

**DE CAELO**  
Constantin Noica

**CUPRINSUL**

Prefață 5  
I. INTRODUCERE LA CER 7  
II. CUNOAȘTEREA SPORNICĂ 21  
III. INDIVID ȘI CUNOAȘTERE SPORNICĂ 43  
IV. TIRANIA PUTERILOR ANONIME 65  
a. Filozofie a conștiinței și filozofie a existenței 67  
b. Cosmosul ca putere anonimă 75  
c. Istoria ca putere anonimă 83  
d. Masele ca putere anonimă 90  
V. PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI 103  
VI. A IUBI VIITORUL 129  
a. Despre apatia omului contemporan 133  
b. Între apatie și agonie 142  
NOTA EDITURII 157

CONSTANTIN NOICA se naște la 12/25 iulie 1909 la Vitănești (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 Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință 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 Vulcănescu patru din cursurile lui Naelonescu 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 deținut politic. Începînd din 1965 este cercetător principal la Centrul de Logică al Academiei, de unde se va pensiona în 1975. Își petrece ultimii 12 ani ai vieții la Păltiniș (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 Păltinișului.

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

CONSTANTIN NOICA

DE CAELO

ÎNCERCARE ÎN JURUL CUNOAȘTERII ȘI INDIVIDULUI

HUMANITAS  
București, 1993

Coperta seriei

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Prima ediție a acestei cărți a apărut la Editura Vremea din București în  
1937.

© HUMANITAS, 1993

ISBN 973-28-0435-1

## PREFAȚĂ

Dintre toate lucrurile pe care ești ispitit să le spui atunci când dai la iveală o nouă lucrare, anume potrivirea ideilor cuprinse în ea cu cele afirmate altă dată, măsura în care anumite contradicții nu sînt decît aparente, sensul orientării pe care o slujești și toate celelalte, nu ni se pare convenit să spunem decît că nu am fi vroit să scriem lucrarea aceasta în felul în care am scris-o. Potrivit cu un statornic îndemn, am fi preferat să ocolim, cel puțin deocamdată, unele „probleme mari”. Este greu însă a scrie despre chestiuni de viață interioară — așa cum făceam într-o lucrare de început — fără a încrucișa asemenea probleme; și este cu neputință să le ocolești atunci când începi, așa cum se încearcă aici, o dezbatere în legătură cu stările noastre morale.

Pe acestea, prin urmare, am înțeles să punem accentul. Dacă vederile teoretice, care preced însemnările în jurul problemelor de etică, ar fi socotite drept simplă expresie a unui idealism îndeajuns de cunoscut, nedreptatea făcută nu ne-ar mîhni prea mult; vom încerca în alte rînduri să dezvoltăm schița filozofică pe care, în chip sumar, am pus-o în capitolele de început. Dacă însă, privitor la individualismul ce reiese din ultimele capitole, cele pe care punem accentul, s-ar găsi că ele reeditează un tip de individualism perimat încă de la începutul veacului acestuia, atunci nedreptatea ar fi întristătoare. Individualismul de tip democratic, tinzînd să atomizeze societățile și neizbutind, în ciuda optimismului ce profesa, decît să le facă nerodnice, este de bună seamă de către toată lumea depășit. Rămîne însă loc pentru o pornire moralicește mai adîncă, pornire ce te poate face să crezi încă în individ, fără să ai acel vinovat și sterp orgoliu individualist.

Situația morală a omului contemporan în lumea sa, a noastră în lumea noastră dezbat paginile de față. Ele nu slujesc cu necesitate altceva decît individul. De altfel, s-ar putea să nu slujească nici măcar atît; căci nu prin eseu, ci prin predică și faptă însuflețești individul. Dar dreptul de a predica ți-l dă harul, pe cel de-a făptui cugetul limpede. Pentru a cugeta limpede și deci a putea făptui cu adevărat, vorbim uneori așa, cu voce tare, destul de tare spre a nu ne mai înșela pe noi înșine.\*

AUTORUL

## INTRODUCERE LA CER

De obicei, istoria e făcută pentru a salva trecutul, nu pentru a-l compromite. Nu procedează în orice caz așa istoricul științelor? Ceea ce-l însuflețește, mai presus de toate, este o hotărîță groază față de neadevăr, grija de a nu lăsa pe oameni să creadă că au îndărătul lor doar ani de superstiție și de absurdități. De aceea el se va apleca atent asupra trecutului, va cîntări fiecare înțeles și subînțeles, iar doctrina ce va pune de preferință în lumină va fi cea care-i va părea a constitui, mai bine decît oricare alta, o prefigurație a viitorului. Cîtă satisfacție nu încearcă istoricul în clipa cînd întîlnește — sau i se pare că întîlnește — la Pitagora afirmația că pămîntul nu e turtit, ci ar avea forma unei sfere! Ce înălțător pentru omenire faptul că un soi de sistem heliocentric a fost conceput încă de pe vremea lui Aristarc!

Dar istoria științelor, privită ca o succesiune de aproximații ale adevărului, nu este, poate, expresia cea mai fericită a trecutului. Și este ea cea mai instructivă? S-ar putea concepe, de pildă, o istorie a cerului plină de tîlc, istorie care, în loc să deformeze concepțiile trecutului înspre adevăr, să pună accentul pe eroare. Căci nu are și eroarea un sens? Ba, deseori, are atît de mult sens încît ea devine obligatorie, așa cum pe bună dreptate constată istoricii că era obligatorie, dintr-un complex de împrejurări, revenirea prin Ptolemeu la concepția geocentrică a lumii, concepție înlăturată doar pentru un moment de cea a lui Aristarc. Eroarea, sau ceea ce se numește eroare, convine adesea mai bine decît ceea ce se numește adevăr. Nu ar fi de folos atunci s-o punem în lumină pe cea dintîi? Dar fără să șovăim, fără sfială, fără gîndul că astfel compromitem trecutul.

O istorie a cerului care să pună accentul pe eroare ar putea, eventual, începe cu vederile egiptenilor asupra cosmosului. Un învățat de azi rezumă astfel aceste vederi: „La început era Nou, o masă lichidă primordială, într-ale cărei infinite adîncimi pluteau, amestecați, germenii tuturor lucrurilor. Cînd soarele începu să strălucească, pămîntul se turti iar apele se despărțiră în două cîmpuri deosebite. Unul dădu naștere fluviilor și oceanului; celălalt, atîrnînd în aer, alcătui bolta cerului, apele de sus, pe care începură să plutească aștrii și zeei, purtați de o curgere veșnică.“

Istoricul nu s-ar opri, desigur, îndelung asupra acestei concepții cosmologice; ar sublinia caracterul finit al universului egiptean, materialitatea bolții cerului, ideea că aștrii plutesc, nu sînt suspendați (poate unii dintre egipteni își închipuiau chiar că ploile se nasc prin revărsarea „apelor de sus“), și ar trece fără nici o greutate la greci. Căci și aceștia credeau în finitatea lumii, precum și în materialitatea bolții cerului. Nu-și

închipuiau ei pământul, încă de la începuturile cunoscute, de pe vremea lui Homer, drept un disc încins de ape, adică de ocean, și acoperit de bolta cerului?

Așa s-a trezit omul: viețuind într-un clopot. Mai înalt sau mai scăzut, cum ar fi fost acel clopot, el nu a încetat veacuri întregi să îmbrace lumea. Pentru Thales, de pildă, lumea era o emisferă, la fel cum fusese pentru cei mai mulți dintre înaintașii săi. Iar dacă Anaximandru sparge în unele locuri clopotul ce alcătua această emisferă nu e pentru a libera pe om din strînsoarea în care închipuirea sa științifică îl vîrîse, ci numai pentru a lăsa să se filtreze, pe ici pe colo, luminile sferei de foc ce se afla dincolo de boltă. Căci în felul acesta, spune Anaximandru, trebuie înțelese cele ale cerului. Soarele, luna, aștrii nu sînt decît niște găuri care îngăduie ochiului să prindă razele vîlvătăii de dincolo.

În studiul său asupra concepțiilor privitoare la cer, istoricul ar putea trece acum la o „eroare“ ceva mai științific exprimată, la sistemul de erori desfășurat de Pitagora. Că acesta pare a fi fost primul care să susțină că pământul are forma unei sfere este desigur un lucru interesant. Dar afirmația nu trebuie înțeleasă drept un adevăr în sine, ci drept o concepție mai potrivită decît alta cu întregul sistemului cosmologic al lui Pitagora, sistem prin raport la care, doar, o teză episodică poate fi numită adevărată ori greșită. Iar în întregul său, sistemul pitagoreic concepe încă pământul, deși sferic, totuși nemișcat și stînd în centrul universului, în timp ce stelele, înfipte în sfera cea albastră, înconjurătoare, se mișcau, 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 rămînea sub bolta cerului. Explicația, numai, devenea ceva mai științifică, în sensul că universul, fiind acum o sferă întregă, nu o simplă emisferă, putea, prin mișcarea sa, lămuri ceva mai bine pe cea a aștrilor, mișcare prilejuită de a sferei în care aștrii erau înfiți. Și de altfel, prin rotirea sferei celei mari, pitagoreicii nu puteau explica decît mișcarea aștrilor „fictși“; de aceea, spre a da socoteală și de mișcările celorlalți aștri, ei fură siliți să închipuiască alte sfere, șapte la număr, concentrice cu prima, care, deși luau parte la mișcarea acesteia, aveau totdeodată o mișcare proprie lor, în jurul unor axe trecînd 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 depărtată, 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! Învăluit de cele șapte ceruri sferice, prizonier al unei lumi de șapte ori ferecate, el

contempla, din nemișcarea sa, mișcarea ameteitoare a bolților suprapuse. Dacă măcar ar fi fost în stare să prindă armonia sonoră a bolților, ce păreau ochiului că se mișcă dizarmonic, fiecare numai cu grija mersului ei. Dar urechea nu percepe decît armoniile întrerupte, în timp ce bolțile răsună 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 conștient 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 justifica. Sentimentul de apartinere la natură, naturalismul — dacă e îngăduită o asemenea întrebuintare a expresiei —, era doctrina cea mai reprezentativă în Antichitate, în ciuda dorinței unor istorici de a face din greci mai ales niște umaniști. Primii filozofi sînt numiți și „fizicieni“, naturaliști, pentru că încearcă dezlegarea problemei cosmologice prin aflarea elementelor ce constituiesc lumea. Dar ei ar putea fi numiți astfel și pentru că se lasă însuflețiți de aceeași pornire, caracteristică pentru grec, de a accepta natura, de a-i căuta, simțindu-se întruna în subordine față de ea, înțelesurile. Iar cel mai sistematic și de autoritate filozof al Antichității nu era oare Aristotel, naturalist de la un capăt la altul al filozofiei sale, gînditor care nu înțelege lumea decît ca o ierarhie și nu justifică pe om decît integrîndu-l, pe treapta sa, în ordinea universală?

Era poate un lucru firesc o asemenea filozofie la omul care se închipuia ferecat în atîtea bolți de ceruri. Căci șapte ceruri, așa cum vroise Pitagora, nu erau de-ajuns. O seamă de mișcări ale aștrilor rămîneau fără explicație, iar Eudoxos, pentru a putea da socoteală de toate, se vede silit să ridice numărul sferelor la douăzeci și șapte, de la șapte pur și simplu. Iar dacă atîtea ar fi fost toate! Dar, corectînd pe al lui Eudoxos, sistemul astronomic al lui Callippos ajunge la treizeci și patru de sfere, pentru ca Aristotel să sfîrșească la cincizeci și șase. Sistemul acestuia, de altfel, dezvoltă vechea teză a finalității lumii. Universul e constituit în chipul unei sfere enorme, dar finite, dincolo de ea nefiind nimic, nici măcar „loc“, deoarece în cazul acesta ar fi vid. În centrul universului se află pămîntul, iar de la o anumită lungime de rază încolo se întinde regiunea cerească, ale cărei corpuri sînt alcătuite dintr-o materie specială, eterul. Chiar materia lumilor cerești era, prin urmare, superioară celei pămîntești. Ființă mijlocie în ierarhia cosmică, omul rămînea sortit să trăiască într-o zonă sublunară fără de noblețe.

După ce ar aminti de toate acestea, istoricul cerului ar înfățișa momentul constituirii definitive a concepțiilor științifice elene. Aristarc,



autorul unui sistem heliocentric despre care se poate bănuși că era asemănător celui al lui Copernic, nu este urmat. Va trebui ca Hipparcos să revină la concepțiile anterioare și să dezvolte, în potrivire cu ele, un nou sistem astronomic, căruia în sfârșit Ptolemeu, în veacul al doilea după Cristos, îi va da forma definitivă, sub care va supraviețui un mileniu și mai bine, pînă în zilele Renașterii. E de semnalat aci faptul că sistemul cel nou găsește un alt mijloc de explicare decît cel al sferelor cerești. Se liberează însă omul de sclavia sa față de natură? Încetează aceasta, finită cum este, de a-l copleși prin toată prezența ei? Nimic nu pare a fi semnalul unei astfel de eliberări. Acum, ca și pe vremea lui Aristotel, ființa umană rămîne integrată într-o ordine cosmică, despre care cel mult ea poate da socoteală. Și ce dovadă mai bună a faptului că noua doctrină nu schimba cu nimic perspectiva asupra cerului, decît împrejurarea că sistemul ptolemeic conviețuiește cu vederile științifice ale lui Aristotel, care a rămas o autoritate, pentru același răstimp milenar, în multe alte planuri de cunoaștere, dacă nu și în cel astronomic?

Fără teamă că are să fie prea curînd dezmințit putuse descrie Virgiliu, în felul știut, originea lumii și a sufletelor prin gura lui Anchise, cuviosul părinte, aflat în Infern, al lui Enea:

Principio caelum ac terras camposque liquentes...\*

Totul era însuflețit de un spirit. Dar „totul“ nu era mai mult decît o masă, mare, e drept, totuși nu atît de mare încît să nu încapă în imaginația poetului, care să scrie:

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

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

Cîtă vreme s-a păstrat concepția unui cosmos finit, în sînul căruia omul să-și aibă locul său bine hotărnicit? Istoricul ar urmări, de-a lungul elenismului și al Evului Mediu, procesul de sedimentare în cugete a concepției antice, a cărei dezrădăcinare — de vreme ce peste ea vor fi trecut veacurile fără s-o clintească — va fi deosebit de anevoioasă. Și cînd are loc începutul acestei dezrădăcinări? În Renaștere, Agrippa von Nettesheim crede încă despre cer, aproape întocmai lui Virgiliu, că trebuie să fie însuflețit, iar Cremonini, care scrie un *De Caelo* după modelul lui Aristotel, spune cu privire la doctrina răsturnătoare a lui Copernic cum că „este o curiozitate științifică modernă“. E o materie gingașă aceasta a

tregerii de la o concepție la alta, de la o stare de idei la alta — căci fiecare concepție atrage după sine o întreagă lume de idei, de stări mintale —, iar istoricul ar trebui să urmărească cu sporită atenție momentul articulării unei lumi cu cealaltă.

Cu toate că Descartes izbutește, mai mult decît oricine din veacul său, să libereze cugetul de obsesia naturalistă, făcîndu-l să nu se mai privească pe sine drept o parte a naturii, ci mai degrabă drept copărtaş (cele două substanțe cartesiene sînt strict deosebite) al ei, dacă nu încă drept legislator pur și simplu, el vorbește totuși despre existența anumitor ceruri lichide și cu greu îți vine să crezi că s-ar putea da alt înțeles cuvintelor sale decît cel literal. Abia cu Pascal întîlnim unul dintre cele dintîi cugete care să aibă simțămîntul nostru modern al infinității. O perspectivă nouă e proiectată asupra cerului, perspectivă pe care niciodată n-ar fi putut-o închipui omul de sub clopot al Antichității îndepărtate sau cel îmbrăcat în bolțile lumii lui Pitagora.

E un progres, care nu e totuși depășirea cea mare a naturalismului antic. Spațiul s-a adîncit, a devenit infinit, insondabil; dar nu s-a dizolvat încă, nu s-a desființat. Într-un anumit sens, omul a rămas încă în sînul naturii, deși e departe de a mai fi în centrul ei. A rămas el însuși natură. Iar cu cît spațiul a crescut, cu atît el s-a micșorat, cu atît s-a subțiat ca o trestie. Tocmai aceasta e dovada că mentalitatea omului de sub clopot n-a fost întru totul depășită: omul cel nou s-a micșorat. Aceasta înseamnă că a păstrat raporturi de comparație cu universul înconjurător și că există o unitate de măsură între cel din urmă și el. A descrescut pînă la spaimă, pînă la conștiința propriei sale neînsemnătăți. O, dacă Pascal n-ar fi fost creștin! Nu faptul că omul e ființă cugetătoare, trestie cugetătoare, nu acest orgoliu filozofic trebuie să fi păstrat sănătatea minții lui Pascal, cît creștinătatea din el. Căci pe drept cuvînt s-a spus despre creștinism cum că e o doctrină în primul rînd antropologică, în primul rînd atentă la ceea ce este și poate individul omenesc. Naturalismul antic, supraviețuind chiar pînă în infinitul Renașterii 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 catolică<sup>1</sup>. 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 aci 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 această încetare — de a face parte din natură? E adevărat că aproape tot ce i se păruse pînă acum a fi „natură“ se dizolvase încetul cu încetul. Bolțile cerului — și pînă la urmă chiar bolta încetase a fi materială. Se adîncise, crescuse și dispăruse. Dar iluzia optică era pricinuită de ceva, nu-i așa? Exista, trebuia să existe ceva, tocmai ca să dea iluzia — își spunea mintea. Iar acel ceva care dă azurul e, de pildă, măcar aerul. Nu există cer, cu atît mai puțin ceruri, spune omul de știință al veacului nouăsprezece. Dar există ceva care îi ține locul și îi face posibilă iluzia.

Și atunci vine omul de știință al veacului douăzeci<sup>1</sup>, care spune: nu există nici măcar atît. Azurul, culoarea albastră a cerului, nu se explică prin vreo materie oarecare, ci prin fenomene de radiație. „În zadar s-ar obiecta, urmează contemporanul nostru, că proprietatea atribuită radiației e gîndită așa cum era gîndită calitatea atribuită materiei atunci cînd se spunea, în veacul trecut, că aerul, luat sub o grosime ceva mai mare, este albastru. Fiecare își dă bine seama că înlănțuirile substantivale au fost slăbite și că doar legăturile limbii ne mai înlănțuiesc acum de realismul imediat... Imensa boltă a cerului ni se înfățișează azurată; dar întreg acest azur nu mai este pentru noi o adevărată proprietate substanțială... Azurul cerului n-are defel mai multă existență (sublinierea autorului) decît bolta cerului.“

Nu s-a întîmplat, în istoria cerului, ceva cu desăvîrșire nou? De astă dată da. Toate substanțele ce erau sau păreau mai adevărate în natură au încetat să existe; cel puțin au încetat să fie pentru gîndirea științifică. Natura s-a dez-substanțializat, s-ar putea zice. Și-a păstrat proporțiile, componenții fizico-matematici, relațiile lucrurilor între ele, dar nu mai este altceva, sau și altceva, în afară de acestea. Albastrul cerului capătă o interpretare matematică — spune ceva mai jos același autor — și el nu e nimic în afară de interpretarea aceasta matematică.

Dar aci istoricul s-ar opri de-a binelea. Ce înseamnă, într-adevăr, faptul că cerul nu „este“ nimic, cu desăvîrșire nimic? Înseamnă că intelectul nu și-a ales obiectul potrivit de cunoaștere. Dacă realitățile de tipul cerului nu sînt

nimic și cunoașterea noastră trebuie totuși să fie ceva, ea e silită să se îndrepte spre alte regiuni, către altă lume de fapte. Dar unde?

Iar istoricul științelor s-ar opri aci ușor nemulțumit, căci lui nu-i place prea mult filozofia.

## CUNOAȘTEREA SPORNICĂ

Ce înseamnă așadar „fapt“ în materie de gândire?

De cînd am început să fim pozitiviști cu toții, prin urmare cu mult înainte de veacul al nouăsprezecelea, primul lucru pe care-l cerem unei gândiri e să se acorde cu faptele. Dacă cineva teoretizează într-o materie anumită, lumea ascultă cîtăva vreme, apoi întreabă: foarte bine, dar teoriile acestea dau socoteală de fapte? Raportarea la lucruri, la exemple, la fapt e supremul criteriu. Poți să rostești gânduri oricît de adînci și oricît de încheiate; poți să construiești sisteme care să se țină oricît de bine; dacă nu explici „faptele“, gândurile înfățișate nu vor avea nici o temeinicie.

Dar ce sînt aceste fapte? Și în ce măsură raportarea la ele validează principiile?

Iată ceva, de pildă, care după toate aparențele reprezintă un fapt: incongruența mîinilor; faptul, adică, al deosebirii, cunoscută de oricine, dintre mîna dreaptă și cea stîngă (spațiul uneia nu e al celeilalte, mînușa uneia nu e a celeilalte), în ciuda perfecteii lor asemănări și simetriei. Ei bine, faptul banal al incongruenței mîinilor, deși același, a servit unui gânditor, anume lui Kant, spre a ilustra succesiv trei teorii deosebite. Incongruența este comentată și „explicată“ de Kant în 1768, în 1770 și în 1783. La prima dată amintită filozoful arată, într-o lucrare de cîteva pagini doar, că obiectele incongruente dar perfect asemănătoare, de soiul cărora sînt mîna dreaptă și cea stîngă, nu se pot explica decît admițînd că, în afară de spațiul alcătuit de lucruri și ca un temel al acestuia, există cu adevărat un spațiu absolut; căci mîna dreaptă este, în toate privințele, întocmai celei stîngi, afară doar că marginile uneia nu sînt și marginile celeilalte, adică spațiul uneia nu e și spațiul celeilalte; deci trebuie să existe — rațiunea ne-o spune — un spațiu absolut, care să facă posibile spațiile deosebite și relative ale mîinilor, iar acest obiect al gândirii noastre trebuie să fie real, căci și deosebirea dintre mîini e reală. — Puțin mai tîrziu, în 1770, pe cînd filozoful își redacta celebra sa Disertație, faptul incongruenței mîinilor continuă să fie o problemă, dar nu se soluționează prin ipoteza unui spațiu absolut care, deși ceva cu desăvîrșire real, era totuși un obiect de gândire, ci printr-un nou soi de spațiu, care de astă dată este o intuiție; căci deosebirea dintre lucrurile incongruente nu poate fi descrisă prin nici un fel de caractere raționale, tot ce atribui mîinii drepte revenind și celei stîngi, așa încît ea nu rămîne decît să fie făcută în cadrul unei intuiții, anume cea a spațiului. — În sfîrșit, în Prolegomenele scrise în 1783, soluția aceluiași fapt este în prelungirea soluției de la 1770, dar accentul de astă dată nu mai pare a cădea pe intuitivitatea spațiului, ci pe idealitatea lui. Spațiul, spune

Kant aci, nu este un obiect real, nici măcar o proprietate reală, inerentă lucrurilor în sine, ci ceva ideal, o condiție a sensibilității omenești. Pentru cine se îndoiește de aceasta, filozoful dă tocmai exemplul incongruenței mîinilor și i se pare limpede ca lumina zilei că fiecare om cu mintea sănătoasă trebuie să accepte idealitatea spațiului, dacă vrea să dea socoteală de existența, în sînul 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 cînd este faptul doveditor? În 1768, cînd duce la concepția spațiului ca obiect de gîndire, sau în 1770, cînd duce la concepția spațiului ca intuiție? În 1768, cînd face pe filozof să afirme că spațiul e ceva real, sau în 1783, cînd, 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 rîndul lui, dacă unul și același fapt validează trei teorii deosebite între ele, înseamnă în realitate că el nu le validează cîtuși de puțin. Cine e de vină?

Întîmplarea lui Kant nu e unică. Ea a avut loc și la alți gînditori — în legătură cu alte fapte, negreșit, decît cel al incongruenței mîinilor. Nu mai vorbim de posibilitatea ca mai mulți gînditori, nu unul singur, să explice diferit unul și același lucru, posibilitate ce s-a înfăptuit atît de des în istoria gîndirii, încît pare a fi devenit caracteristica filozofiei: căci fiecare filozof explică în felul său aceleași lucruri, pare-se. Și nu e una și aceeași lume obiectul atîtor felurite Weltanschauungen?

Că filozofii se deosebesc între ei cu privire la explicațiile pe care le dau asupra lucrurilor încă n-ar fi cine știe ce pagubă. Lumea s-a deprins cu asemenea dezbinări, ba începe chiar să creadă că destinul filozofului e de a spune întotdeauna altceva decît s-a spus pînă la el. Dar că lucrul se poate întîmpla chiar în cazul explicației științifice, iată ceva de natură să îngrijoreze de-a binelea. Fiecare e în drept să-și spună, în acest caz, că trebuie să fie pe undeva vreo eroare, deoarece nu este îngăduit unei științe să explice în mai multe chipuri un același fapt, decît, poate, renunțînd la veleitățile ei de „pozitivitate“. Iar filozoful care și-a luat ca sarcină în primul rînd de a lămuri și justifica pretențiile de certitudine ale acelei activități a spiritului omenesc ce se constituie în științe nu poate să nu fie tulburat de constatarea că însăși certitudinea pe care se trudea s-o justifice încetează de a fi certitudine adevărată. Cine e deci de vină?

Toată lumea se potrivește în a crede — constată filozoful și chiar el crede la fel cu toți, de astă dată — că teoriile trebuie să dea socoteală de fapte. Cum altfel s-ar putea naște o teorie, dacă nu prin nevoia de a explica

o serie de fenomene sau măcar un fenomen din lumea lucrurilor? Prin urmare, în sensul acesta sîntem cu toții pozitiviști: orice teorie este o explicație, iar orice explicație e explicație a ceva, ceva anterior teoriei de vreme ce o prilejuiește. Unde însă încetăm de a ne mai potrivi cu toții este atunci cînd începem să vedem ce este acel ceva. Răspunsul la o astfel de întrebare nu poate fi decît îndoit: acel ceva e, cu un termen generic, lumea așa cum este, prin urmare așa cum o găsește spiritul; sau acel ceva e lumea așa cum o facem noi să fie, prin urmare așa cum o pregătește, conștient sau inconștient, spiritul.

Obișnuit, gîndirea se hotărăște pentru primul fel de a privi lucrurile. Într-adevăr, pentru ea, calitatea de a fi fapt — fapt susceptibil de încadrare într-o explicație generală — nu o capătă, ci o au dintru început lucrurile. Ele ni se înfățișează de la sine și gata făcute. Spiritul nostru se ivește în mijlocul lor, le constată prezența și încearcă să „ia cunoștință“ de ele. Cunoștința se ia deci, nu se face. Cum se explică atunci împrejurarea că spiritul poate lua mai multe cunoștințe despre unul și același lucru? Foarte simplu: prin aceea că n-a luat cunoștința adevărată. Dacă spiritul contemplă lucrul în felul lui de a fi, așa cum este, în ceea ce s-ar putea numi estimea<sup>1</sup> lui, atunci nici vorbă că ia cunoștința cea adevărată, care e una. De ce prin urmare nu se înțeleg filozofii? Fiindcă n-au atins încă estimea adevărată a lucrurilor. De ce dau deseori chiar oamenii de știință explicații deosebite? Din aceeași pricină, că au de-a face cu păreri, iar nu cu estimi. Lumea este așa cum este dinainte de a veni spiritul s-o măsoare, s-o cîntărească și s-o explice. Dacă ții seamă de lucruri așa cum sînt și cîte sînt, atunci ai sorți să afli ceva. Dacă nu, ai să aproximezi adevărul, așa cum au făcut-o atîția gînditori în istorie, dar n-ai să-l atingi niciodată.

Cea de a doua ipoteză — cum că lucrurile de cunoscut sînt așa cum le facem noi să fie — începe prin critica tezei precedente. Într-adevăr, prima e cea firească, e cea a naturalismului cunoașterii. Nimic mai limpede decît că lucrurile există și tu vii și iei cunoștință de ele. Numai că această limpezime a propoziției se lasă însoțită de un șir de greutăți anevoie de înlăturat. Trecînd cu vederea peste obiecțiile metafizice la care se expun susținătorii tezei precedente (întîi de toate faptul, chiar, că fac presupoziții metafizice, adică admit o existență în afară și înainte de spirit; în al doilea rînd — ceea ce e mai grav — faptul că admit nu numai lucrurile drept existînd înaintea spiritului, ci și cunoștințele, pe care spiritul le află, le „ia“ din lucruri, gata făcute sau aproape), trebuie pusă în lumină împrejurarea că răspunsul pe care l-am căpătat la întrebarea noastră: cum e cu putință ca un singur fapt să fie explicat de mai multe teorii? nu poate fi socotit mulțumitor. Căci ni s-a spus: dacă spiritul ia cunoștință de felul de a fi cu adevărat, de ceea ce

este, de estimea lucrului, atunci cunoștința căpătată nu numai că e cea dreaptă, dar e unica. Însă care e criteriul ce ne ajută să deosebim între o cunoștință ce și-a atins estimea și alta ce n-a atins-o încă? Cum să alegem între trei teorii care explică la fel de bine unul și același lucru? Și să presupunem că am găsi, pînă la urmă, că una dintre aceste trei teorii e mai bună: dar de unde știm că e și cea adevărată? De unde știm că nu vom afla într-o zi alta, care să explice mai bine încă faptul? Și de unde ideea că științele de azi, adică sistemele de explicație de astăzi, sînt și științele de mîine, cînd acestea pot fi cu totul altceva, sisteme de explicație cu mult mai apropiate decît cele actuale de adevărata fire a lucrurilor? Din două una: sau știm ceva dinainte cu privire la estimi; sau atunci nu ne vom opri niciodată în progresul nostru către ele.

Pentru a ocoli un asemenea progres orb, un progres ce reprezintă o înaintare, dar nu reprezintă totdeodată și o apropiere de țintă, cîțiva gînditori și-au propus să revizuiască noțiunile de bază și să se întrebe astfel dacă lucrurile de cunoscut fac într-adevăr parte dintr-o lume așa cum este (și după a cărei estime, prin urmare, am văzut că alergăm la nesfîrșit) sau dacă nu cumva ele fac parte dintr-o lume așa cum o facem noi să fie — nu oricum, fără îndoială, nici vroit, ci potrivit cu anumite îndemnuri ale minții noastre. Într-o astfel de lume, spiritul nu cunoaște la întîmplare și nici ceea ce i se oferă, ci face o alegere în materialul brut al cunoașterii. Iar dacă ar face numai atît, încă activitatea lui n-ar fi așa de hotărîtoare. Dar face ceva mai mult: pregătește materialul cunoașterii, îl măsoară, îl compară, îl rotunjește și doar după aceea îl lasă liber să se formuleze ca problemă. Abia acum apare „faptul“ de care trebuie să țină seamă cunoașterea; doar pe acest produs al său va trebui spiritul să-l explice, necum tot ce întîlnește și așa cum i se pare că întîlnește. Nu i-ar reveni atunci și explicația cerului, cu albastrul și boltirea lui? Însă calitatea de fapt nu o are tot ce se ivește în zarea cunoașterii; calitatea de fapt o capătă lucrurile, și o capătă anume prin spirit, de vreme ce vor să fie fapte pentru spirit. Pînă la întîlnirea cu spiritul, faptul nu era nimic pentru cunoaștere; era — spun gînditorii a căror părere o înfățișăm — un zero; de aci încolo, în schimb, el este material adevărat de cunoaștere: e problemă. Lucrurile trebuie desființate, într-un anumit sens, și ridicate la rangul de problemă. Tot pozitivîști rămînem făcînd astfel, adică tot potrivirea teoriilor noastre cu faptele căutăm; dar nu mai e vorba despre faptele lumii singure, ci despre cele născute din întîlnirea lumii cu spiritul. Iar așa transfigurate, lucrurile nu mai alcătuiesc o lume-nălucă, o lume în dosul căreia să fie alta, a cărei estime să se afle de asemenea mai departe și niciodată în cîmpul cunoașterii, ci una în care faptele să aibă un singur înțeles, acela ce răspunde problemei pe care,



după firea sa, a știut să și-o pună spiritul atunci când s-a trezit în mijlocul lucrurilor, trezindu-le și pe acestea la adevărata lor viață, cea în slujba cunoașterii.

Ar urma, ca atare, să arătăm — de vreme ce lumea cunoașterii nu e lumea așa cum este, ci așa cum o facem noi să fie — chipul în care spiritul pregătește materialul cunoașterii, astfel încât să-l ridice la rangul de fapt discutabil, clasabil și explicabil în cadrul unei teorii. Înainte de a întreprinde însă aceasta, teza înfățișată are de înfruntat o îndoială peste care nu poate trece dacă vrea ca principiul ei să nu fie știrbit în esența lui<sup>1</sup>. Într-adevăr, ceea ce ni se cere să admitem prin teza aceasta este că spiritul intervine în lumea lucrurilor atunci când vrea să le cunoască. Sîntem în drept să ne punem, înainte de a discuta în ce anume constă acest amestec, întrebarea de principiu: cum e cu puțință așa ceva? Dacă spiritul intervine în lucruri, înseamnă că vrea să le schimbe, să facă din ele altceva, să le altereze. Cum e cu puțință în general ca un subiect oarecare, vroind să-și cunoască obiectul, să-l altereze? Atunci ce mai cunoaște din obiect? Dacă lucrurile nu mai sînt așa cum sînt, ci așa cum le facem noi să fie, se mai poate oare spune despre cunoașterea lor că este o cunoaștere adevărată? Și ce mai e adevărul? Toată lumea definește adevărul drept potrivirea dintre cunoștințele noastre și lucruri. Dar de vreme ce lucrurile nu mai sînt acum ele însele, ci niște probleme anumite ale minții, ce mai reprezintă adevărul? În căutarea adevărului, norma o dădea obiectul, criteriul era raportarea la obiect. Acum termenul acesta, obiectul, cade sau, în cel mai bun caz, se „alterează“. Ce rămîne din celălalt termen? Dar din acordul lor, care tocmai trebuia să fie adevărul?

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

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

„Dacă adevărul constă în potrivirea unei cunoștințe cu obiectul ei, obiectul numit trebuie să fie, prin aceasta chiar, deosebit de oricare altul; căci o cunoștință e greșită 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 adevărului 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 adevărul privește tocmai acest conținut, e limpede că înseamnă ceva întru totul cu neputință și absurd să se ceară un caracter deosebit al adevărului acestui conținut prezent în cunoștință și că nu se poate găsi un semn, totdeodată 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 pure<sup>1</sup>? E atîta bun-simț aci cum nu e în tot restul operei filozofului. Firește, nu bunul-simț decide în materie de filozofie; dar cînd o propozițiune exactă reușește să îmbrace haina bunului-simț, exactitatea ei devine încă mai sugestivă. Nu se putea vădi 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 cunoștință și fapt. Oriunde am așa ceva, dețin, în baza celor de mai sus, adevărul. Dar de unde știu cînd am așa ceva? se întrebă pe drept cuvînt filozoful citat. Sau — după cum am mai arătat — știu ceva dinainte cu privire la ființa intimă a lucrului luat în considerație; 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 spuse 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 estimea 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 înțelesurile și roadele

muncii sale, filozoful — care alt rost nu are, la urma urmei, decît să se lămurească pe sine și pe oameni, întocmai ca Socrate pe concetățenii săi, asupra a ceea ce fac și gîndesc ei, să le scoată, cu alte cuvinte, din propriul lor cuget înțelesul cel drept — este în schimb dator să vadă că scopurile urmărite de cercetătorul științific nu sînt întotdeauna pe măsura rezultatelor la care el ajunge și că acestea trebuie interpretate în propria lor lumină, iar nu în cea a intereselor care le-au prilejuit.

Silința după adevăr a fost rodnică, așadar, însă nu planul adevărului este cel care legitimează, pînă la urmă, cunoștințele ce căpătăm. Iar dacă nu s-a pierdut timp cu urmărirea adevărului, s-a pierdut timp cu credința în adevăr. O astfel de credință trebuie corectată, dacă vroim să nu ne facem idoli strîmbi, dacă vroim să înțelegem actul cunoașterii în aceea ce poate da el, iar nu în ce ne închipuim noi că obținem prin mijlocirea lui.

Există, trebuie să existe un plan mai adînc decît cel al adevărului, un plan care să dea îndreptățire cunoștințelor noastre. Gînditorii ale căror păreri le prelungim, dacă nu chiar le reluăm, numesc acesta planul obiectivității. Nu interesează dacă o cunoștință e sau nu adevărată; ce sens poate avea, după cele ce am văzut mai sus, așa ceva? Ci interesează dacă ea este sau nu obiectivă, dacă, prin urmare, îndeplinește acele condiții care o fac să se impună orișicînd orișicărei conștiințe omenești. Nu interesează deci care poate fi estimea lucrurilor, căci aceasta e o presupunere cu desăvîrșire gratuită a minții noastre; ci interesează dacă putem rosti, cu privire la ele, propozițiuni care să dea socoteală în chip încheșat de înfățișarea sub care se ivesc ele în cîmpul oricăreia dintre conștiințele cunoscătoare.

Gînditorii care cred în adevăr și în posibilitatea de a-l atinge — să ne fie îngăduit a-i numi realiști, iar pe cei de-ai doilea idealști<sup>1</sup> — se vor grăbi să arate că obiectivitatea e și de partea lor, sau mai ales de partea lor, ea nefiind decît unul din caracterele adevărului. Căci o cunoștință adevărată, spun ei, este, prin aceasta chiar, obiectivă, adică respectă toate condițiile care o fac să se impună orișicînd orișicărei conștiințe omenești. Atunci de ce nevoia de a opune adevărului obiectivitatea?

Dacă adevărul s-ar trudi să caute obiectivitatea, atunci negreșit că nu ar mai fi nici o nevoie să se pună față în față termenii aceștia, iar simplul fapt că ești căutător de adevăruri ar dovedi că ești totdeodată doritor de obiectivitate. Numai că el nu caută obiectivitatea, ci o presupune, cum presupune atîtea 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 realiștilor, este primită de toată

lumea tocmai pentru că el există. Dar de unde știm că el există? Fiindcă toată lumea primește această afirmație — ar rămîne să răspundă realistul, ca tocmai bine să cadă în cel mai desăvîrșit dintre cercurile cu putință.

Se spune de obicei că idealismul e filozofia leneșilor, întrucît nu se trudește să caute ce sînt lucrurile „din afara“ conștiinței, ci și le plăsmuiește 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, s-o legitimizeze pe deplin. Pentru realism, obiectivitatea se capătă prin simplă 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 ca aceea ce s-a impus drept certitudine unei conștiințe să poată fi împărtășit ca atare orișicărui alteia. În a căuta condițiile de apariție și transmitere a certitudinii căpătate, 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-simț; suprimă o întregă 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.

Dacă însă adevărul cedează obiectivității pasul, pe măsură ce analiza cunoașterii se precizează, teza care afirma că lumea cunoștințelor e cea în care lucrurile sînt așa cum le facem noi să fie se dovedește admisibilă în principiu. Cercetarea noastră pornise tocmai de la nevoia de a ridica îndoiala ce stătea în calea unei astfel de teze, îndoiala cum că lucrurile cunoscute vor mai prezenta vreun interes pentru conștiința noastră, de vreme ce ele nu sînt și cele adevărate. Dar acum teza nu ne apare doar admisibilă în principiu, ci și necesară, căci e singura care-și pune problema adevărată a cunoașterii, anume problema obiectivității ei. O astfel de chestiune nu exista în cadrul lumii unde lucrurile rămîneau precum sînt. În acea lume, spiritul căuta așa-numitele estimi; dacă le găsea, restul, adică obiectivitatea, ar fi venit de la sine. Dar nu le găsea. Atingea doar stadii premergătoare în calea sa către adevăr: cunoștințele pe care le căpăta erau provizorii, iar științele ce se încheau din ele nu cu desăvîrșire certe, ci tînjind după o exactitate pe care nu știau cum s-o descopere încă și nu puteau decît s-o proiecteze în viitor. De unde atunci certitudinea?

Dacă există adevăr și posibilitatea de a-l atinge cîndva, orice siguranță actuală a cunoștințelor se risipește. Din fericire, lumea ne oferă mai multe prilejuri de certitudine și nici un adevăr; căci ea nu e decît lumea așa cum am făcut-o noi să fie, în interesul, tocmai, al cunoașterii noastre sigure.

Căutătorii de adevăruri n-au decît să le caute mai departe; ei nu sînt însă și aflători de adevăruri; ci, în calea lor către ele, trudindu-se să le găsească, luptîndu-se cu lucrurile de cunoscut, le-au schimbat pe acestea la față, le-au îmbibat cu înțelesuri noi, care nu mai sînt ale lor dar ale spiritului și nu mai dau socoteală despre adevărurile lor, ci despre certitudinile spiritului. Căutătorii de adevăruri sînt aflători de certitudini — iată călătoria pe care o face orișicare conștiință cunoscătoare. Pornește să dezvăluie tainele firii și sfîrșește prin a face — s-a mai spus aceasta — probleme de geometrie.

Dar lucrurile există totuși, va stăruii realistul. Chiar dacă lumea cunoașterii e așa cum o facem noi să fie și chiar dacă în sînul ei se capătă judecăți obiective, iar nu judecăți adevărate, nu se poate ascunde totuși că 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 decît atît cu privire la existența lor. — La care se poate răspunde: În propoziția „lucrurile există“, ceea ce există nu sînt atît lucrurile cît afirmația însăși. 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. Că lucrurile totuși există, cu alte cuvinte că și conținutul afirmației realiste e adevărat? E probabil, dacă nu chiar sigur. Dar existența lor nu are prea mult sens în afară de ceea ce știu eu despre ele și nu pot ști mai mult despre ele decît vrea mintea, cu legile și rînduielile ei, să mă învețe.

Înstelarea nopții există? În afară 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 vietate în afară de om. Iar răspunsul este: probabil conștiința confuză a unei prezențe 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 întregă doctrină. Realismul vrea mai mult decît atît, 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 s-o înregistreze așa cum este. Iar idealismul — sau ceea ce se poate numi așa prin simplă opoziție cu teza realistă — răspunde: Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sînt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decît mintea în propriul ei exercițiu?

Negreșit, nu e vorba aci decît 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 desăvârșit obiective dacă nu se va sili să le organizeze după norme care să decurgă din principii statornice la toate spiritele cunoscătoare. Pusă 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 alta, conștiința nu va șovăi să facă din universul lucrurilor aceea ce îi trebuie, pentru ca propozițiunile ei cu privire la acest univers să fie propozițiunile tuturor cu privire la același univers.

În definitiv, explicațiile noastre sînt aceleași — adică sfîrșesc prin a fi aceleași —, fie că le facem cu gîndul de a descoperi adevăruri, fie că știm dinainte, cu privire la ele, că nu ne vor da decît certitudini. Cearta dintre realiști 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 lecții. 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 mărturie, nu lecții; iar în schimb ea încearcă să-i dea îndreptățiri (de care el poate să nici nu aibă nevoie), iarăși nu lecții. Fiecare învață ce are de învățat din propriul său meșteșug, iar dacă meșteșugul unuia e de a gîndi asupra meșteșugurilor celorlalți nu înseamnă că primul ins, filozoful, e de prisos sau că ceilalți, oamenii de știință, sînt netrebniți.

Că lumea cunoașterii e așa cum o face spiritul să fie și că în cadrul acestei lumi faptele dau mărturie 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 socoteală de un fapt sau de un întreg șir de fapte. Filozoful, în schimb, va ști că nu e vorba aci decît de o greșeală — fără consecințe, din fericire — de perspectivă. În materie de cunoaștere, prin idolatria de care dăm dovadă reînnoim, poate, stările primitive ale omenirii — și filozoful nu va întîrzia să observe aceasta. Sîntem încă, vorba pozitivismului, în faza teologică. Ba pozitivismul însuși pare a fi, sub acest aspect, în faza teologică, fiindcă ipostaziază legile și crede în realitatea lor absolută.

Dar filozofia trebuie să mai știe ceva. Că în actul cunoașterii nu se consumă numai procesul de a căpăta — vroit sau nevroit — certitudini; ci e în joc ceva mai mult decît atît: e poate un capitol din destinul de cunoaștere

al omului; destin care nu e de a se ivi într-o lume gata făcută, pe care mintea lui s-o înregistreze, s-o admire și s-o lase în urmă așa cum a găsit-o; ci de a participa la facerea necontenită a lumii, de a o îmbogăți, dacă nu o poate face din nou, de a o altera, dacă nu o poate îmbogăți. Iar aci să ascultăm pe poet. Schiller scrie:

A repeți, ce-i drept, e-n stare intelectul, a repeți  
aceea ce fusese mai-nainte,  
Ceea ce a clădit natura clădește în urmă-i el.  
Deasupra naturii clădește rațiunea, totuși numai-n gol,  
Doar tu, geniu, sporești natura în sînul naturii.

Să sporești natura în sînul naturii. Să sporești natura, nu numai s-o înregistrezi. Ce destin de cunoaștere mai frumos se putea prescrie omului?

## INDIVID ȘI CUNOAȘTERE SPORNICĂ

Dacă, trecînd acum de la conștiința cunoscătoare la cea trăitoare, chibzuiiești ceva mai bine, te încredințezi că omul modern nu poate încerca altceva, față de științele timpului său, decît un simțămînt de dușmănie. Atîtea științe și cunoștințe, îngrămădite unele peste altele. Cum să te mai descurci cu ele, cum să mai ajungi la capăt și, mai ales, cum să vezi dincolo de ele? Întreabă pe un ins al zilelor noastre cam despre ce e vorba într-o știință oarecare, de pildă în fizică. El te va duce într-o bună bibliotecă de specialitate, îți va arăta un raft întreg de tratate și-ți va răspunde: Fizica înseamnă toate aceste tratate amănunțite plus cele care nu s-au scris, privitoare la descoperiri care nu s-au făcut încă!

Răspunsul poate fi, de altfel, nițel schimbat; noi nu simțim mai puțin că, în fond, așa stau lucrurile. Fizica, întocmai ca orice altă știință, apare omului modern drept o culegere de învățături dobîndite cu greu, unele sigure, altele mai degrabă aproximative, dar constituite pe cît se poate de trainic, clasate, rînduite și consemnate în lucrări, pe care nu ai decît să le iei în cercetare spre a te lămuri ce e cu știința respectivă. Nu ai decît să le iei în cercetare — e însă un fel de a vorbi. Căci numărul tratatelor e mare, iar învățătura care e cuprinsă în ele ți-e străină, e în afară de spiritul tău, așa cum e în afară de el tot ce se înfățișează gata făcut.

Omul modern simte în chip hotărît că adevărurile științei îi preexistă. Ele se află înregistrate pe anumite tabele — fără să vrei te gîndești la tabelele înregistratoare ale empiriștilor —, unde fiecare adevăr stă cuminte la locul lui, precum cuvintele într-un dicționar, și așteaptă să fie găsit și folosit de către cel care se întîmplă să aibă nevoie de el. Nu reprezintă științele noastre, așa cum le vedem de obicei, capitole dintr-un dicționar? Nu e idealul pozitivismului științific alcătuirea unei enciclopedii de adevăruri?

Dacă adevărurile ar face omului modern impresia că îi preexistă numai în înțelesul că se află, dinainte de cercetarea sa, consemnate undeva în tratate, lucrul încă nu ar avea urmări prea însemnate. În fond, aceasta n-ar reprezenta decît o serioasă economie de timp, și nimic nu ne încîntă mai mult decît o economisire de timp și inteligență, însoțită de o sporire a puterii omului. Dar conștiinței moderne i se pare că adevărurile îi preexistă și într-un alt înțeles, mai grav: acela că s-ar afla înscrise în realitatea însăși, ale cărei legi noi venim doar să le dezvăluim. Științele ar fi deci în afară de om, de vreme ce adevărurile lor îi preexistă în sînul chiar al realității. Științele — după convingerea aceasta amintită și ceva mai sus — n-ar însemna nimic altceva decît dezvăluirea mecanismului firii înseși, mecanism care nici



vorbă că pare să preexiste minții cercetătorului, de vreme ce și natura cercetată e presupusă de el ca preexistentă. Natura însăși e un dicționar, pretinde omul de azi; dacă îi prinzi cheia, atunci poți să dezlegi tainele lumii, taine care nu sînt altceva decît rînduiele ei. Știind azi cîte ceva din aceste rînduiele, nu-ți închipui că le știi pe toate. Morala omului de azi pare a fi: pune-te pe lucru, căci, în afară de ceea ce ai descoperit, sînt multe altele pe care nu le-ai descoperit încă. Adevărurile așteaptă să fie scoase la lumină. Ele te așteaptă, ascunzîndu-se cercetării tale uneori, ieșindu-ți în cale alteori, dar uimindu-te întotdeauna prin ceea ce au neașteptat în ele.

Cum să nu dușmănească omul modern astfel de științe? Adevărurile acestea care-i preexistă — atît în înțelesul că se găsesc, în parte, gata făcute în tratatele acelea impunătoare și numeroase, cît și în înțelesul că, în rest, se pot găsi în sînul naturii, al acelei naturi ce nu încetează niciodată să ne uimească — reprezintă o lume rece, o lume rigidă și obiectivă. Totul e străin conștiinței, care, copleșită de atîta noutate, nu se mai regăsește pe sine nicăieri. Umilit și niciodată îndestulat, așa este omul modern. Umilit, căci toată această știință, pe care el nu a iscat-o, ci doar a întîlnit-o, îl depășește; neîndestulat căci, închipuindu-se ajuns la capătul științelor constituite, el bănuiește și altceva dincolo de ele. Totul e făcut să-l intimideze; mai mult încă, să-l îngrijoreze. Căci nu s-ar putea să răsară dintr-o dată un adevăr adînc tulburător, neașteptat de grav? De unde știm noi că adevărurile pe care nu le-am dezvăluit încă sînt la fel de nevinovate precum cele pe care le-am dezvăluit? Cine ar putea spune ce ne așteaptă, ce adevăr tragic, ce semnificație nouă care va arunca un vâl de lumină, dar și unul de panică, peste mințile noastre pînă atunci amorțite? Și nu sîntem noi, oamenii moderni, atunci cînd privim științele în felul de mai sus, întocmai locuitorilor din peștera lui Platon, dar pe care ne așteaptă ceva și mai tragic decît pe aceia: nu rămînerea, pe tot timpul vieții, în întunericul plin de semnificații, ci tocmai dimpotrivă, perspectiva de a ieși odată la lumină, spre a vedea că interpretarea noastră de umbre era prea confortabilă și prea plăcută față de înțelesul plin de spaime ce ne întîmpină odată ieșiți afară?

Sentimentul că totul e posibil, în ordine practică și în ordine teoretică deopotrivă, caracterizează încă, de cele mai multe ori, atitudinea omului de azi față de știința sa. În ordine practică, nu ni se pare exclus să reușim cele mai extraordinare invenții; nu am și reușit cîteva? Nimeni nu împiedică pe omul modern să imagineze înfăptuite, ca un nou Jules Verne, toate născocirile cu putință: orașe suspendate în aer, comunicarea cu planeta Marte sau captarea într-un singur sîmbure, manevrabil de către om, a unei uriașe cantități de energie electrică. Toate acestea sînt spre gloria omului și

dovedesc, în primul moment, stăpînirea ce a știut să cîștige asupra naturii. Dar ele se întorc degrabă împotriva omului — procesul e prea cunoscut spre a stăruia asupra-i —, și atunci par a-i dovedi slăbiciunea sa. Creația se ridică împotriva creatorului — constată toți istoricii civilizației de azi, în frunte cu Spengler. Sentimentul momentan de putere al omului se preface în sentiment de groază. Totul e posibil, adică cea mai înspăimîntătoare invenție, cea mai uluitoare mașină ucigașă. Nu s-a inventat dinamita, nu s-au găsit gazele toxice? Tehnica nu se ridică, întreagă, împotriva-i? Tot ce poate omul este prea puțin pe lîngă ce se dezlănțuie împotriva sa. Dacă este glorios pentru el să poată uneori isca energii nebănuite, e cu atît mai umilitor pentru el să știe că nu e în stare a le stăpîni pînă la capăt și că e cu puțință ca tehnica să-l îndobitocască. Cine știe ce are să se mai născocască? Omul de azi trăiește sub teroarea neprevăzutului: el îl așteaptă, îl alimentează, crede în el și se miră dacă nu i se ivește zilnic, pregătind omului o catastrofă mai tulburătoare decît orice catastrofă geologică, pentru că e mai absurdă și mai omenească.

Dar în ordine teoretică își atinge culmea procesul de intimidare a conștiinței moderne. În definitiv, invențiile sînt sortite să slujească pe om, și chiar dacă-l îngrijorează cu privire la viitor ele nu pot, de cele mai multe ori, decît să-l satisfacă în ce privește prezentul. E destul de umilitor pentru noi să nu știm ce ne rezervă tehnica de acum înainte, ba deseori să nu ne lămurim și apărăm prea bine nici cu privire la ce s-a făcut pînă acum. Dar știința practică aduce atîta confort imediat, atîta bunăstare, încît trebuie să fii prea lucid spre a resimți cu adevărat o umilire. E mai înțelept să închizi ochii — și să profiți. Totul e posibil, îți spui, deci și nițel bine, pe deasupra celui prezent. Dar în ordine teoretică? Străduința de a înțelege a dus și aci la rezultate destul de mulțumitoare pînă acum, de vreme ce s-au găsit pentru fenomenele naturii cîteva înțelesuri cuprinzătoare. Se vor găsi altele, și sistemul nostru de cunoștințe se va rotunji. Cine știe totuși ce ne așteaptă și aci? Nu vom descoperi într-o zi un adevăr absolut care să primejduiască ființa noastră morală, așa cum nici un adevăr relativ n-o făcea?

Să dăm o singură pildă spre a ilustra spaima — ascunsă ori deschisă — sub apăsarea căreia trăiește omul obișnuit de azi atunci cînd privește știința sa teoretică și perspectivele ei. Să presupunem că omul despre care vorbim e un creștin încă. E creștin, dar crede și în știință, în puterea ei de a dovedi, în capacitatea ei de a progresa. Cîte exemple de soiul acesta nu întîlnești în veacul al nouăsprezecelea, veac care e cu mult mai puțin ateu decît se trădează la suprafață? Iar creștinul nostru așteaptă lămuriri de la știință. Nu în materie religioasă: aci el n-are nevoie de adevărurile științei: ci

pur și simplu pentru înțelegerea fenomenelor din universul acesta fizic. Totuși nu poate interveni știința și în ce privește fenomenele universului moral? Creștinul o știe, și de aci începe îngrijorarea sa. Ce s-ar face el, de pildă, dacă ar afla într-o bună zi, pe cale cât se poate de pozitivă, că e absurd să creadă în nemurirea sufletului? Cei mai mulți filozofi creștini îi spusese totuși că, fără nemurirea sufletului, învățătura sfântă pierde mult din înțelesul ei. Și câte dezbateri n-au fost, în istoria teologiei, pentru asigurarea punctului acestuia de doctrină. Apoi, propria sa viață sufletească ar fi zdruncinată de o asemenea descoperire a științei. El știe că n-ar trebui să șovăie, întrucât credința sa trebuie să depășească satisfacția unei răsplăți sau teama unei pedepse; dar nu poate, omenește, să nu se resimtă de așa ceva. De aci spaima sa că știința va găsi un înțeles de viață sufletească, înțeles care să înlăture supraviețuirea.

Și mai mult încă: dacă aceeași atotputernică știință va hotărî, într-altă dată, că nici despre suflet nu are prea mult rost să se vorbească? Închipuiți-vă un creștin care nu admite că sufletul există dincolo de mecanismul naturii; un creștin care să creadă că totul se inserează în lumea fizică și se explică prin ea, așa încât e de prisos să vezi în lumea morală altceva decât un fenomen de suprafață ori încoronarea lumii fizice. Nu, e de neînchipuit așa ceva. Și pentru că el e încă un bun creștin, toată încrederea sa în știință se preface în spaimă: aceea ca știința să nu progreseze atât de mult încât să-i distrugă lui temeiurile vieții morale. Nu e groaznic să trăiești și să hrănești în tine gândul că tot ce ai mai bun s-ar putea năruți dintr-o dată prin aflarea unui singur înțeles? Iar omul de azi trăiește într-o astfel de groază. Înțelesurile pe care nu le știm, înțelesurile pe care s-ar putea să le știm în sfârșit sînt pentru ființa noastră tot atîtea primejdii. Cum să te ferești de ele de vreme ce tot tu le-ai iscat? Acum e prea tîrziu ca să mai dușmănești cu succes știința și tot răul pe care vrea ea să ți-l aducă.

Lumea din jurul nostru s-a organizat, realitatea exterioară conștiinței a prins înțelesuri, iar toate acestea par să ți se impună de îndată ce pornești să le cauți. Ai putea să nu le cauți, să închizi ochii, să te minți. Dar tu, om modern, ești cinstit. Tu n-ai să te minți. Ai să lași spaima să crească fără măsură. Cu atît mai mult va crește, cu cît te simți mai singur. Și ești singur, de vreme ce lumea ți-e străină, de vreme ce totul e pus la punct în ea. Nu mai e nevoie și de tine. E cumplită suferința de a fi singur, dar aceasta este soarta ta, ființă supranumerară, ivită pe lume să iei act de ea și atîta tot. E, parcă, împotriva-ți o conspirație a lucrurilor tinzînd să te uluiască și izoleze. În toiul acestei desfășurări la care nu participi, știi doar un lucru: că totul e posibil. Iar dacă totul e posibil, smerește-te și așteaptă.

Și toate acestea pentru ce? Pentru că, poate, nu se răspunde cum trebuie întrebării de temelie a cunoașterii. Deseori nici nu urcăm pînă la o asemenea întrebare, ci filozofăm în marginea ei, înfățișînd și dezlegînd tot ce reiese din ea și numai pe acestea. Iar întrebarea — spre a preciza mai bine ideile din capitolul trecut — este: dacă a înțelege înseamnă a găsi ori a pune înțeleșuri.

Cei mai mulți — și trebuie să recunoaștem că ei sînt adesea dintre cei care nici nu-și pun explicit problema — răspund, conștient sau inconștient: a găsi. Unii, mai lucizi, încearcă să arate că răspunsul e: nici a găsi înțeleșuri, nici a pune, ci a alege (ca și cum poți alege de altundeva decît tot din materialul găsit). În sfîrșit, cei de-ai treilea răspund: a înțelege înseamnă atît a găsi cît și a pune înțeleșuri, de vreme ce mintea noastră folosește, dar și transformă materialul cunoașterii, dînd o prelucrare a lui.

Cele trei atitudini au totuși un punct comun: recunoașterea că înțeleșurile noastre găsite, alese ori prelucrate, oricum ar fi, sînt pînă la urmă înțeleșurile lumii înseși. Între cele trei poziții deosebirea poate părea mare și este, chiar, așa. Prima presupune o lume gata făcută, nu numai ca realitate, dar și ca semnificație. Legile care lucrează în sînul realității sînt ale realității. Cel care nu le caută acolo nu le găsește defel; iar în schimb cel care le caută acolo le găsește întru totul. N-ai mai avea nevoie, potrivit tezei acesteia, să rătăcești pe căile rațiunii în truda de a afla adevărul. Dacă te întorci de partea experienței, întîlnești acolo tot ce-ți 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 că înțeleșurile ei pot fi luate întocmai cum ni se înfățișează și în toată multiplicitatea lor. Mintea noastră trebuie să intervină măcar într-atît încît să cîntărească, să aprecieze și să aleagă. Tot în sînul realității găsești înțeleșurile, dar nu găsești acolo tot ce-ți trebuie; sau, mai precis, găsești ceva mai mult decît îți trebuie: nu rămîne prin urmare decît să-ți alegi criteriile după care oprești sau înlături un înțeles întîlnit în lumea din afară, 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 minții decît un material, pe care aceasta trebuie să știe cum să-l ridice la rangul de cunoștință. 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 cunoștință este o cale destul de lungă. Și apoi — susține teza aceasta — nu este experiența însăși pătrunsă de anumite elemente raționale? Experimentăm noi la întîmplare, sau o facem după anumite norme și cu interese care nu sînt decît ale minții noastre? Iată deci măsura în care s-ar putea spune că

înțelesurile realității nu sînt întru totul găsite în sînul acesteia, ci sînt, în parte, puse și de către mintea 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 această potrivire constă în a afirma că, oricum ar fi căpătate, înțelesurile asupra realității sfîrșesc prin a da socoteală de realitatea însăși. Chiar dacă pozitivistii sînt de acord: conștiința nu găsește cunoștințe, ci prelucrează materialul înfățișat 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 dogmă adevărurile ce se întîlnesc în tratatele științei, căci ele nu sînt, după spusele lor, adevăruri ale oamenilor, ci ale lucrurilor. De aceea, odată determinate, ele ne sînt propuse de-a gata în tratatele scrise pînă acum.

Și mai sînt tratatele care nu s-au scris încă! Ce sens ar avea să ne gîndim la acestea, dacă nu s-ar presupune că legile preexistă minții? Iar cele trei teze de mai sus cred așa ceva. Ultimele două admit, poate, că nu există cunoștințe gata făcute; dar există, spun ele, o lume gata făcută, ale cărei înțelesuri sînt sau tind să fie, în ultimă instanță, oricare dintre înțelesurile minții noastre.

Așadar, a înțelege înseamnă a găsi, ori cel mult a regăsi, înțelesuri? Însă am văzut în ce dispoziție sufletească aduce pe omul modern o asemenea convingere. Ea îl intimidează la început, pentru a-l paraliza pînă la urmă prin spaima față de neașteptat pe care i-o sădește în suflet. Și apoi, dacă lumea e organizată dinainte de ivirea noastră, nu numai că ea ne copleșește ca obiect de cunoaștere, dar ne și stăpînește ca existență. De vreme ce toate înțelesurile sînt natură, noi înșine sîntem natură. Singurul privilegiu pe care-l avem, pe deasupra celorlalte existențe naturale, e de a ne ști locul în sînul ei. Altfel, cunoașterea noastră nu ne poate ridica dincolo de natură, căci ea însăși nu este altceva decît una din formele de manifestare ale acesteia. Sfîrșim prin a cădea într-un naturalism care nu e defel spre demnitatea omului. Ce nesemnificativă e cunoașterea atunci cînd nu te scoate din natură, ci te integrează în ea; și ce umilitoare, atunci cînd nu-și domină obiectul, ci se lasă covîrșit de el.

Despre actul cunoașterii se spune totuși că este cel mai nobil dintre actele omenești. Nu cumva tocmai pentru că, în sensul amintit, îmbogățește natura cunoscută? Nu cumva pentru că, după cum am spus, în loc să o reediteze, el o duce mai departe? Și ar fi prea puțin să-l numim un act de reproducere; căci el nu este așa ceva nici în înțelesul că ar oglindi natura, dîndu-ne o copie credincioasă a ei, și nici în cel că ar perpetua-o, făcînd să rodească sămînța de viață din sine. Un act de

perpetuare nu îmbogățește natura, ci o desăvârșește: e încă natură. Cunoașterea, în schimb, e întâia noastră libertate față de natură. Nu e firesc, atunci, ca ea să însemne demnitatea noastră omenească însăși?

Dar omul nu are întotdeauna gustul libertății. Îi plac anumite subjugări, de pildă subjugarea la obiect. Se simte mai bine să fie dominat decât să domine: la început din confort, apoi din superstiție. Dar ceea ce i se părea la început mai chibzuit de presupus se întoarce împotriva sa, întocmai unei nechibzuințe. Lumea îi este străină; chiar știința din tratatele altora îi e străină. Evident, el își însușește într-un fel această știință, demonstrându-i din nou adevărurile. Dar demonstrează pe invențiile altora, pe lucruri moarte, nu pe propriile sale invenții. De aceea și pedagogia sa e într-atît de neîndestulătoare. Cînd privești științele drept gata făcute — și cît de răspîndit e felul acesta de a le privi, în lumea contemporană —, îți interzici orice elan al inteligenței, orice libertate. Cum să mai învețe niște minți care nu mai au nimic de spus? Cu ce imbold? Cu ce interes? Și încetul cu încetul omul devine subjugat obiectului, care-i poruncește și-l intimidează. În fața unei lumi de realități și cunoștințe gata făcute, lume pe care i se părea comod la început s-o accepte, omul se simte acum temător, îngrijorat. Subjugarea la obiect începuse prin a fi o prejudecată, pentru a sfîrși prin a fi o primejdie.

Ceea ce e de admirat la oamenii de știință e tocmai că nu se lasă intimidați de știința lor. Admiri în omul de știință idealismul, convingerea că el poate lua lucrurile de la început, că le poate duce mai departe, că poate spori — nu găsi ori regăsi — adevărurile. Pozitivist nu e el, deși afirmă adesea că adevărurile sale sînt ale lucrurilor înseși (o face spre a găsi un capăt al gîndirii sale care, în principiu, ar trebui să fie în neconținut neastîmpăr). Pozitivist e admiratorul său necritic, cel care crede că științele se întîlnesc în realitate sau se desprind din realitate, nu că se impun acesteia.

Omul de știință cu adevărat activ dă mărturie, prin urmare, mai degrabă că a înțelege înseamnă a pune decât a găsi înțeleșuri. Iar o dată cu el începe s-o creadă și filozoful. Cît de liniștitoare e o asemenea convingere, dar în același timp și cît de grea de răspundere! Ea e liniștitoare mai întîi pentru că înlătură spaima, înlătură pe acel „totul e posibil“ de pe planul teoretic, cel puțin, dacă nu și de pe cel practic. Nu totul e posibil, ci doar atît cît se află în noi sau, mai bine, cît este în măsura noastră să punem. Dacă e o primejdie, atunci nu e cea de a ne surprinde pe noi înșine prin cine știe ce înțeleș ruinător, ci primejdia de a nu prescrie destul lucrurilor și nouă înșine, așa încît gestul nostru să fie ridicat la rangul de etică și presupunerea noastră la cel de cunoștință legală. Dar ceea ce e

cu adevărat liniștitor e faptul că, prin felul cel nou de a vedea lucrurile, izbutim o împăcare a omului cu știința sa. Acum nu mai sîntem desprinși de științe; ele nu ne mai sînt străine, căci apar gata făcute, nu ne mai preexistă. Un sentiment de familiaritate ne leagă de ele: o anumită intimitate. Și nu iese de aci chiar o nouă pedagogie? Să nu mai dușmănești științele, căci ele nu te mai copleșesc; să le privești drept propria ta înțelepciune, desfășurată și mai ales în desfășurare — iată un fel de a preda care nu e întotdeauna cel de azi și care ar fi de folos tocmai azi, cînd cunoștințele omului par a nu se mai proporționa defel conștiinței sale.

Cunoștința e însă pe măsura conștiinței noastre; și tocmai de aci se nasc răspunderile acesteia. Dacă a înțelege înseamnă a pune înțelesuri, nimic nu ne autoriză să credem că putem pune în chip arbitrar înțelesurile noastre. Dimpotrivă, sînt de pus acele înțelesuri ce ar putea fi puse de către orice conștiință așezată în fața problemelor înaintea cărora stă fiecare acum. Și tocmai aceasta am văzut că înseamnă: obiectivitate.

Ce e anarhic aci? Și totuși se vorbește de anarhie. Se spune: cum e cu putință ca propria mea conștiință să prescrie legi lumii? Cum e cu putință ca adevărul să fie relativ la om, știința la conștiință, cosmosul la individ? Nu cădem în cel mai anarhic dintre individualismele cu putință și nu e aceasta anarhia lumii moderne, anarhie ce începe prin conscientismul lui Descartes și se definitivează cu idealismul lui Kant?

Dar păcatul spiritului modern nu e că ascultă prea mult de filozofii săi. Unii ar spune că nu ascultă destul. Obiecția de individualism anarhic tulbură pe nedrept conștiința omului modern. În fapt, el nici n-ar trebui s-o ia în seamă: căci nimeni nu slujește mai bine idealul universalității decît tocmai cel care se trudește să pună înțelesuri, nu să le afle. El are ca normă obiectivitatea, și prin aceasta nimeni nu evită mai mult decît el anarhia. Nu s-a întîmplat oare așa — spre a da exemplul cel mai cunoscut — la începutul veacului al șaptesprezecelea? Lumea ieșea atunci de sub dominația scolasticii. Aristotel nu mai era autoritate, dogmele creștine nu mai dominau filozofia. Ce neasemuit prilej de anarhie! Cum să nu se îmbete mintea omului de o libertate care acum era deplină! Și totuși omul nu s-a înșelat pe sine. În loc să rățăcească în lumea arbitrarului, în loc să păcătuiască prin subiectivitate, omul veacului al șaptesprezecelea — Descartes sau un altul — s-a apucat să cerceteze dacă nu cumva și-ar putea prescrie o metodă. Rămas singur, prin urmare, omul caută metode. În locul autorității pe care o accepta orbește, el caută reguli pe care să și le impună critic. În locul dogmatismului, el caută în sine elementele obiectivității. Aceasta înseamnă anarhie? Poate. Anarhia de a introduce legi

acolo unde pînă acum domnea superstiția; anarhia de a căuta și cîntări aceea ce alții cred că au de-a gata.

Nu poate fi anarhie acolo unde se deșteaptă răspunderea. Iar doctrina care crede că a înțelege înseamnă a pune înțeleșuri deșteaptă în mintea noastră o răspundere gravă: nu sînt de pus decît acele înțeleșuri care satisfac condițiile obiectivității. Subiectivitatea este — după cum o arată idealismul filozofic — purtătoare de obiectivitate. E drept că întrebarea care rămîne fără răspuns în cadrul realismului, și anume: care e criteriul adevărului? s-ar putea pune și aici. Căci, s-o recunoaștem, nu există un criteriu desăvîrșit al obiectivității. Nu poți ști cu siguranță dacă o cunoștință este întru totul obiectivă sau nu, după cum nu puteai ști nici dacă ea este întru totul adevărată. O teorie științifică ce prezintă anumite cheazășii de obiectivitate se poate dovedi insuficientă, nu greșită, și atunci sînt de adus noi înțeleșuri, care să cuprindă pe cele vechi și să le dea o mai mare înfățișare de obiectivitate, fără să atingă poate nici acum obiectivitatea desăvîrșită, 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 și 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 aplicație. Este norma pe care i-o dă prototipul ei, cunoașterea matematică. Obiectivitatea are un ideal: înfăptuirea tipului matematic de cunoștințe. Doctrina adevărului nu are decît o prescripțiune: adecvația dintre un intelect, despre care nu știm ce virtuți de transcendență are, cu un lucru, despre care nu știi niciodată ce este.

Care este norma adevărului și după ce prototip se corectează el? Se va spune, cumva, că tot după matematici? Dar atunci trebuie să se admită că adecvația 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, înțeleșuri — așa cum face tocmai obiectivitatea, în truda ei de a da socoteală spiritului de „lume“ —, de vreme ce doar în ultimul caz reușita era desăvîrșită? Fiindcă prin urmare știe ce vrea, adică să fie de tip matematic, învățînd astfel după ce prototip să se corecteze în



desfășurarea ei, doctrina obiectivității știe și ce trebuie să prescrie. Doctrinarii adevărului sînt departe de a ști atît. — În sfîrșit, în măsura în care se poate vorbi de un criteriu al obiectivității, el are încă o superioritate asupra celui al adevărului: oricît de greu ar fi primul de atins, el este încă un criteriu omenesc. Se poate spune la fel despre ultimul?

A vorbi despre anarhie acolo unde e metodă și unde se năzuiește după obiectivitate este o glumă. Idealul obiectivității disciplinează în chip potrivit intelectul. Puterea ei merge atît de departe, încît pe drept cuvînt spunea un filozof că, dacă un geometru ar găsi în vis o nouă demonstrație a uneia din propozițiunile sale, demonstrația nu ar fi mai puțin adevărată (adică obiectivă). Chiar în vis, prin urmare, obiectivitatea triumfă: condițiile psihologice nu mai interesează în cazul ei; ele sînt depășite, chiar dacă o afirmație obiectivă nu va fi niciodată un adevăr „obiectiv“, adică ceva exterior conștiinței. Căci — și acum lucrul se înțelege mai bine — doar prin restrîngere la subiectivitate se dobîndește un grad oarecare de obiectivitate. Dacă matematicianul are întotdeauna dreptate e pentru că se restrînge la anumite reguli, care sînt regulile jocului său.

Tocmai de aceea el nu dovedește nimic, decît că jocul său poate fi jucat, adică interpretarea sa reușește. Iar aceasta e mult, deși nu duce la alte cîștiguri. Noi vrem întotdeauna să cîștigăm altceva. Dar cum să transcenzi, dacă ți-ai făcut o normă din a nu depăși conștiința? Cum ai să „descoperi“, cînd nu faci decît să „puî“? Un copil care săvîrșește cum trebuie o adunare, spune Descartes, știe tot ce poate afla în această materie spiritul omenesc. Să admitem că se mai pot afla cîteva lucruri în marginea operației de adunare: nu se va afla niciodată mai mult decît îngăduie jocul pe care ți l-ai propus, adică matematicile pur și simplu.

Pentru că intelectul își propune singur activitatea, își prescrie singur regulile, își pune singur înțelesurile de care are nevoie spre a dezlega problemele sale cu privire la „lume“, el răspunde despre tot ce e cunoștință omenească. E o răspundere grea, dar care nu trebuie să îngrijoreze: ea este pe măsura conștiinței, e în capacitatea spiritului nostru. Dacă însă pînă acum îl amenința pe om singurătatea de care se nelinișteau modernii, singurătatea în fața științelor și a lumii, neputința de a domina, subjugarea la obiect — acum îl așteaptă o nouă singurătate, una puternică, de intelect care elaborează și dezleagă. Cît este de greu să te privești drept purtător al unui astfel de intelect! Atunci cînd te integrezi într-o lume, într-o ordine prestabilă, cînd o accepți ca preexistentă, cu științele și adevărurile ei, te scutești de cea mai grea sarcină: cea de a găsi elementele de universalitate din tine; căci ți se pare că le ai, de vreme ce aparții unei ecumenicități. Dar cînd te desfaci de lume, de prejudecată, de obiect, abia

atunci începe răspunderea. Trebuie să te descoperi purtător de sensuri valabile, și doar așa regăsești nu obiectul — căci de el te poți lipsi întotdeauna —, ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi defel, pentru că o ai „substanță“ cu substanță în tine.

Există prin urmare două singurătăți: una prin sărăcie, prin îngrijorare, prin spaimă; alta prin putere, prin voință metodică, prin activitate. Omul care poartă cu sine toată lumea este și el singur; dar, în singurătatea sa, el poartă cu sine toată lumea.

— Iar toate lucrurile acestea ar putea căpăta o transcripție teologică. Ne-am putea întreba: lucrurile au sensuri, sau le dăm noi, doar? Dacă au ele însele, atunci Dumnezeu a trebuit să creeze lumea bucată cu bucată, pentru a semnifica, prin fiecare din părțile lumii, tot ceea ce este astăzi semnificație. Dacă nu, atunci n-a trebuit să creeze decît o singură ființă; cea dătătoare de înțelesuri. Și sensul cel mare al lumii nu e oare, așa cum spunea filozoful, tocmai de a avea în mijlocul ei această ființă capabilă să-i dea scopuri și, pînă la urmă, să-i fie scop după ce i-a dat forme și înțelesuri?

Nu uita că Dumnezeu te-a trimis pe lume să-l înlocuiești: să dai sensuri, să crezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ți pierzi timpul.

## TIRANIA PUTERILOR ANONIME

Ceea ce a mîntuit sau e pe cale să mîntuiască pe insul contemporan este sentimentul acesta de răspundere pe care, încetul cu încetul, a știut să i-l deștepte filozofarea în marginea atitudinii sale științifice. Pînă acum nimic nu putuse liniști cu adevărat conștiința individuală cu privire la neînsemnătatea ei în lume, decît, prin caracterul lui antropologic despre care am amintit mai sus, faptul creștinismului. Dar creștinismul este pentru cele ale sufletului, nu pentru cele ale minții; iar ori de cîte ori mintea, liberîndu-se de suflet, căuta să pătrundă prin ea însăși și să explice lumea, nu făcea decît să-și vadă propria ei îngrădire.

E adevărat că, la un moment dat, prin îndemnul Renașterii, conștiința individuală a prins din nou încredere în sine. Începe atunci perioada marilor concepții științifice și filozofice, pe de o parte, și a individualismului umanist, pe de alta. Intellectul crede cu privire la sine că știe sau, cel puțin, că poate ști; proclamă progresul, exaltă propriile sale „lumini“, folosește însă totdeodată în chip înțelept experiența și reușește astfel să constituie un întreg univers al științei. Dar, după cum se întîmplă întotdeauna cînd e vorba de creatori prezumțioși, creația se desfășoară din ce în ce mai mult și din ce în ce mai de la sine, așa încît, pînă la urmă, ea se ridică, prin imensitatea și aparent desăvîrșita ei organizare, chiar împotriva creatorului. Atunci intelectul nu poate fi decît intimidat de autonomia pe care o capătă opera sa. Fenomenul se întîmplă mai ales o dată cu dezvoltarea științifică adusă de veacul al nouăsprezecelea, ceea ce face ca mintea să atribuie opera științifică nu propriei sale puteri creatoare, cum i se spusese la început, ci ordinii cosmice, ordine care i se impune cu toată hotărîrea. Omul veacului al nouăsprezecelea a fost, în fond, unul ce a trăit sub stare de alarmă.

Din această stare vine deci să-l scoată filozofarea în marginea științei de azi, prin sentimentul de răspundere ce-i redeșteaptă. Reflectînd asupra înțelesului mai larg — căci doar pe acesta e în stare el a-l prinde și poate nici nu-i trebuie mai mult decît atît — ce se desprinde din activitatea omului de știință, filozoful se crede astăzi în măsură, sau ar trebui, dacă nu vrea să fie prea mult în urma omului de știință ca mentalitate, să se creadă în măsură să afirme că, într-un anumit sens și numai pentru ușurința discuției, omul de știință poate fi privit drept un idealist. Negreșit, acesta nu e întotdeauna încîntat de titlurile care i se decernează. Dar filozoful are prudența să nu se certe cu el, deoarece riscă să fie copleșit de un val de amănunte ce intimidează întotdeauna, chiar dacă nu conving decît uneori — ci tot cu cei din lumea filozofică. Iar acestora le va sublinia trăsătura cea

mai interesantă a noii orientări științifice: faptul, adesea pus în lumină dar necesar de reamintit, cum că a fi nu mai e de resortul unei fizici, al unei științe a naturii, cu un termen general. De cîțava vreme, a fi a fost înlocuit de-a binelea prin a ști.

Se poate vorbi deci de un primat al lui a ști. El nu înseamnă nimic altceva decît că ființa nu mai interesează cugetul contemporan sau nu-l mai interesează în termenii de pînă acum. Substanțele s-au dizolvat și conștiința nu mai viețuiește sub apăsarea realității externe. Nici vorbă că a fi mai înseamnă ceva. Dar el nu reprezintă ceva „al lumii“, nu mai are un sens de exterioritate. A fi nu mai e de resortul fizicii, pur și simplu pentru că fizica studiază așa-zisa lume din afară. Iar lumea din afară e, de fapt, în felul cum o gîndește cugetul, o elaborare a conștiinței noastre științifice, dacă nu și una — cum vor anumiți filozofi de azi — a conștiinței noastre psihologice. Cerul nu mai este tocmai pentru că a fost prin excelență reprezentantul exteriorității.

#### a) Filozofie a conștiinței și filozofie a existenței

Dar aceasta este filozofie a conștiinței! exclamă cunoscătorul în materie de filozofie. N-a lichidat oare cu ea filozofia existenței? Negreșit că, pînă la un punct, este filozofie a conștiinței. În orice caz, folosește elemente de-ale unei astfel de filozofii și nu rareori se ridică pînă la Kant. Pe de altă parte însă, nu e potrivit să se înlătore o filozofie a conștiinței așa cum s-a constituit sau s-ar putea constitui azi, prin argumente care nu privesc decît concepții de ieri. Iar faptul că anumiți reprezentanți ai filozofiei existenței procedează în felul acesta nu dovedește decît că se sfiesc să privească lucrurile în față.

Idealismul care se combate de cele mai multe ori este o anumită orientare către subiect, începută de Renaștere, trecută prin veacul al șaptesprezecelea și prelucrată din temelii de Kant, orientare ce e privită mai ales sub înfățișarea pe care a luat-o prin filozofia romantică germană. Fichte și Hegel sînt cel mai des țintiți, chiar dacă nu în chip limpede. Iar doctrinele care se combat sînt atribuite unei filozofii a conștiinței de tip general, cînd de fapt doar tezele acestora doi sînt de cele mai multe ori în cauză. Se atribuie astfel filozofiei conștiinței afirmația unei conștiințe ca o „existență originară“ — ceea ce ar însemna că existența, care e refuzată lumii din afară de către spiritul omenesc, e atribuită în chip absolut acestuia; i se mai atribuie proprietatea nobilă de a da „norme veșnice“, conștiința fiind în același timp căutătoare de adevăruri „absolute“; ei înseși,

o astfel de conștiință și-ar prescrie, în chip trufaș, o „autonomie absolută“, datorită căreia omul ar fi ceva în sine și pentru sine; iar viața s-ar descompune în existențe singulare, în conștiințe care n-ar ști decît despre sine, care ar fi solipsiste; în sfîrșit — și nu e în fond ultima mustrare —, se pretinde că o asemenea filozofie a conștiinței nu e în stare să adîncească destinul omului și că, în particular, nu poate justifica faptul esențial pentru activitatea sa spirituală, anume existența păcatului.

Ce e adevărat din toate acestea? Destul de puțin, ca să nu spunem chiar nimic. E drept că aceste doctrine se găsesc sau se pot desprinde din gîndirea anumitor filozofi. Dar nu e defel adevărat că ele alcătuiesc corpul de doctrine indispensabil unei autentice filozofii a conștiinței și nu e defel adevărat faptul că o filozofie de azi a conștiinței ar fi datoare să reafirme asemenea teze. Nu e obligatoriu, de pildă, ca existența care se refuză lumii externe să revină într-astfel conștiinței, încît s-o ipostaziăm pe aceasta. Filozofia conștiinței nu face decît, dimpotrivă, să lupte împotriva oricărui absolut, să înlătore prejudecata lumii și a lucrurilor gata făcute, ridicînd totul la rangul de problemă. De aceea ea va da norme pentru punerea în problemă a întrebărilor sale, dar în nici un caz norme veșnice, cum i se atribuie; iar în ce privește adevărul absolut, e de nădăjduit că nu ea are să se apuce să-l caute, cînd a contribuit atît de mult la desființarea lui. Că, 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 decît își propusese? Autonomia nu poate fi o manifestare absolută, ci o simplă încercare metodică pentru închegarea unui corp de cunoștințe legitime (nicidecum însă definitive). Iar o astfel de metodă, chiar dacă izolează în primul moment conștiința cugetătoare, face aceasta vroit, printr-o reducție vroită, — reducția făcută de îndoiala cartesiană ori reducția 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 astă dată va întemeia în chip potrivit universul cunoștințelor. Nimic nu e mai absurd decît acuzația ce 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 existențe exterioare, ei sînt singuri în fața lumii. Ei nu știu decît că s-au trezit în lumea aceasta, cu privire la care nu pot da socoteală decît în chip procentual. Atît la sută știu ei din ce e

lumea. Iar și ceea ce știu cât și ceea ce nu știu este, îi înconjoară, îi întemnițează. Că nu sînt singuri? Sînt în temniță, în mijlocul lumii, și asta e mai rău decît dacă ar fi singuri.

Iată — pentru a nu mai aminti de soluția problemei păcatului, problemă despre care se va vorbi pe larg mai jos — ce nedreaptă luptă se duce uneori împotriva filozofiei conștiinței în numele filozofiei existenței. Aceasta, într-un cuvînt, atrage atenția celei dintîi că n-are dreptul, în felul în care s-a constituit, să cerceteze fundamentele existenței omenești; iar filozofia conștiinței îi răspunde, cu bună dreptate, că nici nu înțelege să facă așa ceva și că nu cercetează decît fundamentele cunoștinței omenești. Dacă filozofia existențială e capabilă să atingă primele fundamente, cele ale existenței, cu atît mai bine. Dar e foarte puțin probabil că, la rîndul ei, e în stare să le atingă și pe celelalte, așa încît e nechibzuit să interzică prea mult, cînd ea însăși poate destul de puțin. Trebuie, e drept, să se admită că, sub forma ei romantică, filozofia conștiinței încearcă să pătrundă pînă la planul existențial. Dar de formele romantice ale filozofiei nu răspunde nimeni astăzi, iar în ce privește intervenția în planul existenței sensul ei ar putea fi cel mult unul etic. Căci — s-o spunem de pe acum — e probabil că felul cum cunoști realitatea nu e cu totul fără înrîurire asupra felului cum te porți în ea. Și e oare indiferent pentru ins faptul, de pildă, că cerul este ceva sau nu este nimic în lumea substanțelor?

Dar toate acestea au loc în ipoteza că ar mai fi substanțe, că ar mai rămîne un sens lui a fi lîngă a ști. Iar un anumit sens îi rămîne într-adevăr: este sensul de interioritate. Ceea ce a părut pînă acum ca existent era lumea din afară, erau lucrurile, erau spațiile și populația lor. Dar factorul de disoluție pentru realități, care e intelectul, a pătruns încetul cu încetul în regiunile din afara sa, le-a transfigurat, le-a matematizat și le-a făcut să nu mai „fie“ decît poate ceea ce reprezintă „a fi“ într-o problemă. Exterioritatea nu mai este, pentru intelect, ci devine — în termenii unei probleme sau ai unui sistem de probleme ce au reușit s-o încercuiască, ba mai mult, s-o definească, s-o cheme la cealaltă formă, nesubstanțială, de existență, a certitudinii epistemologice înlocuitoare a realității metafizice. Exterioritatea nu este; a fost, abia, făcută cu puțință de către intelect. În schimb, „a fi“ a cucerit lumea interiorității, unde se afirmă cu o vigoare sporită. Dar aci chestiunea se pune în alți termeni de cum se punea atunci cînd existența păstra un sens pentru lumea exterioară. Aci nu se cercetează ce anume sînt subiectele diferite de existență, care este firea lor intimă, în ce anume constă ceea ce am numit estimeea lor; ci se consideră faptul existenței în om — această filozofie, numită existențială, e nu rareori una antropologică — în limitele, în drama, în participația acestuia, în sensul adînc, în justificarea

sa. Suferința este. Mărginirea, în sensul pozitiv și nu în sensul de a fi mărginit de către ceva, este și ea. E cât se poate de semnificativ faptul că filozofia existenței nu reapropie, obișnuit, cugetul de gândirea științifică, dar e în măsură foarte adesea să ducă la teologie, către forme noi și tulburătoare de gândire teologică. Iar numai cel care nu înțelege defel orientarea gândirii de azi continuă să creadă că teologia este o disciplină perimată!

Pînă în punctul acesta filozofia existențială pare într-un totu îndreptățită. Ea a însemnat o serioasă împotrivire în fața abuzurilor filozofiei conștiinței și a izbutit să recucerească gândirii zone întregi de spiritualitate omenească, zone în care mentalitatea analitică a omului de știință și cea reflexivă a filozofului obișnuit nu pătrundeau bine pregătite pentru explorare. Lumea spiritului a putut astfel ieși la iveală. Lume de dincolo de cea a sufletului și care e încă altceva decît lumea cugetului — spre a păstra distincțiile făcute de unii. Dar, cînd încearcă să facă inutile alte tipuri de filozofie, față de care ea nu poate fi decît complementară, filozofia existenței începe să vroiască prea mult. Și la fel cînd autorizează, direct sau indirect, o anumită revenire la acea atitudine naturalistă, ce pe bună dreptate părea lăsată în urmă de cugetarea contemporană.

Într-adevăr, omul privit drept existență, și încă drept una limitată și aflată în timp, pare o ființă aparținînd unei anumite ordini. Atît a fost de ajuns pentru realist — și nu închide oare fiecare ins un realist în sine? nu este omul de știință, după cum s-a arătat de către cîțiva comentatori autorizați, idealist în fapt și realist ca doctrină? — pentru ca vechile sale teze să reînvie. Teza naturalistă, în special, a părut că și-a recîștigat toate drepturile. Omul a avut din nou sentimentul că este o parte a naturii, că, întrucît aparține unei anumite ordini, este explicat, este făcut, este manevrat, nu mai dă, el, socoteală de lucruri. Sentimentul apartinerii, al rotației o dată cu cosmosul, al fatalității, al iresponsabilității l-a cuprins din nou. Ce înseamnă existența sa în fața mării Existențe? Și ce reprezintă puterile sale în fața copleșitoarelor puteri anonime care-i sînt puse înainte de către aceeași Existență? Obsesiile demne de omul pitagoreic, ce nu putea decît contempla și auzi, îl cuprind; ba chiar și obsesiile omului aristotelic se redeșteaptă în el (de altfel catolicismul nu încetează de a le predica prin tomism și neotomism), făcînd conștiința individuală să se așeze pe o anumită treaptă a ierarhiei lumești și să se știe pentru totdeauna rînduită acolo.

Pentru a putea înfrunta cum trebuie această recrudescență a naturalismului, e potrivit să scoatem la lumină, din corpul prejudecăților ce sînt în măsură să tulbure și chiar tulbură în fapt mintea, pe cele care par,

mai mult decît oricare altele, active. Să trecem în revistă cîteva din puterile anonime ce sînt împotrivate, de obicei, conștiinței individuale și pe care tind s-o învăluie și micșoreze. Să punem, cu alte cuvinte, în plină lumină cîteva din motivele, cele principale poate, pentru care omul contemporan continuă să resimtă un complex de inferioritate — spre a vorbi astfel — în fața lumii sale; prin care, așadar, continuă să se simtă paralizat. Căci nu e neîncrederea păcatul cel mai greu al lumii de azi? Cine se încrede în sine nu trăiește la suprafață, nu ia existența în ușor, nu batjocorește lucrurile prea mult din teamă față de ele, așa cum resimte în adîncul său teamă omul contemporan. Nietzsche spunea lucrul acela frumos, de toată lumea știut, cum că grecii tindeau către armonios și apolinic tocmai pentru că îi tulbura prea adînc fondul lor tragic, dionisiac. Fondul tragic a rămas; ba poate e și mai bine reliefat prin tot ce e „faustic“ în omul contemporan; dar putința de a-l depăși, atingînd apolinicul, a slăbit în loc de a crește. Capacitatea noastră pentru apolinic se oprește la caricatură și desen animat, cele două mari arte ale contemporaneității!

#### b) Cosmosul ca putere anonimă

Îndemnul cel dintîi spre a resimți ceva care s-ar putea numi un complex de inferioritate în fața lumii l-a dat conștiinței moderne contemplarea din ce în ce mai uimită a lumilor astronomice. Analizele de mai sus asupra exteriorității ne-ar putea autoriza să trecem ușor peste răsunsetul afectiv al acestei contemplări. Dar dacă epistemologia celor de azi ne-a părut a fi în fapt idealistă, mentalitatea vechiului realism nu e încă înlocuită de-a binelea; și nimic nu poate fi mai rodnic, în combaterea unei astfel de mentalități, decît scoaterea ei în relief, cu tot ce are instinctiv dar și prejudecat în ea. Prin urmare, sentimentul pascalian de emoție în fața spațiilor infinite este încă actual în fiecare dintre noi. Ba poate e chiar ceva mai plin de conținut, căci sîntem astronomi mai știutori decît Pascal, iar tot ce am învățat în această materie n-a făcut decît să ne hrănească uimirea.

Numai cifrele, și cît de uluitoare sînt, cît de înadins făcute, parcă, spre a intimida. Orice carte de popularizare științifică e de natură să tulbure pînă în adîncuri modesta noastră conștiință individuală. Nu-l tulbura chiar și pe Kant, părintele idealismului, cum i se mai spune, spectacolul cerului înstelat? Iar cartea de popularizare pe care o deschizi începe, printr-o coincidență sortită să te tulbure și mai mult, tocmai cu spectacolul clasic al cerului înstelat. Pe o noapte clară, fără de lună, — se spune acolo — un ochi bun e în stare să vadă nu tocmai nenumărate stele, cum își închipuie uneori mintea, dar în orice caz pînă aproape de trei mii. În sine, numărul



poate să nu pară mare; dar ideea a trei mii de aștri, dintre care o bună parte ar putea fi purtători de ființe vii, întocmai ca ființa aceasta ce îngăduie cugetului de acum să se ridice la asemenea înălțimi (dar chiar Platon o spunea: nu înalți spiritul contemplând cele „de sus“, ci doar privindu-le sub o specie nobilă), era sortită să aibă un puternic ecou afectiv.

Să admitem acum că individul are încă orgoliul de a afirma că nu e copleșit de toată această imensitate. Ce-i va spune astronomia? Îi va arăta că acele trei mii de stele nu sînt decît cele văzute cu ochiul liber și că, după unii cercetători, totalul stelelor din sistemul galactic se ridică la 300000 de milioane. De ajuns, nu-i așa? Numai că, pentru astronom, nici cifra de față nu e ultima; ci el ține să se știe că, în afara sistemului galactic, sînt milioane de alte stele, a căror numărătoare exactă n-a fost încă întreprinsă. Și jocul cifrelor poate continua. Vrea conștiința individuală să afle care-s dimensiunile universului în mijlocul căruia ea pretinde a fi ceva? Să învețe atunci că diametrul sistemului galactic este de 220000 ani-lumină — deoarece kilometrii noștri au devenit acum neînsemnați. De altfel aceasta nu e cifra cea mai mare din universul astronomic. Azi se pare că vorbim de distanțe de sute de ori mai mari, și nu mai departe raza spațiului einsteinian este socotită la 84000 milioane de ani-lumină, dintre care e bine să se știe că telescoapele noastre abia dacă văd vreo sută patruzeci de milioane de ani-lumină. Și în sfîrșit — deoarece conștiința individuală se simțea existentă în timp — se întrebă oare mintea care e vîrsta sistemului solar? Ea este, răspunde astronomul, de vreo două mii de milioane de ani, ceea ce e destul de mult față de om, despre care se spune că n-ar exista decît de vreo trei sute de mii de ani, dar destul de puțin față de vîrsta altor stele, care numără pînă la cinci trilioane de ani.

În sfîrșit, acum conștiința individuală se simte copleșită. Sau nu încă? Mai pretinde cumva că, dacă omul nu este o ființă privilegiată prin proporțiile globului pe care se află și prin unicitatea lui, este privilegiată prin locul pe care-l ocupă în univers? Atunci răspunsul se întîlnește gata formulat în cărțile 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 socoată, de vreme ce crede atît de mult în om și afirmă că fiul lui Dumnezeu s-a întrupat spre a mîntui pe omul de pe pămînt. Abia cu greu s-a putut impune teza lui Galilei, care afirmă: locul omului nu e în centrul universului, ci într-unul din corpusculele nenumărate ce se învîrtesc în jurul unui soare central. Iar veacul al nouăsprezecelea, căruia 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

scoarța cărora s-ar putea să fie viață. Că știința veacului al douăzecilea a mai îndulcit nițel 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 îi trebuia și acest titlu de inferioritate, ea n-a întârziat prea mult ca 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 „mensitatea“ simțurilor. A privi pământul ca un glob înseamnă a-l privi ca un glob vizibil, învîrtindu-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“?

Și, 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 adînc, pe atît conștiința omenească e mai puternică, iar nu mai micșorată. Infinitul spațiilor ar trebui, pe de o parte, să copleșească, dar, pe de alta, 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 abătea și entuziasma simultan. Dar poate fi un subiect de meditație, altul decît unul liric, faptul măreției ori micimii omului? Căci, ducînd lucrurile ceva mai departe, ai putea fi în măsură 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 său cu tot, în fața infinității spațiilor astronomice, el nu poate întârzia 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 decît în universul științei antice. Noua viziune asupra cerului dă, parcă, 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-lumină) einsteinian. Sau, în orice caz: omul aristotelic știa că între el și universul din care făcea, pe treapta sa, 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 natură (în înțelesul unui „a fi“ de exterioritate: a aparține la, a face parte

din). Ar putea gândi raporturile sale cu restul altfel decât cantitativ, altfel decât ca fiind o parte infimă dintr-un tot nesfârșit; 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 sie să fie de o natură mai nobilă decât propria sa materie alcătuitoare, așa cum crede tot aristotelismul; și, în sfârșit, 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 bănuț și poate se bănuiește încă, s-ar descoperi pe o altă planetă ființe vii și ființe vii raționale, cu care să se poată comunica și a căror existență prin urmare ne-ar face conștienți cu adevărat de locul anumit ce-l ocupăm în spațiu? Căci atunci am avea într-adevăr un astfel de loc, cel puțin prin raport la planeta în chestiune. Și avînd un loc, precum și conștiința unui loc, ne-am simți parte a unui întreg, natură.

O simplă întrebare însă: cum ne-am da seama de existența și raționalitatea altora, cum am putea comunica unii cu alții? Prin anumite formulări, nu-i așa? — care sînt anumite adevăruri. S-a propus astfel ca, pentru un asemenea caz, comunicarea să se facă prin luminarea unei figuri imense care să înfățișeze pătratul ipotenuzei, faptul, anume, prea bine cunoscut, că pătratul construit pe o ipotenuză e echivalent cu suma pătratelor construite pe catete. Dacă ființele de pe alte planete sînt raționale, ele vor trebui să înțeleagă adevărul pe care-l simbolizează figura noastră. Numai că atunci sîntem în drept să ne întrebăm: ce anume mai interesează, locul sau ideea? Locul nostru, al fiecăruia dintre planetari, sau marele loc comun, „adevărul“, în care ne regăsim și unii și alții, creatori și unii și alții, conștiințe de dincolo de lume cu toții?

Și iată cum, dintr-o dată, a devenit limpede faptul că nu e de situat conștiința în natură, ca o parte a naturii. Ea nu are ce căuta aci, fiindcă nu e din lumea acesteia. Ba unii spun chiar că, într-un înțeles de cunoaștere, tocmai conștiința e cea care face cu puțință natura. Cum s-ar afla ea prin urmare acolo? Astronomia poate să aducă oricîte cifre spre a intimida conștiința individuală — iar cifrele vor fi foarte instructive în ele însele, dar nu vor intimida decât pe cei ce nu vor să se apere; astronomia poate îndepărta conștiința oricît de mult spre periferie: toate acestea nu pot umili, nu pot micșora în propriii ei ochi conștiința individuală, fiindcă ea știe că nu se micșorează decât mărimile, și ea nu este mărime. În felul ei, nici nu este,

nu este decît pentru sine — așa încît nimic n-o poate umili, afară doar de propriile ei neînțelegeri, de greșitul ei exercițiu.

Nu de lumile astronomice are a se tulbura omul și nu în fața lor va trebui să resimtă complexul său de inferioritate. El nu e inferior prin raport la altceva, de vreme ce nu există comună măsură între el și altceva. E inferior prin raport la sine, atunci cînd nu stă, pe treptele lucidității, atît de sus încît să poată avea o potrivită conștiință de sine.

### c) Istoria ca putere anonimă

Pe alt plan, mai puțin cosmic decît planul concepției astronomice a naturii, încearcă puterea anonimă a istoriei să intimideze conștiința individuală. Ce sînt eu în fața lumii? (al cărei răspuns s-a văzut că este: eu sînt eu și lumea e lume, adică eu sînt iar lumea e cunoscută) e o întrebare căreia îi corespunde întocmai: ce sînt eu în fața istoriei? Precum în fața spațiilor infinite, insul e încercat aci de un complex de inferioritate. Și, la fel cum se simțea un simplu termen din ordinea naturală, se simte el acum unul din ordinea istorică. Iar sentimentul istoricității nu pare făcut spre a spori încrederea omului în sine, eventual într-o misiune a sa; de cele mai multe ori te face lucid asupra anumitor zădărnicii, de pildă cea de a încerca să ieși deasupra valului care te poartă ori de a vroi altceva decît vroiesc puterile obscure din tine. Singurul rol pe care-l resimte individul în fața acestor puteri este de a le privi cum se desfășoară către ceea ce i se pare a fi, o dată cu el, o încheiere a lor, către constituirea lor în ciclu. Mai mult decît orice ordine, cea istorică va da sentimentul împlinirii, al sfîrșitului, ceea ce în definitiv va scuti pe individ de truda de a gîndi și vroi viitorul.

Integrat în ordinea istorică, individul nu poate explica nimic; el este explicat, așa cum era, pe alt plan, și în ordinea naturală. Există „legi“ pe deasupra capului nostru, care ne fac să fim ceea ce sîntem. Fără să vrem, fără să avem nici o putere împotriva-i, pare-se potrivit cu această mentalitate — un anumit destin istoric ne poartă către rosturile sale, care devin prin aceasta înseși rosturile noastre. Și ce sînt legile istorice? Ele ar fi simple regularități ale trecutului, consfințite de vechime și de o statornică revenire. Din trecut le desprindem și tot acolo le confirmăm, căci singura materie a istoriei pare a fi trecutul. La capătul lui, cum ne aflăm, istoria se înfățișează de obicei drept un întreg bine încheiat, bine articulat, avînd semnificații depline, care nu întîrzie pentru cercetător să iasă la iveală. Ceea ce a fost devenire, șovăială între două sau mai multe posibilități, căutare, neliniște, s-a pierdut. N-a rămas decît linia mare, mersul ei sigur, care vine către noi cu atîta neînduplecare încît nici nu ne mai întrebăm

dacă trebuie sau nu să încercăm un gest de împotrrire. Ni se pare că sîntem — spre a folosi cuvîntul rostit în asemenea împrejurări — cu adevărat obiecte ale istoriei.

Cum am putea fi subiecte ale ei, dacă nu privim în istorie decît trecutul? Avînd această mentalitate de filologi, cum numește Ortega y Gasset mentalitatea istoricilor, privind întotdeauna spre trecut, făcînd etimologia faptelor, ne condamnăm la sterilitate, de vreme ce trecutul nu-l putem explica în chip viu, nu mai e de resortul nostru — chiar dacă admitem că nici el, la rîndul lui, nu ne explică întocmai cum sîntem. Dar de ce să fie adevărat că istoria trebuie să îndrepte către trecut? E bine să stăruim nițel asupra proastei înțelegeri a istoriei, pe care ți-o dă tocmai studiul ei. În loc ca trecutul să fie un fel de a vedea, de a presimți, de a vroi viitorul, e o constantă negare, o constantă întunecare a lui. Pentru toate mințile, lumea trecutului e ceva, în timp ce viitorul nu e aproape nimic. Iar în loc să însuflețească și să sporească puterile individului, trecutul apasă și deprimă, dînd acel sentiment al sfîrșitului care ne tulbură atît de des conștiința. Sentimentul nostru istoric obișnuit este acela de a poseda o imensitate de trecut și un îndoielnic viitor.

Însă am putea să ne reprezentăm scurgerea istorică a timpului și altfel decît prin imensitatea trecutului concret și plin de culoare, în fața unui palid și incert viitor. Am putea folosi, de pildă, reprezentarea pe o dreaptă a numerelor algebrice. E aceeași, bogăția de numere negative din stînga mea, cum e cea de numere pozitive din dreapta mea. Singura deosebire, aci, a istoriei față de algebră e că în prima nu mai pot opera cu numerele negative. Trecutul nu înseamnă întîmplările pe care le știu, în opoziție cu cele pe care nu le știu încă, ale viitorului; de fapt, nu le știu destul de bine nici pe cele ale trecutului, ci deseori le construiesc; știm doar ce este. În schimb, el înseamnă întîmplările pe care nu le mai pot governa, în care nu mai are rost să încerc a fi agent, pe cînd cîmpul celălalt îmi revine întreg mie.

Viziunea noastră istorică este, prin urmare, asimetrică. Și nu numai prin sensul ei, adică prin faptul însuși că are un sens, cît prin dezechilibrul dintre trecut și viitor. Într-o viziune simetrică a istoriei, viziune ce ar fi poate cea potrivită, ne-am da seama că sînt în lume atîția gemeni de viață cîte lucruri fără de viață. Într-un anumit sens deci, lumea ar trebui să ne pară că sporește prin propria ei moarte direct proporțional cu aceasta. Cu cît crește ce e în stînga noastră, în cîmpul negativului, cu atît crește și ce e în dreapta noastră. Dacă imaginația omului de azi ar fi liberată de obsesia trecutului, atunci istoria omenirii conștiente de sine ar trebui să mai dureze cît trecutul, adică, să spunem, încă vreo șase-șapte mii de ani. Iar pentru cel de atunci,

de două ori pe atît. Departe aşadar de a ne da simţămîntul sfîrşitului, istoria bine înţeleasă ar trebui să ne dicteze începuturi.

Dar, dacă despre trecut am spus — şi lucrul e limpede — că nu e cîmpul nostru de acţiune, în acest sens am putea rosti aşa ceva cu privire la viitor? Nu cumva pentru că ne închipuim a extrage legi din trecut, legi pe care le socotim valabile şi în viitor? Ar reieşi în acest caz că tot trecutul primează în conştiinţa noastră şi că legile sale trec, pe deasupra capetelor noastre, către concretizările lor viitoare. Însă lucrurile nu par a sta tocmai astfel. Aşa-zisele legi ale istoriei nu sînt decît regularităţile de fapt sub care s-a manifestat, să spunem, spiritul în istorie. O libertate manifestată, consumată, are, ca orice lucru consumat, anumite regularităţi. Ceea ce însă nu constrînge întru nimic o libertate în devenire. Legile istoriei sînt regularităţi de constatare, valabile pentru cîmpul mort. Cel viu va determina el legi, care nu au decît o mai mare probabilitate, şi nimic mai mult, de a fi aceleaşi, putînd foarte bine fi altele. Deci nu legile istoriei fac ca viitorul să fie cîmpul nostru de acţiune; legile sînt tot trecutul istoriei, oricît ar vroi unii să facă din ele eternitatea ei. Viitorul privit în el însuşi, vroit în el însuşi, aceasta e acţiunea noastră cu putinţă. Iar în măsura în care săvîrşim — după cum se va vedea — aşa ceva, încetăm de a fi obiecte, pentru a fi pînă la un punct subiecte ale istoriei.

Sau nu. Să nu spunem mai mult decît e nevoie. Nu vrem să afirmăm decît că, în timp ce istoria obişnuită, întoarsă spre trecut, ne face exclusiv obiecte, aşa cum lumea, privită în afară ca exterioritate, ne făcea exclusiv tot obiecte, istoria privită ca o aşteptare activă a viitorului ne liberează de tragica noastră „obiectivitate“. E drept, nu ştim dacă, încetînd de a fi obiecte, putem fi subiecte ale istoriei adevărate. Nimeni nu cunoaşte care-s „apele vii şi apele moarte“ ale istoriei; nimeni nu poate spune ce va fi mîine, ce va rămîne mîine din actul de voinţă al lumii de azi. Am putea admite, la rigoare, că o voinţă prelungită, spaţiată pe toată întinderea vieţii noastre, ar izbuti să fie cu adevărat transformatoare; şi, la fel, am putea fi în drept să credem că, dacă nu facem istorie cu accese de voinţă (iar voinţa tuturor oamenilor, chiar a celor care se cred fiinţe istorice, este mai mult o însumare de accese decît o voinţă una), sîntem în stare, nu se poate să nu fim în stare, a reuşi ceva în cazul că avem o voinţă neodihnită. Dar să nu admitem nici atît; să recunoaştem că voinţa de a fi subiect în istorie nu înseamnă nimic pentru istorie. Ea poate totuşi însemna ceva în sine şi poate fi valabilă pentru ea însăşi.

În definitiv, oare istoria — adică faptul că acţiunile au faimă, rodesc, durează — e cea care măsoară pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. Şi aci, întocmai ca în naturalismul astronomic, se caută fără rost o măsură

pentru om, alta decît 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 importă? Principalul e să reușim ceva. Nu ceea ce va fi mai tîrziu, privit ca fapt istoric, are greutate. Este, acesta, un fel naturalist de a privi istoria, și anume ca un cuprins de realități, printre care figurează sau nu figurează realitățile vroite, înălțate sau doar corectate de tine. Însă nu istoricitatea unui gest trebuie de fapt căutată, ci valoarea lui omenească intrinsecă. Cîte gesturi nobile nu s-au pierdut și cîte jertfe tulburătoare n-au fost lăsate deoparte, din uitare sau nepricepere, de istorie! Cîte vieți cu adevărat creștine nu s-au trăit, fără ca sfințenia acelor să fi devenit faimoasă, istorică! Și este creștinătatea lor mai mică? A fost valoarea lor morală zadarnic cheltuită? Ba s-a putut ca, în planul istoriei chiar, prin înlănțuiri firești și vii, să rodească pe căi anonime. Dar admițînd că nici măcar în mod anonim n-a rodit, viața lor a fost în ea însăși o desăvîrșire, și asta e de ajuns.

Să privim deci istoria către viitor, spre a nu risca să fim doar obiecte ale ei. Și, de fapt, să ne deprindem a nu iubi istoria mai mult decît merită. E bine să se vroiască viitorul, nu pentru că el face să supraviețuiască gestul nostru — căci n-o face întotdeauna —, ci spre a ne defini, pentru a ne desăvîrși noi înșine. Omul nu este ceea ce este prezentul său. El este propriul său viitor. Iar Nietzsche spunea numai despre sine că este un om postum, cînd de fapt toți cei care cred cît de puțin în propria lor omenie au vocație de oameni postumi.

Lucrurile acestea nu ni le spune istoria. Ea, grea de tot trecutul pe care și-a propus să-l limpezească, nu poate îndrepta decît într-acolo. Cel mult dacă, ridicînd privirea de pe inscripțiile trecutului, ea se trudește să înțeleagă prezentul drept un produs al primului, drept un cuprins de fenomene, pe care seriile de evenimente ale trecutului pot foarte bine să le justifice. Iar cum prezentul sîntem, sau ne închipuim că sîntem, noi înșine — ne trezim explicați și înțeleși înainte de a fi făcut cel mai mic efort de înțelegere, privind către noi înșine. „Ce sînt eu în fața istoriei?“ prin urmare. Cu alte cuvinte, ce sîntem noi, ființe anumite, în fața acestui curent de anonim? Dar nici vorbă că nu vom fi vreodată ceva dacă istoria va fi pentru noi doar trecut, lume dată, spații și realitate moartă. Niciodată conștiința individuală, al cărei ultim sens e creația, acțiunea, devenirea, n-a putut însemna ceva sub specia devenitului.

d) Masele ca putere anonimă

Ca și cum cele două puteri anonime, cea a naturii astronomice și cea a lumii istorice, n-ar fi fost de-ajuns, o a treia putere obscură, cea a maselor, vine să înfrîngă nu numai trufia conștiinței individuale, ceea ce ar fi un bine, dar încrederea ei în sine, ceea ce nu poate fi un bine. Și într-adevăr, primele două puteri nu sînt de-ajuns. Pentru a-ți da seama că nu ești nimic în fața naturii, ca și spre a-ți da seama că nu ești nimic în fața istoriei, îți trebuie — se spune — o oarecare luciditate, pe care nu întotdeauna o ai. Trăind în prezent, poți trece cu vederea peste ordinea istorică și cea naturală din care faci parte. Însă chiar pentru prezent există un fel de ordine, cu privire la care e greu, dacă nu chiar cu neputință, să nu fii conștient; e ordinea colectivului, ordine în care, vrînd-nevrînd, ești și în fața căreia, la fel ca în primele două cazuri, ești în drept să te întrebi ce poți însemna, cu alte cuvinte dacă poți fi vreodată subiect în loc de obiect.

Filozofii culturii europene pretind, de bună seamă nu fără îndreptățire, că sentimentul de aparținere la masă, și o dată cu el complexul de inferioritate în fața maselor, încearcă mai ales pe omul de azi. Să fi devenit omul mai lucid, prin istorie, prin sociologie, prin filozofie a culturii, asupra propriei sale situații? Sau într-adevăr au devenit masele mai active astăzi și mai dominante? În orice caz, un fapt nu trebuie trecut și nici nu e trecut de către cercetători cu vederea: creșterea tulburătoare din ultimul veac a maselor europene, care din secolul al șaselea după Cristos și pînă la 1800 nu se ridică niciodată peste cifra de 180 milioane, iar din 1800 pînă la începutul veacului douăzeci ajung la 460 milioane. Nu cumva masele încep să fie mai active și pentru că sînt mai numeroase?

Dar faptele se cer cercetate după criterii mai adînci decît cele aritmetice. Eseistul spaniol Ortega y Gasset — ale cărui observații pot fi oricînd primite, chiar dacă ideile sale nu cuceresc întotdeauna — arată că, în definitiv, fără ca populația Europei să fi crescut simțitor într-un interval de cincisprezece ani, lumea de după război s-a schimbat, trecînd de la o stare de indivizi la cea de gloată. Înseamnă atunci că nu doar numărul hotărăște cu privire la mase. Ba cugetătorul spaniol observă mai departe că, despre indivizi izolați chiar, se poate spune că sînt masă, că au spirit de masă în ei. El afirmă că deosebirea dintre mase și elite nu este după categorii sociale, în fiecare clasă existînd mase și elite, ci după categorii omenești, om al elitei fiind cel care cere mult de la sine, care caută în toate întemeieri personale, în timp ce omul maselor are caracterul trîndăviei intelectuale, neostenindu-se să caute el însuși sensuri, ci acceptînd totul de-a gata, ceea ce nu-l împiedică să aibă păreri despre toate lucrurile. Omul de azi este, după acest criteriu, mai ales un om al maselor. Astăzi, spune scriitorul citat, eroii tragediei au dispărut; a rămas doar corul.



E ceea ce un alt scriitor contemporan numește „tirania conștiinței mijlocii“. De ce o acceptă individul? În bună parte din ușurință. A avea lucrurile de-a gata e tot ce poate fi mai pe gustul omului contemporan. E drept că, dacă nu le-ar avea de-a gata, în cunoaștere ca și în materie de civilizație, ar fi un altul: ar inventa, adică și-ar exercita prima dintre facultățile sale; fără mașini, fără tehnică, fără confort am fi mai ingenioși, dacă nu chiar mai buni — cum pretind unii. Dar care e ființa îndeajuns de absurdă să renunțe la ce are? Și apoi mai e ceva în afară de faptul că, avînd de-a gata lucrurile, trăim mai confortabil. E faptul că, dintr-o timiditate prezentă și aci, ne închipuim că, dacă nu le-am lua de-a gata, nu le-am căpăta deloc. Ce mă asigură că, renunțînd la bunurile civilizației de azi, pe de o parte, și la prestigiul ideilor prejudecate, pe de alta, mai știu să regăsesc cheia atît pentru unele cît și pentru celelalte?

E ciudată totuși, dacă reflectezi ceva mai bine în jurul ei, dorința de a accepta, de a te supune, de a redeveni turmă. La drept vorbind, toată desfășurarea istorică s-a trudit să ridice pe om la conștiința omeniei sale, să-l facă ins autonom, homo singularis. Dacă omul s-a întovărășit cu alții — ne spun cu amănunte sociologii —, n-a făcut-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 apăra de anumite primejdii, spre a solicita și a căpăta anumite beneficii. Acestea însă nu erau făcute să-l servească, ci tocmai dimpotrivă, să-l elibereze: ușurat de gîndul și nevoia lor, el putea, îndeplinindu-și, firește, datoriile sale față de colectivitate, să-și desfășoare dialectica sa personală.

Dar e ceva mai mult încă, în afară de ce spun sociologii. Cea mai răscolitoare mișcare morală, creștinismul, n-a avut alt înțeles, poate, decît tocmai pe cel de a libera pe om, însingurîndu-l. Creștinătatea e o adunare de singuratici, spunea Unamuno în acea adîncă Agonie a creștinismului; căci dacă adevărul e ceva colectiv, social, comunicabil, creștinismul e individual și incomunicabil. Negreșit, creștinul regăsește apoi tovărășia, întemeiază apoi Biserica. Dar o găsește în el. Primul său moment este de a se desprinde de ai săi, de a tăgădui vechile sale legături față de ai săi. Isus n-are părinți, nici surori, nici frați. O spune singur, și îndeamnă și pe ceilalți să se desprindă de ai lor. Înțelesul creștinismului nu e, în materia aceasta, decît de a înnobila individul prin puterea sa de sacrificiu și puterea sa de iubire.

Și totuși omul redevine turmă. De ce?

Nu e vorba nici un moment, în cele de mai sus, să se conteste îndreptățirea colectivismului ce însuflețește, pare-se, lumea contemporană. Nu împotriva idealului sau a idealurilor de astăzi ne ridicăm, ci împotriva

felului cum slujește individul contemporan aceste idealuri, oricare ar fi ele. Greșeala filozofilor culturii și a „intelectualilor“ de azi, a oamenilor care se pretind a face parte din elite, ni se pare tocmai aceasta, de a protesta împotriva oricăror înglobări ale insului în mase, împotrivându-i nefirescul individualism al elitelor distanțate de rest. Însă nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o aderînd, ci predîndu-se. Poți fi foarte bine colectivist fără să păcătuiești împotriva adevăratului individualism; mai mult încă, poți fi colectivist rămînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinăuntru. S-o dorești, nu s-o înduri.

Într-un cuvînt, prin urmare nu idealurile societății de azi, ci slujitorii ei păcătuiesc față de spirit. Spiritul de turmă, spiritul de mase de azi nu e vinovat în el însuși. E vinovat doar atunci — și din păcate acest caz e foarte des — cînd slujitorii săi nu au conștiința de sine. Nu poți avea conștiința de grup înainte de a avea conștiința de sine. Primul tău act trebuie să fie, întocmai ca al creștinului, de însingurare. De aci încolo, abia, găsești așa cum trebuie aceea ce părăsiseși. Prin sine găsește creștinul biserica, după cum, pe alt plan, prin sine găsește spiritul știința ori conștiința individuală obiectivitatea istorică. Conștiința de grup venită înaintea unei conștiințe de sine depărtează de act, de creație liberă, adică de creație propriu-zisă. Cea din urmă conștiință este singura forță productivă pe lume. Restul — ideologiile de grup fără individualități care se „grupează“ — înseamnă simple înfrîngeri ale individului, fără victoria nimănui.

Turma nu e în ideologii, dar e în greșita adaptare la ele. Adevărilor pentru turmă — invitația la azeziunea nereflectată, netrăită, dinainte de orice șovăială; primatul ideii de masă în conștiința individuală, timiditatea și resemnarea în fața acestei puteri anonime a maselor — trebuie să li se împotrivescă adevărurile pentru oameni. Idealurile de grup nu au ce pierde din așa ceva. Dimpotrivă, a te desăvîrși pe tine — am mai spus lucrul acesta — înseamnă a te face bun pentru toate experiențele. Trebuie să fii egoist înainte de a sluji un ideal, sau tocmai pentru că vrei să slujești un ideal. Ce absurditate să se spună că egoismul este izvor al tuturor relelor! Un anumit egoism da; însă, pe de altă parte, fără egoism nici nu poți iubi cu adevărat. Trebuie să te iubești pe tine spre a-ți putea iubi aproapele. Dacă e un paradox, e paradoxul viu al Bisericii, al comunității pe care n-o găsești decît în singurătate. Întîi vine singurătatea, cu toate ale ei. Tacit, istoricul, știa bine că izolarea îți dă anumite însușiri pe care niciodată n-ai să le capeți din primul moment: de aceea și scria el despre germani că, plăcîndu-le izolarea, cîștigau respect de sine și simț al onoarei, ceea ce romanii și grecii, respirînd numai prin colectivitate, nu aveau. Trebuie să fii

deci întocmai germanului descris de Tacit atît de frumos: un om care nu seamănă decît cu sine însuși.

Cît de pușin 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 alții, a învinovăți sau a vroi binele numai al altora, pierzînd din vedere propria noastră viață. În înțelesul de care vorbim are loc activitatea aceea, caracteristică pentru toate epocile în care omul fuge de răspunderea individuală: activitatea politicii. Nimic nu înjosește mai mult timpurile noastre decît răspîndirea unui asemenea tip de activitate. Gîndindu-se mai mult la sine, insul de astăzi cu siguranță că ar săvîrși o „politică“ mai demnă, nu numai din punctul său de vedere, dar chiar din punctul cetății de vedere. Ești mai bun soldat dacă știi să te bați decît dacă înveți pe alții — neștiind-o nici tu prea bine — s-o faci. Lasă-i în pace: nu-i critica, nu-i măguli. Desprinde-te de ceilalți și vei înțelege care-s legăturile tale cu ei, cele adevărate, și care-s datoriile față de ei, cele rodnice.

În definitiv, ce foloase pot trage colectivitățile de la un ins lipsit de simțul onoarei și al răspunderii, paralizat, copleșit? Cu astfel de oameni și pentru astfel de oameni e chiar păcat să faci o revoluție. Căci mișcările colectiviste încep și trebuie să sfîrșească tot în individ.

Că ele încep așa e limpede: nu sînt toate mișcările din istoria contemporană creația cîte unei personalități? Știm ce se răspunde: avîntul maselor, se spune, e doar polarizat de o personalitate; pentru ca însăși această personalitate să se ivească, e nevoie de un moment favorabil, moment care e în propriu al maselor. Nu desăvîrșirea personală a insului mesianic ar interesa, conform tezei materialiste de mai sus, ci momentul istoric, conjunctura. Ceea ce, firește, e adevărat foarte adesea și poate mai ales în lumea contemporană; dar este uneori un fel de a se scuti pe sine de trudă și de a diminua pe aceea a altora. E probabil că asemenea materialişti au spus și despre Mîntuitor că a avut o sarcină destul de ușoară, datorită „momentului istoric favorabil“ în care a apărut.

Cît despre faptul că sensul mișcărilor colectiviste e de a sluji individul, el nu exprimă altceva decît că înseși colectivitățile sînt sortite să slujească individul. Acestea din urmă o fac în măsura în care îl liberează. Și s-ar putea spune că îl liberează în două privințe. Într-una negativă, mai potrivit numită eliberare, și într-alta pozitivă, de înzestrare cu libertate. Ele îl eliberează de nevoi în primul rînd, dînd o soluție fenomenului economic. Numai că doctrinele care pornesc de la economia politică par a cunoaște numai eliberarea. Iar un om eliberat nu este cu necesitate un om liber — dacă nu cumva supără această întrebuintare a cuvintelor. Un om eliberat e unul scutit de anumite piedici; un om liber, în schimb, e unul înzestrat cu

anumite putințe. Și nu reiese defel, din faptul că omenirea va fi într-o zi eliberată printr-o mai bună orînduire în planul economicului — de toată lumea dorită — de cele ale materiei, că va fi totdeodată și liberă, adică înzestrată cum trebuie pentru cele ale spiritului. Colectivismul, care încearcă deocamdată numai o repartiție a bunurilor, uită adesea că tinde să rezolve doar o problemă și o amîină pe cealaltă.

Reprezentanții acestui tip de colectivism sînt întotdeauna de formație economistă. Teoreticienii de azi ar putea fi împărțiți fără greutate în: economiști și moraliști. Economiștii cred în doctrină și lucrează cu raporturi cantitative, abstracte; moraliștii cred în om. Aceștia se întrebă dacă bunurile spirituale, care sînt ceva mai echitabil repartizate decît cele materiale, rodesc cum ar trebui și dacă nu cumva reactivarea primelor n-ar ajuta la echilibrarea celor din urmă. În sensul acesta, ei nu cred că e chibzuit să eliberezi individul fără să-l înzestrez pentru libertatea pozitivă, iar amînarea ce li se propune li se pare o adevărată ignoratio elenchi. Economiștii distribuie bunuri materiale, în timp ce moraliștii valorifică bunuri spirituale. Ne temem că primii nu au întotdeauna dreptate.

Spre a fi liberat în chip pozitiv, individul trebuie să se găsească într-un grup care s-a desăvîrșit pe sine, care și-a precizat sensurile de viață și de cultură, dătătoare de conținut existenței individuale. Se poate vorbi, desigur, despre un moment de sub-colectivitate, moment în care o grupare se creează, se dezvoltă și-și aservește prin urmare individul. Trebuie să existe însă și un moment de supra-colectivitate, cînd o grupare se deschide în afară și slujește ea individul. Căci la ce bun, altfel, ar exista colectivitățile, dacă nu ar avea această poartă către universalitate, individul?

Dacă ni se pare ceva fericit în catolicism, față de care, pe de altă parte, arătăm atîtea rezerve, este felul teoretic cum se rezolvă raporturile dintre ins și colectivitate. Deosebind între individualitate și personalitate — prima întemeiată pe necesitățile materiei, cea de a doua pe cele ale spiritului —, catolicismul este în măsură să arate, prin Sfîntul Toma, că individul se subordonează statului, dar statul, persoanei. Căci individul e pentru cetate, iar persoana pentru Dumnezeu. De aceea catolicii de azi acuză pe Luther și pe alți liberatori ai individului că n-ar fi liberat decît individualitatea omenească, nu și personalitatea, după cum pe alt plan fac răspunzător pe Descartes de înflorirea individualismului modern.

Dar catolicismul nedreptățește aci orientarea către subiect a filozofiei moderne. O asemenea orientare tinde, e drept, să izoleze conștiința și să o scoată din ierarhia naturii: aceasta este tocmai ceea ce se impută realismului catolic. Totuși deșteptarea unei anumite autonomii a conștiinței nu poate păcătui față de spirit dacă nu recade în cele ce combătuse, adică

în primul rînd în absolutism. Numai ridicarea conștiinței la rangul de entitate, și încă una absolută, numai afirmația că prerogativele ei ar fi imuabile, iar sensurile pe care le prescrie lumii eterne pot îndreptăți critica. Umanismul nu e un păcat prin el însuși; este unul doar prin trufie.

Ce înseamnă eu în fața maselor? Ce înseamnă în fața istoriei? Ce, în fața cosmosului? Nu înseamnă nimic, negreșit. Dar acestea sînt întrebări născute tot din trufie, din dorința de a fi ceva, și de aceea răspunsul lor nu poate oscila decît între umilință desăvîrșită și trufie desăvîrșită. Dacă însă orice trufie este vinovată, nu orice umilință este binefăcătoare. Umința omului contemporan — născută din constatarea lipsită de sens că el nu înseamnă nimic în ordinea naturii sau în alte ordini — este deznădejde pură și simplă. Așa trebuia să sfîrșească dorința noastră de a fi și altundeva decît în propria-ne lume lăuntrică.

## PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI

Se împlinește astăzi cu noi, cu deznădejdea noastră — spun istoricii culturii contemporane — tipul de om pe care l-a vroit și prilejuit Renașterea. Crezînd în puterile autonome ale omului, Renașterea proslăvise un soi de umanism care se năștea din trufie spre a se împlini în umilință. Și nici nu e de mirare, după cele arătate mai sus, împrejurarea că Renașterea sfîrșea astfel. Lucrul se întîmpla tocmai prin aceea că nu privea puterile omului în ele înseși, cît încerca în chip nesocotit să le împotrivescă puterilor anonime.

În ce privește masele, de pildă, Berdiaev însuși, cel care denunță „orgoliul umanist“, constată că Renașterea începuse cu afirmarea individualității creatoare spre a sfîrși cu negarea ei, socialismul nostru de astăzi. La fel s-ar putea lesne găsi exemple privitoare la atitudinea orgolioasă a individului față de istorie ori la sentimentul său de siguranță personală față de cosmosul căruia rațiunea sa îi dezvăluia, sau chiar prescria în unele cazuri, legile. Aceste atitudini și sentimente se desprind cel mai bine din felul cum e privită de către umanismul Renașterii, prelungit în cel al Luminilor, știința însăși. Căci dacă prin ea însăși știința nu este o putere anonimă, deoarece ea se dovedește a nu fi altceva decît exercițiul conștiinței noastre intelectuale (conștiința prin urmare neputînd fi în știință după cum se închipuia în natură, în istorie, în social), obsesia naturalistă nu face mai puțin ca pînă și știința să pară — după cum s-a arătat mai sus — o totalizare de înțelesuri gata constituite, pe care mintea să aibă privilegiul de a le regăsi întocmai. Dar așa ceva pretindea încă de la începutul timpurilor moderne dogmatismul metafizic. Nu idealismul care, chiar sub formele lui excesive, nu făcea decît să prescrie o rînduială, ci dogmatismul metafizic, care credea încă în existența unei realități independente de intelect, dar afirma că structura acestei realități este perfect rațională, ca și structura intelectului nostru, un asemenea dogmatism ne poate părea astăzi îngîmfarea omenească însăși. Dar unde sfîrșea el? Sfîrșea, ca și pe plan social, cu negarea a ceea ce proclamase la început: cu doctrina care constată că spiritul nu e în măsură să prindă pe esse, cu alte cuvinte cu pozitivismul! Socialismului de pe planul maselor, privit ca înfrîngere a individualității creatoare din Renaștere, îi corespunde în chip desăvîrșit, pe alt plan, pozitivismul, privit ca înfrîngere a raționalității din epoca dogmatică la care dusesse Renașterea.

În socialism și pozitivism, amîndouă deznădăjduite, culminează și se curmă prin urmare tot ce e trufie în umanismul timpurilor moderne. Tot ce e trufie, dar nu și tot ce e umanism. Aceasta tocmai nu înțeleg, sau se prefac

că nu înțeleg, cei mai mulți dintre filozofii culturii contemporane. Ei se încapăținează să lege umanismul de formele orgolioase ale deșteptării conștiinței individuale, așa cum pe plan filozofic leagă idealismul de un anumit absolutism — de parcă n-ai putea tăgădui obiectul absolut fără să afirmi în același timp subiectul absolut. Păcatul umanismului este orgoliul; păcatul idealismului este absolutismul; dar, între cugete dezinteresate, o formă reprobabilă a unei doctrine nu poate întuneca doctrina însăși. Cugetele de azi nu sînt totuși cu desăvîrșire dezinteresate întotdeauna; ele vor să dovedească ceva (în chip cinstit, fără îndoială, căci poți avea și interese cinstite) și atunci nu șovăiesc să arunce discreditul chiar asupra doctrinelor ce nu sînt încă perimate. Cînd, de pildă, ai interesul de a dovedi că realismul Sfîntului Toma poate fi și astăzi întrebuintat de gîndirea filozofică, nu e decît firesc să te grăbești a lichida cu idealismul ce-i stă în cale; iar cînd vrei să reînveii naturalismul lui Aristotel, cu ființele acelea așezate pe caturi, nu e decît tot firesc să te grăbești a sfîrși cu umanismul, care încurcă frumoasele ierarhii prin simpla deznaturalizare a omului.

Nimeni nu vrea să spună, prin aceasta, că ordinea morală a omului de azi, în măsura în care e încă cea umanistă, este ordinea bună. Numai că ar fi mai înțelept, înainte de a ne lepăda de ea, să vedem prin ce anume a păcătuit și dacă nu cumva lepădarea noastră nu trebuie să fie chiar atît de întreagă. Catolicismului, de pildă, ai cărui reprezentanți în ale filozofiei vroiesc astăzi să se lepede în întregime de idealism și umanism, i se poate reaminti că nu de prea multă vreme, în secolul nouăsprezece, anumiți gînditori ruși, în frunte cu Dostoievski, nu erau departe de a se ridica tocmai împotriva lui și de a-l acuza, cu același exclusivism de care dau azi dovadă reprezentanții săi, cum că întrupează spiritul lui Anticrist. În monografia sa asupra romancierului rus, Berdiaev arată cît de pornit era Dostoievski împotriva oricărui eudemonism social, în așa fel încît a putut pune, în legenda Marelui Inchizitor, catolicismul și socialismul laolaltă, drept potrivnice adevăratului creștinism. E de prisos să ni se spună după aceea că Dostoievski nu cunoștea prea bine catolicismul Apusului: nedreptatea rămîne, iar catolicismul nu ar trebui să îngăduie ca, în numele lui, să se facă astăzi aceea ce nu i-a plăcut să îndure ieri. Căci dacă excesele stau bine unui rus, și încă unuia de geniu, ele nu pot folosi în cazul unor simpli gînditori și glosatori catolici care, printr-unii din reprezentanții lor, precum Maritain, nu obișnuiesc întotdeauna să ne îndemne a ține măsura în lupta împotriva celor care li se par a fi profeții vinovatului individualism modern.

Dacă trebuie să ne lepădăm de ceva nu e, prin urmare, de lucruri înseși, de doctrine înseși, ci, și de astă dată, de spiritul în care le-am servit. Cînd de pildă Ortega y Gasset spune, acum: „Europa nu mai crede în

norme morale“, „Omul de azi își închipuie că are doar drepturi, nu datorii“, înseamnă aceasta oare că doctrinele noastre, și în special umanismul Renașterii dimpreună cu idealismul de după aceea, ne-au dus la starea de individualism anarhic ce se pare că trăim ori am trăit pînă acum? Nu întru totul. Căci pentru a reveni la norme nu e nevoie de un nou decalog care să ni le impună, ci de un spirit care să ni le deștepte. Iar acel spirit — dacă nu cumva ne înșelăm — se poate foarte bine mișca în cadrele idealismului filozofic și ale umanismului cultural. Ba numai în mijlocul acestora își poate el arăta întreaga măsură, cu condiția bineînțeleasă să nu fie tulburat în acțiunea sa, ca pînă acum, de orgoliul individualist, căruia i se întovărășește prejudecata naturalistă a lui „a fi ceva în fața puterilor anonime“.

Cu alte cuvinte, e nevoie doar să se stingă veleitățile individuale spre a se deștepta răspunderile individuale. Așa ceva poate face, pe plan de cunoaștere, știința contemporană, cu toate că pînă acum a inspirat de obicei exact atitudinea contrarie; și ea izbutește așa ceva prin faptul că oferă intelectului cea mai sigură ieșire din înfundătura naturalistă: dezsubstanțializarea naturii. Cum poate fi însă, acum, deșteptată răspunderea în straturile mai adînci decît cel de cunoaștere, ale spiritului omenesc? Cum poate fi deșteptată ea pe plan moral?

Ordinea politică a veacului al nouăsprezecelea a făcut parcă tot ce i-a stat în puteri spre a compromite o asemenea reabilitare a individului. Ea s-a grăbit să ceară pentru el libertate. Numai că libertatea vroia să spună drepturi. Dacă omul de azi, cum spune Ortega y Gasset, își închipuie că are drepturi, e pentru că într-adevăr ele au fost cerute pentru el. Dar nu dreptul este libertatea, iar înzestrarea pentru libertate ți-o dă mai degrabă — azi lucrul se vede bine — datoria decît dreptul. Atîta vreme cît cere ceva pentru el și nu de la el, liberalismul nu putea deștepta în individ simțul răspunderii și al propriei sale puteri. De aceea individul ordinii politice, pe care noi toți o trăirăm pînă azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totuși lipsit de puteri. Nimic în societatea contemporană nu e mai slab decît un individ cetățenește înzestrat cu toate drepturile. Căci dacă el are drepturi, știe că, în definitiv, n-are răspunderi: masele i-au suprimat orice răspundere, își spune el, iar în oceanul colectivității, chiar dacă s-ar face vinovat de ceva, vina sa reprezintă atît de puțin în fața puterilor care creează istoria, încît ea se pierde. El se închipuie, cu sau fără voia sa, lovit de iresponsabilitate.

Se poate ieși de aci printr-o revoluție politică? Puțin probabil. Se poate ieși însă, și lucrul s-a spus adesea, printr-una spirituală. Dar cum spiritul nu este doctrină ci viață, nu o doctrină mai bună e de căutat, ci un îndemn mai



bun în planul vieții. Iar viața e individuală, e în conștiința individuală. Cum i se poate deștepta acesteia răspunderea? Prin drepturi nu; dar prin îndatoriri, prin sentimentul de vină. Trebuie dezvoltat sentimentul de vină individuală. Iată singurul fel în care poate fi făcut rodnic umanismul: nu prin trufia drepturilor, ci prin umilința păcatului. Naturalismul, care făcea conștiința individuală să se simtă nimic în fața cosmosului; obsesia trecutului, „etimologismul“ — dacă e îngăduită expresia aceasta —, care o făcea să se șteargă în istorie; colectivismul rău înțeles, care o anula în fața maselor, toate acestea nu-i sustrag numai drepturile, tăindu-i rădăcinile trufiei, îi șterg și toate păcatele, scutind-o de orice răspunderi. Iar pentru a o redeștepta la luptă, ea trebuie deprinsă cu gândul că vina ei nu se pierde ci, dimpotrivă, se adună.

E curios ce greu recunosc oamenii că au greșit. În fața juraților, în fața colectivității, în fața propriei noastre conștiințe nu ne trudem mai mult decât într-o privință: să ne dezvinovățim. Uneori recunoaștem că am săvârșit o faptă. Dar numai că am săvârșit-o, nu și că astfel am greșit. Dacă totuși ceilalți vor să ne pedepsească, foarte bine. Poate etica lor îi obligă, poate numai legile lor, legi de care sînt siliți să asculte. Dar, în fond, noi nu ne simțim vinovați. Am făptuit, dar n-am greșit. Trebuia s-o facem; nu se putea să n-o facem.

De altfel, toate sau aproape toate doctrinele ne ajută să ne dezvinovățim, să ne înțelegem, să ne justificăm, să ne explicăm. Una din cele mai grosolane exagerări ale timpurilor moderne este de a încerca, sub imboldul iluzionismului științific, dezlegarea fenomenului om. Am văzut că omul este explicat, în loc să explice el lumea. Nici vorbă că există aspecte ale ființei umane, aspecte sufletești, trăsături psihologice, care pot fi și trebuie explicate prin influențe de tot soiul, adică printr-un anumit materialism. Dar explicarea exclusiv materialistă a omului autorizează desolidarizarea sa morală de gestul pe care-l săvârșește, automatizarea vieții sale sufletești. Așa s-a ajuns la a nu mai avea defel simțămîntul păcatului. Toate sistemele noastre educative învață pe om să se înțeleagă pe sine, să se cunoască, să progreseze — ceea ce e plin de frumusețe; dar nici unul, aproape, nu-l învață să se învinovățească și să se răscumpere ispășind. Iar fără sentiment al păcatului, fără conștiință 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 răscumpere, lucrurile s-ar

înfățișa cu totul altfel decît într-a 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 săvîrșește; că, mai departe, iarăși în ciuda aparențelor, ești mai nefericit dacă nu-ți ispășești greșeala decît dacă ți-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 ușureze de păcat. Căci la fel cum medicina tămăduiește corpul, justiția, spune filozoful, tămăduiește sufletul. Ispășind o pedeapsă liberezi sufletul de rău. De aceea, dacă ai păcătuit, aleargă acolo unde găsești cea mai grabnică pedeapsă, la fel cum ai alerga la medic — pentru ca răul să nu-ți corupă întreaga ființă.

Bietul Polos, dar mai ales Calicles, sînt indignați să audă asemenea afirmații din gura lui Socrate, în Gorgias. Ce absurditate! exclamă ei. Nu știe toată lumea că tiranii trăiesc bine atîta vreme cît sînt tari, după cum înșelătorii trăiesc bine atîta vreme cît nu sînt dezvăluiți? Iar retorica tocmai de aceea e știință fruntașă, fiindcă servește la a încredința pe ceilalți de dreptatea ta chiar atunci cînd n-o ai. Dar Socrate are răbdare. El despică lucrurile așa cum se pricepe, silește pe celălalt să-i urmeze judecata și să i-o încuviințeze, iar pînă la urmă hotărăște (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 învinovăți mai întîi pe noi înșine, apoi spre a învinovăți pe toți acei dintre părinții și prietenii care s-ar face vinovați, fără să tăinuim nimic, ci mai degrabă punînd greșeala în plină lumină, astfel încît vinovatul să se tămăduiască prin ispășire. Ne-am sili astfel pe noi înșine și am sili și pe ceilalți să nu șovăie, să se înfățișeze vitejește 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 pășind înaintea loviturilor, înaintea lanțurilor dacă fapta e bună de lanțuri, gata să plătească dacă pedeapsa e s-o facă, gata să se exileze dacă osînda este exilul, să moară dacă trebuie să moară; neconținut întîiul în a se învinovăți pe sine, precum și pe ai săi; orator în această singură țintă de a-și face greșeala pe deplin lămurită, spre a se libera de cel mai mare dintre rele, nedreptatea.“

Că e frumos acest fel de a vorbi e de prisos s-o mai spunem. Dar el e și drept. Restaurează pe om în demnitatea sa, făcîndu-l să-și știe măsura și virtuțile. Astăzi încă 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 știe vinovat. Nu ar însemna pentru el o împuternicire faptul de a se învinovăți? La școala lui Platon am putea învăța că păcatul 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 răscumpăra. Există în noi atîta virtute cîtă trebuie spre a redeveni ființe sănătoase moralicește. Totul e să nu-ți ascunzi păcatele; să le scoți la lumină, învinovățindu-te, și să le arzi la flacăra sincerității față de tine.

Dar platonismul nu te învață decît să-ți iei răspunderea propriilor tale păcate. Există o altă doctrină — și ea inactuală astăzi — care te învață să iei asupra-ți păcatele altora. Niciodată individul n-a fost mai puternic decît atunci cînd a urmat învățătura aceasta, care e creștinismul pur și simplu. Dar a urmat-o el cu adevărat? De cele mai multe ori a dat-o uitării, i-a pierdut înțelesul și a lăsat-o să fie piesă de muzeu, în loc să însemne un capitol dintr-o etică vie.

Într-un muzeu, în galeria eroilor lui Dostoievski, se poate întîlni acel specimen omenesc care să reabiliteze individul, arătînd tot ce stă în puterile sale sufletești, tot ce e liber în om. E Alioșa Karamazov<sup>1</sup>.

Alioșa nu e un sfînt. Nu e nici măcar un bun creștin, dacă prin creștin trebuie să se înțeleagă un fanatic și mistic. Este doar — spune despre el autorul, subliniind cuvîntul — un altruist, un altruist precoce. Tînăr, aproape adolescent cum este, el n-a îmbrăcat haina mînăstirii decît din dezgust pentru viața în care trăise pînă atunci și, mai ales, din admirație pentru starețul Zosima al mînăstirii. Despre stareți autorul nu spune multe lucruri, dar, printre ele, unul plin de tîlc: starețul ia voința și sufletul celorlalți spre a-și făuri cu ele propriul său suflet și propria sa voință; mai mult încă, el ia asupra-și toate nefericirile lumii, în nădejdea de a se învinge pe sine, de a depăși tot ce e personal în el, cîștigînd adevărata și deplina libertate. Nu avea ce învăța pe lîngă stareț, un suflet neprihănit ca acesta al Karamazovului?

Nu doar că Alioșa ar fi purtat numai făgăduințe bune în ființa sa. În definitiv, era și el un Karamazov, adică un senzual și un pătimaș. Cînd fratele său după tată, mai mare, Mitea, îi istorisește cîte ceva din trecutul său de tînăr încercat de patimi și ros de păcate, Alioșa roșește. Dar nu

pentru că s-ar rușina de faptele ce aude — mărturisește el singur —, ci fiindcă se simte și el asemenea fratelui său. Dacă n-a păcătuit încă, știe bine că ar putea păcătui: e în marginea păcatului, „pe prima lui treaptă“. El o spune deschis de câteva ori: sînt și eu un Karamazov!

Dar păcatele nu sînt decît începuturi în el; n-au să fie niciodată mai mult decît începuturi. Alioșa e încă o inimă curată — mama sa nu fusese oare o credincioasă adevărată? — și de aceea toată lumea îl iubește. Poate că îl iubeau și pentru că simțeau în el îngăduința, pentru că vedeau că nu-i judecă, nu crede de bunăvoie în vina lor. Cînd răul îi era dovedit, scrie autorul, el stătea mai degrabă întristat decît uimit, fără să se sperie niciodată de nimic. Cum să nu-l iubească oamenii, de vreme ce nimic din isprăvile lor nu-l tulbura? Doar ipociții se miră de faptele semenului lor și se înspăimîntă. Alioșa părea nepăsător. Poate chiar înțelegea. În orice caz nu osîndea, așa cum fac prea repede ceilalți. Feodor Karamazov, vinovatul său tată, simte bine aceasta, cum că cel mai mic dintre fiii săi nu-l osîndește, că e singurul suflet de pe lume care nu-l osîndește. Și la fel simte și Grușenka, femeia pentru care Mitea și Feodor Karamazov, fiu și tată, se dușmănesc; și ea așteaptă de mult pe Alioșa să vină să-i aducă iertarea, s-o îndrăgească „și pentru altceva decît pentru jосnicia ei“. Iar Alioșa, emoționat, nu înțelege prea bine: „Ce ți-am făcut eu?“ întrebă el cu lacrimile în ochi. — Și apoi ceilalți îl iubesc pentru ființa sa, pentru ochii săi limpezi, pentru faptul că nu-și găsește nici un merit deosebit; îl iubesc pur și simplu. Nu sînt multe ființe îndrăgite fără nici o pricină deosebită, prin simpla lor prezență!

Toți au nevoie de prezența lui Alioșa. Toți îl cheamă la ei, în dimineața tragică a crimei; fiecare se simte bine cu acest suflet nevinovat lîngă el. Nu atît că 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 ciudată, cînd merge de la unul la altul, de la tatăl său la fratele său mai mare, de la Ivan, fratele mezin, intelectualul și ateul, la Caterina Ivanovna, logodnica lui Mitea și iubita lui Ivan, iar din mijlocul tuturor se întoarce de câteva ori la mînăstire să vadă ce face starețul Zosima, care e pe moarte, — Alioșa nu e altceva decît o prezență. N-are de spus nimănui nimic; știe mai puțin decît ceilalți și cu toate acestea e o binefacere pentru toți.

Starețul său simte aceasta. De la început spune lui Alioșa că nu trebuie să rămînă în mînăstire, deoarece viitorul său nu-i acolo; de îndată ce el, Zosima, va muri, tînărul să plece între oameni, să îndure încercarea cea mare a lumii; va trebui să străbată multe pînă să se întoarcă la mînăstire; dar să creadă în Cristos și „să lucreze, să lucreze fără răgaz“. Asta-i tot. Alioșa nu înțelege bine. Abia iese din mînăstire și se întoarce cu

inima strînsă. De ce l-au trimis în lume? De ce l-au făcut să părăsească lumina de aci pentru bezna de acolo? Dar starețul stăruie. Alioșa e silit să plece din nou, nițel nedumerit. — Începe, încetul cu încetul, să fie prins de corul celor care-l cheamă printre ei. E însă și amețit de însuflețirea lor, a tuturor. Ce vervă au toți eroii lui Dostoievski! Ce mult vorbesc, ce aprins! Toți au câte ceva de spus, și Alioșa îi ascultă răbdător, cu seriozitate. Doar el nu are mai nimic de spus. Într-un rînd abia, cînd fratele său Ivan, după ce-i povestește tot soiul de cruzimi și nelegiuiri din cuprinsul lumii, îl întrebă dacă nu preferă să înceteze cu istorisirile, Alioșa răspunde: Nu, vreau să sufăr. Suferința e începutul său de înfrățire cu lumea în care fusese sortit să ajungă. Prin suferință începe și el să aibă ceva de spus.

Ceea ce e semnificativ, în cazul fraților Karamazov, e că toți trei, deși sînt firi atît de deosebite, înțeleg, pe căile lor, prețul suferinței și al răscumpărării. Cînd Mitea e acuzat că și-a ucis părintele, cînd trebuie să admită că toate dovezile împotriva-i sînt, la un loc, copleșitoare, chiar dacă nu admite că e ucigașul părintelui său — atunci înțelege, într-o clipă de resemnare, că soarta i-a hărăzit încercarea aceasta spre a-l îndrepta. Pentru o ființă atît de nelegiuită ca el, doar o lovitură a destinului mai poate fi salvatoare. De aceea acceptă orice acuzație, orice umilire publică: „Voi suferi, spune el, și mă voi răscumpăra prin suferință.“ Nu începe el, de altfel, să înțeleagă mai multe lucruri, în zorile acelea de după crimă? Ce e visul avut, cu copilașul care plînge, cu țărani înfomețați, cu toată acea mizerie pe care acum, dintr-o dată, Mitea o vede? Mai tîrziu, în închisoare, el va spune că simte, în visul acela, o profeție. Un om nou s-a născut în el, un om care știe că e vinovat pentru toți cei vii și trebuie să li se dăruiască lor. El nu și-a ucis părintele; dar primește pedeapsa, căci prin ea se descoperă pe sine. — Și ce importă că Mitea e îmbătat de propriile sale gînduri cînd spune aceasta, că le va părăsi mai tîrziu, admițînd să fugă, să nu fie pedepsit și uitînd de făgăduielile sale? El, adevăratul Karamazov, impulsivul, e sincer cînd rostește acestea, și simplul fapt că le gîndește, că suferința l-a făcut să gîndească, înseamnă un progres moral.

De altă natură este suferința la Ivan, cu toate că îl înobilează și pe el. Nu știe sigur dacă Mitea a ucis ori nu, dar își simte remușcările: a plecat de acasă în chiar ziua crimei, și Smerdiakov, sluga, îl înștiințase că are să se întîmple ceva. Dorise el sincer moartea tatălui său? Se gîndise el la moștenirea imediată, așa cum insinua, mai tîrziu, aceeași slugă? (Ivan, nu trebuie să se uite lucrul acesta, era cel mai interesat dintre frați, de tînăr fiind silit să muncească pentru bani.) Oricum, nu făcuse nimic să împiedice crima. Că ucisese Mitea sau ucisese Smerdiakov nu interesa; el, Ivan, era autorul moral. Și de aci hotărîrea de a salva pe Mitea, de a-l ajuta să

evadeze și să plece, însoțit de Grușenka, în America, iar pe de altă parte de a se declara pe sine, înaintea judecății, drept autor al crimei. Dar conștiința lucidă de om în pragul nebuniei îl tulbură. N-o va face din vanitate? Nu cumva se gîndește să impresioneze, să silească pe ceilalți să-l admire, exclamînd: ce suflet nobil! — El își declară vina în fața juraților, pregătește totul pentru evadarea lui Mitea, apoi înnebunește de-a binelea. Și totuși avusese dreptate: sacrificiul său avea și o parte de orgoliu. Ivan e un intelectual și face cu luciditate sacrificiul său, din minte, nu din inimă.

Alioșa, în schimb, se va sacrifica din inimă. Nici acum nu pricepe prea bine lucrurile, dar știe, tot cu inima, ceva: că Mitea e nevinovat în faptă. Nimic nu era mai firesc decît să-l bănuiască. Nu-i spusese Mitea, în cîteva rînduri, că se simte în stare să-șiucidă părintele? Dar Alioșa nu crede acum, odată crima făptuită. Nu știe ce să răspundă juraților, și totuși o afirmă hotărît: Mitea e vinovat doar în cuget. De aceea, de îndată ce fratele său e condamnat, Alioșa nu se gîndește decît cum să-l salveze. Dacă ar fi fost cu adevărat vinovat, l-ar fi lăsat să-și ispășească pedeapsa. Dar așa? Oricît ar vroi Mitea să se regenereze prin suferință, să cînte imnuri, să făptuiască binele, el trebuie să evadeze. „Tu nu ești în stare, îi spune Alioșa, să porți această cruce; nu ești pregătit și n-ai meritat-o.“

El o merită și o vrea. Mai mult decît prin rachiul, spune autorul, prin voință corupe Alioșa pe cei care duc pe Mitea spre Siberia. Liberează pe fratele său, ia locul acestuia în lanțuri, îl minte, roșind, cum că se va salva și pe sine, dar rămîne de-a binelea acolo, deși i-ar fi fost foarte lesne să scape din mijlocul deportaților. Iar pe cînd Mitea fuge cu iubita sa, împlinindu-și destinul său inegal de Karamazov, cestălalt Karamazov, care s-a învins pe sine, e copleșit de bucurie. Se uită la condamnații din jurul său, la cei deportați ca și la cei care-i păzesc, condamnați și ei în felul lor, — și-și spune: „E bine ca un nevinovat să coboare printre ei.“

În visul pe care-l are acum, adormind, îi apare prietenul său cel bun, Zosima, propria sa conștiință, duhul său creștin. Ce-i spune acesta? Îi spune cum că bine a făptuit. Vieții sale îi trebuia suferința: primejdia de pînă atunci era tocmai că nenorocirea lipsea din viața sa. De aceea îl trimisese Zosima în lume. Iar Alioșa înțeleșese că trebuia să-și ia asupra-și păcatele celorlalți. Aceasta, numai, înseamnă a-ți iubi aproapele și doar cînd faci așa ceva îndeplinești ceva pentru el. „Astăzi, îi spune Zosima, făptuiești pentru înțîia oară.“ Fapta înseamnă apropiere de păcat, însușire a păcatului, căci păcatul este în om și numai în om. Umilință, milă, spirit monahal în mijlocul lumii, iată ce misiune are Alioșa de îndeplinit. De aceea, ori de cîte ori va putea, el să-și ia asupra-și păcatele și nelegiuirile aceluia pe care se va

simți ispitit să-l osîndească; să pătimească în locul său și să-l lase, cu seninătate, să plece...

...Alioșa deschide ochii: „Încăperea era plină de zgomot, se făcea ziuă; Alioșa deosebi chipuri grosolane și brutale în jurul său, care-l priveau, chipuri tuciiurii de țărani și soldați, sclavi pînă la orbire ai cnutului și consemnului, chipuri pe care simțămîntul vinei lor vădite și al pedepsei neîndoioase le făceau, în clipa aceasta, cu adevărat tragice de spaimă și totdeodată de cruzime. Alioșa surîdea.“

E greu de spus, fără o amănunțită cîntărire a lucrurilor, dacă și măsura în care ficțiunea aceasta literară (care nici a lui Dostoievski nu mai este, după versiunea definitivă a romanului) întrupează duhul creștinismului. Nici vorbă însă că există aci elemente creștine. Și există, mai ales, acea înnobilare a individului, pe care în primul rînd creștinismul știe s-o propovăduiască și ilustreze.

Doctrina lui Platon regenera pe om, făcîndu-l să revină la starea sa de puritate normală. Ideea de normal, de sănătos, drept, convenit, echilibrat, comandă platonismul. Dar tocmai de aceea regenerarea de care e vorba nu însemna o sporire a puterilor omului, o victorie spirituală a sa, ci pur și simplu o recucerire a puterilor inițiale. Morala lui Platon nu face, prin urmare, eroi, ci oameni de treabă, desigur cei mai de treabă cetățeni pe care și i-a dorit vreodată omenirea. Creștinismul, în schimb, rupe echilibrul fundamental al individului, tulbură sănătatea firii sale, îl îmbolnăvește, de astă dată pentru a-l arunca dincolo iar nu dincoace de granițele existenței sale individuale. Creștinismul face cu adevărat indivizi puternici, ceea ce înseamnă indivizi care să lărgească cercul omeniei lor. Puterea individuală au știut s-o sporească, pînă la un punct, chiar alte doctrine sau alte epoci decît cele ale creștinismului adevărat. Renașterea, de pildă, făcea din puterea individuală o pricină de orgoliu, iar aceasta este iarăși o slăbiciune, pe care Ivan Karamazov știa să nu și-o ascundă. Puterea nealterată sălășluiește mai degrabă în inima lui Alioșa Karamazov.

Și poate că nici Alioșa nu reabilitează în întregime individul. Căci dacă ia asupra-și, cu smerenie, păcatele altora, își închipuie în schimb că e nevinovat. Nici el, prin urmare, nu-și însușește cu adevărat păcatul de pe lume, adică nu și-l însușește într-atît încît să aibă sentimentul vinei individuale. „E bine ca un nevinovat să coboare printre ei“, își spune Alioșa, cînd ar fi trebuit să spună: „E bine ca un vinovat să se ridice dintre ei.“ Zosima știa bine de ce trimite în lume pe acest Karamazov care nu se răscumpărare încă!

Sentimentul vinei individuale, iată începutul nostru de lume. Cel care nu se vrea puternic să rămână mai departe printre nevinovații veacului ce trăiește. Dar insul care, dimpotrivă, nu se vrea copleșit de puterile anonime să învețe că mijlocul cel mai bun de a le înfrînge este de a se învinovați. Lui Dumnezeu însuși nu-i plac în chip exclusiv oamenii nevinovați. Insul „după inima lui Dumnezeu“, spun oamenii Bisericii, este David, care a greșit dar s-a căit. Dacă umanismul vrea să dăinuiască, nu trebuie să înceapă prin trufie spre a sfîrși, cum am văzut, în deznădejde, ci prin singurul fel care poate face activ pe individ, prin adevărata, nu de împrumut, umilință. Născută din căință, din conștiința vinei individuale, umilința e singura formă de viață care obligă. Înainte de a da drepturi omului, ea îi impune răspunderea, care e însăși drama sa, acțiunea sa.

Perspectiva naturalistă și realistă a lumii face pe om inactiv. Lumea devine mai bună dacă ceilalți devin mai buni, nu singur tu însuși. De aceea doctrinele se vor sili să îmbunătățească pe oameni, nu omul, căci acesta ni se pare că nu înseamnă nimic prin el însuși. La fel spusese realismul și pe plan de cunoaștere: dacă cerul ți se arată, îl cunoști; dacă nu, e probabil că nu vei afla ceva cu privire la el și lume. Dumnezeu, diavolii, istoria, oamenii au făcut lumea așa cum e azi. Tu ai venit la treabă gata, ca să privești și cel mult să emiți judecăți de valoare și de existență.

În fața unei asemenea pasivități, umanismul e în drept să reabiliteze acțiunea, fapta individuală. Aliașă făptuia pentru întîia oară atunci cînd se substituia păcătosului, însușindu-și vina aceluia. Umanismul are aci însăși cheia activității. Păcatul este în om, iar a lua asupra-și păcatul altuia nu înseamnă decît a deveni conștient de propriul său păcat (și eu sînt un Karamazov!), a regăsi începutul dramei sale individuale, care e solidară cu drama celorlalți. Coborîndu-se astfel în sine, conștiința descoperă două lucruri: mobilul acțiunii, pe de o parte, și temeiul comunității morale, pe de alta.

Acestea două, acțiunea și dragostea, abia acum cu puțință, sînt cuprinse de înțelesul deplin ce trebuie dat lui a vroi. Reabilitarea individului, reabilitare unde ar trebui să ducă orice umanism bine înțeles, s-ar desfășura prin două serii de manifestări cît de se poate de caracteristice: întîi, ar autoriza pe individ să vroiască mai mult, făcînd posibilă creația responsabilă; în al doilea rînd, ar autoriza pe individ să vroiască mai puțin, reabilitînd, o dată cu individul, faptul neînsemnat, acțiunea lipsită de răsunset. A vroi mai mult, cu accentul pe a vroi, a vroi mai puțin, cu accentul pe mai puțin. Primul termen al acestei distincții— pe care am folosit-o și cu un alt prilej — tinde să arate că individul nu trebuie să se simtă paralizat în mijlocul lumii ce-l înconjoară, așa cum conștiința nu trebuia să se simtă



paralizată în fața științei ce-i preexista. Nici un fel de putere anonimă nu poate împiedica pe individ să se adîncească în sine și să se descopere purtător de vini, solidar cu vinile altora. A vroi mai mult revine, prin urmare, la a vroi răspundere mai multă, fără teama că ai să fii copleșit de ea; căci doar răspunzînd de multe poți făptui cîte ceva.

Dar nu reiese de aci că trebuie să făptuiești numai ceea ce e mare. Partea a doua a afirmației de mai sus tinde să arate că nu creația mare interesează, ci creația. „Mare“ e un termen de-al conștiințelor orgolioase, cele care în mod obișnuit sfîrșesc la deznădejde, întrucît s-au măsurat fără rost cu lucrurile de măsura cărora nu sînt. Absurditatea voințelor de azi e tocmai că năzuiesc către mare. Astăzi fiecare voință de reformă e o voință de revoluție. Dacă nu e cu putință o revoluție cosmică, reformatorul nostru ar vroi măcar una internațională; dacă nu e cu putință nici una internațională, el visează în orice caz la una a grupului din care face parte. Sub grup nu ne coborîm niciodată; unuia singur nu se mai ostenește nimeni să-i predice. De ce scriem cărți? Tocmai pentru a vorbi la sute de oameni, nu unuia singur. Reformatorul de azi vrea să reformeze oameni, nu pe om. Și de aceea nu reușim nimic! De aceea vorbim, dar nu acționăm: nici în ce ne privește, nici asupra altora. „Mai puțin“ ar însemna faptul mai mic, mai fără răsunset, pentru mai puțini, pentru unul singur chiar. Și aceasta ar fi: a nu proclama întotdeauna reforma noastră, ci a o viețui.

Oricît de puține ar fi cele ce vrei, tocmai fiindcă ele se constituie în fapte, și nu într-o pornire orgolioasă de răsturnare, s-ar putea insera mai bine în sînul realității decît aceasta. Voințele mari, dilatate, ale reformatorilor de tot soiul sînt pînă la urmă nerodnice, purtătoare de deznădejde. Într-un anumit sens, ele nici nu sînt voințe adevărate, ci simulate. În dosul lor stă indiferența: ori tot, ori nimic. Și fiindcă nu poți obține tot, te mulțumești cu nimic. Voința e doar de suprafață; temeiul e indiferența. Reformatorul politic al zilelor noastre, de pildă, vrea el cu adevărat aceea ce propune? El își face proclamația către popor; dacă poporul aderă și îl urmează, foarte bine; dacă nu, el se va mulțumi să știe că a avut dreptate și va recădea în starea sa de indiferență pe care i se altoise crezul. Cînd, în mijlocul acestei lumi de indiferențe, voința autentică, lipsită de orgoliu, plină de simțul măsurii sale, dar și de cel al puterii sale, se va ivi, ea nu va întîmpina alte piedici decît cele ale propriei sale desfășurări. E probabil că s-a mai spus lucrul acesta: dragostea unuia singur e, pînă la urmă, mai puternică decît indiferența tuturor.

Sentimentul că lumea contemporană este, în fond, indiferentă atunci cînd nu are luciditatea de a fi deznădăjduită ne autorizează, ca încheiere, să spunem că ea n-are viitor. Ea e aplecată spre trecut, dacă e aplecată

spre așa ceva; de fapt, se oglindește pe sine în apele prezentului și, chiar dacă nu e cu desăvârșire mulțumită de imaginea ei, are foarte rareori nădejdea activă, neutopică, reformatoare că imaginile viitorului ar putea fi mai frumoase decât cele ale clipei de față. Ea nu vrea viitorul cu adevărat fiindcă nu vrea nimic. Viitor are doar voitorul. Noi nu-l avem. Am putea fi oameni postumi, cum spunea Nietzsche: dar nu știm încă să fim.

## A IUBI VIITORUL

Ar fi dorința cea mai vie a multora dintre cei de azi ca lumea să se sfârșească nițel după ei sau, dacă se poate, chiar o dată cu ei. Nu putem suferi viitorul, acesta-i adevărul. Ne prefacem că-l pregătim, că-l dorim, că-l așteptăm, dar, în fond, nu ne interesează în el însuși. Și n-ar fi nici măcar un act de generozitate față de alții acela de a-l pregăti. Ar fi, după cum s-a mai arătat, 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 indispoziția față de viitor este sentimentul, adesea prezent în unele cugete, că lumea e într-adevăr sfârșită sau pe sfârșite. Uneori sentimentul ia forme absolute. Așa trebuie să fi fost în preajma anului 1000, cînd panica sfârșitului de lume cuprinsese de-a binelea mințile creștinilor și poate chiar pe ale necreștinilor. Tot așa va fi — nu încape nici o îndoială într-o asemenea privință — în preajma anului 2000. Dar chiar gînditori de mîna întîi sînt încercați 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 după acest *tout est dit* a venit Kant, a venit Goethe, a venit analiza matematică...) Și nimic nu e mai impresionant, în această privință, decît exemplul lui Hegel, care afirma că evoluția spiritului în istorie se încheie prin căpătarea unei conștiințe depline de sine, pe care o aduce lumii filozofia sa, dincolo de ea dialectica spiritului în istorie nemaipărînd a poseda mult înțeles.

Nu e numai orgoliu aci. E și multă, îngrozitor de multă oboseală. Acolo unde sfîrșește istoria știută de noi ni se pare că sfîrșește istoria însăși. Acolo unde se încheie viața noastră avem sentimentul că sfîrșește, dacă nu viața însăși, măcar un capitol de-al ei. Așa e lesnicios de privit lucrurile. Nu e mai simplu să facem din astăzi o culme decît un adevărat început? Istoria pare a se întregi prin clipa de față, în această zi al cărei conținut vine de la sine să împlinească tot ce ar mai fi fost de împlinit în lume. Și sfîrșitul ni se pare de neînlăturat atîta vreme cît istoria se înfățișează ca un întreg, cu semnificații depline și bine articulate, în locul devenirii pure și simple. Ne socotim pe de o parte victime, pe de alta privilegiați. Victime ale așa-numitului „curs al istoriei”; privilegiați însă, căci măcar putem fi spectatorii lui. Așa încît stăm aici, la capătul seriei istorice, și cîntărim tot ce a fost și în felul în care a fost. Onorăm pe Solon, prețuim și disprețuim pe Alcibiade, condamnăm sclavia antică și Inchiziția medievală, proslăvim pe Ioana

d'Arc. Dar cine sîntem noi? Ce privilegiu unic ne revine în așa fel încît să nu făptuim nimic și să avem dreptul de a judeca tot?

În alte cazuri, sentimentul nostru de sfîrșit nu ia asemenea forme absolute, ci unele ceva mai blînde. Nu este chiar sfîrșitul lumii, ni se spune atunci; este numai un sfîrșit de veac. Dacă nu ne aflăm la capătul cel mai depărtat al seriei, sîntem totuși pe undeva, la o înnăditură a ei. Cu noi se sfîrșește un lanț de lucruri și de la noi începe un altul. În timpurile noastre, zic profeții aceștia, se zămislește așa-numitul „om nou“.

Omul nou! Dacă măcar l-ar vroi cu adevărat pe el, pentru ce e nou în el, pentru viitorimea lui... Dar profeții noștri sînt, de fapt, tot niște filologi, cum i-a numit gînditorul acela, tot spre trecut privesc și doar trecutul e materia lor. Cum însă trecutul nu conține prin el însuși viitorul, ci prin puterea noastră de a vroi, profeții de azi, ideologii adică (speța de vînturători ai ideilor, care a reușit să le compromită pe acestea prin sterilitatea veacului al nouăsprezecelea), nu mai izbutesc să vadă nimic. Și atunci e simplu: fiindcă nu văd, prevăd. Omul nou e o negație; e ceea ce nu disting ei bine în viitor, nevroind bine în prezent. Omul nou vrea să spună numai sfîrșit al lumii vechi. E iluzia celor care nu sînt pregătiți spre a duce mai departe pe omul vechi. Cum, toate virtuțile culturii noastre au ostenit? Creștinismul nu mai inspiră? Umanismul nu mai cultivă? Știința nu mai dovedește? Ce minciuni! Cîte accente de artă mai poate deștepta sentimentul religios! Cîte geometrii nu s-au scris încă! Trebuie să privim spre viitor, nici vorbă; dar nu blestemînd trecutul, ci purtîndu-l cu noi, înainte. Sfîrșit de lume, iată cum știm să botezăm lipsa noastră de voință, micimea viziunii noastre, lipsa aceasta de orice idealism.

În bună parte, lucrurile provin dintr-o greșeală de perspectivă. Filozoful culturii Oswald Spengler a calificat viziunea istorică privilegiată drept una ptolemeică, deoarece, după cum sistemul lui Ptolemeu făcea din pămînt centrul universului, la fel viziunea aceasta face din prezent un centru de perspectivă. Trebuie, adaugă el, o viziune coperniciană, cercetarea istoriei cu un ochi atît de indiferent în ce privește situația mea personală de cercetător, încît să nu mi se mai pară, de pildă, că secolul al nouăsprezecelea după Cristos este cu mult mai însemnat decît secolul al nouăsprezecelea dinainte de Cristos. Căci și fizicianului i se pare luna mai mare ca Jupiter și Saturn, dar nu proclamă faptul acesta. — Totuși se arată a fi ceva ptolemeic pînă și în viziunea istorică a lui Spengler. Este, anume, o obsesie de sfîrșit de veac, obsesie pe care se poate foarte bine să i-o fi întărit observările și dovezile faptelor, dar ce rămîne, psihologicește, un semn de oboseală și oricum o situare privilegiată a prezentului.

## a) Despre apatia omului contemporan

Mentalitatea istorică, îndrumătoare numai spre trecut, e, după cum s-a amintit, cu adevărat vinovată de eroarea de perspectivă în chestiune. Ea nu îndeamnă pe oameni la acțiune, la luptă, la ceea ce teologii numesc agonie, ci, înfățișând trecutul ca un destin, ca un blestem, învață pe oameni apatia. Creștinul singur — o arată Unamuno, în Agonia creștinismului — știe să deprindă sensul luptei, al agoniei. Istoria obișnuită înlocuiește agonia prin apatie, constituind astfel cea mai proastă școală cu puțință pentru individ. Din punct de vedere moral, individul de azi e mai rău înzestrat decât oricare altul, poate, iar într-o largă măsură 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, câteva trăsături care ne par caracteristice pentru apatia omului modern. Nu s-ar putea spune despre el că este cu desăvârșire 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 deșteaptă în el, ci unul care îl cuprinde. Dacă prin urmare ne entuziasmăm, o facem din afară, printr-un curent care ne ia cu sine, căruia i ne predăm, cum spuneam și ceva mai sus. De aceea ne și entuziasmăm de atâtea lucruri. Un observator de suprafață ar putea spune despre societatea contemporană că e foarte tânără sufletește, de vreme ce are atîta căldură, de vreme ce aplaudă cu atîta bunăvoință. Ce e mai tânăr, oare, decât entuziasmul unei mase ce asistă la un spectacol sportiv sau popularitatea neobișnuită pe care o cîștigă unele lucruri, foarte multe, în acel continent prin excelență tânăr al Americii?

E ceva suspect totuși aci: 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 plămadă 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 dinăuntru, 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 decât oricine comandantii pentru ostașii lor. Nimic nu e mai ridicol, dar și mai semnificativ, pentru stările de suflet ale contemporaneității decât 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 mediocrității, fără să știe de ce s-a întâmplat atât una cât și cealaltă. Capriciul gloatei, exclamă atunci înțeleptul, socotind că a explicat tot ce era de explicat. Dar capriciul nu denumeste cum trebuie carența sufletească a gloatelor, lipsa aceea de înăuntru, dincolo de care totul e nesiguranță și nestatornicie. Capriciu e prea mult. Gloatele nu au nici măcar atât.

Caracteristic încă, pentru omul modern, e sentimentul de „a aștepta să se întâmple ceva“. Dintr-un moment într-altul trebuie sau poate, pare-se, să aibă loc ceva. Ciulim urechile și așteptăm. Nu s-a întâmplat încă? Se va întâmpla cu siguranță peste puțină vreme. Așa așteptăm atât pe cele rele cât și pe cele bune. De ani de zile așteptăm războiul, de pildă. Îl așteptăm fiindcă, spunem noi, el vine sigur, la fel cum așteptăm revoluția, care e cu neputință să nu se întâmple. Revoluțiile „se întâmplă“. Sîntem atât de apatici, încît chiar acțiunile omenești prin excelență și de inițiativă prin excelență, cum sînt revoluțiile, chiar ele se întâmplă în chip impersonal. Și nu ne dăm întotdeauna seama că fatalismul într-o astfel de materie e la fel de absurd, aproape, ca atitudinea unui însetat care ar aștepta să se întâmple o acumulare de nori și să plouă, în loc să sape pur și simplu spre a găsi apa acolo unde este. Nu spunem, în definitiv, că revoluțiile nu se întâmplă și de la sine. Dar ele se întâmplă tocmai pentru că, intimidat, individul le așteaptă. Într-o lume care ar vroi mai mult, asemenea manifestări ar fi mai puțin întîmplătoare.

Dar apatia omului modern își găsește încununarea desăvîrșită în sentimentul său de așa-numită curiozitate. Căci, să nu ne mințim: curiozitatea nu e, de cele mai multe ori, o formă activă, dorința de a ști, pozitivul sufletului. Este întoarcerea în afară, din lene, din oboseală, a spiritului. Sîntem extravertiți din plictiseală. Critica societății contemporane ar trebui să înceapă tocmai de la condamnarea acestei forme stupide a curiozității, care face din noi toți niște gură-cască. Cînd trece prin văzduh un aeroplan ne grăbim să ne întoarcem privirile către el. Ce vrem să vedem? Nimic precis, căci nu-i recunoaștem nici măcar principiile.

Nu legile înălțării 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 fotografiile — tot ce s-a întâmplat prin lume în ultimul timp. Noi știm bine ce s-a întâmplat mai înainte și vroim 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, întovărășit cu radioul, ne va da o imagine instantanee a prezentului mondial, cu privire la care eram atât de curioși să știm cum arată. Atunci, măcar, e de nădăjduit

că tragica noastră plictiseală se va curma; căci nu ne putem dori nimic mai desăvârșit ca exercițiu 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 arătăm cu degetul, facem haz unul de altul, admirăm, comentăm. Te întorci în afară către oameni și te uiți 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, lăbărțarea și paralizarea acesteia. Voința se naște 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 decît arareori ceva de spus; el e în schimb un excelent comentator, un remarcabil filolog, face știință comparată și face, mai ales, în chip desăvârșit de bine, istorie și operă de erudiție. Ce semn mai bun, spune atunci filozoful culturii, pentru decadența timpurilor noastre decît 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 hotărîtoare? Că aceea ce fac ei se poate insera în istorie? Că, măcar, dacă nu se înserează în istorie, creează o desăvârșire personală, valabilă prin ea însăși 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 omeneasca știință 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. Că e mai înțelept să deznădăjduiești decît să vrei.

Atunci apatia nu e tocmai un destin. Individul a fost calomniat, iar doctrinarii se dovedesc a fi căutat doar să-l intimideze. Asemenea fenomene de intimidare se întîmplă adesea în lumea istoriei. În fața unei voințe mari se pare că există împrejurări cînd indivizii sau chiar societățile întregi se văd silite să abdice. Așa s-a întîmplat, de pildă, cu multe popoare din Antichitate, ce au fost intimidare 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 întîmplă 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 măcar un sens. Ele sînt ale cîte unui om în fața altui om sau altor oameni. Dar sinuciderea despre care amintirăm, a omului de azi în fața unei puteri cu desăvîrșire anonime, cum s-o calificăm acum? Regele Attalus trebuie, nici vorbă, să fi fost un om apatic, el și toată seminția sa; dar măcar aveau scuza că voința lor se pleca în fața altei voințe. Dar noi, în fața cărei voințe ne plecăm? Cui ne închinăm, subjugarea cui o cerem? Nu este cea mai surprinzătoare dintre idolatrii cea de care dăm noi, luminații de azi, dovadă?

E, hotărît, ceva de primitiv în omul contemporan. Spre a-l salva, istoricul zilelor de azi spune că el e doar, prin luciditate, un deznădăjduit. Și într-adevăr, dacă te consideri într-o lume dată de-a gata, cu Dumnezeu, spații interplanetare și îngeri, cu istorie, mase și destin, e greu să nu fii deznădăjduit. Dar ești un deznădăjduit așa cum ar fi fost primitivul fără magie, de pildă. Niște primitivi fără magie, niște superstițioși fără credință, niște îngeri decăzuți și cuprinși de pasivitate, pozitivitate și plictiseală, cu așa ceva seamănă, în fond, mentalitatea noastră. Și pentru a păstra totuși un grăunte din privilegiile pe care, încetul cu încetul, individul le-a pierdut, ne-am închipuit că, dacă n-am putut însemna ceva în mijlocul lumii în care ne-am trezit, ne revine totuși satisfacția de a constata că această lume lichidează o dată cu noi. Sîntem la sfîrșitul lumii, ea se curmă o dată cu noi. Dacă nu sîntem nimic, avem măcar satisfacția să știm că, nu peste prea multă vreme, nici lumea nu va mai fi nimic.

Poate că în convingerea aceasta mentalitatea noastră de primitivi se trădează mai mult decît oriunde. Negreșit, există printre noi autentici filozofi ai culturii care văd, înțeleg și explică fenomenele lumii contemporane. Dacă aceștia găsesc semnele decadenței, semne de sfîrșit în sînul ei, cu alte cuvinte dacă, o dată cu timpurile noastre, li se pare că se încheie un ciclu, explicația lor s-a încheiat desigur pe un material de fapte prea bogat și prea doveditor spre a mai putea fi înlăturată doar cu observația că ideea sfîrșitului o dă un anumit sentiment al sfîrșitului, prezent în fiecare dintre noi. Nu despre asemenea spirite mari ale timpului este vorba, ci mai degrabă despre noi, cei care simțim fără a răscoli faptele. Un asemenea sentiment necritic, necontrolat se naște și se hrănește doar din apatia de care dăm în chip neîndoielnic dovadă. Și ce ne mai poate scutura nițel din pasivitatea noastră? Doar zgomotul, senzaționalul, apocalipsul. Ne place tam-tamul, și de aceea dorim ori așteptăm sfîrșiturile, orice sfîrșit fiind răsunător.



S-a observat adesea nevoia de senzațional a omului contemporan. Totul trebuie să fie zgomotos pentru auz și neașteptat de mare pentru văz; în ordinea morală, căutăm efectul, surpriza, iar în cea literară paradoxul. E adevărat că ne stăpânește și un anumit gust pentru discreție, pentru măsură, uneori. Jazzul contemporan e zgomot, dar e și reținere în același timp. Totuși, dacă fondul nostru primitiv s-a civilizat, el n-a putut-o face alterându-se într-atît încît să dispară cu desăvîrșire. Pe alte planuri, setea noastră nesecată de senzațional, vocabularul așa-numit „tare“, adică plin de superlative, nevoia de a ne exalta simțurile și ființa dovedesc limpede că sentimentul măsurii nu e, de cele mai multe ori, decît o tehnică. Am vroi să fim neconținut frenetici sau să vedem neconținut lucruri frenetice; dar frenezia se reliefează mai bine dacă sîntem și cuminiți din cînd în cînd.

Iar pentru noi, cei mulți, cei iubitori de zgomot și apocalips, cei doritori de sfîrșit în toate și al totului, căci sfîrșitul e măcar răsunător la culme, pentru noi a spus un contemporan vorba aceea adîncă și calmă: „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fără zgomot.“

#### b) Între apatie și agonie

Fără zgomot, aceasta e creșterea adevărată. Cu cîtă bucurie nu te întorci la ea, după ce ai rătăcit printre toate lucrurile acelea scrise cu majusculă: Cosmos, Ființă, Neființă, Istorie. E un ocol pînă la noi înșine, dar să nu regretăm niciodată ocolul, de vreme ce ne-am redescoperit. Stă în rosturile problemei morale să dezbată chestiuni mari spre a reveni la îndatoriri mici.

A vroi începe acum să capete sens. Factorul prometeic din voință o viciază. Nu de exaltare — căci e greu să trăiești neconținut la înălțimi —, ci de măsură, discreție, stăruință are nevoie insul. Tot ceea ce e dilatat se învecinează cu indiferența, vidul. Spre a nu primejdui voința noastră de a recădea în apatie, vom alege o luptă, fără de răsunset poate, dar și fără odihnă: agonia. A vroi nu are înțeles decît în această necurmată tensiune de pe plan moral.

Una dintre cele mai necugetate erori ce se pot săvîrși împotriva spiritului este de a răpi pe a vroi planului moral, spre a-l trece pe alte planuri. Așa s-a făcut în acel de atîtea ori vinovat veac al nouăsprezecelea. În loc ca voința să slujească la desăvîrșirea morală a individului, în loc deci ca ea să se potrivească problemelor ce se pun activității individuale, să dea fiecărui gest un înțeles etic, să salveze, într-un cuvînt, viața individuală în ea însăși — ea s-a lăsat stimulată de intelect și a tins în mod necugetat la o stăpînire a naturii prin știință. A ști, s-a spus cu egală îngîmfare ca pe

vremea lui Bacon, înseamnă a putea, a deveni puternic. Ce să-și dorească mai bine omul decât puterea? Deci să vroim puterea. Uitam însă că omul vroise și în alte rînduri puterea, pe timpurile magiei, de pildă, sau o dată cu fiecare om demiurg. Și așa s-a întîmplat că, în locul unei voințe sănătoase, privită drept o cale spre desăvîrșirea morală, am preferat una exaltată, tinzînd spre stăpînirea fără de rost a naturii.

E curios cum alergăm după „putere“. Asupra noastră și împotriva noastră, asta da, are înțeles. E singurul înțeles pe care sîntem în stare a-l da puterii și voinței de putere. Căci obiectul nostru sîntem noi înșine; singurul nostru cîmp de acțiune e propria noastră omenie. Dacă ne mai trebuia un semn de-al mentalității primitive, magice, tocmai în acest salt nefiresc în gol îl putem afla.

Ce sănătoasă este problema morală, ca problemă a omenescului, și ce nesănătoase sînt veacurile care nu țin seamă de ea! Același veac trecut, despre care am vorbit poate prea mult, e veacul caracteristic într-o astfel de privință. El n-are problematică morală — luat în linii mari, negreșit — fiindcă n-are, la drept vorbind, sentimentul de a se afla în criză. Problema filozofică a moralei se naște, ca și filozofia în genere, în veacurile de criză. Veacul trecut n-a știut, în iluzionismul său, ce e criza și de aceea nici n-a avut propriu-zis filozofie, ci s-a mulțumit s-o tăgăduiască. El nu ne pare astăzi doar prea naiv; ci și prea intelectualist, prea iubitor de ideologie. Veac fără etică!

A vroi nu începe să însemne ceva decât după dezastrul ideologiilor. Ideologul e omul fără de răspundere al tuturor programelor și proiectelor de reformă. Ideologi sîntem cu toții încă, atîta vreme cît ideile noastre nu ne obligă pe plan practic. Dar atunci a vroi nu ar mai avea rost cu privire la toată lumea, a vroi binele omenirii; cu atît mai puțin înseamnă a vroi puterea de stăpînire a intelectului asupra naturii; cît înseamnă ceva pentru sine, adică a răspunde prin sine de ceea ce ai propus. Ideologul nu are voință morală ci, cel mult, ambiții. Un asemenea exemplar de umanitate compromite ideile în numele cărora vorbește — nu cumva de aceea sîntem atît de plictisiți astăzi de „idei“? — și falsifică rosturile voinței. Acesta, deși încă vir dicendi peritus, a încetat de a fi vir bonus.

Pentru vir bonus, pentru omul stăpîn pe sine, puternic, dar în lumea sa puternic, pentru desăvîrșirea acestuia are rost să vroim, dacă trebuie să vroim ceva. Dar putem cu adevărat vroi? se întrebă din nou omul contemporan. Înfrîngerea noastră, atunci cînd am încercat prin voința de putere să fim demiurgi, nu e atît de deplină încît nici în cele ale omului, pe plan moral, să nu mai fie rodnică voința? Cu alte cuvinte, este încă posibil omului de azi să înceteze a fi apatic, spre a începe să fie agonice?

Nu e de prisos să se atragă atenția asupra faptului că, în ciuda oboselii de care dau dovadă societățile de azi, ele n-au încetat să vroiască, în felul lor. Dacă a vroi se traduce prin a privi în viitor, a fi viitorul, nu s-ar putea spune întotdeauna că societățile și-l ignoră pe al lor. Vulgarizatorii științei și pozitivistii care o idolatrizează pînă la compromitere fac mult caz de faptul că știința prezice anumite fenomene. De pildă, se vestește că la 11 august 1999 va fi eclipsă totală de soare. Nimeni nu se îndoiește, după profeția astronomului, de așa ceva, iar pozitivistul, victorios, te întrebă dacă se poate prevedea și în ordinea morală ceva asemănător. Or, răspunsul este: da, se poate prevedea, și tocmai prin aceea că societățile nu sînt cu desăvîrșire lipsite de voință. Nu putem ști cum vor fi societățile Europei în preajma anului 2000; cine să prevadă astăzi schimbările adînci ce se vor petrece în ele pînă atunci? Totuși, se poate ști — cu anumită certitudine, de altă natură decît cea astronomică, dar la fel de indiscutabilă — că, oricare vor fi societățile Europei în 1996, ele vor sărbători patru sute de ani de la nașterea lui Descartes. Și oricare vor fi societățile la anul 2032, ele vor sărbători două 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 să nu ne îndoim este tocmai conștiința că omenirea de azi vrea să slăvească pe Goethe, crede în spiritul său, în supraviețuirea acestuia.

S-ar putea spune, prin urmare, că nu numai intelectul e creator de ordine și deci prevăzător, ci și voința. Viitorul capătă, prin voință, o anumită structură. Ne dăm seama de această structură tocmai pentru că ne exercităm voința. Știm lucrurile pe care le vroim — nu însă dintr-o voință arbitrară, ci dintr-una adîncă, izvorînd din firea spiritului nostru. Atunci cînd lăsăm anumite puteri anonime să vroiască pentru noi, e firesc să nu știm nimic. Dar tot așa s-ar întîmpla, poate, și în cîmpul științelor dacă experimentatorul n-ar vroi nimic, ci s-ar mărgini să observe cele ce se întîmplă să cadă în zarea experienței sale. Vroind, ieșim prin urmare din anonim. Și viitorul încetează el însuși de a fi anonim atunci cînd, prin voință, ieșim din rîndul celor anonime. Filozofia culturii vorbește despre un destin de plante pentru creațiile spirituale ale omenirii. Culturile, dacă nu și oamenii, s-ar naște, s-ar desfășura și ar pieri întocmai ca plantele; nici o libertate mai mult, nici un fel de sorți în plus. Dar cum ar putea fi altfel, atîta vreme cît nu există voință și conștiința că se poate depăși starea de plante?

Iată ce s-ar putea răspunde acelor care pun la îndoială capacitatea omului de a fi activ, luptător, agonistic. Căci dacă societățile vor și se pot mișca, într-un anumit sens, către viitor; dacă ele pot avea o împlinire, cu atît mai mult ar putea fi în stare individul să tindă către desăvîrșirea sa. De

altfel cele de mai sus spun prea multe chiar. Căci voința de viitor a societăților și capacitatea lor de profeție sînt istorice. Profetizăm ceva care se va întîmpla în istorie. Sensul lui a vroi însă trebuie să fie străin de gustul istoricității. El nu trebuie să tînjească după sfîrșituri sau începuturi epocale. Lui a vroi îi revine creșterea fără zgomot, fără faimă.

Am amintit de voința societăților pentru că ea e mai limpede în ochii tuturor; acțiunea ei se petrece pe o scară mai mare. Dar adevărata creștere către viitor e a indivizilor, nu a colectivităților. Iar ea interesează în ea însăși, nu în răsunetul ei. Ce poate ținti mai mult o voință decît desăvîrșirea de sine a subiectului ei? Numai acest viitor, nu și unul istoric, este demn de invidiat.

Dar viitorul nu aduce desăvîrșirea, o făgăduiește doar. Viața morală e luptă morală, agonie pe planul zilnicului. Ceea ce-l interesează mai presus de toate pe luptător e începutul. El se gîndește foarte rareori la sfîrșitul răsunător al lucrurilor, dar întotdeauna la începutul lor tăcut. Știe, în ordine individuală, că lumea nu-i e dată de-a gata, că ea încă nu e creată, ba, într-un anumit sens, că niciodată nu va fi creată de-a binelea. Sensul luptei sale e de a preciza lumea, definindu-se pe sine. Și nu se poate defini prin celelalte lucruri, ci tocmai prin acestea pe care și le dă singur, prin ordinea morală ce-și prescrie. Fără patos, să căutăm a fi la începutul lumii, neconținut la începutul ei. Așa făcea conștiința în planul cunoașterii, așa face ea și acum, în planul acțiunii. Cît de triste sînt acele filozofii în sînul cărora crezi una și faci alta: scepticismul, de pildă, care nu-ți spune să nu făptuiești deși îți recomandă să nu te hotărăști în ale judecății.

Aci totul trebuie să fie proces, pe plan intelectual ca și pe plan sufletesc. Conștiința individuală e o conștiință de acțiune. Prin aceasta, chiar, ea e una de acțiune proprie, căci dacă nu trăim viața la începutul căreia am stat sîntem ființe automate, nu cu adevărat active. Așa ni se întîmplă deseori să ne trezim viețuind automat în formele altor timpuri. Aceste forme au fost și ele cîndva elaborare, proces. S-au fixat însă, și acum tind să se permanentizeze. Societățile nu-și educă întotdeauna indivizii deșteptînd propriile lor puteri, ci servindu-le de-a gata cadrele și chiar formulele la care efortul științific și cel moral din vremurile anterioare ajunseseră. Așa se face că adesea se încearcă educarea în ordine morală prin proverb și aforism. Cum ar putea însă convinge proverbul și cum ar însufleți aforismul, de vreme ce nu răspund la nimic în conștiința celui alt?

Educația noastră e făcută cu aforisme: nu se putea o mai bună dovadă de suficiență, de convingere că am atins o culme dincolo de care orice trudă e fără rost. Atît de înrădăcinată e iluzia aceasta, încît s-a crezut că

înțelepciunea, care e faptul viu al vieții intelectuale, poate fi predată. Trăim o epocă de manuale.

Agonicul își însușește propria sa viață. Este o înspăimântătoare lipsă de voință în lumea aceasta în care totul se întîlnește în manuale. Agonicul singur se leapădă de catehism. Există credincioși, pare-se, în anumite religii, credincioși care au cîte un „părinte spiritual“; orice ar face ei, se duc să-l consulte: e bine ce vor să facă? nu e bine? Iar dacă părintele spiritual le spune: așa și așa să faceți, credincioșii așa fac. Să ne mirăm că există credincioși de speța aceasta? Ei sînt cît se poate de potriviți într-o lume ca a noastră, unde conștiința individuală nu mai știe nimic prin sine, ci ia totul de-a gata. Numai că să nu-i mai numim creștini pe astfel de credincioși. Nu poate fi creștin cel ce nu are norma în el; cel ce nu știe; cel ce nu vrea.

De ce să întrebi pe altul cu privire la păcatele tale? De ce să aștepti de la altul osînda? Ea e întotdeauna mai puțin trudnică de îndurat atunci cînd vine din afară, căci nu te supune nici unui efort, lovindu-te, nu te mai lasă liber pentru răscumpărare. Cînd ți se semnalează păcatul, ești copleșit; cînd, în schimb, îți simți păcatul, te însuflețești. Poate că e în firea omului să nu-și simtă păcatul și să se ierte mai mult decît l-ar ierta duhovnicul său. În sensul acesta unele religii ar putea să aibă dreptate în fapt atunci cînd nu lasă libere, după cîte se pare, sufletele, ci le strunesc prin mijlocirea preoților lor atît de autoritari. Dar, pe plan de principii, asemenea doctrine seamănă mai degrabă cu o intimidare decît cu o mîntuire a omului.

Un scriitor rus, Berdiaev, schița într-un rînd procesul de adîncire în sine a omului pe plan moral, proces pe care l-am urmărit ceva mai sus pe plan de cunoaștere.<sup>1</sup> Pentru concepția medievală, spune autorul, concepție care e în strînsă legătură cu cea antică, pentru Dante și Sfîntul Toma, omul e o parte organică a lumii obiective, o treaptă a unei ierarhii universale. Ordinea e impusă omului din afară. Iadul și cerul îi sînt date, nu se găsesc în adîncimile spiritului omenesc. Cu Renașterea — continuă autorul citat — începe umanismul; infinitul se deschide omului care, de teamă, se refugiază în sine și descoperă aci, cu Shakespeare de pildă, domeniul psihicului. Dar psihicul nu e stratul cel mai adînc al existenței omenești. Cu Dostoievski abia, spune autorul, se descoperă spiritualul, față de care cerul și iadul nu mai sînt o ordine obiectivă, impusă, ci una lăuntrică. Într-o asemenea rînduială spirituală, Cristos nu mai e nici el o lege exterioară, un simplu curent de viață exterioară.

Nu ar trebui să fie semnificativă pentru om îndoita sa victorie asupra cerului? Despre cerul speculației astronomice, cu bolta și albastrul său cu tot, am văzut că devine azi o simplă chestiune matematică. Cerul moral, cerul făgăduinței creștine, se dovedește acum un simplu îndemn lăuntric la

desăvîrșire. În amîndouă cazurile, el a încetat de a copleși, pentru a spori încrederea în ins, prin răspunderea pe care i-o deșteaptă. Cîte lucruri nu spune Platon, descriindu-le, atît despre cerul fizic cît, mai ales, despre cel moral! Erau mituri, nici vorbă, așa cum sînt mituri și istorisirile Bibliei. Numai că anticul credea cu adevărat în miturile lui Platon, pe cînd creștinul n-ar trebui decît să trăiască miturile Bisericii. E o distanță între perspectiva antică și cea de adoptat astăzi; o distanță de la cer la om. A vorbi despre cerul omului modern nu înseamnă decît a-l încărca pe acesta de răspunderi. Cerul antic era, în cugetul omului, un adevărat blestem atîrnînd deasupra capetelor noastre; pe cel de azi l-am putea socoti o simplă poruncă de luptă.

Dar luptă joasă, pe măsura noastră de astă dată. Nimic nu ne mai poate ispiti să fim altceva decît oameni. Nici voința de putere pe plan cosmic, nici cea de istoricitate, nici cea de dominare a maselor nu sînt idealuri omenești. Ele au aruncat în umbră omul, sub cuvînt că îl exaltă. La fel făcea Nietzsche — s-a spus, cu adîncime — atunci cînd vroia să atingă supraomul: nu izbutea decît să ucidă omul. În noi înșine sînt destule puteri, iar materia vieții noastre e îndeajuns de prețioasă spre a nu ne mai gîndi la lucruri care nu sînt pe măsura noastră.

De aceea strădania insului cu adevărat creator de astăzi este, în cele mai multe cazuri, de a-și regăsi propria sa măsură.

Pentru viața morală, mai ales, revenirea la conținutul propriu-zis al vieții sufletești e de toată însemnătatea. Materia vieții noastre, materie atîta timp batjocorită sau pur și simplu nesocotită, își recîștigă dreptul la viitor. Dar nu la viitorul lucrului ce durează, ci la cel al lucrului care tinde să se desăvîrșească.

În sensul acesta eroic încă, dar omenesc, nu știm decît despre un ins al zilei de azi că ar avea viitor: creștinul. Poate îi atribuim prea mult, ori poate îl simplificăm prea mult; dar nu în el însuși vroim a-l privi, ci doar ca purtător al acelor cîteva trăsături care sînt omenești, în primul rînd. Nu vom înțelege niciodată cum a putut fi numită morala creștinului una de sclavi. Dimpotrivă, totul se dovedește sclavie dincolo de granițele creștinismului; iar acesta singur pare a face pe oameni liberi. Soluțiile care s-au adus pînă astăzi în afara creștinătății izvorăsc toate din deznădejde, așa cum izvora supraomul. Nu știm dacă se vor găsi soluții mai fericite pe viitor. S-ar putea chiar ca societatea viitoare să nu fie creștină, mai creștină decît cea de azi. Nu e totuși mai puțin adevărat faptul că omul și-a găsit prin creștinism o împlinire. Că, într-un anumit sens, creștinul singur este, pînă acum, portretul omului.

A pictat cineva un asemenea tip de creștin?

Ochii lui văd și nu văd. Sau nu: văd, parcă, de două ori. Privesc, dar se și oglindesc, ca și cum lumina lor s-ar scurge în afară și s-ar răsfrînge înauntru, în același timp. Ochii lui văd, ca ai tuturor, ordinea naturii; dar privirea lor deosebește, totdeodată, ordinea creaturii. Lumea ca lume a omului contemplă ei.

Creștinul este în grup și se retrage din grup. Ce ar putea da trup ritmului acestuia necurmat care-l însuflețește? Nimeni, de fapt, nu se leapădă mai puțin decît el de oameni. Dar nu pe oameni, ci pe om îl va căuta el în mijlocul lor. Și de aceea, cînd nu-l va mai întîlni acolo unde nădăjduia în prima clipă să-l afle, se va întoarce cu hotărîre către sine.

E umilit, dar nu se rușinează de sine. Dacă și-a disprețuit trupul, e pentru că acesta a năzuit să-i covîrșească ființa. Acum trupul este ceva și ființa creștinului altceva. Centrul ei de greutate, principiul ei de echilibru nu țin de ordinea văzutului.

O mîna a creștinului, cea stîngă, e la piept. Vrea să desfacă și să arate — sau numai osîndește? Se osîndește pe sine. Iar tot ce a pierdut prin desprindere de ceilalți recîștigă acum, prin suferință, împreună cu ei. Comunitatea sa cu lumea îi e dată dinăuntru, căci înauntru găsește el păcatul, ca un destin în sînul căruia s-au zămislit laolaltă toate.

Dar destinul trebuie dus mai departe. Destinul nu curmă o viață: abia o începe. Și mîna dreaptă a creștinului schițează acest început, îl schițează cu un gest care seamănă, culege, dăruie, luptă — gest de braț pe jumătate întins, cu mîna deschisă, cu degetele răsfirate.

Și cine ar putea spune că gestul acesta nu înseamnă început și pentru altceva? Degetele se pot aduna, mîna se poate închide, iar fruntea creștinului este oricînd îndeajuns de senină spre a primi semnul crucii. Căci el, care nu sfîrșește niciodată, care nu se desăvîrșește niciodată, trebuie să fie neconținut gata spre a se dăruie pe sine prin moarte. Gata prin voință, prin orientare a vieții.

De aceea și îngăduie fața sa de agonie o frunte atît de liniștită. El e singurul care nu va avea niciodată simțămîntul că și-a pierdut timpul. Oricare puternic al pămîntului, oricare învingător al istoriei ar simți, privindu-și viața de la depărtare de un veac, că și-a pierdut-o. Creștinul singur n-ar simți aceasta. Întors pe pămînt, nici atunci n-ar găsi ceva mai bun de făcut.

## NOTĂ

În această primă ediție postbelică a cărții lui Noica, textul ediției princeps din 1937 a fost reprodus respectându-se, în cazurile lipsite de orice ambiguitate, normele stabilite de Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române (DOOM), publicat de Academia română și Institutul de Lingvistică al Universității din București (Editura Academiei RSR, 1989). Astfel, în afara actualizărilor ortografice la care se recurge în mod obișnuit în edițiile postbelice, au fost modernizate anumite variante lexicale sau morfologice considerate astăzi învechite (de tipul condițiune / distincțiune, trecute în condiție/distincție, sau trebuiesc/autoriză, trecute în trebuie/autorizează). Modificările de acest gen au fost de altfel extrem de puține, textul lui Noica neconținând decât rareori asemenea forme. De asemenea, în actuala ediție au fost corectate tacit cele câteva greșeli evidente de culegere din ediția princeps.

EDITURA

Set By T-D1 (yth\_1100ro@yahoo.com)