. „Astazi, îi spune Zosima, faptuiesti pentru întîia oara.“ Fapta înseamna apropiere de pacat, însusire a pacatului, caci pacatul este în om si numai în om. Umilinta, mila, spirit monahal în mijlocul lumii, iata ce misiune are Aliosa de îndeplinit. De aceea, ori de cîte ori va putea, el sa-si ia asupra-si pacatele si nelegiuirile aceluia pe care se va simti ispitit sa-l osîndeasca; sa patimeasca în locul sau si sa-l lase, cu seninatate, sa plece...

...Aliosa deschide ochii: „Încaperea era plina de zgomot, se facea ziua; Aliosa deosebi chipuri grosolane si brutale în jurul sau, care-l priveau, chipuri tuciiurii de tarani si soldati, sclavi pîna la orbire ai cnutului si consemnului, chipuri pe care simtamîntul vinei lor vadite si al pedepsei neîndoioase le faceau, în clipa aceasta, cu adevarat tragice de spaima si totdeodata de cruzime. Aliosa surîdea.“

E greu de spus, fara o amanuntita cîntarire a lucrurilor, daca si masura în care fictiunea aceasta literara (care nici a lui Dostoievski nu mai este, dupa versiunea definitiva a romanului) întrupeaza duhul crestinismului. Nici vorba însa ca exista aci elemente crestine. Si exista, mai ales, acea înnobilare a individului, pe care în primul rînd crestinismul stie s-o propovaduiasca si ilustreze.

Doctrina lui Platon regenera pe om, facîndu-l sa revina la starea sa de puritate normala. Ideea de normal, de sanatos, drept, cuvenit, echilibrat, comanda platonismul. Dar tocmai de aceea regenerarea de care e vorba nu însemna o sporire a puterilor omului, o victorie spirituala a sa, ci pur si simplu o recucerire a puterilor initiale. Morala lui Platon nu face, prin urmare, eroi, ci oameni de treaba, desigur cei mai de treaba cetateni pe care si i-a dorit vreodata omenirea. Crestinismul, în schimb, rupe echilibrul fundamental al individului, tulbura sanatatea firii sale, îl îmbolnaveste, de asta data pentru a-l arunca dincolo iar nu dincoace de granitele existentei sale individuale. Crestinismul face cu adevarat indivizi puternici, ceea ce înseamna indivizi care sa largeasca cercul omeniei lor. Puterea individuala au stiut s-o sporeasca, pîna la un punct, chiar alte doctrine sau alte epoci decît cele ale crestinismului adevarat. Renasterea, de pilda, facea din puterea individuala o pricina de orgoliu, iar aceasta este iarasi o slabiciune, pe care Ivan Karamazov stia sa nu si-o ascunda. Puterea nealterata salasluiese mai degraba în inima lui Aliosa Karamazov.

Si poate ca nici Aliosa nu reabiliteaza în întregime individul. Caci daca ia asupra-si, cu smerenie, pacatele altora, își închipuie în schimb ca e nevinovat. Nici

el, prin urmare, nu-si însuseste cu adevarat pacatul de pe lume, adica nu si-l însuseste într-atît încît sa aiba sentimentul vinei individuale. „E bine ca un nevinovat sa coboare printre ei“, îsi spune Aliosa, cînd ar fi trebuit sa spuna: „E bine ca un vinovat sa se ridice dintre ei.“ Zosima stia bine de ce trimite în lume pe acest Karamazov care nu se rascumparase înca!

Sentimentul vinei individuale, iata începutul nostru de lume. Cel care nu se vrea puternic sa ramîna mai departe printre nevinovatii veacului ce traieste. Dar insul care, dimpotriva, nu se vrea copleșit de puterile anonime sa învete ca mijlocul cel mai bun de a le înfrînge este de a se învinovati. Lui Dumnezeu însusi nu-i plac în chip exclusiv oamenii nevinovati. Insul „dupa inima lui Dumnezeu“, spun oamenii Bisericii, este David, care a gresit dar s-a cait. Daca umanismul vrea sa dainuiasca, nu trebuie sa înceapa prin trufie spre a sfîrși, cum am vazut, în deznadejde, ci prin singurul fel care poate face activ pe individ, prin adevarata, nu de împrumut, umilinta. Nascuta din cainta, din constiinta vinei individuale, umilinta e singura forma de viata care obliga. Înainte de a da drepturi omului, ea îi impune raspunderea, care e însasi drama sa, actiunea sa.

Perspectiva naturalista si realista a lumii face pe om inactiv. Lumea devine mai buna daca ceilalti devin mai buni, nu singur tu însuti. De aceea doctrinele se vor sili sa îmbunatateasca pe oameni, nu omul, caci acesta ni se pare ca nu înseamna nimic prin el însusi. La fel spusese realismul si pe plan de cunoastere: daca cerul ti se arata, îl cunosti; daca nu, e probabil ca nu vei afla ceva cu privire la el si lume. Dumnezeu, diavoli, istoria, oamenii au facut lumea asa cum e azi. Tu ai venit la treaba gata, ca sa privesti si cel mult sa emiti judecati de valoare si de existenta.

În fata unei asemenea pasivitati, umanismul e în drept sa reabiliteze actiunea, fapta individuala. Aliosa faptaia pentru întîia oara atunci cînd se substituia pacatosului, însusindu-si vina aceluia. Umanismul are aci însasi cheia activitatii. Pacatul este în om, iar a lua asupra-si pacatul altuia nu înseamna decît a deveni

constient de propriul sau pacat (si eu sînt un Karamazov!), a regasi începutul dramei sale individuale, care e solidara cu drama celorlalti. Coborîndu-se astfel în sine, constiinta descopera doua lucruri: mobilul actiunii, pe de o parte, si temeiul comunitatii morale, pe de alta.

Acestea doua, actiunea si dragostea, abia acum cu putinta, sînt cuprinse de întelesul deplin ce trebuie dat lui a vroi. Reabilitarea individului, reabilitare unde ar trebui sa duca orice umanism bine înteles, s-ar desfasura prin doua serii de manifestari cît de se poate de caracteristice: întîi, ar autoriza pe individ sa vroiasca mai mult, facînd posibila creatia responsabila; în al doilea rînd, ar autoriza pe individ sa vroiasca mai putin, reabilitînd, o data cu individul, faptul neînsemnat, actiunea lipsita de rasunet. A vroi mai mult, cu accentul pe a vroi, a vroi mai putin, cu accentul pe mai putin. Primul termen al acestei distinctii— pe care am folosit-o si cu un alt prilej — tinde sa arate ca individul nu trebuie sa se simta paralizat în mijlocul lumii ce-l înconjoara, asa cum constiinta nu trebuia sa se simta paralizata în fata stiintei ce-i preexista. Nici un fel de putere anonima nu poate împiedica pe individ sa se adînceasca în sine si sa se descopere purtator de vini, solidar cu vinile altora. A vroi mai mult revine, prin urmare, la a vroi raspundere mai multa, fara teama ca ai sa fii coplesit de ea; caci doar raspunzînd de multe poti faptui cîte ceva.

Dar nu reiese de aci ca trebuie sa faptuiesi numai ceea ce e mare. Partea a doua a afirmatiei de mai sus tinde sa arate ca nu creatia mare intereseaza, ci creatia. „Mare“ e un termen de-al constiintelor orgolioase, cele care în mod obisnuit sfîrlesc la deznadejde, întrucît s-au masurat fara rost cu lucrurile de masura carora nu sînt. Absurditatea vointelor de azi e tocmai ca nazuiesc catre mare. Astazi fiecare vointa de reforma e o vointa de revolutie. Daca nu e cu putinta o revolutie cosmica, reformatorul nostru ar vroi macar una internationala; daca nu e cu putinta nici una internationala, el viseaza în orice caz la una a grupului din care face parte. Sub grup nu ne coborîm niciodata; unuia singur nu se mai osteneste nimeni sa-i predice. De ce

scriem carti?1 Tocmai pentru a vorbi la sute de oameni, nu unuia singur. Reformatorul de azi vrea sa reformeze oameni, nu pe om. Si de aceea nu reusim nimic! De aceea vorbim, dar nu actionam: nici în ce ne priveste, nici asupra altora. „Mai putin“ ar însemna faptul mai mic, mai fara rasunet, pentru mai putini, pentru unul singur chiar. Si aceasta ar fi: a nu proclama întotdeauna reforma noastra, ci a o vietui.

Oricît de putine ar fi cele ce vrei, tocmai fiindca ele se constituie în fapte, si nu într-o pornire orgolioasa de rasturnare, s-ar putea insera mai bine în sânul realitatii decît aceasta. Vointele mari, dilatate, ale reformatorilor de tot soiul sînt pîna la urma nerodnice, purtatoare de deznadejde. Într-un anumit sens, ele nici nu sînt vointe adevarate, ci simulate. În dosul lor sta indiferenta: ori tot, ori nimic. Si fiindca nu poti obtine tot, te multumesti cu nimic. Vointa e doar de suprafata; temeiul e indiferenta. Reformatorul politic al zilelor noastre, de pilda, vrea el cu adevarat aceea ce propune? El îsi face proclamatia catre popor; daca poporul adera si îl urmeaza, foarte bine; daca nu, el se va multumi sa stie ca a avut dreptate si va recadea în starea sa de indiferenta pe care i se altoise crezul. Cînd, în mijlocul acestei lumi de indiferente, vointa autentica, lipsita de orgoliu, plina de simtul masurii sale, dar si de cel al puterii sale, se va ivi, ea nu va întîmpina alte piedici decît cele ale propriei sale desfasurari. E probabil ca s-a mai spus lucrul acesta: dragostea unuia singur e, pîna la urma, mai puternica decît indiferenta tuturor.

Sentimentul ca lumea contemporana este, în fond, indiferenta atunci cînd nu are luciditatea de a fi deznadajduita ne autorizeaza, ca încheiere, sa spunem ca ea n-are viitor. Ea e aplecata spre trecut, daca e aplecata spre asa ceva; de fapt, se oglindeste pe sine în apele prezentului si, chiar daca nu e cu desavîrsire multumita de imaginea ei, are foarte rareori nadejdea activa, neutopica, reformatoare ca imaginile viitorului ar putea fi mai frumoase decît cele ale clipei de fata. Ea nu vrea viitorul cu

adevarat fiindca nu vrea nimic. Viitor are doar voitorul. Noi nu-l avem. Am putea fi oameni postumi, cum spunea Nietzsche: dar nu stim încă sa fim.

A IUBI VIITORUL

Ar fi dorinta cea mai vie a multora dintre cei de azi ca lumea sa se sfîrseasca nitel dupa ei sau, daca se poate, chiar o data cu ei. Nu putem suferi viitorul, acesta-i adevarul. Ne prefacem ca-l pregatim, ca-l dorim, ca-l asteptam, dar, în fond, nu ne intereseaza în el însusi. Si n-ar fi nici macar un act de generozitate fata de altii acela de a-l pregati. Ar fi, dupa cum s-a mai aratat, un simplu act de definire al nostru, de vreme ce nu sîntem altceva decît propriul nostru viitor. Nu putem suferi viitorul, singurul lucru care e al nostru!

Semnificativ pentru indispozitia fata de viitor este sentimentul, adesea prezent în unele cugete, ca lumea e într-adevar sfîrsita sau pe sfîrsite. Uneori sentimentul ia forme absolute. Asa trebuie sa fi fost în preajma anului 1000, cînd panica sfîrsitului de lume cuprinsese de-a binelea mintile crestinilor si poate chiar pe ale necrestinilor. Tot asa va fi — nu încape nici o îndoiala într-o asemenea privinta — în preajma anului 2000. Dar chiar gînditori de mîna întîi sînt încercati de sentimentul amintit. Nu încep oare Caracterele lui La Bruyère prin: Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent*? (Iar dupa acest tout est dit a venit Kant, a venit Goethe, a venit analiza matematica...) Si nimic nu e mai impresionant, în aceasta privinta, decît exemplul lui Hegel, care afirma ca evolutia spiritului în istorie se încheie prin capatarea unei constiinte depline de sine, pe care o aduce lumii filozofia sa, dincolo de ea dialectica spiritului în istorie nemaiparînd a poseda mult înteles.

Nu e numai orgoliu aci. E si multa, îngrozitor de multa oboseala. Acolo unde sfîrseste istoria stiuta de noi ni se pare ca sfîrseste istoria însasi. Acolo unde se încheie viata noastra avem sentimentul ca sfîrseste, daca nu viata însasi, macar un capitol de-al ei. Asa e lesnicios de privit lucrurile. Nu e mai simplu sa facem din astazi o culme decît un adevarat început? Istoria pare a se întregi prin clipa de fata, în

aceasta zi al carei continut vine de la sine sa împlineasca tot ce ar mai fi fost de împlinit în lume. Si sfîrsitul ni se pare de neînlaturat atîta vreme cît istoria se înfatiseaza ca un întreg, cu semnificatii depline si bine articulate, în locul devenirii pure si simple. Ne socotim pe de o parte victime, pe de alta privilegiati. Victime ale asa-numitului „curs al istoriei”; privilegiati însa, caci macar putem fi spectatorii lui. Asa încît stam aici, la capatul seriei istorice, si cîntarim tot ce a fost si în felul în care a fost. Onoram pe Solon, pretuim si dispretuim pe Alcibiade, condamnam sclavia antica si Inchizitia medievala, proslavim pe Ioana d’Arc. Dar cine sîntem noi? Ce privilegiu unic ne revine în asa fel încît sa nu faptuim nimic si sa avem dreptul de a judeca tot?

În alte cazuri, sentimentul nostru de sfîrsit nu ia asemenea forme absolute, ci unele ceva mai blînde. Nu este chiar sfîrsitul lumii, ni se spune atunci; este numai un sfîrsit de veac. Daca nu ne aflam la capatul cel mai departat al seriei, sîntem totusi pe undeva, la o înnaditura a ei. Cu noi se sfîrseste un lant de lucruri si de la noi începe un altul. În timpurile noastre, zic profetii acestia, se zamisleste asa-numitul „om nou“.

Omul nou! Daca macar l-ar vroi cu adevarat pe el, pentru ce e nou în el, pentru viitorimea lui... Dar profetii nostri sînt, de fapt, tot niste filologi, cum i-a numit gînditorul acela, tot spre trecut privesc si doar trecutul e materia lor. Cum însa trecutul nu contine prin el însusi viitorul, ci prin puterea noastra de a vroi, profetii de azi, ideologii adica (speta de vînturatori ai ideilor, care a reusit sa le compromita pe acestea prin sterilitatea veacului al nouasprezecelea), nu mai izbutesc sa vada nimic. Si atunci e simplu: fiindca nu vad, prevad. Omul nou e o negatie; e ceea ce nu disting ei bine în viitor, nevroind bine în prezent. Omul nou vrea sa spuna numai sfîrsit al lumii vechi. E iluzia celor care nu sînt pregatiti spre a duce mai departe pe omul vechi. Cum, toate virtutile culturii noastre au ostenit? Crestinismul nu mai inspira? Umanismul nu mai cultiva? Stiinta nu mai dovedeste? Ce minciuni! Cîte accente de

arta mai poate destepta sentimentul religios! Cîte geometrii nu s-au scris încă! Trebuie sa privim spre viitor, nici vorba; dar nu blestemînd trecutul, ci purtîndu-l cu noi, înainte. Sfîrsit de lume, iata cum stim sa botezam lipsa noastra de vointa, micimea viziunii noastre, lipsa aceasta de orice idealism.

În buna parte, lucrurile provin dintr-o greseala de perspectiva. Filozoful culturii Oswald Spengler a calificat viziunea istorica privilegiata drept una ptolemeica, deoarece, dupa cum sistemul lui Ptolemeu facea din pamînt centrul universului, la fel viziunea aceasta face din prezent un centru de perspectiva. Trebuie, adauga el, o viziune coperniciană, cercetarea istoriei cu un ochi atît de indiferent în ce priveste situatia mea personala de cercetator, încît sa nu mi se mai para, de pilda, ca secolul al nouasprezecelea dupa Cristos este cu mult mai însemnat decît secolul al nouasprezecelea dinainte de Cristos. Caci si fizicianului i se pare luna mai mare ca Jupiter si Saturn, dar nu proclama faptul acesta. — Totusi se arata a fi ceva ptolemeic pîna si în viziunea istorica a lui Spengler. Este, anume, o obsesie de sfîrsit de veac, obsesie pe care se poate foarte bine sa i-o fi întarit observarile si dovezile faptelor, dar ce ramîne, psihologiceste, un semn de oboseala si oricum o situare privilegiata a prezentului.

a) Despre apatia omului contemporan

Mentalitatea istorica, îndrumatoare numai spre trecut, e, dupa cum s-a amintit, cu adevarat vinovata de eroarea de perspectiva în chestiune. Ea nu îndeamna pe oameni la actiune, la lupta, la ceea ce teologii numesc agonie, ci, înfatisînd trecutul ca un destin, ca un blestem, învata pe oameni apatia. Crestinul singur — o arata Unamuno, în Agonia crestinismului — stie sa deprinda sensul luptei, al agoniei. Istoria obisnuita înlocuieste agonie prin apatie, constituind astfel cea mai proasta scoala cu putinta pentru individ. Din punct de vedere moral, individul de azi e mai rau

înzestrat decît oricare altul, poate, iar într-o largă masă faptul se datorește spiritului istoric, istorismului, care a ridicat apatia omului modern — încurajată de altfel și de presiunea celorlalte puteri anonime — la rangul de floare aleasă a lucidității.

Să subliniem, în puține cuvinte, cîteva trasaturi care ne par caracteristice pentru apatia omului modern. Nu s-ar putea spune despre el că este cu desăvîrsire apatic și că, de pildă, nu ar fi încercat de nici un entuziasm. Dar entuziasmul său e de un anumit tip: nu e un entuziasm care se destăpă în el, ci unul care îl cuprinde. Dacă prin urmare ne entuziasmăm, o facem din afară, printr-un curent care ne ia cu sine, caruia îi ne predăm, cum spuneam și ceva mai sus. De aceea ne și entuziasmăm de atîtea lucruri. Un observator de suprafață ar putea spune despre societatea contemporană că e foarte tînăra sufletește, de vreme ce are atîta căldură, de vreme ce aplaudă cu atîta bunăvoință. Ce e mai tînăr, oare, decît entuziasmul unei mase ce asistă la un spectacol sportiv sau popularitatea neobisnuită pe care o cîștigă unele lucruri, foarte multe, în acel continent prin excelență tînăr al Americii?

E ceva suspect totuși aici: popularitățile nu rezistă; entuziasmele sînt sincere și au o anumită spontaneitate, dar nu sînt durabile. De ce? Tocmai, poate, pentru că „ne cuprind“, pentru că vin — vin de undeva, se fac undeva, dintr-o plamadă anonimă — spre a ne lua pe sus pentru o clipă și a ne lăsa neschimbați după aceea. Dar așa ceva nu înseamnă tinerețe. Asta poate fi tinerețe de american, tinerețe de spectator sportiv, dar nu tinerețe adevărată. Tinerețea are, cît de cît, un înăuntru. Entuziasmul vine dinauntru, ți-l crezi tu, sau nu vine deloc. Iar entuziasmele care „cuprind“ sînt stări de suflet, sînt adevărate psihoze, pe care nu trebuie să le dorească nimeni, iar mai puțin decît oricine comandanții pentru ostașii lor. Nimic nu e mai ridicol, dar și mai semnificativ, pentru stările de suflet ale contemporaneității decît cazul acestor comandanți — de cele mai multe ori oameni politici — care se simt într-o zi ridicați de valul entuziasmului popular, spre a se trezi a doua zi în apele liniștite ale

mediocritatii, fara sa stie de ce s-a întîmplat atît una cît si cealalta. Capriciul gloatei, exclama atunci înțeleptul, socotind ca a explicat tot ce era de explicat. Dar capriciul nu denumeste cum trebuie carenta suflenteasca a gloatelor, lipsa aceea de înăuntru, dincolo de care totul e nesiguranta si nestatornicie. Capriciu e prea mult. Gloatele nu au nici macar atît.

Caracteristic înca, pentru omul modern, e sentimentul de „a astepta sa se întîmple ceva“. Dintr-un moment într-altul trebuie sau poate, pare-se, sa aiba loc ceva. Ciulim urechile si asteptam. Nu s-a întîmplat înca? Se va întîmpla cu siguranta peste putina vreme. Asa asteptam atît pe cele rele cît si pe cele bune. De ani de zile asteptam razboiul, de pilda. Îl asteptam fiindca, spunem noi, el vine sigur, la fel cum asteptam revolutia, care e cu neputinta sa nu se întîmple. Revolutiile „se întîmpla“. Sîntem atît de apatici, încît chiar actiunile omenesti prin excelenta si de initiativa prin excelenta, cum sînt revolutiile, chiar ele se întîmpla în chip impersonal. Si nu ne dam întotdeauna seama ca fatalismul într-o astfel de materie e la fel de absurd, aproape, ca atitudinea unui însetat care ar astepta sa se întîmple o acumulare de nori si sa ploua, în loc sa sape pur si simplu spre a gasi apa acolo unde este. Nu spunem, în definitiv, ca revolutiile nu se întîmpla si de la sine. Dar ele se întîmpla tocmai pentru ca, intimidat, individul le asteapta. Într-o lume care ar vroi mai mult, asemenea manifestari ar fi mai putin întîmplate.

Dar apatia omului modern își gaseste încununarea desavîrsita în sentimentul sau de asa-numita curiozitate. Caci, sa nu ne mintim: curiozitatea nu e, de cele mai multe ori, o forma activa, dorinta de a sti, pozitivul sufletului. Este întoarcerea în afara, din lene, din oboseala, a spiritului. Sîntem extravertiti din plictiseala. Critica societatii contemporane ar trebui sa înceapa tocmai de la condamnarea acestei forme stupide a curiozitatii, care face din noi toti niste gura-casca. Cînd trece prin vazduh un aeroplan ne grabim sa ne întoarcem privirile catre el. Ce vrem sa vedem? Nimic precis, caci nu-i recunoastem nici macar principiile.

Nu legile înaltării și ale mișcării lui; altceva ne interesează, ceva nedefinit, ceva spectacular. Ce mare invenție ziarul! Ne pune sub ochi — și uneori chiar la propriu, cu fotografii — tot ce s-a întâmplat prin lume în ultimul timp. Noi știm bine ce s-a întâmplat mai înainte și vrem din toată inima cele ce se vor întâmpla în urma noastră; ne interesează acum să știm doar în ultimele zile ce a mai avut loc pe glob... Și încă ziarul e destul de greoi. Dar are să vină televizorul, sau cum se va numi, și, întovărit cu radioul, ne va da o imagine instantanee a prezentului mondial, cu privire la care eram atât de curioși să știm cum arată. Atunci, macar, e de nădejde că tragică noastră plictiseală se va curma; căci nu ne putem dori nimic mai desăvârșit ca exercitiu de satisfacere a curiozității noastre.

Există o formă supremă a acestei curiozități: stupiditatea cu care ne privim unii pe alții. Da, stăm la geam și ne privim unii pe alții. Ne mirăm unii de alții! E uluitor cum poate fi omul încercat de sentimente atât de absurde. Ce vedem la ceilalți? Nu vedem nimic adânc, nimic omenesc. Dar ne uităm cu voluptate, ne arătam cu degetul, facem haz unul de altul, admirăm, comentăm. Te întorci în afara către oameni și te uiti la oameni, atunci când ai pe om în tine. Ce apatie!

O astfel de curiozitate nu mai poate avea nimic pozitiv în sine. E pur și simplu forma inversă a voinței, labartarea și paralizarea acesteia. Voința se năste dinăuntru, dintr-o plinătate de viață spirituală. Noi însă nu avem nici un fel de înăuntru. De aceea — și filozofii timpului ori ai culturii noastre nu au întârziat să observe faptul — originalitatea celor de azi este în fond atât de mică. Pe plan de creație, omul de cultură al zilelor noastre nu are decât arareori ceva de spus; el e în schimb un excelent comentator, un remarcabil filolog, face știința comparată și face, mai ales, în chip desăvârșit de bine, istorie și opera de eruditie. Ce semn mai bun, spune atunci filozoful culturii, pentru decadenta timpurilor noastre decât această apatie? Dacă mai era nevoie de o dovadă că epoca noastră încheie un veac, un ciclu de cultură, nu o avem oare în chiar nerodnicia insului contemporan?

În definitiv, dacă apatia e destinul societăților în lichidare, n-ar mai fi nimic de spus. Dar să nu fie o apatie prin neștiință; mai mult încă, prin înșelăciune de sine. Li s-a spus oare oamenilor că voința lor e hotărâtoare? Ca aceea ce fac ei se poate insera în istorie? Ca, macar, dacă nu se înserează în istorie, creează o desăvîrsire personală, valabilă prin ea înșasi chiar alături de istorie? Li s-a spus celor de azi că pot vroi? Nu. Li s-a spus că individul nu înseamnă nimic în fața puterilor anonime; că masele, istoria, natura și chiar omenească știința vin toate peste ei, ca un val. Li s-a spus că a vroi, orice fel de a vroi, este o trufie și deci o nesocotință. Ca e mai înțelept să deznădăjduiești decât să vrei.

Atunci apatia nu e tocmai un destin. Individul a fost calomniat, iar doctrinarii se dovedesc a fi cautat doar să-l intimideze. Asemenea fenomene de intimidare se întâmplă adesea în lumea istoriei. În fața unei voințe mari se pare că există împrejurări când indivizii sau chiar societățile întregi se vad silite să abdice. Așa s-a întâmplat, de pilda, cu multe popoare din Antichitate, ce au fost intimidat de puterea și mai ales de voința de putere a Romei. Regele Attalus, murind, lasă Romei moștenire puternicul regat al Pergamului. Cu Bitinia, istoricii ne povestesc că se întâmplă la fel. Ba chiar un rege al Egiptului, anume Alexandru al II-lea, imitînd pe cel al Pergamului, lasă ca moștenire Romei regatul despre care se spunea că e cel mai bogat al Antichității. Ciudată sinucidere! exclamă istoricul.

Ciudată? Sinuciderile acestea au macar un sens. Ele sînt ale cîte unui om în fața altui om sau altor oameni. Dar sinuciderea despre care aminteam, a omului de azi în fața unei puteri cu desăvîrsire anonime, cum s-o calificăm acum? Regele Attalus trebuie, nici vorba, să fi fost un om apatic, el și toată semintia sa; dar macar aveau scuza că voința lor se plecă în fața altei voințe. Dar noi, în fața carei voințe ne plecăm? Cui ne închinăm, subjugarea cui o cerem? Nu este cea mai surprinzătoare dintre idolatrii cea de care dam noi, luminatii de azi, dovadă?

E, hotarât, ceva de primitiv în omul contemporan. Spre a-l salva, istoricul zilelor de azi spune ca el e doar, prin luciditate, un deznadajduit. Si într-adevar, daca te consideri într-o lume data de-a gata, cu Dumnezeu, spatii interplanetare si îngeri, cu istorie, mase si destin, e greu sa nu fii deznadajduit. Dar esti un deznadajduit asa cum ar fi fost primitivul fara magie, de pilda. Niste primitivi fara magie, niste superstitiosi fara credinta, niste îngeri decazuti si cuprinsi de pasivitate, pozitivitate si plictiseala, cu asa ceva seamana, în fond, mentalitatea noastra. Si pentru a pastra totusi un graunte din privilegiile pe care, încetul cu încetul, individul le-a pierdut, ne-am închipuit ca, daca n-am putut însemna ceva în mijlocul lumii în care ne-am trezit, ne revine totusi satisfactia de a constata ca aceasta lume lichideaza o data cu noi. Sîntem la sfîrsitul lumii, ea se curma o data cu noi. Daca nu sîntem nimic, avem macar satisfactia sa stim ca, nu peste prea multa vreme, nici lumea nu va mai fi nimic.

Poate ca în convingerea aceasta mentalitatea noastra de primitivi se tradeaza mai mult decît oriunde. Negresit, exista printre noi autentici filozofi ai culturii care vad, înțeleg si explica fenomenele lumii contemporane. Daca acestia gasesc semnele decadentei, semne de sfîrsit în sînul ei, cu alte cuvinte daca, o data cu timpurile noastre, li se pare ca se încheie un ciclu, explicatia lor s-a închegat desigur pe un material de fapte prea bogat si prea doveditor spre a mai putea fi înlaturata doar cu observatia ca ideea sfîrsitului o da un anumit sentiment al sfîrsitului, prezent în fiecare dintre noi. Nu despre asemenea spirite mari ale timpului este vorba, ci mai degraba despre noi, cei care simtim fara a rascoli faptele. Un asemenea sentiment necritic, necontrolat se naste si se hraneste doar din apatia de care dam în chip neîndoielnic dovada. Si ce ne mai poate scutura nitel din pasivitatea noastra? Doar zgomotul, senzationalul, apocalipsul. Ne place tam-tamul, si de aceea dorim ori asteptam sfîrsiturile, orice sfîrsit fiind rasunator.

S-a observat adesea nevoia de senzational a omului contemporan. Totul trebuie sa fie zgomotos pentru auz si neasteptat de mare pentru vaz; în ordinea morala, cautam efectul, surpriza, iar în cea literara paradoxul. E adevarat ca ne stapîneste si un anumit gust pentru discretie, pentru masura, uneori. Jazzul contemporan e zgomot, dar e si retinere în acelasi timp. Totusi, daca fondul nostru primitiv s-a civilizat, el n-a putut-o face alterîndu-se într-atît încît sa dispara cu desavîrsire. Pe alte planuri, setea noastra nesecata de senzational, vocabularul asa-numit „tare“, adica plin de superlative, nevoia de a ne exalta simturile si fiinta dovedesc limpede ca sentimentul masurii nu e, de cele mai multe ori, decît o tehnica. Am vroi sa fim necontenti frenetici sau sa vedem necontenti lucruri frenetice; dar frenezia se reliefeaza mai bine daca sîntem si cuminti din cînd în cînd.

Iar pentru noi, cei multi, cei iubitori de zgomot si apocalips, cei doritori de sfîrsit în toate si al totului, caci sfîrsitul e macar rasunator la culme, pentru noi a spus un contemporan vorba aceea adînce si calma: „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fara zgomot.“

b) Între apatie si agonie

Fara zgomot, aceasta e cresterea adevarata. Cu cîta bucurie nu te întorci la ea, dupa ce ai ratacit printre toate lucrurile acelea scrise cu majuscula: Cosmos, Fiinta, Nefiinta, Istorie. E un ocol pîna la noi însine, dar sa nu regretam niciodata ocolul, de vreme ce ne-am redescoperit. Sta în rosturile problemei morale sa dezbata chestiuni mari spre a reveni la îndatoriri mici.

A vroi începe acum sa capete sens. Factorul prometeic din vointa o viciaza. Nu de exaltare — caci e greu sa traiesti necontenti la înaltimi —, ci de masura, discretie, staruinta are nevoie insul. Tot ceea ce e dilatat se învecineaza cu indiferenta, vidul. Spre a nu primejdui vointa noastra de a recadea în apatie, vom

alege o lupta, fara de rasunet poate, dar si fara odihna: agonia. A vroi nu are înteles decât în aceasta necurmata tensiune de pe plan moral.

Una dintre cele mai necugetate erori ce se pot savîrși împotriva spiritului este de a rapi pe a vroi planului moral, spre a-l trece pe alte planuri. Asa s-a facut în acel de atîtea ori vinovat veac al nouasprezecelea. În loc ca vointa sa slujeasca la desavîrsirea morala a individului, în loc deci ca ea sa se potriveasca problemelor ce se pun activitatii individuale, sa dea fiecarui gest un înteles etic, sa salveze, într-un cuvînt, viata individuala în ea însasi — ea s-a lasat stimulata de intelect si a tins în mod necugetat la o stapînire a naturii prin stiinta. A sti, s-a spus cu egala îngîmfare ca pe vremea lui Bacon, înseamna a putea, a deveni puternic. Ce sa-si doreasca mai bine omul decât puterea? Deci sa vroim puterea. Uitam însa ca omul vroise si în alte rînduri puterea, pe timpurile magiei, de pilda, sau o data cu fiecare om demiurg. Si asa s-a întîmplat ca, în locul unei vointe sanatoase, privita drept o cale spre desavîrsirea morala, am preferat una exaltata, tinzînd spre stapînirea fara de rost a naturii.

E curios cum alergam dupa „putere“. Asupra noastra si împotriva noastra, asta da, are înteles. E singurul înteles pe care sîntem în stare a-l da puterii si vointei de putere. Caci obiectul nostru sîntem noi însine; singurul nostru cîmp de actiune e propria noastra omenie. Daca ne mai trebuia un semn de-al mentalitatii primitive, magice, tocmai în acest salt nefiresc în gol îl putem afla.

Ce sanatoasa este problema morala, ca problema a omenescului, si ce nesanatoase sînt veacurile care nu tin seama de ea! Acelasi veac trecut, despre care am vorbit poate prea mult, e veacul caracteristic într-o astfel de privinta. El n-are problematica morala — luat în linii mari, negresit — fiindca n-are, la drept vorbind, sentimentul de a se afla în criza. Problema filozofica a moralei se naste, ca si filozofia în genere, în veacurile de criza. Veacul trecut n-a stiut, în iluzionismul sau, ce e criza si de aceea nici n-a avut propriu-zis filozofie, ci s-a multumit s-o

tagaduiasca. El nu ne pare astazi doar prea naiv; ci si prea intelectualist, prea iubitor de ideologie. Veac fara etica!

A vroi nu începe sa însemne ceva decât dupa dezastrul ideologiilor. Ideologul e omul fara de raspundere al tuturor programelor si proiectelor de reforma. Ideologi sîntem cu totii înca, atîta vreme cît ideile noastre nu ne obliga pe plan practic. Dar atunci a vroi nu ar mai avea rost cu privire la toata lumea, a vroi binele omenirii; cu atît mai putin înseamna a vroi puterea de stapînire a intelectului asupra naturii; cît înseamna ceva pentru sine, adica a raspunde prin sine de ceea ce ai propus. Ideologul nu are vointa morala ci, cel mult, ambitii. Un asemenea exemplar de umanitate compromite ideile în numele carora vorbeste — nu cumva de aceea sîntem atît de plictisiti astazi de „idei“? — si falsifica rosturile vointei. Acesta, desi înca vir dicendi peritus, a încetat de a fi vir bonus.

Pentru vir bonus, pentru omul stapîn pe sine, puternic, dar în lumea sa puternic, pentru desavîrsirea acestuia are rost sa vroim, daca trebuie sa vroim ceva. Dar putem cu adevarat vroi? se întreaba din nou omul contemporan. Înfrîngerea noastra, atunci cînd am încercat prin vointa de putere sa fim demiurgi, nu e atît de deplina încît nici în cele ale omului, pe plan moral, sa nu mai fie rodnicia vointa? Cu alte cuvinte, este înca posibil omului de azi sa înceteze a fi apatic, spre a începe sa fie agonice?

Nu e de prisos sa se atraga atentia asupra faptului ca, în ciuda oboselii de care dau dovada societatile de azi, ele n-au încetat sa vroiasca, în felul lor. Daca a vroi se traduce prin a privi în viitor, a fi viitorul, nu s-ar putea spune întotdeauna ca societatile si-l ignora pe al lor. Vulgarizatorii stiintei si pozitivistii care o idolatrizeaza pîna la compromitere fac mult caz de faptul ca stiinta prezice anumite fenomene. De pilda, se vesteste ca la 11 august 1999 va fi eclipsa totala de soare. Nimeni nu se îndoieste, dupa profetia astronomului, de asa ceva, iar pozitivistul, victorios, te întreaba daca se poate prevedea si în ordinea morala ceva asemanator. Or, raspunsul este: da, se poate prevedea, si tocmai prin aceea ca societatile nu sînt

cu desavîrsire lipsite de vointa. Nu putem sti cum vor fi societatile Europei în preajma anului 2000; cine sa prevada astazi schimbarile adînci ce se vor petrece în ele pîna atunci? Totusi, se poate sti — cu anumita certitudine, de alta natura decît cea astronomica, dar la fel de indiscutabila — ca, oricare vor fi societatile Europei în 1996, ele vor sarbatori patru sute de ani de la nasterea lui Descartes. Si oricare vor fi societatile la anul 2032, ele vor sarbatori doua sute de ani de la moartea lui Goethe. Nu ne îndoim de aceasta, cum nu ne îndoim de eclipsa de soare de la 11 august 1999. Iar ceea ce ne face sa nu ne îndoim este tocmai constiinta ca omenirea de azi vrea sa slaveasca pe Goethe, crede în spiritul sau, în supravietuirea acestuia.

S-ar putea spune, prin urmare, ca nu numai intelectul e creator de ordine si deci prevazator, ci si vointa. Viitorul capata, prin vointa, o anumita structura. Ne dam seama de aceasta structura tocmai pentru ca ne exercitam vointa. Stim lucrurile pe care le vroim — nu însa dintr-o vointa arbitrara, ci dintr-una adîncă, izvorînd din firea spiritului nostru. Atunci cînd lasam anumite puteri anonime sa vroiasca pentru noi, e firesc sa nu stim nimic. Dar tot asa s-ar întîmpla, poate, si în cîmpul stiintelor daca experimentatorul n-ar vroi nimic, ci s-ar margini sa observe cele ce se întîmpla sa cada în zarea experientei sale. Vroind, iesim prin urmare din anonim. Si viitorul înceteaza el însusi de a fi anonim atunci cînd, prin vointa, iesim din rîndul celor anonime. Filozofia culturii vorbeste despre un destin de plante pentru creatiile spirituale ale omenirii. Culturile, daca nu si oamenii, s-ar naste, s-ar desfasura si ar pieri întocmai ca plantele; nici o libertate mai mult, nici un fel de sorti în plus. Dar cum ar putea fi altfel, atîta vreme cît nu exista vointa si constiinta ca se poate depasi starea de plante?

Iata ce s-ar putea raspunde acelor care pun la îndoiala capacitatea omului de a fi activ, luptator, agonic. Caci daca societatile vor si se pot misca, într-un anumit sens, catre viitor; daca ele pot avea o împlinire, cu atît mai mult ar putea fi în stare individul sa tinda catre desavîrsirea sa. De altfel cele de mai sus spun prea multe

chiar. Caci vointa de viitor a societatilelor si capacitatea lor de profetie sînt istorice. Profetizam ceva care se va întîmpla în istorie. Sensul lui a vroi însa trebuie sa fie strain de gustul istoricitatii. El nu trebuie sa tînjeasca dupa sfîrsituri sau începuturi epocale. Lui a vroi îi revine cresterea fara zgomot, fara faima.

Am amintit de vointa societatilelor pentru ca ea e mai limpede în ochii tuturor; actiunea ei se petrece pe o scara mai mare. Dar adevarata crestere catre viitor e a indivizilor, nu a colectivitatilor. Iar ea intereseaza în ea însasi, nu în rasunetul ei. Ce poate tinti mai mult o vointa decît desavîrsirea de sine a subiectului ei? Numai acest viitor, nu si unul istoric, este demn de invidiat.

Dar viitorul nu aduce desavîrsirea, o fagaduieste doar. Viata morala e lupta morala, agonie pe planul zilnicului. Ceea ce-l intereseaza mai presus de toate pe luptator e începutul. El se gîndeste foarte rareori la sfîrsitul rasunator al lucrurilor, dar întotdeauna la începutul lor tacut. Stie, în ordine individuala, ca lumea nu-i e data de-a gata, ca ea înca nu e creata, ba, într-un anumit sens, ca niciodata nu va fi creata de-a binelea. Sensul luptei sale e de a preciza lumea, definindu-se pe sine. Si nu se poate defini prin celelalte lucruri, ci tocmai prin acestea pe care si le da singur, prin ordinea morala ce-si prescrie. Fara patos, sa cautam a fi la începutul lumii, necontenit la începutul ei. Asa facea constiinta în planul cunoasterii, asa face ea si acum, în planul actiunii. Cît de triste sînt acele filozofii în sînul carora crezi una si faci alta: scepticismul, de pilda, care nu-ti spune sa nu faptuiesti desi îți recomanda sa nu te hotarasti în ale judecatii.

Aci totul trebuie sa fie proces, pe plan intelectual ca si pe plan sufletesc. Constiinta individuala e o constiinta de actiune. Prin aceasta, chiar, ea e una de actiune proprie, caci daca nu traим viata la începutul careia am stat sîntem fiinte automate, nu cu adevarat active. Asa ni se întîmpla deseori sa ne trezim vietuind automat în formele altor timpuri. Aceste forme au fost si ele cîndva elaborare, proces. S-au fixat însa, si acum tind sa se permanentizeze. Societatile nu-si educa

întotdeauna indivizii desteptînd propriile lor puteri, ci servindu-le de-a gata cadrele si chiar formulele la care efortul stiintific si cel moral din vremurile anterioare ajunsesera. Asa se face ca adesea se încearca educarea în ordine morala prin proverb si aforism. Cum ar putea însa convinge proverbul si cum ar însufleti aforismul, de vreme ce nu raspund la nimic în constiinta celuiilalt?

Educatia noastra e facuta cu aforisme: nu se putea o mai buna dovada de suficienta, de convingere ca am atins o culme dincolo de care orice truda e fara rost. Atît de înradacinata e iluzia aceasta, încît s-a crezut ca înțelepciunea, care e faptul viu al vietii intelectuale, poate fi predata. Traim o epoca de manuale.

Agonicul își însuseste propria sa viata. Este o înspaimîntatoare lipsa de vointa în lumea aceasta în care totul se întîlneste în manuale. Agonicul singur se leapada de catehism. Exista credinciosi, pare-se, în anumite religii, credinciosi care au cîte un „parinte spiritual“; orice ar face ei, se duc sa-l consulte: e bine ce vor sa faca? nu e bine? Iar daca parintele spiritual le spune: asa si asa sa faceti, credinciosii asa fac. Sa ne miram ca exista credinciosi de speta aceasta? Ei sînt cît se poate de potriviti într-o lume ca a noastra, unde constiinta individuala nu mai stie nimic prin sine, ci ia totul de-a gata. Numai ca sa nu-i mai numim crestini pe astfel de credinciosi. Nu poate fi crestin cel ce nu are norma în el; cel ce nu stie; cel ce nu vrea.

De ce sa întrebi pe altul cu privire la pacatele tale? De ce sa astepti de la altul osînda? Ea e întotdeauna mai putin trudnica de îndurat atunci cînd vine din afara, caci nu te supune nici unui efort, lovindu-te, nu te mai lasa liber pentru rascumparare. Cînd ti se semnaleaza pacatul, esti coplesit; cînd, în schimb, îti simti pacatul, te însufletesti. Poate ca e în firea omului sa nu-si simta pacatul si sa se ierte mai mult decît l-ar ierta duhovnicul sau. În sensul acesta unele religii ar putea sa aiba dreptate în fapt atunci cînd nu lasa libere, dupa cîte se pare, sufletele, ci le strunesc prin mijlocirea preotilor lor atît de autoritari. Dar, pe plan de principii, asemenea doctrine seamana mai degraba cu o intimidare decît cu o mîntuire a omului.

Un scriitor rus, Berdiaev, schita într-un rînd procesul de adîncire în sine a omului pe plan moral, proces pe care l-am urmarit ceva mai sus pe plan de cunoastere.¹ Pentru conceptia medievala, spune autorul, conceptie care e în strînsa legatura cu cea antica, pentru Dante si Sfîntul Toma, omul e o parte organica a lumii obiective, o treapta a unei ierarhii universale. Ordinea e impusa omului din afara. Iadul si cerul îi sînt date, nu se gasesc în adîncimile spiritului omenesc. Cu Renasterea — continua autorul citat — începe umanismul; infinitul se deschide omului care, de teama, se refugiază în sine si descopera aci, cu Shakespeare de pilda, domeniul psihicului. Dar psihicul nu e stratul cel mai adînc al existentei omenesti. Cu Dostoievski abia, spune autorul, se descopera spiritualul, fata de care cerul si iadul nu mai sînt o ordine obiectiva, impusa, ci una launtrica. Într-o asemenea rînduiala spirituala, Cristos nu mai e nici el o lege exterioara, un simplu curent de viata exterioara.

Nu ar trebui sa fie semnificativa pentru om îndoita sa victorie asupra cerului? Despre cerul speculatiei astronomice, cu bolta si albastrul sau cu tot, am vazut ca devine azi o simpla chestiune matematica. Cerul moral, cerul fagaduintei crestine, se dovedeste acum un simplu îndemn launtric la desavîrsire. În amîndoua cazurile, el a încetat de a coplesi, pentru a spori încrederea în ins, prin raspunderea pe care i-o desteapta. Cîte lucruri nu spune Platon, descriindu-le, atît despre cerul fizic cît, mai ales, despre cel moral! Erau mituri, nici vorba, asa cum sînt mituri si istorisirile Bibliei. Numai ca anticul credea cu adevarat în miturile lui Platon, pe cînd crestinul n-ar trebui decît sa traiasca miturile Bisericii. E o distanta între perspectiva antica si cea de adoptat astazi; o distanta de la cer la om. A vorbi despre cerul omului modern nu înseamna decît a-l încarca pe acesta de raspunderi. Cerul antic era, în cugetul omului, un adevarat blestem atîrnînd deasupra capetelor noastre; pe cel de azi l-am putea socoti o simpla porunca de lupta.

Dar lupta joasa, pe masura noastra de asta data. Nimic nu ne mai poate ispiti sa fim altceva decît oameni. Nici vointa de putere pe plan cosmic, nici cea de istoricitate, nici cea de dominare a maselor nu sînt idealuri omenesti. Ele au aruncat în umbra omul, sub cuvînt ca îl exalta. La fel facea Nietzsche — s-a spus, cu adîncime — atunci cînd vroia sa atinga supraomul: nu izbutea decît sa ucidă omul. În noi însine sînt destule puteri, iar materia vietii noastre e îndeajuns de pretioasa spre a nu ne mai gîndi la lucruri care nu sînt pe masura noastra.

De aceea stradania insului cu adevarat creator de astazi este, în cele mai multe cazuri, de a-si regasi propria sa masura.

Pentru viata morala, mai ales, revenirea la continutul propriu-zis al vietii sufletesti e de toata însemnatatea. Materia vietii noastre, materie atîta timp batjocorita sau pur si simplu nesocotita, își recîstiga dreptul la viitor. Dar nu la viitorul lucrului ce dureaza, ci la cel al lucrului care tinde sa se desavîrseasca.

În sensul acesta eroic înca, dar omenesc, nu stim decît despre un ins al zilei de azi ca ar avea viitor: crestinul. Poate îi atribuim prea mult, ori poate îl simplificam prea mult; dar nu în el însusi vroim a-l privi, ci doar ca purtator al acelor cîteva trasaturi care sînt omenesti, în primul rînd. Nu vom înțelege niciodata cum a putut fi numita morala crestinului una de sclavi. Dimpotriva, totul se dovedeste sclavie dincolo de granitele crestinismului; iar acesta singur pare a face pe oameni liberi. Solutiile care s-au adus pîna astazi în afara crestinatatii izvorasc toate din deznadejde, asa cum izvora supraomul. Nu stim daca se vor gasi solutii mai fericite pe viitor. S-ar putea chiar ca societatea viitoare sa nu fie crestina, mai crestina decît cea de azi. Nu e totusi mai putin adevarat faptul ca omul si-a gasit prin cretinism o împlinire. Ca, într-un anumit sens, crestinul singur este, pîna acum, portretul omului.

A pictat cineva un asemenea tip de crestin?

Ochii lui vad si nu vad. Sau nu: vad, parca, de doua ori. Privesc, dar se si oglindesc, ca si cum lumina lor s-ar scurge în afara si s-ar rasfrînge înauntru, în acelasi timp. Ochii lui vad, ca ai tuturora, ordinea naturii; dar privirea lor deosebeste, totdeodata, ordinea creaturii. Lumea ca lume a omului contempla ei.

Crestinul este în grup si se retrage din grup. Ce ar putea da trup ritmului acestuia necurmat care-l însufleteste? Nimeni, de fapt, nu se leapada mai putin decât el de oameni. Dar nu pe oameni, ci pe om îl va cauta el în mijlocul lor. Si de aceea, când nu-l va mai întâlni acolo unde nadajduia în prima clipa sa-l afle, se va întoarce cu hotărîre catre sine.

E umilit, dar nu se rusineaza de sine. Daca si-a dispretuit trupul, e pentru ca acesta a nazuit sa-i covîrseasca fiinta. Acum trupul este ceva si fiinta crestinului altceva. Centrul ei de greutate, principiul ei de echilibru nu tin de ordinea vazutului.

O mîna a crestinului, cea stînga, e la piept. Vrea sa desfaca si sa arate — sau numai osîndeste? Se osîndeste pe sine. Iar tot ce a pierdut prin desprindere de ceilalti recîstiga acum, prin suferinta, împreuna cu ei. Comunitatea sa cu lumea îi e data dinauntru, caci înauntru gaseste el pacatul, ca un destin în sînul caruia s-au zamislit laolalta toate.

Dar destinul trebuie dus mai departe. Destinul nu curma o viata: abia o începe. Si mîna dreapta a crestinului schiteaza acest început, îl schiteaza cu un gest care seamana, culege, daruie, lupta — gest de brat pe jumătate întins, cu mîna deschisa, cu degetele rasfirate.

Si cine ar putea spune ca gestul acesta nu înseamna început si pentru altceva? Degetele se pot aduna, mîna se poate închide, iar fruntea crestinului este oricînd îndeajuns de senina spre a primi semnul crucii. Caci el, care nu sfîrseste niciodata, care nu se desavîrseste niciodata, trebuie sa fie necontenit gata spre a se darui pe sine prin moarte. Gata prin vointa, prin orientare a vietii.

De aceea si îngaduie fata sa de agonic o frunte atît de linistita. El e singurul care nu va avea niciodata simtamîntul ca si-a pierdut timpul. Oricare puternic al pamîntului, oricare învingator al istoriei ar simti, privindu-si viata de la departare de un veac, ca si-a pierdut-o. Crestinul singur n-ar simti aceasta. Întors pe pamînt, nici atunci n-ar gasi ceva mai bun de facut.

NOTA

În aceasta prima editie postbelica a cartii lui Noica, textul editiei princeps din 1937 a fost reprodus respectându-se, în cazurile lipsite de orice ambiguitate, normele stabilite de Dictionarul ortografic, ortoepic si morfologic al limbii române (DOOM), publicat de Academia româna si Institutul de Lingvistica al Universitatii din Bucuresti (Editura Academiei RSR, 1989). Astfel, în afara actualizarilor ortografice la care se recurge în mod obisnuit în editiile postbelice, au fost modernizate anumite variante lexicale sau morfologice considerate astazi învechite (de tipul *conditiune* / *distinctiune*, trecute în *conditie/distinctie*, sau *trebuieasc/autoriza*, trecute în *trebuie/autorizeaza*). Modificarile de acest gen au fost de altfel extrem de putine, textul lui Noica necontinând decât rareori asemenea forme. De asemenea, în actuala editie au fost corectate tacit cele câteva greseli evidente de culegere din editia princeps.

EDITURA

CUPRINSUL

Prefata 5

I. INTRODUCERE LA CER 7

II. CUNOASTEREA SPORNICA 21

III. INDIVID SI CUNOASTERE SPORNICA 43

IV. TIRANIA PUTERILOR ANONIME 65

a. Filozofie a constiintei si filozofie a existentei 67

b. Cosmosul ca putere anonima 75

c. Istoria ca putere anonima 83

d. Masele ca putere anonima 90

V. PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI 103

VI. A IUBI VIITORUL 129

a. Despre apatia omului contemporan 133

b. Între apatie si agonie 142

NOTA EDITURII 157

Aparut 1993

Culegere si paginare HUMANITAS