

BRETTET GYÖRGY

CREZ ŞI ISTORIE

BRETTET
GYÖRGY

CREZ
ŞI ISTORIE

STUDII

KRITERION

BRETTER GYÖRGY
CREZ ȘI ISTORIE

BIBLIOTECA KRITERION
apare sub îngrijirea lui Domokos Géza

BREITER GYÖRGY

CREZ ȘI ISTORIE

Eseuri și studii

În românește de
FRANCISC GRÜNBERG

Prefață de
N. TERTULIAN



EDITURA KRITERION
București, 1979

Coperta: VASILE SOCOLIUC

Bretter György

Vágyak, emberek, istenek, Kriterion, 1970

Párbeszéda jelennel, Kriterion, 1973

Prefață la volumul Sinkó Ervin: Don Quijote utjai, Kriterion, 1975

Korunk — Évkönyv, 1976



PREFAȚĂ

Nu l-am cunoscut mai îndeaproape, spre marele meu regret, pe Bretter György; ne-am întâlnit, în fugă, o singură dată. Discipolii lui Lukács din Budapesta îmi scriseseră că-l prețuiau în mod deosebit; cunoscînd exigențele lor severe în judecarea oamenilor, atît sub raportul convingerilor filozofice cît mai cu seamă sub raport moral, cuvintele lor elogioase aveau valoarea unei recomandări demne de reținut. Am luat cunoștință de cîteva din principalele scrieri ale eseistului clujean abia după moartea, atît de prematură și absurdă, care l-a smuls dintre noi. Grație unei inițiative amabile a editurii Kriterion am putut descoperi, prin lectura studiilor sale, calitățile remarcabile de gînditor și critic filozofic al literaturii reunite în personalitatea intelectuală a lui Bretter György.

Virtuțile sale de dialectician mi s-au revelat mai cu seamă citind eseul atît de fin și original Contribuție la particularitățile unui complement circumstanțial de loc și de timp. Pornind de la analiza unor locuțiuni uzuale, cotidiene, aproape insignifiante, Bretter a întreprins o critică dintre cele mai pătrunzătoare a limitelor și insuficiențelor limbajului curent. Într-o epocă de expansiune aproape dictatorială a neo-pozitivismului, cu fundamentare

precumpănitor lingvistică, Bretter a dezvăluit convingător distanța dintre cuprinsul enunțurilor și incommensurabilitatea realității obiective și a denunțat pretențiile autocratice ale limbajului asupra realității. În filigran, raționamentele sale lasă să transpară chiar o intenție mai profundă: absolutizarea prin limbaj a perspectivei lui hic et nunc asupra realității duce la „codificarea aparențelor” și reprezintă o formă a conservatorismului social; alteritatea fenomenelor, în raport cu realitatea „exprimată”, dispare și, ca o consecință, dispare gestul subversiv împotriva realității existente, canonizate prin formulele și automatismele limbajului curent.

Este un spectacol intelectual reconfortant să urmărești subtilitatea cu care Bretter cultivă limbajul anti-dogmatismului. Textul său despre „statul ideal” al lui Fichte este exemplar pentru aptitudinea de a reconstrui dinăuntru, exercitând o critică imanentă, gândirea unui filozof al trecutului. Nu știm dacă cineva a mai dezvăluit cu atîta perspicacitate modul în care utopia „statului ideal” al lui Fichte, însoțită de un nobil fanatism doctrinar, de tip iacobin, se putea converti în practică într-o absolutizare a caracterelor totalitare ale statului („binele social” înfăptuit prin mijloace exclusiv centralizate!) și într-o desconsiderare a drepturilor inalienabile ale individului. Concluzia eseului, introducînd lapidar în discuție relația Marx-Fichte, este elocventă: „De bună seamă că Marx a avut în vedere și aceste învățăminte atunci cînd a conceput libertatea nu ca pe o adaptare la restricții, ci ca pe o activitate ce se manifestă prin inițiative.”

Cînd analizează sinuoasa traiectorie intelectuală a lui Georg Lukács și diversele revizuri la care gânditorul și-a supus vederile sale mai vechi, Bretter folosește prilejul pentru a afirma că problematizarea și reconsiderarea perpetuă a ideilor dobîn-

dite sînt constante ale gîndirii autentice, ceea ce conferă tocmai operei lui Lukács caracterul ei „încomod.” Eseistul formulează și aici un avertisment la adresa suficienței dogmatice și a certitudinilor administrate, invocînd exemplul lui Lukács pentru a revendica drepturile gîndirii autonome: „...colectivităților ea le atrage atenția că valorile spiritului nu pot fi instituționalizate și că nici măcar în numele idealurilor instituționalizate nimeni nu este în măsură să formuleze judecăți de valoare definitive.”

Nu mai puțin semnificativ este și faptul că în disputa dintre cei ce vor să facă dintr-un articol circumstanțial al lui Lenin, cel despre Organizația de partid și literatura de partid (1905), alfa și omega esteticii marxiste și cei care, asemenea lui Lukács, au refuzat cu obstinație să identifice conceptul leninist al „literaturii de partid” cu producția literară în accepția estetică a cuvîntului, simpatia lui Bretter György se îndreaptă către poziția lukácsiană. Eseistul folosește în mod inteligent în sprijinul poziției sale chiar exemplul atitudinii lui Lenin față de Gorki (ilustrată de o scrisoare din 1908 către Lunacearski), din care reiese limpede că marele revoluționar făcea o distincție limpede între exigențele „muncii de partid” și cele ale creației literare. Discriminarea operată de Lukács între „tendință” și „partinitate” (mai exact „părtinire”, cu sensul de atitudine implicată în imanența estetică a operei de artă) îi slujește lui Bretter pentru a combate manipularea dogmatică a literaturii și a apăra, în spirit marxist, integritatea ei estetică.

Era în ordinea firească a lucrurilor ca, în cîmpul filozofiei românești, Bretter György să-și descopere cu spiritul și linia de gîndire a lui D. D. Roșca afinitățile cele puternice. Paginile dedicate de eseistul maghiar interpretării oferite de D. D. Roșca

în problema raporturilor Hegel-Taine sînt de o rară comprehensiune. Opoziția între Hegel cel „panlogist” al lui Taine și adevărata substanță a gândirii hegeliene: dialectica apare pusă în lumină, pe urmele exegezei lui D. D. Roșca, cu multă claritate. Lui Bretter îi revine și meritul de a fi corectat imaginea unilaterală a unui D. D. Roșca hegelian prin excelență; el a identificat cu sagacitate în empirismul lui Hume un izvor important al gândirii lui Roșca, transformat de eminentul filozof ardelean într-un instrument de critică a optimismului epistemologic și dogmatismului metafizic al marelui dialectician Hegel.

Spiritul critic și non-conformist față de realitatea existentă preconizat de D. D. Roșca în Existența tragică, morala rebeliunii și eroismului fecund, întemeiate de autorul Existenței tragice pe un sondaj profund în structura lumii, au găsit la Bretter o înțelegere și o adeziune depline. Voința de radicalitate a lui Roșca era cea care trezea mai cu seamă consensul său: „...intelectualul radical — scrie Bretter într-un spirit auto-definitoriu — apreciază imediat sinteza lui Roșca, devenită un ecou al propriilor sale probleme reale.”

Cei care prețuiesc într-un grad înalt opera lui Lukács, ca pe un stimulent dintre cele mai puternice în dezvoltarea esteticii și filozofiei contemporane, au pierdut în Bretter György un interlocutor dintre cei mai avizați. Studiul său Contribuții la interpretarea operei lui Lukács György este compus dintr-o suită de reflecții discontinui (manieră comună și altor studii ale sale), care se constituie ca tot atîtea secțiuni în corpul vast al operei lui Lukács. Eseul debutează cu o afirmație paradoxală, plină de tîlc polemic: „După unii, opera lui Lukács este o cutie ferecată; tot ei, în taină și cu malițiozitate, o califică drept un teanc de scrieri clasate,

un vraf de hîrtii puse la dosar. Însă opera lui Lukács nu este o cutie ferecată, tocmai pentru că prea mulți sînt cei care o consideră astfel.” Bretter s-a oprit, pe bună dreptate, asupra momentului moral, ca axă definitorie a operei lui Lukács. Credința în indestructibilitatea substanței umane a fost într-adevăr firul roșu al gândirii lukácsiene. Cîte o rezervă critică importantă, cum este cea referitoare la atitudinea lui Lukács față de marile opere ale avangardei literare din secolul nostru, lasă regretul de a nu fi fost suficient explicitată. Bretter posedă arta citatului revelator și expresiv, și este adeseori o satisfacție intelectuală să descoperi valențele multiple ale fragmentelor citate.

Parcurgînd textele lui Bretter György, bogate în atîtea substanțe nutritive, situîndu-se în contextul unei școli de gîndire maghiare aflate mereu la confluența literaturii cu filozofia, nu poți să nu reflectezi cu o imensă și mereu reiterată tristețe la pierderea atît de neașteptată pe care am suferit-o cu toții, mai cu seamă cei din generația sa, legați între ei prin atîtea afinități elective. Rancuna împotriva morții premature te îndeamnă să murmuri, ca pe un memento acuzator, cuvintele personajului lui Goethe: „Ce spirit nobil a fost nimicit!”

N. TERTULIAN

Partea I

MITURI?

LEGENDA LUI ICAR

Se povestește că Dedal, tatăl lui Icar, și-a prevenit fiul să nu zboare aproape de mare pentru că îl vor înghiți valurile, și nici de soare să nu se apropie prea mult, altminteri aripile-i de ceară se vor topi și se va prăbuși în adânc. Icar n-a dat ascultare sfatului, l-a vrăjit soarele și pentru aceasta a plătit cu viața.

Așadar Dedal își prevenise fiul, îi încredințase întreaga sa experiență de viață, îndrumându-l spre calea de mijloc, însă Icar nu i-a urmat sfaturile, astfel că se nimici. Întrebare: avut-a oare Icar dreptul de a muri?

Icar n-a năzuit spre moarte, deci a avut dreptul să moară; năzuind spre viață, a trebuit să moară. Pentru el înțelepciunea lui Dedal nu a fost suficientă; înțelepciunea lumii nu îi este suficientă celui care tinde spre soare.

Înțelepciunea înseamnă experiență acumulată, esență sublimată a atitudinilor din trecut, dar ea nu constituie un model de atitudine pentru viitor. Cel care zboară în înalturi pierde trecutul real, pentru el prezentul devine trecut.

Lui Icar i-a fost dată posibilitatea de a alege: ori se va ține departe de soare, ori va muri: și el a decis. În decizia fiului său Dedal a văzut doar

zvăpăiata necugetare a tinereții, dar aici el n-a avut dreptate. Căci prin vraja deciziei sale Icar și-a depășit tatăl în vîrstnicie: el a silit viitorul să răzbată prin timp și să se preschimbe în prezent, astfel că Icar și-a depășit atît existența proprie cît și pe aceea a tatălui său.

Decizia aceasta n-a fost neapărat rezultatul unei alegeri conștiente: ea a izvorît mai degrabă din dorința de cunoaștere. Cu toate acestea, prin zborul său înspre soare, Icar a formulat fără să vrea întrebarea fundamentală a antropologiei filosofice: *problema relației dintre condițiile obiective ale epocii și posibilitățile subiective ale omului.*

Icar a ieșit în zbor din epoca aripei de ceară, în pofida înțelepciunii acestei epoci care îl avertizase de primejdia la care se expune, el s-a apropiat cu peste 2000 de ani mai mult de soare decît o îngăduiau condițiile: de aceea a și pierit. A ales viitorul; s-a prăbușit din înalturi. Dar a optat pentru viață, nu pentru moarte.

De fapt problema opțiunii nu se referea la viață ori la moarte, ci la întrebarea dacă trebuie sau nu trebuie să accepte înțelepciunea taților, dacă trebuie să urmeze căi bătătorite sau e dator să caute ceva diferit, soarele, lumina în locul crepusculului.

Icar a ales razele. Dar avea el oare dreptul să vrea altceva decît ceea ce îi hărăzise tatăl său? Nu avea dreptul. Căci îndatorirea lui Dedal era ca, în numele vieții și al siguranței, să prescrie calea fiului său; dreptul fiului e determinat de îndatorirea tatălui.

Icar l-a contrazis, violînd prin atitudinea sa dreptul datinilor, astfel că pieirea sa poate apărea ca o osîndă. Dar merită să fie osîndit cel care alege soarele în locul crepusculului? Aici nu se pune problema meritului. Volens nolens, epoca osîndește,

zdrobește cu barierele ei faptele-aripi care îi lezează limitele inferioare sau superioare.

A meritat oare ca Icar să-și asume osînda? Decizia sa conținea dintru început certitudinea osîndeii, însă aceasta nu i-a influențat alegerea; deci pentru Icar a meritat. Nu-i putem reproșa așadar fapta. Era conștient de consecințele acesteia și totuși a ales soarele. Deși aripile sale de ceară l-ar fi putut purta și spre casă, unde ar fi putut zămisli copii care să preia înțelepciunea paternă. Devenind la rîndul său tată, i-ar fi putut eventual îngădui fiului său să se avînte mai sus, ceva mai aproape de soare, ori mai afund, ceva mai aproape de valuri. Însă Icar nu și-a ales pentru sine tihna. Era nerăbdător, nu zidea cu neliniște, ci plănuia cu temeritate. De aceea s-a prăbușit în zborul său.

De ce s-a năpustit Icar spre soare? Pentru că a simțit în el neprihănită puritate și a vrut să se unifice cu el, pentru că nu a fost dispus să facă un compromis, a refuzat orice învoială. A respins prin fapta sa etalonul moral, normele etice ale epocii, devenind un etalon el însuși. Fapta sa nu aparținea prezentului, ci unui alt timp, poate viitorului.

Și-a jertfit viața în numele lui *Poate*. Dar merită, oare, acest *Poate* o asemenea jertfă? Merită o asemenea jertfă incertitudinea, întrezărirea vagă a depărtării? Nu e o dilemă cea pe care o avem în față, ci problema dintotdeauna a acțiunii, a hotărîrii, a omului cuprins de necesitatea acțiunii. Cugetarea și chibzuiala ajung pe planul al doilea, iar fapta devine din nou primordială, ca în starea primitivă.

Icar însuși nu se mai recunoștea în propria-i faptă, în ea trebuie să se recunoască urmașii. De-ar fi ca omul să urmeze vreodată calea lui Icar, faptul va fi suficient pentru a spune că „jertfa în numele lui *Poate*” n-a fost în zadar. De-ar fi ca omul

să se recunoască vreodată pe sine în Icar, pieirea lui va dobîndi sens, iar moartea — cea nici frumoasă, nici urîă — se va înfrumuseăa.

Năpustindu-se înspre soare, el nu putea şti dacă fapta sa va dobîndi sau nu încuviinăarea oamenilor, dacă ea are sau nu vreun sens. Nu ştia nimic, acăiona sub imperiul constrîngerii. Icar este însăşi nemărginirea actului creator; el e băiatul pe care zeii îl îndrăgesc şi îl ridică de timpuriu la ei, în lumină.

El a rezolvat — printr-o întîmplare ieşită din comun — ecuaăia antropologiei: barierele epocii nu pot fi depăşite de potenăele subiective, fapta însă dărimă barierele. Acăiunile stabilesc norme noi, Icar e cel care devine un nou orizont. În aceasta constă tragedia lui Icar.

Nu, destinul său nu este unul personal, ci o tragedie. Căci pe Icar oamenii l-au compătimit, deşi el nu era demn de compătimire. Nu l-au admirat, nu l-au urmat decît agale, abia mişcîndu-şi cu nevrednicie picioarele şi fără să-şi dea seama că îl urmează. Fapta sa nu s-a preschimbat într-un drum drept precum o săgeată, ci într-o cîmpie îmbucătătită de poteci întortocheate, pe care urmaşii înaintau alene, fără grabă, storcînd din viaăa zi de zi măruntele lor compromisuri.

Şi totuşi n-a fost în zadar, el trebuia să facă ceea ce a făcut: în persoana lui Icar fapta a recăzut în propria ei geneză în care *merită* şi *trebuie* se contopesc. Icar purta în el o anumită lipsă de viabilitate, atîta vreme cît viaăa e înăeleasă doar ca o îndeletnicire ce are ca scop conservarea existenăei, cîtă vreme procesul vieăii înseamnă producerea de judecăăi şi prejudecăăi mereu noi, mereu diferite.

Pentru a se putea decide, Icar a trebuit mai întîi să triumfe asupra prejudecăăilor în spiritul că-

roa fusese educat. Tatăl său, marele arhitect, a înălțat capodopera însăși a prejudecăților și a compromisurilor — labirintul regelui Minos, în care monstrul Minotaur nu putea nici trăi, nici muri. Ce avea Icar de învățat de la Dedal! Năpustirea sa înspre soare era singura șansă de a afla calea ce duce în afara labirinturilor, spre un tărîm în care fapta n-a fost încă sluită de prejudecăți, unde consecințele sînt încă pure și nu îndurerează pe nimeni.

Astfel a ridicat Icar o altă problemă majoră a antropologiei filosofice: aceea a raportului dintre faptă și consecințele ei. Și-a jertfit viața pentru fapta sa, a luat-o deci asupra-și, pînă la cele din urmă consecințe ale ei. Înseamnă că acum nu mai era răspunzător? Și, de fapt, viața poate avea drept consecință moartea?

O viață poate justifica o moarte dată, însă moartea nu poate justifica viața. Consecința tragică a deciziei lui Icar își are obîrșia în viața sa, în acea viață care a întrevăzut întregul labirint al dezgustului și n-a găsit altă ieșire decît aceea care duce înspre soare. El nu s-a sinucis, ci și-a aflat drumul, unica ieșire pentru el posibilă.

Și se pune iarăși întrebarea: indicînd tocmai această ieșire, a încetat el să mai fie răspunzător? Căci soluția oferită de individ nu devine o valoare decît în măsura în care în ea se cristalizează responsabilitatea. În fapta lui Icar acțiunea însăși, cerința schimbării — și nu modalitatea ei — iradiază responsabilitatea mereu actuală.

Pentru că au existat epoci care au constrîns acțiunea în labirinturi. Cu toate acestea Icar a reușit să acționeze; fiindcă se poate acționa întotdeauna, acțiunea este posibilă și de-a dreptul necesară, chiar dacă nu e și spectaculoasă. A fi responsabil înseamnă a schimba, a nu te resemna, a transforma, a mo-

difica, a voi altceva. Icar ştia aceasta. El vedea labirintul. Ştia că în labirint poate trăi doar Minotaurul, degeneratul nici-om-nici-animal, că existenţa omului nu poate fi decît o existenţă umană, că existenţa viermelui nu poate fi decît una viermitică, iar adevărul constă în aceea că omul nu trebuie să accepte existenţa de vierme. De aceea trebuie să se acţioneze, căci altminteri se produce ireparabila metamorfoză. Prin urmare Icar nu avea de ales: s-a preschimbat în soare, în lumină, în pildă. A ales adevărul.

Astfel a răspuns din nou unei probleme a antropologiei filosofice: *alegerea care provoacă metamorfoza este purtătoare de adevăr numai atunci cînd tendinţa ei indică un progres*, numai dacă drumul ei duce spre mai uman. Puritatea alegerii are un etalon implacabil: libertatea.

Icar a optat pentru libertate. Nu pentru plutirea absolută lipsită de orice punct de contact, ci pentru libertatea faptei ce duce spre progres. Nu era un moralist, căci, dacă ar fi fost, ar fi renunţat la acţiune: un Icar moralist şi-ar fi compătimit tatăl, l-ar fi impresionat glandele lacrimale umflate de prejudecăţi. S-ar fi compătimit pe sine însuşi. Însă el nu era un moralist.

Nu putea fi un moralist într-o epocă în care oamenii prejudecăţilor nimiceau judecata tăind capete. Icar ştia că libertatea propovăduită în numele morţii nu este libertate. Vedea clar că nu se pot naşte popoare din pieirea altor popoare, că nimeni nu are dreptul să califice anumite popoare drept gunoi al istoriei.

Icar ştia toate acestea şi protesta în numele libertăţii, al purităţii, al luminii. Doar atît îi îngăduia epoca sa. Fuga lui era un mare şi unic protest: privirea care l-a zărit nu mai putea fi plecată cu

slăbiciune lașă în pământ. Era silită să se ațintească numai în sus, înspre Icar.

Icar dovedea că există un orizont chiar și atunci când epoca înțeasă lumea cu labirinturi neîndurătoare. Perspectiva nu poate fi confiscată, iar în lipsa altor posibilități orizontul îl constituie libertatea, capul care nu se pleacă, existența pură.

Dedal, bătrînul și genialul arhitect, era îngrijorat, în numele vieții, pentru tînărul necugetat: nu avea dreptate. Prin capodopera sa, numele i-a rămas pentru totdeauna în amintirea posterității. Însă posteritatea are nevoie nu numai de capodopere, ci și de pilde. Ea se învață să stimeze prin capodopere talentul omului care biruie timpul, dar nu și biruirea timpului.

Icar este o pildă de atitudine. Nu-i putem reproșa faptul că era atît de singur, că era singurul care putea să strige. Epoca sa este vinovată. Însă lui i-a fost dat să înfrunte întrebarea: este just ca omul să fie nimicît în numele adevărurilor abstracte; este just ca munca umană să fie îndreptată împotriva omului însuși?

Icar, cel care era acum lămurit asupra absurdității construirii labirinturilor, știa că și asasinatul își are logica sa, întrevedea zbuciumul acțiunii umane ajunse la strîmtoare. Și-a formulat, în sine sa, unicul răspuns pentru el posibil: logicii nimicirii trebuie să i se opună dreptul la viață. Pe baza faptei pure, pilduitoare, munca trebuie înobilată pentru a deveni din nou creație.

Dreptul la viață înseamnă drept la faptă. Omul privat de acțiune nu trăiește. Sensul acțiunii este libertatea, creația. Scopul ei este o societate în care munca umană nu poate fi îndreptată împotriva omului, în care creația nu poate fi folosită împotriva creatorului, o societate în care creațiile ome-

nești nu se opun omului cu o străină inexorabilitate.

Astfel Icar a fost primul exemplu de luare de atitudine prin faptă împotriva alienării. El a fost poate cel dintâi care a formulat problema alienării: cum este posibil ca labirintul, creație a omului, manifestare exteriorizată a forței omenеști, să-l atragă în cursă în chip de putere străină pe om, care cade astfel victimă propriei sale creații?

Să fie oare acesta eternul *fatum* al omului? Nu, alienarea există numai atîta timp cît grupările situate în cîmpul social închid calea comunicării complete și multilaterale dintre individ și societate, cîtă vreme grupările ridică, prin zidul falsei lor conștiințe, un obstacol de netrecut între individ și comunitate în totalitatea ei.

Soarele devine pentru Icar simbolul umanismului real, al unității dintre individ și societate. Anticipînd cu mult istoria prin fapta sa, el a aruncat o punte peste antagonisme, s-a întins precum un arc deasupra cîmpului social ce se învîrtejea bolborosind.

Așadar n-a fost de fapt un individualist, un copilandru introvertit care își absolutizează unicitatea și trăiește numai prin sine și pentru sine. În Icar s-a aprins văpaia unei noi omenii: aceea aparținînd celor neprihăniți, o omenie implacabilă într-o epocă și în pofida acelei epoci în care perfecțiunea, umanul păreau deocamdată doar niște dorințe utopice.

Însă el nu era nici utopist și nici vreun vînător al himericelor zări ideale, care își traversează epoca fără s-o înțeleagă, urmărind doar inaccesibilul. În Icar s-a manifestat posibilitatea, încă abstractă, sub forma unei realități premature. E oarecum un joc al destinului faptul că anumiți oameni, al căror adevăr va triumfa cîndva, devin reprezentanți ai

unei epoci cu care n-au nimic în comun și care nu i-a înțeles vreodată pe de-a-ntregul. Aceasta nicidecum pentru că ar fi ininteligibili, ci pentru că toate faptele lor contrazic habitudinea, purtarea lor nu corespunde așteptărilor, ei au ceva ce aparține depărtării, ceva de neînțeles pentru cei înțepeniți în deprinderi, ceva obscur. Aceasta nu este soarta profeților care vor să creeze prin prezicere viitorul, nu e nici măcar soarta proorocilor care chiar creează imaginea viitorului cu furioasele lor trâmbițări. Aceasta este soarta icarilor, a celor care nu se bazează pe puterea verbului și a imaginii, ci maturizează acțiunea zămislitoare de cuvânt și de imagini până la simbol.

A crezut oare Icar în puterea propriei sale fapte, a resimțit el oare durere la vederea destinului fatidic de el însuși creat? L-a preocupat de bună seamă problema pieirii, durerea și crezul s-au amestecat în sufletul său. Lui îi aparține moartea, irevocabilitatea individuală care nu poate fi preluată, nici resimțită de altcineva. Pentru alții crezul înseamnă încredere, posibilitatea aflării căii de ieșire. Să moară în numele crezului? Nu, Icar n-avea nimic subiectiv în ființa sa: el a zburat spre soare de dragul libertății.

Ce fel de libertate e aceea pentru care a murit Icar? Libertatea e oare un adevăr abstract, sau dacă nu, înseamnă ea pur și simplu deplinătatea posibilităților, maximum posibil în interiorul limitelor unei epoci?

Nu, libertatea nu poate fi unitatea dintre cunoaștere și faptele limitate de bariere. Cunoașterea se aventurează mereu în depărtări, fapta trebuie s-o urmeze. Libertatea este fapta care zdrobește limitele. Cu atât mai mult sînt necesare astfel de acțiuni atunci cînd milioane de oameni flămînzesc, căci limitele sînt cele care îl îngenunchează pe om, iar

a-l ajuta să se ridice în picioare înseamnă a-ți depăși epoca.

A-l ridica în picioare? Știm că Icar n-a fost un moralist. El n-a înțeles ridicarea spre înălțimi ca o mîntuire, ci a dovedit, ca deschizător de drumuri, că omul nu poate fi înstrăinat de posibilitatea sa de acțiune. Dar dacă granițele traducerii în faptă a posibilului sînt străjuite de baionete și de tancuri? Nu, această întrebare să nu i-o mai punem lui Icar; oamenilor le-au trebuit milenii pentru a ajunge la ea. Dar cînd a sosit ceasul, ei au pășit pe calea acțiunii în masă. Pînă atunci au sporit în ei împotrivirea icariană, iar cînd epoca s-a maturizat și a ajuns la nivelul ideii, și-au jertfit viața cu milioanele pentru libertatea faptei.

Totuși în Icar timpul înfricoșat și răzlețit în labirinturi se regăsește pe sine, îl duce pe acesta cu el, dăruindu-l astfel cu vraja atemporalității. Nu forma răzvrătirii sale, ci invincibilul său dor de puritate, credința sa în posibilitatea faptei au dobîndit valoare.

Aceste trăsături ale personalității sale îi conferă unitate, dînd răspuns totodată și problemei antropologice privitoare la *semnificația noțiunii de personalitate completă, integrantă*. Ea nu înseamnă doar știință; știința nu poate fi luată nicicum în posesie în toată întinderea ei. Ea nu înseamnă doar investigare atentă a limitelor acțiunii, ci faptă, înseamnă bătaia cu pumnii în porțile barierelor. Iar dacă epoca nu este încă matură pentru faptă, ea înseamnă plivirea răbdătoare, dar îndrăzneată, a prejudecăților. Dar dacă prejudecățile nu sînt încă îndeajuns de mature pentru a fi plivite? Atunci ea înseamnă iradiația credinței raționale în viitor. O astfel de credință iradia din Icar înspre viitor.

Căci Icar, el însuși, s-a preschimbat în soare: a umanizat cumplitul glob de foc: înțelegînd viața

pe care acesta o genera, s-a unificat cu el. Nu avea importanță nici măcar faptul că această întâlnire, cea din urmă, cu soarele l-a costat viața — aceasta a fost libertatea sa.

Icar nu este un Robinson al soarelui, al luminii, al purității. El e om, cu dorințe obscure, poate chiar impure, adolescent plin de presentimente incerte: dar, în clipa supremă, el a fost în stare să acționeze în sensul adevăratelor posibilități ale omului, spre deosebire de alte momente în care diformitățile disimulate cu rîvnă dobîndesc preponderență, iar fapta se dezarticulează.

Dedal nu și-a înțeles fiul: nici nu-l putea înțelege, fiindcă el n-a ajuns vreodată să cristalizeze plenitudinea faptei. Asupra fiului său el a răsfrînt odinioară doar proiecția propriei sale incertitudini adolescente. Așadar nu putea ști că este cu puțință și o astfel de maturizare, într-un moment neașteptat, prin revoluția personalității.

Era oare Icar nefericit? Fericirea, ca generalitate, este percepția vitală a clipei, senzația de plenitudine ce izvorăște din ciudata armonizare a simțurilor și spiritului. Ridicîndu-se înspre soare, Icar era fără îndoială fericit. Mușchii săi îi purtau cu docilitate trupul tînăr, în mintea sa vibra satisfacția eliberării din cătușele labirintului. În clipa aceea era deci fericit.

Dar în clipa în care se prăbușea în adîncuri? Cel pe care zeii îl ridică spre ei pentru a-l respinge apoi fără milă e nefericit de bună seamă; plenitudinea sa nu era zămislită de propria-i ființă, ci i-a fost pusă pe umeri, a fost întregit cu ea. Icar și-a cucerit plenitudinea prin fapta sa: el s-a întrecut pe sine. A devenit mai mult decît era înainte, a depășit limitele care ne constrîng pe toți: limitele fricii, prejudecății, comodității. Nu, e cu neputință să fi fost nefericit în prăbușirea sa.

Nici măcar în prăbușire nu poate fi nefericit cel care a încercat doar pentru o singură clipă satisfacția faptei pure, creatoare. Cîte unul își pregătește fapta o viață întreagă, pentru ca apoi apatia nepăsătoare să-i stingă dorința. Altul însă țîșnește pe neașteptate din propria-i umbră. Prăbușindu-se, Icar ducea cu sine satisfacția, el nu putea fi nefericit. Dar nici fericit: nimicirea nu poate însemna fericire.

Omul nu este neapărat fericit ori nefericit: pentru el acestea nu sînt stări care se exclud reciproc. Prin faptele de zi cu zi omul izbutește să le amplifice cînd pe una, cînd pe cealaltă. Cu acțiunile sale el își recrează plenitudinea ori și-o golește, pustiindu-se pe sine. Dar odată ce s-a autodepășit, sentimentul de beatitudine și de tihnă al satisfacției va persista îndelung în el. În nefericita prăbușire a lui Icar licăreau scînteile fericirii.

Așadar Icar nu poate fi caracterizat prin cea mai generală pereche de categorii ale percepției vitale; particularitatea situației sale constă în crearea unei percepții vitale, respectiv în negarea celei vechi. Trăsătura ei de bază este jubilara creației descătușate care nu mai are nimic din acreala îmbîcsită a indiferenței, nimic din plictisul blazat al habitudinii. Dedal nu putea simți la fel, acest simțămînt îi aparține exclusiv lui Icar.

Dacă Icar nu s-ar fi prăbușit în adîncuri, oamenii n-ar fi învățat nicicînd să simtă altfel. Percepția vitală e determinată de acțiune și respectiv de lipsa de acțiune, de starea ei hibridă. Fapta lui Icar a eliberat jubilara din capcana sa, aceasta firește numai pentru cei care au pornit pe calea lui, care l-au urmat, care s-au îndreptat către soare.

Regele Minos a dat poruncă să fie închis în labirint pînă și întunericul, prin aceasta trăgînd doar concluziile ultime ale celor văzute aiurea, acolo

unde se urmărea cu îndârjire și consecvență zăgăzuirea luminii, sporirea prostiei și temerii. Văzuse cum șesurile curate erau presărate cu ziduri absurde. Să fi avut totuși un rost zidurile de prejudcăți?

Doar unul singur: acela de a-l face pe fiecare om să vadă umbra în lumină, chiar propria-i ființă s-o vadă doar ca umbră și să se lase pătruns de sentimentul inferiorității, de amărăciunea neputințioasă care frînge șira spinării, de greața pricinuită de absurditatea existenței. Minos a executat numai proba inversă, el n-a creat nimic nou, ci numai forma negativă a vechiului.

Icar s-a smuls din labirinturi, rezolvînd astfel una din problemele cardinale ale filosofiei antropologice: *a calificat fapta ca fiind primordială în raport cu percepția vitală, a impus din nou dominația acțiunii, în locul atributelor rafinate ale renunțării.*

Aceasta e legenda lui Icar.

DILEMA CENTAURILOR

Centaurul e o ființă dedublată, singura care a fost în stare să-și impună voința asupra trupului său și să se dedubleze chiar și în privința înfățișării sale exterioare. Centaurul este singura ființă care își exprimă pe deplin firea interioară, exteriorizînd-o prin dualitatea voită a trupului.

Decizia Centaurului a izvorît dintr-o hotărîre conștientă, ea fiind astfel o manifestare a libertății. În calea preschimbării sale n-au stat împrejurări exterioare, mediul în care s-a produs preschimbarea n-a opus rezistență, astfel că libertatea care îi ilumina fapta era una reală, nu doar o iluzie a libertății, nu numai o autonomie interioară clădită în interiorul conștiinței și voinței. Împrejurările exterioare i-au favorizat efectiv preschimbarea: chiar ele au adus din trecutul lor o anumită dualitate, oferind astfel preschimbării Centaurului un suport istoric. Căci omul s-a rupt din mijlocul naturii, dar nu s-a putut detașa de natură, de mediul său înconjurător — și aici se află obîrșia dualității sale. Situația mai era complicată și de faptul că necesara comunicare dintre om și natură era cu desăvîrșire împiedicată de relațiile dușmănoase care domneau între ei. Opoziția ostilă nu se manifesta printr-o formă exterioară ci, fapt și mai grav, na-

tura instinctuală care sălășluiește în om lua poziție împotriva existenței sociale conștiente a omului — și invers, existența socială trăită într-un mod instinctual ajungea de asemenea în contradicție cu ființa naturală care își făcea cunoscute legile.

Centaurul dorea să exprime dualitatea existentă în relațiile date printr-o dualitate trupească, iar faptul că a resorbit din nou natura aflată în starea ei originară i-a întărit libertatea: a preschimbat forța împrejurărilor într-o condiție a libertății. Pentru că împrejurările trebuie întotdeauna preschimbate într-o condiție a libertății, altminteri lumea născută prin faptă se întoarce împotriva omului care acționează, iar ceea ce el a realizat prin manifestarea libertății sale se preschimbă într-o temniță a libertății. Lumea nu poate fi ocolită cu ajutorul nici unei libertăți, fiindcă omul trebuie să devină conștient de limitele sale — limite istorice dintotdeauna — de lipsa lui de libertate, pentru a-și putea realiza libertatea în fapta modelatoare.

Decizia Centaurului — preschimbarea sa — constituie o manifestare aparent multilateral fundamentată a libertății: și-a putut duce fapta la îndeplinire, realizarea intențiilor sale nu era împiedicată de nimic, iar consecințele previzibile ale acțiunii sale nu păreau nici ele să-i contrazică în vreun fel intențiile. Nu păreau să le contrazică dat fiind că Centaurul n-a putut prevedea, firește, noua realitate, consecința viitoare a acțiunii sale în totalitatea ei, el cumpănea doar cu mintea posibilitățile; pornea de la ceea ce există, adăuga lumii propria sa ființă, însă realitatea viitorului îi scăpa deocamdată de sub control. Punctele de plecare ale acțiunii lui le constituiau posibilitățile și intențiile, iar întregul sistem al libertății sale era pentru moment doar o posibilitate ce se prezenta sub forma consecințelor previzibile.

A ține seama de consecințele previzibile — iată o perspectivă de cele mai multe ori suficientă pentru acțiune. Dar pentru individ perspectiva previzibilă constituie o dimensiune subiectivă, ea fiind similar cu a te urca în vehiculul timpului care pare să evoce *acum* viitorul. Însă timpul real nu se supune vreunei logici subiective, ci numai propriei sale logici, nu mă poartă în direcția pe care o indică el acum pentru mine, căci timpul nu izvoarăște din mine. Timpul nu ne poartă, el este mereu timpul lucrurilor, el este produsul lor; timpul nu este încheiat, el nu este un element prefabricat de construcție a lumii. A ține seama de timp înseamnă a ține seama de lucruri, de cele ale prezentului, ale lui Acum.

Ducându-și metamorfoza la îndeplinire, Centaurul, și el, a pornit din Acum. Preschimbându-se pe sine însuși, a obținut o nouă dimensiune a timpului. Numai că Centaurul n-a fost pe de-a-ntregul consecvent cu sine însuși; pentru că, deși vroia să fie centaur, ca Centaur el nu mai ținea seama de sine însuși, ci de acea urmare care nu era o consecință a acestei stări: a rămas ceea ce fusese în momentul în care și-a plănuit preschimbarea. Voise să reînvie trecutul prin prezența sa ca Centaur: și-a contrazis propriul timp. Fusese consecvent ca *ne-centaur*, însă ca Centaur era acum anacronic. Pentru că în prezentul său el reprezenta trecutul, acel trecut care nu poate decurge din prezent, căci trecutul era el însuși, pe atunci îi aparținea, dar, preschimbându-se, l-a pierdut. A rămîne consecvent trecutului înseamnă a fi consecvent prezentului: adică a transforma prezentul, a-l modela, a-l înfrunta ca premisă și a pași în afara lui, căci fără această pășire în afară prezentul nu este decît un anacronism, un quantum de timp ce se zbîrcește

îmbătrânind și preschimbându-se în propriul său trecut.

A vrut să fie centaur — s-a preschimbat în centaur. Ce l-a făcut oare să ia această hotărîre? Se pare că dorința împlinirii. Această năzuință este, poate, cea mai firească trăsătură a vieții: viața, și mai ales viața conștientă, este întotdeauna pășire în afară, plutire, dar o plutire dependentă de lume, de mediul înconjurător. Izvorul dorinței de totalitate este tocmai lărgirea acestei dependențe, adaptarea mereu mai adecvată: a înghiți totul precum amoeba, a împresura lumea, a o încorpora; a pune capăt plutirii, pentru ca să înceteze starea restrictivă, înrobitoare a dependenței. Centaurul absoarbe natura, pentru ca să poată fi el însuși, nu altceva (nu lumea ori natura, ci numai el), plenitudinea însăși.

Ca centaur vroia să fie mai mult decît oamenii. Vroia altceva, dar prin acest altceva vroia să fie în totalitate numai cel a cărui soartă și-o însușise, nimic mai mult. Vroia să fie de-a pururi Centaur. Prin decizia sa a zăvorât în cușca nesinchiseli orice hotărîre nouă. Căci decizia sa, apropierea acelui altceva înseamnă acceptarea unei situații noi care nu mai reclamă decizii capitale, ci numai măruntele hotărîri ale acomodării. Noua situație este, în bună măsură, doar un automatism. Dar plenitudinea poate fi ea, oare, atinsă fără decizie?

Asumîndu-și ceva nou, Centaurul s-a înălțat la rangul de exemplu pentru cei din jurul său; oamenii s-au alăturat faptei sale, căci au văzut în el adevărarea credinței lor în posibilitatea dobîndirii plenitudinii. În metamorfoză se aprinde și pentru Centaur scînteia plenitudinii. Căci ce altceva e plenitudinea decît decizie conștientă și faptă transformatoare, cu alte cuvinte libertatea însăși, prin care

talentul se poate realiza pe de-a-ntregul: ea poate crea o lume nouă, pentru decizii și fapte noi.

În modelarea poziției sale, Centaurul a întâmpinat problema propriei istorii: nu chestiunea genezei sale, ci aceea a raportului dintre metamorfoza sa și starea sa anterioară din punctul de vedere al progresului. Deci acțiunea sa individuală a dobândit pe lângă structura specifică și o dimensiune istorică. Dimensiunea istorică este dimensiunea consecințelor, nu a perspectivelor. Pentru că perspectiva nu poate fi interpretată decât prin raportul reciproc dintre trecut și prezent. Astfel, perspectiva este mai degrabă o retrospectivă: nu o reverie îndreptată în direcția trecutului, ci o situație în trecut, o pornire din „a fost” înspre „este” și prelungirea lui „este”, a prezentului, în direcția viitorului. Însă termenul *azi*, *acum*, este de două ori prezent în această operație: Centaurul există azi, acum, de aici se situează el în trecut, din această structură se proiectează conceptul îndărăt, purtându-și cu sine idealurile, însă existența și-o poate modifica doar acum, numai și tocmai acum. După ce s-a transpus pe furiș în trecutul său, el privește de acolo, din structura restabilită sub aspect conceptual, către prezentul real, prelungind tocmai acest vector spre viitor, în direcția structurii deocamdată inexistente. Aceasta e perspectiva Centaurului.

Astfel, în ciuda oricăror aparențe, el nu-și poate descifra faptul progresului din prezentul său: vectorul pe care îl desfășoară prin prezentul său — transpunere în trecut a idealului izvorât din structura lui Azi prin restabilirea structurii trecutului — îi delimitează doar perioadele istorice, însă nu oferă un etalon obiectiv pentru evaluarea progresului.

Cu toate acestea, Centaurul socotea că existența sa reprezintă în sine un progres în comparație cu progresul pe care îl realizau oamenii. Se și închi-

puia un fel de ființă superioară, deși era doar Centaur, și de fapt nu *doar*, ci pur și simplu Centaur, după cum nici omul nu e *doar* om, ci om în toată puterea cuvîntului. Trecutul său nu-i justifică prezentul și nici prezentul său nu se justifică pe sine. Timpul în sine nu constituie un criteriu — el este o consecință: consecința acțiunii.

Etalonul existenței — starea sa de existență diferită — pe care Centaurul și l-a ales dintre etaloanele posibile, s-a dovedit a fi un mijloc înșelător. Compararea existenței cu alte existențe nu decide raportul de dezvoltare dintre structuri, dat fiind că între existență și existențe nu sînt decît diferențe cantitative, iar progresia cantitativă nu este purtătoare de infinit. O structură unică este întotdeauna purtătoare de infinit, însă progresia structurilor ca progresie aritmetică e un infinit vicios, un infinit fals, un infinit finit. Centaurul a rămas fixat în lumea finitului pentru că și-a comparat existența cu aceea a oamenilor și i s-a părut că își deslușește superioritatea dintr-un fapt care, luat în sine, nu o justifică: din deosebiri.

Așadar nici succesivitatea, nici diferențierea — care să fie atunci criteriul progresului său? Eficiența acțiunii sale, prin care Centaurul s-a preschimbat în centaur. Dar acțiunea sa ca Centaur a ajuns să fie mai eficientă decît fapta omenească? Nu, nicidecum. E drept că acțiunea sa, fapta sa a fost eficientă, dar aceasta doar în măsura în care a dat naștere la ceva diferit și s-a dovedit a fi aptă pentru schimbări. Dar schimbarea nu constituie încă, nici ea, un progres. Adevărata eficiență a faptei nu trebuie căutată în interiorul faptei, toate lucrurile luate în sine pot constitui doar criterii ale existenței, dar nu și ale istoriei: eficiența se dovedește a fi un etalon al progresului atunci cînd creează terenul prielnic unor noi acțiuni, progresiste și mai

eficiente. Criteriul faptei îl constituie fapta următoare care ia naștere din ea. Deci consecința este etalonul faptei. Faptă și consecință, din nou faptă și din nou consecință: aceasta este istoria Centaurului.

Însă Centaurul nu-și putea înțelege propria istorie pentru că cerceta eficiența în sine a faptei, înobilându-și la rangul de criteriu propria metamorfoză. La el eficiența a devenit scop în sine, din ea s-a șters orice urmă de omenie, fără a lua însă dimensiuni centauriene. Căci nu există dimensiuni centauriene: Centaurul nu este el însuși decât pe jumătate. Tocmai aceasta și este dilema Centaurului; pentru a putea ajunge pe de-a-ntregul el însuși trebuie să se schimbe, iar dacă s-a schimbat a devenit Centaur; acum poate fi el însuși numai dacă se schimbă din nou, dacă izbutește să devină un centaur mai centauric. Însă prin centauricitatea sa el a definitivat schimbarea. Este doar în aparență el însuși astfel. Nu, el nu e el însuși, el e Centaur.

A pierdut criteriul eficienței pentru că și-a pierdut dimensiunile umane. Fapta, în drumul ei către o faptă mai eficientă, traversează un câmp: câmpul existențelor umane. Călcând în picioare și nimicind totul în calea ei, fapta nu poate fi mai eficientă decât aceea mai puțin eficientă, dar mai umană decât ea. Există o singură rațiune posibilă a sporirii eficienței: fapta e mai eficientă atunci când consecințele ei nu se opun existenței altora, când ea nu zădărnicește posibilitățile celorlalte fapte progresiste care tind de asemenea spre eficiență. Putea, oare, să-l satisfacă pe Centaur fapta care nimicea existența altora, acțiunea acumulată irațional? Din viața lui Hercule el putea desluși, înspăimântat, consecințele unui destin trăit ca o formă de coerciție la acțiune.

Destinul și perfidia Herei l-au osîndit pe Hercule să ajungă neconținut în situații noi, să înfăptuiască acte de eroism. Astfel, în el s-a întrupat acțiunea însăși. Însă Hercule se opunea atît naturii cît și oamenilor, forțe favorabile nu i-au ieșit vreodată în cale, pentru că el nu năzuia la prefacere, ci doar la faptă. Era erou, dar încetul cu încetul tot ceea ce era omenesc în el s-a răcit. Ființa i s-a sublimat, devenind ideal, deși omenia sa clădită din carne și sînge i-a împroșcat întreaga viață cu personaje ale lumii concrete.

Hercule a călcat în picioare pe toți cei care stăteau în calea invadatoarei sale dorințe de acțiune. Era beat de o beție pămînteană, a iubit și a făcut dragoste, a urît și a jinduit la prețuire, a cerut și a dăruit prietenie și cu toate acestea și-a depășit omenia neconținut, a ieșit dintre limitele legilor omenești. Dar n-a creat legi noi, și-a îndeplinit numai orbește misiunea divină. În numele acestei misiuni l-a ucis și pe prietenul său, centaurul Chiron.

Chiron era considerat cel mai înțelept dintre centauri, pentru că era cel mai centauric dintre toți centaurii: își accentua intenționat hibriditatea, punînd de-a dreptul față în față cele două lumi pe care le întrupa prin existența sa. Asculta de instinctele sale animalice atît în hrană cît și în dragoste, în odihnă și acțiune, însă în gînd el evalua, calcula și cumpănea fără încetare: își aprecia mintal acțiunea. Nu-l îngrădeau nici un fel de norme etice, ființa sa instinctuală se sluzea numai pe sine. Nu avea nici rețineri. N-a căzut la compromisuri, dat fiind că el însuși era compromisul în carne și oase.

Odată, Hercule s-a certat cu centaurii și, urmărindu-i, a dat buzna în bîrlogul lui Chiron. Acesta tocmai medita: îl preocupa trupul său de animal, trăsătura lui deosebită — centauricitatea sa. Contemplația nu i-a fost tulburată de ceata centaurilor care se refugiase în preajma lui; Chiron nu se sinchisea decît de sine, aceasta îl făcea să fie cel mai înțelept dintre toți centaurii. În mijlocul centaurilor înspăimîntați care se strîngeau claie peste grămadă, scoțînd strigăte fără noimă, Chiron cel calm era ființa cea mai animalică: spaima celorlalți centauri era un tremur omenesc, întrezărirea faptului că împotriva lui Hercule lupta nu are sorti de izbîndă, căci Hercule e destinul însuși, inexorabilitatea care nu dă ascultare argumentelor de nici un fel, care nu ține seama de nimic, el are doar săgeată și otravă de hidră. Tăcerea lui Chiron nu lua cunoștință de lumea înconjurătoare, el se concentra asupra lui însuși, privirea sa i-a șters din conștiință simțul colectivității, „înțelepciunea” sa era puterea impasibilă a unicității.

Hercule își azvîrli săgeata la întîmplare; în şuierul ei se ascundea necesitatea însăși: ea se înfipse în genunchiul lui Chiron. Acesta a trebuit să moară, cu toate că Hercule îi era prieten. Însă nici amiciția, nici vreun alt sentiment nu pot avea înrîurire asupra consecințelor necesare ale acumulării de fapte devenite impasibile: cînd acțiunea își întoarce privirile exclusiv asupra ei însăși, fără a se mai confrunta cu lumea, ea devine neîndurătoare și inumană. Prietenia lui Hercule nu l-a putut salva pe Chiron, după cum nici pe Hercule nu l-a salvat prietenia lui Chiron.

Pe Eroul, care întîlnea acum dilema acțiunii și consecinței, omenia sa devenită supraomenească îl tîra inexorabil înspre tragedie. Hercule a pierit

ca urmare a neînduplecării sale: el nu era îndeajuns de uman pentru a tinde prin mijloace omenеști la idealuri sublime. Moartea lui Hercule nu era, firește, o necesitate morală. El a trebuit să piară pentru că nu este cu putință să sfîșii nepe-depsit plasa activităților care se completează între ele, a reciprocităților, fără să primejduiești viața însăși. Nu te poți rupe de structură prin mijloace care contrazic funcția fundamentală a comunității, perpetuarea specifică a existenței umane. Schimbarea nu este doar un pas înainte în istorie ori o ieșire din cadrul premisei în istorie, ci și un refuz adresat istoriei.

Idealul progresist arată drumul înainte; însă mijlocul, metoda de realizare a idealului nu este un fenomen de perspectivă. Idealul este ideatic, în vreme ce mijlocul este real. Hercule a fost măcinat de contradicția dintre ideal și mijloace: idealurile sale depășeau lumea dată și epoca sa, dar scopurile sale s-au împotmolit în ea. Astfel că mijloacele sale s-au dovedit a fi apte doar pentru distrugere.

În dilema lui Hercule, mijloacele inumane și țelurile supraomenești au intrat în conflict: țelurile au devenit nebuloase, în ele oamenii nu se mai recunoșteau pe ei înșiși, nu-și mai recunoșteau idealurile sau năzuințele: eroul eroilor a rămas singur, asemeni zeilor care l-au ridicat la ei.

Însă dilema Centaurului s-a manifestat printr-o formă extremă în măcinarea lui Hercule, în stupidele și supraomeneștile sale războaieri; a fi om sau a fi o ființă naturală — iată cele două posibilități. Se impunea o alegere. Centaurul a văzut că i-a rămas o singură cale de ieșire: re-metamorfozarea, retroschimbarea.

De la acele timpuri străvechi a trecut însă multă vreme, iar Centaurul re-metamorfozat, aruncat în afara timpului, a căzut în starea de la care pornise inițial: starea primitivă. Centaurului revenit i-a rămas din nou o singură posibilitate: să se clădească pe sine însuși în scurgerea tumultuoasă a acțiunii, să-și ridice viața afectivă și rațională în sfera lumii transformate. Rolul său nu mai este acela de model, ci de căutător de model, iar pentru a putea lua din nou decizii este nevoit mai întâi să se ridice la nivelul propriei sale situații. Năzuia din nou la plenitudine: la aceea plenitudine care putea fi realizată pe atunci, la plenitudinea umană. Dar cum este, în fond, această plenitudine umană?

El nu putea fi deplin în centauricitatea sa, căci i se luase ceva care îi aparținea în exclusivitate, iar când s-a zărit pe sine în ceilalți centauri, s-a îngrozit. Rolul care îi revenea, și pe care l-a deslușit privindu-i pe ei, l-a preschimbat într-un prototip imobil, îndemnându-l la o hibriditate eternă. Nu se putea împăca cu un astfel de rol, căci el era și centaur și om — etalonul său nu putea fi decît plenitudinea.

Greșeala sa a fost aceea că și-a rigidizat năzuința ce tindea spre plenitudine, făcînd din ea o exigență a totalității! Dar individului nu-i poate fi proprie totalitatea, nici un ins nu poate iradia totalitate din ființa sa. Indivizii construiesc totalitatea, o înalță cu ajutorul a ceea ce au ei comun, cu legăturile care îi conexează cu lumea. Individul își construiește autonomia sa interioară, propria sa plenitudine atunci când acționează și, prin acțiunea sa, se atașează la comunitatea purtătoare de progres.

Nicicînd plenitudinea nu este o premisă dată, ea e întotdeauna consecința și condiția faptei transformatoare.

Plenitudinea trebuie mereu redobîndită. Nu poți beneficia de ea prin intermediul altora. Dîndu-și seama că e hibrid, la fel ca și ceilalți, că îl înconjoară centauri care s-au resemnat cu soarta lor, că printre ei el este cel mai înțelept, adică ființa care își acceptă mai supusă destinul, în Centaur s-a copt nevoia imperioasă de a transforma. Calea transformării înspre perfecțiunea centaurică l-ar fi readus pentru totdeauna în natura lipsită de conștiință, de aceea Centaurul a ales re-metamorfozarea, umanizarea.

Știa, acum, că își poate modela condiția numai prin acțiune, că faptele sale vor fi cele care vor construi în el tot ceea ce poate obține omul într-o epocă determinată. Căci fiecare om poate crea o lume nouă, propria sa lume, cu condiția să nu se limiteze la a resorbi lumea în el, ci s-o și modeleze. Cerința modelării, fermitatea ce se manifestă prin faptă, lărgirea perseverentă a funcțiilor structurii, pregătirea schimbărilor radicale — iată rolul istoric al individului, pe care îl poate realiza prin conexiunea sa cu comunitatea.

Astfel, omul își creează istorie pentru el însuși. Structura o primește de-a gata, însă, modelîndu-și conștient locul pe care îl ocupă, își plămăiește istoria. Timpul e un quantum primit de-a gata — dar nu este doar atît. Ca timp social, el e timpul structurii, produs de mișcarea straturilor care se influențează reciproc. Însă timpul e produs și de oameni: prin acțiunea lor, ei fac un nod pe firul lui, îl prind, îl accelerează și, firește, îl și încetinesc: ei înzestrează durata cu conștiință.

Timpul istoriei este totodată timpul omului. În mod paradoxal, structura — ca secțiune imaginată

fără om, mecanism social fotografiat în imobilitatea sa — e un fenomen atemporal, ea nu e clipa prezentului luată acum în posesie. Ea nu e timp, ci exterioritate față de timp. Însă chiar și această exterioritate față de timp este creată de om, nu de lume. Fiindcă viața societății înseamnă întotdeauna structură aflată în mișcare, mișcarea este însăși acțiunea umană, cu alte cuvinte temporalitate. Numai omul împotmolit în istorie și în acțiune poate presupune existența timpului atemporal. Omul care acționează conștient înzestrează durata cu ritm, accelerează mișcarea, dilatându-și timpul înspre nemărginire. Așadar ritmul înseamnă eficiență: durata timpului se dilată cu atît mai mult cu cît ritmul pe care i-l dictează acțiunea umană este mai alert.

Prin re-metamorfozarea sa, Centaurul și-a accelerat de fapt propriul său timp. Însă prin aceasta a căzut dintr-o dilemă în alta: pulsația timpului îl avertiza asupra condiției sale limitate de muritor, asupra tragicului neîndurător al unicității sale. Căci conștiința desface timpul obiectiv și rupe din el un segment subiectiv — presimțirea finitudinii. Mișcarea infinită și inconștientă își mistuie timpul și îl renaște neconținut, în mod necesar: însă finitudinea se transformă în tragic, în momentul în care devine conștientă de ea însăși.

Conștiința tragică a finitudinii poate fi contracarată prin disperare: dar disperarea înseamnă resemnare, împotmolire în clipă, într-un timp rupt de acțiune. Finitudinii îi poate fi opusă numai infinitatea, sau vreo altă cale care să se refere la o continuare, la o prelungire a limitatului, o cale care să sugereze o direcție, o ieșire, prin urmare mai mult decît succesiunea senină a momentelor de tihnă oferită de contemplație — așadar acțiunea.

Cu toate că fapta este întotdeauna finită și irevocabilă, ea se depășește mereu pe sine în semnificație, datorită faptului că indică o consecință. Această consecință e cea care trebuie cucerită, de ea trebuie să se agațe finitudinea; cu toate că aceasta nu diminuează greutatea tragicului, mărește în schimb probabilitatea ca el să poată fi suportat. Trebuie găsită starea de exterioritate — aceasta Centaurul cel re-metamorfozat o știa — dar nu printr-o privire furișată din interior spre exterior care să-l facă pe el conștient de sine, ci printr-o situație în exterior care îi va prelungi conștiința — prin acțiunea care erupe din finitudine.

A ne rupe de noi înșine, a ne cerceta pe noi înșine, a reveni la noi înșine — iată sistemul subiectiv de coordonate al acțiunii individuale. Dar starea de detașare, de exterioritate poate fi atinsă numai dacă înșirăm acest moment pe coordonate obiective, dacă în acțiunea noastră ne atașăm de acele lucruri care, în condițiile epocii, sînt apte pentru schimbarea progresistă.

Centaurul nu s-a simțit dezorientat, poate, din pricina noii sale dileme, căci cel care a trecut prin hibriditatea existenței centauriene și s-a întors din nou la condiția umană s-a deprins să creadă în puterea acțiunii, a faptei purtătoare de progres. Centaurul a continuat să creadă în acțiune chiar și atunci cînd, în re-metamorfozarea lui, s-a regăsit undeva la periferia existenței, deoarece știa că puterea sa este multiplicată de stirpea omenească de care s-a atașat acum în mod conștient.

Și, de cînd Centaurul s-a re-metamorfozat, nu mai există firește nici centauri; doar amintirea hibridității lor ne mai urmărește ca o nălucă prin aceia care își asumă rolul de centaur, fără a-și putea asuma și trupul lui totodată. Nu există centauri, ei pot exista numai pînă în momentul cînd,

în capul omenesc al vreunuia din ei, se adună prea mult dezgust la vederea extremităților animalice și, prin acțiunea sa, își reconduce neamul printre oameni, ori îl învinge iubirea narcisiacă față de membrele sale animalice și, prin acțiunea sa, recade pentru totdeauna în existența naturală. Nu există centauri pentru că centaurul nu poate fi veșnic centaur: aceasta decurge din firea oamenilor.

LAOCOON CEL MUT

Pe Laocoon nu-l cuprinse amărăciunea la vederea calului troian, deși știa că i s-a împlinit destinul. Numai cei asupra cărora fatalitatea se năpustește pe neașteptate resimt o mînie neputincioasă în fața destinului. Cei care îi prevăd posibilitatea loviturilor prin aceasta îl și înfruntă. Inevitabilul are un punct vulnerabil, atunci cînd oamenii sînt aceia care îl mînuiesc ca pe o armă împotriva altor oameni: înfruntarea. Sub privirea noastră, fatalitatea care năvălește spre noi își pierde puterea, devine stupidă și lipsită de noimă — datorită rațiunii noastre — și noi sîntem cei care ne facem stăpîni asupra ei, chiar și atunci cînd ea ne nimicește, căci rațiunea noastră dăinuie, devine pildă, în vreme ce fatalitatea se spulberă, se mistuie.

Amărăciunea aparține lumii noastre afective; chiar dacă se revarsă din om, încolăcindu-se în jurul obiectelor lumii, ea se află în conexiune doar cu starea noastră de individualitate și nu poate deveni o pildă. Amărăciunea este învelișul omului care plutește în vid, ea îi izolează pe oameni și se îngroașă fără încetare, fiecare nouă impresie o fortifică, năpădind astfel totul în jur și înstrăinînd totul. De aceea Laocoon, înfruntîndu-și destinul, nu simțea nici un dram de amărăciune: calul de

lemn întruchipa și fatalitatea lui, știa acest lucru, și s-a plecat în fața destinului său.

Laocoon, preotul sacerdot al lui Apollo, cunoștea voința zeilor. S-a supus, totuși, pedepselor la care ei l-au osîndit. Le cunoștea și, cu toate acestea, s-a supus lor. Poate că ar fi putut fugi din fața lor. În instinctele sale tresălta, surd, imboldul încordat al dorinței de a se salva. A fugi din fața fatalității, undeva, acolo unde obiectele nu au colțuri, unde mecanismul lucrurilor este simplu, unde toate sînt sobre și transparente, unde patima care stă la pîndă și răzbunarea cea libidinoasă își pierde puterea. A fugi, a scăpa de răspundere, a întoarce spatele inexorabilului.

A întoarce spatele destinului? Ei bine, Laocoon mai știa că din fața destinului nu poți fugi, pentru că fuga înseamnă capitulare; cel care capitulează își acceptă prin aceasta destinul. Esența destinului constă tocmai în faptul că noi capitulăm; capitulînd și salvîndu-ne din fața lui, investim destinul cu puteri fatidice, cu puterea oarbei fatalități. Această putere trebuie ștearsă din destin, lui trebuie să i se spună pe nume, trebuie arătat cu degetul și numit și urlat, ca să afle toată lumea, să vadă toată lumea că destinul nu este o fatalitate oarbă, ci o vrere furișă; asupra destinului trebuie aruncat învelișul numelui său, ca să-și piardă aparența de imprevizibil. Trebuie să ne răzvrătim împotriva destinului, chiar și atunci cînd răzvrătirea nu e cu putință.

Răzvrătirea neputinței — iată cea de pe urmă faptă omenească; rațiunea ei constă în a opune inexorabilului ceva care încarcă faptele celorlalți cu conștiență; ea însăși nu se mai poate ridica la gradul de acțiune reală, se limitează doar la a numi, a indica, pentru ca răzvrătitul să continue a-și trăi viața de acum înainte anonimă, dar prelungită în

viața celorlalți. Răzvrătirea neputinței — iată cea de pe urmă faptă omenească. Ea transformă iarăși destinul din satîr în vreri umane, în interese umane, preschimbă fapta de pe urmă în fapta cea dintîi, în punct de pornire pentru orice acțiune nouă.

Laocoon, slujitorul lui Apolo, își cunoștea data: aceea de a oferi jertfe pe altarul lui Apolo, de a chema la viață din voința zeilor grăuntele de blîndețe pe care îl purtau în ei. Căci Apolo era vanitos, așa cum e întotdeauna purtătorul destinului. El poruncește să i se ridice un altar nu pentru a-și satisface interesele, pe care le poartă în sine, ori din dorința de a se răzbuna pe cei care îl înfruntă, ci pentru a-și sili capriciul satisfăcut, ostent și moleșit, să îmbrace haina bunăvoinței blajine, pentru a-l venera. Porunca îl dă totuși de gol: în blîndețea constrîngerii oamenii descoperă constrîngerea prin blîndețe; ei sînt cei pe care Apolo îi constrînge la capitulare, ei sînt cei pe care Apolo îi jertfește. Prin capitularea lor, Apolo își expune spre admirație propriul său caracter inexorabil.

Sacerdotul îl slujea pe Apolo; nici nu putea face altceva decît să prezinte jertfe pe altarul zeului; și, cu toate acestea, el știa că ceremonia este totodată propria lui sacrificare. Chiar din clipa în care s-a pus în slujba lui Apolo, și-a dat seama de însemnătatea deciziei sale: deși îl slujește pe Apolo, o face în numele oamenilor și, în ciuda faptului că nu trebuie să-și dea decît sieși socoteală, responsabilitatea lui îl leagă de oameni. Ce e bine pentru el, pentru oameni, pentru Apolo? Era preot, întreaga viață și-a petrecut-o conciliind cu diplomatie aceste interese. Așeza, întindea, spinteca, ambala faptele și „en gros” și „cu amănuntul” și le dăruia tuturor — oamenilor, zeilor și sie însuși.

Avea doi fii. Zeii, cu șiretenie, i-au preschimbat și familia în simbol: l-au dăruit pe el, preotul cel înțelept, cu doi băieți; în cei trei bărbați s-a întrupat astfel existența unică și ireversibilă a destinului, a oamenilor și a individului. Dar în această existență unică, viața lui Laocoon, conștiința, înțîlnirea lumii spontane și încă informă a fiilor săi. Zeii nu știau nimic despre conștiința sa; chiar dacă ar fi știut de ea, n-ar fi voit-o. S-ar fi temut de privirea lui Laocoon. Datorită privirii sale, Laocoon era asemeni zeilor, egalul lui Apollo, al lui Zeus, îi și întrecea chiar, căci zeii erau proprii lor sclavi, pe cînd în privirea lui Laocoon strălucea raza care se năpustea și se revărsa asupra lumii — raza conștiinței sale. Laocoon e mai mult decît el însuși, pentru că devine cu adevărat el însuși prin alții; în cunoașterea sa nu sălășluiește doar durerea neputinței; în cunoașterea sa sălășluiește acțiunea, acțiunea conștiință a altora; în pieirea sa sălășluiește viață; în zei sălășluiește doar viață.

Doar viață? Da, în viața „și atîta tot” nu există o direcție. Puterea zeilor e o pălălaie capricioasă, o vîlvătaie inumană. Lui Laocoon îi aparține conștiința pieirii. Conștiința vieții înseamnă conștiința pieirii, conștiința faptului că toate trebuie duse la bun sfîrșit, că toate trebuie împărtășite: pentru ca viața să dobîndească o direcție, trebuie să poți vedea pieirea. Laocoon trece asupra vieții altora propria sa stare de conștiință, învățămintele, credința în posibilitatea ca destinului să i se dea un nume, credința în vincibilitatea destinului și, odată cu aceasta, voința de transformare.

În neputincioasa înfruntare laocooniană ardea, incandescentă, voința de transformare; cînd, printr-o ultimă forțare deznădăjduită a făcut să slăbească strînsoarea uriașului șarpe de mare, sub privirile nepăsătoare ale troienilor, în el ardea vo-

ința de înfruntare. Din ochii cu lumini frînte ale fiilor săi răzbătea învinuirea, din ochii străvezii ai troienilor se răsfrîngea cel mult indiferența, pe cînd ochii triumfători ai zeilor se aținteau ironici asupra ochiului său în care viața, vlăguită, mai păstra o unică voință: incandescența dorință de înfruntare. Privirea, troienii decimați își amintesc de ea, ochiul lui Laocoon era un ochi văzător.

Dar graiul său? Fără îndoială că Laocoon a avut și grai, dar cuvintele s-au împotmolit undeva în-lăuntrul său și nu le mai putea rosti; nu fusese deprins cu rostirea cuvintelor, nu fusese învățat nici să gîndească. Laocoon era mut, silit să fie mut. De aceea ochii troienilor au rămas străvezii cînd Laocoon lupta cu strînsoarea șarpelui. N-au înțeles sacrificiul său. Faptul că a spus adevărul era tot un sacrificiu, însă cele spuse de el oglindeau voința zeilor; el a rămas mut, dacă ar fi început să vorbească ar fi fost nevoit să mintă.

N-a existat vreodată lovitură mai mare și mai nedreaptă decît aceea pe care destinul i-a hărăzit-o lui Laocoon. Zeii l-au menit să fie cel care rostește adevărul, dar oamenii nu-l credeau, căci, dacă l-ar fi crezut, Laocoon ar fi pus cerul în umbră cu știința sa divină. Dar el nu era decît un om. Deci nu i-au dat crezare. Zeii i-au atras în cursă pe troieni prin faptul că au rostit adevărul și acest lucru l-au făcut prin graiul lui Laocoon. Al lui Laocoon cel mut. Al celui care nu are un grai al său. Cel care a fost, de aceea, mereu un altul, nicicînd el însuși.

Dacă s-ar fi pornit să vorbească, ce ar fi putut spune? Că nu există zei, nu există destin, nu există oameni, nu există decît el, Laocoon cel plin de zbucium? Ce poate spune lumii omul cînd este cuprins de zbucium? Durerea sa, zbuciumul său neputincios, ființa sa ce se scormonește neconținut

pe sine? Ce poate face un mut? Nu se poate striga decît pe sine; dar cine să-i înțeleagă graiul, bolboroseala stridentă, sunetele care gesticulează? Muțenia plătește un tribut al ei: suferința care se mistuie lăuntric.

Așa cum este și suferința lui Laocoon, cel care știa că adevărul său este o minciună! E o minciună, pentru că nu-i decît pe jumătate adevărată. Înfruntîndu-și destinul, el știa că sacrificiul său e o minciună, fiindcă în pofida muțeniei sale, care era adevărată, tăcerea sa era mincinoasă. Dualitatea lui și-a aflat un simbol în fiii săi, însă are oare tatăl dreptul să accepte jertfa fiilor? Viața tatălui e un pseudo-adevăr, viața fiilor la fel; în viață plenitudinea rămîne doar o aspirație, tații și fiii, și din nou tații și fiii nu pot decît să o exploreze în chip de cercetași. Însă tații trebuie să știe, și Laocoon trebuie de asemenea să știe, că adevărul său nu este decît un pseudo-adevăr. Și trebuie să spună acest lucru fiilor săi, trebuie să-și declare propriile limite.

Fiii lui Laocoon erau copiii jucăuși ai unui tată înțelept, preot al lui Apolo! În adolescență, știința atotcuprinzătoare a tatălui lor li s-a părut un principiu explicativ al lumii. Cîteodată își închipuiau chiar că tatăl lor e un zeu, un înțelept care și-a creat propria înțelepciune și a creat și lumea deopotrivă. Tatăl lor le-a înăbușit gîndirea, erau frumoși, lumea o vedeau frumoasă și nici prin cap nu le trecea că ordinea severă a adevărilor, aflată îndărătul priverii estetice a perfecțiunii, îi va constrînge cîndva la mărturisiri. Îndărătul peisajului ordinii se află, nemilos și neîndurător, mecanismul lumii: el nu se dăruiește omului, nu oferă cîmp de acțiune zeului; puținul pe care cuceritorul izbutește totuși să-l zărească nu este decît un pseudo-adevăr, așa a fost dintotdeauna și așa va fi întot-

deauna. Acest pseudo-adevăr obligă la mărturisire din momentul în care înțelegem că este doar un pseudo-adevăr.

A mărturisi este sinonim cu a-l renega pe Laocoon, care n-a rostit adevărul cel unic și deplin, pe Laocoon cel mut. Fiii îl reneagă pe acest mut și pleacă de lângă el, dacă o pot face, într-un loc în care nu sînt înțelepți muți, ci doar băiețandri flecari, iar opreliștea plutește acum ca o paiață în piele de măgar, ca un simbol al beției carnavalului; fiii pleacă într-un loc în care viața iese din albia generalităților și revine la clipele fără noimă, la îmbuibarea cu plăceri. Fiii lui Laocoon nu se temeau de șarpele de mare; cel care vede în clipă doar deșertăciunea plăcerii nu se teme.

Teama e o prerogativă a stării de conștiință. Nu se poate teme decît acela care pășește dintr-o clipă în altă clipă, dintr-un preaplin în altul. Nu te poți teme de vid, vidul este teama însăși. Nu ai ce pierde în el pentru că, odată devenit dimensiune a existenței, vidul s-a purificat de teamă, precum i-a purificat și pe fiii lui Laocoon, care nu se temeau, căci nu aveau nimic de pierdut. Le era doar silă — de șarpe și de tatăl lor care nu le-a vorbit niciodată despre șarpe, despre puterile tainice ale adîncului mărilor, despre cele de care nu avea și nici nu putea avea cunoștință.

Dezgustul și dorința lor de a fugi a stîrnit compasiunea troienilor. Ei se uitau nepăsători la pieirea lui Laocoon, dar pe aceea a fiilor acestuia o priveau cu o compătimire revoltată. Simțeau ceva din ei însuși în zbaterea dureroasă a tinerilor. Moartea lor le părea o pieire absurdă, o pedeapsă nedreaptă, spre deosebire de moartea lui Laocoon, evocatorul destinului, care le înfățișa doar propriul său destin: o piesă de teatru în care actorul moare și învie, așa cum a prevăzut autorul, pentru a insufla spec-

tatorilor învățăminte morale, un spectacol care rămîne totuși o joacă, imaginea morală a vieții, dar nu este viața însăși.

Laocoon știa că îi revine rolul principal în piesa lui Apolo, cunoștea voința zeilor și cu toate acestea a consimțit la cele ce i-au hărăzit zeii. Nu și-a ieșit din rol, nu și-a făcut auzit propriul său glas, nu a fost în stare să coboare de pe scenă și să pășească în viață. Pentru că îi era teamă, avea ceva de pierdut și avea și o scuză. Putea pierde încrederea omului, căruia ar fi trebuit să-i spună că adevărul său e adevărat, numai că este un adevăr divin și nu unul omenesc. Scuza lui era că a spus totuși adevărul. Nu și-a părăsit rolul, acesta îi intrase în sînge; oamenii nici nu așteptau altceva din partea lui, ei doreau să vadă spectacolul divin, șarpele care îl strînge în îmbrățișarea morții, rezistența crispată a mușchilor săi, lecția de anatomie, moartea care pe spectator îi înnobilează din punct de vedere moral.

Troienii așteptau moartea sa. Acesta era rolul pe care și-l asumase, poate că nici nu l-ar fi acceptat în alt rol, acela de a fi el însuși. Slujirea lui Apolo, la care se obligase, îl împiedica acum să se comporte altfel: devenise Laocoon, preotul înțelept, prin faptul că și-a acceptat rolul cu avantajele și riscurile sale deopotrivă. Nu putea spune altceva decît ceea ce îi era dat să spună; canoanele îi prescriau fiecăruia cuvînt și el repeta din vremi imemorale vorbele care îl făcuseră să fie Laocoon, identificîndu-l cu rolul său. Chiar mințind, tot adevărul l-ar fi spus, căci în cadrul rolului să minciuna își pierde valoarea negativă, iar adevărul se golește și el de încărcătura sa pozitivă; nu mai există nici o deosebire între afirmațiile și existența lui, metamorfoza e un fapt împlinit. Laocoon nu

mai este, el are doar un rol de jucat, și-a pierdut puterea de a judeca, i-a rămas numai textul prescris de zei. Pieirea lui nu mai e o pieire omenească, nici suferința sa, ci o reprezentatie de adio; iar în culise se și înghesuie mulțimea noilor concurenți.

Zei îi cunoșteau și ei doar ca preot al lui Apolo. Pentru ei Laocoon avea o singură însușire: aceea a mijlocitorului, a talmăcitorului voinței lor. Dacă ar fi denaturat o singură dată mesajul care i-a fost încredințat, zeii l-ar fi nimicit fără cruțare. Ei n-ar fi tolerat ca jocurile lor capricioase să fie zădărnice de o ființă pămînteană. Dar, prin voința zeilor, pe Laocoon, în acest joc, îl aștepta oricum pieirea. Îi era dat să aleagă între o pieire și altă pieire; dar cercul pare diabolic și nu poate fi rupt: dacă minte și deci nu transmite adevăratul mesaj pe care i l-au încredințat zeii, oamenii, troienii, tot nu-i pot da crezare, iar el trebuie să piară, la fel ca și în cazul în care ar reda mesajul divin. Căci adevărul și falsitatea se aflau acum și deasupra și dedesubtul lui, iar el pierduse controlul asupra lor. Pieirea sa este un fapt hotărît. Prin el, zeii vroiau să pedepsească pe oameni: să-i amăgească folosind adevărul, să-i atragă în cursă utilizînd cuvîntul, jocul, să ucidă în ei dorința de acțiune, încrederea în posibilitățile faptei.

Așadar Laocoon știa că, în timp ce troienii îl vor întreba ce fel de pedeapsă a zeilor este calul de lemn, iar el le va vorbi despre vicleșugul grecilor, despre luptătorii ascunși, despre răzbunarea care va pîrjoli în curînd orașul, în acest timp șarpele, unealta marii manevre a zeilor, se și pregătește să se ridice din apele mării pentru a-l pedepsi pe el, pe Laocoon, pentru minciuna sa aparentă. Știa că zeii au întors altarul jertfei: îl sacrifică pe el pentru a-și înfățișa șiretlicurile sub chipul unei vreri omenești, pentru a păstra aparența purității lor.

Căci rolul zeilor este aparența, contemplarea din exterior, etalarea ostentativă a neamestecului; zeii sugerează că vinovatul e Laocoon, iar după ce-l vor fi sacrificat îi vor copleși pe troieni sub potopul muștrărilor de conștiință și al părerilor de rău. Zeii își țin aureola purității lor aparente din auto-învinuirea, din *mea culpa* oamenilor.

Laocoon știa și acest lucru. Era înțelept. Cunoștea firea oamenilor, căința lor, marea șansă ca ei să învețe câte ceva din greșeli și să tragă învățăminte, prin fapte, din erorile lor. De dragul acestor învățăminte posibile a cutezat să pășească pe calea pieirii pentru pseudo-adevărul abstract, potrivit cu intențiile zeilor. A ales pieirea și nu minciuna cea milostivă, căci din minciună nu poate naște vreo faptă constructivă, din minciună se alege doar minciuna, minciuna se umflă, se dilată și se înfoaie ca un balon, minciuna dorește să-și depășească la infinit propriile limite, pînă ce plesnește îngropînd totul în jur.

Laocoon și-a asumat pseudo-adevărul abstract, pieirea mută. Troienii îi contemplau cu indiferență jocul, erau consumatori de artă, iar convulsiile prea veridice ale lui Laocoon nu le trezeau nici o plăcere estetică — mai degrabă un soi de înfiorare. Naturalismul scenic îl îngrozește pe spectator, nu îl înalță, nu umple vidul moral pentru care omul a născocit teatrul. În om se află totdeauna un vid moral, pentru că trăsăturile morale pozitive se referă numai la rolul pe care oamenii și l-au însușit, dar în care se simt străini, căci rolul îl prefăce însuși pe interpret într-un rol, se simt stingheri și doresc altceva, sau chiar dacă nu doresc altceva, își recită cu mai mare amărăciune rolul, ajuns acum să fie o substanță străină de propria lor ființă.

Vacuum morale: aceasta este ceea ce poate deveni omul; simbolul posibilităților sale pozitive ori

negative, al unei existențe diferite; adevăratul conținut uman, posibilitatea faptei purtătoare de progres ori posibilitatea distrugerii bestiale. Vid — deci încă totul e cu puțință: reveria melancolică, dorința de acțiune, voința de transformare. Totul, în afară de direcție. Trebuie arătată direcția, nu este suficientă dovada silnică și coercitivă a existenței vidului, fapta biciuitoare, trebuie dovedită nu micimea omului ci măreția sa, posibilitățile de sine stătătoare ale acțiunii sale, puterea sa de a acumula vrere pozitivă, de a duce la îndeplinire fapte care îl poartă spre un rol nou, un rol mai omenesc.

Teatrul, ca gen artistic, aparține vidului moral: formele estetice, acționînd ca niște pereți magnetici ai vidului, dau posibilitate katharsis-ului să plutească în ele fără a atinge pereții, în chip de conținut al vidului, al vidului care de fapt nici nu are vreun conținut, el este doar vid, dar tocmai acesta e conținutul lui, iar înălțarea morală este luarea la cunoștință a faptului că vidul este prezent și că trebuie să se acționeze, fiindcă vidul presupune dorința de evitare a absenței. Nimic nu caracterizează mai bine existența umană decît *horror vacui*: teama de vid; aceasta îl îndeamnă la ancorare, la conexiune, în ea se află punctul de plecare al voinței de acțiune.

Dar faptei trebuie să i se traseze o direcție, altminteri fapta se devorează pe sine și își nimicește chiar propriile posibilități. Laocoon știa că fapta poate deveni și moartea acțiunii. A întrevăzut mai bine viitorul decît troienii. A luat asupra-și adevăratele obiective ale comunității sale și, odată cu ele, pe acelea în care, pentru moment, troienii nu-și recunoșteau încă propriul lor obiectiv. A văzut mai departe decît ei, dar nu a fost în stare să realizeze rampa de lansare a faptelor, puntea dintre adevăratele țeluri și măruntele chibzuiei perso-

nale: l-au învinuit aşadar, pentru că cel care poate deveni trîmbiţaş vestitor şi ezită să acţioneze trebuie să meargă în iad, în iadul dispreţului în care popoarele îi îmbrîncesc pe înţelepţii neputincioşi şi muţi, pentru că aceştia n-au un grai *al lor propriu*, în iadul în care troienii îl îmbrîncesc pe Laocoon cu raza privirii lor indiferente.

A împune faptei o direcţie — în numele unui ideal — iată o şansă care i s-ar oferi lui Laocoon pentru a se refugia din domeniul dispreţului blajin în acela al purităţii. Nu, viaţa nu şi-o putea salva, însă moartea nu e decît o concluzie, iar croirea albiei faptelor ar fi putut constitui o încheiere onestă a vieţii sale. Dar şi-a trăit oare Laocoon unica existenţă ce i-a fost dată în aşa fel încît judecata finală să poată fi onestă? Nu, Laocoon şi-a ratat viaţa. Nu i-a slujit pe oameni, ci pe zei şi prin aceasta a păcătuît, în ciuda faptului că oamenii i-au menţinut statutul de slujitor al zeilor, chiar dacă au crezut că e nevoie să-i închine lui Apolo un preot. Laocoon a fost o victimă a propriei sale laşităţi. A fost o unealtă docilă în mîna zeilor.

Înţelepciunea lui s-a rupt de acţiune, acţiunea lui s-a rupt de ideal, idealurile sale s-au rupt de oameni: s-a golit de omenescul din el, de aceea suferinţa lui a întâmpinat doar indiferenţă din partea oamenilor. Zeii ştiau că oamenii nu-i pot da crezare lui Laocoon, l-au sacrificat dar, fiind şi puţini sadici, cel mai necruţător îl chinuiau pe acela care nu li se putea împotrivi, care le aparţinea lor şi pentru care puteau găsi oricum şi oricînd un înlocuitor. Cu siguranţă că se şi plictisiseră de chipul lui Laocoon, de obrazul brăzdat de griji şi de zbulc al înţeleptului. Zeilor nu le plac slujbaşii împovăraţi de gînduri. Aşteaptă din partea lor zîmbete joviale, hohote pline de satisfacţie, reacţii prompte la stările lor sufleteşti instabile.

Iar oamenii așteptau din partea lui Laocoon elevație, transfigurare. Puțini dintre ei așteptau din partea lui formularea idealurilor lor, și mai puțini erau cei care să-i fi cerut organizarea faptelor lor. Totuși, în mulțimea mută și indiferentă a troienilor mai pîlpîia încă dorința de puritate. După șapte ani de război scurși în atrocități, înecați în sînge, vicleșuguri și înșelătorii, după șapte ani iroșiți în mod absurd, troienii ajunși la cea mai de jos treaptă a existenței în care nu mai puteau gîndi decît mîrșăvii, nu mai puteau acționa decît prin trădări, după blestemul celor șapte ani, în adîncul lor ardea ascunsă, mai puternică decît înainte flacăra dorinței de puritate.

Idealurile cele vechi le-au fost ucise de război, țelurile lor s-au dovedit a fi false, iar mijloacele crîncene și sîngeroase. Dorința de puritate trăia în ei. În capetele lor se învolburau pseudo-adevăruri, mințile lor căutau tulburate și obtuze o cale de ieșire, iar ceea ce gîndirea lor nu putea încă exprima prin noțiuni se întrupa în doruri depărtate.

În această stare confuză, critică, în moleșeala mîniei și a exasperării, indiferența troienilor a durat o singură clipă; punctul mort odată depășit, ei vor construi sau vor nimici; vor nimici cu sălbăticie, absurd, convulsionați de furie, se vor nimici chiar pe ei înșiși, sau vor face planuri și, proiectîndu-și în exterior cea mai bună parte a eului lor, vor construi cu un crez nou o lume nouă. Ajunși la acest punct mort, în clipa tensionării instinctelor, ei au nevoie de un ideal, de un crez pozitiv, de țeluri zămislite din puritate. Ei au nevoie de Laocoon, de un Laocoon care să stea alături de ei și să pășească în fruntea lor, care să se priceapă să vorbească și să acționeze, care să creadă în ei, în oameni, în troieni.

Căci ei nu mai credeau în ei înșiși. Aproape că i-ar fi lăsat pe greci să intre în oraș, erau sătui de război, de Laocoon, de zei, le era lehamite de absurda vărsare de sînge. Partea mai bună a eului lor era înecată într-o mare de mîl — nu mai puteau crede în ei înșiși. Aveau nevoie de cineva în care să poată crede, de unul care întotdeauna a fost în mijlocul lor și și-a asumat răspunderea atît pentru ei cît și pentru necurătenia lor, dar care să fie în stare să-și arunce privirile mai departe în viitor, peste crestele valurilor învolburate ale simțămîntelor. Troienii aveau nevoie de un om: de partea mai bună a eului lor. Nu de vreun mîntuitor aveau nevoie, ci de un om adevărat — adevărat și pur.

Dacă trăsătura fundamentală a ființei umane morale este vidul, dorința de puritate conferă omenie acestui vid; pentru troieni va deveni pildă acela care a știut să se păstreze curat, omul care își închină viața idealurilor progresiste, care, prin faptele sale, se apropie cu consecvență de aceste idealuri, dar nu întrebuințează din mijloacele sale decît pe acelea care, în măsura posibilităților existente, nu îndurerează pe alții, nu știrbesc omenia altora. Laocoon nu putea acționa: muțenia sa îi mînjise omenia. Bunele sale intenții nu puteau schimba cu nimic felul în care troienii îl vedeau pe el, căci a fi pur înseamnă a acționa.

Intențiile bune, bunăvoința și tot ceea ce în oameni constituie porniri lăuntrice sînt doar niște posibilități ascunse. Nu sînt valori. Valoare poate fi numai ceea ce se exteriorizează; sihastrul nu are valoare, nici ascetul, valoarea se află numai în mijlocul oamenilor, numai simțămîntul și gîndul întrupat pot avea valoare, atunci cînd oamenii se recunosc în materialitatea ei, cînd în ea se manifestă adevărata lor omenie, legată de epoca în care trăiesc, dar depășind în dorinți limitele ei. Troienii

erau sătui de prorocirile și jertfele lui Laocoon, de legăturile sale cu divinitatea, ei căutau o cale de ieșire și nu explicația motivelor împotmolirii. Căutau o valoare nouă, un ideal pozitiv.

Tragedia lui Laocoon consta în faptul că n-a pierit pentru un ideal pozitiv și astfel jertfa sa n-a avut nimic tragic în ea. Există epoci care sînt tragice prin aceea că le lipsește tragismul; atunci absurditatea pieirii produce de-a dreptul o tragedie în masă: jocul sumbru al eroului neînțeles e înlocuit de tragedia mulțimii care nu se înțelege pe sine. Laocoon n-a fost un erou, ci doar o victimă, nu putea constitui un exemplu pentru că a rămas el însuși doar o lecție ilustrativă a epocii sale.

Trebuie să te eliberezi din strînsoarea limitelor — preamărirea limitelor rămîne o preamărire limitată. Spectacolul limitei mitizate este deprimant. Cel care-și asumă o sarcină ca aceea a lui Laocoon nici nu se putea aștepta la altceva decît la o preamărire lipsită de sinceritate, la o glorificare în spațele căreia se strecoară umbra disprețului, la închinăciuni respectuoase — privilegii ale bufonilor lipsiți de șira spinării. Glorificîndu-l pe Apollo, Laocoon a scăpat din mînă unul din cele mai importante mijloace ale oamenilor înțelepți: evaluarea sceptică a propriei lor înțelepciuni.

Prezentul lui Laocoon, acela de „aici” și de „acum” și-a pierdut elasticitatea, pentru că „aici” și „acum” înseamnă întotdeauna și mîine și clipa următoare, ele sînt mereu pașiri în exterior și nicidecum împotmoliri. Există mereu doar prezentul, viitorul este și el un prezent, cu condiția să nu ne înglodăm în glorificarea neputincioasă, cu condiția ca înțelepciunea să ne fie îndeajuns de sceptică pentru a-și recunoaște propriile limite. Laocoon era înțelept, o știm, dar era preot, propriul său preot, și atît. Cel care nu poate vedea mai departe de el

însuși rămîne doar propriul său preot, cel care se împotmolește în moleșeala neputinței rămîne doar propriul său servitor, chiar și atunci sau, mai bine zis, cu atît mai mult cu cît își pune neputința în slujba altora și este neputincios ascultînd de porunca altora.

Întimpul agoniei, Laocoon și-a dat seama de greșeala sa. Ochii săi deveniseră aceia ai unui uriaș răzvrătit, sacrificiul său se umbrise de regret. Nu regreta ceea ce a făcut, ci ceea ce ar fi putut face cîndva. Era prea tîrziu. Șarpele de mare îi frînse trupul, zeii aplaudau, oamenii priveau nedumeriți. Totuși, moartea sa a fost un început: începutul actului final, osîndirea celor indiferenți — pieirea Troiei.

Cei rămași în viață își amintesc de ochii lui Laocoon. El n-a putut deveni o pildă, însă a sugerat ceva din pilda posibilă: din posibilitatea faptei pure. Troienii simțitori, care își aduceau aminte, au pornit să reconstruiască orașul nimicit, puțini la număr, cu mijloace sărăcăcioase, dar curate. Nu mai puteau crea o lume strălucitoare, dar nici nu se lăsau cuprinși de nostalgie gîndind la orașul atît de bogat și înfloritor de odinioară. Se gîndeau la prezent, căci troienii aveau un prezent, atît azi cît și mîine aveau un prezent, căci construiau doar, fără să-și pună în gînd biruirea ori nimicirea cuiva: mijloacele lor modeste erau pure, iar pe ei îi lega solidaritatea.

Iar dacă vreunii din ei erau cuprinși de nostalgia trecutului glorios care le înăbușea bucuria mereu prezentă, aceștia erau conduși în afara orașului, la locul în care pierise Laocoon împreună cu cei doi fii ai săi: trăgeau învățăminte nu din trecutul luminos, ci din evaluarea forței afective și intelectuale izvorîte din marile calamități. Astfel își transformau trecutul în prezent. Evaluau părțile rele și

dureroase din el, pentru a putea evita greșelile, căci valori noi pot lua naștere numai prin cunoașterea limitelor, prezentul se realizează din împotrivirea față de limitele trecutului, iar din el se naște prezentul adevărat, total diferit față de trecut. Laocoon n-a aparținut prezentului: prezentul a devenit ceea ce este în pofida lui Laocoon.

Fiindcă el a fost Laocoon; s-a plecat în fața destinului său, dar nu și-a numit fatalitatea; sufletul său a fost pur, solidar, dar numai față de el însuși; slujindu-l pe Apollo, nu-i putea sluji în același timp și pe oameni. L-a măcinat tensiunea dintre intenția pură și fapta oprită la jumătatea drumului. Oamenii nu i-au dat crezare, iar zeii s-au răzbunat pe el. A fost un martir sau doar o victimă? Cine ar mai putea ști în zilele noastre? Laocoon a fost un om: a dorit altceva și a fost om pentru că a dorit ceva mai bun: și-a îndeplinit datoria, iar în ochi i se citește durerea că a îndeplinit-o în acest fel.

CRONOS CEL NEÎNDURĂTOR

Pe Cronos l-au chemat la viață muștrările de cuget ale zeilor, și de aceea el trebuie să sufere atîta vreme cît mai există timpul. Trebuie să existe în chip de conștiință a vinovăției și trebuie să fie conștient de existența sa. Cronos este timpul în-suși — timpul care se recunoaște pe sine, timpul care poartă pieirea cea nedreaptă și înmormîntarea conștiințelor, supraviețuind tuturor. Prin Cronos zeii își osîndesc propria lor naivitate edenică. De n-ar exista Cronos, zeii n-ar ști că sînt nemuritori și n-ar putea domni peste lucrurile, oamenii și lumile trecătoare cu conștiința infinitului în creierele lor.

În Cronos veșnicia în timp s-a preschimbat în existență veșnică, însă el a plătit un preț mare pentru această transformare. În fiecare clipă e nevoit să-și croiască o albie de timp, trebuie să piară în fiecare clipă de dragul nemuririi. Și știe că acțiunea sa zămislitoare de timp îl nimicește și pe el în-suși. Autonimicirea lui Cronos este zbaterea ființării în strînsoarea existenței: cîtă vreme existența există, ființarea nu este ființare prin ea însăși, ci prin purtătoarea ei — creația. Existența e veșnică în liniștea ei angelică, în vreme ce ființarea se nimicește pe sine neconținut, pentru a putea dăi-

nui în creație. Veșnicia este solitudinea cosmică a lumii, ființarea este destinul însuși.

Timpul este destin; el e destinul lucrurilor, al lumilor și al oamenilor; însă timpul e creat de lucruri, de lumi și de oameni. Acestea sînt ceea ce sînt prin ele însele, au un chip de sine stătător, își trăiesc propria lor viață, nu se limitează doar la a fi ci ființează, ființează prin faptul că acționează, acționează pentru că acțiunea este esența lor, ea este esența lor pentru că ele ființează, ființează pentru că sînt ceea ce sînt, n-au ce face, s-au născut, trebuie să trăiască, iar acest fapt nu depinde de ele. De vreme ce există, trebuie să trăiască.

În ciuda voinței sale, Cronos a devenit purtător al destinului. Existența, simbol al neputinței zeilor, în care neputința rostogolește în fața ei stîncă activității la care nu poate parveni această existență a devenit destin datorită ființării individuale, a existenței lui Cronos. Din momentul în care devine conștientă de sine, existența se preschimbă în destin. Iar existența conștientă de ea însăși înseamnă faptă și înfruntarea faptei.

Fapta înseamnă destin. Muritor și nemuritor, pur și impur, adevăr și fals, totul se zămislește pe sine însuși prin faptă. Timpul creează impresia că ar fi purtător al destinului, Cronos are de asemenea o aparență fatidică, însă timpul nu este destinul însuși, și nici Cronos. Atît timpul cît și Cronos au luat naștere prin faptă. Fără mișcare, fără acțiune, timpul nu există. Însă Cronos și timpul se zămislesc pe ei înșiși — dacă devin conștienți de ei înșiși. Atunci ei sînt și destin.

Cronos, cel purtător de destin, își creează propriul destin. În aceasta și constă tragedia sa. În el se ciocnesc fără încetare lumea și el însuși, existența și ființarea, puritatea și impuritatea, naivitatea și cunoașterea, timpul și conștiința timpului,

creația și pieirea. De aceea Cronos, incarnare a conștiinței vinovăției, e crâncen. E neîndurător față de lume și față de el însuși. Cronos, timpul, nu ține seama de considerente morale, singurul răspunzător pentru faptele sale e doar el însuși, însă faptele îi sînt limitate, înșeuete de cei care l-au zămislit: zeii.

Zeii au învăluit acțiunea lui Cronos, crearea timpului său și autocrearea sa în vâlul pseudo-cunoașterii, al cunoașterii parțiale; dacă Cronos ar cunoaște tot ceea ce se ascunde în creație, atunci el ar fi mai puternic decît zeii, i-ar putea învinge și subjuga; ar putea răsturna ierarhia zeilor, ordinea stabilită a lumii. Sau, ceea ce ar fi și mai rău, dacă Cronos ar înțelege lumea, s-ar putea distruge pe sine, căci, oricum, el pierde neîncetat prin faptă; de ce n-ar năzui deci la adevărul pieirii irevocabile, de ce n-ar alege soluția definitivă, aceea a prăbușirii în neant?

Dacă pierde Cronos, lumea ce ființează moare. Zeii se degradează pînă la imperfecțiune, căci perfecțiunea, dacă vrea să rămînă perfecțiune, trebuie să ia cunoștință de sine. Atotputernicie divină există numai în Cronos. În afara lui nu este posibilă ființare, ci numai existență, frig cosmic.

Cronos trebuie să trăiască și să rămînă inconștient, deși el e conștienta însăși. Dreptul la existență al științei sale este neștiința. Știința sa este știința prezentului; neștiința sa — lipsa de perspectivă a viitorului; ziua de Azi aparține lui Cronos, viitorul — zeilor. Puterile învăluite în ceață și-au păstrat pentru ele viitorul, vrînd astfel să pară mai puternice decît cel în care s-a întrupat conștienta lor. Zeii se furișează mereu în viitor pentru ca, în vreme ce își mestecă prezentul, Cronos să guste și izurile înnebunitoare ale viitorului: zeii vicleni

strecoară cîte un dram de viitor în prezent pentru a-l putea ademeni pe Cronos înspre Mîine.

Atunci cînd Cronos a fost nevoit să-și dea seama că numai ziua de Azi îi aparține și că zeii îl înșeală fără încetare, el, purtător doar al conștienței zeilor, a devenit conștient de propria sa existență. Din acel moment Cronos a încetat să fie numai un simplu mediu al timpului conștient, prin care zeii își scapără fulgerul voinței lor și fac din el un purtător al duratei, a încetat să fie doar un purtător independent al ritmului universal și s-a preschimbat el însuși în ritm, în metronom creator al ritmului său propriu, care știe că poate impune acest ritm duratei care i-a fost dată de către zei.

Drumul său era trasat de zei: din materii dure, ei au frămîntat și creat un făgaș nemilos înaintea vieții lui Cronos. Prin aceasta însă au dăruit formă doar trecutului — căci lui Cronos i-au dat ziua de Azi, prezentul lui Cronos îi aparține acestuia, nimeni nu i-l poate lua, iar el știe că timpul prezent, prezentul actual este chiar el însuși.

Cronos, conștient de prezentul care îi aparține, devorează, căci el, căruia îi e dată numai ziua de Azi, grămăjoara de întîmplări a lumii sale mărginite nu poate face altceva decît să se înbuie, să trăiască prin aparențe și nu prin prezentul adevărat. Iar zeii se delectau cinici la vederea lui Cronos cel dezlănțuit. Știau că ei sînt oricum indestructibili, îl lăsau deci pe nebun să-și facă de cap, să devoreze lumea, chiar și pe proprii săi copii, să nimicească totul în jur după bunul său plac și să-și ducă viața cea de toate zilele. Astfel Cronos cel rătăcit în Azi lăsa pe seama destinului viitorului, adăpostul sigur al zeilor. Căci, pentru a-și putea păstra pentru ei viitorul, zeii au croit un făgaș riguros trecutului, au azvîrlit prezentul în voia unui destin independent pentru a se putea

desfăta cu spectacolul pierii, al cramponării iraționale de timp, al forței creatoare ce se irosește și se istovește în devorare — spectacol care le întârea conștiința nemuririi.

I-au venit de hac lui Cronos prin viclenie. I-au dăruit ziua de Azi, pentru a i-o fura; i-au dăruit un prezent actual, pentru a nu-l putea zări pe cel virtual. Din partea zeilor a primit doar prezentul ce izvora din trecut, din Ieri, pentru ca și din viitor el să poată observa numai trecutul — făgașul, limitele, povara. I-au luat lui Cronos prezentul cel pur, căci, dacă el ar deveni conștient de adevăratul său prezent, ar putea depăși cu privirea ziua de Azi. Azi și prezentul sînt două lumi diferite: Azi este îmbrățișarea trecutului, în vreme ce prezentul e o lume ce se detașează de trecut și se zidește pe ea însăși, lumea care cutează să fie ea însăși, lumea care se înfruntă pe ea însăși.

Lui Cronos îi aparține numai Azi. El are doar un trecut, un făgaș dăruit de zei prin care își trăște trupul care i se înăbușă în Azi; de ce și-ar căuta dar viitorul în sine însuși? Jertfindu-l pe Azi, zeii au stîrpit din el viitorul. Viitorul nu izvoraște din Cronos, ci este un soi de profeție exterioară și independentă de el, un crez ce se întinde ca o obscură și intangibilă esență de opiu hărăzită lui Cronos cel mai tot timpul mahmur și dezgustat de Azi. Căci el se împotmolește în Azi, iar viitorul său devine pentru el tot destin — putere neștiutoare ce se înstăpînește neîndurătoare asupra sa. Pentru Cronos prezentul încetează să mai existe: Azi este doar un tentacul al trecutului ce se întinde în prezent; viitorul trebuie să fie diferit, gîndește Cronos și, în furia sa, își îndreaptă acum privirea doar spre destin. Prin implorarea sa, el se reîntoarce la zei.

Și-a pierdut prezentul în Azi, dar știe că își mai și devorează prezentul în Azi. Cu toții știm, în clipele noastre lucide, că în Azi ne mistuim prezentul. A-ți mistui prezentul înseamnă a te mistui pe tine însuși. Știind acestea, Cronos caută o cale de ieșire prin protest, iar prin distrugerea de sine o rezolvare liniștitoare. Știa că se poate elibera din Azi numai prin sinucidere. A decis, însă hotărîrea sa nu dovedea nici un dram de înțelepciune. Timpul nu poate fi nimic, iar atunci cînd timpul conștient își caută un refugiu în cel inconștient, timpul lipsit de conștiință recrează, iar și iar, conștiința: sinuciderea lui Cronos nu e decît o pălăvrăgeală limbută, o joacă a lui cu ceea ce nu poate fi schimbat.

Iar Cronos a luat o hotărîre stupidă, deși știa că hotărîrea lui era stupidă. Zeii i-au dăruit dreptul de a-și privi și judeca propriile sale acțiuni. A deslușit adevăratele resorturi ale deciziei sale, numai că și le-a tăgăduit chiar față de sine. Căci Cronos nu vroia prezentul și înfruntarea gîndului, a faptei, ci doar ziua de Azi, traiul fără noimă, nu vroia nici să se nimicească pe sine, știa că aceasta nu-i stă în putință, mințea doar, se mințea chiar și pe sine, se amăgea vorbind despre sinucidere. Nu îndrăznește să-și recunoască mobilurile josnice, căci avînd conștiința nemerniciei sale n-ar mai putea savura ziua de Azi, din pricina dezgustului moral față de sine. Cel care trăiește numai în Azi, cel care nu vrea să trăiască în prezent, cel care nu vrea să înfrunte lumea cu privirea, cel care doar minte și se fofilează cu abilitate, acela nu dispune de o conștiință morală. Cronos se mințea pe sine însuși, el nu vroia să se sinucidă, ci să ucidă.

Vroia să-l ucidă pe Uranus, propriul său tată, zeul creației, al prezenței: lui i-au impus zeii sar-

cina dezgustătoare de a-l nimici pe tatăl său, me-reu activul, creatorul, zămislitorul de valori Uranus. Uranus e nemuritor, lui nu-i poate fi luată existența, însă a-i nimici fecunditatea, puterea creatoare, este sinonim cu a ucide prezentul. Ziua de Azi ucide prezentul, timpul conștient, timpul lui Cronos se întoarce împotriva prezentului atunci când vrea să macine în golul zilei de Azi, când se amăgește că ar fi moara de sine stătătoare a lumii. Căci timpul său este moara apei, a vântului, a aburului, a curentului — timpul lucrurilor, al valorilor; cu toate că el are o conștiință de sine, cu toate că umblă slobod înapoi și încolo, totuși nu el este cel care pășește în sine, ci conștiința timpului lucrurilor, al valorilor, hoinărește liber în ființa sa.

Cronos l-a schilodit pe Uranus. I-a luat ceea ce constituia esența acestuia: puterea creatoare, zămislitoare. Iar lumea nu s-a cutremurat de această mîrșăvie. Zeii au clipit din ochi cu complicitate, iar oamenii au tăcut, la fel cum au mai făcut și în atîtea alte ocazii, de când i-a creat Uranus. În sinea lor, ei aruncau vina și responsabilitatea asupra zeilor, blestemau destinul, ocărau inexorabilitatea timpului și, lamentîndu-se astfel, au inventat măsurarea timpului, pentru ca de acum înainte să poată da vina nu pe timp ci pe ceasul rău, vinovat de soarta lor nefericită, ca nu cumva să-și atragă asupra-le supărarea zeilor. Cronos și-a atins scopul nemărturisit: acela de a șterge din conștiința timpului conștiința prezenței, dorința zămislirii de valori, credința în puterea creatoare. Deasupra lumii el a făcut stăpîină ziua de Azi.

Nu de puține ori Azi este mai puternic decît orice prezență, mulțumită însușirii sale de a împrumuta luciului stins și cenușiu al lucrurilor o atracție senzuală. Prinsă în sfera acestei atracții, rațiunea care

controlează conștiința este acoperită de valuri voluptuoase, iar acestea seacă autonomia Eului, conștiința responsabilității proprii creației, ținuta morală. Azi îl trage pe om pe sfoară; clipei îi dă, prin dilatare, o aparență de infinit, pentru a o mistui mai apoi fără urmă; Azi împodobește trecutul cu nimbul gloriei, pentru ca beatitudinea omului să nu fie tulburată de nimic, el face ca viitorul să apară lesnicios și depărtat, pentru ca dorința de statornicie să nu-i atragă cumva pe oameni înspre Mîine. Azi e un codoș. El face pe codoșul pentru trecut și pentru viitor, pentru a evita să apară exigența prezenței, pentru a împiedica ființele căzute în mrejele lui Azi să treacă la fapte, la zărirea adevăratului chip al realității.

Zei au dat frîu liber furiei distrugătoare a lui Cronos, dar, cum și ei au un destin al lor, fapta s-a răsfrînt asupra autorilor ei morali. Cronos s-a întors împotriva viitorului, teritoriu divin, fiindcă scufundarea sa în trecut era tulburată pînă și de presimțirea infinității. În vreme ce, prin tatăl său, se întorcea împotriva puterii creatoare, prin fiii săi el răpea viitorul: după nașterea copiilor săi i-a devorat, ferecînd în stomacul său ceea ce, din el, fusese mai bun decît el însuși. Acum fericirea îi putea fi deplină. Nu mai era nevoie să privească înainte, pentru el viitorul nu mai exista, se putea dezlănțui în voie, căci zăvorîse conștiința în ființa sa trupească, făcuse ca Mîine să decadă la treapta schimburilor biologice, a digestiei.

A fost greșeala zeilor că el a putut ajunge aici, însă zeii n-au tras învățăminte din lecția morală, cu toate că rareori se întîmplă ca destinul să ne ofere o lecție morală; ne-o oferim de cele mai multe ori noi înșine, dacă sîntem capabili să privim în față faptele noastre. E drept că destinul nostru ne poate ajuta să tragem concluziile acțiunilor noastre,

însă lecția o predăm noi înșine și tot noi o învățăm — deci și dreptul de a trage concluzii ne aparține. Aceasta dacă știm să tragem o concluzie, dacă știm să judecăm, dacă ne înfruntăm faptele. Dacă avem ce înfrunta. Dacă avem o faptă a noastră. Sau cel puțin o tăcere a noastră. Și tăcerea poate fi înfruntată, și ea poate fi faptă; o faptă sterilă, e drept, dar cel puțin demnă, în sterilitatea ei, de o judecată de sine onestă. Ea reprezintă ceva ce poate fi înfruntat, căci destinul te poate sili să devii complice uneori, dar complicitatea, și ea, poate fi măsurată, spre deosebire de josnicie, care nu are grația.

Zei au greșit — din punctul lor de vedere — când l-au creat pe Cronos lipsit de viitor. Conștiința timpului, oricât ar fi ea de înțeleaptă, vede din viitor doar un arc vag, o puritate de un univoc înșelător, o consolare de sine ce se pierde în infinit — dar și această consolare e necesară. Refuzându-i viitorul, zeii l-au lipsit pe Cronos de posibilitatea consolării. Însă i-au ascuns totodată și posibilitatea prezenței, a creației. Prin creație zeii se atrofiază în mod irevocabil, astfel că au fost nevoiți s-o ascundă, nici nu puteau face altfel.

Prezența desființează viitorul; acesta îl transformă pe Mîine în Azi, pentru că, în creație, în producerea de valori ce se autoregenerează, și Mîine înseamnă prezență: numai prezența în Azi te poate transporta în Mîine, creația, fapta responsabilă. Aici și acum e Azi, și mîine e Azi, și poimîine e Azi — *aceasta* înseamnă starea de prezență.

Prezența nu este unitatea dintre trecut și viitor. Prezența este — înainte de toate — ea însăși. Mîine devine Mîine nu datorită lui Azi, ci datorită lui însuși, prin faptul că dă naștere unor creații mărețe, unor fapte însemnate. Esența vieții o constituie nu arcul biologic, nici succesiunea generațiilor,

ci succesiunea independentă a valorilor prin care fiecare epocă își realizează timpul propriu. Fapta concentrează timpul într-un nod cuantic, în afara faptei nu poate exista timp conștient. Trecutul și viitorul se înșiruie unul lângă celălalt, arătându-se sub forma ordinii paralele a valorilor. Viața conștientă este ordinea valorică a simultaneității.

Cronos nu avea o conștiință a timpului, însă el știa acest lucru; l-a cuprins deznădejdea, căci viitorul îi fusese răpit, zeii i-l dăduseră numai pe Azi, fără a-i da și prezența. În obtuza sa nebunie era incapabil să priceapă că este în stare să făurească el însuși viitorul dacă îl va înfrunta pe Azi. Dar el nu vroia să-l înfrunte. Ura în copiii săi singura consolare a celor care viețuiesc în Azi: posibilitatea continuității. De vreme ce nu putea crea, s-ar fi putut măcar agăța de cursul vieții. Zămislirea vieții aduce în lumină noi posibilități ale creației; omul se poate agăța de lumea fiilor, nepoților săi, de viitor. Nici de acest lucru Cronos nu era capabil.

Zilele i se scurgeau în trîndăvie și plictis, inactivitatea îl excludea din propriul său timp; deși purta cu sine timpul conștient, acesta nu era timpul său. E adevărat că nu-i stătea în putere să intervină în cursul lumii, al vieții conștiente, dar s-ar fi putut totuși folosi de propriul său timp în mod relativ suveran. Individul are, de asemenea, timpul său de sine stătător: timp finit și determinat, dar, cu toate acestea, un timp propriu, maleabil, căruia i se poate imprima un ritm de sine stătător. Individul, și el, își poate crea timpul său: el este nevoit să creeze timp, deoarece trăiește, iar tot ceea ce viețuiește își creează timp, însă de el depinde în cea mai mare măsură cum va fi timpul său și în ce fel va pulsa acesta în vreme ce umple durata asupra căreia nu are nici o putere. Împreună cu

viața, individul primește în dar un sac de timp, o durată goală așezată într-un spațiu magnetic. El trebuie să umple spațiul timpului, indiferent în ce fel, îl privește cum va croi spațiul cu timpul său, de el depinde în ce măsură va ajunge la înțelegerea posibilităților și responsabilităților sale. Iar faptele sale îi vor dăruia acel timp care este al lui propriu.

A prinde timpul propriu — iată marea șansă ce i se oferă individului pentru a deveni contemporan cu sine însuși. Cronos a rămas în afara timpului său propriu pentru că n-a acționat, n-a devenit o personalitate autonomă, s-a acceptat și pe sine însuși în felul în care venise pe lume prin voința zeilor. Ar fi trebuit să creeze un nou spațiu material și spiritual pentru a putea avea un timp al său propriu. Prin faptă, prin creație, timpul trebuie transformat în spațiu, iar asimilarea creației va oferi timpului spații pentru noi zămisliri. În fața individului creator timpul se înfățișează ca domeniu al posibilităților, iar spațiul ca domeniu al realității. Dar și reversul e valabil: spațiul individualizează lumea ca realitate a timpului, iar timpul ca posibilitate a existenței noului spațiu. Dintre cele patru elemente unul aparține zilei de Mîine: posibilitatea existenței noului spațiu; unul — trecutului: realitatea spațiului; două aparțin prezenței: timpul ca posibilitate a creației și timpul ca realitate a creației. Timpul este al nostru. Noi sîntem cei care îl creăm; oricum sîntem nevoiți să-l creăm, dar noi îl creăm. Îl luăm în posesie, căci nu putem face altminteri, el ne aparține, este premisa noastră, sălășluiește în noi pentru că noi sălășluim în lume, dar noi îl facem să devină el însuși, noi îi dăm un profil, îl frămîntăm, îl modelăm, îl preschimbăm într-o unealtă a prezenței noastre.

Cronos a pierdut și această șansă ce i se oferea. S-a mințit încă o dată pe sine, de data aceasta însă a făcut-o cu seriozitate și îndărătnicie convingătoare, așa cum pot minți numai cei ce se înșeală pe ei înșiși. S-a hotărât să răpească trecutul. A ticluit un plan viclean, a pregătit amănunțit prinderea în capcană a prezentului. Mai întâi a zămislit un fiu, pe Zeus, s-a prefăcut însă că nu observă semnele așteptării pruncului. Femeia sa, înspăimântată, își născu fiul într-un loc tainic, o peșteră, ca să-l salveze de la soarta celorlalți copii ai ei, pe care Cronos îi devorase. El rîndui astfel educația lui Zeus încît în fiul său să se trezească dorința de răzvrătire: l-a asmuțit împotriva lui însuși, pentru ca să poată învinge prezentul în marea înfruntare, să-i poată supune pe zei, pe cei care viețuiesc și, totodată, pe aceia care vor viețui vreodată. Să urce trecutul în spinarea lui Azi, să guverneze în numele trecutului — acesta îi era planul.

Cînd în Zeus răzvrătirea crescuse și deveni puternică, dezlănțuind marea bătălie dintre forțele divine, Cronos văzu că planul i se împlinește și invocă trecutul: îl chemă într-ajutor pe Tanathos, zeul morții, ca acesta să ia lumea în posesie, și pe Zeus și pe el însuși deopotrivă, să se înstăpînească asupra a tot ceea ce aspiră la viață. Tanathos nu se pricepe să ucidă, ci doar să ia în posesie, să întoarcă viața din drum și s-o călăuzească nu spre viață ci spre moarte; el nu poate nimici viața, dar o poate face unidimensională — poate întoarce spre moarte privirile îndreptate spre viață ale celor ce trăiesc. Tanathos conferă tuturor lucrurilor existente un sens unic: apropierea de moarte. Viața pe care a luat-o el în posesie cade în afara prezentu-

lui și se năpustește în Azi. Trecutul se prăbușește de asemenea în Azi. Tanaticul sens unic prinde viitorul în mrejele sale pentru că dorește să răpească trecutul; cel care provoacă moartea invocă moartea din trecut, potrivit dialecticii noțiunilor contrare.

Trecutul se întinde și se face stăpîn asupra prezentului, răpind astfel din Azi prezența. El se dă drept valoare unică, atîrnă cu dărnicie podoabele sale pe pieptul celor care trăiesc în Azi, dar încătușează dorința de acțiune cu lanțurile neîncrederii, ale inferiorității. Cu toate acestea, trecutul nu justifică nimic: toate lucrurile se pot justifica numai pe ele însele, toate devin ceea ce sînt prin faptul că au reușit să pășească în afara trecutului, că au cutezat și au izbutit să devină ele însele. Odinioară trecutul, sub forma unei alte prezențe, a fost el însuși și tocmai acest fapt îi conferă în prezent o valoare; nu cramponarea de prezent, ci propria plenitudine îl face să fie demn de el însuși. Prezentul nu poate justifica vreun trecut, la fel cum nici viitorul nu devine ceea ce poate deveni datorită faptului că prezentul există aici și acum. Prezentul nu poate fi justificat de trecut, numai Azi poate fi, numai faptele pasive, acțiunile goale — trecutul nu poate justifica crearea de noi valori, prezența.

Cronos s-a răzbunat cumplit pe lumea conștientă aruncîndu-l pe Azi în robia trecutului și a viitorului. A instaurat domnia trecutului, i-a izgonit astfel pe zei din viitor și, împreună cu ei, și pe oameni; lumea lui Azi nu are nici prezent, nici viitor, ci numai trecut. Acesta acoperă totul cu masa lui gelatinoasă care scapă printre degete: nimic nu mai este el însuși, toate sînt altcineva, și își poartă doar partea de trecut care le-a fost hărăzită. Pînă și Azi devine trecut, veselie desfrînului e înlocuită și ea de o melancolică deprimare;

Cronos triumfă, dar nu-i mai rămîne decît să-și jelească biruința inumană, nu se mai poate suporta nici măcar pe sine, nu mai e în stare să-și poarte mai departe povara planului. Și abandonează pe neașteptate lupta, căci nu se poate nimici pe sine și e incapabil să suporte reușita planului. N-a fost apt să-și întrebuițeze conștiința pentru crearea unui ritm de sine stătător, de acum înainte destinul său e cel al duratei private de viață: destin al stîncii, al mării ori al stelelor care, ca și el, nu cunosc noțiunea timpului, ci există pur și simplu.

Zei au împlinit destinul lui Cronos: l-au zăvorit în măruntaiele pămîntului, acolo unde răzvrătirea nu mai e posibilă, acolo unde nu-i rămîne decît să numere marile ocazii pierdute. Să îndure pînă la capăt și în fiecare moment moartea clipei, să piară fără a avea putința de a lupta și să știe că durata acestei pieiri e nemărginită în timp. Iar în vreme ce Cronos cel neîndurător suferă cumplit, fiul său Zeus domnește asupra lumii — Zeus, zeul cu frunte senină și cu vrere aprigă, cel care moștenește din lipsa de înțelegere a lui Cronos acea trăsătură pe care fiii o moștenesc atît de des de la părinți: dorința îndărătnică de a trăi în Azi, lipsa de înțelegere față de prezent.

Dar Zeus cunoaște acum și el secretul: pentru a putea fi prezent în lume trebuie să fie el însuși; încercînd să facă lumea să-i semene va cădea el însuși în capcana lui Azi. Zeus cunoaște secretul, dar nu are ce face cu el. Nu îndrăznește să-l rostească — se teme. Îi este teamă că cei care trăiesc în mod conștient vor scăpa de sub dominația sa. Însă esența lui Zeus este dominația lui Zeus. Și, fiindu-i teamă, își pierde puterea. Domnește numai peste o lume de aparențe, în vreme ce adevărata lume muncește pentru a-și crea propria pre-

zență și zîmbește cu maliție la vederea eforturilor neputincioase ale lui Zeus.

Oamenii trăiesc și ei. Luptele dintre zei, înfruntarea dintre Cronos și Zeus și toate celelalte conflicte fără sens i-au vlăguit oarecum, dar ei trăiesc, iar în locul în care liniile spațiului și ale timpului se întîlnesc pentru a rodi o viață unică și irepetabilă, acolo ia naștere fapta, creația, valoarea. Oamenii care au participat la luptele dintre zei s-au dovedit a fi mai înțelepți decît nemuritorii, căci ei sînt muritori. Mai devreme sau mai tîrziu ei trebuie să tragă învățămintele necesare: dacă vor ca speța lor să dăinuiască, trebuie să confere prezență unicității. Nu le este îngăduit să invoce nici trecutul — ca autojustificare — nici viitorul, ca scuză a neputinței lor. Acest lucru le este dat și nu altul, această existență pe care trebuie s-o accepte și să și-o însușească.

Nu avem nici o altă șansă în afara creației, a tot ceea ce ne face să devenim noi înșine. Și numai faptele cu care contribuim la modelarea chipului epocii noastre, numai ele ne fac să devenim noi înșine — faptele care ne conexează cu lumea, cu cei a căror acțiune depășește îmbuibarea și egoismele nesătule, cu cei care se unesc întru creație, căci nu se mulțumesc cu Azi, ci năzuiesc la mai mult, la infinit mai mult.

APOLO, NIMFA, DRAGOSTE

Apolo e Soarele și de aceea el nu are nimic spectaculos. Când Dryope a aruncat cu piatra în Soare s-a văzut doar piatra, nu Soarele. Căci Soarele e pur și simplu Soare. Soarele e Soare. Există. E în firea lui faptul că există: el e Soarele. Apolo. Dar pentru a fi a trebuit să se nască. Apolo, și el, s-a născut. A luat ființă dintr-o dorință, căci numai din dorință poate lua ființă ceva. Din dorința altcuiva ia ființă ceva. Apolo a luat ființă din dorința mamei și a tatălui său. Nu pe el l-au vrut, nici măcar dorința n-au vrut-o: dorința exista, iar Apolo există. Dorința exista înaintea lui Apolo și, dacă dorința ar fi știut că e dorință, s-ar fi ascuns printre nori. Dar dorința nu știa că ea este dorință.

Apolo s-a născut din dorință. E dezgustător că din dorință ia naștere ceva, dar totuși numai din dorință se naște cîte ceva. Ca de pildă Apolo. Puterea izvorăște din dorință: puterea lui Apolo, și ea, a provenit din dorință; a devenit puternic, căci și dorința a fost puternică; ea a devenit puternică datorită dragostei, căci n-a îndrăznit să-și recunoască fructul dezgustător. Voia să se desfete cu propria-i imagine, a făcut-o soare, ca să n-o mai poată vedea apoi, să n-o mai poată vedea nici chiar dacă ar fi vrut. Apolo s-a născut din dorință, din

dorința ce se amăgea pe ea însăși: el a fost deci rece și crud, căci a fost silit în mod ipocrit să fie frumos.

Era, fără îndoială, cel mai frumos dintre zei, și frumusețea nu și-a putut-o ierta nici măcar sie însuși: în aceasta consta puterea sa. Se ura teribil pe sine, și chiar și atunci când l-a jupuit pe satirul Marsyas, prin aceasta vroia să se disprețuiască și mai mult. Planul său era simplu, așa cum sînt toate cele ce atentează împotriva vieții: i-a propus lui Marsyas un rămășag, o întrecere muzicală, dar, fiind zeu, știa că rămășagul nu-l poate câștiga decît el. Chiar și în planurile simple se pot strecura greșeli: rezultatul efortului artistic apăsarea nede-cis, sunetele ce se revărsau din strunele lirei lui Apolo erau de o frumusețe supraomenească, dar la fel erau și cele ieșite din flautul lui Marsyas, când inventivitatea stîrnită de ură a ieșit totuși biruitoare. Apolo își întoarse lira și cîntă cu ea într-un fel în care Marsyas nu putea cînta cu flautul său — de-a-ndoaselea. Trebuia să învingă, căci vroia să vadă ce nimeni, nici om, nici zeu nu poate zări în propria-i ființă cu ochii: lăuntrul.

Frumusețea naivă și neștiutoare e crudă, căci Apolo cel naiv a vrut să privească sub pielea lui Marsyas, crezînd că de sub învelișul exterior își va putea arunca ochi înlăuntrul satirului: îl atîrnă de un pom și îl jupui, dar văzu doar sînge, măruntaie și moarte. O moarte pe care a plănuit-o și pe care tot el a dus-o la îndeplinire. Din Marsyas n-a rămas decît cruzimea lui Apolo. Însă cruzimea nu este vizibilă, ea poate fi doar știută, cunoscută. Astfel aflase despre sine ceva ce, pentru el, nu fusese nici pînă acum un secret: era crud, știa acest lucru, dar nu-și dădea seama de ce își aplică tocmai sie însuși necruțătoarea pedeapsă a dezgus-

tului de sine. Știa: dacă e crud, e frumos, dacă e frumos, e admirat: și totuși îi era silă de el însuși.

Mama Gee, Unica, și ea îl ura pe Apollo. Capricioasa lui sfișiere de sine, cruzimea rece nu i-a iertat-o Mama Gee. Mama Gee simte cine sînt cei care pășesc pe spinarea ei: din pîntecele ei se nasc toate, ea e cea care sădește farmecul vieții în toate ființele, în timp ce Apollo este nimicitorul vieții. Din Mama Gee radiază căldură uniformă, ea e Măsura însăși; Apollo te îngheață sau te încinge, nu-i pasă de nimeni și de nimic, nu-i pasă decît de el însuși. Mama Gee îl ura pe Apollo, dar nu știa să facă rău cuiva, așa că se plînsese doar, i se plînsese lui Zeus și oamenilor și animalelor, pînă și ierbii; zadarnic l-a spînzurat Apollo pe Marsyas de un platan, Mama Gee simțea sîngele și suferea ea însăși.

Mama Gee e prezentă pretutindeni, dar în oracole ea e prezentă întotdeauna sub chipul unui șarpe: ea dezvăluie din ea oamenilor și zeilor unitatea și incomprehensibilitatea vieții aspre și a neînduplecatului tumult al destinului. Simțind predestinarea propriei sale naturi ca pe o fatalitate inexplicabilă, Apollo a ocupat Delphi și a ucis șarpele Python, simbolul Mamei Gee. Credea că își poate ucidе destinul: nu înțelegea că uciderea lui Python aparținea, și ea, destinului său. Destinul nu poate fi evitat: repurtînd la Delphi jalnica sa biruință asupra trupului lui Python, hainul Apollo se identifică astfel cu propriul său destin.

Nici Apollo nu-și poate evita propriu destin, căci destinul îi aparține. Este Apollo tocmai pentru că este astfel; el trebuie să-și biruie firea, pentru a se face stăpîn asupra destinului său, însă firea i-o dăruiseră zeii, atunci cînd l-au zămislit sub chipul lui Apollo: lumea i-a cerut să fie Apollo, să fie frumos și crud, perfid și răzbunător, stimulator al

credinței și șarlatan, acesta îi era destinul, iar pentru a-și învinge destinul trebuia să învingă lumea, însă lumea n-a învins-o nimeni, nici chiar Zeus n-a putut, lumea nu poate fi înfrântă, iar cel ce se răzvrătește împotriva destinului său trebuie să știe că lumea nu poate fi învinsă, căci tocmai acesta e destinul, că lumea e invincibilă, și totuși trebuie să te răzvrătești pentru ca lumea să afle că există răzvrătiți care nu sînt dispuși să accepte destinul nici chiar dacă răzvrătirea lor e inutilă, în nici un fel ei nu-l acceptă, se răzvrătesc cu încăpăținare, se răzvrătesc de dragul răzvrătirii și se pot răzvrăti pentru că Mama Geeă e de partea lor, a lor și nu a lui Apolo, căci ea îl suportă și pe Apolo, Apolo umblă și el pe suprafața ei, în zadar geme și se jeluiește, iar Apolo își săvîrșește crîncenele ceremonii tot pe spinarea ei, dar Mama Geeă e totuși de partea celor ce aleg răzvrătirea împotriva destinului insuportabil, deoarece Mama Geeă știe că cei nemiloși pot fi strînși cu ușa numai dacă știi și simți că există răzvrătiți, iar dacă răzvrătiții există, Mama Geeă nu se mai jeluiește știind că Apolo își recunoaște în răzvrătire oglindirea propriilor sale fapte, simte propria sa cruzime și știe că distrugerea — fatalitatea lui — se preschimbă în autodistrugere, iraționalitatea sa în nimicirea propriei sale rațiuni, și nici Mama Geeă nu se mai jeluiește, căci ea știe acel lucru pe care Apolo încă nu-l cunoaște: ori revine la ea, și, dormind la sînul ei, destinul se preschimbă din nou în stîncă și mare, ori destinul, răzvrătindu-se, ia cunoștință de sine și atunci destinul nu mai e fatalitate, ci e doar destin, este însăși Mama Geeă, cea care îl poartă în spinare și pe Apolo, și îi poartă și pe aceia care se răzvrătesc împotriva cruzimii, destinul nu mai e atunci fatalitate, destinul e luptă, ea se recunoaște în luptă, destinul se recunoaște în

destin dacă nu se mai poate ascunde îndărătul impenetrabilității fatum-ului ci își zărește în răzvrătire propriul său revers, dacă destinul e silit să se privească în față, să se descopere pe sine în răzvrătire, să se trezească și, simțind în el chemarea Mamei Gee, să devină din orb văzător, iar Mama Gee să ia asupra ei, fără suferință și fără jelanie, trupul celor vii, să fie prezentă în toți, să respire în toți, să se știe prezentă în toți și să nu trebuiască a se rușina de ea însăși, să nu simtă dezgust din pricina celor care au rodit din trupul ei și să știe că și Apollo îi aparține, căci și în Apollo se știe pe sine, ea acționează și în el, iar Apollo să știe și el că trebuie să piară prin cruzimea sa, că trebuie să piară și întru iraționalitate, că trebuie să piară și întru frumusețe și, pînă să învețe acest lucru, urîtenia va fi cea adevărată, revolta va fi cea adevărată, Mama Gee, cea indignată, cea rușinată chiar de propriul ei trup, și ea va fi cea adevărată, cea care îngăduie ca, prin Apollo, s-o nimicească fatalitatea și îngăduie ca, prin sîngele lui Marsyas, să piară viața, o îngăduie căci nu poate face decît să se jeluiască, să-l invoce pe Zeus, ori să-și reverse lacrimile rîuri, ori să-și strige furiile în prăvălirea munților, dar altceva nu poate face decît să consolideze, să augmenteze fatalitatea, Mama Gee nu poate face decît ceea ce fac creaturile sale, cele cărora ea le este destin, dar care poartă destinul ei, ea este destinul lui Apollo, dar Apollo poartă destinul ei, nu are scăpare, ea are doar creaturi, nu există scăpare, există doar purtători ai destinului, Apollo și răzvrătiții, sau Apollo răzvrătitul și cei care au uitat de răzvrătire, ea nu are vreo altă speranță, vreo altă credință, vreo altă viață, ci numai fatalitatea sau destinul ei, răbdarea sau răzvrătirea ei, frumusețea sau slujenția ei, ivirea fatalității ei din destin, răzvrătirea iscată din durerea

răbdării, frumusețea strălucind în urîtenie, îl are numai pe Apolo, cel care nu-și poate evita propriul destin, căci destinul propriu nimeni nu îl poate evita, căci fiecăruia îi aparține soarta lui, să se știe că fiecare este purtător de destin, că destinul se află în faptele sale, în fapte se află ceea ce îi aparține, în fapte se află ceea ce merită.

Apolo nu știa încă ce anume deșteaptă în el inexplicabilele dorințe și mîinii: alerga după propria sa viață, dorea să se reverse în propria sa viață, dorea să se unifice cu propria sa viață, credea că, dacă ar putea zări viitorul, dacă s-ar putea uni cu viitorul, ar reuși să-și descopere propria viață. Și-a înființat la Delphi oracolul propriu și nu a dat crezare vreodată oracolului său: l-a dăruit numai oamenilor cu cinismul perfidiei cea fără de credință. Gonea mai departe după viitor, și, cum nimfele cunosc viitorul, le fugărea acum pe ele, fugărea spiritele care sînt suflete ale munților, văilor, pîraielor și tuturor locurilor, cele în care nu sălășluiește împotrivirea prezentului și din care cauză viitorul e întotdeauna al lor.

Mai întîi i-a venit de hac Dryopei: prea frumoasa nimfă plutea în dans, alături de o surată, într-o poiană, cînd o zări cel însetat de viitor. Cu pofta brutală a cuceritoarei realități trupești, Apolo se năpusti printre nimfe. Spiritele zburară hohotind care încotro, nu pricepeau dorința lui Apolo și nici pricina nesațului său, dar simțeau în el patima rece ce se cîntărește pe sine numai și numai cu propria ei măsură, mistuind orice altceva — și s-au speriat de el. Nimfelor le e teamă de dorința neînfrînată: ele sînt cunoscătoarele viitorului, ele știu că nu le este îngăduit să capituleze în fața celui care, desfătîndu-se cu puterea sa, privește și viitorul doar ca pe un izvor de potolire a dorinței. Căci, dacă nu există nimfe nu vor mai exista

spirite, și nimeni nu se va mai rătăci în marea obscuritate.

Apolo era mînios și mînia i-a insuflat din nou un plan crîncen: s-a preschimbat în broască țestoasă, împăunîndu-se astfel cu farmecul neroziei în fața nimfelor. Dryope, care vedea în viitor, dar habar nu avea despre destin, a luat broasca țestoasă în brațe. Așadar, șiretlicul reușise: Apolo o posedă pe Dryope și, cînd însoțitoarele începură să alerge înspre poiana prihanei, la auzul îndureratului strigăt a nimfei, el se preschimbă în șarpe și înspăimîntă spiritele sosite în ajutor cu șuieratul său. Nu s-a sfiit să ia chipul simbolic exterior al Mamei Geea, pentru a reuși să absoarbă ceea ce devenise ținta mîniilor lui neputincioase: viitorul. A făcut-o pe Dryope să rodească, dar s-a gîndit doar la sine, nu știa să se înalțe, a coborît-o deci pe nimfă la sine și nici o fărîmă de viitor nu a ajuns în posesia lui, și-a terfelit doar caracterul.

S-a terminat cu nimfa Dryope, ea nu mai e un spirit: s-a preschimbat în femeie, are acum un destin și pribegeste între oameni precum mamele care-și cresc copiii și își dau toată silința pentru ca și ei să facă la fel, pentru ca și copiii acestora să poată fi supuși la cazne. Dryope nu mai există; există doar o femeie care cîndva cunoștea viitorul, însă, rămînînd grea, a uitat știința dispariției în întunecime. A lăsat în locul ei doar un plop, frunzele lui foșnesc și freamătă, nici el nu știe de ce freamătă și foșnește, doar nu-l doare nimic, nu știe ce e durerea; poate că frunzele lui aduc jertfă durerii Mamei Geea, dar el nici acest lucru nu îl știe, căci nu știe nimic; plopul nu știe nimic.

Daphne se ruga așa: Dacă aș vrea să fiu arbore, s-ar milostivi oare Mama Geea de mine? Mi-ar place să fiu arbore, mi-ar place să fiu a lui Apolo, dar și arbore mi-ar place să fiu, sînt nimfă

și a lui Apolo aș vrea să fiu, aș vrea arbore să fiu, căci sînt a Mamei Gee, aș vrea să pierd ceea ce sînt, transparența care sînt, mi-ar place să fiu îmbrățișată, mi-ar place ca Apolo să mă prindă în brațe și să simt voluptatea prezentului, mi-ar place ca Mama Gee să simtă cum pășesc pe spinarea ei, cum vreau să pășesc, acum vreau să-mi simt trupul, dar mi-e teamă de voluptate dacă e doar de dragul voluptății, mi-e teamă de destin dacă e doar de dragul destinului, mi-e teamă de copiii care prefac viitorul meu în destin, mi-e teamă de mînia Mamei Gee, cea care m-a făcut să fiu spirit pentru ca locurile să aibă suflet, să știu acel lucru de care zeii nu se sinchisesc vreodată și care oamenilor li se arată în vise zbuciumate înfiorîndu-i, să știu viitorul, acel lucru care nu este, să-l știu, însă mi-ar place să fiu a lui Apolo, a Frumosului aș vrea să fiu, să năvălesc în el, să uit pentru totdeauna viitorul, să dizolv nimicul în Azi, mi-ar place să am un destin și Apolo să fie destinul meu și să pot îngropa în el viitorul și să uit de mine și să mă pot îngropa în Azi, dar nu vreau să fiu Azi, nu vreau să-mi iau răspunderea pentru Azi, nu vreau să-mi asum nimic, căci mi-e teamă să-mi asum ceva, mi-e teamă de atracția lui Azi, de lupte, vreau mai degrabă să plutesc, să inoculez doruri și vise în depărtare, acolo unde zilele aleargă inaccesibile dar senine, însă aș vrea să știu ce e dorul, ce e lupta, mai degrabă renunț la viitor, o rog mai degrabă pe Mama Gee să-mi fie hărăzită bucuria dăruirii de sine, bucuria prezentului, bucuria luptei sortite eșecului, îi înapoiez viitorul numai să-mi dea bucuria, știu acum să mă tem dar nu știu ce e bucuria, cel ce știe doar să se teamă nu știe ce e bucuria, teama devorează bucuria, iar eu vreau să mă bucur, chiar și de teama mea nebună vreau să

mă bucur, căci vreau să mă lupt, iar conștiința certă a eșecului mă aruncă în vid dacă nu știu a mă bucura, vreau să mă bucur de eșec, vreau să înving eșecul prin eșec și să mă bucur că am biruit eșecul, vreau să dănuiesc cu picioare dure-roase, nu mai îmi vreau și trupul transparent, dar pot eu oare să îndur ziua de Azi, pot oare să îndur durerea eșecului, gustul deznădejdiei, ori deznădejdea să fie ea oare gustul cel adevărat, poate că deznădejdea este unicul gust, căci deznădejdea e cea care are gust, are gustul Mamei Gee, are mirosul Mamei Gee, doar înfățișarea ei e alta, Mamă Gee, îl aștept pe Apolo, voi fi a lui, Apolo se apropie de mine, voi fi a lui, Apolo e chiar aici, voi fi a lui, nu, nu voi fi a lui, salvează-mă, Mamă Gee, lasă-mi viitorul cel fără de trup, Apolo e dușmanul tău, scapă-mă de el, m-ar subjugă pe mine ca să te mîhnească pe tine, nu-mi trebuie, nu-l vreau, mi-e teamă, de-acum mi-e teamă doar, numai lui Apolo i-ai dat bucurie, ești nedreaptă ca fatalitatea, nu-mi ești destin, Mamă Gee, te reneg dacă nu mă asculți, dacă nu am cutezat să-mi însușesc un destin al meu fii cel puțin fatalitatea mea, fii fatalitatea mea astfel încît să nu mai pot grăi, să nu știu nici măcar viitorul, ia-mă la tine pe vecie și nu vei mai auzi vorbă de dojană, numai pe tine te accept, accept numai vidul, accept numai nimicul, căci mi-e teamă să-mi însușesc ceva, mi-e teamă să trăiesc, ia-mă la tine, fă cu mine ce vrei.

Apolo aproape că reuși s-o prindă în îmbrățișarea lui pe Daphne, cînd nemăsurat de răbdătoarea Mamă Gee o luă la ea pe nimfă: o preschimbă într-un dafin. Apolo a suferit o înfrîngere: viitorul i-a scăpat printre degete. Dryope devenise mamă, din Daphne n-a rămas decît un dafin, iar Apolo o face în zadar pe biruitorul, își împletește

În zadar cunună din frunze de laur, căci pe nimeni nu mai poate amăgi: el doar în *Azi* se poate deda desfrîului și în zadar face din înfrîngerile sale prilejuri de a se pune în lumină, prilejuri de tămîiere de sine și de încununări, știe oricine că Apolo nu cunoaște viitorul, cununa e doar a lui *Azi*, e drept că încununatul e mai gătit, dar Apolo a suferit totuși o înfrîngere. În zadar își zicea Apolo că laurii îi făceau chipul să pară mai viril, zadarnic au făcut laurii mai viril chipul lui Apolo, căci laurii s-au preschimbat din emfatică distincții într-un simbol al înfrîngerii: laurii sînt alegoria fricii de viitor. Iar cel care mestecă frunza de dafin e cuprins de o amețală ciudată și furibundă: simțurile sale dezlanțuite gonesc înspre depărtări, sorbind cu lăcomie necunoscutele și îndepărtatele culori, gusturi și forme, pentru ca, odată cu sfîrșitul beatitudinii, să zacă devastat și bătrîn în lăcașul nuntirii.

De cîte ori n-a alergat Apolo în amețeaua vrăjii! N-a aflat viitorul: doar prezentul îi dădea puțința să privească în sine. Atunci Apolo cel ostenit și biruitor a pornit la îndelungi drumeții, a luat aminte la totul, a făcut de toate: a păzit turmele, a compus și a cîntat imnuri, a încercat meșteșugurile, s-a abătut de mai multe ori pe la ciclopi, armurierii lui Zeus. Cu singurul lor ochi uriaș așezat în mijlocul frunții, ei aflaseră cele mai tănuite însușiri ale materiei, ei erau cei mai pricepuți meșteri, adevărate modele ale zeilor și oamenilor. Apolo, instruindu-se despre lume, a zăbovit îndelung printre ei, iar ciclopii l-au inițiat bucuroși în tainele lor.

În peregrinările sale nesfîrșite a întîlnit mulți oameni, și a dobîndit fete și femei. Dintre toți copiii săi îl iubea cel mai mult pe Asclepios, tînărul devenit medic. Priceperea lui Asclepios era pre-

țuită peste mări și țări, dar nu în zadar era el fiul lui Apolo, căci în infatuarea sa nu s-a mulțumit cu admirația oamenilor, ci s-a amestecat și în treburile zeilor. Fălindu-se cu priceperea sa, a înviat un mort, lipsindu-l astfel pe Hades, zeul infernului, de un supus al său. Zeus n-a putut răbda ca semizeii să schimbe orînduiala divină după bunul lor plac și l-a trăsmit pe Asclepios cu arma creată de ciclopi — fulgerul.

Apolo a simțit acum durerea celor înșelați; murise cel pe care îl iubise mai mult, cel care cunoștea cele mai multe lucruri despre ființele vii, murise Asclepios, fiul său, medicul. Mînia i s-a întors acum împotriva zeilor, dar, cum el cunoștea soarta celor răzvrătiți, nu l-a provocat pe înspăimîntătorul Zeus la o luptă pe viață și pe moarte, ci a uzat de arma perfidă a lașilor: i-a ucis pe ciclopii care făureau arma lui Zeus. Cum i-ar putea înfrunta pe zei cel care nu se poate înfrunta nici măcar pe sine însuși! Cum ar cuteza să critice acțiunile zeilor cel căruia îi e frică să-și arunce privirea în resourtile propriilor sale fapte! Zeii l-au creat pe Apolo să fie josnic pentru că nici ei înșiși nu erau puri, Apolo a acționat în chip josnic pentru că era creat astfel și n-a avut putere suficientă să-și înfrunte propria josnicie. El nu era sincer nici în bucuria, nici în suferința sa: juca doar un rol, orbecăia bezmetic în mijlocul distribuției divine.

Zeus nu a putut ierta lesne pierderea ciclopilor, astfel că i-a dat lui Apolo o pedeapsă umilitoare. L-a trimis printre oameni să lucreze, ca un muritor, vreme de un an. Apolo a devenit fierar, meșter de rînd, a devenit om pentru un an, un om printre ceilalți oameni.

Mînia perfidă clocotea în el, dar nu putea face nimic. Trebuia să uite că e zeu, să uite de intrigile

divine, de delicioasele capricii ale puterii, de nimfe și de bucuria sa cea fără de sfârșit. Muncă și iar muncă: iată îndatorirea fierarului. Își privea mîna, mîna sa care se zbîrcea, unghiile care i se rupeau, mușchii săi tumefiați care se convulsionau spasmodic: se vedea om, chibzuia omenеște la cele ce se petreceau în jurul său, cumpănea dacă își poate îndura soarta fără tînguială și, dacă ar fi fost să se jeluiască, s-ar găsi oare cineva să-l asculte, și, dacă ar fi ascultat, ar zări oare acel lucru de care nu avea pînă acum habar, ar zări luminile solidarității în ochii oamenilor, se afla oare în destinul său ceva vrednic de simpatie, ori poate nimic din el n-ar putea reuși să-i miște pe oamenii care sînt oricînd dispuși să compătimizească, fiindcă nu e cu putință în nici un chip să fie altminteri decît ceilalți, să simtă altminteri decît cei care bat fierul uneltelor de rînd alături de el, nu, nu este îngăduit să te deosebești prin iresponsabilitatea răzbunării, să-i întreci pe oameni în trufie, nu-ți este îngăduit să cauți amăgitoarea bucurie a izolării, trebuie să fii întru totul asemeni lor, fierarilor, cei despre care Mama Geea știe că umblă pe spinarea ei și pe Mama Geea n-o stingherește faptul că fierarii îi umblă pe spinare, ei fac tocmai ce face și Mama Geea, făuresc viață, dau o mînă de ajutor la venirea pe lume și la trecerea în neființă, faptele și dorințele lor nu supără pe nimeni, fierarii nu pricinuesc durere, nici măcar atunci nu pricinuesc durere cînd caută cuvintele răzvrătirii pentru a-și exprima propria lor durere. Apollo auzea cuvintele durerii, cele care pe nimeni nu supără, vedea trupul schilodit al fierarilor, vedea chinul și vedea pe chipuri Măsura și îl stingherea Măsura, căci el nu cunoscuse pînă acum Măsura, nu-și dorea Măsura, însă acum era om, era fierar, Măsura sălășluia în

faptele sale, însă el nu și-o dorea, la vederea Măsurii simțea din nou mînie, mînia omenească, furia neputinței, dar știa că nu se poate trăi între oameni fără Măsură, îi vedea pe fierarii cu trupuri schilodite, pe fierarii care piereau și ura Măsura, nu, instinctele sale nu-l mai îndemnau la distrugere, nu rîvnea nici la beția freneziei, dar vedea destinul oamenilor, chiar simțea destinul oamenilor, astfel că nu dorea Măsura, dorea numai răzvrătirea, dorea bucuria răzvrătirii, dorea să poată izgoni din ființa sa frica ce se ascunde în umbra faptelor, dîrdîiala celui ce se refugiază în pat, vroia să amenințe destinul, să arate destinului că el, Apollo, omul fierarului, este el, destinul, este cel care înfruntă fatalitatea, o înfruntă căci își asumă destinul și știe că destinul său înseamnă suferință, dar nu-și acceptă fatalitatea, i se împotrivesc în numele destinului său și, chiar dacă nu poate învinge fatalitatea, el o înfruntă, își asumă riscul înfruntării, numai pentru că cel care dorește să cioplească din Măsură o măsură pe potrivă omului este dator să-și asume riscul, el alege solidaritatea cu oamenii și la căldura ei o adaugă pe cea care emană din el însuși, la bucuria lor adaugă bucuria angajării și a riscului care îl unește cu ei, bucuria lui Apollo care acum s-a învins pe sine și învinge lumea deopotrivă, o învinge omenește, se întîlnește cu ceilalți în solidaritate și risc, așa învinge el lumea, se unește cu Mama Gea și preface Măsura pe potrivă legilor ei, căci spune Da lumii și astfel se răzvrătește împotriva fatalității și doar astfel o învinge, în biruința sa el nu caută izvorul extazului ci cunoașterea, cunoașterea pe care o dobîndesc ființele ce se înțeleg pe ele însele, cunoașterea celor cărora, în numele suferinței celei fără de sfîrșit și al răspunderii, le este îngăduit să rostească răspicat și

tare îndemnul la solidaritate: „cunoaște-te pe tine însuți, omule, cunoaște-te pe tine însuți”.

Zeus nu putuse prevedea că această pedeapsă îl va îndepărta atît de mult pe Apolo de zei, n-o putuse prevedea, căci zeii înșiși își tocmesc auguri cînd doresc să cunoască viitorul. Nu putuse prevedea că, după scurgerea anului de pedeapsă, Apolo se va uni cu Soarele; iar cînd frumusețea întâlnește bunătatea, razele Soarelui poartă căldură și, poate, și un dram de încurajare.

ODINIOARĂ SILEN PĂZEA IZVOARELE

Unii afirmă că Silen era tatăl satirilor și se pare poate ca acest lucru să fie adevărat. În orice caz, el n-a protestat vreodată când satirii beți își făceau semne de complicitate, arătându-l cu degetul, la orgiile lui Bacchus. Îl credeau și pe el beat: ținea în mână un ciorchine de struguri și poate că era într-adevăr beat, dacă beția este acea beatitudine ce își are obârșia în promptitudinea spiritului, în starea de atenție, în bucuria receptării impresiei.

Silen nu-l mai îndrăgea pe Bacchus, cu toate acestea îl urma pretutindeni, însoțindu-l la toate serbările. Îl lega de el un sentiment pe care oamenii îl pot lesne pricepe: pe vremea când Bacchus nu era decît un copil și îl chema Dionysos, Silen îl purtase în brațe ca să-i ferească picioarele neîncălțate în sandale de asprimea pietrelor și de spini. Ținuse în brațe viața, această măreție lipsită de apărare; iar brațele lui Silen n-au uitat căldura transparentă și pură care le-a deprins cu un gest nemaștiut vreodată.

E bătrîn și el acum — pe chipul lui soarele coboară în adîncuri; Dionysos, înălțat în tinerețe, și-a uitat poate de atunci numele cel vechi, dar Silen îl mai urmează totuși. Prea puțin știm de ce se urmează unele pe altele ființe între care aparent

nu există nici o legătură; prea puține știm noi despre solidaritate, despre bucuria de a fi fost umilit și, firește, despre speranța că puterea prezenței care avertizează și constrângerea aducerii aminte vor constitui o opreliște în stare să împiedice comiterea unor mari nesăbuite.

Cu toate acestea, Silen nu era dintre aceia care se refugiază în amintiri; el și le-a folosit întotdeauna pentru a înțelege întâmplările și râdea cu aroganță când era iscodit despre tinerețea sa. Socotea că tinerețea n-a fost bună decât să-l ajute să înțeleagă acum lumea și pe sine însuși. Ce ar fi putut povesti? Fusesse întocmai ca ceilalți semizei. Păzise cu dragoste mută izvoare susurătoare, iar când dorința închipuia pe pietrișul lor și printre valurile mici chipuri, Silen se arunca în urmărirea nimfelor care îl tratau de la egal la egal și i se dăruiau, căci aceasta era legea trupurilor lor. Să fi povestit deci asemenea lucruri?

Mai degrabă tăcea: tovarășii săi de beție oricum nu i-ar fi priceput frământările; la ce bun să-i amuze cu dovezile îmbătrânirii sale, cu amintirile? Poate nici nu i-ar fi dat crezare auzindu-l vorbind despre solitudinea lui divină de odinioară, despre implacabilele recunoașteri ale ideației lui. Acolo, în atemporalitatea izvoarelor, Silen a aflat destinul semizeilor: ca ființe osîndite la existență eternă, ei trebuie să facă legătura între oameni și nemuritori, să dăruiască suflet lucrurilor neînsuflețite, pentru ca, între acestea, zeii cei trufași, dar temători de propria lor măreție, precum și oamenii cei neputincioși, însetați de evlavie, să se poată mișca nestingheriți.

Cel care caută cu mîna urma vidului nu va ajunge niciodată om adevărat. Silen nu putea ajunge om; nici oamenii nu vroiau să fie oameni. Dar ce să facă cel care a simțit vidul cu degetele? Ce mai

poate face acela care a dat consistență nimicului în ființa sa și, în vreme ce toți îl numesc semizeu, el știe că neputința l-a preschimbat într-o parte a vidului? Nu își poate fixa dorințele în existența veșnică, e nevoit să trăiască și între timp lucrurile se risipesc în el, totul devenind pentru el monocrom, se umple de vid, dar nu se poate risipi fără urmă în vid el însuși. Ce se va întâmpla cu cel a cărui știință e mai mare decât putința lui și se afundă încet, asemeni lui Silen, în adâncurile moi ale prăpastiei ce se cascadează între dorință și posibilități?

Este sărbătorit acum: satirii îl numesc tatăl lor și rîd complici, monștri turmentați cu trupuri de animale; ei simt că Silen le aparține, doar are barbă și uneori patru picioare, scurmă cu mîinile pămîntul, masa originară ce nu poate rămîne ea însăși și care mai degrabă naște chinuri decât să se mulțumească cu propria-i ființă. Silen o înțelege pe Mama Gee: ea nu putuse face altceva, a trebuit să dea naștere pomilor, izvoarelor, lui Silen însuși și nimfelor, înțelege asta, însă ochii îi sînt totuși tulburi de mînia revoltei: de ce tocmai pe el și nu pe altul l-a născut în chinuri Gee, de ce trebuie să știe Silen prin creierul său, de ce trebuie să simtă Silen cu degetele sale destinelul de care nu e cu nimic vinovat?

Îl sărbătoresc satirii: în el se văd pe ei înșiși. Îl sărbătoresc pe semizeul care, în beția sa, e însăși beatitudinea nemuritoare. Iar el zîmbește, căci știe — știe și acest lucru — că s-ar preschimba el însuși într-un satir dacă ar fi și el beat și ar pluti prin turmentarea beatitudinii eterne, devenind asemeni celor care își trăiesc propriul mit în miturile proprii și sînt sortiți să nu poată fi treji vreodată.

Ei îl sărbătoresc, deși nu doresc decât ca el să fie asemeni lor: firește, el însuși ar vrea să fie

asemeni lor. Însă nu poate fi așa. El e hărăzit să privească beatitudinea cu luciditate, chiar dacă e propria lui beatitudine — iată destinul său silenic.

Cine a mai văzut izvor beat, deși beția, iat-o, în izvor, laolaltă cu bucuria neguroasă și ispiti-toare a susurului înfinit?

cine a mai văzut nimfe îmbătate, deși în vîl-toarea furtunoasă picioarele-ntr-un dans plutitor și le saltă, trupurile și le răstoarnă în vînt?

cine a mai văzut ceruri îmbătate, deși multe sînt furtunile în care soarele mistuit în ale sale pete își luminează în lume destinul!

Silen vedea izvorul extatic, vedea Nimfa și Soa-rele, dar el, păzitorul extazurilor s-a refugiat din fața destinului său, i s-a alăturat lui Bacchus, pen-tru ca, rătăcind printre oameni, să priceapă cîte ceva din rosturile lumii și din el însuși. Numai că atunci Bacchus era încă Dionysos și tocmai cobora din munții Asiei Mici, urmat de cortegiul furibun-dului său norod. Se deda extazului erotic: zeii îi încredințaseră sarcina de a dăruia oamenilor un mit, mitul bucuriei de a trăi, al freneziei care se pre-schimbă istovită în amețală.

Căci atunci cînd se simt prea plini de spirit, oamenii încep dintr-o dată să se îndoiască de Olimp, însă zeilor nu le plac scepticii. De aceea le dă-ruiesc oamenilor mitul: pentru ca ei să se scufunde în propriile lor adîncuri aparent insondabile, să gă-sească în ei înșiși vestirea scepticismului. Zeii îi îneacă pe oameni în propria lor ființă: le place ca aceștia, în alienarea lor, să-i privească pe ceilalți oameni doar ca pe niște obiecte ale vieții lor, le place cînd oamenii se devorează cu plăcere sen-zuală în dans, în dragoste sau cînd se înjunghie cu voluptate.

Zeii mai știau firește că mitul devine sînge din sîngele oamenilor dacă devine obiect al cultului și

simbol al permanenței în rînduiala serbărilor. De aceea au desemnat locuri sfinte, animale și insemne sfinte: obiectul cultului evocă în om beatitudinea alienată a uitării de sine și iată-l dănțuind în ceata lui Dionysos și sfîșiindu-i furibund pe neinițiații care stăteau pe marginea drumului.

Silen privea cu dezgust la scena sîngeroasă: nu-i venea să creadă că oamenii pot fi într-atît de nătărăi ca, din păstori blajini, să devină, în ceata lui Bacchus, autoflagelatori demenți. Și, cu toate acestea, îi era dat să constate că, de îndată ce a răsunat chemarea zeului, o mulțime de oameni au devenit credincioși: sacrificîndu-și valorile și toate agoniselile unei vieți întregi, ei au alergat către beatitudinea cea fără de speranță.

Silen îl urma pe Bacchus: știa că nu poate face altfel. Nu poate face altfel căci cunoaște taina lui Dionysos, pe care zeii l-au trimis printre oameni pentru a crea mitul. Trebuisse să decidă atunci cînd a pornit la drum alături de el, iar acum, pășind în mijlocul alaiului sîngeros, purta povara deciziei sale. Dacă ar fi rămas semizeul izvorului, ar fi devenit mitul propriei sale imortalități: însă el nu dorea să devină propriul său mit. Nu-i era îngăduit să renunțe la prerogativele sale divine. Ce poate face acela care știe doar lucrul pe care nu dorește să-l facă și nu are dreptul să facă ceea ce ar dori?

În mijlocul satirilor, Silen semăna mai degrabă cu oamenii decît cu zeii. Aceștia îl trăgeau cu necuviință de barbă, iar cei beți de vorba lui Bacchus îi rîdeau în față. Îi spuneau obscenități și îl credeau beat atunci cînd el strivea cîte-un ciorchine uriaș între degetele sale și, scurgînd licoarea cea proaspătă în cupă, bea, bea fără încetare. Nu se temeau de el — de ce s-ar fi temut? Era bicisnic, bătrîn și neputincios; cei care se simt puternici nu se

tem de cei slabi, iar în alaiul lui Bacchus fiecare simțea că nu există vreo putere care s-o întrecă pe a lui, a omului preschimbat, în mijlocul convoiului, în gloată, zeificat prin depersonalizarea sa.

Fiind sărăciți în urma pierderii eului lor, strămutau acum propriile lor reprezentări dominatoare asupra lui Bacchus: în ochii lor, zeul cel nebun devenea din ce în ce mai mare și, în credința că se înalță pînă la el, se afundau mereu, ajungîndu-și din urmă doar urmele propriilor pași. Păstorul, cel ascultat odinioară cu sfințenie de familia sa și căruia i se supuneau și cîteva animale, își închipuia acum că, renunțînd la sine și la puterea faptelor proprii, a ajuns mare urmîndu-l pe Bacchus. Sărăcia, și ea, a prefăcut pe mulți în membri ai alaiului: mijlocul de a-ți ascunde neputința, posibilitatea de a-ți oferi o compensație pentru un lucru cunoscut, jinduit, dar pentru tine inaccesibil — iată tot atîtea motive care îi făceau pe oameni să se alăture alaiului.

Iar acum, după ce au dobîndit încrederea în ei înșiși, nu-i mai dau pace nici lui Silen. Îl ațîță fiindcă e neputincios și a ajuns astfel din proprie voință, îl smucesc și îl lovesc fiindcă îl simt incapabil să răspundă la lovituri; el, neputinciosul, îi compătimește și această compătimire nu e lesne de iertat. Compătimirea îi întărită mai mult decît gîrbaciul care șfichiuia încoace și încolo la întîmplare, rupînd din carne inuman și impersonal. Însă gîrbaciul îi aparținea lui Bacchus; pe măsură ce zeul se purta mai nedrept cu ei, cu atît mai temeinică era călcarea în picioare a destinului lor de către alai, cu atît mai mare le era fericirea: au ajuns pe culmi, acum cînd trupurile le sînt sfîșiate — și-au găsit drumul și sînt demni de zeul lor. În compătimire zăreau propria lor omenie pe care

o lăsaseră uitării, de aceea urau compătimirea. Iar cel care îi compătimea era Silen.

După ce Dionysos a cucerit Elada, Silen a vrut să se reîntoarcă la izvoarele sale. Zeii au dăruit semizeilor prezentul, astfel că Silen nu avea de unde cunoaște viitorul, nu putea ști că Dionysos își va continua marșul în istorie în fruntea romanilor cuceritori, conducând, în chip de Bacchus, ceata vânătorilor de iluzii care și-au dat uitării propria ființă. Era bine pentru Silen că nu putea cunoaște viitorul — la fel și pentru oameni. Ori avea să le fie dat a vedea biruința barbarilor, pieirea Imperiului? Ei trăiau pentru ziua de azi și, cum acest Azi era pentru ei cu neputință de suportat, alergau fericiți în urma lui Bacchus. Silen nu se întoarce la izvoarele sale: odată intrat în alai, nu te mai poți întoarce niciodată la frumusețea naivă a vieții inocente.

Știa că este condamnat la a ști, a vedea totul: a primit din partea zeilor prezentul, în trecut nu se mai putea refugia, iar viitorul era un privilegiu al zeilor. Azi, care îi aparținea, acest Azi era un minunat alai sîngeros. Iată-l cum dănuiește el însuși în alai, asemenea copilandrilor insolenți, dar numai trupul său e beat, ochiul larg deschis spre alai e treaz. E condamnat a ști: dar ce are a face cunoașterea, ce poate face cu ea cîtă vreme știe că acesta e un alai fără noimă și mai e și sîngeros, așa cum sînt toate lucrurile care încearcă să-și dovedească dreptul la existență în ciuda existenței lor. E condamnat a ști, dar ce poate face cu știința lui?

Lui Silen zeii i-au hărăzit să fie o parte integrantă a prezentului: i-au dat misiunea ca, prin faptele sale, să fie întotdeauna un demn premergător al alaiului și să explice astfel oamenilor ce anume au de făcut. Era un mijlocitor între Bacchus

și cei ce se alăturau convoiului, iar el se supunea poruncii divine. Dar se detesta pe sine, iar pe fețele oamenilor zărea cu înfiorare propriul lui chip. Dacă nu ar fi fost Bacchus, cel care îi poruncise și care avea nevoie de discipoli, i-ar fi ucis poate pe oameni, ca să nu-i mai reflecte chipul în strîmbăturile beției lor. Însă ei se ucideau între ei și atunci pe Silen îl cuprinse mila.

Silen a fost cel dintîi dintre semizeii care a încercat acest sentiment. Este ciudat lucru că el a fost dat atît de repede uitării! Ori poate că el însuși a dorit această uitare ce învăluie pentru totdeauna în ceață oamenii, faptele, zeii? Nu! Destinul lui Silen era prezentul, prin urmare viitorul nu-l interesa. Zeii însă au greșit tocmai prin faptul că l-au lipsit de viitor și că i-au dat o oglindă, pentru ca, privind oamenii, să se poată zări pe sine. Orice făcea, oamenii îi urmau cuvîntul, gesturile.

Silen a dus la îndeplinire toate poruncile zeilor dar, înfiorat de propria-i imagine, a început să-l cuprindă mila de soarta oamenilor. Privea la satirii care țopăiau stîngaci și fără grijă pe copitele de țap ale propriilor mituri, poftele lor erau mai mult bufonerii decît dorințe autentice. Dar, cu toate acestea, îi pizmuia. Ar fi putut oare deveni el însuși un satir?

Și-a umflat obrazii, și-a acoperit ochii cu vălul extazului, s-a sucit și s-a învîrtit etalîndu-și dorințele, de parcă ar fi avut cu adevărat dorințe. Sălta cu trupul său greoi printre satirii ce țopăiau de colo-colo, ca posedat de forțe misterioase care îl opuneau legilor pămîntene și cerești. Oamenii nu-l imitau, dar îl urmau în demența sa: ceata lui Dionysos s-a împărțit în două coloane. Unii s-au adunat în jurul zeului, alții l-au înconjurat pe Silen și cu toții strigau că ei ar fi cei adevărați. Au fost trimiși curieri la sate și la orașe pentru a vesti

sosirea zeului desfătărilor, al uitării și beatitudinii și sosirea lui Silen, marele bufon.

După felul în care mulțimea se îmbulzea pe drumuri și cum strigau toți deopotrivă: „noi sîntem cei adevărați, urmați-ne pe noi”, după felul în care îi sfîșiau și îi călcau în picioare pe toți cei care se uitau neîncrezători, dar și nepăsători, de pe marginea drumului, nu se putea face nici o deosebire între ei. Erau cu toții la fel: între ei exista o legătură, îi unea o forță superioară — mitul, căruia îi erau în egală măsură supuși. Se supralicitau unii pe alții, se întreceau în demență.

Cu toate că unii dintre ei erau mai liniștiți, căci puritatea din ochii lui Silen îi silea să se înfrîneze, din acest moment își dădură cu totul frîu liber pornirilor: îi sfîrtecau la întîmplare pe toți cei ce le ieșeau în cale, nu se cruțau în extazul lor sîngeros nici chiar pe ei înșiși; răgușiseră de atîtea urlete și zbierete, abia dacă mai puteau horcăi și şuiera. Ceea ce pînă aici fusese doar un joc irezistibil, care îi atrăgea pe toți în alai, se preschimbă într-un fel de spectacol: publicul stătea împrejurul lor în piețe și îi încuraja bătînd ritmic din palme, îi asmuțea pe unii din membrii alaiului împotriva altora.

Ciocnirea unghiilor ascuțite și a argumentelor șirete era răsplătită cu hohote uriașe. Nu bătea nimeni în retragere, cu toții primeau lovitura și, dacă le stătea în putere, o și întorceau; dacă vreunul răcnea: „eu sînt cel adevărat”, de îndată sosea răspunsul: „eu sînt și mai adevărat”; dacă unul îi invoca pe strămoșii săi, alții îi invocau pe strămoșii strămoșilor, mărimea era întrecută de enormitate, scîrba primea replică de la obscenitate. Rîsete interminabile îl răsplătiră pe unul care zise că frunza e mai verde și îl întrecu astfel pe cel care spusese doar că e verde, fură aplaudate expre-

sii ca „ultrapămînt” și „hiperaer” și și-i arătau unul altuia pe smintiții care alergau roată cu spume la gură pînă ce cădeau din picioare de extenuare, pentru a dovedi astfel că cercul lor e mai cerc decît cercul celorlalți.

Dionysos însuși se înspăimîntă: nu-și putea duce sarcina la îndeplinire, iar zeii aveau să-l tragă la răspundere și pe el, să-l surghiunească în trecut sau în viitor, dacă nu izbutea să pună capăt dezbinării și nu-l întorcea pe Silen la rolul său de intermediar. Îl avertiză pe Silen, îi atrase apoi atenția că nu are dreptul să răspundă mitului printr-un alt mit. Nu putea deveni nici satir: Silen avea sarcini silenice. Apoi, cînd văzu că nu-i dă ascultare, se porni să-l lovească înfuriat.

Simțindu-și carnea sfîșiată de loviturile lui Dionysos, pe Silen îl cuprinse o senzație plăcută: simțea că e sublim. Îi venea să spună: oameni, priviți-mă, mă jertfesc pentru voi, sînt un martir, iubiți-mă. Dar nu auzi decît răpăiala aplauzelor și chicoteală inconștientă. Îi venea să spună: nu vă temeți de Dionysos, dacă va rămîne fără alai și oamenii îl vor părăsi, nu va fi nici el mai mare decît păstorii dănțuitori. Însă orice ar fi spus era în zadar, căci păstorii strigau că ei sînt mai dionisiaci decît zeul însuși, că ei sînt mai măreți decît zeul însuși, că ei sînt mai divini decît oricare din locuitorii Olimpului.

Nu avertismentele lui Dionysos, nu loviturile, ci aceste vorbe îl făcură să-și revină. Din nou trebuia să decidă: să încerce a fi el însuși slujindu-i pe zei și înșelîndu-i cu viclenie, să-și păstreze luciditatea privirii ori să se dedice trup și suflet rolului său, să-și uite îndoielile, să trăiască asemeni celor care s-au învățat să se supună, pentru că a gîndi e obositor și neplăcut? Nu putea deveni propriul său mit — promise în schimb răsplata vieții însu-

flețite. Era o faptă nevrednică pentru el, ca și pentru oameni, să răspundă mitului printr-un alt mit. Ce să facă? Să se mulțumească doar cu înțelepciunea de a privi lucrurile din afară?

Cel care se supune poruncii nu poate fi un privitor din exterior, iar poruncii i se supune toată lumea și Silen de asemenea. Mitul privirii din exterior e doar o capcană, o nouă capcană, o iluzie care pretinde un preț mare: receptarea neputincioasă a spectacolului, solitudinea, oboseala pe care o provoacă masca adaptării. Cel care privește lucrurile din exterior este nevoit să se prefacă, el stă de fapt doar în afara lui însuși, dar pentru ceilalți va fi întotdeauna acolo unde este în realitate și se va supune poruncii, o va urma întocmai.

Ce să facă Silen, membru al alaiului, supus legilor beatitudinii și poruncii, dar avînd privirea limpede? S-a hotărît: le va arăta oamenilor cum sînt, da, le va arăta cum sînt ei, cei cuprinși de beatitudine. Îi va arăta cu degetul. Îi va mîna din Azi înspre viitor, pentru a-i face nu doar să se privească, dar și să se zărească pe ei înșiși. Le va arăta că ei sîngerează, însă că pot afla în pădure și pe lîngă ea plante tămăduitoare despre care au știut cîndva, dar pe care le-au dat uitării cu bună știință.

Oamenii au avut dreptate să rîdă de el atunci cînd se dădea în spectacol: nu era nici mai bun, nici mai frumos, nici mai drept decît ceilalți. Acum nu mai rîde nimeni: unii îl urăsc, dar alții își aruncă privirea în oglinda băltoacelor și își zăresc propriul chip. Cîte unii continuă să spumege în accesul lor dement, dar alții se împrăstie care încotro în căutarea plantelor tămăduitoare, iar Silen le face semn cu mîna și îi îndeamnă: plecați și spuneți tuturor că Bacchus nu este altceva decît mitul uitării de sine, al beatitudinii. El poartă cu-

nună pe creștet, e zeu; în mâini ține un pocal aurit, în ochi îi strălucește scînteia viitorului; el, Bacchus, trăiește în viitor, știe că faptele sale sînt consemnate, cei care l-au trimis nu-l vor da uitării. Dar oamenii? Lor nu le e dat să trăiască decît o singură dată, ei se pot prăda numai pe ei înșiși, al lor e *Azi* pe care îl pot preface în *prezent* numai prin faptele lor. Odată, cine știe, toate vor fi ale lor, dar ei pot trăi numai în prezent.

Acum Silen era fericit: îl cuprinse un sentiment care îi amintea într-un mod imposibil de explicat de izvoare. Era poate satisfacția că susură chiar acolo unde susură, satisfacția de a ști care îi este îndatorirea: aceea de a se opune propriului său mit, de a supraviețui miturilor zeilor și beatitudinii lor amețitoare.

FILOSOFUL HERACLIT, PRIETENUL LUI HERMODOR

Potrivit legendelor străvechi Heraclit a murit de un gen de hidropizie, iar sfîrșitul i l-a pricinuit mai degrabă propria terapie decît boala însăși: vrînd să-și trateze suferința cu ajutorul uscăciunii, și-a învelit trupul în bălegar, iar atunci cînd învelișul acesta ciudat s-a uscat și s-a întărit ca osul, pe filosoful cel neputincios l-au sfîrtecat cîinii turbați.

Unii sînt de părere că Efesianul a căzut victimă sfidării sale: s-a luat la întrecere cu zeii și, în loc să le înalțe rugăciuni, a căutat să se remarce prin înțelepciunea sa. Însă aceste păreri sînt evident doar niște produse ale unor minți vulgare: căci Heraclit însuși a spus: zeu e Soarele, zeu e Apa, zeu e Natura, iar în terapeutica sa a fost credincios zeilor pe care singur și i-a ales. N-a sfidat nici-decum: mai degrabă a fost smerit și smerenia a fost cea care i-a provocat moartea. *„Se pare că zeii îi urăsc în taină pe cei prea-plecați”*, spune Xenopol.¹

¹ Textele redată cu caractere cursive sînt fragmente din Heraclit preluate din volumul Heraclit din Efes de Ion Banu (traducerea fragmentelor heraclitice de A. Piatkowski, în colaborare cu I. Banu). Editura Științifică, București, 1963. (n. trad.)

Pe de altă parte însă, este un fapt notoriu că Heraclit n-a reușit să-și croiască drum nici spre comunitatea polisului, iritînd prin izolarea sa aristocratică conducerea urbei ce își serba mediocritatea. Despre ei a spus pesemne că „*aceștia nu sînt în stare nici să asculte, nici să vorbească*”. Această constatare, aparent blajină, este de departe cea mai filosofică dojană din istoria cuvîntului scris. La Heraclit dubla negație înseamnă anihilare: în filosofia sa pozitivă totul slujește devenirii, nașterii; în cazul dublei negații rîul curge îndărăt înspre izvoare sau se nimicește, așa cum se anihilează cel care nu știe nici să grăiască, dar nici să tacă.

„*Schimbarea e permanentă*” — a spus el, și probabil în această constatare trebuie să căutăm formularea concisă și permanentă, deși schimbătoare, a filosofiei sale, sau, ca să ne exprimăm mai exact, a crezului său filosofic. Opuîndu-se îmbuibării și îmbîcnelii, el a privit Lumea, această existență prezentă, în profunzimea ei diafană. Noi, cei de azi, nu avem de unde ști cum a ajuns el în posesia acestei cunoașteri; poate că s-a plimbat adeseori printre arbori, iar cel care descoperă, asemeni lui, înțelepciunea lucrurilor, va afla mai multe despre lume decît atoateștiutorii.

Heraclit a căutat armonia și, poate că privind arborii, pietrele, șopîrlele, a ajuns la cunoaștere: fiecare arbore este armonia însăși; viața sa, putrezirea, moartea, vlăstarul cel nou care încolțește din el — iată armonia. Nici un arbore nu poate fi confundat cu un altul, căci el este Unu, cel care se tălmăcește doar pe sine: „*Dîndu-mi nu mie ascultare, ci logos-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sînt una.*”

Filosoful știa: Unu este armonia, Unu este plinitudinea însăși. Un arbore, o pădure, o Lume. Iată

posibilitatea minții — a descoperi armonia îndărătul vizibilului: „*armonia invizibilă este mai puternică decît cea vizibilă*”; e mai bine ca rațiunea să caute, în locul spălăcitei și falsei consonanțe a cuvintelor ce se înăbușă între ele prin luxurianță, consonanța invizibilă care se găsește în lucruri. Există o consonanță vizibilă care se manifestă în arbore, în piatră, în șopîrlă, în viața însăși. Dar se află oare ceva și îndărătul ei?

Dacă ne coborîm în același rîu, acesta va fi mai cald sau mai rece, mai curat sau mai murdar, cu luciul mai vălurit sau mai neted, cu albia lină sau ondulată, potrivit anotimpului și stării vremii. Putem atunci spune despre acest rîu că e un rîu bun sau rău, plăcut sau domol, advers și neîmblînzit, putem vorbi în fel și chip despre rîu și orice am spune despre el va fi adevărat în măsura în care observația noastră și imaginea ei verbală convențională corespund stării date a rîului.

Iar acest adevăr, asemeni tuturor adevărilor, tinde spre forme generale. „Rîu urîcios” — spunem noi — și, prin această formă generală, ceea ce marți după-amiază la ora 4 și 5 minute fusese adevărat, s-a preschimbat în minciună. Și totdeauna este marți după-amiază, ora 4 și 5 minute. Privim mereu rîul cel urîcios, rău, chiar hain, frumos, bun și chiar plăcut. Un rîu. Adevărul său stă în Unu, în faptul că, îndărătul aparenței, el este un rîu, nimic altceva decît acest rîu unic. Rîul, așa cum este el în clipa aceasta, dar și cel diferit. Astfel că noi, împreună cu filosoful, stabilim generalul nu într-un moment empiric determinat ci, dincolo de momentele empirice, așadar dincolo de totalitatea momentelor empirice, în starea sa de Unu — adică în armonia sa ascunsă: „*Coborîm și nu coborîm în aceleași ape curgătoare, sîntem și nu sîntem.*”

La ce bun să mai vorbim despre aceste lucruri știute: cine nu cunoaște în ziua de azi adevărul filosofic al lui Unu! Dacă am fi malițioși, ne-am justifica repetarea sîcîitoare chemîndu-l pe Heraclit în ajutor. Iar dacă acum am reușit să respingem acuzația, de fapt nerostită, a maliției, să-l cităm într-adevăr pe Heraclit: *„Oamenii se arată nepuțincioși, să pătrundă sensul acestui logos care există din totdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potrive acestui logos, oamenii seamănă cu niște nepricepuți în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu.”*

N-are rost să mai vorbim despre aceste lucruri știute? Încetul cu încetul cuvintele se interpun între lucruri și rațiune și, cu secreția lor, dizolvă, fac friabile, gelatinoase pietrele, rîul, arborii, Lumea. În locul invizibilei armonii, cuvintele împrumută lumii un fel de pseudo-concretețe, astfel că, nu de puține ori, oamenii cred că cel care cunoaște cuvintele cunoaște și lucrurile. Însă cuvintele sînt cunoscute de toți; iar serile, cînd, osteniți, ne încălțăm cu călduroșii papuci spirituali, o facem pentru că *„e un chin să trudești mereu și să dai ascultare acelorași [stăpîni]”*; și anume, convingerii care identifică cunoașterea cuvintelor cu cunoașterea lucrurilor.

Heraclit nu era ostent; era furios. Se supărase pe oameni pentru că lor pietrele, arborii și șopîrlele nu le trezeau curiozitatea. Ei știau — și o spuneau — că arborele e frumos, că piatra e dură, că șopîrla are coada fragilă, știau — și o spuneau — că arborele e scorbuos, că șopîrla e verde, că piatra e turtită. Știau întotdeauna totul, nu exista nimic care să-i uimească vreodată, erau îmbătați de vorbe, sufletul lor era umed. În zadar i-a avertizat filosoful, în zadar i-a dojenit (*„Un bărbat, cînd se îm-*

bată, este condus de un copil nevîrstnic; el se clatină și nu observă încotro merge, deoarece sufletul îi este umed”), glasul lui nici nu se auzea în orgia de cuvinte.

Se frământa adeseori și se cerceta pe sine, își cerceta umezeala sufletului pentru a putea vedea mai limpede. De vreme ce piatra, râul, arborele sînt ceea ce par, atunci și umezeala este ceea ce pare: umezeală. Dacă toate sînt identice cu ele însele, atunci toate sînt unul singur, unic și imobil. Deci deducția de mai tîrziu a lui Plotin e adevărată: „Iată, așadar, viața zeilor și a acelor oameni care prin fericirea lor se aseamănă cu zeii: o detașare de toate lucrurile de aici, o viață lipsită de desfătările pămîntene, refugierea Unului unic spre unicul Unu”, în comparație cu desfătările preferate ale forfotei de toate zilele. Căci oamenii, mulțimea efesienilor liberi „*o dată născuți, vor să trăiască și să-și împlinească menirea morții sau, mai bine spus, să-și găsească odihna; și în urma lor lasă copii, meniți și ei morții.*” Așadar mai de preț e „*refugierea Unului unic spre unicul Unu*”?

Rătăcind, ca un exilat voluntar, prin crîngurile ce împrejmuiau sanctuarul Artemisei, și-a dat seama cu claritate că a contempla lumea și a te uni cu obiectele contemplate înseamnă unul și același lucru. Contemplarea este contemplare, adică același lucru pe care îl reprezintă arborele scorburos, șopîrla cea verde și piatra cea dură — o stare identică cu ea însăși. Ulterior, oamenii cunosc adeseori și cu certitudine viitorul; însumînd stările, ei văd lesne și trecutul: ei sînt atotștiutori și, între timp, nu se întrebă: „*Cum poate cineva să piardă din vedere ceea ce nu apune niciodată?*”

A surprinde consonanța ascunsă: iată șansa specifică a omului, prin care se poate deosebi pe sine de arbori, de pietre și de șopîrle, prin care devine

mai mult decît ființele și lucrurile care doar suferă schimbările. Omul surprinde consonanța ascunsă, el nu poate face decît mereu același lucru, din trecutul său a moștenit șansa surprinderii mai profunde a consonanței, iar viitorul său se limitează doar la ceea ce poate surprinde azi. Heraclit știa că trebuie să găsească principiul consonanței, cel care înlănțuie lucrurile și stările aparent independente, trebuie să descopere Principiul Unic în care lumea se poate recunoaște pe ea însăși.

Pentru el cuvintele ce descriu lucrurile și stările și-au pierdut acum înțelesul: a rămas doar viziunea și principiul unificator al lucrurilor și stărilor contrarii: focul. *„Înțelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește toate [lucrurile] prin mijlocirea tuturor [lucrurilor]; Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus.”* Gomperz¹, și, după el, Sebestyén Károly² dau următoarea interpretare: suprema înțelepciune este aceea de a înțelege principiul care pune lumea în mișcare — focul. Acest foc nu vrea să poarte numele lui Zeus, dat fiind că el nu este nicidecum individualizat; însă l-ar putea purta, căci este la fel de puternic precum e Zeus în ochii acelora care văd în el pe tatăl zeilor și al oamenilor.

În viziunea lui Heraclit s-au regăsit unele pe altele toate acele lucruri pe care oamenii le sepa-raseră prostește. „Diseară merg la ospăț” și „mîine seară merg la ospăț” — spuneau ei cu stupiditate,

¹ Gomperz, Theodor (1832—1912), filolog și filosof austriac, preocupat în special de studiul antichității grecești. Cea mai importantă lucrare a sa este intitulată *Gînditorii greci* (Leipzig, 1893—1909). (n.trad.)

² Sebestyén Károly (1872—1945), publicist și istoric literar maghiar, autor al unor lucrări despre literatura și filosofia antică. (n. trad.)

fără să-și dea seama că cele două enunțuri au o esență comună, acel „merg”, astfel că ele sînt de fapt un singur enunț în două variante. Dacă ei spun astăzi „am fost ieri la ospăț”, formulează, de asemenea, esența lui „merge” la timpul trecut. Totul poate fi redus la un unic „merg” original; lucrurile, arborii, pietrele, șopîrlele și întreaga Lume poartă în ea principiul transformării. Logosul arborilor, al pietrelor, al șopîrlelor este principiul transformării care acționează în ele, iar ca urmare a acestui lucru *„soarele este în fiecare zi nou”,* și din aceeași cauză *„ceea ce e schimbător e perpetuu”*.

Lucrurile perpetui în schimbarea lor își trăiesc propria viață, mor de propria lor moarte, din pieirea lor ia naștere o nouă viață, o realitate nouă, numai transformarea în care extremele se întîlnesc, își iau locul una alteia și determină ca lucrurile să fie ceea ce sînt, numai această transformare e perpetuă. *„Începutul și sfîrșitul sînt comune, drumul în sus și în jos este unul și același”* — enunța filosoful, iar oamenii, cetățeni liberi ai Efesului, îl îngîneau nătîng: soarele e în fiecare zi nou, soarele e în fiecare zi același; șopîrla e în fiecare zi nouă, șopîrla e în fiecare zi aceeași, arborii și pietrele sînt și nu sînt noi, nu sînt și sînt noi! Spuneau despre Heraclit că e nelămurit, pentru că nu puteau să-l numească nebun.

În viziunea sa, focul întruchipa identitatea și deosebirea dintre ființă și neființă. Vedea în toate lucrurile acea vîlvătaie uscată, acea forță furioasă, nemiloasă și însetată de existență. Și era teribil de întristat la vederea concetățenilor săi care își mistuiau pînă la capăt logosul vieții lor, asemeni focului celui neștiutor. De aceea își puneau apoi toate speranțele în ziua de mîine, în acea zi de mîine care îi va scuti să-și judece iraționalitățile zilei de azi. În numele zilei de mîine își iertau lor

înșile păcatele de azi: începuseră să gândească în *Timp*, pentru ca nu cumva trîndăvia gălăgioasă, irosirea nemiloasă a vieții lor și a celorlalți să fie tulburată de lucruri și de fapte.

Au desprins timpul de lucruri, iar filosoful în zadar le spunea: „*Timpul este un copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc; este domnia unui copil*”, ei nu-l ascultau, sau poate că nici nu-i puteau auzi glasul. Nu se puteau orienta în prezent, de aceea se raportau la viitor. Se bucurau frenetic de prezent, participau la ceremonii profanatoare și invocau viitorul de care le era teamă, pe care trebuiau să-l înfrunte mereu azi, niciodată mîine. Căci și acel mîine e doar un azi și, dacă asupra lui nu vor arunca altceva decît aceeași privire străvezie a temerii, scuza lor lașă va fi din nou un alt mîine ce urmează lui mîine.

Astfel că se dedau freneziei; își distrugeau cu demență unica lor viață posibilă, îl sărbătoreau pe Dionysos în spasmul neputinței care limitează schimbarea, îngrădind-o în țarcul dorințelor. Oamenii au o singură scuză: l-au identificat pe Hades, zeul sumbru al infernului, cu Dionysos, pe care astfel îl puteau vedea nemuritor. Puterea creatoare e nemuritoare, toate iau naștere și pier, pier și șopîrla, și arborele, și piatra, însă ființarea e nemuritoare. Așa credeau efesienii, numai că nu vedeau că ființarea e totdeauna concretă, ea este totdeauna existență prezentă, și au sacrificat ființele, în numele credinței, pe altarul zeilor lor: „*Cei mînjiți de sînge se purifică cu alt sînge, întocmai cum cel coborît în mocirlă s-ar curăța cu noroi.*”

Din credința lor emana un fel de încredere îndepărtată, un soi de speranță vagă. Înlanțuirea ființei lor în permanența lumii le conferea, în taină, un sentiment al nemuririi, lor, celor care căutau astfel să simtă mai mult decît voluptățile imediate

ale simțurilor și decît spaima pieirii. Lăsau Timpul în grija zeilor, apoi raportau la ei înșiși această în-deletnicire, făcută nemuritoare. Vorbeau despre destin și pe dată ofereau jertfe și se închinau celor cărora le atribuiseră rolul de diriguitori ai destinului. Acum Lumea era preschimbată într-o ființă înzestrată cu chip uman, cu conștiință, iar lacuna, prefăcută în acțiune, se transformase în stăpîn al oamenilor.

Heraclit urmărea exasperat împleticeala concepțiilor săi, faptul că își încredințaseră speranțele unor puteri fatidice. Era însă convins că nu puteau face altfel. El însuși cunoscuse cîndva voluptatea neputinței ce se refugiază în desfătări trîndave ori în pioșenie, dar acum stăpînea taina arcului: „*Numele arcului [bíos] este așadar viață [bíos], dar acțiunea sa înseamnă moarte*”; lucrurile poartă în ele însele esența vieții lor, iar dacă forța exterioară periclitizează principiul vieții, această forță e cea care trebuie învinuită, împotriva ei trebuie îndreptată răzvrătirea responsabilă și nu împotriva destinului.

Răzvrătirea împotriva destinului, împotriva unui destin care, cu toate acestea, există. Arborele, piatra, comunitatea poartă în ele de asemenea destinul lor propriu, principiul existenței lor, logosul lor este destinul însuși. El nu e o putere personală, ci o lege care doar se manifestă în personalitate. „*O judecată sănătoasă este comună tuturor. Cei care doresc să vorbească în mod rațional trebuie să se sprijine pe ceea ce este comun tuturor, așa cum se sprijină cetatea pe lege, ba chiar în chip și mai temeinic; într-adevăr, toate legile omenești se nutresc din unica lege divină, căci aceasta are atîta putere cît vrea să aibă, ajunge pentru toți, fără să se epuizeze vreodată.*” Rațiunea, logosul e mai presus chiar și decît raționalitatea, ea se urmează nu-

mai pe sine, urmează numai legile proprii ale focului ce se întetește și se stinge. Iată, în numele legilor comunității a fost surghiunit din Efes Hermodor care, prin superioritatea lui, se împiedica fără încetare în năzuințele egalizate întru mediocritate; a fost surghiunit și se știa că surghiunitul era eminent, era izgonit căci nu se putea altminteri. Logosul oamenilor, logosul mediocrității era irațional și, alungându-l pe Hermodor din oraș, poate că au fost cuprinși chiar de compasiune pentru destinul acestui bărbat. Dar, consimțind, ei acționau „cu înțelepciune”, logosul lor le inspira această înțelepciune, mai mult, le-o impunea. În van a răsunat deci blestemul ironic al filosofului (*„Bine ar face efesienii dacă s-ar spînzura cu toții și ar încredința cetatea în mâinile celor nevîrstnici, ei, care l-au izgonit pe Hermodor, cel mai vrednic din mijlocul lor, spunînd: printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o ști și să se adune cu alții.”*), știa că el, care a zărit logosul lucrurilor în foc, nu putea face nimic împotriva logosului lucrurilor.

A recunoscut că deznădejdea era logosul propriei sale vieți. S-a retras în crîngurile sfinte, trăgînd astfel concluziile lui Hermodor; a ales de bunăvoie liniștea solitudinii, deși prin aceasta s-a scos în afara luptei; focul din el a pălit, iar cînd acesta abia mai pîlpîia, tot ceea ce însemna viața sa s-a umezit. A greșit oare în alegerea logosului său, a ascultat de un glas străin?

Heraclit nu a trăit în zadar: învățăturile sale au dăinuit, atitudinea sa i-a îndemnat pe contemporani să caute sensul vieții și, oameni fiind, să încerce a insufla rațiune acelor lucruri care pentru ei erau determinate, fatidice. Cu toate acestea, în accepțiunea lui Heraclit, un rol hotărîtor l-a jucat amărăciunea ce îndeamnă la izolare. Iar cel care

investește amărăciunea cu prerogative judecătorești va rămîne obscur pentru contemporanii săi. Epoca trebuie acceptată: ea trebuie acceptată chiar în pofida amărăciunii. Nu se poate trăi în afara timpului dat; doar e dat în lucruri, e prezent fatalmente în viața lor cea născătoare de timp, deci viața trebuie trăită într-un mod în care timpul poate deveni rațional, demn de om.

Heraclit știa și el, firește, că experiența de toate zilele transformă timpul într-un principiu diriguitor: prin obiectivele fixate, acțiunea capătă continuitate; iar în continuitate timpul este etalon și totodată indicator al direcției. Numai că el era îngrijorat: se temea că întotdeauna concetățenii săi vor lăsa acțiunea în seama timpului, convinși că timpul naște din el însuși fapta și activitatea provocată de voința de transformare, la fel cum iau naștere în lumea neînsuflețită obiectele și lucrurile naturale. Era îngrijorat de soarta spiritului, a rațiunii umane: dacă gîndul nu se mai gîndește la el însuși și la lume, dacă nu își mai caută în lume propriul trup, al cărui logos ar putea fi, atunci el încetează de a mai exista sub formă de rațiune, iar omului îi rămîne doar spiritul conservat în intelectul empiric al banalelor îndeletniciri de fiecare zi. Iată de ce, spre marea consternare a concetățenilor și urmașilor, el a spus: „*Homer ar fi meritat să fie izgonit de la întrecerile poetice și bătut cu vergile...*” Da, Homer l-a creat pe eroul care, în elenism, reprezenta ideea de timp, făcînd din el o noțiune accesibilă activității conceptuale abstracte. E necesar să elaborăm noțiunea lucrurilor, noțiunea prezenței, noțiunea obiectelor generatoare de timp, căci altminteri vom uita adevărul sens al acțiunii, propovăduia filosoful.

Sînt oare proști oamenii încît nu-l înțeleg pe Heraclit care dorește să dăruiască rațiune celor ce

se afundă, cu șira spinării chircită, în beatitudinea creierului năclăit de umezeală? E cu neputință ca oamenii să fie victime ale propriei lor obtuzități; obtuzitatea este ea însăși un element de sine stătător, faptul că pe oameni îi caracterizează într-o anumită epocă obtuzitatea le aparține oamenilor înșiși într-un mod inevitabil: epoca îi face obtuși, nu prostia personală. Filosoful, cel care știe că oamenii sînt de cele mai multe ori așa cum pot fi, chiar el ar trebui să îndrepte privirea concetățenilor săi spre viitor. Este el oare menit, prin deschiderea perspectivelor, să-i consoleze pe oamenii osîndiți la neputință?

Iată dilema lui Heraclit. El vedea că viitorul, care prin farmece și-a dobîndit independența, este lipsit de darul de a înfrunta prezentul, însă neputința pe care o purta în el ca pe o osîndă nu-și avea originea în nerozia leneșă a oamenilor, ei avînd ca modalitate a păstrării omeniei lor refugiul în viitor. Privind ca unică realitate existentă prezentul, nu va distruge oare filosoful cel din urmă refugiul al omeniei? Pe de altă parte, stimulînd încrederea în viitor, nu va hrăni el o iluzie care consimte la un astfel de prezent?

Heraclit nu putea transforma epoca în care trăia, fiindcă aceasta nu era coaptă încă pentru transformări. Filosoful se frămînta, a devenit posomorût și mizantrop, s-a mai preocupat, laolaltă cu cei cîțiva învățăcei, doar de caracterul omenesc. „*Soarta omului e caracterul său însuși*”; — „*precum porcul care se desfătă în mocirlă*”, a spus el atunci, însă a adăugat și acel adevăr care îl lega și totodată îl izola de comunitatea pentru el inacceptabilă: „*Toți viermii se hrănesc din pămînt*”, însă ei nu-și pot alege un anumit pămînt, pămîntul e acela care le este dat, din care ei sînt nevoiți să se hrănească. Heraclit se simțea precum Sibylla

care, prin „*gura ei delirantă, profetește lucruri care nu provoacă râsul, neînfrumusețate de podoabe ori de miresme*”, iar prin vocea ei, „*ațîtată de zeu*”, răzbate prin milenii.

Și vrînd să-și dovedească adevărul și învățătura pe care prea puțini le-au urmat, și-a aplicat lui însuși tot ceea ce știa despre foc, apă și contrarii. În alienarea sa, i se părea că descoperă în el principiul originar: învelindu-și trupul umezit în uscăciune, a creat cumplita scoarță a unei pieiri nevrednice. Poate că Heraclit simțea chiar mîndrie în vreme ce cîinii înfometați sfîrtecau învelișul neputincios: el fusese cel ce i-a pus bețe în roate poetului care osîndise gîlceava dintre oameni și zei, el fusese cel care propovăduise că „*toate se nasc din luptă*”. Murind de o moarte nedemnă, Heraclit era totuși fericit: învățăturile sale nu fuseseră urmate, între colții cîinilor însă putea simți cu adevărat că dreptatea fusese de partea sa.

Partea a II-a

LIMBĂ ȘI LITERATURĂ

CONTRIBUȚIE LA PARTICULARITĂȚILE UNUI COMPLEMENT CIRCUMSTANȚIAL DE LOC ȘI DE TIMP

1.1. „Aici” este un complement circumstanțial de loc, „acum” un complement circumstanțial de timp. Ambele servesc, în vorbirea de toate zilele, la fixarea „exactă” a anumitor fenomene. Complementul circumstanțial de loc „aici” este instrumentul indicării, el fiind cel mai adesea un mijloc de a sesiza în mod concret individualul, grupul sau mulțimea palpabilă: „această ceapă” este echivalent cu „aici”, chiar în mîna mea, în fața ochilor mei. Concretețea lui „aici” este accentuată de faptul că el apare întotdeauna însoțit de „este”: „aici este” ceva; „aici este ceapa”, „aici este plapuma”. În cazul în care indicarea concretă lipsește (de pildă „ceapa”, „plapuma”), complementul circumstanțial de loc „aici” poate fi înlocuit de articol, deși acesta introduce un oarecare factor de incertitudine: „ceapa” poate fi și „aici” dar și „acolo”.

1.2. Dincolo de vorbirea curentă, formula „ceapa” este multiplu echivocă pentru că: a) În forma ei întrebuințată în vorbirea de toate zilele, faptul că „ceapa” este aici sau acolo se poate stabili numai prin indicare; b) Formula „ceapă” își păstrează concretețea numai dacă eliminăm cu totul comple-

mentul circumstanțial de loc și, prin „ceapă”, înțelegem „ceapa”, adică „planta cu gust iute, formată din foi și aparținând speciei *Allium*”, fără nici o altă indicație. Printr-o astfel de soluție, echivocul locului a dispărut, dar a luat naștere un nou echivoc: trebuie să credem că formula „ceapă” are un sens, iar în al doilea rînd trebuie să credem — în cazul în care atribuim un sens acestei forme — că ceapa este întotdeauna ceapă, și anume că în noțiunea ei sînt prezente toate semnele distinctive esențiale; c) Dacă noțiunea noastră (ceapă) și credința noastră (ceapa, sau, cu alte cuvinte: „ceapa este ceapă”) se întîlnesc, am pierdut complementul circumstanțial de loc (dar dacă totuși ținem să-l păstrăm, îl folosim la nivelul vorbirii curente, de exemplu: „ceapa crește în acest pămînt”). Însă eliminarea complementului circumstanțial de loc devine izvorul unui nou echivoc: noțiunea „ceapa” este totdeauna ontică, ea însemnînd că „ceapa — este”. Dacă „este”, atunci în această noțiune includem toate cepele din lume: „această ceapă” și „această ceapă” și „această ceapă” — ceapa, care „este”. Așadar expresia „ceapa este” (am văzut că „ceapa” este un cuvînt cu sens ontic, el include pe „este”) înseamnă toate cepele din lume, adică $1 + 1 + 1$ etc. cepe. Astfel, noțiunea de ceapă este noțiunea sumei: toate cepele. Dar noțiunea de „toate cepele” nu este o noțiune bună: din punct de vedere teoretic și logic, noțiunii de ceapă i-ar aparține numai semnele specifice care fac ca ceapa să fie ceapă, însă atunci ar trebui să spunem că „toate cepele” și „ceapa”, ca enunțuri, sînt identice — dar am văzut mai înainte conținutul acestui enunț. Dacă însă „toate cepele” nu este o formulare bună (un enunț care nu indică calitatea), atunci noțiunea de ceapă ar trebui să conțină semnele individuale ale tuturor cepelor care se întîlnesc în lume. Și (cu toate

că descrierea exactă a tuturor cepelor din lume ar fi din capul locului o încercare fără nici o șansă de succes) aceasta ar fi egal cu ceea ce am constatat la punctul a): „această ceapă”, pe aceasta o indicăm, și ne-am întors din nou la complementul circumstanțial de loc.

1.3. Dacă indicăm această ceapă și spunem: „ceapa aceasta, aici”, atunci enunțul nostru conține o negație camuflată: „această ceapa” este pur și simplu *această* ceapă și *nu* o altă ceapă. Dacă ea este pur și simplu această ceapă, trebuie iarăși să *credem* că aceasta *nu e alta*, ci chiar aceasta. Indicarea presupune din punct de vedere cantitativ o cunoaștere sau o credință, cunoaștere și credință nemărginită. Momentul empiric — receptarea senzorială a cepei în cazul nostru — conține, din punct de vedere cantitativ, o speculație ce depășește cadrul empiricului: presupunerea că experiența noastră coincide cu *toate* experiențele care se întâlnesc în lume. Conținutul speculației este un moment empiric concret (a) și o negație (b); negația exprimă cunoaștere (c) și credință (d). Conținutul exprimat în negație este aici pozitiv („cepele din toată lumea *nu* sînt această ceapă”), conținutul exprimat în afirmație („această ceapă”) este negativ: această ceapă nu este identică cu celelalte cepe din lume. Întrebarea: „cum este această ceapă?” rămîne fără răspuns, cu toate că indicarea poate avea în principiu un conținut pozitiv — făcînd abstracție de vorbirea de toate zilele — numai dacă ea coincide exact cu acel lucru care face ca această ceapă să fie pur și simplu această ceapă. Astfel complementul circumstanțial de loc „aici” își pierde sensul care i se atribuie dincolo de vorbirea curentă: concretețea (indicarea) maschează pseudo-concretețea.

1.4. S-ar putea spune că trebuie să căutăm sensul lui „aici” în faptul că ceea ce este „aici” nu este

„acolo”. Adică: expresia „ceapa este aici” înseamnă pur și simplu că ceapa „nu este acolo”. Cele două complemente circumstanțiale de loc se completează reciproc, se condiționează reciproc: ceea ce „este aici” „nu este acolo”, și invers, ceea ce „este acolo” „nu este aici”. Condiționarea reciprocă nu înseamnă legătură cauzală: ceva se află aici nu *din cauză că* nu se află acolo. Este aici *pentru că* este aici; este acolo *pentru că* este acolo; din existența-sa-aici nu se poate trage nici o concluzie asupra lui „acolo”, și invers, nici din „este acolo” nu se poate trage vreo concluzie asupra lui „aici”. Căci ceva poate fi *și* aici, *și* acolo. În acest caz, diferențierea dintre „aici” și „acolo” nu are nici un sens: „acolo” nu este altceva decât forma de prezentare a lui „aici” și invers.

1.5. „«Aici» și «acolo» se condiționează reciproc”: acest enunț nu are sens decât în vorbirea curentă; dincolo de acest nivel, introducerea raporturilor de condiționare lezează bunul gust filosofic, deoarece maschează relațiile cauzale. Această impresie e sprijinită și de următorul raționament: dacă ceva „este acolo”, atunci, pentru un observator „aflat acolo”, „acolo” este de fapt tot „aici”. În funcție de poziția observatorului, ceva „se află aici” sau „se află acolo”: precupeața din piața de la Acapulco își vinde ceapa „aici” atunci când eu cumpăr ceapă în piața din Acapulco, însă precupeața noastră din piața comunei Bodia se află de asemenea „aici”, dacă facem cumpărătura aici. Formula „aici sau acolo” este valabilă în funcție de poziția dintre noi și cumpărător.

1.6. Iată că „aici” are acum trei sensuri diferite: (a) „Aici” însemnând „acesta”. După cum am văzut, „această ceapă” este identică cu expresia „ceapa este aici”. (b) în gestul indicării, „aici” a căpătat preponderență, ca sinonim al lui „eu”: eul meu de cumpărător știe (vede, simte) că ceapa este

„aici”, pentru că „eu” „sînt aici”. (c) În sfîrșit, „aici” înseamnă locul în care ceapa tocmai și-a făcut apariția: piața din Acapulco ori din Bodia, masa mea aflată în bucătăria unei anumite case, etc.

1.7. În vorbirea de toate zilele, „aici” exprimă în cel mai înalt grad conținuturi subiective: formula „ceapa este aici” poate fi înlocuită, fără teamă, cu următoarea formulă: „aici mă aflu eu, cumpărătorul (contemplatorul, consumatorul) de ceapă”, sau cu aceasta: „aici este piața comunei Bodia, unde o precepeață (comerciant, grădinar) vinde ceapă”. Momentul subiectiv a ajuns pe prim plan și acest lucru poate avea consecințe grave, în cazul în care cercetarea noastră depășește vorbirea de toate zilele:

(a) Fără prezența mea nu se poate hotărî dacă ceapa se află „aici” sau nu, dacă ea există în realitate sau nu există deloc. Ceapa și-a pierdut principala ei însușire, aceea de „a fi”.

(b) Această însușire („a fi”) s-a transmis asupra celui care este prezent, adică se află „aici”, asupra celui care contemplă ceapa. Ceapa „este” în măsura în care „eu sînt” și constat că „aceasta e ceapă”.

(c) Eu, ca persoană care contemplă (cumpără, consumă) ceapa, sînt prezent numai în rolul de contemplator (cumpărător, consumator) de ceapă, din punctul de vedere al lui „aici” orice altă însușire nu face decît să tulbure raportul direct și să ridice întrebări depărtate de problemă, atunci cînd încerc să aflu ce alte însușiri mai am *în afară* de aceea de contemplator de ceapă. Din mine rămîne prezent doar un fragment al eului: „aici” presupune că acest moment fragmentar reprezintă ceva complet.

(d) Dacă acest fragment (eul contemplator al cepei) este exclusiv și dacă ceapa există numai atunci

cînd acest fragment de eu „este”, înseamnă că esența mea este contemplarea cepei, iar eu însumi sînt esența cepei. Din acest punct de vedere, este absolut indiferent dacă spun că „ceapa este aici” sau că „eu sînt aici”.

(e) Dacă esența mea este ceapa, atunci esența cepei este eul. [Iar dacă am forța *această* opoziție dintre cele două esențe pînă la ultimele ei limite, atunci am putea spune că obținerea *propriei* mele esențe înseamnă obținerea esenței cepei, iar obținerea esenței cepei înseamnă obținerea *propriei* mele esențe. Dacă, în schimb, obțin esența cepei (mănînc ceapa), sau dacă ceapa obține esența mea (ceapa mă mănîncă pe mine), atunci obținerea *propriei* mele esențe înseamnă *propria* mea pieire, iar obținere esenței cepei înseamnă pieirea cepei. (Mănînc ceapa: nu mai există nici un eu contemplator de ceapă, nu mai există ceapă; pierim amîndoi. Dacă ceapa mă mănîncă pe mine, atunci ea însăși încetează să mai existe, căci ea este această ceapă numai atunci cînd eu o indic și rostesc atributul prezenței sale, complementul circumstanțial de loc „aici”.)]

(f) Esența mea (absolutizată în ipostaza ei fragmentară) și esența cepei (care leagă prezența ontologică de subiectul meu) nu ajung la antagonism în vorbirea curentă: contradicția se dizolvă (și nu se rezolvă) în raportul dintre subiect și obiect perceput în mod convențional și care în practică se suprapun unul peste celălalt. Coincidența convențională a subiectului și a obiectului o exprimăm prin următorul enunț: „ceapa mea”, sau „ar putea fi ceapa mea (dacă aș avea bani, dacă aș avea bani suficienți, dacă ceapa ar fi de vînzare, dacă ar corespunde din punct de vedere calitativ, etc.)”, sau, ceea ce este același lucru: „e aici”, „știi, pentru că o văd (o miros!)” sau, ceea ce e de asemenea

același lucru: „e aici, pentru că știu”, „știu, deci e aici”. Toate aceste variante — precum și multe altele posibile — formează o mulțime de enunțuri de un singur tip: în baza unei convenții, complementul circumstanțial de loc „aici” prezintă coincidența subiectului și a obiectului ca raport lipsit de probleme și cvasi-necesar. [Este cvasi-necesar, pentru că nu absolutizează coincidența; limbajul de toate zilele mînuiește complementul circumstanțial de loc „aici” cu reticență, căci la acest nivel refuzăm orice absurditate (deci nu vom spune că „acolo unde mă aflu eu se află întotdeauna ceapă; eu mă aflu aici, așadar ceapa e aici”) și, tocmai din această cauză, orice exprimare empirică conține în ea ceva absurd.]

(g) La Engels găsim un exemplu încîntător al acestei suprapunerii în practică (dovada budincii este faptul că mîncăm budinca), pe care îl putem parafraza astfel: „dovada cepei este faptul că mîncăm ceapa”, adică: „uite ceapa — nu e ceapa?”; „ceapa aflată în stomac dovedește prezența cepei”. Se ridică doar o mică problemă: dovedirea are loc *post festum*; existența-aici a cepei o aflăm numai atunci cînd ea nu se mai află aici. Adică prin formula „e aici” putem demasca ulterior realitatea lui „*nu mai este*”.

1.8. Dincolo de nivelul empiric, semnificația complementului circumstanțial de loc „aici” coincide cu momentul discursiv. „Aici”, adică „în această stare”. Semnificația lui „aici” este acum „pură” din punct de vedere ontic, deoarece am înlăturat orice subiectivitate. Dacă vrem să păstrăm această „puritate”, concepem lumea ca pe o mulțime de stări: întotdeauna se află „aici”, nici nu există altceva decît „aici”. Însă în această concepție se află o generalizare ce nu poate fi justificată din punct de vedere empiric, căci momentul pur ontic îl le-

găm din nou de un moment subiectiv. Nu avem dreptul — cercetînd problema din punct de vedere teoretic, înseamnă că nu dispunem de o bază logică necesară — să privim lumea ca pe o mulțime a stărilor.

1.9. Dacă lumea nu este o mulțime a stărilor, înseamnă că ea poate fi concepută ca o mulțime de absențe ale stărilor. În acest caz, „aici” este complet lipsit de sens, mai exact spus, și-a pierdut sensul (raportat la vorbirea curentă). Însă o astfel de stare este contrazisă de toate empiriile, adică este inacceptabilă din punct de vedere teoretic (în sensul în care am întrebuițat această expresie).

2.1. Putem salva sensul complementului circumstanțial de loc printr-o formulă convențională empirică: lui „aici” îi alăturăm complementul circumstanțial de timp „acum”. Rolul complementului circumstanțial de timp poate fi observat foarte bine în următorul text, ce apare des în vorbirea curentă: „Acum soarele stă să apună...” — spunem noi și știm că „acum” este o clipă care nu mai revine niciodată.

2.2. Însă, după cum reiese din paragraful 1.7.g., lucrul s-a clarificat și de această dată *post festum*, complementul circumstanțial de timp „acum” poate întări complementul circumstanțial de loc „aici” numai retroactiv, potrivit încîlcitei logici a unui „acum care a trecut”. (Dorim să menționăm că cercetăm complementul circumstanțial de timp „acum” numai în raportul său convențional cu complementul circumstanțial de loc „aici”, eliminînd din sfera cercetărilor noastre toate celelalte semnificații ale acestui termen deosebit de interesant.)

2.3. Complementul circumstanțial de timp „acum” preia subiectivitatea conținută în complementul circumstanțial de loc „aici”: din desfășurarea obiectivă a unui moment cu conținut obiectiv, respectiv

din semnalarea acestui proces, „acum” devine o descriere a unei stări legate exclusiv de persoana observatorului. Enunțul: „Cumpăr ceapa acum” este identic cu enunțul: „Ceapa este aici” (ceapa pe care o cumpăr); ceapa și eul (eul fragmentar, contemplator de ceapă, eul cumpărător al cepei, consumatorul cepei) se leagă din nou și esențele lor se întrepătrund.

2.4. Complementul circumstanțial de timp „acum” nu numai că preia subiectivitatea din „aici” dar, întărit în propria lui subiectivitate, sporește în continuare ambiguitatea lui *aici*. Dacă *aici* este forma sub care se înfățișează eul absolutizat în fragmentaritatea lui, atunci *acum* prezintă această formă din nou în chip de conținut, făcând să dispară pînă și relativa stabilitate a lui *aici*, care mai există în vorbirea curentă. Procesul are următoare desfășurare:

(a) „Acum” păstrează din „aici” numai momentul trăit: și, în vreme ce „aici” sugera *în sine* conținutul pe care l-a determinat („aceasta e ceapa”, „ceapa”), în raportul său cu *acum* „aici” devine un simbol al celor trăite: „Acum soarele stă să apună...” este identic cu: „Aici apune soarele.” Însă, pentru a dizolva această subiectivitate relativ „rece” în *acum*, elementul de atmosferă este predominant: „Soarele apune pentru mine”; apoi: „Soarele meu apune”; „Nu am soare”; „Nu este soare”; „Nu este nimic.”

(b) În „acum” lumea se transformă în atmosferă. În vreme ce *aici* ca atare este încă instrumentul (modalitatea) indicării, *acum* face din complementul circumstanțial de loc *aici* un instrument al descrierii locului atmosferei: „Acum soarele stă să apună” — spunem noi (cîntăm) și presupunem din capul locului că această trecere a soarelui are loc pentru noi (firește, consecințele exemplului și

ale viziunii științifice despre lume nu le putem pune în acord *aici*, fiindcă *acum* ne ocupăm de altceva; aici și acum, o astfel de conciliere cade în afara sferei noastre de interes, această conciliere nu ne „place”, pentru că ea ar slăbi din punct de vedere al atmosferei descrierea raportului cercetat aici și acum dintre „aici” și „acum”, astfel că efectul pe care comunicarea conceptuală, împreună cu reacțiile afective, îl provoacă vrînd-nevrînd, de data aceasta n-ar mai apărea; iar noi vrem să provocăm acest efect tocmai prin faptul că descriem felul în care reacțiile afective provocate de „aici” și „acum” slăbesc claritatea noțiunilor).

(c) Presupunerea că „toate se întîmplă pentru noi” (cel puțin acelea la care asistăm ca martori) este sinonimă cu enunțul: „nu se întîmplă nimic”. Toate se petrec în noi înșine, ele sînt chiar realități intime ale noastre numai în măsura în care noi le trăim. Eul viu nu este suficient: e nevoie de o ființă care să trăiască întîmplările.

(d) Rolul complementului circumstanțial de loc „aici” este acela de a indica locul întîmplării (sau al absenței întîmplării): dacă totul nu este decît atmosferă, înseamnă că „aici” mă indică pe mine însumi și, referindu-se la forul meu interior, el indică faptul că procesul trăirii se desfășoară „aici”. Identificîndu-se cu atmosfera, (și „aici” se preface într-o formă a trăirii: atmosfera, trăirea își află locul său propriu în „aici”, în „aici” mă găsește pe mine, cel care trăiesc și știu că trăiesc, căci „sînt aici”) „aici” se anihilează și își pierde utilitatea lingvistică. „Acum soarele stă să apună...” spunem noi (cîntăm), și toată lumea știe că „soarele apune aici”.

2.5. Cînd presupunem ceva despre lume (și întotdeauna presupunem cîte ceva!), introducem prin aceasta încă o speculație între cele deja existente.

(Dacă speculația este un principiu organizator al „faptelor”, putem vorbi de o imagine empirică despre lume; dacă este principiul ființării lumii, atunci ea modelează o imagine metafizică despre lume; dacă ea adaugă lumii ceva pe care îl consideră un fapt și se așteaptă ca această nonexistență să dea naștere la fapte, imaginea despre lume care ia naștere în acest chip ar putea fi denumită supernaturalism.) În cazul nostru asistăm la identificarea dintre conținuturile de atmosferă ale lui „acum” și lume. Conținutul acestei speculații este următorul:

(a) 1) Lumea este un fapt, iar eul este de asemenea un fapt.

2) Eul este atmosferă.

3) Lumea există numai datorită eului.

4) Lumea este atmosferă.

(b) În silogismul de mai sus, ceea ce vrem să dovedim (lumea este atmosferă) era deja prezent în însăși formularea premiselor ca presupunere speculativă ce trebuie dovedită. [Arareori întâlnim o astfel de formulare a silogismului, deoarece premisele apar în general sub formă de fapte, (fapte convenționale, fie pentru toată lumea, fie pentru știință, sau fapte care corespund cerințelor convenției) și acestea (faptele) acoperă de regulă cu succes presupunerea ce apare în deducția de mai sus și care e descrisă la punctul 1.]

(c) Să considerăm acum concluzia speculației ca pe o faptă: „Lumea este atmosferă” — acesta este faptul dintîi, original, primitiv care dă naștere celorlalte fapte; „sînt trist pentru că soarele apune” este sinonim aici cu enunțul: „lumea e tristă”; sau cu enunțul: „lumea este tristete.”

(d) Dacă „lumea este tristete”, înseamnă că tristețea „este”, iar antipodul ei (veselia) nu există. Veselia este însuși „nimicUL”. În vorbirea de toate

zilele, antinomia înseamnă o prăpastie absolută: „ori trist — ori vesel”. Una există numai în măsura în care cealaltă nu există. Deci conținutul lor este vidul însuși, nimicul; autodeterminarea lor nu conține nimic pozitiv, ci îi este caracteristică supranaturalista golire a sinelui. (Zicala populară „cu un ochi plînge, cu celălalt rîde” este o interesantă încercare a vorbirii de toate zilele de a arunca o punte peste absolutizarea amintită, însă antinomia „unul — celălalt” nu face decît să preia contradicția, fără s-o poată elimina.)

(e) Speculația care se manifestă în „aici” transformă în procesul descris mai sus complementul circumstanțial de timp în complement circumstanțial de loc și invers. „Aici” este identic cu prezența mea „de acum” (actuală). Expresia „ceapa sînt eu” se deduce logic din rolul lingvistic al complementului circumstanțial de loc. Însă caracterul de ceapă al eului fragmentar nu este decît o *convenție* a vorbirii de toate zilele: și, anume, *eu știu* că nu sînt ceapă, și chiar protestez împotriva unui astfel de conținut care mi se atribuie. (Protestul duce adeseori la întorsături comice: am nevoie de ceapă, dar „nici nu-mi trebuie pentru că e scumpă, ori urîță, ori mică, ori mare etc.”, spun eu. Mă plîng din cauza cepei: fac ceea ce ceapa face cu mine. Mă manifest ca anexă a acestui articol de consum: rolul meu este desemnat de regizorul principal — Ceapa. Și, din momentul în care îmi dau seama că e o negliobie să te aștepți din partea cepei la o manifestare personală, în ciuda existenței sale individual-concrete, devin mai ceapă decît ceapa însăși.) „Ceapa este aici” — constat eu, dar *conținutul* enunțului meu este de fapt: „Acum contemplu ceapa, deci ceapa este aici”, sau „Ceapa este aici pentru că eu o contemplu acum.” S-a realizat un raport de cauzalitate între aici și acum, între

obiect și subiect, între spațiu și timp. Situația se înfățișează la fel atunci când cercetăm metamorfoza lui „acum”. „Acum soarele stă să apună...”, spunem noi, dar credem că soarele apune acum pentru că noi sîntem aici, chiar aici și cercetăm comportarea ciudată a soarelui.

(f) Așadar complementul circumstanțial de timp „acum” nu întărește complementul circumstanțial de loc „aici”, ci îl înlocuiește, la fel cum „aici” ajunge să ocupe locul lui „acum”. Bunul gust care se află (ici-colo) în vorbirea curentă simte ciudățenia acestei întorsături verbale și omite pur și simplu, nu întrebuițează (sau întrebuițează foarte sporadic) *acest* complement circumstanțial de loc și îl înlocuiește cu *acest* complement circumstanțial de timp. (De pildă: nu spunem că „sînt aici” ci că „am sosit”; în loc de această clădire este aici de 182 ani”, spunem „s-a construit acum 182 ani”; vezi în continuare exemplele deja amintite ce ilustrează felul în care „acum” i se atribuie lui „aici”). Caracterul problematic al lui „aici” este dovedit temeinic și de faptul că, în vorbirea curentă, îl înlocuim cu verbul care exprimă un proces oarecare. Iată două subexemple importante ale acestei substituiri: 1. „Uite-aici cum lucesc, precum smoala strălucesc.” În acest enunț, „strălucesc” joacă rolul lui „aici”, „aici” exprimă doar unul din cazurile acțiunii (strălucesc), iar adevărata semnificație a sa este „*de asemenea*”: „aici strălucesc, de asemenea”, și *aici* ajunge o parte din strălucirea mea, cu toate că ea e cu mult mai cuprinzătoare decît ar putea s-o arate înțelesul, oricît de larg ar fi el, al lui *aici*; „acum strălucesc pentru voi, deci sînt aici”. 2. „Uite popa — nu e popa?”, spune scamatorul la tîrg și, în vremea aceasta, toată lumea știe că popa care a fost arătat (popa aflat *aici*) nu se află în esența sa (din punctul de vedere al jocului

funcția lui e tocmai aceasta) aici, ci „unde-i” (sau unde nu e). „Aici” indică doar neesențialul, provizoriul, adică ceea ce este de fapt complet străin de rolul său de complement circumstanțial de loc, ceea ce se poate formula prin paradoxul lingvistic: „acum a fost”.

2.6. Complementul circumstanțial de timp „acum” vine în sprijinul aparențelor lui „aici”. Și anume, dacă conținutul lui „aici” constă în „este”, atunci „acum” „este” ceea ce e actual (ceea ce „este prezent”). Expresia (acum este prezent) sugerează că ceea ce acum este prezent mai târziu nu va mai fi, iar în trecut nu a fost prezent. Astfel prezența *pare* a fi propria sa cauză, iar „aici” principiul explicativ al prezenței: „acum este prezent, pentru că e aici”.

2.7. Complementul circumstanțial de timp „acum” (la fel ca și complementul circumstanțial de loc) fixează o aparență, iar vorbirii de toate zilele îi dă posibilitatea să înlocuiască *descrierea empirică* a fenomenelor cu indicarea lor. Fixarea lingvistică a aparenței are loc prin descrierea legăturii dintre subiectul indicator și obiect. Aceasta este originea absolutizării coincidenței întâmplătoare, a presupunerii existenței unor raporturi cauzale acolo unde conexiunile exprimă cel mult starea de condiționare. O astfel de fixare a aparenței are consecințe subiective:

(a) *Bucuria* care apare în limbaj. (Am perceput esențialul: acum credința noastră e pătrunsă de bucuria succesului.)

(b) *Satisfacția*. (În bucurie descoperim mulțumirea pe care ți-o dă performanța personală; în fapta noastră lingvistică remarcăm acea trăsătură care ne aparține în mod exclusiv, individualitatea gestului nostru.)

(c) *Infatuarea*. (Eu, cel care am perceput ceva din lume, dețin adevărul față de toți ceilalți subiecți.)

(d) *Exclusivitatea*. (Adevărul se află numai și numai în posesia mea, nimeni altcineva nu știe ceea ce știu, și nici nu poate ști.)

2.8. Dintre consecințele obiective ale fixării aparenței subliniem doar două, cele care ne sînt necesare în continuare pentru analiza noastră.

(a) *Pierderea empiriei*. Gestul indicării înlocuiește descrierea fenomenelor, înlocuiește și faptele. În vorbirea de toate zilele, în locul descrierii lucrurilor (faptelor), obținem imaginea raportului nostru subiectiv față de faptă. În această imagine sesizarea conceptuală a percepțiilor-reprezentărilor dă impresia că am fi perceput lucrurile însele: perceperea aparenței și credința că am ajuns în posesia esențialului formează împreună domeniul *pseudo-empiric* al limbajului de toate zilele.

(b) *Sacrificarea abstracției*. Din cele de mai sus rezultă că raporturile care apar dincolo de individualitate și care lipsesc cu necesitate din indicarea subiectivă nu pot dobîndi nici un fel de însemnătate, — mai mult decît atît, pseudo-empiria este din capul locului antiabstractivă, de vreme ce nu este capabilă să se controleze pe sine nici măcar din punctul de vedere al generalității celorlalți subiecți.

2.9. Constatăm cum conștiința subiectivă din vorbirea curentă urmează calea speculației: însă această speculație acceptă ca pe un fapt ceea ce se datorează coincidenței întîmplătoare, construindu-și apoi viziunea despre lume pe acest „fapt”. În imaginea sa despre lume, subiectul se proiectează, prin intermediul indicării, asupra obiectului, și acceptă această situație ca principiu explicativ. Apoi subiectul crede despre credința sa că este singura

credință mîntuitoare și trece în starea morală a intoleranței. El devine moral în convingerea sa și se proclamă pe sine principiu moral al lumii ca unitate dintre complementul circumstanțial de loc „aici” și complementul circumstanțial de timp „acum”. Deci obiectivul nostru va fi în continuare cercetarea sub acest raport (și sub nici un altul) al lui „aici” și „acum”, apariția sa sub formă de principiu moral. (În acest caz, căutăm conținutul moral al unei expresii în afara domeniului referințelor lingvistice directe. Însă acest conținut își face apariția întotdeauna sub forma lingvistică și nu poate fi separat de această formă. O astfel de cercetare a exprimărilor lingvistice morale este denumită de obicei investigație *meta-etică*. În această denumire cuvîntul *meta-* nu exprimă nicidecum vreun loc luat în înțelesul său fizic: este vorba de un simplu atribut.)

3.1. Principiul moral al lui „aici” și „acum” este menit — ca toate principiile morale — să reglementeze comportamentul oamenilor și să explice cauzele comportamentului uman, să dezvăluie izvoarele acestuia, să ne arate apoi cum anume trebuie să fim pentru ca purtarea noastră să fie în consens cu principiul, care sînt normele (regulile) pe care trebuie să le respectăm în vederea acestui scop.

După cum se vede, am întrebuițat cuvîntul „trebuie” în mai multe sensuri: (1) Cum anume *trebuie* să fim pentru a fi morali (ființe morale)? Această întrebare se referă la posibilitatea libertății, deciziei, opțiunii noastre. Alegem această atitudine sau acea atitudine, acest principiu sau acel principiu ca fir conducător al comportamentului nostru. Dorim să fim morali, deci alegem. (2) Dar *trebuie* să alegem. Dorința noastră este determinată de lumea noastră și de necesitatea de a nu

putea fi a-morali. (3) Rezultatul deciziei noastre este acela că *trebuie* să respectăm un anumit număr de reguli, iar criteriul valorii deciziei noastre este tocmai acțiunea conformă cu normele. În cele ce urmează, cercetăm conținutul acestor trei *trebuie* în raport cu „aici și acum”.

3.2. Acceptăm enunțul „aici și acum” ca pe un principiu al comportamentului nostru moral și, dorind ca acest comportament al nostru să fie just (bun), ne orientăm după acest principiu: *trebuie* să ne comportăm așa sau altfel (conform principiului acceptat de noi), pentru ca amintitul comportament să fie corespunzător.

(a) Dorința noastră implică aplicarea principiului la enunțurile pe care le întrebuițăm; deoarece — precum am văzut — logica principiului și logica limbii coincid numai la nivelul limbajului de toate zilele, procedăm în cazul nostru la *înlocuirea logicii lingvistice* (logica descrierii exacte a fenomenelor) cu *logica principiului*, care — după cum a reieșit — pretinde acceptarea aparențelor ca fiind fapte.

(b) Nu caracterizăm comportamentul din punctul de vedere al moralității ce se manifestă prin fapte, ci calificăm drept decisivă *caracterizarea lingvistică* înaintea faptelor și chiar în ciuda faptelor. Însă, după cum am văzut, această caracterizare lingvistică are loc potrivit logicii lui „aici și acum”, căci acesta este principiuul nostru moral, criteriul moralității noastre.

(c) Judecățile noastre morale sînt decise (determinate) de similaritatea formală a enunțului și a principiului: rostirea lui „aici și acum” înseamnă deciderea în cadrul limbii a moralității acțiunii. Ceea ce este enunțat ca fiind „aici și acum” este *bun*, iar toate lucrurile despre care afirmăm că nu concordă cu aceasta sînt *rele*. Toate lucrurile luate

în sine sînt indiferente, ele devin morale (bune ori rele) numai prin raportarea lor la principiu.

(d) *Intenția* — dorința declarată ca „fapt” lingvistic — este decisivă pentru judecata morală: consecințele acțiunii rămîn pe planul al doilea. „Am vrut să fac bine” în conținutul său subiectiv înlocuiește acum referința obiectivă cu un moment psihologic — dorința.

(e) Nu există nici un *conflict moral* între intenție și consecință, conflictul rezidă între acceptarea sau refuzat lui „aici și acum”. Întrucît aceasta înseamnă subiectivitate pură, enunțurile (referitoare la „aici și acum”) atrag attribute care se supralicitează unul pe altul: „eu am vrut”; „eu am vrut mai mult”; „eu am vrut și mai mult”... etc. Întotdeauna cel care tocmai își enunță, își formulează dorințele se află în avantaj față de un altul comparativ cu care cel dintîi a vrut (a dorit) „mai mult”, „mai degrabă”, „mai profund”, „mai temeinic” respectarea principiului.

(f) Astfel *succesiunea enunțurilor* înlocuiește procesul obiectiv, fapta își pierde însemnătatea, consecința dispare definitiv, intenția subiectivă devine autocratică.

3.3. Rezultatul alegerii (opțiunii) noastre (vezi paragraful 3.1.) este enunțul „aici și acum”. A trebuit să alegem, și noi pe „aici și acum” l-am ales. (Posibilitățile noastre sînt determinate de puterea vremii.) Acum, după ce am respectat ceea ce *trebuie* să respectăm, am renunțat la libertatea noastră; noi am decis și am ales „aici și acum”, iar logica principiului nostru ne pretinde să calificăm decizia noastră drept unica decizie justă, necesară în condițiile date.

(a) Forma lingvistică a principiului nostru îmbracă *forma necesității absolute a realității*. Enun-

țul nostru e singurul enunț corect (bun), deoarece conținutul enunțului este realitatea însăși.

(b) Decizia noastră, care coincide pe de-a-ntregul cu necesitatea absolută, justifică aparența. Sau invers: aici întâmplarea coincide cu necesitatea absolută, iar aceasta coincide în schimb cu aparența. Adică aparența-întâmplării e cea care identifică necesitatea absolută cu ea însăși.

(c) Ceea ce, potrivit *acestei* logici, e aparență este răul însuși. Răul nu se află în lume, ci în limbă: „*acel* aici și acum e rău” „față de *acest* acum”.

(d) Lupta împotriva răului este o luptă dusă împotriva enunțurilor. Dacă binele există numai în raport cu răul, iar criteriul ființării sale este lupta împotriva răului, atunci binele enunțat nu există decît în raport cu răul enunțat, iar criteriul ființării sale este lupta împotriva enunțurilor rele. Dar în cazul nostru (în care binele este exclusiv un enunț), binele declarat este un enunț lingvistic care se împotrivește unui rău declarat ca fiind rău. Binele alege răul în mod arbitrar, iar un enunț este calificat din capul locului ca rău dacă nu este identic cu cel declarat ca fiind bun.

(e) Înlăturarea enunțului „rău” este un gest lingvistic: enunțul bun se califică drept bun, apoi se repetă pe sine într-un nou enunț, avînd convingerea că răul a dispărut (a suferit o înfrîngere): „Eu sînt bun — tu ești rău”, deci „Eu sînt bun”. Din punct de vedere lingvistic, cel de-al doilea enunț este repetarea celui dintîi într-o formă degradată,

(f) Din nou binele există exclusiv prin repetarea neconținută a propriului său „adevăr”: nu există nici o opoziție (între bine și rău), nici o trecere, nici o ciocnire ori luptă.

(g) Dominația verbalismului creează iluzia unui control asupra realității, ca și cum ar fi suficient

să declari că „ești stăpîn” pe realitate pentru a fi. Enunțul se consideră (se crede) pe sine realitatea însăși (esență a realității), calificînd realitatea nu ca obiect al enunțului, ci ca o consecință controlată a acestuia.

3.4. Regulile (normele) lui „aici și acum” *trebuie* respectate. Din cauză că regula de bază este repetarea lingvistică a enunțului, respectarea regulii se poate obține și ea numai prin constrîngere lingvistică, prin *repetarea repetării*. Aceasta atrage după sine următoarele consecințe:

(a) Comunitatea devine, din punct de vedere moral, „bilingvă”: una din limbi aparține celor care respectă regula (repetă întrebarea), cealaltă limbă o vorbesc cei care nu repetă.

(b) Cei care repetă își impun prin constrîngere limba („repetarea este obligatorie”) asupra celor care nu repetă. Dincolo de sfera vieții de toate zilele orice manifestare spirituală este un appendice al repetiției. Cei care nu repetă sînt determinați să respecte regula prin constrîngere psihică și morală (în general ideologică). Fundamentul constrîngerii îl constituie apropierea afectivă existentă din capul locului în sînul comunității, dorința de a aparține unui anumit loc, tocmai acelui loc în care ne realizăm viața.

(c) Ca rezultat al constrîngerii, se realizează o unitate lingvistică în cadrul căreia toată lumea întrebuițează enunțuri identice, însă nimeni nu crede că enunțurile celuilalt exprimă cu sinceritate fidelitatea față de principiul moral. Declarația de fidelitate este considerată drept o camuflare a intențiilor reale, deposedînd prin aceasta principiul însuși — obținut, după cum am văzut, prin absolutizarea intenției — de ultimele urme de conținut.

(d) Credința în enunțuri dispăre, locul ei este luat de o convenție tacită care face posibilă exis-

tența unei aparențe de moralitate: fiecare acceptă enunțul care concordă cu enunțul său, fără să se identifice cu el din punct de vedere al conținutului, abstracție făcînd de o concordanță pur formală. Ia naștere o convenție care simplifică limba la maximum și constrînge viața la particularitatea cotidianului.

(e) Cei care consideră respectarea regulii ca pe o condiție a principiului lor moral privesc orice enunț care nu intră în sfera repetiției ca fiind imoral, și chiar pe ei înșiși s-ar considera imorali dacă ar cuteza să se îndoiască de aceasta. Îndoiala este imoralitatea însăși; datorită faptului că moralitatea este problema unui enunț determinat, iar comunitatea lingvistică a devenit omogenă din punct de vedere moral prin enunț, ultimul refugiu al răului moral rămîne îndoiala subiectului: „Trebuie să alung îndoiala din mine, altminteri sînt rău.” Însă nimicirea îndoielii e și ea o declarație: repetarea principiului. Logica acestei repetări am văzut-o mai înainte.

(f) Astfel enunțurile (este vorba de enunțurile morale, sau de acele enunțuri care au și o încărcătură morală) sînt doar niște schimburi de fraze care, în loc să-i lege pe membrii comunității, potrivit funcției lor esențiale, mai degrabă îi dezintegrează. Legătura este exterioară și convențională. Firește că aceasta nu poate fi dedusă din intenții și „erori” lingvistice: viața însăși este cea care impune prin constrîngere *acest conținut* enunțurilor morale. Deci acestea au totuși un conținut, în ciuda oricăror aparențe: exprimarea realității, care există în ele în mod necesar.

3.5. „Aici și acum” este, în sens ideologic, instrumentul conservatorismului: el îndeamnă la codificarea aparențelor. Căci realitatea însăși este totdeauna diferită de ceea ce noi am exprimat acum

prin limbaj, iar dacă privim realitatea exprimată ca fiind însăși realitatea, atunci acel „altceva”, momentul schimbării, al înfîrîpării rămîne în exterior de la bun început și, ceea ce e mai grav, cade sub o anatemă morală. După cum am văzut, „acum” întărește complementul circumstanțial de loc subiectivizat „aici” în sensul lui „acum care a trecut”. Deci conservatorismul manifestat ar putea fi exprimat prin forma, absurdă din punctul de vedere lingvistic: „Aici al meu este acel acum care a fost cîndva.”

3.6. În cazul nostru, conservatorismul nu înseamnă numai un atașament față de fapte perimate (sau calificate astfel), ci mai degrabă renunțarea la cerința transformării reale. Modificările pur formale capătă înțîietate; prin acestea, se satisface pe deplin cerința aparenței. Acțiunea, care înseamnă din capul locului modificare, lezează criteriile abstracte speculative ale lui „aici și acum”, astfel că nu rămîne altceva decît re-activarea acțiunii săvîrșite anterior în forme noi, neîntîlnite pînă acum. Conservatorismul îmbracă masca liberalismului: el revendică forme noi, dar nu schimbă cu nimic împotrivirea față de faptă.

3.7. Reticențele conservatoare față de transformări inspiră un fel de atitudine contemplativă. Încercînd să depășească viața cotidiană, fapta se izbește de limitele amintite mai sus și din această cauză formele generale (instituționalizate) ale acțiunii îmbracă un caracter fetișist. Conținutul contemplației este înlocuirea aparențelor cu alte aparențe, respectiv o atitudine de încuviințare față de aceste modificări.

3.8. Aceste consecințe — care se situează la punctul de intersecție al limbii și al realității — nu pot fi influențate numai cu ajutorul limbii: modificarea limbajului cotidian nu înseamnă modificarea

realității. Dar și limbajul cotidian este apt să exprime mai exact realitatea, iar exprimarea mai exactă a realității face posibilă perceperea mai exactă a acesteia.

3.9. Ne apropiem mai exact realitatea dacă în principiul lui „aici și acum” introducem, într-un mod acceptabil și pentru limbajul cotidian, momentul acțiunii și al continuității, așadar eliberând acest principiu prin formula AICI și ALTCEVA de unul din balasturile lingvistice convenționale.

Critica lingvistico-ideologică a lui „aici și acum” dorește să fie o contribuție la activitatea acelor care au acționat și până acum în spiritul criticii celor existente. Pentru mulți această expresie lingvistică constituie un stimul pozitiv, însă eficiența faptei nu poate decât să crească prin biruirea echivocurilor.

LIMBA ȘI MORALA

1. Probabil că din punct de vedere moral limba este ispita cea dintâi și cea din urmă: „trebuie”, dincolo de noțiuni, se află în limbă, ca instrument al exprimării-indicării-comunicării. Deosebirea dintre „este” și „trebuie” a luat naștere prin limbă. Acolo unde nu există limbă, nu există nici „trebuie”. „Trebuie” este necesar să fie formulat.

2. Limba conține aprioric un moment moral. Comunicarea are loc numai în măsura în care „trebuie” este prezent în chip de condiție preliminară. Chiar și o propoziție simplă, ca de pildă „eu sînt”, conține din capul locului o necesitate. Sînt pentru că sînt, nu pentru că vreau să fiu, ci pentru că trebuie să fiu. Aici „trebuie” este aparent de prisos: mai mult decît atît, el aparent întărește momentul marcat prin „sînt”. Însă „trebuie să fiu” — conținutul lui „sînt” — conține și asumarea existenței. Trebuie să fiu: pentru că îmi asum existența, dacă nu aș asuma-o nu aș fi. Dar „nu sînt” este o exprimare absurdă. Conținutul ei este de asemenea *trebuie*: nu trebuie și, cu toate acestea, sînt. Deci „eu sînt” este cheia lui „nu sînt”. Trebuie să fiu: sînt.

3. „Trebuie să fiu” nu este o constrîngere exterioară. Este o asumare. Orice asumare conține un

moment teleologic. Sînt în vederea unui anumit lucru. Pentru ceva anume — sînt.

4. Scopul meu este „sînt”. Însă *cum, în ce fel* sînt tănuiește în el un element pragmatic.

5. Elementul pragmatic: „sînt, pentru ca...” proiectează imperativul „a trebui” dincolo de granița moralei. Sînt pentru ca să fiu. Acesta e un moment biologic. Biologia este lipsită de morală.

6. Sînt: pentru că sînt. Am un scop; dacă nu am un scop, scopul meu este să nu am scop; am un scop, mi-am asumat ceva. Acesta este un moment moral.

7. Scopul momentului moral este acela de a fi un moment moral. Moment moral poate exista numai în măsura în care scopul său este acela de a fi moral. El nu există datorită faptului că există, aceasta nu ar constitui o determinare. Determinarea moralei este acel „trebuie”: „trebuie” conține din capul locului viață, mișcare; mișcarea, ca ființare omenească, conține un scop. Scopul moralei este prezent și în faptul limbii: *trebuie* nu este un element exterior acesteia.

8. Mă indic pe mine: mă aleg pe mine. Eu, cel ales: acestea sînt două momente diferite. Mă diferențiez pe mine: sînt, pentru că mă diferențiez. Și gestul este limbă: gestul uman este o limbă umană și din punct de vedere moral.

9. Diferențierea este o necesitate. Exprimarea unui raport: acest raport este social. El conține necesitatea autoconservării exprimată printr-o activitate corespunzătoare scopului. Însă diferențierea este un moment moral. Între Eu și Tu există un raport. Al treilea este: Cel de-al treilea — socialul. Acest raport ia naștere sub o formă lingvistică numai atunci cînd mă indic pe mine. În gestul meu se află un fapt moral: iată, acesta este raportul în care trebuie să fiu. Acum raportul devine scop:

trebuie să obțin ca acest raport să existe, altminteri nu voi putea fi. Dar „nu sînt” este o exprimare absurdă: și aceasta conține un scop. Într-o formă negativă: dacă lipsește Cel de-al treilea, nu sînt. Însă Cel de-al treilea există, altminteri nu s-ar putea enunța că nu sînt.

10. Cel de-al treilea este raportul. El există numai în măsura în care există și limba. Obiectivitatea sa există deocamdată numai într-o formă lingvistică. Cel de-al treilea îmi prescrie cum anume trebuie să mă comport pentru ca el, Cel de-al treilea, să se poată realiza pe sine, să poată realiza raportul ca ființare.

11. Eu sînt, sînt în raport față de Tine, existența mea nu este decît o determinare, dar ființarea mea este esența mea: altminteri nu pot fi. Ființarea mea este raportul: raportul este posibil numai datorită limbii; raportul este prezent deja în gestul meu, prin care mă indic pe mine: eu sînt.

12. Cel de-al treilea este legătura generală și necesară care se realizează totdeauna între oameni. Generalitatea sa în sine nu este integratoare: ea este doar un *genus*. Este prezent pretutindeni, fără ca generalitatea sa să depășească granițele lui „este”. Cel de-al treilea unifică în el faptul existenței și faptul existenței umane ca fapt moral. Însă existența în sine, această dublă existență în sine este deocamdată un fapt banal. Eu sînt: prin această enunțare și diferențiere se stabilește doar un fapt banal. Astfel nu am spus nimic despre Cel de-al treilea. Existența sa — ființarea — este în acest caz rigidă și negativă. Numai generalitatea integrată oferă o adevărată imagine a ființării. Legătura, ca moment moral, este pozitivă numai atunci cînd există ca o prezență vie în cadrul unei totalități concrete.

13. Societatea este o totalitate concretă: societatea stabilește norme pentru morală, integrând astfel pe Cel de-al treilea, care este deja prezent în enunțul „Eu sînt”, integrînd raportul ca moment moral.

14. Norma morală în sine este o cerință abstractă: ea devine factor integrant cu o influență vie numai în cadrul limbii.

15. „Eu sînt”, acest enunț simplu, devine acum o normă, ca moment social-moral: eu sînt, fiindcă societatea există numai dacă eu sînt.

16. Acum scopul este exterior — social. Trebuie să realizez scopul, esența atitudinii mele este aceea de a realiza scopul. Însă îl pot realiza numai dacă îl asimilez lăuntric. Dar scopul se află în mine însumi; sînt o ființă morală, pentru că sînt. Momentul interior este o posibilitate pur abstractă, posibilitatea existenței morale. Exteriorul este momentul pozitiv, dar el este o pură constrîngere, o normă. Realitatea moralei este sintetizarea exteriorului și a interiorului. În cadrul sintezei, momentul exterior devine interior, însă, fiind o normă concretă, nu este în stare să și-l însușească pe cel interior, îl sintetizează doar. Momentul interior își elaborează totdeauna perspectiva morală în mod relativ independent.

17. Perspectiva morală este un fapt lingvistic. Ea este negativă pentru că nu are o existență, dar există totuși ca fapt lingvistic, iar în această existență unicul element de conținut este protestul.

18. „Nu”-ul adresat normelor este conținutul pozitiv al momentului moral abstract. Însă această pozitivitate este de origine lingvistică.

19. Norma morală este totdeauna cerința concretă a unei comunități integrate. „Nu”-ul este astfel totdeauna concret. El poate fi rostit într-o anumită comunitate dată, numai într-o anumită formă dată.

20. „Nu”-ul există numai în forma lingvistică în care a fost rostit, și a fost rostit în forma în care el putea fi rostit. Acest „putea fi” nu se referă la constrângerea exterioară: „nu”-ul poate fi rostit numai în forma în care el poate fi formulat ca o comunicare lingvistică determinată, în cadrul structurii lingvistice concrete a unei comunități.

21. Existența morală a limbii este felul în care îl rostim pe „nu”. Existența morală a limbii se manifestă prin formă, prin *felul* în care „nu” poate fi rostit, prin cadrul și între limitele în care el poate fi rostit. Conținutul lui „nu” este totdeauna norma pe care el o indică. Nu are o altă viață în afara normei, dar el este diferit față de normă.

22. „Eu sînt”, acest enunț simplu, conține și acel moment moral care spune că am un scop, iar scopul meu poate coincide sau nu cu norma morală.

23. Eu sînt: aceasta e o dilemă; o dilemă morală. Decid dacă scopul meu coincide cu norma sau nu coincide cu ea. Decid, făcînd o alegere între o cerință formulată în noțiunile morale — dar deja existentă în mod real ca factor integrant — și o realitate lingvistică. Dacă nu o exprim, această realitate lingvistică nu există. Dar și aceasta e o decizie. Eventual nu e o decizie conștientă. Dacă limba nu grăiește, înseamnă că nu are nimic de spus. Nu există decît cuvîntul rostit.

24. Prin rostirea lui „nu” se realizează autonomia morală.

25. Prin rostirea lui „da” se realizează eteronomia morală.

26. Autonomia morală este posibilă, pentru că fiecare Eu este din capul locului o diferențiere, așadar o faptă socială, deci fiecare Eu este din capul locului o ființă morală.

27. Eteronomia morală este posibilă pentru că între Eu și ceilalți oameni există raporturi sociale structurate din punct de vedere istoric, iar principiile păstrării și sistematizării structurii se formulează și ca norme morale.

*

*

*

(Problema fundamentală a oricărei doctrine morale este aceea a autonomiei și eteronomiei morale — problema unei morale înzestrate cu legi proprii sau subordonată altor legi. În cazul în care morala ascultă de legi proprii, doctrina morală poate fi o știință de sine stătătoare, dar atunci când cauza nu se află în ea însăși, nu poate fi o știință de sine stătătoare. Dacă morala e autonomă, noțiunea comandamentului moral trebuie dedusă din însăși noțiunea comandamentului moral; dacă, în schimb, morala e eteronomă, noțiunea comandamentului moral este din capul locului determinată, ca noțiune a unei cauze exterioare, determinante. În primul caz, comandamentul moral este un principiu pur formal, în cel de-al doilea caz, norma morală face ca morala însăși să devină pur formală. În primul caz, îndeplinirea comandamentului moral cade în sarcina voinței, care e liberă dacă îndeplinește comandamentul; în cel de-al doilea caz, comandamentul moral trebuie îndeplinit, iar „trebuie” înseamnă că libertatea se află într-un comportament adecvat comandamentului, respectiv că recunoașterea acestei necesități înseamnă ea însăși libertate morală. În primul caz, intenția este cea decisivă, în cel de-al doilea, consecința. Primul este o problemă „metafizică”, al doilea o problemă sociologică.

Această diferențiere între cele două momente Somló Bódog¹ o realizează încă în 1910 în studiul publicat în *Volumul omagial Alexander Bernát*²: „E limpede că prin simplul fapt că dau ascultare unui comandament oarecare nu acționez încă moral. Trebuie să-și mai aducă aportul și elementul autonom al voinței mele de a dori să acționez just. Nici voința justeții, pe de o parte, și nici supunerea pur și simplu, pe de altă parte, nu alcătuiesc noțiunea de morală... Dacă vreau ceea ce este prescris ca fiind just, și anume vreau numai pentru că vreau ceea ce este just, atunci această vrere a mea este morală.”)

*

*

*

28. Pe „nu” îl rostesc eu, pe „da” *trebuie* să-l rostesc.

29. Conflictul moral apare ca un conflict conceptual.

30. Conflictul conceptual este totdeauna conflictul unor noțiuni conceptualizate.

31. Noțiunea conceptualizată este o noțiune conceptualizată în cadrul unui mediu lingvistic determinat; fapta (atitudinea) morală este totdeauna o faptă săvârșită în cadrul unei structuri determinate, formate din punct de vedere istoric, a comunității economico-culturale. Dacă vreau ceea ce este pre-

¹ Somló Bódog (1873—1920), reprezentant al curentului radical-burghez de la începutul secolului, profesor de filozofia dreptului la Oradea, Cluj și Budapesta. (n. trad.)

² Alexander Bernát (1850—1927), estetician și filosof maghiar, autor, traducător și propagator a numeroase lucrări filosofice. (n. trad.)

scris ca fiind just, prin aceasta vreau cele ce sînt prescrise tocmai astfel ca fiind juste de către comunitatea determinată, în vreme ce atunci cînd vreau ceea ce este just pur și simplu, prin aceasta vreau ceea ce este just în chip de conținut formulat direct în această formă lingvistică. Faptul că vreau acele lucruri prescrise ca fiind juste înseamnă că accept criteriul prescrierii juste ca fiind criteriul justiției intenției mele.

32. Deciderea justiției normei prescrise ca fiind justă înseamnă luare de atitudine. O luare de atitudine fie teoretică, fie practică. În cazul în care e teoretică, este vorba de o luare de atitudine bazată ori pe logică, ori pe credință. În cazul în care e practică, avem de-a face ori cu acceptarea normei constrîngerii în chip de constrîngere, ori cu depășirea deplină a constrîngerii. Luarea teoretică de atitudine este radicală atunci cînd este logică; ea este logică atunci cînd coincide cu logica istoriei. Luarea de atitudine practică este radicală dacă transpune în fapt logica istoriei. Luarea de atitudine este totdeauna cuvînt. Comportamentul teoretic există numai într-o formă desfășurată, iar comportamentul practic este conținutul oricărei dezvoltări teoretice.

33. Comportamentul practic devine cuvînt pentru că el poate deveni normă numai prin cuvînt. Comportamentul practic necuprins în cuvînt nu poate fi decît o faptă izolată individuală care nu realizează cerința Celui de-al treilea, nu este purtătoare a raportului social dintre Eu și Altceva.

*

*

*

(Robinson a realizat aparent o astfel de faptă individuală; însă Robinson s-a întors printre oameni,

altminteri n-am ști că Robinson a fost într-adevăr Robinson, faptele sale n-ar putea avea o ținută morală dacă nu și-ar fi formulat faptele în cuvinte. Ființa umană complet izolată este o ființă morală numai pentru ea însăși: însă aceasta e o absurditate pentru că, după cum am văzut, momentul moral presupune raporturi între oameni.)

*

*

*

34. Cuvîntul în autonomia sa este însuși Cel de-al treilea. În această postură, el modelează comportamentul moral și anume îl modelează în acea formă determinată în care este rostit. Această formă este exprimarea mediului geografico-istorico-social sublimat în mediu lingvistic.

35. Forma lingvistică, fiind un factor modelator al comportamentului, este un factor de conținut. Cheia acestei calități a ei rezidă în autonomia sa. În comandamentul moral, cuvîntul structurează comportamentul ca moment unitar, nestructurat. Expresia „fii cinstit” este un comandament moral. Însă Eu sînt cinstit chiar așa cum sînt Eu cinstit, în măsura în care Eu, ființă concretă, ființă aparținînd unei comunități determinate, pot satisface tocmai acest comandament formulat chiar în acest mod, comandament care a dobîndit din nou o determinare concretă.

36. Eu structurez comandamentul moral ca o ființă ce se exprimă într-un anumit cadru lingvistic determinat, ființă care, ca un „bloc” unitar, se formulează pe sine însăși. Calific comandamentul ca just sau injust, îl interpretez din punct de vedere al conținutului într-un fel sau în altul. Din

punct de vedere al comandamentului, Eul e o variantă, din punct de vedere al Eului comandamentului e o variantă sau, cu alte cuvinte, raportat la Eu, comandamentul este o invariantă, la fel ca și Eul raportat la comandament.

37. Ca dilemă lingvistică, morala este purtătoarea conflictului dintre intenție și consecință. Dilema există numai sub forma sa conceptualizată.

38. Fiecare propoziție enunțiativă este exprimarea unei dileme.

39. În structura propoziției, predicatul este exprimarea unei credințe determinate. Prin raportul său față de subiect, această credință se impune forțat unui element concret, îi adaugă acestuia ceva, îl îmbogățește prin aceea că îl face părtaș al credinței. „Eu — sînt eu”: această exprimare simplă conține credința că eu sînt într-adevăr eu. Eu sînt, în această afirmație, acel „eu” care crede în faptul că eu sînt exact astfel.

40. Orice dilemă este morală, deoarece conține credință.

41. Nu există nici afirmare nici negare care să poată înlătura dilema credinței și a realității. Nici chiar logica matematică nu este capabilă de o astfel de performanță, de aceea logica matematică este și ea, din acest punct de vedere, purtătoare a unui moment moral.

*

*

*

(În lucrarea sa intitulată *Evoluția mea filosofică*, Bertrand Russell scrie următoarele: „Putem rosti o propoziție enunțiativă fie pentru că vorbitorul crede în ea, fie pentru că speră ca aceasta să sus-

cite în ascultător un anumit sentiment sau o anumită acțiune. După cum am mai spus, atunci când un actor declamă: «Eu sînt Hamlet, danezul», nu-i dă nimeni crezare, dar nici nu crede nimeni că actorul minte. Din aceasta rezultă clar că adevărul și falsitatea însoțesc numai acele propoziții care exprimă o credință sau acelea prin care se intenționează a se insufla o credință. Din punct de vedere al raportului său față de adevăr și de falsitate, propoziția are însemnătate numai ca purtătoare a credinței.”)

*

*

*

42. Propoziția enunțiativă enunță propoziția totdeauna într-o limbă determinată.

43. Propoziția enunțiativă este purtătoarea unei semnificații și a unei încărcături emoționale de afirmare sau negare constituite din punct de vedere istoric, a unei credințe constituite în cadrul unei structuri lingvistice determinate.

44. Orice limbă ascunde în ea valori morale: însușirea acestor valori înseamnă însușirea limbii.

45. Însușirea limbii are loc fie la nivelul creării de noțiuni, fie la acela al noțiunilor gata create.

46. În procesul creării noțiunii se înfiripă totdeauna o credință; prin sistemul noțiunilor credința devine morală, iar prin sinteză ea se structurează.

47. Odată cu limba, copilul își însușește și bazele valorilor morale.

48. De aceea educația morală este întotdeauna o educație lingvistică.

49. *Aplicare.* Limba lui Pázmány Péter, purtătoare de valori morale:

Motto: „És mivelhogy inkább akarnak nagyon púposkodni, hogysem alázatosságban maradni, ez az oka, hogy semmivé leszen minden gondolkodások.” (Thomas Kempis în traducerea lui Pázmány Péter^{1,2})

Textul motto-ului are un conținut moral nemijlocit, care nu intră în sfera cercetărilor noastre. Dar limba traducerii este și ea tipic morală. Propoziția poate fi redusă la o singură afirmație compusă: ei se împăunează, deci gândirea lor n-are valoare.

Afirmația se referă la un raport uman determinat: purtătoarea raportului este ultimul element al propoziției — „se împăunează”. Din conținutul moral al smereniei-împăunării nu mai rămîne nimic: faptul lingvistic al propoziției este doar o unică afirmație, un verb. *Se împăunează*, adică ies în evidență, dar nu este vorba aici despre o evidențiere firească, ci de o deviere anormală de la comportamentul omenesc normal, neîmpăunat. Împăunarea este provocată de o voință personală, iar factorul care determină această voință este dorința de a te face remarcat cu orice preț. Afirmatia conține, de asemenea, o luare de atitudine personală și o dezaprobare. Astfel că raportul exprimat în

¹ „Și, cum mai degrabă ei voiesc să se împăuneze cu osebire decît să rămînă în smerenie, din această pricină se întîmplă că li se nimicnicește orice gîndire.” (În limba maghiară în original, n. trad.)

² *Thomas (à) Kempis* — 1379/1380—1411) — scriitor mistic german (n. trad.)

Pázmány Péter — (1570—1637) — prelat maghiar născut la Oradea. A condus contrareforma în Ungaria. Creator al limbii filosofice și teologice maghiare. (n. trad.)

afirmație este acum triplu: în primul rînd, raportul comportamentului firesc-nefiresc în general, în al doilea rînd respingerea comportamentului nefiresc în numele celorlalți oameni, iar în al treilea rînd dezavuarea personală a comportamentului nefiresc.

Împăunarea este un fel de autodesființare personală, deoarece comportamentul nefiresc te desființează moralmente. Împăunarea „este”, însă acest „este” înseamnă „nimicul”, autodesființarea din punct de vedere moral. Comandamentul moral, acel „trebuie”, este de a nu ne împăuna, fiindcă împăunarea e rea. Expresia desemnează însuși răul moral, deteriorarea raportului moral normal cu ceilalți oameni.

Aici verbul însuși este cel de-al treilea, nu eu, nici tu, ci „Altcineva”, cel ce exprimă raportul. „Altcineva”, cel de-al treilea, poate fi bun ori rău — pe potriva crezului meu. În traducere, Pázmány își caută exprimarea lingvistică a propriului său crez moral: eu nu mă împăunez, deci mă comport just. Eu spun „nu”, autonomia mea constă în faptul că spun „nu”. Comandamentul moral al societății îmi cere să mă împăunez, dar eu spun „nu”. „Nu” se referă la raporturile determinate ale unei societăți determinate, iar în forma sa lingvistică este legat, de asemenea, de epocă, de loc, de tradiții.

„Nu” este categoric atunci cînd se adresează tuturor cu egală putere. Împăunarea este o expresie metaforică: Pázmány ar putea formula și mai abstract. Dar noțiunea mai abstractă este o noțiune care se adresează unei comunități mai restrînsă. Ea suscită efecte afective într-o sferă mai restrînsă. Însă crezul ascuns în cuvînt poate fi transmis numai prin intermediul afectelor.

Crezul definit pe cale abstractă este acum evidență logică. Destinul crezului este acela de a fi

afectiv. Transmiterea sa este imposibilă dacă nu se apelează la metaforă. Metafora, ca transmițător al crezului, este univocă. În cadrul sistemului limbii materne, ea nu poate indica decît un singur sens. Metafora este zămislită de limba maternă însăși. Din punct de vedere al crezului, metafora este purtătoare a unei încărcături afective univoce.

Limba lui Pázmány exprimă, în sine, o ținută morală: inventivitatea lui lingvistică își are rădăcinile în extinderea legilor proprii logicii morale a limbii. Dar limba lui trăiește o viață proprie, atunci cînd o comunitate lingvistică se recunoaște pe sine în noile arome. Această limbă e caracterizată de bucuria bogăției afective, de beatitudinea extatică a cuvintelor. Cuvîntul saturat dă naștere la noi cuvinte, noi compoziții, noi conținuturi, metafora depășește granițele morale și, dobîndind o viață autonomă, se ridică la rang de literatură.

Acum, metafora ca literatură nu se limitează doar la a sugera eticul, dar îl și înfățișează. Ceea ce pînă acum fusese conținut spontan devine din acest moment dilemă conștientă: oamenii preschimbați în eroi de hîrtie devin, în viitoarea ciocnirilor morale, reprezentanți ai principalelor tendințe ale epocii. Probabil că, fără limba lui Pázmány, epoca sa ar fi fost mai săracă atît în moralitate cît și în sentimente.

IPOTEZA DESPRE LIMBA DUBLA A GENERAȚIILOR

Motto: Fă semn și mergi mai departe...

1.1. Trebuie să pornim de la faptul empiric că fiecare om întrebuințează în vorbire mai multe limbi. El își întrebuințează limba maternă — sau acea limbă pe care o folosește drept limbă maternă — în cel puțin două sisteme de semnificații fundamentale. Primul sistem e folosit în sfera particulară: în micile comunități organice în care își realizează manifestările sale generale de viață, el vorbește limba pe care a alcătuit-o evoluția speciei umane. Cea de-a doua sferă e cea socială: în comunitățile în care își realizează formele sociale ale adaptării, el vorbește limba pe care o consideră justă.

1.2. Minoritatea națională întrebuințează, în majoritatea cazurilor, în comunitățile sale particulare limba sa maternă, iar în raporturile sale sociale, limba majorității, din această cauză cele două sisteme de semnificații aparțin în acest caz de obicei unor limbi diferite.

1.3. Adaptarea oamenilor născuți relativ în aceeași perioadă se desfășoară, în general, în forme similare: comunitatea potențială care vorbește o limbă cu semnificații comune poate fi considerată o

generație. Dincolo de limbajul cotidian, fiecare comunitate își creează limba specifică a contactului său social, care nu este altceva decât traducerea limbii adaptării generale a omului în limba adaptării la condițiile concrete. De aceea, limba exprimă, pe de o parte nivelul concret atins în filogeneza speciei umane, respectiv comunicarea naturii, a societății devenită naturală, iar pe de altă parte modalitatea în care oamenii comunică cu raporturile lor instituționale de putere, adică felul în care ei transpun în comportament conștiința acestei comunicări.

1.4. A transpune în conștiință înseamnă a ridica individul în sfera socială. Limba instituțiilor transpune în conștiință posibilitățile care se încarnează în natura lor luată ca expresie a condițiilor obiective. Omul „se naște în condiții determinate”, însă el ia cunoștință de aceste condiții prin intermediul instituțiilor sociale.

1.5. Cea de-a doua limbă este limba adaptării la structurile de putere. Prin ea se formează modul în care oamenii își văd sau doresc să-și vadă locul și raportul lor în cadrul acestei structurii, respectiv felul în care ar dori să fie văzuți de către reprezentanții acestei structuri. Așadar, această a doua limbă este întrebuințată nu numai pentru a exprima socialitatea lor actuală (a), în această limbă se formulează și iluziile lor (b) și, de asemenea, prezentarea acestora ca realitate (c).

1.6. „Opinia personală” este formulată în prima limbă, limba micii comunități intime. Comportamentul manifestat față de sfera socială și față de sfera puterii este verificat în această limbă, și tot în această limbă este exprimată opinia individuală legată de comportamentul care a luat naștere din cerințele sferei puterii.

1.7. Intrucît socialitatea este exprimată în limba adaptării, cea de-a doua limbă este totodată și limba idealurilor. Astfel, idealul și scopul (forme ale adaptării acceptate ca fiind corespunzătoare) „vorbesc” aceeași limbă, care trebuie „tradusă” în prima limbă. Rezultatul traducerii este un scop pragmatic și un ideal abstract. Scopul este pragmatic pentru că formulează eficacitatea adaptării sociale a micii comunități (respectiv consecințele practice posibile ale acesteia), iar idealul este abstract pentru că se rupe de mediul său natural, socialitatea.

1.8. Din această cauză scopurile, respectiv formele realizate ale adaptării, devin un conținut concret al idealului abstract: ia naștere astfel o tensiune între puritatea idealului și conținutul său degradat la rangul de scop. Această tensiune poate fi dizolvată atunci cînd între cele două sfere din câmpul social, respectiv între limbile care exprimă cele două sfere, comunicarea este liberă, adică atunci cînd între micile comunități (indivizi) și sfera de putere care exprimă socialul există o relație nemijlocită.

1.9. Forma degradării este mascarea scopurilor individuale (ale micii comunități) cu ajutorul idealurilor: camuflarea realului cu ajutorul idealului. O astfel de folosire a idealului este facilitată atunci cînd însăși sfera puterii întrebuintează în același sens idealurile, adică atunci cînd prezintă țelurile grupului ca și cum ele ar fi un ideal. În aceste cazuri, forma scopurilor individuale este idealul, conținutul lor este interesul nemijlocit al micii comunități.

1.1.1. Idealizarea scopurilor, respectiv folosirea idealurilor pentru camuflarea realului, decurge din cerințele sistemului instituțional dat, iar aceste ce-

rințe sînt determinate în mod decisiv de condițiile economice.

1.1.2. Așadar trebuie să pornim de la faptul empiric potrivit căruia comportamentul generațiilor este determinat de raportul dintre economie, putere și micile comunități. Deosebiriile dintre generații sînt în sine niște deosebiri biologice banale, însă, din punct de vedere al adaptării care se exprimă în cea de-a doua limbă, succesiunea în timp dobîndește un conținut: acest conținut exprimă deosebiriile raporturilor *deja* create, respectiv *încă* necreate.

1.1.3. Deosebirea, ea însăși, poate constitui un izvor al conflictului, însă deosebirea în sine încă nu este cu necesitate purtătoare de conflicte. Cînd între două limbi ale *unei* generații există un raport nemijlocit, adică atunci cînd particularul trece nestingherit în social și își recunoaște în el propria sa esență, noua generație poate recunoaște în libera circulație a celor două limbi un ideal acceptabil pentru ea însăși.

1.1.4. Idealul nu este altceva decît acea modalitate în care o generație își formulează deficiențele propriiei sale existențe: dar deficiența poate fi „consistentă” sau lipsită de conținut. Ea este consistentă atunci cînd formulează limitele reale ale libertății, adică atunci cînd în ea se formulează strategia; deficiența este lipsită de conținut în cazul în care în ea se formulează doar practica nemijlocită, tactica. Dar idealul este de asemenea lipsit de conținut și în cazul în care își imaginează că este realizat, sau se prezintă pe sine ca fiind realizat, sau se pretinde a fi fost realizat în ciuda faptului că are cunoștință de neadevărul afirmației.

a) Își imaginează că este realizat: aceasta este iluzia sferei puterii, izvorul de certitudine care îi dă posibilitatea de a avea încredere în sine.

b) Se prezintă pe sine ca fiind realizat: aceasta este o formă care are drept scop camuflarea deficiențelor existenței. Socialul, respectiv purtătorul și acaparatorul socialului, știe că nu este capabil să formuleze realul, de aceea compensează deficiențele în acest mod.

c) Se pretinde a fi fost realizat, deși știe că nu s-a realizat; această formă este dualitatea acceptată și calificată ca aparținând esenței, dualitate care generează inevitabil conflictul.

1.1.5. În conflictul dintre generații putem observa relația dublă a celor două limbi. Pe de o parte una din generații — cea mai vîrstnică — știe că limba ei s-a rupt în două, pe de altă parte cealaltă generație — cea mai tînăra — sesizează vinovăția în această situație; pe de o parte cea dintîi transmite această dualitate ca pe un triumf al adaptării, pe de altă parte cealaltă generație își însușește acest triumf ca pe o înfrîngere. Pe de o parte una dintre generații — cea mai tînăra — știe că unitatea limbii sale este doar o unitate în sine care nu exprimă nici un fel de socialitate pozitivă, pe de altă parte cealaltă generație — cea mai vîrstnică — consideră acest comportament ca fiind culpabil, pe de o parte cea dintîi își închipuie că unitatea existentă în sine este o unitate pentru sine și socotește că a găsit cheia adaptării în respingerea socialității, pe de altă parte cealaltă generație își însușește acest triumf ca pe o înfrîngere.

1.1.6. Din momentul în care această înfrîngere dublă se transpune în conștiință într-o formă sau alta, limba însăși devine problematică. Oricum ai vorbi, simți absența autenticității, absența esenței, de aceea le transpui în conștiință pe ambele doar ca purtătoare ale aparențelor. Autenticitatea aparenței pune sub semnul întrebării autenticitatea existenței, iar particularul, pus în fața unei exis-

tențe neautentice, devine un refugiu al autoconser-vării.

1.1.7. Numai că acest refugiu este un izvor al culpabilității: prezența negativității pervertește impenetrabila unitate a particularului, trezind ne-conținut dorința erupției. Însă erupția nu este po-sibilă decât în direcția unui particular și mai re-strîns: limba micii comunități încetează de a mai fi comunitară și devine strict individuală, ceea ce duce la sacrificarea experiențelor acumulate în de-cursul filogenezei speciei umane, această limbă de-venind expresia particulară a deficiențelor sociali-tății.

1.1.8. Acum limba instituțiilor își închipuie că este expresia desăvârșită a socialității și, în această postură, ea devine limba normativă a comporta-mentului. Individul este vinovat și răspunzător pen-tru fiecare fenomen care, deși este inexprimabil în limba sa, a fost formulat pentru el ca normă.

1.1.9. Limba preluată ca normă conferă limbii micii comunități un caracter de neautenticitate; prin aceasta limba normei preschimbă aparența auten-ticității în realitate. E drept că această aparență îi dă posibilitatea să se prezinte pe sine ca un instru-ment al exprimării realizărilor, însă ea nu poate crede în nici un chip — și acest lucru servește ca-muflării deficiențelor — că este cu adevărat ceea ce pare a fi.

2.1. Fiecare generație se organizează pe sine, însă trecerea în organic se desfășoară totdeauna într-un context lingvistic determinat.

2.2. Așadar, trebuie să pornim de la faptul em-piric că socializarea noii generații are ca origine *analiza* limbii sociale deja existente: această ana-liză este un proces continuu care se desfășoară în mod obiectiv, atât la nivelul teoriei (al culturii) cât și la acela al practicii.

2.3. Funcția analizei culturale, potrivit lui Mannheim (citate din studiul lui Karl Mannheim — *Problema generației* — studiu apărut în volumul *Sociologia tineretului* — Editura economică și juridică, Budapesta, 1969):

A) „*Activarea neconținută a noi și noi purtători de cultură* [...] înseamnă că cultura va fi modelată în continuare de către oameni care «*abordează într-un mod nou*» bunurile culturale. «*Abordarea într-un mod nou*», pe care o întâlnim în cazul acestui fenomen al succesiunii generațiilor, se bazează pe apariția unor unități vitale fizico-spirituale noi care încep în mod efectiv «*o viață nouă*» [...], faptul pătrunderii neconținute a unor oameni noi în viața noastră socială poate fi conceput pur și simplu ca element care echilibrează faptul parțialității conștiințelor individuale. E adevărat că noua atitudine a oamenilor noi zdruncină neîncetat bunurile acumulate, însă ea efectuează, chiar și inconștient, noua selecție, revizuirea celor deja existente și ne deprinde să uităm tot ceea ce nu mai este utilizabil sau să năzuim la toate cele pe care încă nu le-am cucerit.”

B) *Disparația purtătorilor de cultură mai vechi.* „În devenirea socială dispariția generațiilor mai vechi slujește la uitarea necesară. Pentru perpetuarea societății noastre este nevoie deopotrivă de memoria socială, de uitare și de acțiunea reînnoită [...] Orice realizare actuală procedează în mod selectiv [...] Ea ajustează noii situații ivite elementele pe care le-a adus cu sine, sau creează elemente noi, descoperind adeseori, cu această ocazie, în aceste elemente, trăsături și posibilități înglobate, care în prealabil n-au fost observate [...] Ei bine, aici trebuie să facem o diferențiere esențială între memoria *însușită* și memoria *dobândită în mod autonom*, în mod individual [...] Nu pot considera drept

o posesiune autentică a mea decît acea memorie care a fost dobîndită efectiv în mod autonom, și numai acea știință care a fost obținută cu prilejul unei situații actuale. A fi bătrîn înseamnă, în primul rînd, că omul trăiește într-o anumită corelație empirică preformatoare, specifică și dobîndită în mod autonom, care face ca înfățișarea și locul tuturor experiențelor posibile să fie într-o anumită măsură dinainte stabilite. În schimb, forțele modelatoare din noua viață sînt deocamdată în formare și pot încă prelucra în ele însele dinamica de bază a efectului modelator al fizionomiilor, efect propriu noilor situații.”

C) *Fundamentul constituirii generațiilor* îl formează faptul că membrii lor „participă la același stadiu al devenirii colective [...] Situatărea comună în cadrul spațiului social este conferită nu atît de faptul nașterii într-un timp cronologic identic ori de adolescența, maturizarea și îmbătrînirea simultană, cît, mai degrabă, de posibilitatea ce li se oferă celor în cauză, ca urmare a acestei simultaneități, să participe la aceleași evenimente, la același conținut vital etc. și, ceea ce este și mai important, să facă aceasta sub semnul aceluiași specific al stratificării conștiinței.”

D) *„Necesitatea transmiterii permanente a bunurilor culturale* [...] Cel mai important lucru în această transmitere este ca noii generații să i se dea posibilitatea să se integreze în comportamentele de viață, în conținuturile afective, în atitudinile organizate [...] Deci contemporaneitatea tineretului înseamnă faptul că el se află mai aproape de problematica actuală (datorită, printre altele, și abordării substanțial noi), că trăiește ca antiteză primară ceea ce tocmai se află pe cale de a se dezmembra, angajîndu-se prin luptă alături de această

antiteză. Însă generația mai vîrstnică se simte atașată de ceea ce constituia, pe vremea ei, noua orientare... Tensiunea aceasta ar fi de-a dreptul nerezolvabilă pentru transmiterea experienței vii de viață, dacă n-ar acționa și tendința cu efect contrar: nu numai profesorul îl educă pe elev, ci și elevul pe profesor."

2.4. Analiza care se desfășoară în sfera practicii constă în faptul că tinerele generații formulează condițiile obiective pe care le primesc de-a gata, în care s-au născut, ca pe o antiteză.

Dacă această antiteză n-ar exista, noile generații ar deveni incapabile de acțiune, or funcția fundamentală a fiecărei generații este asigurarea continuității sociale. Asigurarea adaptării speciei umane este scopul imanent al speciei umane.

2.5. De aceea punctul de pornire al responsabilității noii generații este negarea. Însă negarea este subiectivitate pură atunci cînd nu se alipește, ca antiteză, stării deja existente. Negarea a ceea ce deja există este, de asemenea, subiectivitate pură atunci cînd transformarea reală este imposibilă. Dar transformarea reală poate fi dusă la îndeplinire numai atunci cînd și cadrul în care se organizează activitatea colectivă a oamenilor este modificat.

2.6. Cerința modificării se formulează astfel, înainte de toate față de formele suprastructurii: în analiza practică domină formele contestatate ale sintaxei, însă, din punct de vedere al conținutului, în aceste forme pot fi observate variantele active ale afirmării noului. Contradicția dintre forma lingvistică și conținutul exprimat arată faptul că limba adaptării nu s-a înfiripat deocamdată, ea existînd doar ca posibilitate. Ea exprimă deja ceea ce noua generație nu vrea, dar încă nu și ceea ce ea vrea.

2.7. Limba socialității devine, în cadrul micii comunități, limba negării directe, și, în această pos-

tură, ea diluează și prima limbă. Diluarea înseamnă că negativitatea face ca acele elemente ale vocabularului tradițional ale micilor comunități care traduc într-un conținut pozitiv-pragmatic expresiile generale ale celei de-a doua limbi să devină lipsite de sens. Rezultatul este detașarea de elementele lipsite de conținut ale primei limbi și străduința spre fundamentarea pozitivă a celei de-a doua limbi, adică introducerea unor expresii consistente în această a doua limbă.

2.8. La granița dintre pozitiv și negativ, realul și autenticul se separă unul de celălalt: ceea ce este real nu este autentic, ceea ce este autentic e doar condițional: dorință, aspirație. Condiționalul nu este real, însă el este instrumentul de transformare al realului, modalitatea prin care dorința trece în acțiune. În momentul în care din dorință iau naștere obiective practice, idealul însuși devine forță de producție.

2.9. Problema care se pune este modul în care imperativul categoric *a trebui* trece în acțiune, felul raportului dintre acțiunea posibilă (care în condiții normale coincide cu acțiunea dorită) și acțiunea reală. Cu alte cuvinte: problema care se pune este aceea de a afla în ce măsură este sfera socială reală, respectiv sfera puterii *capabilă* să recunoască *posibilul* și să-l separe pe acesta de ceea ce este organizat în mod real. Cu alte cuvinte, problema care se pune este de a ști dacă sfera puterii este în stare să cedeze realul realului, adică schimbării, transformării posibile.

2.1.1. Cedarea *nu este* o problemă de dorință ori de aspirație, ea este problema structurii de clasă a societății, problema dialecticii *intereselor* sociale. Clasa dominantă și instituțiile ei de exercitare a puterii își formulează interesele ca interese ale întregii societăți (Marx), de aceea limba care exprimă

socialitatea este din capul locului o limbă mistificată. Ea formulează propozițiile enunțiative ca pe niște norme directe: limba mistificată prezintă interesele unui grup ca pe interese publice.

2.2.2. Acum prima limbă este culpabilă: ea exprimă ceva ce contrazice socialul, din această cauză valabilitatea ei subzistă numai în cadrul unei sfere restrânse, renunțându-se la orice legătură cu socialul. Dacă grupul restrâns își asumă cu toate acestea propria sa limbă, prin aceasta el rupe cu bună știință relațiile cu generalul, existînd de acum înainte ca monadă închisă în sine. Dacă nu și-o asumă și totuși o vorbește, rezultatul este o conștiință a culpabilității: dezacord interior, izolare cauzată de absența identificării cu socialul. Dacă nu și-o asumă și nici nu o vorbește, se desființează pe sine însuși în lipsa acestei limbi, își pierde specificul și, prin aceasta, calitatea.

2.2.3. Pentru noua generație toate cele trei soluții sînt inacceptabile: a) lumea de experiențe a noii generații este a priori potențial socială: în educație și în învățămînt ea preia din capul locului experiențe sociale și, dat fiind că principala ei problemă este integrarea, ea respinge orice formă care ar face această integrare cu neputință. b) Ea nu-și poate asuma conștiința culpabilității, fiindcă falimentul adaptării sociale îl concepe antitetic și îl consideră ca pe un faliment aparținînd generațiilor precedente. c) Ea își poate duce la îndeplinire îndatoririle numai ca personalitate — așadar în chip de creator al grupului — și din această cauză nu este dispusă să dizolve irevocabil prima limbă.

2.2.4. De aceea negația ei se îndreaptă în direcția grupului restrîns *deja* constituit, crezînd că descoperă în dezagregarea acestuia condiția propriei sale socialități. În propriul ei grup restrîns,

proaspăt înființat, ea reproduce însă vrînd-nevrînd acele condiții pe care le distruge prin negația ei și apoi prin acțiunea ei, de această dată la nivelul propriei sale generații. Dacă își dă seama însă de primejdia reproducerii și o evită în mod conștient, ea alege prin aceasta ori o stare de exterioritate în raport cu societatea, ori devine un mijloc de manipulare, ca urmare a neputinței acceptate.

2.2.5. O cale duce spre automanipulare (asumarea și realizarea consecventă a contradicțiilor limbii duble), cealaltă spre o aservire în fața manipulării: societatea pătrunsă de contradicții antagoniste realizează și în raporturile dintre generații cercul închis al alienării. Evident că cercul magic poate fi rupt numai prin intermediul acțiunii revoluționare, însă problema care se pune este aceea de a ști cînd anume pot fi considerate condițiile acțiunii revoluționare mature pentru aceasta.

2.2.6. Potrivit învățămintelor oferite de istorie, acțiunea revoluționară este declanșată fie de o exasperare extremă, fie de o coincidență a condițiilor subiective și obiective în măsură să determine subiectivitatea de clasă, devenită conștientă, să-și însușească condițiile obiective coapte pentru schimbări radicale. Această coincidență poate fi calificată ca fapt istoric numai ulterior, după realizarea coincidenței, așadar nu există vreo modalitate de a se putea stabili cu exactitate momentul străpunerii cercului alienării. Astfel că nu se pot trage din aceasta concluzii privitoare la raporturile dintre generații.

2.2.7. Distrugerea din două direcții a primei limbi, precum și incapacitatea celei de-a doua limbi de a exprima realitățile, fac ca limba comună în totalitatea ei să ajungă confuză și incapabilă pentru exprimarea relațiilor umane. Relațiile umane se

pot manifesta numai la nivelul afectelor, un semn exterior al acestui fenomen constituindu-l marea valoare acordată prestigiului: baza prețuirii de sine e creată de reflexe afective (admirație, invidie, etc.). Din punct de vedere social scoaterea în primul plan a momentelor afective favorizează formarea stărilor afective de masă: în aceasta trebuie să vedem compensația unor relații umane cu adevărat consistente. Faptul că sfera puterii folosește o astfel de situație în scopuri manipulative nu schimbă cu nimic afirmația de mai sus. Dacă o astfel de stare n-ar exista în mod obiectiv, nici manipularea n-ar putea avea un efect de masă. Manipularea poate fi un instrument de dominație numai datorită faptului că condițiile obiective fac posibilă aceasta.

2.2.8. Limba comună se limitează îndeobște la indicarea gesturilor, în vreme ce limba teoriei îndeplinește nu numai sarcina construcției logice, ci și o funcție pentru care se dovedește inaptă: ea se străduiește să instaureze o ordine, o ordine *rațională și cuprinzătoare* în existență. O astfel de referire la existență o ermetizează, o izolează de subiectul comunicării sale.

2.2.9. Însă tocmai acest fapt este cel care transformă limba teoriei într-o limbă a celor mai conștienți reprezentanți ai tinerei generații, în comparație cu acei reprezentanți ai tineretului care reformulează limba afectelor pentru a face din ea o limbă a generației lor.

3.1. Studenții anului I ai Facultății de pedagogie și ai Facultății de instrumente și canto de la Conservatorul George Dima din Cluj-Napoca au dat următoarele răspunsuri, în luna aprilie 1973, la întrebările referitoare la problema generațiilor (selecție efectuată pe baza variantelor principale ale răspunsurilor; numărul total al răspunsurilor: 22).

A) *Ce înțelegeți prin noțiunea de generație?*

1. Generația este atributul prin care se deosebesc diferitele categorii de vîrstă (20 ani, familie de muncitori într-o mare uzină; 20 de ani, intelectual; 22 ani, tatăl intelectual; 19 ani, tatăl intelectual; 20 ani, tatăl activist; 21 ani, familie de muncitori; 19 ani, intelectual; 19 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de muncitori).

2. Grupări care se deosebesc prin felul de a reacționa la marile evenimente ale epocii (20 ani, familie de intelectuali; 20 ani, tatăl intelectual; 22 ani, familie de muncitori).

3. Fac parte din aceeași generație acei oameni care, dispunînd de un nivel spiritual identic, se înțeleg reciproc; sfera comună de interes este caracteristică generației; o generație dată își produce ea înșăși nivelul spiritual care îi este corespunzător și care se manifestă în cultură și artă (20 ani, familie de intelectuali).

4. Pentru o generație este determinant modul de gîndire deosebit (21 ani, tatăl intelectual; 19 ani, familie de muncitori).

5. Generațiile sînt grupări pe care le despart problemele puse în fața lor de societatea epocii, dar ele sînt despărțite totodată de condițiile diferite de viață, de împrejurări, de evenimentele importante, de schimbările decisive în viața socială (20 ani, familie de muncitori).

6. Categoriile diferite de vîrstă se unesc formînd o generație datorită țelului comun. Țelul diferit face ea fiecare generație să vorbească o altă „limbă”, să aibă alte dorinți, alte vise și sfere de interes diferite (20 ani, familie de muncitori).

7. Este lipsit de sens să vorbim de generații diferite, nu există decît deosebiri între concepțiile de viață — indiferent de deosebirile de vîrstă

(20 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de intelectuali).

B) *Caracterizați raportul dintre generații* (pornind, pe cât posibil, de la propriile experiențe în această privință):

1. Dat fiind că generațiile își fac apariția în perioade diferite, în fața lor se pun mereu alte probleme de epocă. Ca o consecință a ritmului rapid de dezvoltare socială, se ivesc probleme noi care iau locul celor vechi, rezolvate ori nerezolvate. Rezolvarea acestora din urmă este văzută în mod diferit de către generațiile care trăiesc în aceeași epocă. Noua generație revizuieste și rezolvările problemelor vechi. Contradicția cauzată de deosebirea dintre aceste rezolvări duce deseori la conflict, iar *soluționarea acestuia îi revine generației mai tinere* (20 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de muncitori într-o mare uzină).

2. Problema generației o constituie faptul că diferitele categorii de vîrstă privesc viața în mod diferit și îi atribuie sensuri diferite (21 ani, intelectual; 20 ani, tatăl intelectual; 20 ani, familie de intelectuali; 22 ani, familie de muncitori).

3. Nici o generație nu-și poate dăruia propria sa „cetate” pe care a construit-o, ea nu poate face decît să producă acele contradicții care vor fi exprimate în cultură prin intermediul generației următoare. Corespunzător cu aceasta, între cele două generații succesive există în mod necesar un anumit conflict — însă aceasta nu poate duce la antagonism (pe plan social) — pe care nu-l poate soluționa decît o a treia generație. Însă cea de-a treia generație ajunge în conflict cu generația a doua (20 ani, familie de tehnicieni).

4. Controversele dintre generații încetează atunci cînd îi înțelegem pe părinții noștri și, în general, pe cei mai vîrstnici (21 ani, familie de intelectuali).

5. Controversa este cauzată de faptul că individul aparținând unei generații anterioare nu este în stare să țină pasul cu transformările survenite în structura societății, nu poate sau, mai bine zis, nu vrea să le înțeleagă pe acestea, sau, ceea ce e mai grav, el dorește să-i educe și pe tineri în spiritul unor concepții și idei perimate (20 ani, familie de muncitori; 19 ani, familie de muncitori).

6. Noi am acceptat tot ceea ce era *gata făcut*, însă deocamdată n-am acționat deloc pentru a schimba acele lucruri care, după părerea noastră, sînt rele. Mulți dintre noi ne limităm doar la a merge la ședințe (sau nici măcar nu mergem) și, fără să fim atenți, ridicăm mîinile, votăm. Aceasta nu este suficient (20 ani, familie de muncitori).

7. Cauza contradicției: dorința tineretului de a opera transformări (20 ani, tatăl activist; 20 ani, familie de muncitori).

8. Generația mai vîrstnică nu este în stare să asimileze, în paralel cu munca sa, acele lucruri pe care generația mai tînă le „înfăptuiește” (19 ani, intelectual; 19 ani, muncitor).

9. Dacă părinții ar reuși să-și ferească copii de greutăți, atunci aceștia și-ar trăi nu propria lor viață, ci visele părinților lor (21 ani, tatăl intelectual).

OBSERVAȚIE

a) Răspunsurile subliniază de multe ori faptul că între generații nu se poate trasa o delimitare precisă; așadar, controversele dintre generații nu sînt neapărat controverse între categorii de vîrstă în totalitatea lor; se mai menționează că experiența celor mai vîrstnici este indispensabilă.

b) Numărul răspunsurilor care n-au putut fi evaluate: la prima întrebare 4, la a doua întrebare 2.

3.2. Putem trata problema generațiilor ca pe o problemă a unui nou limbaj critic. Noul limbaj critic este menit să realizeze funcțiile citate din textul lui Mannheim. „Îndeplinirea” acestor funcții este o problemă specifică a fiecărei epoci, așadar premisele acestui limbaj sînt date de însăși epoca.

3.3. Limbajul critic reliefează bazele reale ale formațiunilor ideologice (Marx).

3.4. El arată care este tipul de raporturi umane pe care le realizează condițiile obiective ale epocii.

3.5. El cercetează limba raporturilor umane ca pe o limbă a filogenezei speciei umane, o limbă care reprezintă relațiile mutuale la un nivel dat al socialității.

3.6. Prin deducție, el trage concluzii din raportul între cele două limbi în privința propriei sale poziții ideologice.

3.7. Ideologia lui este premisa, modelului lingvistic propriu.

3.8. Acum demolarea critică radicală este urmată de construcție.

3.9. Rezultatul construcției este o ipoteză. Sarcina care ne revine este aceea de a confrunta fără încetare cu faptele ipoteza parcursă pînă la capăt și formulată din punct de vedere logic; dacă ipoteza nu explică faptele, înseamnă că nu faptele sînt de vină.

3.1.1. Experiența noastră nu dorește să îndeplinească rolul de sinteză: unicul nostru obiectiv este acela de a trata problema generației, care se exprimă totdeauna prin limbă, așa cum s-a exprimat ea. Nu se poate cerceta decît ceea ce se exprimă; de aceea orice relație lingvistică poate fi concepută ca o necesitate. Noi nu înțelegem decît ceea ce înțelegem; iar aceasta se poate descrie. Ceea ce poate

fi descris se descrie. Acest fapt ideologic trebuie luat în considerare. Analiza radicală ajunge exact pînă la premise și le folosește pe acestea în mod conștient în construcție. Așadar, analiza este cea care trebuie accentuată, și nu construcția.

Experiența noastră aduce în discuție problema generației în societatea pătrunsă de contradicții antagoniste și nu pretinde să tragă nici un fel de concluzii în privința societății unitare, lipsite de clase.

Timpul în CASTELUL

sau

**Addenda la Kafka, cel care s-a caracterizat astfel:
„NU-MI LIPSEȘTE NIMIC, DECÎT EU ÎNSUMI”**

Problema lui Kafka este singurătatea: opera sa este fenomenologia omului fugărit și hăituit cu lovituri de cravașă care îl silesc să se retragă în sine însuși. Lipsește din ea orice pasiune, orice sentiment. Nu are nici un dram de comuniune umană. De aceea, efectul ei are ceva impalpabil: inspiră un sentiment de teamă care nu poate fi definit. În aceasta rezidă conținutul ei uman; se adresează unui anumit strat al conștiinței care tremură ca gelatina în fiecare om ajuns măcar o dată în conflict cu puterea lumii exterioare.

Omul care acționează se izbește de puterea circumstanțelor; prin această ciocnire fapta dobândește o direcție, iar circumstanțele se modifică: într-un sens sau altul. Vor deveni sau mai umane, sau se vor dezumaniza și mai mult. Dimensiunea existenței umane se alcătuiește, în cadrul raportului reciproc dintre faptă și circumstanțe, din atracția și respingerea dintre sens și schimbare.

Conținutul existenței este un raport. Cu toate acestea, existența nu poate fi caracterizată de către purtătoarele raportului — fapta și circumstanțele —

de înlănțuirea lor, de prezența lor impregnată de atracția și respingerea dintre ele. Căci raportul dintre faptă și lume este o structură care se susține prin ea însăși, o structură care, convulsionându-se, se concentrează pînă ce ajunge de sine stătătoare. Kafka descrie această structură. Lumea sa sugerează eventualitatea faptei și puterea circumstanțelor, adică o construcție în care fapta este incapabilă de a se realiza, iar lumea este incapabilă de a se modifica în sens pozitiv.

Kafka descrie raportul închis dintre faptă și circumstanțe ca pe un lucru dat, neîndurător, ca pe o lume anchilozată, prăbușită pentru totdeauna în ea însăși. Această lume se mișcă doar în aparență: fapta este incapabilă de creație, deși aceasta este esența ei; circumstanțele sînt incapabile de a purta raporturi noi, cu toate că aceasta este esența lor. Atunci cînd fapta izbutește să realizeze ceva, nu face decît să întărească circumstanțele, să producă din nou raporturile care au drept urmare propria sa înăbușire. Iar circumstanțele în schimbare nu pot face altceva decît să rigidizeze în continuare vechea lor putere, să limiteze și mai mult sfera de influență a faptei. Fapta se nimicește, iar circumstanțele își îndeplinesc unica lor funcție de îngrădire a faptei, pînă se autonimicesc: căci dacă nu există faptă, nu există nici circumstanțe.

Fapta, producătoare a circumstanțelor rigide, se înfățișează, în chip de contrariu al ei, ca esență a acestora; și invers: această acumulare de circumstanțe rigide, înăbușitoare, opuse faptei se manifestă, în opoziție cu ea însăși, ca esență a faptei. Din acest moment raportul devine un lucru dușmănos și străin; el este asemănător stelelor pitice, albastre și strălucitoare, care se prăbușesc în propriul cîmp gravitațional, pînă ce mișcarea lor interioară contenește, în vreme ce ele își urmează dru-

mul pe firmament, întemnițate într-o repetabilă neputință. Apoi se dezintegrează. Nu se poate trăi în moarte.

Lumea lui Kafka este o lume a esențelor care se înfățișează sub chipul contrariilor lor, de aceea este o lume care se autonimicește. O lume care nu numai că se sfîșie pe sine, ci se autodevorează pur și simplu. O lume a alienării. Pentru individ ea e o lume a neputinței, pentru subiect o lume a spaimei, a pierzaniei fără de nume. Lui Kafka fapta concretă și lumea concretă, cu alte cuvinte istoria și urzeala de evenimente a epocii sale, îi sînt indiferente. De aici lipsa de istoricitate cronologică din scrierile sale. El scrie o istorie mai profundă: aceea a structurii alienării, așa cum s-a manifestat ea atunci și acolo unde a trăit scriitorul.

Pentru Kafka lucrurile n-au nici un fel de importanță, ci doar semnificații. Lucrurile, obiectele spațiului, nu sînt ceea ce par a fi. Esența lor nu constă în materialitatea lor, ci în raportul pe care îl încheagă, îl poartă și îl întrupează. Așadar, ele au un înțeles mai profund decît propria lor semnificație: alienarea însăși. Acesta este un sistem de raporturi materializat, ce viețuiește într-un timp concret pe care și-l produce singur și poartă în sine propria sa nimicire. Obiectele, lucrurile, împreună cu spațiul pe care și-l creează datorită poziției lor, primesc sarcina de a îndeplini o funcție secretă, anume aceea de a inocula structurii o doză de istoricitate. Însă ele îi inoculează timp alienat, timp dezistoricizat: timpul deznădejdiei care se rotește la infinit, durată de timp condamnată la nimicire.

În lumea alienată, spațiul și timpul își schimbă locul, stau față în față. Spațiul poartă timpul ne-realizat, de aceea timpul înaintează anevoie, prin obiecte ireale, pe drumul unei continuități lipsite

de direcție. Spațiul, obiectul îi răpesc omului dimensiunea timpului, zăvorăsc în ele mediul necesar pentru mișcarea sa, presupunînd că s-ar mișca și s-ar realiza pe sine însuși. Însă nimic nu se poate realiza pe sine însuși. Totul are doar o existență, o ființare străină, dar nimic nu există... Spațiul devorează timpul, iar din timpul ca spațiu rămîne doar o durată degradată la rangul de coexistență. Să ne amintim aici de una din descrierile aglomerării și irealității timpului, din *Castelul*: „Tu însă, [este vorba de Frieda care tocmai l-a părăsit pe agrimensorul K. — n.a.] făcînd abstracție de orice alt lucru, ai fost smulsă de lîngă Klamm, nici nu pot măsura bine cît înseamnă asta, dar am ajuns totuși s-o bănuiesc, e ceva amețitor, nu-ți revii, rămîi dezorientat, și chiar dacă eram gata oricînd să te sprijin, nu eram prezent, și dacă eram prezent erai tu uneori pierdută în visările tale, sau te reținea ceva și mai viu, de pildă bir-tășița — într-un cuvînt au existat momente în care-ți întorceai privirile de la mine, ți-era dor de un loc nedeterminat, biata fetiță, și era destul ca în acele momente să fie plasați niște oameni potriveți în dreptul privirii tale, ca să te pierzi, să devii victima iluziei că ceea ce nu reprezenta decît clipe, stafii, amintiri vechi, viața de odinioară, demult trecută, pe cale de a se tot îndepărta, că asta mai e încă viața ta adevărată de acum.”¹.

Trecutul se năpustește în prezent și suprimă viitorul, iar timpul așezat astfel, de-a-ndoaselea, se înfățișează în obiecte, sau, mai expresiv chiar, în cuvinte și noțiuni nedefinite. Existența s-a transformat într-o lume statică, iar tot ceea ce dobîn-

¹ F. Kafka, *Castelul*, traducere de Mariana Șora, Editura pentru literatură, 1968, pag. 328. (n. trad.)

dise un contur datorită mișcării și funcționalității se estompează și caută să-și exprime printr-o pluitire obscură propria ființă, esența individuală.

Obiectele, cuvintele, relațiile directe se înzestrează cu conștiință, cu un fel de semnificație difuză, în comparație cu omul care se limitează să exprime lumea lucrurilor și în a cărei conștiință probleme ca evaluarea, chibzuiala ce privește în viitor, ori exigența de a pregăti calea faptei nici nu apar. Omul n-are dreptul de a lua hotărâri, nimeni nu are acest drept, nimeni nu poate face o alegere, căci materialul, și nu umanul, este cel înzestrat cu conștiință — cu o conștiință pentru om inaccesibilă, dar manifestă. Obiectele și cuvintele hotărăsc destinul omului, care cade astfel, în mod nedrept, victimă unui destin fără nume. Lucrul (obiect, raport, cuvânt) e o ființă haină, care dispune de o voință proprie: el absoarbe și zăvorăște timpul incapabil de viețuire, care se mistuie pe sine.

Intuiția alienării spațiului și timpului apare în opera kafkiană sub forma conflictului *limes*. Prin acest conflict *limes*, sau conflict-limită, descrie Kafka lumea în care îi e dat să trăiască. Punctul de pornire al conflictului se află în situația sa reală, pe care un critic al său o formula astfel: „Ca evreu nu aparține total lumii creștine. Ca evreu indiferent — căci asta era inițial — nu aparține total evreilor. Vorbind germana nu aparține total cehilor. Ca evreu care vorbește germana nu aparține total germanilor din Boemia. Ca boem (ceh) nu aparține total Austriei. Ca funcționar la asigurările împotriva accidentelor în muncă nu aparține total burgheziei... Dar nici biroului nu-i aparține, căci e conștient de chemarea lui de scriitor. Dar nu e nici scriitor, pentru că își sacrifică puterile pentru familie. Dar

«eu trăiesc în familia mea mai străin decît un străin.»¹

În această situație, Kafka nu putea face altceva decît să se descrie pe sine, dar era incapabil să interpreteze lumea în care trăia, cu toate că acest lucru i-a provocat cea mai mare suferință. Tindea fără încetare să afle, să înțeleagă cine era el în fond, ce anume exprima prin propria sa existență. Fiindcă știa că el, Kafka, este cineva, el este scriitorul care poate descrie lumea, însă *limes-ul*, limita, *sesizarea propriei sale ființe și a lumii* nu sînt pentru el decît niște iluzii, și speră cu toate acestea — deși e convins de contrariu — că înțelegerea lumii și a ființei sale va deveni poate și pentru el posibilă.

Să ajungă la limită, să se cramponeze de ea — aceasta și-o dorea; știa însă că totul e în zadar. Totuși a încercat s-o facă. În aceasta constă paradoxul conflictului *limes*: știe că asediază în zadar imposibilul, eu toate acestea încearcă să-l cucerească. Ne-o dovedesc cele trei romane neterminate. Aflat în universul aparent inteligibil, comprehensibil, acceptabil al unei Lumi Noi, Karl Rosman, din *America*, încearcă să se găsească pe sine ca moleculă a acestui univers. Însă America, simbol al comunității umane însăși, se pulverizează pe dată sub atingerea individului, la tentativa sa de apropiere, oferindu-i doar o eterogenitate a soluțiilor parțiale. Falimentul este inevitabil. Numai o comunitate umană omogenă inexistentă ar putea fi cucerită din orice direcție. În *Procesul*, individualitatea se caută pe sine în propria sa existență,

¹ Günther Anders, *Kafka, pro et contra*, München 1951, pag. 118, citat de Radu Enescu în *Franz Kafka*, Editura pentru literatură universală, București 1968, pag. 35. (n. trad.)

în conștiința ratării și culpabilității originare a acesteia, dorind să înțeleagă și să-și aproprieze astfel situația — independentă de noi, dar devenită o constrângere — a condamnării la existență.

În *Castelul*, Kafka încearcă să se regăsească în împrejurările căutării comuniunii și iubirii. Cercul se dovedește a fi și de această dată strîmt; împrejurările sfișie firele țesăturii microclimatului, puterea lor o depășește pe aceea a sentimentelor individuale. Erlanger, secretarul, consfințește astfel separarea forțată a îndrăgostiților: „Iată despre ce e vorba, urmă el. La birt era angajată mai de mult o anume Frieda, eu nu-i știu decît numele, pe ea n-o cunosc, și nici nu mă interesează. Această Frieda îi servea uneori bere lui Klammm. Acuma se pare că e o altă fată acolo. Firește că această schimbare e neimportantă, pentru oricine, probabil, iar pentru Klammm cu siguranță. Cu cît însă munca ți-e mai mare, și munca lui Klammm e, ce-i drept, cea mai mare, cu atît îți rămîn mai puține puteri să te aperi de lumea din afară, în consecință, orice schimbare, cît de insignifiantă, a lucrurilor celor mai insignifiante te poate deranja în mod grav. Cea mai mică intervenție pe birou, înlăturarea unei pete existente acolo de cînd lumea, toate astea pot deranja, și la fel apariția unei noi fete de serviciu. Toate astea, care ar deranja pe oricare altul și în orice fel de muncă, nu-l afectează, firește, pe Klammm; despre asta nici nu poate fi vorba. Cu toate acestea, sîntem obligați să-i păzim tihna, în așa măsură, încît să înlăturăm chiar și perturbările care nu sînt resimțite de el ca atare — și probabil nici nu există pentru el perturbări care să-l deranjeze — dacă noi le percepem ca pe niște perturbări posibile. Nu de dragul lui, nu de dragul muncii sale, înlăturăm aceste perturbări, ci pentru noi, de dragul conștiinței și liniștei noastre. Din această

pricină Frieda trebuie să se reîntoarcă de îndată la birt; s-ar putea să deranjeze tocmai prin faptul că se întoarce iar acolo; ei, în acest caz o s-o trimitem din nou în altă parte, deocamdată, însă, trebuie să se întoarcă. Dumneavoastră trăiți cu ea, după cît mi s-a spus, făceți-o deci să revină acolo, fără întârziere. Sentimentele personale nu pot fi luate în seamă în astfel de cazuri, asta e de la sine înțeles; de aceea nici nu intru în discutarea acestei chestiuni. Si-așa fac mult mai mult decît e necesar atrăgîndu-vă atenția că, dacă vă arătați la înălțime în această chestiune mărunță, se poate să vă fie eventual de folos în viață și în carieră. Asta-i tot ce aveam să vă spun.”¹

Cele trei romane alcătuiesc o trilogie a căutării de sine, iar cauza lipsei de completitudine a acesteia se află nu în faptul că autorul le-a abandonat fără să le termine, ci în inexistența unui al patrulea volum. Acesta ar fi putut conține problemele stratului de mijloc al raportului individ-comunitate, și anume tocmai acele probleme pe care Kafka se dovedește a fi capabil să le descopere — problema comuniunii umane, purtătoare a luptei. Eroarea principală a lui Kafka constă în aceea că pune individul în mod nemijlocit față în față cu omnirea în totalitatea ei, într-o societate în care cîmpul antagonic al grupărilor sociale făcea imposibilă existența unui astfel de raport.

În lucrarea sa deosebit de cuprinzătoare despre Kafka, Sükösd Mihály deosebește trei perioade în opera scriitorului: „prima se întinde din 1904 pînă în jurul anului 1912; ea cuprinde nuvelele timpurii și, dintre romane, *America*. Epoca următoare o putem plasa între 1912 și 1918; aceștia sînt anii creației mature, acum iau naștere cele mai mari po-

¹ Kafka, *op. cit.*, pag. 352 (n. trad.)

vestiri și *Procesul*. În sfârșit, perioada a treia se întinde din 1918 pînă la moartea lui Kafka: în această perioadă a scris *Castelul* și nuvelele-parabole tîrzii.” (Sükösd Mihály: *Franz Kafka*, Gondolat, 1965, pag. 88)

America, romanul primei sale perioade de creație, este de fapt o călătorie utopică, căutarea unui „altceva”, undeva în depărtarea necunoscută. *America* este o parte nefuncțională sau doar un prolog al trilogiei. Primul volum ar putea fi *Procesul*.

Castelul este al doilea volum-fragment al acestei trilogii nescrise, neterminate, neplănuite: agrimen-sorul K. — purtător al conflictului *limes* în această operă — se apropie de înțelegerea plenitudinii din direcția microcomunității (colaboratori nemijlociți, familie). Particularitatea năzuinței sale este că o integrare, realizarea cuplului afectiv, ar putea însemna pentru el înțelegerea puterii, a omeniei, a generalității. Iar această modalitate de înlocuire a înțelegerii cu dizolvarea afectivă constituie forma alienată a conflictului *limes* în opera kafkiană: subiectul artistului, sentimentele și rațiunea sa își schimbă oarecum locul între ele și, în timp ce pornesc la cercetarea lumii, se pierd și pe ele însele.

Pentru Kafka adevărata formă a treziei este visul, sfînta nebunie a inspirației, izbucnirea afectivă. Trezia ca stare afectivă, afectivitatea în chip de conștiință — aceasta este situația conflictului *limes* atît în viața cît și în opera lui Kafka. Și ni se pare important să subliniem această unitate dintre viață și operă: Kafka nu este un privitor din exterior nici în romanele, nici în nuvelele sale. Fiecare scriere a sa este și o autobiografie sau, mai exact, biografia căutării de sine a lui Kafka, descrierea fidelă a posibilităților sale și a epuizării acestor posibilități, zugrăvirea căutării soldate cu un eșec. Varianta kafkiană a căutării de sine, apro-

pierea de lume în cercuri cînd mai strîmte, cînd mai largi, a sugerat unor istorici literari ideea de a-i prezenta opera prin metafora labirintului.

Această metaforă descrie deosebit de sugestiv nu atît operele cît mai degrabă felul, surprinzător pentru un observator din exterior, în care Kafka bîjbîie și suferă de-a lungul întregii sale vieții. Însă oricît de mult ar coincide în acest punct viața scriitorului cu opera sa, totuși opera nu poate fi redusă în totalitatea ei la viața lui Kafka: ea cuprinde o legitate a sa proprie pe care Kafka doar a visat-o, a construit-o, dar n-a putut-o trăi în întregime; opera îl depășește pe creatorul său, căci mai conține și trăsături la care acesta din urmă a năzuit doar; opera are o realitate, o viață a ei, independentă de scriitor. Ceea ce în el fusese doar o trăsătură negativă, o posibilitate pierdută, rătăcită, în operă devine o realitate de sine stătătoare; ceea ce în viața scriitorului era doar un raport afectiv, teamă, tentativă a situării de sine și eșec al dizolvării, devine aici, în operă, realitate rațională a inteligibilului; ceea ce acolo fusese rațiune, adică o rețea de raporturi filtrate prin creier, înveșmîntate într-o logică aparent rațională, s-a preschimbat aici într-o înlănțuire afectivă, într-o plasă sentimentală confuză ce nu poate fi descîlcită.

La Kafka, aceasta este o particularitate a conflictului *limes*: din el însuși el proiectează în exterior obiectivul ideal, aspirația, nevoia zugrăvirii și înțelegerii lumii, iar apoi se apropie de aceasta ca de o esență de sine stătătoare, deja existentă. O astfel de concepție a idealului, a limitei are o dublă consecință. Pe de o parte, ea subordonează realitatea unei esențe transcendente, astfel că viața sa apare ca fiind un fel de mișcare predestinată sau, ceea ce înseamnă același lucru, un soi de căutare a divinității care înfățișează totul ca o necesitate purtă-

toare a unei voințe nemiloase, o unealtă a execuției crîncene, un mecanism ce zdrobește voința și dorințele individului.

Consecința a doua o completează și totodată o neagă, o exclude în mod antagonic pe cea dintîi. Întrupînd limita transcedentală resimțită real, lumea reală a lucrurilor își pierde realitatea, ea curge îndărăt din ireal și face imposibilă orice apropiere de limite. Din inexistență se năpustește înspre existență, mistuind orice posibilitate a propriei sale mișcări. Astfel, lumea reală se autodevorează; nimeni, în afara lui Kafka, n-a reușit să înfățișeze cu o mai mare intuiție artistică automistuirea unei lumi, a unei societăți care obligă la neomenie, nimeni n-a putut descrie atît de convingător procesul și starea sufletească a pierderii de sine cum a făcut-o el.

Se prea poate ca metafora labirintului să fie propice aprecierii critice a vieții lui Kafka, însă pentru caracterizarea operei ea e mai puțin nimerită. Problematika din *Castelul* nu e nici ea un exemplu univoc al disperatei căutării labirintice, căutare nesistematică, încercuitoare, cercetătoare. După părerea noastră, comparația labirintică se referă, în cazul *Castelului*, numai la exterior, la suprafață, și face abstracție de acea direcție, prezentă ca o valoare-limită și care atrage spre ea ca principiu diriguitor ireal întîmplări-eveniment risipite de hazard, cu toate că nu se manifestă prin perceperea uneia sau alteia dintre tendințele realității. Irealitatea principiului diriguitor se afirmă sub forma descrierii deosebit de reale a cîte unui obiect sau, mai exact, sub forma descrierii reale a întîmplărilor reale. Așadar, se pune întrebarea nu ce *simbolizează* labirintul ei, mai degrabă, ce anume *exprimă* el, ce fel de tendință se află îndărătul drumului omenesc rătăcitor prin forme, ce caută de

fapt omul în labirint. Din acest punct de vedere, Kafka îl lasă pe cititorul său pradă celei mai complete incertitudini: agrimensorul caută pur și simplu posibilitatea comunicării. Nu caută un anumit lucru sau o anumită ființă concretă, ci posibilitatea ca mâinile sale întinse să întâlnească ceva ce există cu adevărat, dorința de a se convinge de existența a ceea ce pentru el este inaccesibil. La aceasta se reduce aspirația lui Kafka.

În studiul său intitulat *Speranța și absurdul în opera lui Franz Kafka* (apărut ca appendice al eseului *Mitul lui Sisif*) Camus sesizează cu exactitate dubla ambiguitate kafkiană existentă pe de o parte între „firesc” și mesajul simbolic și, pe de altă parte, între mesajul simbolic (amintitul labirint) și tendința posibilității (pe care noi o interpretăm în chip de conflict al limitei). Camus scrie următoarele, privitor la raportul dintre acțiune și simbol: „Vedem că e greu să vorbim de simbol într-o povestire a cărei calitate izbitoare stă tocmai în firesc. Există opere în care evenimentul îi pare firesc cititorului. Dar există altele (mai rare, e adevărat), în care personajul e acela care găsește firesc tot ceea ce i se întâmplă. Printr-un paradox ciudat dar evident, cu cât aventurile personajului vor fi mai neobișnuite, cu atât firescul povestirii va spori: el este proporțional cu distanța ce se poate face simțită între ciudățenia vieții unui om și simplitatea cu care acest om o acceptă. Se pare că la Kafka întâlnim un firesc de acest tip.”¹

Camus schițează aici mecanismul efectului primar, felul în care căutarea kafkiană își află una

¹ Camus, *Speranța și absurdul în opera lui Franz Kafka*, appendice la *Mitul lui Sisif*, traducere de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, pag. 136 (n. trad.)

din formele ei. La întrebarea a doua, și anume aceea care se referă la conținutul exprimat de simbol — cîteodată chiar în pofida dorinței scriitorului —, răspunsul lui Camus se întemeiază pe convingerea că gîndirea existențialistă sfîrșește prin a deveni un gen de căutare a divinității. „Aici cuvîntul speranță nu e ridicol. Dimpotrivă, cu cît e mai tragică condiția arătată de Kafka, cu atît speranța devine mai rigidă și mai provocatoare... E ciudat, în orice caz, că opere de inspirație înrudită, ca acelea ale lui Kafka, Kierkegaard sau Șestov, mai pe scurt, ca acelea ale romancierilor și filosofilor existențialiști, pe de-a-ntregul orientate către absurd și către consecințele lui, sfîrșesc, în cele din urmă, prin acest imens strigăt de speranță... Ei îl îmbrățișează pe Dumnezeu care-i devorează. Prin umilință ajung la speranță. Căci absurdul acestei existențe este pentru ei încă o dovadă a unei realități supranaturale. Dacă drumul acestei vieți duce la Dumnezeu, înseamnă că există o scăpare. Și perseverența, încăpățînarea cu care Kierkegaard, Șestov și eroii lui Kafka străbat într-una același itinerar sînt o ciudată cheazășie a puterii exaltante a acestei certitudini.”¹

Raționamentul lui Camus conține, în legătură cu situația absurdului, o condiționare filosofică speculativă prealabilă. „Există în condiția umană — e un loc comun al tuturor literaturilor — o absurditate fundamentală și în același timp o implacabilă măreție. Amîndouă coincid, cum e și firesc. Amîndouă sînt întruchipate, să o mai spunem o dată, în divorțul ridicol care desparte necumpătatele noastre elanuri sufletești de bucuriile pieritoare ale trupului. Absurdul stă în faptul că sufletul aces-

¹ *Op. cit.*, pag. 144—145 (n. trad.)

tui trup îl depășește atît de nemărginit. Cel ce vrea să reprezinte această absurditate va trebui să-i dea viață printr-un joc de contraste paralele. Astfel Kafka exprimă tragedia prin cotidian și absurdul prin logică.”¹ Așadar din situația absurdă nu există nici o cale de ieșire, viața este însăși acceptarea acesteia, luarea la cunoștință a absurdului. Pentru el, căutarea căii de ieșire amplificată la dimensiuni cosmice conduce în mod necesar către ireal (Dumnezeu), ea presupune transcendență, suprarrealitate. Nu-i putem obiecta lui Camus decît tot printr-o reflecție etico-filosofică generală: oare existența considerată absurdă (în opera scriitorului, existență percepută ca absurdă) exclude posibilitatea unei căi de ieșire care să ducă la non-transcendent, la non-ireal?

Dacă identificăm existența considerată în general cu totalitatea ființărilor individuale, atunci, după opinia noastră, iese într-adevăr în evidență faptul că această exprimare generală nu are sens, că individualul conține și cuprinde toate caracteristicile esențiale ale generalului. O astfel de generalitate exprimă realmente solitudinea cosmică a sufletului individual: în această solitudine viața este doar o eventualitate, fiecare existență individuală este un arc biologic unic, (arc de existență) iar omul se deosebește de celelalte fenomene individuale numai prin faptul că știe: el este un fenomen individual, esența lui stă în cunoașterea limitelor existenței sale, el este liber datorită faptului că știe că nu este liber. Relația dintre oameni este doar contactul accidental al destinelor (al arcurilor biologice), și solidaritatea ce ia naștere din acesta, din recunoașterea destinului individual co-

¹ *Op. cit.*, pag. 138 (n. trad.)

mun. Viața omului, privită din această perspectivă, rămîne mereu viața unui om, iar viața individuală este absurdă, căci în ultimă instanță ea nu este decît exprimarea neputinței, a pasivității. În timp ce religia exprimă posibilitățile limitate ale activității umane prin posibilitățile absolute ale lui Dumnezeu, dacă prin religie omul compensează în sens pozitiv posibilitățile ce nu-i stau la dispoziție în mod real, în anumite epoci istorice, în cazul Absurdului, mit al înțelegerii neputinței, avem de-a face cu un Dumnezeu negativ. Dumnezeul Absurdului nici măcar nu vrea să ofere o compensație în exprimarea neputinței, el așează în fața existenței absurde alternativa nimicului, silind omul să-și trăiască viața individuală cu privirea fixată asupra vidului. Astfel calea de ieșire nu poate fi decît o ficțiune, presupunerea unei realități transcendente.

Camus a reușit să construiască, pornind de la premisele sale speculative, un sistem satisfăcător din punct de vedere logic; nu rămîne decît să decidem dacă socotim justificată această premisă. Nouă, Camus în general, iar în mod deosebit Camus comentator al lui Kafka, ne apare ca inacceptabil tocmai din pricina premisei sale. Farmecul seducător al logicii sale, mediul de carne și sînge prin intermediul căruia își înalță edificiul raționamentului, îi înlesnesc cucerirea a numeroși adepți din rîndul celor care nu cercetează întrebarea fundamentală, axioma speculativă de la care el pornește și pe care își construiește filosofia: noi tocmai această axiomă o vedem vulnerabilă. Pentru noi existența ca *Existență* este mai mult decît totalitatea destinelor individuale: existența considerată astfel este, după opinia noastră, purtătoarea unei posibilități pe care am denumi-o tendință de existență.

Tendința de existență se manifestă prin faptul că fenomenele individuale se înlănțuie între ele; fenomenul individual nu este doar un fenomen în sine, ci și o parte a unei structuri de corelație reală, el nu-și poartă doar destinul său individual, ci și pulsația, mișcările, raporturile și tensiunile structurii existenței. Astfel, individul are, în afara destinului său individual, și un mesaj din punctul de vedere al structurii: în acest mesaj omul află imbolduri spre căutarea unui drum în afara lui însuși, îndemnuri care îi activează vrerea. El învață astfel să compenseze absurditatea existenței sale individuale cu conștiința conexiunii, cu condiția să-și aproprieze libertatea ca recunoaștere a necesității integrării în colectivitate. Astfel, căutarea căii de ieșire — căutarea lui Kafka deopotrivă — devine o posibilitate reală care îl poate conduce pe individ în afara lui însuși, dar nu în direcția transcendentului, ci în lumea comuniunii pămîntene, a relațiilor palpabile, accesibile.

Însă pentru aceasta este necesar ca individul să-și clarifice posibilitățile sale pur individuale: el trebuie să se regăsească pe sine, trebuie să-și descopere libertatea interioară; pentru a-și clarifica raporturile structurale el trebuie să-și cunoască mai întâi fundamentul conexiunii, trebuie să se cunoască pe sine însuși. Însă cunoașterea de sine nu poate fi deplină decât prin conexiune, prin intermediul altora: cercul s-a închis astfel, el trebuie rupt undeva, într-un anumit punct. Omul își poate descoperi cele mai specifice posibilități tocmai în neîntrerupta strădanie de rupere a cercului, în căutarea manifestată prin acțiune, în năzuința spre conexiune și solidaritate. Kafka luminează una din imaginile acestei năzuinți: năzuința spre cunoașterea de sine. Datorită faptului însă că el nu este

capabil de înțelegerea conștientă a structurii solidarității, căutarea de sine la Kafka se deformează: ea se rotește în cercuri interioare, deși știe că ar trebuie să cerceteze spațiul exterior; ea explică lumea prin intermediul ei însăși, fără să se explice pe ea însăși prin intermediul lumii.

Tocmai această clarviziune kafkiană de o diformitate particulară este cauza conflictului *limes*: Kafka trasează neconținut cercuri în jurul său însuși, se apropie fără încetare de el însuși, știe că el este cineva, dar e incapabil să înțeleagă care anume este esența acestui „cineva”, cu alte cuvinte, cine este el de fapt. Limita este abordabilă în timp (în procesul căutării), dar Kafka mai știe că el nu este capabil să sesizeze limitele: n-ar fi în stare să realizeze aceasta nici dacă ar trăi o viață fără de moarte. Kafka își simte eșecul, de aceea asediază imposibilul printr-un unic și eroic act artistic: el transformă limita într-un punct din spațiu și preface timpul în spațialitate, sub forma unui drum pavat cu obiecte-năzuinți-relații-situații concrete, care duc către limită. Căci, vrînd să trăiască, să creadă și să facă ceva — dar știe că nu e în stare să înțeleagă lumea și pe sine însuși — se crampo-nează cel puțin de ceea ce există, înlănțuie și zăvorește timpul cel neputincios în lumea materială. Fiecare obiect, fiecare relație este un crîmpei de timp solidificat într-o fărîmă diformă de „altceva” — un nod al neputinței și al răzbunării asupra sinelui. Pentru el, cucerirea vieții înseamnă o răzbunare asupra neputinței, o pironire a părții ei volatile, a acelei părți în care ar trebui să ne descoperim pe noi înșine într-un fel, și care ne răpește pînă și propria noastră ființă — timpul.

Tratarea kafkiană a timpului, în înțeles existențial, exprimă imposibilitatea de cucerire a timpului

„adevărat” — lipsa totală de perspectivă — și negarea timpului real. Ca om, Kafka este neputincios în fața absurdității existenței, însă prin reprezentarea artistică pe care o are la îndemână, el duce la îndeplinire ceea ce în existența sa i se înfățișa ca o imposibilitate. Din acest moment, reprezentarea începe să-și trăiască propria sa viață, iar Kafka, scriitorul, contemplă cu uimire făptura care s-a rupt din el: „...povestirea, mînjită și acoperită de bale, s-a rupt din mine, ca într-o adevărată naștere...” (însemnare de jurnal datată 23 septembrie 1912). Opera încheiată îl înspăimîntă pe autorul ei: el nu înțelege ceea ce a scris. Nici nu poate înțelege: esența operei kafkiene este însăși trăirea neînțelegerii, a priceperii (ridicată afectiv la gradul de conflict) faptului că înțelegerea este cu neputință.

Sesizarea acestei forme a imposibilului este exprimată în *Castelul* în felul următor: agrimensorul ar vrea și s-o înțeleagă pe Frieda, obiectul propriilor sale sentimente, și renunță la ea din punct de vedere afectiv pentru că știe că ea nu este în stare să-i înțeleagă, să-i pătrundă dragostea. Dacă ar stabili un raport afectiv acceptabil cu Frieda, ar putea fi fericit, însă el își asumă mai degrabă fericirea negativă a nefericirii, căci de dragul fericirii ar fi nevoit să renunțe la tensiunea căutării, a năzuinței către înțelegere, ar trebui să-și lepede cea din urmă trăsătură omenească adevărată. I-ar rămîne acea consecință a fericirii care conține, dintre toate, în cea mai mică măsură o trăsătură de omenesc — sexualitatea: „actul sexual, pedeapsă a unei fericiri în comun” (Sükösd, *op. cit.*, pag. 53). Cu alte cuvinte, dacă timpul ar putea fi fixat prin sentimente, succesiunea lucrurilor ar exprima un sens, o tendință, iar lumea ar deveni dintr-o dată inter-

pretabilă. Însă Kafka știe că acest lucru e cu neputință.

Interpretarea pozitivă a sentimentului de fericire ar însemna că scriitorul acceptă un anumit timp subiectiv sau un timp social obiectiv care se înfățișează ca origine a timpurilor individuale subiective. Aceasta ar descompune concepția fundamentală a lui Kafka, pe care Radu Enescu, cel mai temeinic comentator român al său (vezi excelenta sa monografie *Franz Kafka*, Editura pentru literatură universală, București, 1968), o caracterizează chiar în contextul analizei *Castelului*, ca pe un determinism mecanicist de tipul lui Spinoza. „Fericirea, Kafka o vede cam rarefiat. Nu ca o bucurie, ca o afirmare a realității, ca un element pozitiv care articulează întreaga existență umană, ci ca o încetare a sentimentului de neliniște, ca ocupare a îngrijorării. Fericirea e negativă, e un mod deficient al anxietății (Heidegger!), starea de indiferență pe care o oferă abdicarea de la exercițiul libertății, ancorarea fără condiții într-un port oarecare, oricât de mizer și nenorocit”. (*op. cit.*, pag. 116)

Astfel fericirea, sentiment cucerit în timp, e prezentă în *Castelul* numai sub forma dorinței, însă dragostea însăși se înfățișează și ea, sub forme înstrăinate, din nou și numai ca spațialitate. În spațiu, subiectivitatea dragostei nu e decît o spuzeală dezgustătoare, o cameră pustie și depri-mantă, un pat uriaș, un trup greoi și puhav, adică tot ceea ce retează revărsarea afectivă de pe ramura timpului și o nimicește prin dezgust. În fericire, în dragoste nu se află vreo cale de ieșire, nici un fel de armonie afectivă nu poate masca lumea, extrauniversalitatea lumii.

Dincolo de dimensiunile umane, „Castelul” plutește în chip de simbol transformat din spațiu real

în timp ireal. Este un miracol al inversării kafkiene faptul că, în acest ultim simbol, timpul nimic — paradox al întregii opere — desființează cu o singură mișcare logica amănuntelor, preschimbând în timp ceea ce fusese doar spațiu, lucru ca scop în sine. Castelul este absolutul însuși, de aceea el este un Timp de care te poți apropia, dar pe care nu-l poți prinde vreodată. Cea din urmă viziune a lui Kafka, cel care se mistuie pe sine în conflictul limes, este castelul, pe care îl proiectează ca prin farmec deasupra lucrurilor, pentru ca spațiul-univers vrăjmaș să dobândească un fel de antipod, acel castel purtător al unui soi de finalitate a neputinței. Simbolizînd Timpul absolut, castelul sugerează de fapt nemișcarea absolută ca pe o realitate.

În conflictul limes, limita este însuși idealul inaccesibil, care se aseamănă cu destinul, tocmai prin faptul că e inaccesibil; tot ceea ce e destin constituie o putere străină, o putere de neînțeles și de nefixat care ne domină, el este însăși *puterea cea adevărată*, Viața însăși. În viziunea kafkiană, viața individului devine de aceea un appendice neputincios al Vieții: castelul e mai viu decît acela care caută să ajungă pînă la el, Kafka simte că acest castel e mai viu decît el însuși, care se limitează la a căuta viața. În această căutare nu are vreun ideal, nu are iluzii, dar are în schimb o imensă îndrăzneală.

Să prinzi măcar o fărîmă de timp, un dram de care să te poți crampona, un crîmpei inteligibil, pur — iată năzuința care traversează întreaga viață individuală a lui Kafka. E drept că cel care, asemeni lui, a căutat puritatea în forme cristalizate, cel a cărui privire a străpuns cu lumina ei murdăria vîscoasă ce acoperea timpul și n-a zărit pretu-

tindeni decât valuri tulburi, nu se putea aştepta la fericire. Dar la odihnă? Viaţa nu i-a oferit-o nici pe aceasta: zi de zi el îşi recrea destinul individual, suferinţa aflată la limita grotescului. Opera sa este fixarea în clişeu a suferinţei necruţătoare. Valoarea acestei opere rezidă în felul în care îşi proiectează suferinţa în lumea lucrurilor, în felul cum a creat din lucruri fapte ce pătimesc, dar se mistuie fără patimă pe ele însele.

LUPTA LUI ADAM CU LUCIFER
sau
TIMP ȘI EXISTENȚA ÎN „TRAGEDIA OMULUI”

Marea Operă e săvârșită, Dumnezeu privește în juru-i cu satisfacție: a creat lumea din propria sa voință și pentru propria sa desfătare, iar acolo, pe Pământ, hălăduiește undeva și simbolul perfecțiunii, întâia pereche de oameni. Mulțumită proniei cerești, în ei nu se află nici un dram de împotrivire, sînt transparenți, puri, lipsiți de vederi, lipsiți de morală, bunătatea lor nu are nici o noimă, căci răul nu există, existența lor e existență pură, unitatea lor cu Dumnezeu este însăși identitatea nemijlocită.

Însă nici Dumnezeu n-ar fi desăvîrșit dacă n-ar ști să interpreteze Marea Operă: a zămislit lumea din el însuși, dar ce-ar putea face cu ea de-acum încolo? Pentru a înțelege această lume căreia i-a dăruit o existență de sine stătătoare, ar putea crea încă o lume care s-o completeze și s-o facă interpretabilă pe cea dintîi. Sau poate că lumea nu dispune de existență decît întru Dumnezeu? În acest caz, el n-ar mai fi identic cu sine însuși, iar în ceea ce nu este identic cu sine însuși sălășluiește mișcarea, ființarea, legea. Are el oare lege lăuntrică, vreo poruncă, și trebuie să-i dea ascultare?

Nu: el e omnipotent, el creează tot ceea ce creează din propria-i voință, iar dacă în creațiile sale nu poate sălășlui împotrivire, ele nu pot dispune nici de autonomie și din nou el *trebuie* să creeze o lume, apoi să zămislească la nesfârșit, în durere, condamnat la suferință prin povara legii, să zămislească mereu o lume nouă, ori să resoarbă din nou în sine lumea deja creată, pentru ca să nu mai existe un Altceva în afara lui, cel absolut identic cu sine.

Existînd ceva absolut identic cu sine, nu mai poate exista nici ființare, nici mișcare, iar dacă nu există mișcare, nu poate exista nici lege, iar dacă nu există lege, nu există nimic din ceea ce trebuie să fie înțeles: poate fi desăvîrșit acela care nu e în stare să descopere, să priceapă propria-i desăvîrșire? E nevoie de lege: trebuie creat în lume ori în propria ființă ceva de sine stătător, durată pură trebuie transformată în pulsație, absurdității începutului și sfîrșitului trebuie să i se pună capăt. „Nimeni și nimic nu se poate înțelege pe sine însuși fără împotrivire; căci dacă nu există nimic care să i se opună, atunci el iese mereu din sine doar, fără să se mai întoarcă. Însă dacă nu se mai întoarce în sine, ca într-un loc din care a ieșit inițial, nu poate afla nimic cu privire la propria sa stare originară” — scrie Jakob Böhme.

Și este silit — ciudat lucru! — să adopte un principiu constructiv cu care este identic, care izvorăște din el și, totuși, diferă de el. Principiul constructiv este Lucifer: față de Atotputernicul, el este NIMICUL *necesar*, contrarul existenței pure față cu sine însăși. Unitatea lor este ființarea din care iau naștere calitatea, existența autonomă, formele ce dispun de o lege proprie. Acum se naște Adam: din aparență el devine substanță și i se oferă posibilitatea de a înfrunta Ideea, de a-și des-

prinde din timpul unigen, aşadar inexistent datorită infinităţii sale, timpul său propriu, propriul său spaţiu de mişcare, pentru ca Ideea să-şi dea seama cu uimire că şi acest Adam este ea, în acesta tot ea este cea care, îndurerată, trebuie să sufere, altminteri încetează de a mai fi Atotputernică, se simte în sfârşit pe ea însăşi în suferinţă şi, însuşindu-şi această lume, se poate alege pe sine însăşi (Simone Wiel).

Astfel formulează domnul Madách, în *Tragedia omului*, acest principiu constructiv, care îi oferă cheia pentru a interpreta întregul. Pornirea, în spiritul ei, este pur hegeliană — dar într-o tonalitate central-europeană. În locul unei conceptualităţi pure — probleme fatidice, lupta cu istoria în întreaga ei realitate, cutreierarea barbară a unor abisuri absurde, în locul sublimei elevaţii a speculaţiei neprihănite — un gen de supliciu dement din pricina destinului. Şi dacă Böhme „a luptat — după cum scrie Hegel — pentru a înţelege, a sesiza negativul, demonicul, diavolul lui Dumnezeu”, atunci Madách a făcut-o pentru a înţelege, a sesiza pozitivul, binele, puritatea din istorie, posibilitatea umană din om.

Noţiunile de patrie, de libertate, de progres sînt cuceriri ale gînditorilor (poetilor) Reformei. Li se părea că libertatea naţiunii coincide cu progresul, iar progresul poate fi interpretat în mod satisfăcător cu ajutorul raţionalităţii. Deci conţinutul libertăţii este abstract; o noţiune particulară este interpretată printr-o noţiune abstractă (nedeterminată), dar viaţa veşnic concretă nu este dispusă să se manifeste ca raţionalitate abstractă. Se simte necesitatea unor categorii mai cuprinzătoare, dar cu un conţinut concret, cerinţa abstractă a progresului trebuie pusă la o parte şi trebuie cercetat

conținutul imanent al existenței, independent de abstracția generată de drumul istoric parcurs pînă acum, de noțiunea progresului.

Antecedentul maghiar al *Tragediei omului* îl constituie două poezii, *Țiganul cel bătrîn*¹ și *Vreme cumplită*², aceasta din urmă scrisă la Mezőberény. Ambele caută să afle din partea destinului prețul și țelul luptei, dar răspunsul — care de fapt nu există — nu poate fi rostit în cuvinte, rămîne doar credința, bîlbîiala și un unic gest protestatar la vederea absurdității: așa ceva nu este cu putință! Vorbirea logică a amuțit, de aici înainte nu mai rămîne decît să amuțească și graiul, și atunci se va naște nimicul, tăcerea veșnică. Însă nimicul nu are o existență proprie, astfel că rămîne lupta, lupta *umană* dusă de dragul ei însăși și considerată ca atare, pentru țelul imanent al omului: condiția sa umană. Speranța lui Petőfi, în 1849, se leagă de umanitatea solidară în internaționalitatea sa: dacă va supraviețui cineva urgiei, acela poate va povesti urgia, și poate se vor găsi și cei care să reușească să discearnă din această bîlbîială glasul demențialei tăceri. În 1855 Vörösmarty știe că povestitor există, dar nu există nimeni care să înțeleagă din bîlbîiala lui faptul că țesutul istoriei sîngerează pe trupul tuturor (Pilinszky)³. Astfel că n-are decît să se bîlbîie de unul singur, să se bîlbîie la nesfîrșit ca o morișcă de rugăciuni și să spună: așa, de-al dracului!

¹ *Țiganul cel bătrîn* [A vén cigány], cunoscut poem de Vörösmarty Mihály, scris în 1850, după înăbușirea revoluției burgheze maghiare. (n. trad.)

² *Vreme cumplită* [Szörnyű idő], poem de Petőfi Sándor. (n. trad.)

³ *Pilinszky János* (n. 1921), unul dintre cei mai de seamă poeți ai Ungariei. (n. trad.)

Fenomenologia bîlbîielii umane universale — acesta este domeniul lui Madách. Încetează orice limitare la sfera particularităților național-internațional, progresist-reacționar, liber-asuprit, rațional-irational, totul se subordonează condițiilor general-umane; formularea întrebării se inversează: naționalul, progresistul, raționalul sînt noțiuni de exprimare numai în măsura în care, prin intermediul lor, se manifestă universalul. Ne găsim în fața primei încercări de sintetizare din gîndirea maghiară: această gîndire se consideră acum, prin supozitie, universal-umană, cu scopul de a face lumină în bezna particularității sale.

Pesimism? N-avem decît să citim comunicatul Clubului din Roma, și adio tristețe! Pentru logica obiectivității, pesimismul este o expresie lipsită de conținut. Madách nu este un pesimist: el caută tendința principală a mișcării universale și, între timp, scapă de otrava priveliștii. Madách zdrobește construcția hegeliană — care ajunge prin logica sa la o nouă ipostază a îndurării — în încercarea lui de sinteză omul încetează de a mai fi aservit logicii istoriei, *el* este acum cel care creează logica istoriei — și gata; e un strigăt de triumf la vederea degringoladei generale; în sfîrșit se poate lua totul de la capăt, în sfîrșit avem datoria de a trăi, de a trăi omenește.

Instrumentul prin care se realizează sfărîmarea construcției este timpul. Unica dorință artistică a lui Madách este aceea de a-l aduce pe om în prezent, pentru a face ca obligativitatea *trecut-viitor* a determinismelor, care preschimbă pe Azi într-o albie în calea curgerii, să ancoreze în prezent. Ce valoare are viața *noastră* (totdeauna, în toate epocile, *a noastră*) dacă timpul doar se scurge prin noi? Trebuie să ni-l însușim cu orice preț, chiar cu prețul unei catastrofe trebuie să ne însușim timpul —

pentru ca, de acum înainte, noi să fim cei care să îl creăm și nu doar să-l purtăm, să trăim viața și nu doar s-o îndurăm.

Lucifer e viclean, el este aliatul lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu a creat durata infinită și uniformă, atunci în Lucifer el a întrupat trecutul și viitorul, ca pe niște consecințe ale sale care nu existau în el însuși. Am văzut că Lucifer este *Nimicul*, însă în el durata infinită își vădește în mod negativ consecințele: finitul orientat în două direcții care concordă de fapt în durata uniformă. Omul își duce lupta sa *alături* de Lucifer *împotriva* lui Lucifer: acesta este cel care îl trage cu de-a sila prin istorie, pentru ca dimensiunile trecutului și ale viitorului omului să-i apară ca fiind inevitabile și irevocabil determinate. Lucifer stă pe malul fluviului orb al istoriei, aidoma lui Dumnezeu care tronează ca Idee în durata cea fără de sfârșit.

A dobândi o conștiință, a nu se resemna la o zbatere neputincioasă prin mormanul nesfârșit al aparențelor — iată îndatorirea omului. Madách este un căutător de patrie: el caută să afle în ce fel ar putea omul să-și creeze condiții demne de el însuși, în ciuda neîndurătoarelor involburări. Există oare scăpare din strînsoarea existenței? O șansă o oferă punerea lumii în ordine, o ordine demnă de om; acest lucru trebuie încercat chiar dacă este imposibil. Este paradoxul timpului determinat care acționează ca un cadru fatidic, și al timpului care ia naștere ca urmare a acțiunii umane, timp făcut să pulseze prin subiectivitate. Și, în chip ciudat, tocmai cadrul DESTINULUI este izvorul credinței, al credinței în existența posibilităților: ceea ce se întâmplă cu noi nu poate decît să ne dezamăgească, dar *mai trăim încă* și ne asumăm deci lupta, nici nu putem face altminteri, căci trăim.

Să ne instalăm, să obținem pentru noi înșine condiții echitabile de luptă — iată dreptul pe care trebuie să-l dobândim din partea lui Lucifer. Cheia dobândirii dreptului este lupta, acțiunea conștientă. Madách disperă la vederea maselor inconștiente ale istoriei, căci acestea fac istoria fără a-i cunoaște consecințele. Nu poate fi vorba la el de disprețuirea maselor: ar fi mult prea ușor să-i disprețuiești pe ignoranții frustrați. La Madách, mulțimea este simbolul neorînduirii, conglomeratul uman în care se introduce rațiunea din exterior, deci care este dirijat, mînuit, întors împotriva propriilor sale interese umane. Acțiunea spontană dovedește dreptatea lui Lucifer, în schimb Adam îl poate smulge pe Lucifer din sine însuși tocmai și numai prin acțiunea sa la care se angajează în mod conștient, în deplină cunoștință a consecințelor.

Sinteza lui Madách este un experiment, valoarea participanților nu este egală, astfel că sinteza nu este deplină din punct de vedere principal. Și totuși, contemplînd întregul destin omenesc, Madách desemnează criteriul vieții suportabile printr-o atitudine practic-eroic-etică. Din pricina conștiinței și a fatalității care determină totul, el nu poate sintetiza existența și Lumea prin libertate; Existența (fatalitatea mecanică) nu poate isca în Lucifer scînteile posibilei libertăți decît pe solul fatalității, iar conștiința nu este forma Terțului, libertatea însăși, ci forma răzvrătirii eroice împotriva fatalității cunoscute.

Această pseudosinteză constituie introducerea istoriei reale în schema hegeliană. Aici Madách i-a depășit pe contemporanii săi, și nu numai pe cei maghiari. El n-a dizolvat punerea întrebării într-o modalitate ontologică printr-un scepticism gnoseologic și nici printr-o acumulare empirică de date: Madách le-a arătat oamenilor istoria și i-a chemat

să pășească în prezent, în ciuda tuturor faptelor deprimante. Datorită acțiunii, destinul general-uman se poate preschimba în destin uman, iar omul își poate înălța un sălaș cu zidurile activității conștiente de scopurile sale, ale sentimentului, ale artei — spune Madách. A lupta fără iluzii, a-i conferi timpului raționalitate — iată puterea de coeziune obiectivă a comunității umane reale, căci iluzia transformă colectivitatea într-o comunitate imaginară.

Oamenii resimt în mod real și comunitatea imaginară (Marx), însă conștiința falsă îi împiedică să-și producă propria lor istorie reală, ei nu sînt capabili decît de acțiuni luciferice. Lumea piere pentru că istoria sa determină apariția unor comunități imaginare, iar omenirea însăși caută să îndeplinească niște sarcini istorice contrare țelului ei immanent. Și chiar le îndeplinește, le îndeplinește cu nesocotință și neîndurare, în numele prestigiului, al năzuinței înspre înalturi. Madách protestează, protestul său îmbracă forma negării schemei dezvoltării istorice, prin care se demonstrează tendințele de autonimicire ale comunităților imaginare.

Viață concentrată: cheia *Tragediei omului* este contradicția dintre caracterul problematic al genericității omului și istoria reală, realizată. Madách face ca istoria să devină actuală și, indicînd nemijlocit întregul, ne cheamă să trăim noi înșine paradoxul existenței sociale a omului: în istoria noastră reală am reușit să producem toate mijloacele care ne pot conduce spre pieire. Calea de ieșire o constituie prezentul. Acesta este calea însăși, cu alte cuvinte înfruntarea, lupta, aflarea speranței în toiul luptei pe care oamenii o duc vrînd-nevrînd pînă la capăt, atunci cînd de rezultatul ei depinde viața lor nemijlocită, concretă.

Desigur că Madách privește lumea cu ochiul intelectualului, astfel că răspunsul său este indirect atunci când se ivesc probleme pe care oamenii le enunță astfel: trebuie să-ți asiguri traiul, iar „a-ți asigura traiul” este totdeauna altceva decît „a trăi”. A lupta pentru dobîndirea pîinii noastre cea de toate zilele înseamnă totdeauna altceva decît a sesiza în prezent propria noastră istorie. Madách este fenomenologul conștiinței, el nu știe un lucru pe care majoritatea oamenilor îl știu: pîinea înainte de toate; înaintea istoriei se află simbolul istoriei — pîinea; și nu există nici o altă comunitate umană reală în afara comunității celor ce-și cîștigă pîinea. Din această comunitate se poate înălța arborele istoriei, ea este cea care poate transforma lupta pentru pîine — o luptă care neagă posibilitățile omului și care aparține preistoriei — în istorie. Dacă țelul lui azi este ziua de mîine, dacă ziua de azi există numai și numai pentru a i se supraviețui, iar mîine la fel, înseamnă că nu există prezent, ci doar trecut și viitor, nu există nici conștiință și poate că nici nu e nevoie să existe.

Și totuși, așa cum se întîmplă în expozițiunea *Tragediei*, omul este izvorul conștiinței, iar autojustificarea lui Lucifer este valabilă și pentru el:

Și n-ai simțit că făurirea minții
De-un haos ți-e puternic priponită,
Ce-i stăvilă oricărei firi pe lume?¹

În comunitatea preistorică a oamenilor absorbiți de conservarea vieții se maturizează protestul împotriva goanei spre viitor, nevoia încă spontană a

¹ Citatele sînt preluate din *Tragedia omului* de Madách în traducerea lui Octavian Goga, Editura pentru Literatură Universală, București, 1964 (n. trad.)

unui refuz adresat prezentului. Caracterul de simplă unealtă pe care o are viața în pseudocomunități îi decepționează pe oameni, îi face să-și piardă iluziile și îi îndreaptă imperios într-acolo unde teoria se manifestă nemijlocit prin acțiune, ca protest împotriva unui mîine fetișizat în istorie a omenirii.

Viața ne-o putem fie petrece — și, pășind dintr-un prezent într-altul, vom fi mereu pregătiți pentru dispariție —, fie se sfîrșește ea însăși, ca parte a duratei infinite, mereu prea devreme și irosită în zadar. Cu șiretenie și acceptînd să recadă în capcanele determinărilor, Lucifer îi spune lui Adam:

Dar poate-așa, ca viermele-n gunoi
Să te tîrăști în cercul tău neghiob
Mai bine ți-e... Ușoară-i împăcarea
Dar nobilă și grea e libertatea!

Cunoașterea, asumarea și împărțirea responsabilității, „alegerea între bine și rău”, toate acestea nu sînt suficiente, în zadar îl amăgește Lucifer pe Adam cu răsplata îmbelșugată, cu tinerețea veșnică („De guști, vei ști ca Dumnezeu; iar cellalt / Pe veci te ține-n vraja tinereții”), căci destinul cel neîndurător se răzbună pe omul care este astfel silit să ia cunoștință de faptul că a ales binele în zadar, soarta îi scapă totuși printre degete, trebuie să afle că pierde și că tinerețea veșnică nu este decît o iluzie a dăinuirii prin creație. Destinului trebuie să-i jucăm o festă, trebuie să-i smulgem prezentul, trebuie să luptăm, căci lupta e posibilă, trebuie să ne încredem în puterile noastre, în faptul că sîntem în stare să-i jucăm o festă destinului, acum și nu altă dată, prin ceea ce făptuim și înfăptuim în lume și în noi înșine.

Madách nu generalizează lupta dintre bine și rău, el este profetul celei de-a patra dimensiuni: dimensiunea timpului, a timpului prezent omenesc. Dacă ar vedea istoria doar ca pe un raport, o înfruntare dintre bine și rău, el și-ar putea îngădui să fie optimist (binele triumfă în mod necesar), ori pesimist (răul triumfă în mod necesar), sau ar putea urmări doar himera progresului (binele învinge în mod treptat răul). Însă Madách știe mai bine decât contemporanii săi că binele este un ideal, în vreme ce răul este o realitate, iar a face galerie pentru triumful idealului — atît și nimic mai mult — e o dovadă de meschinărie. Viața înseamnă participare, participare conștientă, în ciuda îndemnurilor lui Lucifer (sofisticarea înseamnă moartea faptei), viața adevărată este aceea care își răpește timpul necesar, care se cunoaște pe sine însăși și își cunoaște și posibilitățile, și nu se îngrozește de cele văzute în sine, ci dimpotrivă, își află în sine un izvor de putere mereu reînnoită.

Tragedia omului este, cu certitudine, cel mai măreț eseu maghiar care s-a scris vreodată: verdictele sale sînt exacte, imaginea de ansamblu este înălțătoare, căci nu cuprinde nici un alt urcuș spre piscuri decît însăși viața conștientă. Ea este un manifest despre alienare:

Aceste două: casa și moșia
Vor îndrepta pe veci rotirea lumii,

Vor crește-apoi pe rînd, ca să se-ntrupe:
În patrie și-atîtea meserii.
Vor plăsmui tot ce-i frumos și nobil
Și-o să-și înghită propriii copii.

Și, în fine, un manifest împotriva alienării. Căci Madách n-a fetișizat necesitatea alienării, așa cum nu a făcut-o nici cu legea Pământului. Știe că aceasta e mai puternică decît el și cu toate acestea își asumă responsabilitatea pentru sine însuși. În aceasta constă specificul ființării omului, în aceasta rezidă condiția eliberării, în lupta împotriva lui Lucifer. Lucifer încearcă să-l ducă în ispită:

Cuvînt nebun e *sînt*. Ai fost, vei fi.

Viața e o trecere eternă.

Răsună fanfaronada zornăitoare a vieții, oricum scurtă pentru toate desfătările: aruncați-vă asupra lumii, dați năvală, devorați-o, cufundați-vă în fericita iresponsabilitate. Lucifer ne îmbie cu procesul istoric, re-zămislirea existențelor subiective, iar individului îi oferă sfînta treime a avuției-renumelui-voluptății.

Numai că Adam l-a citit pe Vörösmarty! E o plăcere mult prea trecătoare să apuci ziua de azi în iluzia fericirii personale. Apucarea istoriei este o treabă hărăzită unor brațe de bărbat. Dar Adam nu știe încă ce este istoria, nu el a fost cel care a creat lumea, i-a fost doar arătat trecutul — sub înfățișarea viitorului său — pentru a-l ademeni din brațele prezentului, pentru a camufla prezentul din fața sa, gonindu-l în voluptățile lui Azi. În monologul lui Lucifer despre timp vedem teoria inducerii în eroare:

Egală e măsura viețuirii
La viermi de-o zi, la codrul secular,
Trăiește, crede, luptă și-apoi cade
Cînd e-mplinită munca de ziler!
Nu vremea trece: *noi* călătorim!
Un veac, o zi, măsura-i deopotrivă!

Și ținta ta, tu ai s-o vezi ajunsă
Dar să nu crezi că-n trupul de țărână
Încătușate rostul tău de om!
Nu vezi furnica, roiul de albine,
Năuci aleargă mii de muncitori
Ce-orbecăind grăbesc și cad și pier...
Dar neamul lor eternități trăi-va
Și într-un duh s-a zbate mai departe
Cu repezi pași înaintînd spre țintă...

Madách luptă eroic împotriva imaginii luciferiene despre lume: cuvintele finale ale *Tragediei* marchează biruința fragilă a poetului. Pornit în căutarea sensului acțiunii, el îl află mai întîi doar în dobîndirea binefacerilor fericirii și a puterii, dar ajunge apoi, în scena romană, chiar pînă la dilema iubirii universale față de om. Dar cuvîntarea feuerbachiană a apostolului Petru, care îndeamnă la iubire, răsună în zadar („Să ai, deci, țintă: Domnului mărire / Și muncă ție! Omul este slobod / A-și dezveli tot tortul lui de gînduri; / O singură poruncă e: iubirea.”). Această iubire se preschimbă în contrariul ei, iubirea de sine. Această schimbare de sens este determinată, dincolo de voință și de subiectivitate, de către o forță necunoscută.

Mereu apare această forță necunoscută: Madách o percepe în Dumnezeu, în Lucifer, în Mama Gee, în sine însuși. El vrea binele, noblețea: în zadar. El dorește fericirea omenirii: în zadar. Pe cei ce nu voiesc *îi face să vrea*: în zadar. Chiar individul, mulțimea este dirijată, în ciuda voinței ei, de către ceva, pe care Madách se dovedește incapabil să-l identifice. Însă îl simte și îl descrie. Literatura de specialitate pomeneste de spiritul aristocratic, potrivit maselor, al poetului, dar neglijează să amintească faptul că, în *Tragedie* și masele sînt con-

trare maselor, mai mult decît atît, că și individualitatea este antiindividualistă. Puțini sînt cei care vorbesc de forța care zădărnicește realizarea intențiilor, forța necunoscută dar perceptibilă care îl constrînge pînă și pe cel mai puternic și dominator să se întoarcă împotriva lui însuși. În adîncuri activează, aparent, spiritul hegelian al epocii:

Adam: ...Că fața vremii eu trebuie s-o schimb.

Lucifer: Zadarnic gînd! Pe ins nu poți nicicînd

Să-l ferești potrivnic vrierii lui.

Căci vremea e un rîu: te adîncește,

Ori valul ei te duce înainte,

Și-notător e omul, nu cîrmaci.

Cei porecliți de cronici mari, ori sfinți

Au înțeles cu toții rostul vremii,

Dar duhul nou nu ei l-au plăsmuit.

Apoi tot Adam, vorbind despre femeie de astă dată, spune:

De ce te-atrage? Binele e-al ei,

Păcatul e al vremii ce-a născut-o.

Dar noi știm că adversarul cel mai de seamă al lui Adam este Lucifer, cel care, în spiritul epocii, ne vorbește din nou despre aceeași forță misterioasă căreia nu i se poate împotrivi nici chiar el însuși. Forma eroică a împotrivirii este determinată de această forță necunoscută, puterea ei de seducție și satisfacția împotrivirii îl recheamă pe Adam de pe stîncă. Și, cu toate că astăzi cunoaștem mai multe lucruri despre mecanismul alienării decît Madách, nu putem spune totuși că rostirea conștientă ar fi doar o manifestare a îndărătniciei romantice și a cultului geniului. Dacă n-am avea nici o dovadă

pentru susținerea afirmației noastre, să ne gândim, din perspectiva câtorva miliarde de ani, la sunetele transformate în impulsuri electrice ce vor rătăci în spațiul infinit, purtînd în ele mesajul unui Pămînt pe cale de răcire, întrupări ale unui gest oarecum romantic; și, neavînd nimic altceva de transmis, vor duce cu sine cea din urmă mărturie a rațiunii umane — protestul gândului încremenit de ger împotriva soartei biruitoare.

Madách schițează imaginea societății perfect raționalizate în falanster: aici presiunea forței străine încetează, se pare că omul și-a găsit în sfîrșit propriul său timp. Dar iată că de astă dată timpul obiectiv este cel care face ca individualitatea să degenereze. Adam îl întreabă pe Savant:

Spune-mi, dar, ideea
Ce strînge-acest popor într-un mănunchi
Și-nsuflește, dînd aceeași țință.

iar Savantul răspunde:

Ideea e puțința de-a trăi
.....
Vezi, soarele, în patru mii de ani
E-un glob răcit și nici un fir de iarbă
Nu va rodi pămîntu-ntreg atunci.
Patru milenii, deci, atîta timp
Avem puțința să-l înlocuim.

Dar avem patru milenii: se mai poate lupta, în ciuda faptului că Spiritul pămîntului îl ține pe Adam încătușat, iar împotriva pămîntului răzvrătirea nu este cu puțință. Adam devine simbolul destinului uman: unii se pot salva prin fugă, dar marea majoritate rămîne pe loc; n-are altă cale de

ales, trebuie să trăiască. Se întoarce deci pe pământ, cu toate că știe clar:

Eu țelul știu că n-am să mi-l ajung.
Dar nu-i nimic! Ce-i ținta împlinită?
Sfârșit de luptă, moarte este ținta,
Dar veșnică întrecere e viața
Și însăși lupta-i ținta omenirii...

Și totuși, urmează prăbușirea, izvor al katharsis-ului în eseul lui Madách, furtuna sentimentală din care Adam iese purificat și înzestrat cu dorința transformării. El nu mai poate răbda priveliștea finală a pământului, „vaietul meschin al luptei de pe urmă”, prologul extremei neputințe. Aici fenomenologul devine un om înfricoșat care își poartă povara destinului personal. Sinteza poate fi acum salvată numai de Lucifer: el îl îndeamnă pe Adam la viață. E o metamorfoză dezgustătoare și totuși sacră, însă nici măcar lui Lucifer nu-i este îngăduit să nimicească prezentul în numele viitorului. Adam este unealta istoriei, însă, cu toate acestea, el își acceptă istoria proprie, devenind astfel totodată creatorul ei. Înțelesul acestui paradox absurd, dar real, ni-l dă Dumnezeu, împreună cu binecuvîntarea faptelor:

Și, când ești gîrbov de povara clipei,
Cu raza lui te-nalță infinitul.
Iar dacă-ar fi mîndria-i să te prindă,
Te-ar stînjiți făptura-ți îngrădită.

Acum am învățat și faptul că în rațiune nu trebuie decît să credem, pe cînd umanismul trebuie să-l realizăm. N-avem posibilitatea de a ne tăia cu toții laolaltă vinele ori de a ne arunca de pe stînci; în noi acționează viața, porunca ei spune: trebuie

să trăiești. Însă rațiunea vieții este lupta, lupta dusă pentru dobândirea unor condiții de existență umane; rațiunea noastră ne cere aceasta, ne supunem nu vreunei gândiri din afară, ci rațiunii ce își are obârșia în propria noastră existență, iar această poruncă glăsuiește astfel: în ciuda tuturor înfrîngerilor, sau tocmai din cauza acestor înfrîngerii, luptați pentru umanitate!

Cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă asentiment. Adam și-a cucerit dreptul de a-și croi timpul pe propria sa măsură, de a-i insufla prin faptele sale un ritm. Însă el trebuie să știe că destinul crud și neîndurător îi îngreădește năzuințele. Acum construcția hegeliană permite emanciparea individului, constrîngerea determinismului se relaxează, se umanizează. Adam își asumă acum răspunderea propriei sale persoane, deși e conștient de prețul cutezanței lui. În schimbul vieții trebuie să plătească un preț — acest lucru e firesc. Iar prețul îl constituie preschimbarea DESTINULUI în condiție personală. E un spectacol dureros. De aceea Dumnezeu pare să spună: ar fi mai bine pentru om dacă lumea n-ar fi decît iluzia lui Dumnezeu; atunci s-ar putea spune despre suferință că Dumnezeu e cel care doare, căci îi este necesară măcar această durere pentru a lua cunoștință de sine. Lumea nu este o iluzie. Asta spune Madách: oameni, lumea nu este o iluzie.

Partea a III-a

TRAIECTORII FILOSOFICE

STATUL IDEAL AL LUI FICHTE

În 1943, capetele și mișcările clarvăzătoare erau deja preocupate de perioada postbelică. Un singur lucru era pe atunci cert, și anume unul negativ: că forțele de clasă ale anilor '30 se vor regrupa, iar instituțiile și ideologiile care au servit la declanșarea războiului își vor pierde pozițiile. Însă calculele strategice de stînga nu ajunseseră deocamdată în prim plan: în pofida falimentului tacticii frontului popular și a maleabilității coalițiilor provizorii ale partidelor, tactica mai era și acum considerată atotputernică, de aceea latura negativă mai sus amintită a fost utilizată nu pentru formularea unor alternative, ci pentru elaborarea unor noi tactici. Oricum, tactica nu face posibilă recunoașterea alternativelor: scopul abstract care poate justifica întrebuintarea oricăror mijloace pune capăt formării strategiei reale, strategiei de alternativă. În aparență, alternativa poate fi soluționată la nivelul sarcinilor tactice, deci strategia alternativă este inimaginabilă: iau ființă exclusivități datorită faptului că scopul abstract este unic și atotputernic, el nu conține în cadrul unității nici un fel de pluralitate. Și tocmai din această cauză e abstract: lipsește din el viața, deosebirea. Deși în epoca tacticilor deșteptarea ideii pluralității constituia o în-

cercare izolată, au avut loc, cu toate acestea, asemenea încercări. În 1943¹ a apărut, în tălmăcirea lui Rózsahegyi Zoltán, lucrarea lui J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*², cu o prefață deosebit de exactă și îndrăznească a traducătorului.

(Un exemplar al lucrării se află la Biblioteca Universitară din Cluj-Napoca. Pe foaia de titlu, sigiliul uriaș al cenzurii: „Engedélyezve” [Aprobat].)

În prefața traducerii se spune cât se poate de clar: „Despre aniversarea a o sută de ani de la nașterea sa [a lui Fichte] marele public nici măcar n-a avut cunoștință (în 1862), numai academia regală prusacă [sic! cu minuscule; ne aflăm în 1943] a organizat o festivitate, iar oratorul oficial era și el un filosof tânăr, aproape necunoscut pe vremea aceea: Ferdinand Lassalle. Dar literatura sociologică vedea și ea altfel decât cea din zilele noastre însemnătatea lui Fichte. «Teoria economiei și a statului, dedusă de Fichte din principiile de filosofia dreptului, prezintă semnele caracteristice ale teoriilor socialiste — spune Max Weber; din punct de vedere istoric și sistematic, ea ocupă un capitol aparte în evoluția sociologiei moderne. Scriitorii socialiști merg și mai departe și îl consideră pe Fichte un precursor și un pionier al socialismului.»” (pag. 5)

(În continuare, Prefața argumentează această afirmație printr-un citat din Engels — fără a-i indica numele —: „Noi, socialiștii germani, sîntem mîndri că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen,

¹ Lucrarea a apărut inițial în 1800. (n. trad.)

² *A tökéletes állam* (Statul perfect). Phönix Kiadás, Budapest, 1943. (n. a.).

ci și din Kant, Fichte și Hegel. Mișcarea muncitoarească germană este moștenitoarea filosofiei clasice germane.” La apariția Prefetei, ne aflăm în 1943!)

„Scopul lui Fichte — citim în continuare în Prefață — este acela de a transforma realitatea economică existentă în conformitate cu cerințele concepției filosofice despre lume, și el dorește să facă din statul propriu-zis un stat al rațiunii. De socialiștii utopici îl deosebește faptul că nu pornește numai de la teze morale generale și nu consideră asigurarea bunăstării materiale ca pe un scop unic. Fichte este cel dintâi care dorește să transforme *mecanismul economic*, iar realizarea dezideratelor sale ar aduce totalitatea indivizilor într-o situație în care s-ar realiza și anumite *scopuri etice*. Pe baza scopului final, teoria lui Fichte ar putea fi numită un *socialism etic* în care statul este cel care preia rolul conducător.” (pag. 10).

Citind pînă la capăt această carte, vom remarca într-adevăr consecvența cu care Fichte a elaborat alternativa rolului mereu crescînd al statului, sistemul inițiat de stat, bazat pe reglementarea centrală care modifică structura economică prin planificare și înlocuiește rolul regularizator al pieței cu împărțirea avutului național. Bineînțeles că această alternativă are ca punct de plecare condițiile Europei centrale de la sfîrșitul secolului XVIII și desemnează ca fiind stat al rațiunii posibilitățile ce decurgeau din aceste condiții: „Cel care [...] s-a deprins ca, prin cugetările sale, să nu se limiteze a imita ceea ce există în mod real, ci să făurească liber în șinele său, cu ajutorul gîndirii, și posibilul — scrie Fichte — va descoperi foarte adesea legături și raporturi ale lucrurilor complet altele decît cele date, iar acestea vor fi la fel de posibile ca și cele reale, chiar mai posibile, mai firești, mai ra-

ționale; el va găsi raporturile date ca fiind nu numai întâmplătoare ci, adeseori, de-a dreptul uimitoare. Va pune, așadar întrebarea: cum, în ce fel a ajuns totul să fie așa cum este, deși ar putea fi, sub cele mai felurite înfățișări, altfel?” (pag. 63)¹.

Aceasta ține deja de metodologia enunțării problemei: din existent (din ceea ce este dat) se poate porni în două direcții: se poate imita, dar se poate și cerceta din ce anume a luat naștere datul și de ce a devenit astfel. Problema ține de domeniul istoriei: odinioară au existat mai multe posibilități, dar dintre ele istoria reală n-a realizat decît una singură. Dacă ne limităm să pornim numai de la ceea ce există — sau de la ceea ce a existat —, așadar de la o anumită stare, nu avem posibilitatea de a recunoaște rolul real al alternativelor care continuă să existe potențial în prezent. Adevărata interogație istorică nu caută să afle niciodată din ce anume se trage cutare lucru, din ce anume ia ființă, căci astfel am dobîndi doar imaginea liniară a istoriei, traseul continuu și discontinuu al cursului lucrurilor, iar în această imagine domină din capul locului o premisă ascunsă, aceea potrivit căreia istoria este un proces unitar, o mișcare ce posedă o raționalitate.

Însă, dimpotrivă, istoria trebuie raționalizată fără încetare: fiecare epocă constituie un sistem al legilor economice spontane și al instituțiilor ce dispun de legi proprii, în care mișcările radicale introduc raționalitatea tocmai prin faptul că luptă pentru schimbare. Pînă și formele extreme ale anarhismului sînt mai raționale decît relațiile date care domină în mod spontan, căci ele formulează

¹ Citatele sînt preluate și traduse din original: J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, Leipzig (nedatat), Druck und Verlag von Philipp Reclam jun. (n. trad.)

o alternativă; față de sistemul dat al relațiilor, alternativa formulată sau realizată prin acțiune conștientă reprezintă raționalitatea. Teoria descrie determinările ca și cum ar fi raționale, atribuindu-și prin aceasta aparența de a se fi împărtășit din raționalitatea dată a lucrurilor, iar lucrurile apar ca fiind în situația de a împrumuta raționalitate, de a dispune de raționalitate. Aparențele deformează concepția istorică, prezentînd procesul ca și cum acesta ar fi logic, cînd, de fapt, el este un proces istoric.

Alternativele formulate în teorie și în acțiune au un fundament ontologic: alături de legile ce acționează în mod spontan, în istoria care funcționează ca sistem, al doilea izvor al spontaneității îl constituie alternativa nerealizată, care determină de asemenea și formele și conținutul posibilității realizate. Alternativele nerealizate sînt reformulate fără încetare de către mișcarea radicală, dar și de către istorie însăși. După cum se poate vedea și la Fichte: producția de mărfuri a fost doar una din posibilitățile societății, alături de cealaltă posibilitate, aceea a schimbului direct de produse. Sub influența a diverși factori (ne gîndim la înlănțuirea particulară a factorilor geografici și demografici, respectiv la felul în care instituțiile devenite autonome transpun în conștiință acești factori și utilizează această imagine transpusă în conștiință pentru coordonarea acțiunii umane), istoria a soluționat această alternativă în favoarea producției de mărfuri. Dar procesul nu s-a întîmplat pretutindeni și nu în mod definitiv. În societățile orientale, economia monetară nu devine o formă dominantă pînă în secolul XX, iar așa-numita societate occidentală, care se dezvoltă conform schemei clasice, revine și ea la schimbul de produse de îndată ce constrînge-

rea instituțională a omogenului Imperiu roman încetează.

În capitalism, producția de mărfuri devine din nou dominantă, iar Fichte nu face altceva decât să repete ceea ce și istoria mai repetase o dată: anume reformulează alternativa și parcurge pînă la capăt *cealaltă* idee, aceasta într-o epocă în care schimbul de mărfuri s-a generalizat în întregul Occident. Iar faptul că principiile lui Fichte au fost formulate tocmai în limba germană nu are în sine nimic surprinzător: în societatea germană cele două alternative — cea a capitalului (producătoare de mărfuri) și cea medievală (bazată pe schimbul de produse) — erau prezente, vii, iar această dualitate era organică.

Cum arată, aşadar, statul fichteian, menit să înfăptuiască logica celei de a doua posibilități? Cum arată statul care, ca unic deținător al funcționalității societății, trebuie să asigure lichidarea tendințelor proprii capitalismului timpuriu — producția de mărfuri, piața — și revenirea la schimbul direct de produse? Cum arată statul care nu lasă coordonarea diverselor activități individuale și de grup pe seama legilor economice ce își exercită influența în mod spontan, ci înlocuiește piața cu propria sa raționalitate? Cum arată statul care, știindu-se a fi întruchiparea unică și adevărată a societății, determină și prescrie fiecare moment al existenței sociale a individului, lichidează particularitatea și își extinde sfera de influență, în numele interesului social, asupra vieții în totalitatea ei! Cum arată statul fichteian care se identifică singur cu națiunea, pentru ca raționalitatea care identifică statul cu sine însăși să poată așeza energiile naționale în slujba sistemului atotcuprinzător?

(Evident, Fichte n-a dorit să desființeze laturile pozitive ale societății producătoare de mărfuri; departe de el intenția reîntoarcerii la stările primitive. El dorea transformarea societății moderne în sensul celeilalte logici, mai sus amintite. El năzuia să pună capăt stării de aservire a oamenilor și a acceptat, în acest scop, rolul omnipotent al statului; a acceptat chiar și identificarea acestei raționalități cu conștiința anumitor oameni. Formulându-și propunerile, el își privea chiar și propria conștiință ca pe o conștiință de sine a statului.)

1. Premisele lui Fichte

Fichte nu-și face iluzii: propunerile sale rămân doar niște reflecții ciudate, dacă statele nu sînt nevoite să se constituie în unități închise, autarhice: „nici un stat nu va voi să accepte această propunere dacă nu va fi nevoit s-o facă”. (*idem*, pag. 10) Dacă nu va exista o asemenea constrîngere, statele europene nu vor accepta niciodată propunerile lui Fichte, iar „motivul, explicit sau tăi-nuit, al acestui refuz va fi acela că, din punct de vedere comercial, Europa deține un mare avantaj asupra celorlalte continente, obținînd forța de muncă și produsele acestora fără să le dea nici pe departe un echivalent corespunzător din propriile sale forțe de muncă și din produsele sale și, de asemenea, datorită faptului că fiecare stat european [...] profită, într-un fel sau altul, din această exploatare colectivă a restului lumii...” (*idem*, pag. 10)

Este, așadar, necesar să se demonstreze că situația „nu poate fi de durată”. Fichte consideră exploatarea popoarelor înapoiate nedreaptă, dar știe, de asemenea, că aceasta nu constituie un argument

suficient pentru introducerea noului tip de relații economice. Problema nu este de ordin etic, ci economic: rentează sau nu rentează. Iar dacă rentează — Fichte ne demonstrează acest lucru — este ea necesară sau nu? Fichte îndeamnă statele și pe politicieni prin argumente inteligente și raționale din punct de vedere economic să-i accepte propunerile, însă nu poate motiva prin argumente necesitatea instituirii statului închis. Pentru că nu-și clarifică premisele. Dacă trecerea la autarhie nu are un caracter necesar, referirea la interese și la echitate nu explică propunerile sale. Dacă această necesitate nu poate fi demonstrată din punct de vedere *principlal*, atunci numai idealurile și premisele cugetătorului pot explica faptul că el urgențează totuși realizarea lor. Premisele lui Fichte reies cu destulă claritate dacă examinăm idealul său, dacă cercetăm, așadar, subiectul lucrării sale, acel ideal pe care dorește să-l realizeze, pe care îl consideră desăvârșit, adică statul închis, care a ales structura autarhiei.

(Ne aflăm în 1800, Fichte a scris deja *Cuvîntările către națiunea germană*, în care a vorbit despre unitate, despre orgoliul național și despre cultura germană. Ridicarea în rîndul națiunilor moderne nu este posibilă fără unitate. Condiția unității este înființarea statului național unitar.)

Statul este totul, căci el este singura instituție capabilă să mobilizeze întreaga energie a oamenilor, numai statul este capabil să reprezinte, dincolo de interesele individuale ale oamenilor, interesele naționale. Deoarece singura formă a expresiei interesului național este statul centralizat, iar apartenența națională este o însușire naturală a oamenilor, instituția coincide cu însușirea naturală

a oamenilor, iar statul este și el o formațiune naturală. Toate raporturile preexistente nașterii oamenilor — de pildă relațiile de producție — sînt de importanță secundară în comparație cu ceea ce este dat ca fapt biologic, în comparație cu națiunea. Națiunea devenită instituție și reprezentarea națională a acesteia sînt cele care reclamă izolarea ca pe o modalitate, ca pe un mijloc al autarhiei și supraviețuirii națiunii. Aptitudinea biologică o înlocuiește pe cea socială și subordonează aptitudinea economică țărilor progresului național. De îndată ce s-a realizat coincidența deplină a naționalului cu economicul, ia ființă statul rațiunii, raționalitatea deplină ajunge să domine iraționalitatea.

Politica este instrumentul care elaborează în statul real modalitatea de apropiere treptată de statul rațiunii; politica practică prescrie măsurile corespunzătoare, iar politica teoretică reprezintă statul rațiunii din punct de vedere conceptual. Așadar, politica înseamnă întocmirea planului, în timp ce planul pune raționalitatea economică în slujba unui țel mult mai mareț, acela al realizării statului național. Rațiunile politice sînt mai importante decît un interes economic oarecare și, mai mult decît atît, în numele politicii naționale merită să se accepte chiar și ceea ce este irațional din punct de vedere economic. Planul — cadrul care cuprinde măsurile ce vizează transformarea structurii economice — subordonează rațiunile individului, judecata acestuia, sistemului dispozițiilor centralizate, științei și voinței superioare a politicianului care elaborează planul. Acesta din urmă, elaborîndu-și dispozițiile, duce la îndeplinire vocația adevărată (imanentă) a omenirii: „Toate lucrurile bune din care omul vrea să se împărtășească trebuie să fie create de către acesta, pe baza științei, prin pro-

pria sa pricepere: aceasta este menirea sa. Natura nu-i oferă nici un avantaj în afară de posibilitatea de a-și folosi priceperea.” (*idem*, pag. 14)

Existența unor tendințe individuale ce împiedică realizarea statului național planificat, centralizat, este explicabilă prin diversitatea intereselor economice, iar baza acestora o constituie repartitia inegală a proprietății. Stările juridice existente apără relațiile de proprietate date, moștenite, însă raționalitatea, adică interesele statului rațiunii cer desființarea deosebirilor, căci țelul comun unic, atotcuprinzător, este singurul rațional. De aceea Fichte formulează — ce-i drept, cu prudență pe alocuri — dezideratul egalității bunurilor, respectiv acela al lipsei generale a proprietății. „Menirea statului este aceea de a-i da mai întâi fiecăruia ce-i al său, de a-l face mai întâi să intre în posesia proprietății sale și de-abia după aceea de a i-o ocroti.” (*idem*, pag. 15) Este vorba, bineînțeles, de o proprietate de stat, din care fiecare se împărtășește în mod egal. Acesta e izvorul libertății individuale.

„O mulțime de oameni viețuiesc laolaltă, în aceeași sferă de activitate. Fiecare trăiește și se mișcă în această sferă și umblă liber pentru a-și dobîndi hrana și distracțiile. Unul întretaie calea celuilalt, dărîmă ceea ce primul clădise sau se folosește el însuși de lucrul pe care acela și-l hărăzise sieși; celălalt îi plătește cu aceeași monedă; și astfel acționează toți împotriva tuturor ... În această situație, nimeni nu e liber, pentru că toți sînt liberi fără nici o îngrădire, nimeni nu poate face nimic chibzuit ...” (*idem*, pag. 16) Așadar, izvorul libertății se află în lichidarea pe linie de stat, centralizată și sistematică, a intereselor individuale ce se întretaie între ele; anarhismul provine din diversitatea intereselor, ceea ce face cu neputință ca oamenii să-și dea seama de propriile lor interese,

să vadă pădurea din pricina copacilor. Adevăratul țel al individului este colectivitatea, iar colectivitatea este națiunea, respectiv statul care întruchipează națiunea.

„Statul este singurul care unește masele nedefinite într-un tot închis, într-o colectivitate” (*idem*, pag. 17), țelul colectivității unite este crearea națiunii, iar țelul statului este „bunăstarea națională”. Izvorul bunăstării naționale se află în activitatea regularizatoare a statului care cuprinde viața în totalitatea ei: „Se vorbește mult și adeseori despre avut național, bunăstare națională etc. Voi fi nevoit să fac cunoscute în lucrarea de față semnificațiile cele mai frecvente ale acestor cuvinte. Cea pe care o descoperim aici este următoarea: bunăstarea interioară, esențială, constă în aceea de a ne putea procura bucuriile omenești prin munca neîntreruptă cea mai puțin grea și cea mai puțin susținută cu putință. Aceasta o numim *bunăstare națională* ...” Apoi raționamentul lui Fichte îi atribuie, fără echivoc, statului sarcina obținerii acestei bunăstări. Principalele puncte ale argumentației sale sînt următoarele: bunăstarea „trebuie dobîndită prin muncă”, „pentru aceasta nu există nici un alt mijloc decît priceperea și iscusința”, „însă priceperea și iscusința se formează numai prin practică continuă”, „prin urmare, trebuie distribuite ramurile de activitate necesare vieții umane” (*idem*, pag. 38—39), tocmai aceasta fiind îndatorirea statului.

(Fichte prevede măsuri stricte de preîntîmpinare atît a anarhiei, ce își are originea în activitățile individuale, cît și a celei provenite din aspirațiile individului. Națiunea are nevoie numai de un ins productiv legat de o singură profesiune. El scrie astfel: „Pe scurt: celui îndreptățit să atingă un anumit scop îi aparține și dreptul asupra unicei modalități care conduce

la acesta. Fiecare popor are dreptul să aspire la sporirea bunăstării sale. Acest lucru este posibil numai prin diviziunea ramurilor de activitate [...], guvernului îi revine sarcina de a-l înfăptui cu adevărat.” [idem-pag. 39])

Așadar Fichte pornește de la „adevăratele” interese umane, deși știe că oamenii nu-și dau seama de ele, demonstrează identitatea de principiu a statului și a națiunii, cu toate că știe din experiență, că pătura dominantă întrebuițează statul nu în interesul națiunii, ci în interesul său propriu, susține ideea identității dintre rațional și necesar, deși nimic nu dovedește coincidența acestora, se arată convins de victoria raționalității, deși trăiește în lumea afirmării spontane a legilor economice, lichidează din punct de vedere teoretic orice autonomie parțială, dar lasă grija înfăptuirii statului său desăvârșit, centralizat și planificat în seama discernământului autonom.

2. Tranziția de la legitățile ce se afirmă în mod spontan la reglementarea statală.

Ceea ce există este rău, pentru că nu este rațional. Scopul este realizarea intereselor naționale, lichidarea intereselor individuale și de grup. Punctul de pornire: un raport de tip nou față de proprietate. Fichte știe că interesele individuale și de grup se află în legătură cu formele de proprietate, dar nu se îndoiește nici de rolul formelor de viață și al profesiunilor care trebuie să creeze aceste interese. Formele de viață și de proprietate sînt tratate de Fichte cu o anumită ironie, prin referirea la inte-

rele colectivității, căci ele aparțin mai degrabă indivizilor decât grupurilor, iar prin desemnarea definitivă a profesiunilor el dă impresia că ar avea în vedere interesele individuale. La proprietate se referă cu seriozitate dar, în mod explicabil, vag.

„Menirea statului este aceea de a-i da mai întâi fiecăruia ce-i al său, de a-l face mai întâi să intre în posesia proprietății sale și de-abia după aceea de a i-o ocroti” — scrie el. Pesemne că această constatare era îndeajuns de *salonfähig* pentru cei ce tremurau de spaima iacobinismului, dar ea era bună și pentru provocarea fiorului rece necesar savurării voluptuoase a bunăstării. Fichte reduce proprietatea la originea acesteia, la diviziunea muncii, propune apoi măsuri care, prin însușirea tendințelor de alienare inerente diviziunii muncii, fac posibilă evitarea unui rău mai mare, acumularea bogăției și a sărăciei, proprietatea privată. Năzuind deci la stabilirea profesiunilor și la desemnarea de către stat a profesiunilor individuale, el își asumă prin aceasta o alternativă nerealizată: prin diviziunea muncii a luat naștere, odinioară, prima formă a alienării, care a trecut însă în societatea proprietății private. Fichte nu vrea să revină la așa-numita „epocă de aur” a colectivităților nediferențiate, ci ar dori — trăgând anumite învățăminte din istorie — o societate în care stabilizarea diviziunii muncii ar face posibilă desființarea proprietății private și în care proprietatea asupra materialelor și mijloacelor necesare muncii ar decurge din diversele activități, ca proprietate de grup ce exclude înavuțirea individuală, ca proprietate de stat, deci ca proprietate colectivă. Ea ar fi o parte a proprietății de stat-colective, pentru că statul este cel care desemnează ramurile de activitate și tot el veghează asupra echilibrului acestora.

(Dacă vom urma cu atenție firul expunerii lui Fichte, ni se va clarifica în sfârșit unul din cele mai obscure pasaje ale *Ideologiei germane*, în care clasicii marxismului deduc alienarea din diviziunea muncii, iar proprietatea privată din alienare. Căci dacă diviziunea muncii nu este altceva decât separarea anumitor profesii, iar proprietatea înseamnă posedarea obiectelor și mijloacelor aparținând domeniului de activitate, atunci, evident, trebuie să fi intervenit ceva pe parcurs pentru ca obiectele și mijloacele să se transforme în proprietate privată. Diviziunea devine un factor generator al proprietății numai atunci când profesiunile devin activități forțate; instrumentul coerciției este proprietatea însăși. Dar cum a devenit diviziunea muncii o divizare forțată a activităților? Pesemne că prin apariția grupului dominant, respectiv al instituției [stat], exterioare deci producției, care a organizat diviziunea muncii. Prin aceasta ia naștere diviziunea alienată a muncii și instituția ei alienată, respectiv instrumentul alienării — proprietatea privată.)

Pentru a putea apela, în locul procesului istoric real, înfăptuit, la cealaltă posibilitate, potențială, existentă cândva, Fichte este nevoit să transforme proprietatea într-un moment juridico-moral, dar încredințează desființarea acestei idealități absurde unui organism abstract comunitar-statal, de parcă și dominația s-ar putea transforma în cadrul statului rațiunii în raționalitate pură. „Am descris dreptul de proprietate ca fiind dreptul exclusiv asupra *acțiunilor*, dar în nici un caz asupra lucrurilor înseși. Chiar așa și este. Câtă vreme oamenii trăiesc cu toții liniștiți unul în vecinătatea celuilalt, nu se ajunge la conflict; de-abia când pornesc să se miște și să acționeze se ciocnesc unul de altul. Acțiunea liberă este sâlașul conflictului puterilor. De aceea, tocmai acțiunea liberă este cea asupra căreia adver-

sării trebuie să cadă la învoială — lucrurile însă în nici un caz nu pot constitui obiectul acestei învoieli. Dreptul de proprietate referitor la obiectul acțiunii libere decurge și se poate deduce, înainte de toate, din dreptul exclusiv asupra acțiunii libere.” (*idem*, pag. 17)

Iluziile juridice ale lui Fichte, cum ar fi desființarea prin învoială a conflictelor, provin din convingerile sale etatiste. El garantează în numele statului, al națiunii, separarea profesiunilor și dreptul de proprietate ce decurge din aceasta, cu alte cuvinte consideră statul ca un izvor juridic universal, iar de drepturi beneficiază doar acela care dovedește față de colectivitate o atitudine corespunzătoare. Astfel statul poate prescrie atitudinea „justă”, formele conduitei considerate obștești, respectiv el poate dizolva viața particulară în producție, mobilizând oamenii la realizarea intereselor naționale. Dacă viața particulară nu este un izvor juridic, atunci orice activitate care periclitizează producția este culpabilă, iar cum distribuirea profesiunilor a luat naștere în vederea regularizării „mișcării” oamenilor, orice mișcare ce iese din sfera producției este primejdioasă, fiind o vină față de colectivitate.

Astfel ia naștere egalitatea producătorilor: fiecare are acces în mod egal la activitatea ce i-a fost desemnată, dar statul este cel care veghează asupra proprietății lucrurilor ce provine din această activitate: „Nu mă voi frământa să cuget fără încetare cum aș putea dobândi *posesiunea ideală* a unui pom dacă nimeni nu se poate apropia de el și nu-l poate atinge, și numai mie îmi este cu putință să-i culeg fructele, atunci când doresc.” (*idem*, pag. 17) Dreptul de proprietate nu este necesar de vreme ce contractul încheiat ne dă posibilitatea să

ducem o activitate productivă în una sau alta din ramurile de activitate.

(Pesemne că lui Fichte i-a dat mult de lucru punerea de acord a premiselor sale cu experiența. Mai ales individualismul ce se înfiripa în societatea burgheză și izolarea strictă a vieții particulare l-au pus în fața unei dileme: dacă colectivitatea, națiunea, sînt primordiale, cum poate fi motivată existența individului? Căci în zadar devine cineva o ființă juridică prin apartenența sa la colectivitate, de vreme ce el există ca ființă individuală — cel puțin potrivit experienței noastre. Privitor la această problemă Fichte dă următoarea explicație: „Scopul tuturor activităților omenеști îl constituie puțința de a trăi, iar toți cei care au fost dăruiți de natură cu viață sînt îndreptățiți juridic în mod egal la această posibilitate de trai. Așadar distribuirea trebuie făcută înainte de toate în așa fel încît toți să poată trăi. A trăi și a lăsa pe alții să trăiască!” [*idem* pag. 18])

Egalitatea provine din raportul egal față de stat (față de profesiunea regularizată de către stat). Poziția juridico-morală a autorului nostru în această chestiune exemplifică cel mai bine aspirațiile sale necondiționat socialiste: „Fiecare dorește să trăiască cît mai plăcut posibil: și, cum toți pretind aceasta ca oameni, iar nici unul din ei nu este om în măsură mai mare sau mai mică decît celălalt, cu toții sînt deopotrivă îndreptățiți la această cerință.” (*idem*, pag. 18) Iar indignarea sa este la fel de temeinic justificată: „prin distribuirea înfăptuită înaintea deșteptării și stăpînirii rațiunii, săvîrșită la voia întîmplării și a violenței, n-a primit fiecare partea lui, în vreme ce alții acaparau mai mult decît li s-ar fi cuvenit pe drept. Țelul sta-

tului adevărat, care se apropie în mod planificat de raționalitate, trebuie să fie acela de a-l ajuta, încetul cu încetul, pe fiecare să-și dobândească *partea lui* [...] La aceasta mă refeream, atunci când am spus mai înainte: menirea statului este aceea de a-i da fiecăruia ce-i al său.” (*idem*, pag. 19)

În interesul realizării propunerilor sale, Fichte stabilește grupurile producătoare ce trebuie izolate unele de altele și care trebuie să renunțe prin contract, în mod reciproc, la activitățile celui alt grup. Există două categorii de acest gen: 1. categoria producătorilor de materii prime, 2. categoria prelucrătorilor. Cele două grupuri se obligă să-și cedeze unul altuia cantități din produsele lor care să le asigure ambelor un trai la fel de îmbelșugat de pe urma schimbului. Întrucât schimbul direct este o problemă imposibil de soluționat din punct de vedere tehnic, Fichte este nevoit să recunoască dreptul la existență al „tagmei” negustorilor. Acestea i-ar reveni ducerea la bun sfârșit a schimbului *obligatoriu* de produse, și anume „în așa fel încât negustorului însuși să-i rămână, în afara prețului de bază stabilit mai înainte, un prisos de materii prime și produse care să-i ofere în decursul activității sale negustorești un trai la fel de plăcut ca și al producătorului și al meșteșugarului.” (*idem*, pag. 21)

(Fichte nici nu și-ar putea imagina ca în statul rațiunii să nu lucreze toată lumea cu conștiinciozitate. De aceea el nu se preocupă de inițiativă, de stimulare, de măsurile ce trebuie luate împotriva celor mai puțin harnici. Probabil că grandoarea țelului îl va îndemna pe fiecare să depună o activitate corespunzătoare posibilităților sale. Cel ce nu va proceda astfel nu e om, căci nu dispune de facultatea de a judeca.)

Acest stat este un stat al producătorilor, iar numărul celor care nu depun o activitate productivă depinde de nivelul producției, și anume de cantitatea surplusului pe care producătorii îl pot fabrica peste necesitățile lor: „Dacă într-un stat, de pildă, un producător ar produce prin munca ce-i revine hrana pentru două persoane, precum și materia primă trebuincioasă aproximativ unei persoane, atunci în acest stat se poate socoti pentru fiecare producător un neproducător, adică un meșteșugar, negustor, membru al guvernului, al tagmei profesionale ori al armatei; și potrivit acești măsuri aceștia vor fi mai mult sau mai puțin numeroși.” (*idem*, pag. 24) Cu alte cuvinte, Fichte nu stabilește nici un fel de proporție optimă între producători și neproducători ci, în conformitate cu convingerile sale puritane iacobine, destinează întregul surplus de produse întreținerii neproducătorilor, evitând astfel răspîndirea consumului de lux. Determinarea necesităților (mîncare — îmbrăcăminte — locuință) este menită să evite confortul, considerat imoral, și consumul ce depășește necesitățile de întreținere: e nedrept să consumi atunci cînd ceilalți oameni nu o pot face, dar e nedrept să consumi peste necesitățile vitale chiar și atunci cînd ceilalți au bunuri suficiente. Tocmai în opoziție cu alternativa consumului este formulată alternativa producției; în locul alternativei producției de mărfuri ni se înfățișează cea bazată pe schimbul de mărfuri. Dacă izvorul tuturor inegalităților dintre oameni îl constituie producția de mărfuri și economia pieței, egalitatea deplină poate fi realizată numai de către celălalt model. Societatea puritană care satisface necesitățile trebuie să accepte mai degrabă creșterea irațională a tagmei neproducătorilor, iraționala reînvățire în producție a surplusului de produse decît consumul ce

depășește necesitățile imediate. După cum scrie Fichte: „Mai întâi trebuie să mănânce și să locuiască toți ca lumea, înainte ca vreunul să-și poată îmbodobi locuința, să aibă toți haine potrivite și călduroase, înainte ca vreunul să se poată îmbrăca elegant ... Nu-i îngăduit ca unul să spună: dar eu pot plăti. E o nedreptate ca vreunul să poată cumpăra prisosul ... În statul rațiunii, banii celui care cumpără nu sînt pe drept ai săi.” (*idem*, pag. 25)

(Ideologia statului rațiunii are așadar o fundamentare morală, înlocuind raționalismul economic cu perechea de noțiuni echitate-inechitate. Conform ideologiei sale, acest stat are două funcții de bază: aceea a controlului planificării și aceea a represiunii politico-morale a tendințelor de consum. Ambele reclamă, fără echivoc, o ideologie monolitică stabilită de un centru și împiedicarea înfiripării alternativelor ideologice: conducătorii statului rațiunii nu sînt nevoiți să manipuleze conștiința maselor, fiindcă pe ei nu-i interesează ce gîndesc cetățenii. Important este numai felul în care ei se manifestă în cadrul colectivității, felul în care susțin punctul de vedere al reprezentanților statului rațiunii. Ei nici nu au vreo altă alternativă: pot încheia contractul numai dacă acceptă principiul moral corespunzător noului model al economiei, iar condițiile contractului sînt nevoiți să le accepte, căci altminteri nu-și pot asigura traiul.)

În schimbul produselor, toți sînt obligați să îndeplinească o muncă de cea mai bună calitate. Fichte introduce, ce-i drept, pe neașteptate, dar fără nici o reticență, acest nou criteriu. Pentru a stabili calitatea muncii, statul rațiunii, stat național-comunitar, ia ca bază marfa de cea mai bună calitate: din cauza claustrării și a izolării propovăduite față de străinătate, cea mai acceptabilă bază de comparație

îi apare autorului nostru a fi „perfecțiunea posibilă”. Pentru a preveni alte comparații posibile, Fichte argumentează în felul următor: „Întrebarea: de ce să nu primesc mărfuri la fel de perfecte ca acelea confecționate în alte țări?, înseamnă: de ce nu sînt cetățeanul acelei țări?... Să se mulțumească fiecare cu mediul în care natura l-a așezat și cu tot ceea ce decurge din această stare.” (*idem*, pag. 26—27)

În economia bazată pe schimbul direct statului îi revine și sarcina de a-și îndemna cetățenii la realizarea unei calități ideale („perfecțiunea posibilă”), în locul concurenței și al inițiativei individuale. Astfel, forțele motrice interioare ale economiei sînt înlocuite de o coerciție extraeconomică dictată de stat, chiar dacă cetățenii suficient de conștienți ai statului rațiunii îndeplinesc, evident din convingere lăuntrică, sarcinile de producție. Statul ia ca punct de plecare acest producător rațional, fără a lua act de opiniile particulare defavorabile pentru el: scopul său este ca cei ce rămîn în urmă cu producția să se simtă culpabili față de deținătorul rațiunii — statul. Dar nici măcar absența conștiinței culpabilității nu-l poate împiedica să-i califice drept vinovați de nesocotirea țelurilor națiunii pe restanțierii în producție. Căci aceștia nu-și recunosc nici măcar propriile, adevăratele lor țeluri, atunci cînd acționează cu nesocotință împotriva unicului adevăr posibil, adevărul rațiunii. Aceștia nici nu sînt oameni, prin urmare colectivitatea îi îndepărtează de la sînul ei. Da, colectivitatea procedează realmente astfel, căci i-o pretinde statul rațiunii, încovoiat sub povara funcțiilor sociale ale oamenilor: colectivitatea nu-l poate contrazice pe acela care o face să fie o colectivitate, nu poate vorbi altminteri decît îi este îngăduit. Funcția colectivității este afirmația, atunci cînd este

vorba de o cerință din partea statului, respectiv negația, în cazul în care individul ori gruparea ar emite vreo opinie separată sau ar da dovadă de o atitudine ce nu corespunde celei reprezentate de către stat.

3. Valoarea și banul în statul rațiunii

Antecedentul nemijlocit al „timpului de muncă socialmente necesar” al lui Marx îl constituie concepția lui Fichte: „valoarea lăuntrică reală a oricărei activități libere, [...] rezultatul ei material, posibilitatea de a trăi din ea, ar fi cu atât mai *valoros* decât un altul cu cât s-ar putea trăi *mai mult timp* din acesta. Măsura valorii proporționale a obiectelor, între ele, ar fi timpul cât se poate trăi din lucrul respectiv.” (*idem*, pag. 31) Numai că, în vreme ce, potrivit lui Marx, etalonul necesității timpului folosit pentru fabricarea mărfii reiese în cadrul pieței, Fichte este nevoit, în modelul celeilalte alternative — dat fiind că statul rațiunii nu cunoaște piața — să ia drept generatoare a valorii durabilitatea, și s-o limiteze și pe aceasta la produsele ce satisfac necesitățile elementare. Această dublă relativitate este apoi lichidată cu ajutorul măsurii absolute de valoare: „Am atribuit grânelor o valoare absolută și ele au devenit astfel măsura valorii tuturor celorlalte lucruri.” (*idem*, pag. 32)

Așadar, în crearea de valori, nu timpul producerii grânelor are importanță, ci timpul consumării unității de cantitate a grânelor, respectiv perioada de timp în care aceasta satisface necesitățile de alimentație. Prin aceasta, mijloacele economice sînt din nou înlocuite cu mijloace extraeconomice. Am văzut mai înainte consecințele acestui procedeu: în

numele colectivității (și, bineînțeles, pe baza necesităților biologice ale producției), instituția determină necesitățile, iar fundamentul totalității vieții sociale ajunge să fie, în locul producției de mărfuri, satisfacerea necesităților. Activitatea productivă care servește satisfacerea necesităților este criteriul valorii (al utilității sociale) individului: categoriile care nu au un rol în producție, în negoț și în funcțiile de stat (de conducere — de organizare — de securitate) sînt fie inutile, fie împovărătoare. Administrația, cercetarea, creația artistică, prestarea, deși împovărătoare, sînt totuși, într-un anumit sens, un rău necesar în statul lui Fichte, însă nu lipsește mult ca boala și bătrînețea să apară ca atentate împotriva societății. Funcția școlii este aceea de a pregăti elevii pentru producție, atît din punct de vedere al meseriei cît și din acela al conștiinței. „În acest stat, toți sînt slujitori ai colectivității — constată Fichte, în consens cu vederile sale socialiste — și primesc pentru aceasta o parte dreaptă din avutul colectivității... Se garantează fiecăruia stabilitatea situației sale și, prin aceasta, dăinuirea uniformă și tihnită a colectivității.” (*idem*, pag. 34—35)

Cu deosebită migală a elaborat Fichte una din cele mai ciudate consecințe ale modelului de stat care are ca punct central al structurii sale necesitatea, și anume izolarea, claustrarea. Am văzut, printre premisele sale, faptul că cerința genezei naționale presupune de la bun început un soi de separare care are drept urmare evacuarea „străinilor”, o măsură ce lezează egalitatea generală. Însă structurarea pe necesități presupune un stat total, iar un astfel de rol se poate îndeplini numai într-un stat ermetic închis. Cu prilejul motivării necesității închiderii în sine, reiese limpede că premisele

sale nu pot fi separate de cerința transformării radicale: realizarea celeilalte alternative și cerința societății organizate pe baze naționale se îmbină în mod principal. Înfăptuirea țelului final necesită o imixtiune deosebit de energică din partea statului, căci societatea celor egali întru toate poate lua ființă numai dacă se izbutește înlăturarea tuturor proceselor necontrolabile, respectiv a tuturor momentelor particulare din viața economică. „Statul este obligat să asigure prin lege și constrângere starea ce rezultă din echilibrul traficului (economic) față de toți cetățenii săi — scrie Fichte. Însă n-o poate face dacă asupra acestei stări de echilibru își exercită influența o persoană care nu se află sub jurisdicția și ascultarea sa ... Orice contact al supușilor cu străinii trebuie interzis și făcut cu neputință.” (*idem*, pag. 35) Monopolul comerțului exterior face și el parte, evident, din programul său; și aceasta este o armă de autoapărare împotriva influențelor străine.

Autorul nostru consideră pericolul decăderii la nivelul economiei naturale — care derivă din izolare și din diviziunea forțată a ramurilor de producție — evitabil, ba chiar califică economia naturală ca pe un sinonim al sărăciei. Deviza statului este cea mai mare bunăstare posibilă: „Omul trebuie să muncească; dar nu ca un animal de povară... El trebuie să muncească fără teamă, cu plăcere și bucurie, și trebuie să-i rămână vreme pentru a-și înălța spiritul și privirea înspre cer...” (*idem*, pag. 35) Munca este izvorul bucuriei, întocmai ca și asumarea conștientă a raționalității care schimbă și imixtiunea statului, supravegherea întregii vieți a cetățenilor, lichidarea spaimei prin consolidarea securității statului, în izvor al tuturor bucuriilor și chiar în motiv de mândrie.

(Proprietatea de stat asupra valorilor materiale aduce pe tapet și problema valorilor morale, a sistemului de valori morale: în teoriile sociale tradiționale, atitudinea pretinsă din partea societății date [proiectate] era în primul rînd cea care se sublinia în valori morale. Fichte reduce fără nici un fel de sublimare atitudinea valoroasă din punct de vedere moral la interesele economice [după cum am văzut: interese de stat]. Raționalitatea, reprezentată de stat, devine obligatorie și pentru fiecare cetățean în parte. Aici nu este vorba de coerciție, ci de discernămint, respectiv de o atitudine, calificată ca valoroasă din punct de vedere social, fără acceptarea căreia pur și simplu nu se poate trăi. Întreținutudinea socială — atitudine „corespunzătoare” — și conștiința morală lăuntrică a individului raționalitatea creează armonia specific fichteiană.)

Noua orînduire social-economică preia, din cea veche, doar banul. Căci utilizarea banului este o cucerire de care trebuie să țină seama chiar și societatea viitorului, în cazul cînd nu dorește să-și creeze dificultăți. Mai reiese de aici și faptul că Fichte n-a dorit revenirea la schimbul simplu de mărfuri care a luat naștere pe o treaptă incipientă a diviziunii muncii; el a dorit, prin lichidarea caracterului spontan al economiei producătoare de mărfuri, instaurarea legii raționalității. Raționalitate = lege, spontaneitate = hazard, adică iraționalitate.

(Fichte a dus la capăt și în filosofia sa ideea raționalității, prin identificarea acesteia cu conștiința omului și cu acțiunea conștientă. În realitate, el n-a descoperit nicăieri vreo raționalitate exterioară omului [conștiinței]. Așadar, pentru Fichte lumea obiectuală se comportă rațional datorită faptului că omul este cel ce realizează mediul propice rațiunii, mediu care își datorează însu-

șirile exclusiv omului. Legile naturale nu erau considerate de el ca forme ale raționalității, și anume pentru că nu credea în posibilitatea compatibilității funcțiilor raționale ale condițiilor de viață umane cu acțiunea spontană, adeseori contrară omului, a legilor naturale, și nici în compatibilitatea adaptării la legile naturale cu esența omului — activitatea. Există astfel o corelație între fundamentele filosofice sale generale și acelea ale concepției sale despre societate. Această corelație nu o ferește însă pe nici una din acea antinomie care este întotdeauna prezentă, într-o formă sau alta, în filosofii deduse dintr-un enunț univoc. Principiul activității al lui Fichte [teoria activității raționale], pe care l-a elaborat sub forma posibilității biruirii forțelor naturale spontane, se opune în mod ireconciliabil dezideratului potrivit căruia omul trebuie să se adapteze fără nici un fel de ezitare rezultatelor raționalității, pe care le-a creat prin negarea adaptării. Aici omul își pierde esența sa fichteiană originară — activitatea conștientă și transformatoare. Țelul final unigen, negarea pluralității, duce în toate cazurile la o absurditate teoretică: aceea a încetării mișcării, a acțiunii, a vieții.)

Statul stabilește un anumit raport între mărfurile aflate în circulație și bani, de aceea „Unui stat comercial închis îi este total indiferent dacă între granițele sale [...] se află bani mulți sau puțini în circulație. Luat în sens strict, nu e vorba nici de mulți, nici de puțini; căci banii în sine și pentru sine nu înseamnă nimic; ei pot *reprezenta* ceva numai prin voința statului.” (*idem*, pag. 48—49) Deoarece stabilitatea prețurilor este asigurată de stat, iar banii sînt utilizați cu strictețe numai pentru circulația interioară (ei neputînd fi schimbați cu nici un fel de monedă străină), unica funcție a banilor este înlesnirea schimbului. Neproducătorii care nu participă la desfășurarea schimbului de

mărfuri (conducători de stat, politicieni, administratori, profesori, etc.) își vor primi, firește, salariile sub formă de bani, iar cu sumele realizate din impozite se vor putea acoperi și investițiile colectivității.

Desigur că trebuie soluționat în mod practic și rolul regulator pe care îl au asupra pieții valorile internaționale (aur-argint) aflate în circulație: în statul rațiunii „nu trebuie să depindă de bunăvoința supușilor dacă ei își procură noua monedă națională dînd pentru ea în schimb aurul și argintul lor, sau nu; ei trebuie să fie constrînși la acest schimb.” (*idem*, pag. 98) Trebuie deasemeni să se pună capăt producerii articolelor de modă și lux, căci acestea introduc în circulație valori ce nu pot fi raportate la măsura de valoare absolută — grînele. Iată de ce Fichte scrie: „și de ce ar fi oare o nenorocire dacă într-o bună zi ar dispărea toate broderiile de pe veșminte, de vreme ce veșmintele nu devin, datorită lor, nici mai călduroase și nici mai trainice.” (*idem*, pag. 92) Și Fichte oferă sfaturi deosebit de practice privind soluționarea problemelor: „Introducerea ei [a monedei naționale] nu trebuie discutată în prealabil cu poporul [...] Introducerea propriu-zisă a noului sistem trebuie să aibă efectul unui trăsnet...” (*idem*, pag. 101) Conform monopolului exercitat asupra comerțului exterior, „guvernul plătește străinilor și primește din partea lor *valută mondială*; iar pe cetățenii săi îi plătește și primește de la ei *monedă națională*.” (*idem*, pag. 109) Și încă un sfat practic al lui Fichte: tăinuirea mărfurilor străine, respectiv a aurului și argintului, trebuie controlată prin percheziții la domiciliu și pedepsită cu strășnicie.

Așadar, societatea bazată pe schimbul de produse nu cunoaște compromisuri nici în economia financiară, eliminînd și în acest domeniu economia măr-

furilor. Rolul total al statului este incompatibil cu economia mărfurilor, dar dacă totuși ar apărea un asemenea hibrid, consecința lui ar fi, potrivit lui Fichte, pauperizarea totală: „Sărăcia deplină [...] maschează o economie națională în continuă înrăutățire, în care totul ajunge să fie scos la vânzare, consumându-se prin aceasta capitalul și, de asemenea, însăși națiunea; [...] guvernul preschimbă populația în marfă și primește în schimbul ei bani ... În cele din urmă mai rămîne o singură marfă: statul se vinde pe sine însuși, își vinde autonomia, el primește într-una subsidii și devine prin aceasta o provincie a unui alt stat și un instrument ce slujește oricăror scopuri ale acestuia din urmă.” (*idem* pag. 77—78) Autorul nostru zugrăvește eventuala ripostă a populației în culori înfricoșătoare. După ce descrie izbucnirea urii și a violenței, el continuă astfel: „În ochii poporului, înșelarea guvernului nu mai constituie o nelegiuire, ea este o formă de autoapărare îngăduită și laudabilă față de inamicul comun.” Însă guvernul „răspunde cu măsuri dure și neprietenoase, iar acestea sînt duse la îndeplinire cu severitate sporită de funcționarii inferiori. Ei nu cred în cuvîntul supușilor [...] și declară fiecare supus un dușman cert al guvernului.”

Statul comercial închis face tot posibilul pentru a crea o economie autarhică, de aceea înlocuiește marfa străină cu marfă indigenă. Cu valuta ce se eliberează astfel, el cumpără mașini din străinătate și contractează pentru folosul său „geniile științelor practice, inventatorii chimiști, fizicieni, ingineri, industriași și fabricanți”. Statul comercial închis își poate permite să uzeze de toate mijloacele împotriva mediului ostil, avînd conștiința certă a faptului că — ni se spune nu fără oarecare cinism — „seducția banului biruie orice opreliște”. (*idem*, pag. 112).

Am văzut că statul comercial închis este o formă a statului național bazat pe schimbul de produse. Dar statul național se poate constitui, din punct de vedere politic, numai atunci când națiunea dobândește teritoriile ce i se cuvin pe baza unei motivări geografice. „Guvernul la care ne referim are, datorită prosperității sale bănești, posibilitatea de a se înarma atît de mult și de a cumpăra, din resursele și forțele străinătății, atît de masiv în vederea acestui scop [...], încît nu i se mai poate opune nici un fel de rezistență...” (*idem*, pag. 114) După ocupație, industria și agricultura vor fi organizate după modelul existent în metropolă, și „ar fi chiar oportună atragerea, prin mijloace pașnice, a unei părți a locuitorilor noilor provincii în metropolă și trimiterea altora din metropolă în locul acelora; și de a-i contopi astfel pe cetățenii vechi cu cei noi.” Iar pentru ca statul național să fie asigurat împotriva intervențiilor din afară, „să apară în fiecare țară străină manifestul guvernului [...] prin care acesta să se oblige și să se angajeze în mod solemn, pe baza principiilor fundamentale [...], să nu mai participe de aici înainte la nici un fel de chestiuni politice ale străinătății, să nu încheie nici un fel de alianțe, [...] și să nu depășească sub nici un pretext granițele sale actuale.” (*idem*, pag. 114—115)

Fichte știe că o parte a cetățenilor resimt această „unică orînduire adevărată” ca fiind „apăsătoare, meschină, emfatică”, dar cu toții vor recunoaște, mai devreme sau mai târziu, că, pentru ei, „guvernul este binefăcătorul”. Ca rezultat al constituirii națiunii, cetățenii „își iubesc cu atașament patria, împreună cu tot ceea ce îi aparține acesteia”, astfel că „în sînul unei astfel de națiuni închise va lua naștere foarte curînd o înaltă onoare națională și un caracter național puternic pronunțat.” (*idem*, pag. 120)

4. În loc de încheiere

Lucrarea lui Fichte este o încercare de construire a societății umane pe fundamentul unui principiu unitar. Însă principiul se dovedește a fi mai puternic decât raționalitatea economică, iar eliminarea pluralității nimicește democrația, conferă statului un caracter totalitar. De bună seamă că Marx a avut în vedere și aceste învățăminte atunci când a conceput libertatea nu ca pe o adaptare la restricții, ci ca pe o activitate ce se manifestă prin inițiative.

LENIN
sau
PRINCIPIUL EXPLICAȚIEI COMPLETE

Cercetînd activitatea filosofică a lui Lenin, avem impresia că principiul filosofic al totalității trebuie completat cu principiul explicației complete, pentru că, dacă ne limităm la a considera ca filosofică numai exigența metafizică, eliminăm pe nedrept din sfera noțiunii interpretarea epocii făcută cu instrumentele filosofiei.

Poate că Lenin n-a intrat niciodată în sfera de influență magică a metafizicii și am comite o nouă nedreptate dacă am explica lipsa de exigență a totalității fără nici un fel de dovezi faptice, numai prin factori structurali, tocmai în cazul unei gîndiri care a tins cu perseverență și fără încetare spre cucerirea explicației complete. De altfel explicația completă este o exigență empirică — exigență a practicii, spre deosebire de exigența totalității, care conține totdeauna momentul sintetic și care conține întregul, dincolo de explicația completă a faptelor, ca pe o calitate de sine stătătoare, rămînînd prin urmare mereu abstractă în raport cu practica.

Întrebarea poate fi formulată și în felul următor: există oare condiții în toate epocile pentru realizarea exigenței totalități abstracte, iar în cazul în

care aceste condiții nu există, este oare posibilă activitatea teoretică cu caracter filosofic?

Se pare că nu toate epocile oferă posibilitatea alcătuirii unei imagini filosofice despre lume, aceasta nu numai pentru că anumite epoci nu au nevoie de o asemenea explicație, ci și datorită faptului că tendințele principale nu pot fi întrezărite din pricina „saturației” practice — în vreme ce filosofia începe undeva dincolo de întrezărirea tendințelor principale (tendințe sociale, științifice, culturale). Epocii practici îi corespunde practica teoretică, adică o gândire care transformă nemijlocit empiricul în teorie și conține, și ea, un sistem causal nemijlocit pe care îl pune la dispoziția acțiunii (practice sau teoretice). Practica teoretică este întotdeauna ideologică, pentru că este legată de principalele forțe ale vremii, de principalele ei raporturi de interese; dar, cu toate acestea, practica teoretică nu este pur și simplu ideologie atunci când satisface principiul explicației complete și generalizează deopotrivă și sistemul adevărilor obiective. În schimb, exigența totalității e trezită la viață mai degrabă de carențele unei epoci; spiritul compensează prin metafizică lipsurile practicii, pe care le recunoaște datorită limitelor practicii teoretice. O astfel de compensație, ce își are originea în lipsurile practicii, ale cărei generalizări îi sînt totuși de folos, depășește în mod necesar sistemul adevărilor obiective și dea semenii și ideologia, căci carența aparține totdeauna epocii în *întregimea* ei, iar sistemul adevărilor obiective — un sistem de adevăruri relative — fixînd cunoștințele epocii, fixează totodată și limitele date ale cunoașterii. Filosofia corespunzătoare principiului totalității trece astfel peste limita conștiinței epocii, peste formulările teoretice ale acesteia și, „contemplînd-o” oarecum din exterior, o păstrează anihilată în conștiința

de sine. Astfel filosofia nu este răspunzătoare decît față de propria sa logică, adevărul ei este adevărul logicii filosofice: etalonul enunțurilor privitoare la totalitate se află în strînsă legătură cu sistemul logic al enunțurilor privitoare la totalitate.

Însă această negare, punctul de pornire al filosofiei — negare a conștiinței epocii, a adevărilor obiective date, a ideologicului — este ea însăși ideologică. Premisa speculativă, principiu al sistemului logic, nu poate fi decît ideologică: ea conține cel puțin un moment de respingere teoretică, unul sau altul dintre stigmatele funcției compensatoare. Însă un astfel de punct de plecare *pare insuficient* în epocile de practică, de legătură nemijlocită între teorie și viață.

Să repetăm acum întrebarea: este oare imposibilă existența unei gîndiri cu pretenții filosofice în epoci care resping metafizica? Fără îndoială că formularea problemei în acest fel va trezi, din capul locului, anumite îndoieli în cititorul care privește cu seriozitate metafizica: poate fi identificată oare „gîndirea cu pretenții filosofice” cu filosofia însăși, nu cumva o astfel de prezentare a problemei este eronată? Pentru noi, „gîndirea cu pretenții filosofice” este reprezentată de principiul explicației complete. Vedem realizarea acestui principiu în activitatea teoretică a lui Lenin și am dori să dovedim prezența lui prin analizarea structurii unei lucrări a lui Lenin, pentru a ne întoarce apoi din nou la problema principiului explicației complete și al totalității. Lucrarea în cauză este: *Ce sînt „prietenii poporului” și cum luptă ei împotriva social-democraților?*, a fost alcătuită în 1894, ea fiind prima lucrare teoretică importantă a lui Lenin.

Prietenii poporului se deschide cu schițarea frontierelor unei polemici: N. Mihailovski îi atacă pe marxștii ruși; potrivit articolelor sale, Marx s-a

limitat doar la a revalorifica teoriile economice de pînă atunci, fără să fi elaborat cu adevărat, excepție făcînd doar cîteva fraze generalizatoare, teoria generală a societății. Așadar esența polemicii constă în a dovedi importanța revoluționară a concepției lui Marx despre societate, în comparație cu teoretizările sociologiei subiective.

Lenin pornește de la o constatare a lui Marx („Punctul meu de vedere constă în aceea [...] că eu privesc evoluția formațiunii social-economice ca pe un proces istorico-natural”), apoi cercetează în ce fel a elaborat Marx această idee fundamentală: „El a făcut-o desprinzînd dintre diferitele domenii ale vieții sociale domeniul economic, desprinzînd din totalitatea relațiilor sociale relațiile de producție ca fiind relații [fundamentale, primordiale, care determină toate celelalte relații.” În altă parte notează: „Această idee a materialismului în sociologie a fost ea însăși o idee genială. Se înțelege că în *primul moment* ea nu fusese decît o ipoteză, însă o ipoteză care crea pentru prima dată posibilitatea unei atitudini strict științifice față de problemele istorice și sociale.”¹

După cum reiese din citatul de mai sus, Lenin deosebește trei faze ale raționamentului marxist: gîndire — ipoteză — luare științifică de poziție. Gîndirea (starea obiectivă a relațiilor de producție) este o ipoteză anticipată care privește societatea în întregul ei. Ipoteza este formularea într-un model coerent unic a consecințelor logice ale premisei. Luarea științifică de poziție este compararea, confruntarea funcțiilor modelului cu faptele. Pentru noi, dintre aceste trei faze, rolul ipotezei este cel

¹ Lenin, *Ce sînt „prieteni poporului” și cum luptă ei împotriva social-democraților?* — Editura pentru literatură politică, 1954, pag. 11, pag. 13—14, pag. 15. (n. trad.)

mai important din punct de vedere al problemei pe care ne-am pus-o. Ipoteza este întotdeauna un model, iar întrebarea este următoarea: din ce direcție oferă o deschidere ipoteza marxistă în calea faptelor și adevărilor și, să adăugăm: pentru care anume adevăruri?

Ipoteza lui Marx a transformat sociologia într-o știință, pentru că: 1) a arătat că „mersul ideilor depinde de mersul lucrurilor”; 2) „Materialismul a oferit un criteriu cu desăvârșire obiectiv desprinzînd *relațiile de producție* ca structură a societății și creînd posibilitatea de a se aplica acestor relații criteriul științific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de subiectivism”; 3) „...reducerea relațiilor sociale la relațiile de producție și apoi reducerea acestora din urmă la gradul de dezvoltare atins de forțele de producție a oferit o bază solidă pentru ca dezvoltarea formațiunilor sociale să poată fi prezentată ca un proces istorico-natural”¹.

Așadar, potrivit analizei lui Lenin, gîndirea marxistă creează, pe baza formulării ipotezei, posibilitatea concepției științifice despre societate: deci materialismul istoric este o știință și nu o filosofie istorică; el constituie o știință fundamental diferită de „construcțiile pur apriorice, dogmatice, abstracte”, pentru că „aceste teorii nu sînt bune de nimic, chiar prin însuși faptul că există, prin metodele lor fundamentale, prin caracterul lor iremediabil și pe de-a-ntregul metafizic”. Însă o astfel de concepție despre istorie mai face posibil și ca „de la descrierea fenomenelor sociale (și de la judecarea lor din punct de vedere al idealului) să se treacă la analiza strict științifică a fenomenelor”²,

¹ Op. cit., pag. 15, 16. (n. trad.)

² Op. cit., pag. 19. (n. trad.)

cu alte cuvinte face posibilă eliminarea momentului ideologic din concepția istorică.

Se pare că speculației, principiilor premisei și sistemului de consecințe pe care acestea le generează nu li se acordă nici un rol în această analiză, iar filosofia lipsește cu desăvârșire din concepția marxistă. Însă, dacă cercetăm cu atenție câteva constatări ale polemicii care însoțește expunerea teoretică, reiese că însăși ipoteza marxistă este punctul de plecare teoretic ce îndeplinește rolul de premisă filosofică. Lenin scrie: „Domnul Mihailovski a citit *Mizeria filosofiei* și n-a observat că analiza sociologiei lui Proudhon este făcută, în această carte, din punct de vedere materialist, că felul în care se critică soluția dată de Proudhon felurilor probleme istorice izvorăște din principiile materialismului...” Mai încolo, vorbind despre *Capitalul*, el spune: „Dacă aplicarea materialismului în analiza și explicarea unei singure formațiuni sociale (e vorba de societatea capitalistă — n.a.) a dat rezultate atât de strălucite, e absolut natural ca materialismul aplicat la istorie să nu mai fie o ipoteză, ci o teorie științificește verificată...”¹

Reiese că el tratează materialismul ca pe o ipoteză care poate deveni teorie științificește verificată tocmai datorită funcției sale metodologice; prin aceasta își pierde caracterul „metafizic” ca teorie, menținându-se numai sub forma sa aplicativă. În concepția lui Lenin, filosoficul nu poate continua să existe în stare pură, nu se poate avînta înspre infinit; filosoficul este un principiu — materialist —, o ipoteză și o aplicare. Unicul rol al principiului este declanșarea mecanismului ipotezei; principiul orientează ipoteza într-o anumită direcție

¹ *Op. cit.*, pag. 18—19, pag. 22. (n. trad.)

determinată, în direcția faptelor, întredeschizând unicul canal de comunicație al informațiilor între fapte și ipoteză. Ca urmare, ipoteza își conservă acum exclusiv funcția ei metodologică, iar singura sarcină care îi mai rămîne este aceea de a se accepta pe sine însăși în lumina faptelor ca o teorie științifică. Însă, după cum am amintit, ipoteza este totodată și un model: întrebarea care se pune este aceea de a stabili unde, în care raționament se află obîrșia acestui model, a modelului marxist. Într-o idee genială, spune Lenin; oare această „idee genială” are un caracter filosofico-metafizic sau izvoarăște din întrevederea deplină a realității cunoscute, iar, dacă acest din urmă caz este cel valabil, această idee este cumva din capul locului nefilosofică?

Credem că nu trebuie dovedit cum concepția leninistă a ideii marxiste este concepția lui Lenin, că năzuința spre explicația completă face ca Lenin să descopere explicația completă și la Marx. Nu este întîmplător faptul că Lenin nu se referă la operele „speculative” ale lui Marx și nici că nu analizează structura „ideii geniale”, ci o tratează aprioric ca pe un principiu al explicației complete a realității. Principiul explicației complete este un principiu speculativ, însă în această speculație momentul general nu implică deducția, ci inducția parțială. Este vorba de o inducție datorită faptului că dorește să pornească de la fapte și poate îndeplini într-adevăr această cerință, dar ea este parțială pentru că nu poate elimina cu desăvîrșire momentul deductiv („ideea genială” se află înaintea faptelor), iar alegerea faptelor pretinde și ea a fi deductivă, cu alte cuvinte se desfășoară conform principiului general (materialismul). Principiul devine metodă prin aceea că noi alegem „faptele” din masa difuză a întîmplărilor după criteriul principiului că un astfel de „fapt” nu mai este fapt în sine, ci devine un ele-

ment aparținând unui sistem de conexiuni, esența unui astfel de „fapt” nu mai este, din acest moment, propria sa calitate, ci rolul său materializat ca factor al sistemului de conexiuni. Aici principiul (materialismul) trece, ca metodă, în sfera dialecticii; însă *această* dialectică interpretează sistemul de conexiuni *aprioric* ca pe un sistem evolutiv în care faptele sînt regularizate; după cum vedem, principiul explicației complete privește lumea ca pe o lume cunoscută, în care faptele se comportă ca niște elemente orînduite ce se învîrt în cele din urmă în aceeași direcție.

Pesemne că aici trebuie să căutăm caracterul filosofic al principiului explicației complete: conștiința se lipește de lume și o concepe ca pe o lume organizată; principiul pe care l-a formulat devine o metodă a concepției, adică el sistematizează cu adevărat lumea; eficiența sa constă în aceea că prefăce conștiința, în ipostaza ei de conștiință a acțiunii, într-un instrument al transformării. Spre deosebire de filosofia metafizică, aici conștiința nu se concentrează asupra ei însăși, ci asupra lumii din care a luat naștere și pe care nu se mulțumește s-o interpreteze în forma practică a transformării, ci și-o însușește ca parte a lumii, ca faptă. Totuși, în decursul acestor apropiieri, ea se manifestă ca o conștiință: cuprinde momente speculative. Principiul ei este speculativ; metoda la fel: „Metoda dialectică este pur și simplu denumirea pe care Marx și Engels au dat-o metodei științifice aplicate în sociologie, metodă care concepe societatea ca pe un organism viu, aflat în permanentă dezvoltare...”¹, însă această speculativitate se concentrează asupra epocii, așadar ea nu dă naștere vreunui model de totalitate, vre-

¹ *Op. cit.*, pag. 45. (n. trad.)

unei filosofii metafizice, ci se manifestă sub forma conștiinței de sine a conștiinței epocii. Principiul explicației complete exclude principiul totalității, totuși raportul dintre ele nu poate fi considerat un raport între filosofie și nonfilosofie: ca principiu, explicația completă se deosebește de principiul totalității numai prin faptul că are un sens contrar, și anume ea se orientează nu spre infinit, ci către realitatea concretă.

Oricât ar părea de ciudat, cele două principii conțin deopotrivă momente etice: momentul etic al crezului, al credinței în progres, credința în identitatea dintre legile lumii și cele ale gândirii, credința în cognoscibilitatea lumii, respectiv credința în posibilitatea ca lumea, societatea, să poată fi modificate. De altfel, nici chiar cea mai exactă dintre științe nu este total lipsită de momentul filosofic și etic; de ce atunci ar fi tocmai sociologia lipsită de ea?

Pe parcursul analizei teoriei lui Einstein, Ferdinand Gonseth arată că cercetătorul este nevoit să decidă, să aleagă fără încetare „între evidențe, să evalueze un întreg ansamblu de împrejurări și consecințe.” „Trebuie văzut ce este cel mai convenabil de păstrat sau de înlăturat; putem face din aceasta un principiu, principiul convenienței optime. În ce mă privește, prefer să-l numesc principiul *idoneității optime...*” „Or, o cercetare care optează în același timp pentru libertatea examenului și pentru deschiderea la experiență, o cercetare care își asumă sarcina să le pună de acord în vederea idoneității optime și-a câștigat, prin însuși acest fapt, autonomia metodologică și filosofică. Ea este în măsură să refuze orice filosofie care n-ar porni de la ea... Mai mult chiar, pentru a merge pînă la capăt, vom spune: cercetarea care își însușește această me-

toată preia, pe cont propriu, intenția filosofică centrală, aceea de a cunoaște cât mai bine, de a cunoaște în întreaga măsură a posibilului.”¹

După părerea noastră, în principiul explicației complete se manifestă atât filosoficul cât și eticul, mai mult decât atât, acest principiu exprimă din capul locului o exigență metodologico-filosofică, în sensul în care am observat în constatarea lui Gonsseth. Oare tocmai sociologia să fie aceea care nu dispune de o astfel de valabilitate metodologică a cărei „valoare științifică stă în elucidarea legilor speciale (istorice) care reglementează nașterea, existența, dezvoltarea și moartea unui organism social dat și înlocuirea lui cu altul superior”?² Oare nu va lua naștere o metodologie cu sens filosofic din decizia pe care o conține în ea expresia „superior” — căci acest „superior” nici nu există încă de fapt, și cu toate acestea faptele sînt selecționate în numele ei, iar evidențele sînt acceptate ori așezate între paranteze? Desigur că decizia nu poate fi considerată ca moment pur etic, în ea observațiile cercetătorului, intuițiile sale intelectuale și, nu în ultimul rînd — cîteodată chiar preponderent — momentul ideologic al concepției despre lume își au rolul lor determinant. În cazul lui Lenin, aplicarea principiului explicației complete este determinată de o serie întreagă de astfel de momente, însă terenul opțiunii sale este încrederea în misiunea istorică a proletariatului; iar în cazul lui Lenin, această credință nu este nicidecum identică cu o credință utopică oarecare, o credință în viitor — la el această credință coincide cu conștiința ne-

¹ *Știință și sinteză*, Editura politică, București, 1969, pag. 33—34. (n. a.)

² Lenin, *op. cit.*, pag. 47. (n. trad.)

cesității luptei. El scrie următoarele: „...*Capitalul*, această operă principală și fundamentală care expune socialismul științific, se mărginește la cele mai generale aluzii în ceea ce privește viitorul, urmărind numai elementele existente azi, din care răsare viitoarea orînduire.”¹ De aceea întrebarea despre ceea ce trebuie să fie în viitor nu-și are rostul; principiul explicației complete se orientează către prezent, în aceasta constă caracterul său filosofic, și anume în *felul* cum tratează prezentul — în modul de a privi prezentul ca pe o structură mobilă ce se deplasează în direcția unei alte structuri, superioare.

*

*

*

Una dintre caracteristicile filosofiei este aceea că, în cadrul ei, teoria depășește activitatea practică și înlocuiește noul, existent în practică doar sub forma unui moment incipient, cu ceva realizat — modelul creat al totalității. În comparație cu practica, modelul astfel constituit nu are niciodată un caracter mobilizator, fiindcă, odată cu momentul pozitiv, el poartă și unul negativ, starea de finitate și cea de ferecare care o însoțește sau, mai degrabă, o sugerează pe cea dintîi. Însă practica revendică o stare de deschidere: propria ei justificare internă constă în aceea că ea se apreciază pe sine nu în raport cu momentul pozitiv, deja realizat, ci cu cel negativ, așadar cu obiectivul fixat, care îi asigură o direcție umană. Astfel, practica, în afară de obiectiv, va conține întotdeauna și direcția țelului. Tocmai această dualitate este specifică practicii: în afară de momentul activ, în ea este prezent pe de o parte țelul, resortul ideologic al activității și, pe de altă parte, direcția țelului, adică un moment ideal, con-

¹ Lenin, *op. cit.*, pag. 67. (n. trad.)

siderat irealizabil, un element în direcția căruia trebuie orientat țelul, așadar un lucru dat, cel puțin într-o formă ideală. Iată o contradicție internă: pe de o parte teleologie, pe de altă parte finalitate, pe de o parte un proces, pe de altă parte încheierea acestuia. Practica rezolvă propria ei contradicție internă concepându-se pe sine *invers*, din punctul de vedere al condițiilor, ca pe o practică determinată, opunînd realității proprii sa teleologie, propria sa finalitate. Deci practica este nevoită să înlocuiască propria ei contradicție internă cu o contradicție externă chiar și atunci cînd realitatea, în mod firesc și în calitatea ei de element „finit”, neagă procesul, transformarea, așadar practica însăși. Dacă vom denumi această negație din nou finalitate, va ieși la iveală că activitatea practică este o activitate teleologică ce se desfășoară între poli unei finalități pozitive (care urmează a fi realizată în viitor dar e ideologic determinată) și a unei finalități negative (determinată de trecut), o activitate care, în virtutea esenței sale, rămîne deschisă chiar în două direcții.

Este posibil ca filosofia să fie mijlocul de a pune capăt într-un fel tocmai acestei dualități, iar finalitatea ei să fie o finalitate sintetică ce desființează chinuitoarea dualitate a finalității pozitive și negative; însă ea o face de o manieră negativă. Din această cauză, în epocile deschise ale istoriei, ea ajunge pe planul al doilea. Filosofia pune capăt idealului, deci viitorului, și determinatului, deci trecutului, smulgînd modelul totalității dintre poli, din cîmpul adevărilor obiective și înlocuindu-le pe acestea cu logica enunțurilor referitoare la totalitate. Însă această smulgere constituie dezavantajul filosofiei în fața practicii: oamenii vor să trăiască, să transeandă lumea care e a lor și de aceea refuză întrucîtva metafizica.

Momentul negativ, din punct de vedere al filosofiei, poate exprima o valoare pozitivă cu condiția să nu-și aibă originea în ignoranță. Epoca trăită conștient îi dăruiește pe luptători cu sentimentul plenitudinii vieții: îndoiala, însoțitoare a statutului filosofiei, nu reușește să pătrundă în acțiune — fapta se autoanalizează cu încredere în sine crescândă. În aceasta și constă valoarea ei: în eficiență, în faptul că se recrează pe sine, deci nu numai că e lipsită de îndoieli, dar mai e lipsită și de demența distructivă; fapta care zidește faptă nu-și poate nimici propriile sale condiții vitale. Epoca trăită conștient, epoca practicii, a acțiunii, își creează propria sa filosofie practică”. Dacă nu ne-am teme de folosirea unor expresii discreditate ori banalizate, am putea s-o numim „filosofie a vieții”. În conștiința epocii, filosofia vieții ține locul filosofiei însăși, iar dacă vom folosi noțiunea de filosofie nu numai în accepțiunea ei metafizică, putem afirma liniștiți: una din formele filosofiei se înstăpânește asupra unei alte forme a acesteia, însă e la fel de adevărat că „cealaltă” formă, năzuința metafizică amintită este deja prezentă, din punct de vedere potențial, căci conștiința umană cufundată în adâncul practicii a și început să măsoare limitele epocii.

Astfel reiese necesitatea filosofiei „pure”: trebuie creată din nou imaginea întregului, acel model al totalității, al întregului care depășește în valoare o epocă oarecare, cu toată știința și presimțirile sale; dincolo de conștiința epocii, filosofia este conștiința de sine a Conștiinței: în oglinda filosofiei conștiința epocii zărește acea finalitate pe care n-o poate atinge și prinde niciodată, finalitatea pozitivă în pofida momentului ei negativ: căci ea este plenitudinea însăși. Dacă o conștiință a epocii renunță la propria sa conștiință de sine, avem de-a face într-adevăr cu un faliment definitiv al filoso-

fiei; în schimb, dacă ea satisface dezideratul explicației complete, înseamnă numai că dezideratul modificării reale a epocii așează în prim plan practica, iar conștiința epocii se întoarce nu înspre finalitate ci înspre teleologic; ea nu se mai poate concepe pe sine decît într-un rol teoretico-mobilizator, și de aceea este nevoită să-și renege esența sa teoretică — filosofia. Absența filosofiei este, din această cauză, un simptom al epocii și, în această calitate, e doar un simptom trecător. Iar dacă, într-o astfel de epocă, pentru conștiința ei se găsește un tălmăcitor pe măsură în persoana lui Lenin, care deosebește adevăratele cerințe ale realității, sistematizează tendințele fundamentale și satisface și principiul explicației complete, faptul este deosebit de îmbucurător. Deși principiul explicației complete este întrucîtva numai un empirism, totuși fiecare model al totalității a pornit din cîte un empirism organizat într-o teorie: el nu poate oferi explicația completă, pentru că ar rămîne el însuși empiric. Astfel, epoca absenței filosofiei este întotdeauna și epoca ce reclamă o filosofie: în nici o altă epocă opinia publică nu este atît de însetată de filosofie, nu cere într-o asemenea măsură filosofia ca în astfel de epoci. Iar mai devreme sau mai tîrziu cerința amintită va realiza în cele din urmă și modalitatea satisfacerii sale: „cealaltă” filosofie.

ANTECEDENTELE ȘI CONSECINȚELE UNUI ARTICOL

Evenimentele revoluției ruse din 1905 îi dau posibilitatea lui Lenin să se întoarcă din emigrație: el sosește, la 8 noiembrie, în Petersburg, se întâlnește încă în aceeași zi cu un grup de activiști bolșevici, vizitează mormântul celor răpuși de gloanțele țariste, în cimitirul Preobrajenskoie, iar în cursul serii ține un discurs la ședința lărgită a comitetului din Petersburg.

La 9 noiembrie îi convoacă la consfătuire, împreună cu activul de partid, pe redactorii bolșevici ai ziarului ce apărea legal sub titlul *Novaia Jizn* și preia conducerea lui: de acum înainte ziarul va fi forul agitației și propagandei revoluționare, al organizării revoluționare, ca organ central de presă al Partidului social-democrat al muncitorilor din Rusia.

În aceste zile, Lenin depune eforturi uriașe încercând să pregătească partidul pentru conducerea luptei revoluționare. La 10 și respectiv 15—16 noiembrie, el publică un articol în trei părți în *Novaia Jizn*, *Despre reorganizarea partidului*, în care spune: „Raportul dintre funcțiunea intelectualilor și cea a proletarilor (a muncitorilor) ... poate fi exprimat, cred, destul de precis prin următoarea for-

mulă generală: intelectualii rezolvă bine problemele «din punct de vedere principial», întocmesc bine schema, raționează bine despre necesitatea de a face un lucru sau altul..., pe cînd muncitorii îl fac, transformă teoria cenușie într-o realitate vie.»¹

Iată deci la ce se referă Lenin: la practică, la practica revoluționară. Numai că grupul de activiști intelectuali de la conducere nu sînt în stare să treacă singuri de la „practica teoretică” la practica adevărată. Și atunci Lenin se adresează muncitorilor și îi cheamă, cu un patos deznădăjduit nemăîntîlnit la el, să facă ceea ce conducătorii nu sînt în stare să facă: să realizeze în practică unitatea partidului. Cităm mai jos un pasaj, în aparență lung, din articolul său, deoarece în el surprindem una din însușirile cele mai importante ale lui Lenin: dezideratul autocriticii, faptul că, pus în fața unor situații și evenimente noi, a fost întotdeauna în stare să-și judece propriile vederi. În numele unei astfel de autocritici se adresează el tovarășilor săi muncitori: „Și nu voi cădea nicidecum în demagogie, nu voi diminua cîtuși de puțin importantul rol al factorului conștiinței în mișcarea muncitorească, nu voi reduce cu nimic uriașa însemnătate a teoriei marxiste, a principiilor marxiste dacă voi spune acum: atît la congres cît și la conferință noi am creat «teoria cenușie» a unificării partidului; tovarăși muncitori! ajutați-ne să transformăm această teorie cenușie într-o realitate vie! Intrați în număr cît mai mare în organizațiile de partid! Faceți din cel de al IV-lea Congres al nostru și din cea de-a doua conferință a menșevicilor un congres impunător și măreț al muncitorilor social-democrați. Ocupați-vă în mod practic, împreună

¹ Despre reorganizarea partidului, Lenin, *Opere complete*, vol. 12, pag. 90. (n. trad.)

cu noi, de problema fuzionării; cu titlu de excepție (aceasta este o excepție care confirmă regula inversă!), în această problemă o zecime să fie teorie și nouă zecimi practică. La drept vorbind, aceasta este o dorință legitimă, necesară din punct de vedere istoric și explicabilă din punct de vedere psihologic. «Am teoretizat» un timp atât de îndelungat (uneori în vînt, de ce n-am spune-o?) în atmosfera emigrației, încît zău că acum nu strică dacă «o să cădem» puțin, oleacă, olecuță «în cealaltă extremă» și o să împingem olecuță practica în primul plan. În problema unificării, în legătură cu care, în ceea ce privește cauzele sciziunii, am consumat tone de cerneală și munți de hîrtie, în această problemă un asemenea procedeu este, fără îndoială, indicat. Și apoi noi am întocmit un plan foarte bun și complet al întregii revoluții democratice. Să ne unim deci pentru a înfăptui această revoluție!”¹

Așadar Lenin vedea limpede că polemica și torentul de articole nu au nici o valoare în ajunul acțiunilor revoluționare; partidul nu se poate situa în fruntea revoluției decît dacă este unit, însă intelectualii, conducătorii, „literații” nu pot — căci n-au putut — realiza această unitate. Articolul despre reorganizarea partidului analizează raportul dintre conducere și lupta practică într-un moment istoric determinat în care lupta revoluționară spontană depășește orientarea partidului, pentru că, în ciuda celor mai bune intenții ale conducerii, partidul nu este în stare să-și creeze singur unitatea. La orizont apare amenințarea izolării complete, a fracționismului și se pare că trecerea din ilegalitate în legalitate dezorganizează partidul. Planul leni-

¹ Despre reorganizarea partidului, Lenin, *Opere complete*, vol. 12, pag. 90—91. (n. trad.)

nist de reorganizare cuprinde trei momente principale:

1. Reinstaurarea unității, însă nu prin eliminarea minorității, ci prin reinstaurarea democrației de partid: „este necesar a se trece la principiul electiv în noile condiții, în condițiile trecerii la libertatea politică” — scrie Lenin în articolul citat.¹

2. Geniala mutare tactică a lui Lenin — care coincide cu planurile sale strategice — se manifestă prin aceea că el convoacă Congresul al IV-lea al P.S.D.M.R. și, referindu-se la legalitate, îi cheamă alături de delegații oficiali ai organizațiilor de partid (care dispuneau de dreptul la vot) și pe „delegații aleși ai *tuturor* membrilor partidului”. Invitații dispun doar de drept consultativ, pentru că din punct de vedere formal ei nu reprezintă organizații cu drepturi depline și nu reprezintă nici continuitatea partidului. Așadar, în comparație cu activul profesionist al social-democrației, cu avangarda organizată în ilegalitate și reprezentând conștiința revoluționară, ei sînt reprezentanții faptei revoluționare, cei care duc lupta efectivă, fac principiile să se maturizeze în fapte, fără să aștepte ca acestea din urmă să reprezinte principii. Invitații sînt „delegații maselor de muncitori care aparțin partidului”.

Faptul că Lenin este capabil să împingă pe planul al doilea normele organizării partidului formulate de el însuși — în alte împrejurări — atunci cînd pășește pe calea organizării partidului politic al maselor ne dovedește elasticitatea planurilor sale; în 1902 el încă scria următoarele: „...Organizația de revoluționari,... trebuie să cuprindă în primul rînd și mai ales oameni a căror profesie este activitatea revoluționară... În fața acestei trăsături caracteristice generale a membrilor unei astfel de

¹ *Op. cit.*, pag. 82. (n. trad.)

organizații, *orice deosebire între muncitori și intelectuali trebuie să se șteargă cu desăvîrșire...* Această organizație trebuie în mod necesar să fie nu prea largă și cît mai conspirativă cu putință.”¹

Însă acum, în momentul revoluției, porțile partidului trebuie larg deschise: „Partidul nostru lîncezea în ilegalitate... Dispar condițiile în care munca trebuie să fie dusă în ilegalitate. Să pășim dar înainte cu mai mult curaj; puneți mîna pe arme noi, înmînați-le unor oameni noi, lărgiți-vă bazele de sprijin, chemați-i la voi pe toți muncitorii social-democrați, încadrați-i cu sutele și cu miile în rîndurile organizațiilor de partid.”² Și, dacă în 1904 mai formula astfel criteriile calității de membru de partid: „Sînt considerați membri de partid toți cei care recunosc programul partidului și sprijină partidul atît cu mijloace materiale cît și cu participarea personală în una din organizațiile de partid” [vezi *Un pas înainte, doi pași înapoi* — n.a.], în momentul de față însă, „cînd proletariatul eroic a dovedit în fapt că e gata de luptă și că știe să lupte în mod solidar, tenace pentru scopurile care-i sînt limpezi, că știe să lupte în spirit pur social-democrat, în acest moment ar fi pur și simplu ridicol să ne îndoim că în 99 de cazuri din 100 muncitori care intră în partidul nostru și care vor intra în el mîine, la invitația Comitetului Central, vor fi social-democrați. Clasa muncitoare este social-democrată în mod instinctiv, spontan...”³

Așadar punctul al doilea al planului leninist de reorganizare este cooptarea maselor largi ale muncitorilor care sînt de fapt social-democrați, și chiar

¹ *Ce-i de făcut?*, Lenin, *Opere complete*, vol. 6, pag. 109. (n. trad.)

² *Despre reorganizarea partidului*, Lenin, *Opere complete*, vol. 12, pag. 84. (n. trad.)

³ *Idem*, pag. 90. (n. trad.)

invitarea lor la congresul plănuir. Muncitorii revoluționari conduc partidul de pe terenul conspirației ilegale pe acela al luptei de masă legale, ei leagă lupta spontană cu revoluționarismul conștient. Baza relației noi dintre muncitori și partid o constituie revoluția, pentru că: „Revoluția este un izvor de învățăminte... Revoluția ne învață, punînd în modul cel mai concret, mai palpabil și mai limpede sarcinile politice imediate care urmează să fie îndeplinite, făcînd masele poporului să se pătrundă de aceste sarcini, făcînd ca însăși existența poporului să devină cu neputință fără îndeplinirea acestor sarcini...” scrie Lenin.¹

3. Punctul al treilea se referă la dreptul de vot al delegațiilor muncitorești: Comitetul Central (la propunerea lui Lenin) dorește să transforme dreptul consultativ al delegațiilor muncitorești în drept de vot și speră ca propunerea să fie votată de Congres. Evident că, prin aceasta, componența congresului se schimbă radical: majoritatea ajunge în mîna celor care nu mai tolerează sciziunea partidului, a acelor care impun principiul votului, care acționează și desființează cu adevărat prin practică polemicile interminabile ale profesioniștilor revoluției, pălăvrăgeala lor. Tactica lui Lenin este aceea de a-i împinge la acțiune pe activiștii mișcării, de a-i îndruma pe literații înveterați ai ilegalității pe calea faptei.

E adevărat că numai literaturizarea, numai presa de partid a fost cea care a creat posibilitatea ca partidul să reziste sub povara ilegalității. (Vezi lu-

¹ *Apropierea deznodămîntului* (apărut în *Proletarii* nr. 25 din 16 [3] noiembrie 1905). Lenin, *Opere complete*, vol. 12, pag. 73. (n. trad.)

crarea intitulată *Ce-i de făcut?*) Însă acum, în ceasul revoluției, pe muncitori îi maturizează și îi face conștienți realitatea însăși, deci cadrele intelectual-literare trebuie să-și îndrepte atenția în direcția realității în loc să dezbătă problemele generale: ei pot sluji pe de-a-ntregul cauza revoluției numai dacă scriu deschis o literatură partinică și, folosindu-se de condițiile legalității, demască în mod consecvent fățarnicia presei burgheze, dacă participă din punct de vedere ideologic la lupta proletariatului.

În numărul 12 al publicației *Novaia Jizn* (13 noiembrie 1905) apare cunoscuta scriere a lui Lenin: *Organizația de partid și literatura de partid*. Punctul ei de plecare este noua situație din Rusia; scopul ei: clarificarea și concretizarea sarcinilor ce revin „literaților”, lucrătorilor presei de partid. Lenin caracterizează situația intelectualilor ce activau pînă nu demult în ilegalitate, dar publicau în presa legală și semilegală printr-o exclamație: „Blestemată epocă a exprimării într-o limbă esopică, a slugărniceii literare, a limbajului de sclav, a iobăgiei ideologice!” Acum se oferă posibilitatea unui limbaj limpede, univoc, încetează în sfîrșit acele „colaborări monstruoase”, la care ilegalitatea i-a obligat pe literații social-democrației: „...noi trăim într-o epocă în care peste tot și în toate se manifestă această îmbinare nefirească a apartenenței deschise, cinstite, sincere și consecvente la partid cu «legalitatea» clandestină, camuflată, «diplomată», dibace.” Sarcina însă constă într-o luare de poziție sinceră, fără echivoc: „...proletariatul socialist trebuie să promoveze principiul *literaturii de partid*, să dezvolte acest principiu și să-l aplice într-o formă cît mai deplină și mai unitară.”

Criteriul partinității literaturii este luarea de poziție deschisă alături de cauza proletariatului: „Literatura trebuie să devină o parte integrantă a muncii organizate, planificate și unitare a partidului social-democrat”, scrie Lenin.¹ Dintr-o scrisoare adresată lui Lunacearski în 1908 reiese cu claritate la ce fel de muncă literară se referă Lenin; în această scrisoare el face distincție între munca de creație artistică și creațiile literaturii partinice: evident că deosebirea dintre ele este cât se poate de relativă în perioada revoluției, dar extrem de categorică în stadiile mai liniștite ale mișcării sociale. Scrisoarea menționată se referă la activitatea lui A.M., adică a lui Alexei Maximovici Gorki: „Proiectul pe care l-ai întocmit d-ta în legătură cu secțiunea beletristică din «Proletarul», precum și încredințarea lui în mâinile lui A.M., sînt excelente și mă bucură nespus. Eu visam tocmai să creez o secțiune *critico-literară* permanentă în «Proletarul» și s-o încredințez lui A.M. Dar *mă temeam*, mă temeam grozav să-i propun direct, căci *nu cunosc* felul de muncă (și înclinația pentru muncă) a lui A.M. Dacă omul este ocupat cu o lucrare mare, serioasă, dacă acestei munci i-ar dăuna o rupere pentru lucrurile mici, pentru ziar, pentru publicistică, — atunci ar fi o prostie și o crimă să-l stingerim și să-l desprindem!... D-ta, de acolo, vezi mai bine, dragă A.Vas. *Dacă d-ta socotești că nu vom dăuna muncii lui A.M.* înhămîndu-l la o muncă regulată de partid (și munca de partid va cîștiga enorm prin aceasta!), atunci încearcă să aranjezi...” (sublinierile îi aparțin lui Lenin)²

¹ *Organizația de partid și literatura de partid*, Lenin, *Opere complete*, vol. 12, pag. 97, 98, 99. (n. trad.)

² Scrisoare către A. V. Lunacearski, în *Lenin despre literatură*, Editura P.M.R., 1949, pag. 108. (n. trad.)

Publicistica literară și ideologică s-a ocupat adeseori și se mai ocupă și în zilele noastre de imperativul leninist al partinității, încercînd de multe ori — și nu fără un oarecare temei — să deslușească principii generale referitoare la literatura beletristică în articolul citat. De curînd, Ion Ianoși a făcut o tentativă de interpretare a articolului și ajunge la următoarea concluzie: „Fără îndoială că celebrul său articol [al lui Lenin] *Organizația de partid și literatura de partid* conține anumite accente ale căror cauze se află în situația istorică existentă în momentul scrierii lui și a căror absolutizare a putut favoriza apariția, în estetică, a unor puncte de vedere dogmatice. Însă patosul fundamental și valabilitatea generală a articolului sînt de asemenea incontestabile.”¹

Această interpretare nu corespunde întru totul punctului de vedere al lui Lukács György, care elucidează adevăratul conținut al articolului prin diferențierea precisă a noțiunilor de tendință și de partinitate. Această clarificare este cu atît mai semnificativă cu cît Lukács, pornind de la interpretarea partinității, definește particularitatea esteticului. Lukács scrie studiul său *Tendință sau partinitate?* în anul 1932, și nici în 1967 el nu se dezice de analiza făcută anterior: „În ceea ce privește opoziția dintre tendință și partinitate, este limpede că estetica bazată pe materialismul dialectic a trebuit să ia poziție împotriva tendințelor cu care au fost etichetate creațiile literare. Așadar adevărata contradicție este cea existentă între acea partinitate ce își are obîrșia în atitudinea artistică și în esența creației și acea tendință care nu se află într-o le-

¹ *Utunk*, 1970, nr. 11. (n. a.)

gătură organică cu problemele adevăratei reprezentări, ci falsifică tocmai adevărul lăuntric al oamenilor înfățișați și al întâmplărilor descrise.” Faptul că teoria dogmatică de mai târziu a denumit partinitate adevărată tocmai o asemenea tendință, că „a făcut dintr-un articol al lui Lenin scris în 1905 despre reforma presei de partid un decalog al unei astfel de «partinități», nu m-a oprit nici în anii următori de la apărarea punctului de vedere just. Dacă parcurge fragmentul referitor la această problemă în cartea mea *Particularitate*, cititorul poate vedea că în decursul mai multor decenii m-am străduit doar să aprofundez această idee, dar n-am abandonat-o niciodată. (Între timp Krupskaia, văduva lui Lenin și colaborarea lui cea mai apropiată, mi-a confirmat că articolul amintit nu se referă deloc la beletristică.)”¹

Se pare că, din punct de vedere estetic, Lukács György interpretează corect articolul lui Lenin, respectiv principiul partinității, însă acordă puțină atenție (neavînd, evident, ocazia s-o facă într-o introducere scurtă) celui deziderat care, totuși, în articol apare ca fiind o constatare general valabilă: scriitorul, ca publicist, critic, cetățean, își însușește tendința, își asumă evenimentul exterior, orientarea de către partid. După părerea noastră, în articolul lui Ianoși apare această referință.

Elementul de forță al interpretării lui Lukács este acela că o astfel de concepție a partinității devine punctul de plecare teoretic al unui întreg sistem estetic. Scriitorul respinge dilema „artei pure” și a „artei cu tendință”: „Ea nu înfățișează altceva

¹ Lukács György, *Artă și societate*, Budapesta, 1968, pag. 9—10. (n. a.)

decît realitatea obiectivă, cu adevăratele ei forțe motrice, cu adevăratele ei tendințe de dezvoltare și în această reprezentare nu e loc pentru nici un fel de «ideal», fie el moral sau estetic. În reprezentarea realității ea nu introduce din «exterior» deziderate, căci, dacă dorește să redea realitatea în mod corect — dialectic — această reprezentare, ea însăși, trebuie să conțină șirul acelor deziderate, ca momente esențiale ale realității obiective (și anume așa cum au luat ele naștere din această realitate, așa cum o influențează), care își au originea concret și real în lupta de clasă” — scrie el în *Tendință sau partinitate?*¹

Potrivit celor de mai sus, nu este necesar ca tendința să fie introdusă în operă din exterior, tendința crește din operă, din reprezentarea corectă a realității, manifestîndu-se, așadar, ea însăși ca un moment estetic. Sub acest raport, partinitatea nu este altceva decît „corectitudine de conținut în descoperirea noului”; „Din punct de vedere artistic «constatarea» unui fapt este sinonimă cu modelarea, artistul privește și modelează în chip partinic chiar și faptul cel mai puțin determinat cu puțință...”, astfel că „partinitatea nu poate fi separată de materialitatea ei estetică — și de aceea a operei.”²

Recitind cu atenție textele mai sus amintite ale lui Lukács, sîntem nevoiți să-i dăm dreptate autorului lor, care, la pagina 172 a *Particularității*, scrie că aici „avem de-a face doar cu o partinitate generală și spontană” a cărei cauză se află în „specifi-

¹ *Op. cit.*, pag. 93. (n. a.)

² Lukács György, *Particularitatea în chip de categorie estetică*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1957, pag. 178, 179, 180. (n. a.)

cul reflectării estetice”; deci autorul nu acordă suficientă atenție partinității conștiente — aceasta nu intră în sfera analizei sale — adică tocmai acelei partinități pe care, potrivit multor comentatori ai săi, Lenin o reclama din partea literaturii și a literatului.

Probabil că în cazul lui Lenin momentul ideologic a jucat un rol mult mai însemnat decît putem constata la Marx. Însă Lenin a trăit în epoca revoluției concrete, ceea ce a situat idealul, moralitatea dorită a revoluției, spiritul luptei în primul plan și a subordonat sfera lui *Este* unui ideal care spunea *Trebuie* să fie! Într-o atare situație, ideologicul ia locul obiectivității sau, mai bine zis, ideologicul este unica formă posibilă a unei noi obiectivități. Căci, fără conștientă, revoluția nu poate birui, fără idealul victoriei revoluției nu poate exista revoluție. Întreaga activitate a lui Lenin iradiază credința în victorie — spiritul ideologicului conștient de posibilitatea sa de a se realiza. Așteptările lui Lenin se nasc din convingeri: el pretinde conștientă și luare de atitudine în toate domeniile și anume le pretinde sub forma sprijinului direct acordat țelurilor de luptă.

Lenin nu face diferențieri între formele conștienței, pentru că, în condițiile acestei bătălii, nici nu poate face astfel de diferențieri; ciocnirile pe viață și pe moarte ale luptei concrete nu sînt un cadru prielnic pentru distincțiile teoretice. Acum există o singură distincție: distincția dintre cele două fronturi. După victoria revoluției, activitatea practică a lui Lenin — luarea lui de poziție împotriva Proletcultului — dovedește că el a înțeles deosebiriile dintre manifestările politico-ideologice și cele literare ale partinității conștiente. Dar cerința di-

ferențierii apare deseori și în scrierile sale. De pildă, în 1922 (în articolul său intitulat *Despre situația internațională și internă a Republicii Sovietice*), el scrie următoarele: „Ieri am citit, întâmplător, în «Izvestia» o poezie a lui Maiakovski pe o temă politică. Nu mă număr printre admiratorii talentului său poetic, deși recunosc totala mea incompetență în acest domeniu. Dar, sub raport politic și administrativ, de mult n-am mai încercat o asemenea plăcere.”¹

Sinceritatea rîndurilor de mai sus este cuceritoare și nu lasă loc prea mult pentru dubii privitoare la felul cum Lenin interpreta, în această nouă perioadă, cele două forme de manifestare ale partinității. Dar din aceste rînduri mai reiese, deasemeni, și faptul că el pretindea în ambele cazuri „angajarea spirituală de partea clasei muncitoare” (Ianoși). Pentru că o astfel de angajare personală, deși constituie un moment ideologic, este componenta ideologică a unei lupte duse pentru o societate umană. Partinitatea ce se manifestă în estetica naștere din reprezentarea realității, iar în cadrul acesteia, conștiința este o conștiință a reprezentării; în ea angajarea personală poate juca — și chiar joacă — un rol determinant, nu sub forma coerciției exercitate de vreun element exterior asupra lumii reprezentate, ci sub forma negativă, prin aceea că este prezentă fără să determine reprezentarea, ca parte a realității ce trebuie reprezentată.

Pentru că luarea personală de atitudine împotriva neomeniei este o realitate; elementul esențial al realității este luarea de atitudine, iar scrii-

¹ *Despre situația internațională și internă a Republicii Sovietice*, Lenin, *Opere complete*, vol. 45, pag. 13. (n. trad.)

torul poate fi „mai consecvent decât obiectivitatea” și „își afirmă obiectivitatea mai profund, mai deplin” (Lenin) numai cu condiția să-și înfățișeze și luarea de atitudine personală, căci el „trebuie să prezinte, tot în mod generalizat, chiar fiecare din elementele individuale prin care noul se transpune nemijlocit în viață” (Lukács). Luarea de atitudine zugrăvită în opera de artă face parte, firește, tot din sfera esteticului, din acea sferă a partinității care exclude, respinge, în numele lumii reprezentate, exterioritatea, tendința.

SINKÓ ERVIN
sau
POVESTEA MIRABILEI ILUZII

Despre morți ce putem spune? Doar că tot avutul lor s-a spulberat. Dar dacă și-au trăit totuși viața cît de cît folositor și au fost, întîmplător, intelectuali — ca Sinkó Ervin — deși li s-a spulberat tot avutul, oamenii au învățat cîte ceva de la ei. Posedații, numai ei, lucrează pentru posteritate; oamenii obișnuiesc să scrie pentru prezent. Ei participă la luptele prezentului și nu se sinchiesc de viitorii lor atomi ce vor răsuna în cîntecul armoniei universale. Tot avutul morților se spulberă, dar în urma lor nu se mai poate repeta ceea ce au făcut ei, ceea ce au săvîrșit ei odinioară. Lor, morților, le sîntem îndatorați pentru că există acel *altceva*, iar dacă ei au fost intelectuali, cugetători profesioniști sau scriitori, le sîntem recunoscători pentru faptul că au gîndit ori scris acest *altceva*, pentru cele ce s-au putut realiza datorită lui.

Trăiască deci omagiul! Dar dincolo de el se află rodnică țărînă-mumă, cea de pe care noi acum ne luăm zborul. Cum e humusul acesta? Ciudat paradox: nu ne cunoaștem solul spiritual, deși el ne aparține; și redescoperim așadar ceea ce mai fusese descoperit înaintea noastră; ajunși la țarmul

Lumii Noi, rămînem uimiți. Descoperirea lui Sinkó Ervin nu e compătimirea pioasă suscitată la vederea moștenirii lăsate de un om care a pățimit: e o descoperire a solului, a solului spiritual de bună seamă. Căci el a trăit ideologicește și politicește pînă la capăt relația intelectualului cu revoluția și a ridicat practica la rangul de teorie, schițînd în studiile și eseurile sale noua formă a statutului omului prin cercetarea rolului subiectivității și al subiectului.

S-a născut la Voivodina în anul 1898. Face cunoștință relativ devreme, fiind încă licean, cu aspirațiile muncitorești, cu care se va identifica mai târziu, văzînd în ele țelul umanității. Scrie la început poezii, multe din ele sub influența lui Ady, inspirate de imaginea contradicțiilor sărăciei și bogăției. Măcelul primului război mondial face din el un pacifist, iar Comuna — un revoluționar din punct de vedere afectiv. Încă la vîrsta de 21 ani își dovedește atașamentul în funcții deosebit de înalte: e membru al Consiliului Central revoluționar muncitoresc și militar din Budapesta, iar mai târziu comandant militar al orașului Kecskemét. Apoi Sinkó emigrează.

Drumul său, ca autor de studii, începe încă din 1918, în revista *Internacionálé* [Internaționala], organ teoretic oficial al Partidului Comunist Maghiar începînd din martie 1919, adică de la nr. 5 al publicației, apoi continuă cu *Testvér* [Frate], revistă editată de el însuși la Viena. Mai exact, experimentează o formă de aliaj între studiu și eseu în care a reușit să spună tot ceea ce știa despre lume, despre cărți, despre principii. Știa din toate: era foarte cult. Și era, cu certitudine, un cugetător consecvent. Dar, la începutul emigrației, lirica sa are un ton tînguitor-încrezător: el scrie poezii cristianice. Iluziile moarte sînt greu de suportat, mai ales

atunci cînd trăiești cu speranța că moartea lor e doar aparentă. Ar trebui să strigi cît poți de tare: nu e cu puțință ca acesta să fie chipul adevărului; dar glasul e firav, nu există mîntuire.

Cariera sa ardeleană începe la *Napkelet*¹ chiar cu poeziile cristianice. E interesant faptul că, în numărul 15 din 1922 al revistei, putem citi două poezii ale lui Sinkó și o critică privitoare la volumul de poezii scris în emigrație de Kassák². Kassák era deziluzionat: de aceea critica recenzen-
tului era aspră. În schimb, pe Sinkó redacția îl elogiază călduros, văzînd în invocația miracolului o nouă tendință. Dar Sinkó e un cugetător înăscut, deși în decursul vieții sale se comportă în așa fel încît să nu fie nevoit să recunoască acest lucru. În momentul cînd reușește să-și disciplineze prea fecundul său șuvoi liric, scrie nuvele și, mai tîrziu, un roman. Se pare că își considera ipostaza de scriitor mai importantă decît toate celelalte.

Și totuși Sinkó era un cugetător care, alături de Lukács György, a gîndit pînă la capăt cu cea mai mare consecvență raportul dintre revoluție și etică. E admirabil momentul cînd, în a doua jumătate a anilor '20, Sinkó, renunțînd la iluzii, începe să-și analizeze epoca și experiențele. Dar nu reușește decît în studiile și recenziile sale. În clipa însă cînd abordează literatura, lumea devine din nou simplă și lipsită de probleme: pe de o parte împilatul, pe de altă parte împilatorul. A scris o proză democratică, pe înțelesul tuturor și studii abstracte sau, în orice caz, străine de problematica vieții cotidiene.

¹ *Napkelet* [Răsărit de soare], revistă literară progresistă, apărută la Cluj între 1920 și 1922. (n. trad.)

² *Kassák Lajos* (1887—1967), poet și pictor maghiar, cel mai de seamă reprezentant și propagator al avangardismului în Ungaria. (n. trad.)

În revista *Korunk* publică, începînd din 1926, studii, recenzii, nuvele. Dualitatea amintită reiese cu pregnanță: întîmplări, imagini ale revoltei apar alături de studii complicate și totuși transparente în tendința și logica lor. De altfel știa că, în societatea lipsită de colectivitate, numai prin luptă socială și prin revolta sa împotriva opresiunii individualitatea abstractă poate fi o reprezentantă a virtualității unei lumi în care individul concret, văzut ca personalitate, să nu fie doar o ființă aservită, ci și o subiectivitate pentru sine însăși. În nuvelele și în marele său roman *Optimiștii* ni se înfățișează revolta individului abstract în căutarea propriului său chip.

„Sinkó Ervin a început să scrie romanul intitulat *Optimiștii* — poemul monumental al celui mai glorios capitol din istoria maghiară, Republica Sfaturilor — în anul 1931 la Prigrevica Sveti Ivano, în Iugoslavia și l-a terminat la Paris, în iarna anului 1934” — citim în prezentarea cărții apărute la editura Fórum din Novi Sad. Fără îndoială, caracterizarea e potrivită: pentru Sinkó Ervin capitolul respectiv este într-adevăr cel mai glorios din istoria maghiară, cartea fiind numită pe drept cuvînt un poem. Pe de o parte, el înfățișează ruptura radicală față de istoria anterioară, efortul eroic depus pentru apropierea de epoca modernă, pe de altă parte ciocnirea, demnă de o adevărată epopee, dintre credință și realitate. Acest roman extrem de lung conține de fapt dialogurile, pe teme mereu reluate, ale eroului principal, Băti József, convorbirile acestuia cu oamenii, controversile cu cei care, la fel ca și el însuși, caută calea revoluției. Băti e mai curînd un reflexiv decît un om de acțiune, din această cauză discuțiile lui sînt indispensabile evoluției sale lăuntrice, întocmai ca și lui Sinkó, cel care, de asemenea, își clarifică definitiv propriul

său conținut revoluționar în momentul cînd pune pe hîrtie dialogurile. Referitor la acest proces, Méliusz József, autorul unuia dintre cele mai importante studii despre Sinkó (*Luîndu-ne rămas bun de la Sinkó Ervin*, apărut în volumul *Az új hagyományért* [Pentru noua tradiție], Editura pentru literatură, București, 1969, pag. 484—521), scrie următoarele: „*Optimiștii* și-a săvîrșit munca educativă în primul rînd asupra creatorului său» — mi-a spus scriitorul cu ocazia întîlnirii noastre.”

Ce anume reiese din *Optimiștii*? Dincolo de învățămintele istorice cunoscute, s-ar putea eventual scoate în evidență problematica umanului individual și a teroarei revoluționare, problematica individului și a credinței revoluționare. Vom cita acum din roman și poate nu va părea surprinzător faptul că aceste citate, ca și oricare alt citat posibil, dau mai degrabă impresia că sînt fragmente de eseu, nu de beletristică.

1. Sinkó — Băti — se aștepta, din partea revoluției, la realizarea relațiilor directe, eliberate de minciuni, între oameni: „Dacă există ceva divin, atunci această sinceritate e cu adevărat divină, această încredere, această dezvăluire ce nu se dă în lături de la nimic, această dezvelire care nu se îngrijorează din pricina consecințelor — condiție a misterului tuturor contopirilor, și care înseamnă în sine mai mult decît orice mister ...”

Dar „e îngăduit oare a rosti totul față de oricine”?

2. Sinele și Celălalt: avem oare dreptul să punem în joc viața semenului? „A pune în joc viața altora și a mă pune pe mine însumi la adăpost înseamnă lașitate, dar tot lașitate poate fi și faptul — despre care etica lui Kant n-a avut cunoștință, pentru că nu posedă o filosofie istorică — de a nu cuteza să pun în joc și viața celorlalți de dragul binelui. Numai viața mea, nu și a celorlalți — acesta este un

semn al nivelului înalt, dar poate însemna totodată că sentimentul responsabilității nu e decît un pretext în scopul eschivării din fața asumării celei mai mari responsabilități”, îi spune Vértés (personajul din roman modelat, probabil, după Lukács György) lui Băti. Iar Băti îl vede astfel pe Vértés: „iar lucrul care pe Vértés îl făcea să fie, chiar și în ochii lui Băti, o personalitate inestimabil de valoroasă era capacitatea acestuia de a evalua orice problemă individuală întotdeauna din punctul de vedere al relației sale față de general”.

3. Ce este generalul? Binele, revoluția. Generalul este o abstracțiune pură, el face parte din sfera credinței. Vértés spune: „Normal este ca muncitorul înzestrat cu conștiință de clasă să simtă pretutindeni nedreptatea; el reacționează cu îndîrjire și ură, intrînd astfel în conflict cu exploatatorii săi, cu organele puterii acestora și, vrînd-nevrînd, este implicat la tot pasul într-o situație contradictorie: trebuie să-și primejduiască viața în lupta pe care o duce pentru dreptul său la viață. Însă credința nu înseamnă conștiință de clasă și nici convingere științifică, întrucît acestea sînt raționale. A crede nu este sinonim cu a ști, credința presupune din partea omului tocmai adoptarea unei atitudini conștient iraționale față de propria sa viață individuală.”

4. În atitudinea conștient irațională, evident, orice morală rațională, umanistă, încetează: „acolo unde începe domeniul demenței, acolo unde a trăi înseamnă a muri pentru ceva, iar a muri pentru ceva înseamnă a trăi, dar ucigînd pe altcineva” — acolo se află hotarul.

5. De unde poate dobîndi credință cel pentru care atitudinea rațională a fost pînă acum singura

poruncă lăuntrică justă? „Dacă vă interesează chestiunea și aveți cîndva timp, citiți ceva din Kierkegaard. Nutresc o puternică bănuială că el însuși a fost necredincios, dar, după cîte știu, nimeni n-a întrevăzut cu mai multă pătrundere decît el importanța cardinală a credinței și imposibilitatea de a o dobîndi.”

6. Trăiască justificarea teroarei revoluționare: „Vreți așadar să spuneți că omului, pentru a putea accepta vărsarea de sînge, știind că orice viață umană constituie o valoare absolută, nu-i este suficientă convingerea științifică, de o certitudine totuși relativă, cu privire la inevitabilitatea ei, că este nevoie de ceva care să fie de asemenea absolut, iar acest ceva ar putea fi credința.”

7. Acestea sînt oare probleme fizice sau metafizice? Un bun tovarăș îi spune lui Băti: „astfel de probleme metafizice nu există defel.” Însă Băti știe că ele există, numai că nu știe ce va face atunci cînd se vor ridica și în fața lui ca probleme fizice. Și nu știe acest lucru pînă la sfîrșit. El ia verbal apărarea celor care dau peste o astfel de problemă fizică: „Dumneata uiți, tovarășe Blaha, că fără cei care-și asumă și duc la îndeplinire munca nemilosivă, sau de Cain, cum o numești, dacă aceia ar face doar pentru o zi cele propăvăduite de dumneata, regatul dumitale spiritual din Kecskemét nici n-ar exista sau ar lua grabnic sfîrșit.”

8. Dilemă nerezolvabilă. Mai exact, nerezolvabilă pe terenul unei existențe date. Ea nu se poate soluționa decît undeva departe, în domeniul esteticului. Cîmer Erzsi i-l descifrează pe Băti lui Băti: „Toate cîte există azi, toate cele însuflețite din jurul și dinăuntrul nostru nu fac decît să ne îndemne să

dorim, să jinduim la o frumusețe despre care nici nu cunoaștem poate mai mult decît că este total deosebită de cele ce sînt și cu toate că nu există, deocamdată, ea trăiește deja în toate măduarele noastre sub chipul dorinței. Vei fi și tu inconsecvent mereu, însă numai pentru cel care-ți privește din afară faptele și gîndurile — dar, în realitate, vei rămîne mereu consecvent. Dorința ta e cea care te va face să rămîi consecvent mereu.”

9. Urmează în continuare zugrăvirea degringoladei, teroarea albă și fuga lui Băti. Nu există nici o soluție, în măsura în care acesta își asumă în continuare politica, fără să-și asume și consecințele ei. El își asumă suferința și pe aceea a oamenilor; însă dincolo de ele nu-și asumă decît idealul, perspectivele estetice. Dilema se re-creează, nu există nici o cale de ieșire.

Așadar, Sinkó și-a cercetat geneza ideologică a personalității și, după cîte se pare, nu a schimbat nici ulterior dilema în revoluționarism conștient, în leninism devotat, nu a transformat ființa morală, tîrîtă de revolta sa în vîrtejul revoluției, dar care nu-și descoperă idealurile în ceea ce s-a realizat, într-o ființă care să accepte și teroarea revoluționară. Scrierea romanului *Optimiștii* este, sub acest aspect, interesantă chiar din mai multe puncte de vedere. Autorul nostru a înfruntat și teoreticește problemele ridicate în roman, chiar începînd de la mijlocul anilor '20, însă n-a transpus în el și soluțiile. Parcurgînd studiile și eseurile apărute în *Korunk*, vom observa că Sinkó Ervin consideră ca dilematic orice răspuns definitiv, acesta fiind și motivul pentru care nu a scris un roman-teză. *Optimiștii* este o istorie a devenirii dilemelor și nimic mai mult. Întreaga sa operă teoretică este o descriere

exactă a dilemelor: fără *Optimiștii* ar fi de neînțeles faptul că îl preocupă tocmai dilemele formulate aici și nu altele.

Căci nu acestea erau problemele care îi frământau pe revoluționarii epocii; chestiunile mișcării sileau meditația să treacă pe planul al doilea. Însă revoluționarii intelectuali nu le puteau evita, iar Sinkó face parte din această categorie. În studiul citat mai sus, Méliusz analizează cauzele care l-au condus la „punerea în lumină a iluziilor sale intelectuale”, cu alte cuvinte, „la prefigurarea viziunilor și dezideratelor etice revoluționare, ale căror probleme le presupunea, împreună cu alții, nu puțini la număr, a fi »deja actuale«. Nu erau nici pe departe astfel. Ei ilustrau anacronismul printr-o dublă contradicție, ca pe o întârziere burgheză, idealistă și totodată ca pe o precocitate etică a comunismului, ca pe o iluzie utopică.” Sinkó și-a închipuit întotdeauna că *Optimiștii* este un roman al convingerii; însă el nu putea scrie decât un roman al îndoielii. În studii, convingerea sa își află forme teoretice: epoca generatoare de dileme nu poate da naștere decât la dileme, convingerea unică este îndoiala, iar acțiunea înseamnă luare de atitudine alături de oamenii chinuiți de îndoieli, expuși necesităților istorice.

Așa se explică primirea făcută la vremea respectivă *Optimiștilor*. Încă în decursul șederii sale la Paris, Sinkó scrie varianta ideologică a autobiografiei „zugrăvite” în roman, pe care revista de stînga *Europe* o publică. Succesul este uriaș. Nu este vorba, desigur, de un succes de public: autorul nostru raportează un succes moral, i se deschid porțile atelierelor intelectualilor progresiști francezi și în cîțiva ani devine un colaborator de bază la *Europe*. Auto-

biografia sa este intitulată: *En face du juge* [În fața judecătorului]. Judecătorul este conștiința. În 1935, Sinkó își imagina, ca pe o posibilitate, că, dezgustată de război și de trădare, generația sa și-a aflat un izvor de existență autentică în revoluție și, după eșecul revoluției, poate afla acest izvor într-o nouă revoluție. A scris o confesiune despre propria sa evoluție lăuntrică, despre decizia sa, pe care o așeza ca pe o pildă în fața ochilor, care nici măcar să se uimească nu vroiau, ai Europei în curs de fascizare. Dar exista Uniunea Sovietică, pilda vie, imperiul Speranței.

Însă romanul său nu putea apărea în limba maghiară nici acolo și nici în altă parte: dubiul, momentul afectiv, experiența trăită înaintea deciziei aveau în ochii unora o pondere mai mare decât decizia însăși. În ochii unor oameni care așteptau din partea tuturor o decizie liberă de orice șovăieli și reflecții, care limitau angajarea de partea cauzei la declarații, dorind să fabrice într-o cantitate cât mai mare executanți și nu ființe-unicat înzestrate cu conștiință. Oamenii ca Sinkó își duceau, pe atunci, traiul între ciocan și nicovală: între ordinea burgheză reacționară și mișcarea ce revendica ordinea. Și totuși, în cele din urmă ei s-au alăturat întotdeauna mișcării: ea este rațiunea ultimă, în afara ei nu există decât inerția.

[Moscova, 28 august 1936]

Mult stimată domnule,
M-am aflat acum cîteva săptămîni la Timișoara și prietenul nostru Méliusz m-a rugat, cu această ocazie, să trimit pe adresa Dumneavoastră autobiografia mea, pentru „Korunk”. Vă rog dar să fiți amabil a transmite manuscrisul lui Gaál Gábor. Această

scriere a mea a apărut pînă acum doar în limba franceză, în „Europe” și ar fi bine ca în locul adnotării originale, destinată publicului francez, ciclul să fie însoțit, pentru cititorii lui „Korunk”, de o adnotare mai adecvată sau cel puțin să fie completat, din partea redacției, cu cîteva rînduri.

V-aș fi îndatorat dacă ați transmite atît lui Gaál cît și lui Méliusz salutul meu cordial.

Cu salutări prietenești,
Sinkó Ervin

Sursă: Corespondența lui Sándor László, corespondentul revistei *Korunk* în Cehoslovacia, publicată în numărul 6/1973 al revistei *Kortárs* (Contemporanul).]

Dar n-a apărut în *Korunk*. Nici *Optimiștii* n-au apărut la Moscova, cu toate că versiunea maghiară și germană a romanului erau definitive încă din anul 1934.

Sinkó și soția lui petrec în Uniunea Sovietică aproximativ doi ani. Între 11 mai 1935 și 14 aprilie 1937, perioadă cu o semnificație fundamentală atît din punct de vedere ideologic cît și din cel al învățămintelor ce decurgeau din ea, Sinkó ține un jurnal, iar apoi, amplificîndu-l, elaborează unul dintre cele mai importante documente ale literaturii socialiste internaționale. Titlul său — *Romanul unui roman* (Fórum, Novi Sad, 1961) — marchează faptul că *Optimiștii* nu a putut birui împrejurările, după cum nici autorul său n-a fost în stare s-o facă.

Dincolo de interesul suscitât de evenimente, această carte (*Romanul unui roman*) este de fapt descrierea unei stări psihologice de masă. Faptul n-ar constitui o noutate. Însă Sinkó deduce diag-

nosticul exact al conștiinței schizogene dintr-o structură socială, defrișînd astfel un drum neutilizat pînă acum de psihologia maselor. Este vorba de o dublă sciziune. Indivizii se află într-o stare psihică identică, la care se conexează în mod individual, fiecare în parte, fără ca între ei să se fi stabilit relații intersubiective și influențe reciproce; așadar starea sufletească a maselor nu se caracterizează printr-un psihic de grup integrator, ci psihicul individual se integrează într-o stare generală, fără ca „generalul” să însemne vreo calitate nouă, vreo trăsătură diferită. Fiecare dintre indivizi este altfel, dar acest fapt nu se realizează în relații, oamenii fiind legați între ei numai prin trăsătura comună fiecăruia în parte: sciziunea psihicului. Dezrădăcirea și muștrările de conștiință, respectul fără margini acordat instituțiilor integratoare, pierderea, chiar desconsiderarea și ura față de valorile individuale — iată caracteristicile acestei stări.

Momentul integrator alienează; în locul momentului colectiv care izvorăște din indivizi, unindu-i la un nivel superior, asistăm la exproprierea sferei colective, la subjugarea totală a sferei individuale. Individualul poate întîlni colectivul, care reprezintă binele și absolutul însuși, doar într-o ipostază nelegiuită. De aceea conștiința individuală se exclude singură dintru început din colectivitate, nefiind capabilă de vreo altă activitate în afară de îndeplinirea ordinelor. Destinul ei este solitudinea și autolichidarea. Și între timp e nevoită să se manifeste în public ca reprezentantă a momentului integrator, căci existența îi este justificată numai sub forma ei colectivă. Prin urmare, în relațiile conștiinței individuale domnește minciuna: toată lumea minte. Și toată lumea are o dublă conștiință a vi-

novăției: fiecare e mincinos în relațiile individuale și e deasemeni mincinos în manifestările sale colective. Conștiința vinovăției și teama care izvoarăște din ea aservesc complet individul, care în mod practic încetează de a mai exista ca individ. El e fericit dacă în cele din urmă ajunge să fie pedepsit, căci se eliberează de remușcări, de ultimele resturi ale conștiinței sale diforme.

Sinkó descrie în mare această stare psihologică de masă. El nu poate determina în mod univoc, firește, cauzele producerii ei, de altfel analiza cuprinzătoare a structurii economice nici nu poate constitui sarcina scriitorului. Atotputernicia aparatului de stat, sistemul directivelor obligatorii pentru toată lumea, măsurile luate în numele viitorului fericit al omenirii, ideologia infailibilității deciziilor, toate nu sînt decît manifestări ale structurii economice. Dar scriitorul nostru știe să ne sugereze că despre aceasta este vorba. Iată cîteva citate care ilustrează performanța lui Sinkó, cugetătorul și fenomenologul. „Dacă nu teama, atunci cunoașterea neputinței depline a fost cea care a provocat și adîncit în fiecare dintre oameni această stare de demoralizare. Ideea vreunei inițiative individuale în interesul orientării pe o altă cale a evenimentelor sau, cel puțin, a dorinței cuiva de a le influența într-un fel sau într-altul, această idee în sine era de o asemenea absurditate încît nici măcar nu-i putea trece cuiva prin minte; în cel mai bun caz omul putea cugeta, de unul singur, doar la felul în care să se acomodeze la o situație determinată de sus și independentă de dorința și voința lui personală ... Nu există celulă de închisoare care să izoleze omul atît de mult ca sugestia irezistibilă, care îl izolează și îl desparte pe fiecare om de celălalt și de ceilalți

oameni, sugestia că aparatul de stat este atotputernic, iar individul este condamnat fără speranță și definitiv la neputință ... Situația a devenit infernală și datorită faptului că, față de oamenii pe care i-am întâlnit, am căutat să-mi tănuiesc această însingurare, iar ei au făcut la fel față de mine. Ca urmare a unei înșelătorii colective, fiecare se comporta de parcă toți laolaltă am fi alcătuit un singur colectiv armonios; dar înșelătoria, numai ea, era colectivă ... Pentru toate omul a primit poruncă și trebuia s-o privească nu ca pe o poruncă, ci de-a dreptul ca pe unica formă posibilă de gândire în privința lui însuși.”

Activitatea postbelică a lui Sinkó, în Iugoslavia, constă din lupta pentru socialismul egalității umane; pentru omul demn, apt de gândire și acțiune inițiatoare, pentru o structură economică care face posibilă o socialitate umană oarecare, o colectivitate reală.

Idealul stilistic al lui Sinkó are o semnificație de conținut, după cum reiese din citate: a vrut să fie scriitorul „cuvîntului izvorît din gînd și simțire”. Un ideal democratic. De altfel, în scrierea sa intitulată *Inteligibilitatea, ininteligibilitatea și incomprehensivitatea*, el reformulează principiul democratismului în materie de stil: „Cerința accesibilității comune este o abstracțiune arbitrară. E o abstracțiune pentru că acest »comun« este mediul cel mai amorf, cel mai indeterminabil dintre toate ... acest precept al accesibilității neagă necesitatea și posibilitatea unei conlucrări productive la un nivel înalt, de la egal la egal, între scriitor și cititor.” (Din volumul *Grădina ofilită a lui Epicur*. Fórum, Novi Sad, 1964. În legătură cu acest volum, Bosnyák

István, colaboratorul Institutului de ungarologie din Novi Sad notează: „Domeniul creator cel mai valoros al lui Sinkó în limba maghiară este reprezentat, pînă acum, doar de un volum-amalgam, adunat »din recolta a patruzeci de ani«, fără nici un fel de considerații tematice: *Grădina ofilită a lui Epicur.*”)

Cea mai mare parte a scrierilor sale se caracterizează prin unitatea dintre idee și idealul stilistic. În momentele în care face concesii democratismului greșit înțeles, se dovedește incapabil de a exprima ideea nouă care, tocmai prin noutatea ei, este din capul locului lipsită de accesibilitate. Este vorba aici de un paradox binecunoscut: stilul propagandistic este nepotrivit pentru exprimarea ideii originale, în schimb aceasta este predispusă la dizolvarea în abstracțiuni. Problema care se pune este aceea de a fi concret dincolo de abstracțiuni, de a rămîne concret utilizînd abstracțiunile. Sinkó Ervin cunoștea prea bine acest deziderat și a putut trage concluziile chiar din propriul său travaliu scriitoricesc: făcînd beletristică sau chiar literatură-document, concretul senzorial este acela care unifică stilul și ideea, iar în cazul eseului ori al studiului, concretul logic. Dincolo de ele nu mai e decît diavolul: banalitatea abilă sau acrobațiile spiritului. De altfel, nu se poate spune că a scris frumos, însă, în ciuda construcțiilor de frază de factură germană și a adjectivelor aparent tocite din pricina topicii improprii, Sinkó a scris cît se poate de bine. A fost un cugetător original, întotdeauna insolit în studiile și eseurile sale. Opera pe care a creat-o nu prezintă un nivel înalt pe toată întinderea ei; lupta sa zbuciumată cu sarcina propagandistică și cu ideea

originală nu se încheie întotdeauna într-un chip mulțumitor.

La îndemnul lui Kun Béla începe să lucreze, la Moscova, în toamna anului 1936, la un nou roman despre procesul din 1932 al lui Sallai Imre și Fürst Sándor, despre mișcarea muncitorească din Ungaria. Situându-se la hotarul dintre document și ficțiune, romanul nu reușește să se debaraseze de lacrimile solidarității, fiind, în lipsa unui mesaj mai general, mai degrabă descrierea unui eveniment tragic decît o tragedie. *Paisprezece zile* lichidează într-un anumit sens iluziile literare ale lui Sinkó: din acest moment el elimină aproape complet ficțiunea, iar după cel de-al doilea război mondial nu-l mai preocupă decît literatura-document.

Sigur că această constatare nu are o valoare absolută. Opera vorbește, lucrările vorbesc, dar atitudinea, modalitatea de a trăi, personalitatea concretă, toate cele ce se află în afara operei, tac. Sinkó n-a abdicat nicicînd de la personalitatea sa, n-a renunțat vreodată la gîndirea independentă, și-a păstrat autonomia de cugetător — această relativă și fragilă neatîrnare — pentru că, dincolo de orice ierarhii, era un truditor în slujba conștiinței de sine. „Tot ceea ce se întîmplă e cauza mea”, fusese principiul de viață al unei generații revoluționare care a fost reformulat în limba ideologiei instituționale astfel: „tot ceea ce e cauza mea este Cauza însăși, deci și cauza ta”. Pornind de la abstracțiunea noțiunii universale de Căuză, Sinkó a ajuns pînă la ideologia relației reciproce cauză individuală-cauză particulară; opera sa indică, așadar, direcția apropierei noțiunii vii și consistente din noțiunea abstractă și sterilă. În raportul individual-general (universal), generalul absoarbe individualul, în schimb în raportul

individual-particular sînt posibile tranziții, influențe reciproce. Sinkó, care a trăit o viață productivă, și-a exprimat prin atitudine concepția despre viață și nici ideologia sa n-a ajuns în contradicție cu aspirațiile sale fundamentale.

În opera sa, salvagardarea personalității are mai multe etape. Din scrierile lui Sinkó publicate în revistele ardelene se pot observa trei dintre aceste etape. Prima sa apariție o constituie două poezii publicate în 1921 de revista *Napkelet*. Sub titlul *Un poet cristianic*, revista însoțește poeziile de următoarea notiță bombastică, dar nu lipsită de interes: „Aceste poezii, care răsună din preaplinul unui suflet tîrît din mijlocul evenimentelor culturii intelectuale în viitoarea înălțărilor în sfera sublimului proprii primului creștinism primitiv, fac parte din documentele spirituale ale epocii noastre. Acest poet este unul din ecourile imnice ale acelei mișcări spirituale care încolțește din simțirea oamenilor ce nu pot îndura cunoașterea lumii, învățămintele minunate și înspăimîntătoare ale revoluției omenirii din zilele noastre preschimbîndu-se în șuvoiul metafizic al noului cristianism.”

Interpretarea pe care o dă revista atribuie în mod univoc versurilor lui Sinkó dezideratul universalității, apărut ca o compensație a deziluziei care a urmat în mod legic revoluției eșuate, și așteptarea izbăvirii. Se află în această interpretare și adevăr. În momentul cînd relațiile și instituțiile ce leagă și cuprind oamenii se revoluționarizează, particularul se consideră pe sine universal, iar ideologia lui se transformă în dogmă a mîntuirii lumii. Însă atunci cînd revoluția eșuează și oamenii sînt mînați îndărăt în țarcul particularității lor, dorința de a erupe în lume se învăluie în mantia suspinului. Cu

toate acestea, interpretarea nu corespunde integral adevărului; alături de versuri ca: „oh, ia-mi inima în mîna-ți, și-o schimbă, / a ta de pace, crez și strălucire-i plină”, în poeziile cristianice ale lui Sinkó se pot găsi și versuri care înlocuiesc privirea ațintită spre cer cu privirea îndreptată spre pămînt. În locul speranței și transcendenței, Sinkó caută un reazem în identitatea dintre Dumnezeu și om și în loc ca omul să se înalțe într-un soi de plutire imaterială la Dumnezeu, se identifică cu el în lucrurile pămîntene: „Cel ce-n luptele toate cu tine doar-me-n cort, / cel ce-i cu tine, chiar cînd nu e, / precum sînt eu chiar tu: / pămîntul meu, patrie, cămin al meu în care și eu sînt apatrid.” Dar nici această interpretare nu este întru totul adevărată, pentru că nu ia în seamă ciudățenia faptului că poetul mai mult tînjește spre credință, mistuindu-se mai degrabă în chinurile necredinței, în loc să părăsească rînduielile pămîntene și să se înalțe la nemărginita puritate a evlaviei: „... și-acum îmi trimet rănile să se-nșiruie, / în pocăință să salveze puțina credință și să se teamă de-ale drumului tainice urzeli: / cel ce nimic nu are — căci eu nu am nimic —, acelaia — bun ești, Doamne — i se va da totul!”

Cea dintîi decizie a lui Sinkó a fost angajarea de partea revoluției, dar după această decizie sentimentală el este pus din nou în fața unei alegeri: să rămînă pe planul sentimental, devenind poetul suferințelor și năzuințelor ce pot fi exprimate prin glasul lirei, ori să-și asume acea parte din elaborarea ideologiei revoluționare care să poată fi dusă la îndeplinire exclusiv pe baza experienței sale? În cazul său, moartea poetului înseamnă nașterea ideo-

logului. În opera lui, poezia nu ajunge niciodată să ocupe un rol hotărâtor. Cititorii săi de azi nu trebuie să fie mîhniți din pricina aceasta. Cu toate frumusețile lor de amănunt, versurile lui Sinkó nu au fost poezii mari. Privitor la acest fapt, este demnă de luat în considerație, ca valabilă, critica din vremea aceea a lui Németh Andor, din care cităm: „Cît vezi cu ochii pînă-n zare, depărtarea se pierde în ceața fumurie, sub mohorîta boltă germană de miazănoapte; dar de te vei apleca, iată, în urma pasului tău înfloresc flori cu miile: lumînărică, jaleș, nemțișori, cicoare și ierburi de leac nenumăratele și bine-mirositoarele flori de cimbrișor, de plămînarică, de junghi, de brie ... Pe o astfel de pajiște pe care cu privirea n-o poți cuprinde, pe această cîmpie veșnic încețoșată și întunecată și-a clădit coliba poetică Sinkó Ervin, autorul volumului de poezii *Dumnezeu îndurerat*... Acestor numeroase, foarte numeroase, poezii le lipsește eflorescența înspre magic, puterea de vrajă. Ceea ce înseamnă că le lipsește aproape totul. Căci la ce este bun sentimentul rafinat, puritatea morală și evlavia profundă, dacă din cuvinte nu răzbate înspre noi un fior, dacă ele poartă doar graiul poetului, fără să ne lovească în inimă și s-o facă astfel să-și oprească bătaile? Aceste versuri psalmodiază. Extazurile cele mai intense sînt purtate înspre Dumnezeu de vorbele tocite, de împerecherile de cuvinte căutate, voit primitive și cîteodată chiar incorecte gramatical. E posibil ca, pentru Dumnezeu, doar intenția să conteze: criticului, nu-i e de ajuns ... În versurile cu adevărat patetice și elevate, tonul lui Sinkó, deosebit de cult și inteligibil, efectiv se confundă cu acela al lui Ady ... Dincolo de acestea, *Dumnezeu îndurerat* rămîne, incontestabil,

o carte emoționantă, impresionantă tocmai prin monotonia ei, o carte de confesiuni.” (Apărut în numărul din 19 octombrie 1923 al ziarului *Bécsi Magyar Ujság* [Gazeta maghiară din Viena] și inclus în volumul *Scrieri alese* de Németh Andor¹, Magvető Könyvkiadó, 1973.)

O critică neîndurătoare, care și-a îndeplinit marea. Însă lui Németh Andor îi lipsește clarviziunea pedagogică și de aceea el nu observă, dincolo de ținutul posomorât și cețos, năzuința poetului spre un crez. Că aceasta a fost într-adevăr una din tendințele poeziilor sale ne-o dovedește polemica „păsărilor clepsidrei” purtată între Déry, Sinkó și Pap József în coloanele revistei *Korunk*. În esență, această polemică s-a purtat pe tema posibilităților poeziei de avangardă: Kassák și gruparea poetică activiste susținea teoreticește dreptul poeziei de a se desprinde din sfera cuvintelor vieții cotidiene, din încătușarea considerentelor de natură religio-ideologică și de a crea o nouă realitate, în vreme ce Sinkó, reîntors din cristianismul său pe pământ, considera realitatea ca fiind adevăratul obiect al poeziei. Însă această realitate era impregnată pînă în străfundurile ei de tendință, de creația lui Sinkó. N-avem posibilitatea de a reproduce aici materialul polemicii, dar subliniem totuși punctul de vedere al lui Sinkó, pentru că, ajuns la o nouă etapă a luptei pentru cauza personalității, din răspunsul său transpare cu limpezime premisa ideologică a acestei etape. „Noile poezii — scrie el — nu fac decît să »manifeste« suferința, lăuntricul: ele destăinuiesc haosului haosul. În lirica nouă se află, fără în-

¹ *Németh Andor* (1891—1953), scriitor și critic literar progresist maghiar. (n. trad.)

doială, forță fascinatorie, după cum ochiul trist, bulbucat și enigmatic al unui animal îl poate fascina pe omul aflat într-o dispoziție asemănătoare. Însă acest lucru nu înseamnă exteriorizare, este tocmai ceea ce trebuie să fie exteriorizat, de aici ar trebui să se pornească, pentru ca poetul să ne dăruiască într-adevăr ceva ce întrece prin conținut sărăcia noastră cea de toate zilele. Dar, ajunși aici, noii poeți ne părăsesc. Care poate fi explicația? Una singură: faptul că noua poezie este un simptom al unor realități subterane ale zilelor noastre [...] romanticii de azi vor să facă o virtute din mizeria lor. Mizeria lor o constituie solitudinea și lipsa colectivității dătătoare de viață, incongruența deplină dintre lumea inferioară și cea exterioară, astfel că pentru lume individul este o abstracțiune inaccesibilă, la fel ca și lumea pentru individ.”

O sentință stupefiantă: când spune poezie, poetul nu mai înțelege poezie, ci sociologie. Însă această judecată sociologică se bazează pe câteva constatări fundamentale. Constatarea absenței colectivității și dezideratul înfăptuirii unei colectivități reale îi dau lui Sinkó posibilitatea de a face distincția între individul abstract și individul concret. Acesta este principiul metodologic al lui Sinkó. De altfel, polemica în jurul „păsărilor clepsidrei” este totodată înmormântarea liricii maghiare de avangardă. Kasák, Illyés, Németh Andor și Nádas József¹ mai scot încă, la sfârșitul anului 1926, un număr al revistei *Dokumentum*, continuând să polemizeze aprins și belicos și să caute fundamentările teoretice ale „noii lirici”, dar în creațiile lor ei nu se mai

¹ *Nádas József* (n. 1897), poet, prozator și publicist comunist din Ungaria. (n. trad.)

ridică la nivelul teoriilor lor. În mediul contrarevoluționar, noua orientare, mereu mai dogmatică din punct de vedere teoretic, se dovedește incapabilă să țină treaz procesul creator, poezia puritană se izbește de zidul gustului neobaroc. Este momentul în care cunoscătorul-cititor nativ al avangardei se detașează de creația de avangardă: creația în interiorul unei bule de aer este imposibilă, lirica lipsită de cititori devine mai întâi extravagantă, erijându-se în exponentă a „străfundurilor necunoscute”, apoi, încet-încet, pierе.

În primul și apoi în cel de-al doilea an de apariție — 1926—1927 — revista *Korunk* se preocupă intens de noua artă, se poate chiar spune că Dienes László¹ fondatorul revistei, a înființat-o chiar în vederea răspîndirii ei. Căci Dienes publică, în 1926, micul său volum intitulat *Artă și ideologie*, al cărui subtitlu definitoriu indică în mod clar intențiile autorului. *Studiile despre noile orientări artistice* sînt menite să dovedească dreptul la existență al noii arte. Dienes este absolut eclectic: în lucrarea sa putem găsi de toate, începînd de la funcția socială a noii arte pînă la Worringer și la ilogism, de la elogiul proiecției lăuntricului și pînă la însemnătatea ideologică a poeziei. Fapt este însă că, de la începuturile sale, revista *Korunk* creează posibilități vaste teoreticienilor noii arte, posibilități de care ei se și folosesc.

În anul 1926 (numărul din iulie), Fábry Zoltán publică sub pseudonimul Fy o însemnată recenzie despre un studiu al lui Lukács György, apărut în

¹ Dienes László (1889—1953), publicist socialist maghiar, fondator și redactor al revistei *Korunk* între 1926 și 1928. (n. trad.)

Tat [Fapta] (Jena), sub titlul *Arta pentru artă și poezia proletară*. Argumentele exprimate în studiu sînt identice cu cele susținute de Sinkó Ervin în polemica din 1927, ceea ce dovedește nu numai afinitatea lui Sinkó față de profilul filosofic al lui Lukács, ci și faptul că, în anul 1926, marxiștii dispuneau în mare măsură de o opinie în privința avangardei epocii contrarevoluționare. În vreme ce ideologia de partid privea avangarda în vremurile pregătirii revoluției ca pe un aliat, *conducerea* revoluției biruitoare descoperă în ea semnele anarhiei, pentru ca, după căderea revoluției, ideologiei ei să trateze avangarda, într-adevăr dezamăgită, ca pe un simptom al deziluziei.

Potrivit recenzentului său, Lukács este îngrijorat că poezia va deveni fie cîntărețul împotmolit în abstracții al relațiilor burgheze ce iau forme abstracte, fie apologetul aridității empiriei, în cazul în care nu vrea să renunțe la realitate. Tendința poate stimula doar fabricarea unor utopii, așadar unicul izvor de mîntuire este mișcarea reală, revoluția. Este ideologia poeziei proletare: avangardei i se cere socoteală pentru lipsa unui factor, pe care ea într-adevăr nu-l conține: vîlvătaia luptei de clasă a proletariatului. În polemica angajată în jurul „păsărilor clepsidrei”, Sinkó își rezumă astfel opinia despre lirica nouă: „1. Este un simptom interesant, din punct de vedere al istoriei epocii, care reprezintă sufletul individual sărăcit pînă la extrem în credință și țeluri, într-un mod contrar intențiilor sale creatoare; 2. nu este cosmică și nu este cîtuși de puțin socială, datorită faptului că nu este produsul unei subiectivități înrădăcinate, ci tocmai al uneia ce a căzut în afara oricăror sfere ale colectivității.”

Pe lângă cele patru scrieri polemice, în anul respectiv mai apar în *Korunk* alte patru articole ce au ca temă lirica de avangardă (paginile citate se referă la numerele apărute în anul 1927). În eseu intitulat *Noua sensibilitate și poezia nouă*, Németh Andor întrebuințează una din poeziile lui Nádass József, pentru a putea demonstra caracteristicile noii poezii. Aceasta „se deosebește de tipul mai vechi de poezie prin următoarele particularități: a) nu are un obiect; b) nu are o gramatică, și c) nu are un sens logic. În comparație cu genul mai vechi, ea se caracterizează, așadar, exclusiv prin însușiri negative, însă, am mai spus-o chiar de la început: arta nouă nu poate fi abordată pornind de la punctul de vedere al esteticii vechi.” (pag. 127) În numărul următor, Déry Tibor publică — alături de textul său care a declanșat polemica, destinat inițial a fi o conferință — și articolul lui Kassák Lajos despre *Poezia nouă*. În timp ce punctul de vedere al lui Déry concordă în esență cu acela al lui Németh Andor, în scrierea lui Kassák referirea la mobilurile sociale, la sentimentul social este amestecat cu proslăvirea exteriorizării lăuntricului și cu sentimentul cosmic (pag. 209—210). Răspunsul lui Sinkó la scrierea lui Déry este totodată un răspuns adresat lui Kassák, care se situa la mijloc. Tamás Aladár înmormântează mișcarea Dada (*Defunctul Dada*, pag. 295—297), în timp ce Komlós Aladár consideră revoluția lui Kassák prematură și afirmă: „Simțul nostru filologic și fantezia noastră nu poate îndura ca noi să ne re-învățăm în fiecare an limba [...] Credința potrivit căreia artistul care nu se mulțumește cu epigonismul trebuie să revoluționeze neapărat este o prejudecată copilă-

rească. Există și o a treia posibilitate: aceea de a fi un continuator.” (pag. 464) În legătură cu polemica și cu contextul ei mai menționăm doar atât: Pap József, marele talent al epocii, reprezintă atitudinea cu adevărat tolerantă: „N-am nici un fel de obiecție împotriva păsărilor clepsidrei; ele sînt îndreptățite în mod suveran să zboare ori să nu zboare [...] Domnul meu, eu aș dori să fiu un om liber. Îndeplinesc, pentru aceasta, prima condiție: îi las fiecărui om libertatea. Pînă și lui Arany János. Și, în general, tuturor creaturilor terestre, fie că stau pe baze materiale, fie că sînt creații ale spiritului și din această cauză — aceasta fiind o neglijență caracteristică a naturii! — s-a uitat a li se da un corp palpabil în care să rățăcească în mod vizibil.”

Așadar poziția lui Sinkó este cît se poate de apropiată de concepția lui Lukács, însă problemele sale sînt, înainte de toate, probleme social-ontologice și nu estetice: în eseurile și în recenziile sale îl frămîntă problemele colectivității și ale individului, indiferent de pretextul care stă la originea scrierilor. În 1926, primul an de apariție al revistei *Korunk*, publică trei scrieri, însă dintre acestea eseul care are cu adevărat o importanță fundamentală pentru cultura maghiară în totalitatea ei și în care Sinkó înfruntă problema individului aflat în căutarea căii de ieșire, din punct de vedere al categoriei esteticului, este *Existență și aparență*. Punctul de pornire al eseului îl constituie o întrebare simplă: existența și aparența, subiectivitatea și obiectivitatea, eticul și esteticul, sînt categorii aflate într-o unitate, ori se opun una celeilalte în mod antinomic, fără ca între ele să existe vreo legătură reală? „În ultimă instanță, este o întrebare la fel

de decisivă pentru întreaga cultură cât și, de asemenea, pentru raportul dintre individ și cultură.”

Iar acest individ, „eul”, este cel fără de care nu poate exista nici un fel de cultură, în el trebuie să se unifice antinomiile, în el lumea trebuie să devină unitară. Soluțiile teoretice de orice fel ale sistemelor filosofice trec pe planul al doilea: decisiv este numai faptul dacă, în lumea în care viețuiește, „eul” poate unifica antinomiile sau dacă este incapabil s-o facă, tocmai din cauza lumii sale. Ne pierdem în antinomii ori nu, ne dovedim ori nu capabili de realizarea unității: iată un criteriu infailibil pentru a face diferențierea între societatea comunitară și ne-comunitară, între societatea individului abstract și societatea celui concret. În societatea comunitară există între indivizi o legătură directă, prin urmare izolarea existentă în societatea ne-comunitară dispare, odată cu starea de abstracțitate — de indirectitudine — a relațiilor eului. Însă pînă la realizarea acestei stări, eul izolat pășește pe calea existenței subiective, iar atunci: „Existență ori aparență, etică ori estetică, lumea ideilor ori lumea fenomenelor, aducere-aminte ori uitare — fiecare dintre ele își face apariția cu o pondere care o exclude fără milă pe cealaltă.”

Individul izolat (abstract) vede în estetică o primedie; „și anume, pentru că sfera frumuseții este aceea a răbdării absolute — ce izvorăște din omnipotența forței formei”. Forța omnipotentă a formei constă în aceea că ea desființează orice dilemă: „realitate, plăsmuire, etică și estetică, bine și rău sălășluiesc în sînul forței formei, împăcate într-o armonie paradisiacă, fără supărare, teamă și gelozie”. Individul abstract se teme de această nerealitate, fiindcă pentru el esteticul este neadevărat.

„Eul” doar trăiește, precum Socrate: „forma de viață socratică nu cunoaște vreo altă acțiune în afară de aceea a cărui unic obiect este subiectul, viața proprie, ca acțiune unică, perpetuu intensivă”. Platon nu face decît să adîncească distincția dintre lumea-aparență și lumea desăvîrșită: lumea cea adevărată este inaccesibilă, căci ea nu se află pe pămînt; aici domnește numai dorința, năzuința după intangibil.

Neputința individului este exprimată și în relația dintre creștinism și artă. Conflictul încordat din ființa lăuntrică a individului s-a ascuțit, îndeosebi în secolul al XIX-lea, „cînd *religiozitatea intimă* nu-și mai afla *antipodul*, dușmanul cu adevărat primejdios, ispita de moarte, în agresivele sau indifereentele științe ale naturii, ci *îl vedea în cultura estetică, în religiozitatea estetică*”, pentru că „*estetica [...] vroia să compenseze în lumea aparenței și să compenseze mai convenabil lucrul pe care existența religioasă și etică îl obținea doar «cu sudoarea frunții», și nicicînd de-a gata, cum face individul care trăiește în sfera esteticului*”.

Însă atît viața antiestetică cît și cea estetică sînt, deopotrivă, reflexul individului izolat. Opera lui Dostoievski — pretextul eseului lui Sinkó — nu poate nici ea soluționa problema. „*Creștinismul lui Dostoievski nu este drumul omului spre Cristos, ci drumul omului solitar — prin Cristos, ca singura cale de trecere — spre celălalt om solitar.*” Așadar, nu există concluzie: ea trebuie căutată. Nici viața lui Sinkó Ervin nu-i altceva decît viața căutătorului de concluzii; el știe doar atît: pentru ca „eul” să poată trăi o viață concretă ar fi nevoie de o colectivitate reală.

Potrivit lui Bosnyák István, *Existență și aparență* „este, de asemeni, un document semnificativ al luptei cu propria poziție literară cristianică”. O încercare de separare de acea creație pe care Bosnyák o numește, nimerit, „surogat cristianic al faptei”, „scriere profetică zămislită într-o solitudine creatoare izolată și iluminată de ardoarea unei iubiri universale”. Dacă vom cerceta această scriere, elaborată în 1926, din punctul de vedere al dorinței de acțiune pe care autorul și-o satisfăcea după cel de-al doilea război mondial, schimbarea va ieși clar în evidență. (În *Új Symposion*¹, Bosnyák István a schițat contururile unei monografii Sinkó, bogată în analize parțiale. Citatele noastre provin și ele din numărul din august 1973 al acestei reviste.)

Din punctul de vedere al revistei *Korunk*, anul cel mai fecund al căutării este 1927. Revista publică în acest an zece scrieri ale lui Sinkó; dintre acestea, două sînt semnate cu inițialele *s.e.*, însă după toate probabilitățile ele aparțin tot autorului nostru. Avînd în vedere evoluția interioară a lui Sinkó, se remarcă mai ales eseul său intitulat *Middlesex și Utopie*.

Sîntem oare în stare să înțelegem epoca în care trăim, epoca la care sîntem părtași noi înșine? Putem oare decide dacă „au fost epuizate conținuturile imanente” ale epocii noastre ori „numai o mică parte a conținuturilor imanente ale epocii noastre au dobîndit o expresie? Sarcini există, omul muncește pentru îndeplinirea lor, dar lucrătorul nu știe ce fel de sarcină este, de fapt, aceea pe care o îndeplinește, ce anume săvîrșește el; prezentul poate

¹ *Új Symposion* [Noul Symposion], revistă literară avangardistă maghiară din Iugoslavia. (n. trad.)

întrezări mai degrabă viitorul decît propria sa ființă inseparabilă, și anume prezentul însuși.” Trebuie să hotărîm între realitatea Middlesex-ului și Utopie. „Utopia este un dușman care există; dușmanul *existent* al pogonului de pămînt din Middlesex — factor susținător al societății, factor constructiv al politicii reale — este ducatul în Utopia.”

Pentru progresul lucid, onest și pentru rațiunea sănătoasă, aceasta este o utopie inimaginabilă. Și în zadar califică Middlesex-ul Utopia ca ținînd de domeniul esteticului, ca pe o fată morgana inexistentă, principiul acesta este totdeauna prezent în Middlesex, negînd faptul realizat, calificînd în numele unei „viziuni transcendente” orice construcție ca fiind relativă. Dintre forțele constructive, statul este cel mai important, iar „viclenia Utopiei constă în aceea că, deși ea însăși nu este activă, constrînge statul la o apărare activă. Căci, în vreme ce statul, aflat în postura de urmăritor, se apără, *slăbiciunea forțelor empirice în comparație cu debilitatea utopică devine evidentă*. Fiind nevoite — pentru a se apăra — să recurgă la un masacru stupid împotriva unor oameni neînarmați, ele își batjocoresc propria lor poziție.

Scepticismul utopic este o forță distructivă. „*Realitatea confruntată cu sine însăși, realitatea făcută să devină incertă în ceea ce privește justetea și valoarea sa*: aceasta este distrugerea provocată de scepticismul utopic.”. Care este oare rolul pe care îl joacă scepticismul? „Niciînd vreodată omul n-a trăit, din punct de vedere subiectiv, într-o solitudine mai profundă și mai lipsit de sentimentul apartenenței la o colectivitate ca omul de astăzi; și tocmai el, omul zilelor noastre, prin fap-

tele sale, trebuie să trăiască, din punct de vedere obiectiv — ca urmare a unui comandament subiectiv etic — ca și cum nici n-ar dispune de o subiectivitate proprie, ci ar fi doar o parte lipsită de substanțialitate a unui grup de suflete, a unei colectivități. El știe un lucru pe care omul evului mediu nu-l cunoștea, și anume că el dispune de determinări nu numai din domeniul absolutului, ci și din acela al relativului: omul evului mediu nici nu avea idee despre această solidaritate.” În pofida utopiei distructive, individul trebuie să-și asume responsabilitatea pentru ceilalți: „Așa se întâmplă că tocmai atunci când subiectivitatea individului și conștiința sa morală sînt cele mai limpezi, aceeași conștiință pune sub semnul întrebării dreptul său de a acționa ca o conștiință morală absolută, independentă de colectivitate. Între el și Dumnezeuul său se interpun păcatele celorlalți, ca păcate săvârșite de el.” Utopia trăiește: ea este conștiința vinovată a colectivității.

În 1928, *Korunk* publică o singură recenzie a lui Sinkó, apoi în 1931, după o tăcere de trei ani, o povestire. Urmează din nou o pauză, care durează, de data aceasta, șase ani. În perioada interludiului moscovit, Sinkó se întâlnește, în România, cu familia sa și de asemenea cu Méliusz József, care scrie un articol despre convorbirea lor în publicația *Magyar Nap* [Soarele maghiar], ce apărea în Cehoslovacia. Cu această ocazie, Sinkó spune: „Fără să iau parte în mod activ la practica politică, îmi vine greu să cred că scriitorul ar putea avea o altă îndatorire în afară de aceea a luptei pentru scoaterea omenirii din barbarie. Cu alte cuvinte văd în proletariat cheazăia morală unică a istoriei zilelor

noastre.” Rezultatul acestei întâlniri este reluarea legăturii dintre revistă și Sinkó. În decurs de 24 de ore, Gaál Gábor îi trimite lui Méliusz două scrisori în care îl roagă ca, „în numele revistei să discute cu Sinkó cât mai serios posibil și să-i ceară un manuscris”, apoi: „le solicit manuscrite și altele... aș vrea să le obțin îndeosebi din partea celor ce se află în relații de prietenie cu Sinkó” (pe baza studiului citat al lui Méliusz).

Korunk publică, în 1937, trei povestiri, iar în 1938 o povestire și o recenzie semnate de Sinkó, însă cel din urmă an al legăturii sale cu *Korunk* devine semnificativ mai ales prin publicarea eseului *Alternatīvele lui Don Quijote*. Sinkó a ajuns în pragul unei noi etape a traiectoriei sale filosofice: de aici înainte, el se luptă cu problema raportului dintre istorie și individ. Omenirea este o abstracțiune gigantică, istoria este istoricul omenirii, dar nu istoricul individului irepetabil, condamnat la pieire. Dubla sa determinare face din individul care își făurește o libertate a lui proprie în cultura spirituală un dizident. Dar în cadrul societății împărțite în clase, al societății lipsite de colectivitate, cultura însăși este doar o fragmentare. „Cultura este năzuința spre o cultură care să nu fie o serie de acte individuale, ci marea confruntare a individului dizident, energia care transfigurează viața întregii omeniri, toate manifestările acestei vieți — o realitate pămînteană.”

Don Quijote nu are o menire — nu are o colectivitate — și atunci își născocesc o menire, una nobilă, frumoasă, virtuoasă. Cu sine însuși se află numai în relații estetice și etice, iar cu lumea relația sa este aceea a nebunului care, în momentul

cînd își vine în fire, moare. Conștiința individuală pune în fața realității numai probleme pentru rezolvarea cărora lipsesc premisele materiale. Așadar, înfrîngerea este sigură. Don Quijote este simbolul omului zbuciumat, sterp, izolat în chip tragic, exclus din societate. Și, între timp, el face istoria.

Din acest moment legătura se întrerupe, nu-i mai apar articole, rămîn doar amintirile — imagini ce se estompează — despre el. A murit în 1967.

CONTRIBUȚII LA INTERPRETAREA OPEREI LUI LUKÁCS GYÖRGY

1.1. După unii, opera lui Lukács este o cutie ferecată; tot ei, în taină și cu malițiozitate, o califică drept un teanc de scrieri clasate, un vraf de hîrtii puse la dosar. Însă opera lui Lukács nu este o cutie ferecată, tocmai pentru că prea mulți sînt cei care o consideră astfel. Dorința își urmează calea ei dintotdeauna: ea farmecă lumea, căci ar dori ca aceasta să fie altfel decît se prezintă în realitate.

1.2. După alții, opera lui Lukács este firul călăuzitor al unei culturi; tot ei, în taină și cu bucurie, o califică drept expresia pură a marxismului creator al secolului XX.

1.3. Lukács nu este îndeajuns de cunoscut de cititorii săi maghiari, pentru că opera sa n-a apărut încă în întregime în limba lor maternă. Lukács a trăit, ce-i drept, o viață îndelungată, dar aceasta s-a dovedit totuși prea scurtă pentru a-i oferi autorului bucuria de a-și vedea opera adunată.

1.4. Opera lui este incomodă, fiindcă ea îi amintește cititorului fără încetare faptul că eroarea este posibilă și, mai mult decît atît, că recunoașterea erorii nu este nici ea interzisă. Iar colectivităților ea le atrage atenția că valorile spiritului nu pot fi

instituționalizate și că nici măcar în numele ideilor instituționalizate nimeni nu este în măsură să formuleze judecăți de valoare definitive.

1.5. Opera lui Lukács inspiră pretutindeni în lume o infinitate de referiri, câte o constatare a sa lapidară devine material pentru mottouri. Însă nu există nici o monografie care să interpreteze opera în *ansamblul* ei. Se găsesc lukácsieni, se găsesc antilukácsieni, există și indiferenți, însă prea puține sînt studiile cuprinzătoare și cu toate acestea nuanțate care, izbutind să iasă din plasa citatelor, să-și însușească individualitatea, respectiv particularitatea gândirii lukácsiene.

2.1. Nu avem nici un fel de asigurări împotriva erorii (erorilor?) acum, cînd pornim la drum cu dorința de a ne însuși chiar specificul acestei gândiri, felul în care ea a reacționat la lumea schimbătoare și la propriile sale transformări. Știm că trebuie să luăm ca punct de plecare un postulat: în cazul nostru, acela potrivit căruia rațiunea care gîndește pînă la capăt lumea este o structură unitară care, din punct de vedere formal, percepe întotdeauna lumea schimbătoare în conformitate cu propriile sale particularități. Experiențele modifică, ce-i drept, raportul dintre aceste momente formale, însă nu modifică structura lor.

2.2. Unul din elementele determinante ale structurii psihice a lui Lukács îl constituie, după părerea noastră, năzuința către certitudine. Aceasta determină predispoziția „metafizică” a structurii psihice. Forma ei de manifestare este acel „trebuie să fie”, care determină lucrurile: „trebuie să fie” este un principiu cuprinzător etc.

2.3. Prin „trebuie să fie”, în fața lucrurilor este așezat un moment moral, și anume atitudinea care

își formulează sieși ca normă ceea ce este just, ceea ce este bine. Pentru Lukács, norma atitudinii este *progresul*, acesta este *binele* însuși. Întreaga sa activitate teoretică devine interpretabilă din momentul în care vedem în ea unitatea dintre idealul moral și atitudine. Această unitate poate fi realizată într-o societate alienată numai prin puterea unificatoare a idealului. Realitatea nu poate fi obiectul nemijlocit al acestei gândiri: esențialitatea nu este viața însăși, ci instrumentul cu ajutorul căruia din viață se distilează umanul și care coincide, așadar, cu idealul. În *Estetica* sa, Lukács dezbată „legătura dintre individ și specia umană”, manifestarea subiectivă și obiectivă a acestei legături, realizarea ei literară. După Lukács, valoarea operei este determinată de faptul că o operă reprezintă sau nu ceva pe drumul parcurs de om. (Genericitatea înseamnă realizarea istorică a posibilităților specifice proprii speței umane). Concordanța perfectă a individualului (a particularului) cu socialul înseamnă realizarea genericității (a adaptării specifice, dacă vrem) omului. Scopul fundamental al *Esteticii* este acela de a înfățișa această credință ca pe o posibilitate imanentă ce există în lumea prezentă, ca pe o tendință reală a realității.

(„Importanța și sensul caracterului operei de artă ca entitate pentru sine, din punct de vedere al evoluției omenirii, stau tocmai în faptul că tot ceea ce intervine în viața omului dobândește, în opera de artă, o pondere și se rotunjește înăuntrul acestei vieți, toate determinările ei capătă o desfășurare ce merge pînă la desăvîrșirea întotdeauna posibilă concret, însă ea se înalță mereu din viața omului, din relațiile acestuia cu propria sa lume și chiar se dizolvă total în aceasta. Arta poate îndeplini în

mod adecvat o astfel de misiune numai atunci cînd, în categoria estetică a pentru-sine-lui, ajung să fie operanți factori formali viguroși. Și anume, împlinirea revendicată aici nu înseamnă nicicînd satisfacerea, pur și simplu, a dorințelor omenești dintotdeauna — oricît ar fi ele de îndreptățite — ci „doar” că aspirațiile umane împlinesc, în fiecare punct al apariției lor, esența concretă a oamenilor în momentul respectiv. Acest lucru se întîmplă în viața reală numai în mod excepțional, arareori, în condiții subiective și obiective deosebit de fericite. Numai în reflectarea estetică, în geniul artistului, a luat ființă un organ în stare să facă perceptibil acest sens, ascuns de altfel și creat de om, al vieții umane. Indiferent dacă acest sens este tragic sau comic, îmbucurător sau edificator, datorită numeroaselor orori trăite, el este mereu rezultatul forțelor proprii, dintotdeauna concrete, ale omului, iar datorită faptului că opera de artă este un pentru-sine al individualităților, ea respinge de la sine tot ceea ce nu-și are obîrșia în acest izvor, deci orice transcendență absolută; în opera de artă, sub formă de categorie, se exprimă cea mai profundă afirmație adresată vieții de specia umană, conștiința pe care aceasta o nutrește, aceea de a fi — ca specie umană — stăpîină pe propriul ei destin.”)

2.4. Lukács a fost capabil să-și renege sau să-și revizuiască total sau parțial perioadele anterioare ale operei sale, astfel că putem vorbi de prezența unui scepticism consecvent în gîndirea sa. Scepticismul este un însoțitor al gîndirii care își însușește faptele sub forma evenimentelor: fapta în concretețea ei, în starea în care este dată, nu poate fi identificată cu propria sa esență: esența este exprimată de schimbare, de ideal. Scepticismul în-

seamnă credință; credință în faptul că evenimentul este momentul esențial.

2.5. Lukács „burghezul” consideră că a descoperit purtătorul schimbărilor în „suflet”. (*Sufletul și formele* este o încercare de descriere a substratului schimbător și a formelor în literatură.) Dar sufletul nu este îndeajuns de puternic pentru a împiedica desfășurarea proceselor reale: izbucnește câte un război, deși sufletul se împotrivește.

2.6. Conținutul convingerii lui Lukács, în tinerețe, este morala, atitudinea ce se manifestă prin fapte: el crede că, prin esența umană dată ca moralitate, se pot explica formațiunile și schimbările sociale și culturale (artistice). În acțiune, momentul etic, năzuința, intenția sînt cele importante. Oamenii *vor* să schimbe lumea cea *rea*. Ne aflăm la sfîrșitul războiului, este epoca revoluției proletare.

3.1. Lukács caută forța capabilă să transforme lumea și o descoperă în proletariat: pătura intelectuală se alătură în mod conștient mișcării care pentru ea constituie expresia cea mai importantă a eticului. Acesta este un idealism etic mesianic: mișcarea *remediază* lumea, dar oamenii trebuie *îndemnați* pe calea cea bună.

3.2. Acum trebuie să cercetăm dacă, din punct de vedere teoretic, oamenii *pot fi îndemnați pe calea cea bună*. Experiența ne dovedește că oamenii, ca indivizi, sînt buni sau răi, buni și răi, însă sfera colectivității lor, raporturile lor în cadrul acesteia sînt cele care îi determină să fie buni sau răi în relațiile lor de comunitate cu ceilalți oameni. Sfera colectivității se poate manifesta pentru individ numai prin intermediul clasei: așadar, trebuie examinată clasa, și anume din punct de vedere al felului în care ea își consideră propria sa funcție co-

lectivă, unghiul de vedere din care ea privește această funcție fiind hotărât de condițiile obiective care îi determină existența — toate acestea pe baza credinței în necesitatea transformării umanității, a misiunii istorice a proletariatului. În volumul său de studii intitulat *Istoria și conștiința de clasă* (1923), Lukács analizează dialectica crezului și a realității: el dorește să elucideze, din punct de vedere metodologic, raportul dintre ceea ce este posibil și ceea ce este dat. El caută în realitate un reazem pe care să-și fundamenteze credința, iar deducerea utopiei din realitate nefiind posibilă, caută metoda care să justifice admiterea unui moment etic ca *direcție* a orientării faptelor.

3.3. Antecedentul și cheia de principiu a volumului *Istoria și conștiința de clasă* este un articol redactat în 1918 care, probabil, pune în lumină în mod oportun fundalul uman-ideologic al unei întregi opere. *Bolșevismul ca problemă morală* conține motivarea unei decizii morale care s-a întins pe durata unei vieți întregi. Iată dilema: se poate considera gata înfăptuită misiunea istorică a proletariatului odată cu preluarea puterii, sau abia atunci începe? Care este țelul: dominația de clasă, dictatura de clasă sau lichidarea *oricărei* dominații a claselor?

Trebuie să ne decidem, spune Lukács în 1918, și să optăm fie pentru democrație, fie pentru dictatură, în funcție de felul cum credem că va arăta viitorul. „Posibilitatea abordării problemei morale [...] depinde de faptul dacă democrația aparține doar tacticii socialismului (ca mijloc de luptă pentru perioada în care, aflat în minoritate, combate teroarea, consfințită de lege ori nelegiuită, exercitată de clasele asupritoare), sau constituie o parte inte-

grantă a socialismului, care nu poate fi eludată din el, înainte de a se fi clarificat toate consecințele morale și ideologice ale acestei eludări. Pentru că, în acest din urmă caz, ruptura cu principiul democrației constituie o problemă *morală* care se pune în fața oricărui socialist conștient și cu simț de responsabilitate.”

O constatare teoretică deosebit de importantă a lui Lukács ne confirmă că avem aici de-a face cu o dilemă reală: „Din faptul că eliberarea proletariatului a pus capăt asupraii de clasă de tip capitalist nu rezultă nicidecum desființarea *oricărei* asupraii de clasă, după cum nu a rezultat nici din încheierea victorioasă a luptelor pentru libertate ale burgheziei. Pe planul necesității sociologice pure, aceasta înseamnă doar modificarea diferențierii de clasă, transformarea asuprașilor în asuprașori. E adevărat că, pentru ca așa ceva să nu se întâmple, pentru a instaura epoca adevăratei libertăți, în care să nu fie nici asuprașori, nici asuprași, o *condiție prealabilă necesară* este victoria proletariatului [...], dar este doar o condiție prealabilă, doar un moment negativ. Pentru ca ea să aibă cu adevărat loc, este necesară o *voință* îndreptată spre o orînduire care depășește constatările și legitățile sociologice și care nu poate fi dedusă din ele: orînduirea democratică.”

Cum ajunge literatul burghez radical la formularea dilemei morale a revoluționarismului?

3.4. a) Lukács debutează ca critic, dar se maturizează ca estetician. În această postură, el vede în dramă forma de expresie literară cea mai aptă pentru critica proceselor sociale reale. *Istoria evoluției dramei moderne* (Kisfaludy Társaság, Budapesta, 1911) dovedește, în schimb, că, pentru Lukács, rea-

litatea înseamnă încă schemele iluminismului: forțe potrivnice ce se încordează una împotriva celeilalte, lupta care, ca verigă a unui lanț causal, poartă logica istoriei. Acest lanț causal, care s-a identificat cu ineluctabilul, folosește întreaga desfășurare anterioară pentru a-și putea atesta propria sa realitate și se consideră rațional, fiindcă din întreaga mișcare anterioară el vede doar acea direcție care duce tocmai spre deja-existent.

„Conținutul dramei este viața în totalitatea ei, un univers complet, închis cu desăvârșire în sine însuși, care înseamnă viața în totalitate, care trebuie să fie viața în totalitate.”

b) În identificarea realului cu raționalul nu trebuie să căutăm deocamdată vreo influență a lui Hegel: este vorba de preluarea „științei spiritului” (Georg Simmel) de pe un sol radical burghez. Are loc o încercare de reducere: forma dramatică este explicată prin efectul asupra masei, drama este însăși istoria intensivă, iar realitatea dramatică este un șir causal care își găsește elementul final în concepția despre lume a scriitorului.

c) Însă dorința de revenire la realitate (la convingerile raționale) este puternică. Se desfășoară un salt: psihicul se ancorează brusc în sociologic.

„Deci epoca dramatică este, rezumînd foarte pe scurt cele de mai sus, epoca eroică a decăderii de clasă, epoca în care o clasă (mulțimea care domină comunitatea dramei) simte în oamenii care reprezintă principalele sale însușiri, în caracterele sale eroice, prăbușirea tragică a unei trăiri tipice, a evenimentelor ce simbolizează întreaga lor viață.”

d) Adeziunea lui Lukács la progres reiese din ideea pe care o formulează în legătură cu posibilitatea dramatică a claselor care tind în sus:

„O clasă în ascensiune, care din punct de vedere al ideologiei sale nu percepe încă viața ca fiind problematică și care, în lupta sa cu o altă clasă pentru dominație, vede izvorul relelor în instituțiile acesteia din urmă, așadar în cauze temporare, modificabile, o astfel de clasă nu poate avea o dramă.”

3.5. *Metafizica tragediei* (1911) și, mai târziu, *Teoria romanului* (1915) oglindesc influența lui Hegel și Max Weber. Lukács este nevoit să interpreteze istoria: în fața totalității extensive, a conglomeratului infinit de fapte și pentru evaluarea acestora, se simte necesitatea unei noțiuni capabile să-și însușească logica istoriei. Însă logica istoriei este logica întâlnirii subiectului și a obiectului, care dobândește o semnificație istorică universală datorită faptului că, dincolo de caracterul mediu (caracterul epocii), ea poartă ceva din caracterul ideal (din tendința pură a istoriei).

Hegel spune în *Fenomenologia spiritului*: „...Totul depinde de faptul de a înțelege și de a exprima adevărul nu doar ca *substanță* ci, în aceeași măsură, și ca *subiect*. Totodată, trebuie să menționăm că substanțialitatea conține în ea pe de o parte generalul, adică *imediatețea cunoașterii* însăși și, pe de altă parte, și acea *imediatețe* care înseamnă *existență* sau *imediatețe pentru cunoaștere*.”

Max Weber spune în *Economie și societate*: „Specificul abstracțiunilor ei [ale sociologiei] — la fel ca și în cazul tuturor științelor generalizatoare — determină faptul că noțiunile ei sînt în mod necesar *lipsite de conținut* față de realitatea istorică concretă [...] Pentru ca cuvintele să aibă un sens *univoc*, [...] sociologia trebuie să elaboreze tipurile „pure” (ideale) ale formațiunilor (sociale). Cores-

pondența de sens cea mai deplină cu putință le asigură acestora o unitate. Însă, tocmai din această cauză, ele se pot întâlni în realitate sub acea formă ideală, *pură*, tot atât de rar ca și o reacție fizică ce a fost calculată pornind de la presupunerea că are loc în condițiile vidului absolut. Cazuistică sociologică poate exista numai pornind de la tipul *pur* («ideal»), dar e de la sine înțeles că, în afară de acesta, sociologia mai întrebuințează ocazional și tipul *mediu*, care aparține categoriei de tipuri empirico-statistice [...] Însă atunci când sociologia se referă la cazuri «tipice», fără îndoială că ea se gîndește mereu la un tip *ideal*, care poate fi rațional sau irațional [...] dar se bazează întotdeauna pe corespondența de *sens*.”

Lukács scrie în *Teoria romanului*: „Căci subiectul este constitutiv numai atunci când acționează din interior, când este subiect etic; el nu poate scăpa de lege și de dominația stării de spirit decît atunci când obiectul normativ al acțiunii sale este format din substanța eticii pure [...] Sufletul unei astfel de lumi nu caută să cunoască legi, căci el însuși este lege pentru om...”¹

3.6. Lukács poate introduce raționalitatea în lume și poate considera tipul pur ca fiind real numai dizolvînd această acțiune dublă într-o a treia acțiune, sintetică. Am văzut: dizolvarea are un caracter idealist pentru că se realizează în etic. Aceasta este influența lui Fichte sau, mai degrabă, revolta neputinței. Eul subiectiv urăște cu frenezie lumea cea nedreaptă și, cu atât mai mult, cel dințiabator universal al istoriei. În 1967, el își amin-

¹ Georg Lukács, *Teoria romanului*, în romînește de Viorica Nișcov, Editura Univers, București, 1977, pag. 70. (n. trad.)

tește despre acea epocă: „Am văzut atunci, în războiul mondial, criza întregii culturi europene: am considerat prezentul epoca păcătoșeniei desăvârșite (*«Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit»*, ca să mă exprim cu cuvintele lui Fichte), o criză a culturii din care se poate ieși numai urmîndu-se calea revoluționară.” (Prefață la volumul *Artă și societate*.)

3.7. Principiul etic diriguitor este principiul exteriorității: condamnă lumea pentru a o putea transforma. Mesianism revoluționar: profeții severe.

3.8. Lukács este comisar al poporului în revoluția din 1919 din Ungaria; însă revoluția eșuează. În eșecul năzuinței spre bine, Lukács recunoaște propriul său eșec teoretic: principiul etic diriguitor exprimă doar situarea *în* lume a celui care stătea în afara ei, dorința de bine a sufletului. Dar sufletul nu este situat în exterior: întreaga revoluție sugerează primordialitatea acțiunii. Se simte nevoia unei noi noțiuni care să integreze și noțiunea eticului.

3.9. Acum noțiunea *totalității* ajunge în prim plan: a totalității ca principiu cuprinzător, ca principiu diriguitor al idealului și al realității. Este vorba despre una din cele mai misterioase noțiuni ale filosofiei: sub o formă sau alta, Parmenide, Leibniz, Kant și mai târziu Hegel s-au luptat cu ea. Întregul ca moment sintetic, care este mai mult decît suma, întrucît este reglat și exprimă o tendință; și la Hegel și la Marx și la Lukács el exprimă tendința *progresului*.

3.10. În decursul războiului, Lukács devine marxist, ca urmare a faptului că descoperă în proletariat acea forță socială *reală*, în stare să dobîndească prin luptă viitorul *mai bun*, mai deplin din

punct de vedere etic. El găsește fundamentarea rolului obiectiv al proletariatului în opera lui Marx, la fel ca și credința — credința în progres.

4.1. Noțiunea totalității este noțiunea *întregului* dialectic. În determinările reciproce — exprimate de această noțiune — sînt prezente toate laturile existenței, însă realitatea ca întreg dispune de un *mesaj* particular. Acest mesaj este progresul, care e necesar, care „trebuie”, căci fără el lupta omului ar fi lipsită de sens, întocmai ca o existență lipsită de om.

4.2. În anul 1918, Fogarasi Béla¹ a ținut, la sesiunea Societății de științe sociale, o conferință intitulată *Idealism conservativ și progresiv*. În cadrul discuțiilor ce au urmat după conferință, Lukács susține că *Sollen* (care semnifică, în raport cu *este*, acel altceva, ceea ce trebuie), acest principiu călăuzitor al acțiunii, împinge cunoașterea (aprecierea lui *este*), pe planul al doilea, deoarece „*Sollen* este, din punct de vedere al esenței sale, întotdeauna de natură transcendentă, chiar și atunci cînd pare să indice o imanență psihică «de conținut»; așadar accentuarea transcendenței etice nu înseamnă, cum își închipuie mulți, presupunerea unei existențe transcendente, ci numai faptul că *Sollen*, ca *Sollen*, are caracterul unei norme transcendente”. Referitor la conținutul acțiunii, el spune: „Idealismul etic este o revoluție permanentă împotriva existenței ca existență, împotriva a ceea ce nu-și su-

¹ *Fogarasi Béla* (1891—1959), filosof marxist. După prăbușirea Comunei din Ungaria trăiește la Viena, Berlin și, mai târziu, în Uniunea Sovietică. După 1945 devine unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai ideologiei marxiste în Ungaria. S-a ocupat în special de logica dialectică. (n. trad.)

portă idealul etic și, dat fiind că e o revoluție permanentă, o revoluție absolută, ea este capabilă să prescrie direcția, să reglementeze mersul progresului adevărat, care nu ajunge niciodată la un punct de echilibru, nu stagnează niciodată.” (*Huszadik Század*¹, 1918, numărul din iunie.)

Acum, ca urmare a învățămintelor oferite de revoluția reală, *Sollen*, dorința, ajunge pe planul al doilea. Totalitatea nu dă ascultare idealului. Din transcendență trebuie alcătuită imanența: trebuie cercetat ce anume poate produce pe *Sollen*. Întrucât din acest moment utopia este o necesitate absolută, ea coboară din înălțimile năzuințelor și cugetărilor etice pure și, ca tendință a mișcării realității, dobândește un conținut concret.

4.3. În noțiunea totalității, *este* și *trebuie* sînt deopotrivă imanente, însă totalitatea extensivă, extinderea infinită a lui *este* va fi dirijată de *sensul* întregului, de *trebuie*. Viața nu este transcendentală, dar sensul ei este transcendental. Acum noțiunea teoretico-ontologică a totalității dobândește un rol metodologic. În cadrul acestei concepții, dialectica nu este altceva decît organizarea unei totalități extensive prezente într-o totalitate intensivă, dispunînd de un sens, respectiv știința care se ocupă cu această organizare și construcție. Metodologia este din nou o teorie: teoria organizării; adică o ideologie: aceea a transpunerii în prezent a rezultatului organizării, a unui model; adică un program

¹ *Huszadik Század* [Secolul XX], revistă sociologică fondată în anul 1900 de Societatea de științe sociale din Ungaria. În jurul ei s-au grupat reprezentanți ai tuturor tendințelor (de la adepții democrației burgheze pînă la marxiști), care doreau o alternativă democratică în Ungaria feudal-capitalistă de atunci. (n. trad.)

de luptă; transformarea idealității acestei prezențe în materialitate, o luptă pentru preschimbarea lui *Sollen* în *Este*.

4.4. Noțiunea totalității împovărată de utopia concretă a putut lua naștere numai într-o lume care: a) își putea percepe starea de înapoiere în comparație cu o altă lume, mai evoluată; b) care a trăit această stare de înapoiere ca pe o tragedie istorică; și c) a transpus în conștiință această tragedie. Noțiunea totalității a putut fi produsă numai de o lume care: d) a văzut în lumea mai evoluată contradicțiile acesteia și și-a fixat deci ca țel nu ajungerea din urmă, ci depășirea ei, și e) a legat această depășire de destinul omenirii, de țelul progresului universal, fiind capabilă: f) să justifice și din punct de vedere filosofic legătura mai sus amintită. Noțiunea totalității lui Lukács este tocmai această justificare filosofică.

Așadar Tökei Ferenc¹ are dreptate atunci când spune: „Lukács György a putut să se afirme, încă de tânăr, ca un gânditor de talie internațională datorită faptului că în secolul nostru problemele naționale ale Ungariei își revărsau apele în oceanul problemelor destinului lumii și pe o cale la fel de directă ca și în Rusia. 1919 a fost un an al eșecului, însă importanța lui epocală pentru cultura maghiară a persistat, împiedicând chiar și în cei mai întunecați ani ai contrarevoluției, depărtarea culturii noastre de cursul adevăratelor probleme naționale. De aceea n-a *existat* o filosofie maghiară originală, fiindcă revoluția burgheză și democrația maghiară

¹ *Tökei Ferenc* (n. 1930), sinolog maghiar, specialist de renume mondial în problema „modului de producție asiatic”. (n. trad.)

au venit prea târziu și s-au transformat apoi într-o caricatură, iar dacă astăzi avem o filosofie maghiară cu o pondere internațională, faptul se datorește comunistului Lukács György, care a cules din evenimentele luptelor maghiare duse pentru comunism, revoluție și democrație, roadele unui efort de gândire interesant și inteligibil pentru întreaga lume. În acest sens, Lukács György se războia, înainte de toate, cu problemele cruciale maghiare, chiar și atunci când nu se referea în mod direct la Ungaria, dar în același timp el căuta și dădea răspunsuri la problemele decisive ale omenirii secolului XX, indiferent care era subiectul scrierilor sale.” (*Új írás* [Scrișul nou], august 1971).

4.5. *Istoria și conștiința de clasă* este aplicarea principiului totalității, deoarece „categoria totalității, dominația determinantă, universală, a întregului asupra părților, constituie esența metodei pe care Marx a preluat-o de la Hegel și a făcut din ea, într-un mod original, fundamentul unei științe cu totul noi [...] În știință, caracterul dominant al categoriei totalității este purtătorul principiului revoluționar [...] Știința burgheză înzestrează abstracțiunile — necesare și utile din punct de vedere al științelor particulare și al metodologiei — [...] fie, în mod naturalist, cu «realitate», fie «în mod critic», cu autonomie, în timp ce marxismul desființează aceste izolări, transformându-le în momente dialectice [...] Totalitatea obiectului poate fi luată ca punct de plecare numai atunci când subiectul care face această presupunere este el însuși o totalitate [...] În societatea modernă, punctul de vedere al totalității ca subiect este oferit în exclusivitate de clase.” (*Istoria și conștiința de clasă*, lucrarea intitulată *Marxista Rosa Luxemburg*.)

4.6. În vederile estetice ale lui Lukács, noțiunea de formă a jucat încă de la început un rol decisiv: specificul esteticului este forma, care, în relația dintre suflet și viață, joacă rolul celui de-al treilea, al organizatorului. Forma exprimă din viață eticul, iar din suflet intenția realizării. Dar scopul nu este apropierea vieții, ci împlinirea sufletului, de aceea sufletul se opune propriei sale intenții: el poate fi real numai atunci când creează forma, însă este nevoit să asimileze din nou această formă. Există ceva în suflet care îl îndeamnă pe drumul obiectivării, pe drumul culturii: acest „ceva” este tocmai intenționalitatea sufletului, manifestarea sufletului doritor de împlinire. Karl Mannheim numește această însușire *Werk*. Acest *Werk* devine vizibil de pe domeniul culturii: însă privirea de pe acest domeniu este inadecvată (potrivit lui Mannheim, „privirea inadecvată” este principiul determinant al esteticii lui Lukács), fiindcă sufletul își zărește propriile intenții într-un domeniu străin, diferit, în cultură.

Obiectivarea, ca particularitate a raportului dintre subiect și obiect, apare la Lukács prima oară în contextul esteticii abstracte. Și, în ciuda caracterului abstract al construcției sale teoretice sau, poate, tocmai în virtutea acestui caracter, este vorba de o problemă de o însemnătate deosebită: ceva își poate dobîndi esența numai dacă se opune lui *altceva*, zărindu-și în altceva propria sa esență, ca pe o esență străină. Desființarea înstrăinării este, din acest moment, calea pe care ființa în-sine trebuie s-o parcurgă pentru a deveni ființă pentru-sine.

(În *Manuscrisele economico-filosofice*, Marx ilustrează momentele alienării prin următoarea schemă:

„Raportul *proprietății private* este muncă, capital și relația dintre ele. Mișcarea prin care trebuie să treacă componenții este următoarea: *Mai întâi — unitatea directă sau indirectă a celor doi [...] Contradicția dintre cei doi*. Se elimină reciproc [...] *Contradicția* fiecăruia cu sine însuși. Capital = muncă acumulată = muncă [...] *Contradicția reciprocă adversă.*”)

4.7. Această cale este calea practicii. Noțiunea totalității dizolvă caracterul abstract al construcției, subiectul colectiv își dă subit seama de caracterul înstrăinat al lumii și știe că nu-și poate dobîndi esența proprie decît însușindu-și lumea.

„Esența evoluției operelor de tinerețe ale lui Lukács o constituie faptul că utopia este cea care soluționează dinamica totalității, structura ei concretă. Forma este un mijlocitor real nu numai prin «existența» sa transcendentală, ci și prin imanența sa. În acest sens, tînărul Lukács este filosoful unei utopii care posedă o structură concretă și formează o unitate în care totalitatea preia funcția «sufletului» și a «formeii» și prin aceasta tot ce era transcendent dobîndește, dintr-o dată, posibilitatea imanenței. «Fuzionarea» acestor structuri n-a decurs în mod liniar. Unele elemente se evidențiază subit, manifestîndu-și adevărata lor funcție de-abia mai tîrziu, după integrarea celorlalte elemente”, scrie Végei László (*Totalitate, formă, utopie în Új Symposion*, 1971, noiembrie).

4.8. Rolul sintetizant al noțiunii de totalitate poate fi examinat într-un capitol caracteristic din *Istoria și conștiința de clasă*, studiul intitulat *Reificarea și conștiința proletariatului*. Fără îndoială că această lucrare aruncă o lumină nouă asupra corelației dintre gnoseologie și etică. Lukács nu procedează la

analiza corelației prin descrierea ei ca un fapt oarecare, ci introduce un punct de vedere radical nou: el explică diferitele formulări teoretice ale corelației amintite din interiorul structurii reificate a conștiinței (descrisă de doctrinele lui Marx). Astfel, ipotezelor gândirii moderne nu li se cuvine o critică ce se acordă construcțiilor arbitrare, ci stima pe care o merită marile teorii; numai prin cea mai atentă analiză putem înțelege cât de *exact* exprimă filosofia clasică germană de pildă (și în primul rînd) diferitele aspecte ale structurii reificate a conștiinței.

În analiza lui Lukács, proletariatul este, de asemenea, caracterizat prin reificarea tuturor manifestărilor sale de viață. Cea mai importantă sarcină a proletariatului o constituie desființarea conștiinței reificate. „Cunoașterea istorică a proletariatului începe cu cunoașterea prezentului, cu cunoașterea de sine referitoare la propria sa situație istorică, cu indicarea caracterului absolut necesar al situației (în sensul de geneză).”

4.9. Cele două principii, istoricitatea și structura, reușesc să se situeze la Lukács într-un raport satisfăcător. Și, după cum ne dovedește citatul de mai jos, din soluția lukácsiană se pot trage și astăzi învățăminte. În *Istoria și conștiința de clasă*, el spune următoarele: „Așadar — după cum am subliniat mai înainte — chiar dacă structura categorială a unei stări sociale nu este nemijlocit istorică, deci succesiunea empirico-istorică a formării reale a unei forme determinate de existență sau de gândire nu este nicidecum suficientă, nici pentru interpretarea și nici pentru înțelegerea ei, totuși fiecare dintre aceste sisteme de categorii luate în totalitatea lor, oglindește o anumită treaptă de dezvoltare a întregii societăți. Iar istoria constă tocmai

în faptul că fiecare fixare decade pînă la rangul de aparență; *istoria este tocmai metamorfoza permanentă a acelor forme de obiectivare care formează existența omului*. Deci imposibilitatea de a sesiza și esența unor astfel de forme din succesiunea lor empirico-istorică se bazează nu pe faptul că ele sînt transcendente față de istorie [...], ci decurge din faptul că aceste forme nu sînt direct conexe între ele nici prin caracterul simultaneității istorice și nici prin consecuția faptelor istorice. Înlănțuirea lor este transmisă mai degrabă de locul și funcția lor reciprocă în cadrul totalității, astfel că refuzul posibilității de a explica din punct de vedere «pur istoric» un fenomen servește numai evidențierii mai clare a istoriei ca știință universală: dacă înlănțuirea unor fenomene devine o problemă categorială, atunci, tocmai ca urmare a acestui proces dialectic, orice problemă categorială devine din nou o problemă istorică. În orice caz, o problemă a istoriei universale care [...] apare în mod simultan ca o problemă metodologică și ca o problemă a cunoașterii prezentului.”

5.1. a) Dacă, pînă la scrierea lucrării *Istoria și conștiința de clasă*, evoluția lui Lukács este organică, adică asimilează pe dată orice efect și îl include în propriul ei sistem de noțiuni, familiarizarea sa mai profundă cu leninismul provoacă o schimbare radicală. Dacă pînă acum introducerea unei categorii noi nu influențează fundamental sistemul său, din acest moment el își abandonează total vechea poziție. Lukács spune:

„Cunoașterea concretă a socialismului — la fel ca și socialismul însuși — este produsul luptei care se duce pentru el; cunoașterea ia naștere, de ase-

menea, numai în lupta dusă pentru socialism și ca urmare a acestei lupte. Orice tentativă care, dorind să cunoască socialismul, nu urmează această cale și nu o face prin intermediul interacțiunii dialectice cu problemele cotidiene ale luptei de clasă, eșuează în mod inevitabil în metafizică, într-o contemplație pură, lipsită de practicitate. Realismul lui Lenin, al său «Realpolitik», înseamnă lichidarea definitivă a tuturor utopiilor, realizând în mod concret programul marxist, din punct de vedere al conținutului: acest realism este o teorie care s-a transformat în practică, teoria practicii.” (*Lenin. Studiu despre conexiunea ideilor sale*, 1924.)

b) Pentru Lukács, teoria a fost pînă acum mesajul textului discursiv al realității; în teorie, categoriile reprezintă punctele nodale ale interpretării mesajului. Fără îndoială că tînărul Lukács refuză să stabilească vreo analogie între categorii și realitate, deoarece categoria exprimă unitatea dintre sens și interpretare (obiectul însușit și subiectul conștient de sine), în vreme ce obiectul în sine este indiferent și dat, nu dispune de categorii, ci doar de istorie. Introducînd noțiunea totalității, el a justificat unitatea dintre conținutul realității și cunoaștere, sub egida unității teoretico-conștiente. Acum, noțiunea *practicii* împinge noțiunea totalității pe planul al doilea: activitatea (lupta revoluționară) devine momentul care structurează raportul dintre realitate și cunoaștere.

c) El tratează realitatea și teoria — considerate pînă acum ca „text” de două tipuri diferite — ca pe un text unic, unitar: *prin activitate*, orice contradicție se dizolvă, ca și sistemul de contradicții dintre domeniul teoretic și „viață”.

d) Schimbarea este pregătită de experiențele politice pe care le-a dobândit Lukács; revoluția maghiară a eșuat, cauza interioară a eșecului a constituit-o faptul că s-a dovedit o *construcție arbitrară*: ea n-a luat în considerare consecințele reale ale teoriei (socialismul) și ale practicii politice. A dorit să înfăptuiască socialismul, nu socialismul în Ungaria. (La sfârșitul anilor '20, Lukács s-a străduit, prin așa-numitele teze Blum, să formuleze strategia și tactica partidului, avînd în vedere situația reală din Ungaria: ca urmare a opoziției manifestate de grupul lui Kun Béla și pentru a preîntîmpina excluderea sa din partid, el își face autocritica și renunță pentru multă vreme la analiza oricăror probleme politice referitoare la Ungaria.) Desigur că eroarea este de natură teoretică: teoria n-a luat naștere din realitate, este străină vieții, este „anti”-vitală.

e) Dar socialismul este o *realitate*. În Rusia, Lenin și partidul său au fost în stare să transpună teoria în realitate, datorită faptului că au renunțat s-o trateze ca pe o entitate pentru-sine. Nu există decît o singură „existență pentru-sine” — activitatea prin care obiectul își dobîndește și conștiința despre sine. Această conștiință poate fi, în cazul proletariatului, o conștiință justă (*în principiu*, numai conștiința proletariatului poate fi conștiința adevărului, dacă cucerește prin luptă socialismul, desființează reificarea).

f) Acum, elementul decisiv al concepției lukácsiene devine acțiunea, sub formă de acțiune politică: actualitatea devorează teoria. Se pare că această schimbare „realistă” se bazează pe înțelegerea greșită a textelor lui Lenin.

„Structurile lingvistice ale lui Lenin au slujit, înainte de toate, unui singur scop: acela de a-și exercita influența cu ajutorul forței actualității. Cu o maleabilitate neobișnuită din partea unui teoretician, el a concentrat principii directoare generale, formulate ca *lozinci* și directive lingvistice, în acțiune politică.” (Boris Tomașevski: *Structura tezelor*. Vezi în volumul *Stilul lui Lenin*, Editura Kriterion, București 1971.¹) Lukács teoretizează textul care își *exercită influența* ca acțiune politică și califică, totodată, lupta ca unica forță creatoare reală. Categoriile sale încetează de a mai fi maleabile: el întrebuintează în teorie lucrurile din viață văzute corect (lupta ca luptă a forțelor pozitive împotriva negativității), ca pe niște elemente *deductive*. În teorie, autogeneza devine creare: tranzițiile dispar, nu există decît o singură direcție. Mai târziu, această imagine teoretică își va pune amprenta și asupra concepției despre viață: Lukács pretinde din partea vieții ca ea să slujească idealului politic elaborat pe cale deductivă. Dovada teoretică a nerăbdării sale este *Detronarea rațiunii*. În această lucrare sînt condamnate, ca păcătuiind prin iraționalism, toate punctele de vedere filosofice care nu dispun de o orientare corespunzătoare idealului pozitiv. Pentru Lukács, raționalismul se identifică multă vreme cu formularea *direcției* considerate ca necesitate absolută; ceea ce omul introduce în real, el pare să-l găsească în realitate: unitatea, deci raționalitatea existenței și a interpretării ei.

¹ Volum apărut în limba maghiară. (n. trad.)

g) Révai József¹ și Rudas László², contemporanii care au condamnat *Istoria și conștiința de clasă*, pentru subiectivismul ei (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus* etc., vol. 11 și *Arbeiter-Literatur*, 1924), pot afla acum și încuviința faptul că, în sfârșit, Lukács s-a convertit. Însă schimbarea lui Lukács este una cât se poate de ciudată: ea constituie victoria momentană, dar deplină, a subiectivismului.

6.1. În anii '30, Lukács se îndeletnicește cu studii de literatură universală. Clocotul spiritual al anilor '20 a trecut brusc fără a lăsa nici o urmă. Lukács pare că ar dori să-și realizeze acum proiectele literare din tinerețe: concilierea punctului de vedere sociologic cu cel estetic în materialul literar real. Marile probleme au rămas pe planul al doilea, ideologia nu mai exercită nici o influență directă. Istoria iese la iveală doar indirect, prin țesătura literaturii, dar sistemul de categorii al *Istoriei și conștiinței de clasă* apare din nou, treptat.

[În anul 1968, Lukács notează în Prefața scrisă la cele mai semnificative studii de literatură universală ale sale (*Literatură universală I—II*, Gondolat, Budapesta, 1969): „Pentru mine, literatura universală a fost în primul rînd un punct de vedere: explorarea și analiza unor conținuturi și forme poetice care sînt

¹ Révai József (1898—1959), istoric literar maghiar. Participă la Comuna din Ungaria, în perioada interbelică trăiește în Austria, Cehoslovacia și Uniunea Sovietică. A fost unul din conducătorii mișcării comuniste ilegale din Ungaria. Principalul reprezentant al politicii culturale a anilor '50. (n. trad.)

² Rudas László (1885—1950), filosof marxist maghiar, profesor universitar. Din 1922 pînă la eliberarea Ungariei trăiește în Uniunea Sovietică. După 1945, este directorul Școlii centrale de partid din Ungaria. Participă activ la polemica iscată în anii 1948—49 în jurul operei și personalității lui Lukács György, pe care îl condamnă. (n. trad.)

indispensabile pentru cunoașterea adevărată, profundă a realității noastre de azi.”]

6.2. „Orice literatură universală este reflectarea procesului istoric universal al umanizării și, prin aceasta, participant activ la lupta dusă pentru această umanizare”, scrie el în aceeași lucrare. Pe semne că, în vremea aceea, accentuarea posibilității umanizării era un act politic. Lukács, emigrantul, vede din ce în ce mai clar că, în locul drumului istoriei universale, se înmulțesc potecile lăturalnice — tactica a mistuit strategia, mijlocul a înghițit scopul. Totuși, credința lui Lukács — credința în posibilitățile omului — este intactă și el face ceea ce îi stă în putință: analizează operele care marchează marile momente ale umanizării din punctul de vedere al istoriei universale. În studiul său intitulat *Feodor Mihailovici Dostoievski*, scris în 1943, citim: „Epoca de aur: legătură adevărată, armonioasă între oameni adevărați, armonioși. Personajele lui Dostoievski știu că, în prezentul lor, starea aceasta e doar un vis, dar ei nu pot și nu vor să se smulgă din acest vis [...] Acest vis constituie miezul veritabil, adevăratul conținut de aur al utopiilor lui Dostoievski: el îndrumă spre o stare universală în care oamenilor le este îngăduit să se cunoască și să se iubească, în care cultura și civilizația nu vor împiedica dezvoltarea sufletească a omului.”

6.3. Se izolează în fortăreața autocriticilor, caută să-și păstreze trează conștiința contemporaneității prin studii de literatură universală și, în această vreme, își elaborează marea lucrare închinată lui Hegel, *Der junge Hegel* [Tînărul Hegel], pe care o publică abia la zece ani după scrierea ei, în anul 1948. Prin dialectica hegeliană, pe care o înfățișează ca precursorare filosofică a marxismului, el atrage atenția asupra faptului că, în vreme ce în viață și în știință adevărul poate fi verificat, în filosofie

însăși construcția logică este cea *adevărată*. Ea este adevărată atunci cînd reușește să evite contradicția în descrierea modelului contradictoriu al totalității. Aici declarația, dogma, nu poate avea nici un rol de jucat, în primul rînd din cauză că ea se prezintă ca fiind adevărată, în vreme ce filosofia nu poate face același lucru, căci textul ei este un text de un gen diferit.

6.4. În preajma celui de-al doilea război mondial, în opera lui Lukács își fac din nou apariția problemele literaturii maghiare, iar din 1945, după întoarcerea din Uniunea Sovietică, el face eforturi uriașe pentru reformarea vieții spirituale din Ungaria. Această perioadă este deosebit de fecundă: îl inspiră democratismul vieții culturale, conștiința propriei sale însemnătăți, faptul că în viitoarea luptelor ideologice pentru socialism perspectiva istoriei universale, încețoșată în vremea emigrației, apare iarăși cu claritate în fața sa.

6.5. Perspectiva acestei perioade este politica frontului popular. Comunismul este o cauză a omînirii și nu politica dominatoare a unui grup fracționist. Poporul nu poate fi salvat de un grup restrîns și nu îi este îngăduit nimănui să se folosească de constrîngere pentru supravegherea acțiunii sociale sub pretextul că poporul nu-și cunoaște propriile sale interese reale și de aceea el trebuie constrîns să-și slujească adevăratele interese. Lupta pentru socialism este concilierea unei diversități de interese și convingeri, ea înseamnă colaborare și numai față de o minoritate izolată, infimă, se manifestă sub forma confruntării.

„Împrejurări fericite mi-au dat posibilitatea ca, după întoarcerea mea în patrie, să continui această linie a frontului popular. Conducerea lui Rákosi a observat că în competiția cu social-democrația această tendință critică este capabilă să-i apropie

de partidul comunist pe cei mai mulți și pe cei mai buni dintre intelectuali. De aceea ei au tolerat fără împotriviri activitatea mea critică pînă la unificarea celor două partide. Chiar dacă am luat poziție în sprijinul democrației nemijlocite, chiar dacă l-am numit pe poetul partinic partizan, chiar dacă am calificat îndrumarea comunistă a culturii drept pur ideologică și am exclus orice imixtiune administrativă, chiar dacă am subliniat că, deși în principiu consider marxismul drept Himalaia tuturor concepțiilor ideologice despre lume, nu recunosc cu toate acestea că iepurașul care țopăie acolo ar fi un animal mai mare decît elefantul șesului etc. etc., împotriva mea nu s-a ridicat nici un fel de critică oficială.” (Prefață la volumul *Magyar irodalom — magyar kultúra* [Literatură maghiară — cultură maghiară], Gondolat, Budapesta, 1970.)

6.6. În pofida tematicii naționale, scrie el în *Prefața* citată, „Centrul de greutate al activității mele ideologice [...] îl formează problemele filosofice generale. În mod firesc, acestea nu trebuie să se limiteze la realitatea maghiară. Filosofia (subînțelegîndu-se, bineînțeles, și estetica) nu poate fi parcursă pînă la capăt prin gîndire nici măcar de fiul celui mai mare popor al istoriei universale numai și numai pe fundamentul propriilor sale experiențe naționale.”

7.1. *Detronarea rațiunii* (1954), *Particularitatea* (1957), *Specificul esteticului* (1963) și apoi *Ontologia* slujesc năzuința generală a filosofului Lukács, fundamentarea teoretică a ideologiei. Aceste opere sînt create în mijlocul discipolilor, al colaboratorilor devotați. Cei care îl înțeleg, prietenii și discipolii, formează școala Lukács.

7.2. Școala Lukács justifică credința în ascensiunea omului din particular în genericitate pe baza materialului general-uman — pe baza materialului

științelor umaniste, al vieții social-umane. Membrii săi — Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Eörsi István — s-au raliat în mod nemijlocit motivațiilor maestrului; Hermann István — prin modalitatea enunțării problemelor — este cât se poate de apropiat de Lukács; însă învățămintele operei sînt active, chiar dacă în mod indirect, și în lucrările filosofice, estetice, ideologice ale lui Almási István, Márkus György, Tordai Zádor, Sós Vilmos, Zoltai Dénes și ale altora.

7.3. Către Lukács sînt atrase și multe din spiritele însemnate ale epocii noastre: sociologia literară a lui Lucien Goldman este lukácsiană din punct de vedere al originii sale, aspirațiile lui Ernst Bloch sînt profund identice cu cele ale lui Lukács, Arnold Hauser și atîția alții vorbesc despre influența lui Lukács.

7.4. Dincolo de constatarea ideologică a fenomenului Lukács, în România se intensifică în zilele noastre interesul pentru opera sa, datorită în primul rînd activității lui N. Tertulian. El a tradus în limba română studii și fragmente ce însumează un volum, dar a îngrijit pentru editare și monumentală *Estetică*. Studiul său *Estetica lui Lukács György* a apărut în volumul intitulat *Critică, estetică, filosofie* (Cartea Românească, 1972).

[Se pare că N. Tertulian găsește un principiu constructiv satisfăcător în concepția lui Lukács despre raportul dintre subiect și obiect. Cităm din unul dintre studiile sale: „Lukács supune unei analize ample, fără precedent în literatura marxistă, ideea de «speță umană» sau de «caracter de speță» (Gattungsmässigkeit), schițată în considerațiile lui Marx din lucrările de tinerețe și reluată într-un pasaj celebru, despre saltul din imperiul necesității în cel al libertății, din finalul *Capitalului*. Tezele lui Marx îi îngăduie să precizeze că, în timp ce

însușirile speței animale au un caracter *dat*, sînt simpla generalizare a trăsăturilor comune diverselor exemplare ale speței (generalitatea speței are, așadar, aici un caracter «mut»), însușirile speței umane sînt într-o perpetuă amplificare și îmbogățire, grație modificărilor progresive intervenite în schimbul de substanțe dintre societate și natură și multiplexelor inițiative creatoare ale indivizilor. Actele indivizilor se desfășoară, desigur, în interiorul unor grupuri sociale determinate (familie, clan, clasă socială, națiune), dar ele au un reflex perpetuu în generalitatea speței umane.

Fapta morală este una dintre cele mai elocvente ilustrări ale prezenței și puterii imperative a umanității ca speță: conștiința care dictează acțiunea etică este tocmai cea a genului uman. Caracterul de speță al umanității se înfățișează ca un *corpus* de însușiri, în perpetuă devenire, tezaurizînd experiențele decisive, pozitive și negative, ale umanității pe diversele ei trepte de dezvoltare. Experiența umanității ca unitate a speței nu va deveni însă o realitate *nemijlocită* a vieții cotidiene decît în epoca unei societăți mondiale socialist-unificate.” (România Literară, 1972, nr. 15)] Tertulian oferă o analiză excelentă a lui Lukács în nr. 3—4 din 1970 al publicației *Magyar Filozófiai Szemle* sub titlul *Evoluția spirituală a lui Lukács György*.

7.5. Pentru Lukács, genericitatea omului este un mijloc și un scop al istoriei: există o singură știință filosofică, știința istoriei (vezi Engels), care este știința realizării genericității, dar, totodată, și știința *investigării* obstacolelor și forțelor ce stînjenesc această realizare.

8.1. Istoria devine *acum* principiul filosofic fundamental al lui Lukács, datorită faptului că aplicarea metodică a noțiunii totalității îl conduce la ideea *totalității determinate*. Sarcina filosofiei este

aceea de a dezvolta categoriile din determinările existenței. Procesul istoric real produce acele determinări care constituie categorii ale istoriei apte de a fi însușite din punct de vedere filosofic. Întrebarea care trebuie pusă este deci nu *ce este* și nici *cum, în ce fel* este ceva, ci *în ce scop* este ceva, care e determinarea reală pe care acel lucru o exprimă.

8.2. În *Ontologie* asistăm la generalizarea problemei. Prin aceasta, Lukács caută să afle *de ce* istoria, ca principiu metodologic, este aptă să joace un rol general teoretic. În măsura în care, din fragmentele apărute pînă acum (vezi *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971, numerele 1—2 și 3—4; 1972 nr. 1—2) se pot trage concluzii, Lukács își justifică legitimitatea întrebării prin munca umană ca determinare specifică.

8.3. Lukács nu cercetează care este cauza fenomenelor sau caracteristica construcției lor, așadar pentru el procesul și structura nu constituie un punct de plecare metodologic. Îl preocupă determinarea, caută să afle *de ce* ia fenomenul ființă, *de ce* au lucrurile o istorie, apoi descrie modificările istoriei din același punct de vedere: *de ce* ia ființă noua determinare a fenomenului din cea depășită.

(Iată ce spune Lukács: „În primul volum al *Capitalului*, Marx, vorbind despre muncă, spune cît se poate de clar că umanizarea omului constă în aceea că el nu se adaptează împrejurărilor reproducerii vieții cu o anumită pasivitate biologică, ci intervine în aceasta în mod activ, prin considerații ideologice, prin muncă, în urma cărora omul ajunge, firește, să se modifice el însuși. Evoluția omului din animal este de asemenea o consecință a muncii și a actelor legate de muncă. Astfel, la Marx se poate vedea limpede că baza existenței întregii evoluții

intelectuale și morale a omului este această atitudine complet diferită față de realitate, care ia naștere din mecanismul pur material al muncii.” (Fragment din textul original al interviului luat lui Lukács György de Tordai Zádor.)

8.4. Categoria muncii va oferi un fundament și interpretării esteticului, căci esteticul este un fenomen social și, în această calitate, este legat din punct de vedere genetic de specificul societății, de muncă. Este caracteristic felul în care debutează *Specificul esteticului*. Aici Lukács începe prin a analiza viața cotidiană. Esteticul, care o exprimă, esențializează toate momentele vieții umane, el crește din solul vieții cotidiene.

8.5. Deci problema care se pune este aceea de a afla *de ce* există arta și ce anume face posibilă îndeplinirea menirii sociale care i-a dat ființă. Artă este un produs uman, ea îi este necesară omului, care nu poate face altceva decât să creeze — printre altele — artă.

8.6. Lukács „consideră chiar și azi orice operă de artă ca pe o monadă închisă, care devine existență-pentru noi prin efectul ei evocativ asupra receptorului, însă poate face acest lucru datorită faptului că ea poartă chiar și ca existență-în sine acest caracter de existență-pentru noi”, scrie Heller Ágnes. (Vezi: Lukács György „*Eszttétikájáról*” [„Estetica lui Lukács György”, în volumul *Érték és történelem* [Valoare și istorie], Magvető, Budapesta 1969, pag. 519). În continuare, vom schița raționamentul *Esteticii* bazându-ne pe această recenzie, calificată, chiar și la nivel internațional, ca fiind reprezentativă.) De ce este în stare orice operă de artă să îndeplinească acest rol, de ce caracterul ei de existență-în sine exprimă o realitate-pentru noi, iată întrebarea la care răspunde *Estetica*.

8.7. După cum am văzut, Lukács pornește de la raportul dintre opera de artă și viața cotidiană. Opera de artă *omogenizează* caracterul contingent al vieții cotidiene la nivelul genericității existente în viața cotidiană. Această „rotunjire”, înălțarea particularului la nivelul caracterului de speță o putem observa și în știință, în deciziile morale importante, în politică.

8.8. În estetic, omogenizarea are loc cu ajutorul unui mediu omogen (vizibilitate, audibilitate), spre deosebire de celelalte forme ale conștiinței în care, după părerea lui Lukács, nu există un astfel de mediu. Omul ajunge în legătură cu opera de artă prin acest mediu, el este cel care și în creație și în asimilarea operei îl leagă de genericitate.

[Este interesant de remarcat că Lukács nu integrează în mod organic în *Estetica* sa rezultatele filosofiei lingvistice. La el limba este rezultatul expresiei genericității (împreună cu munca) și, cu toate că este un mediu universal omogen, ea nu devine obiectul unei cercetări separate.]

Ridicarea la genericitate are două forme: procesul creației, prin care conținutul devine formă și procesul receptării-asimilării, prin care forma se „retroversează” în conținut.

8.9. Conținutul înseamnă genericitate, istoria socială a omului, respectiv *esența* acestei istorii, însușită la un unic punct nodal concret al ei. „Fiecare dintre operele de artă concentrează în sine una din etapele și referințele esențiale ale devenirii umanității, a omului; datorită acestui fapt, fiecare om își poate recunoaște *propria* sa esență, *propria* sa istorie în fiecare dintre operele de artă izbutite.” (Heller Ágnes, *op. cit.*, pag. 523).

8.10. Punctul nodal nu poate fi apropiat decât prin subiectivitate. Este vorba de subiectivitatea care concentrează oarecum esența speței umane.

Această subiectivitate nu mai este o „coajă”, ci un „miez” în stare să exprime, cu ajutorul consistenței sale, consistența obiectului. „Este genială subiectivitatea care [...] tinde spre obiectivitatea supremă și chiar realizează unitatea dintre subiect și obiect.” (Heller, *op. cit.*, pag. 524).

(Este ciudat că, în reprezentarea obiectivă a *esenței subiective* a subiectivității, Lukács nu a recunoscut niciodată una din posibilitățile operei de artă, astfel că nu a întrezărit valoarea operelor de artă inovatoare ale secolului XX. Pentru Lukács, genericitatea este obiectivitatea însăși la care ne înălțăm datorită subiectivității, realizându-ne posibilitățile adevărate prezente deja în viața cotidiană risipite și neautentice; însă calea inversă nu este posibilă, nu există o modalitate ca subiectivitatea să se înfățișeze pe sine însăși ca genericitate. „Coaja” rămîne doar o coajă, ea nu poate descoperi în sine „miezul”, esența cojii. Se pare că, în raportul dintre fenomen și esență, Lukács se situează în cele din urmă de partea esenței, calificînd fenomenul drept exterior, accidental.)

8.11. Datorită faptului că receptantul-consumator de artă își suspendă, în procesul asimilării, viața cotidiană — asemeni creatorului — el se poate identifica cu cauza omenirii, care constituie conținutul operei de artă. Identificarea înseamnă înfiorare: punerea necesară, conștientă sau inconștientă, a întrebării: „oare cît de umană este lumea?” Această înfiorare este *katharsis*-ul, „sinonimul înălțării în sfera genericității, al înălțării în sfera umanității, al caracterului purificator propriu identificării cu cauza omenirii”. (Heller, *op. cit.*, pag. 525). Consecința *katharsis*-ului este un comandament moral: schimbă-ți viața!

8.12. După cum am văzut, *katharsis*-ul realizează unitatea dintre subiect și obiect. Legea reprezen-

tării acestui raport este mimesis-ul, care „nu înseamnă pur și simplu imitarea realității (după cum pare a sugera expresia luată în sensul ei strict), ci o imitație care — prin intermediul subiectivității duse pînă la ultimele sale limite — scoate în evidență momentele esențiale ale realității (în cazul unei interpretări, a operei), din punct de vedere al evoluției umano-generice, pentru a suscita prin aceasta o înfiorare afectivă și, implicit, rațională”. (Heller, *op. cit.*, pag. 527).

9.1. Opera lui Lukács, cu toate contradicțiile ei, este unul din cele mai monumentale edificii teoretice ale secolului XX. Puțini au fost cei care să fi făcut atît de mult ca Lukács pentru înnoirea marxismului, pentru continuarea și îmbogățirea lui. Raționalismul său, ridicarea sa împotriva mitizării și a „fumurilor” contrafăcute pot constitui pentru noi o pildă. Studiarea operei sale constituie o îndatorire față de noi înșine.

CONSECVENȚA CUGETĂTORULUI
sau
UNITATEA FILOSOFIEI LUI D. D. ROȘCA¹

În decurs de cincizeci de ani, în concepția filosofică a lui D. D. Roșca putem observa o singură deplasare de accent: ea coincide cu contactul său mai profund cu marxismul. Deplasarea de accent se realizează în studiile lui Roșca asupra lui Hegel, în interpretările sale. Avem de-a face aici cu fenomenul pe care Lenin îl caracterizează astfel: „Parcurgînd un drum în zig-zag (și de-a rostogolul), idealismul obiectiv (și, mai mult decît acesta, idealismul absolut) *s-a apropiat la doi pași* de materialism, ba chiar *s-a transformat* parțial în materialism.” (Lenin, *Caiete filosofice*) Roșca dezbate idealismul lui Hegel sub forma speculației care trece în materialism. Însă aceasta nu este decît o deplasare a accentului, căci Roșca, oricît de mult a apreciat performanța lui Hegel, n-a fost niciodată un hege-

¹ D. D. Roșca (n. 1895), profesor de filosofie și istoria filosofiei la Universitatea din Cluj-Napoca, membru al Academiei R.S.R., elaboratorul unei sinteze filosofice avînd ca punct central morală, traducător în limba română al operelor fundamentale ale lui Hegel. În prezent lucrează la *Memoriile* sale. (n.a.)

lian, ci chiar a criticat limitele sistemului hegelian prin argumentele empirismului.

Este vorba de o deplasare de accent, dar nu de o ruptură radicală cu propriul său trecut filosofic. Adâncirea lui D. D. Roșca în doctrinele economice ale lui Marx n-a însemnat o ruptură radicală cu propria sa concepție filosofică anterioară, mai ales datorită faptului că el tinde în primul rînd spre o sinteză etică cu o fundamentare cosmico-ontologică, în care ontologia socială joacă un rol subordonat universului. Potrivit propriei sale mărturii, a făcut cunoștință încă de timpuriu cu *filosofia marxismului*. Într-un interviu luat de Tudor Cățineanu (Amfiteatru, 1970, nr. 5), la o constatare ce conținea și o întrebare („În ianuarie 1945 ați publicat în revista sibiană *Luceafărul* un eseu intitulat *Lenin* [...] Citindu-l am dedus că la acea dată ați asimilat deja marxismul într-un mod foarte sistematic și adecvat.”), D. D. Roșca răspunde astfel: „Aveți dreptate. La acea dată parcursesem deja lucrările de bază ale marxismului. De altfel, gîndirea marxistă a făcut obiectul mai multor seminarii pe care le-am condus încă din 1934.”

Athanase Joja explică unitatea gîndirii lui D. D. Roșca prin raționalismul său (Ath. Joja: *Logos și ethos*, Editura Politică, București, 1967, pag. 261—264). Raționalismul este într-adevăr un moment explicativ, dar el este numai exterior, pentru că, deși este principiul opoziției față de filosofiele iraționale, nu ne spune nimic despre particularitatea concepției filosofice a lui Roșca. Particularitatea acestei gîndiri o constituie acel moment care a făcut posibilă trecerea lui Roșca peste pragurile a două epoci fără nici un fel de ruptură radicală. Cu alte cuvinte, această gîndire se poate îndrepta spre He-

gel din unghiul de vedere al unei concepții marxiste, iar în concepția unitară a lui Roșca se remarcă o singură deplasare de accent, tocmai datorită particularității gândirii sale. În interviul citat, D. D. Roșca accentuează el însuși unitatea concepției sale: „Fără îndoială că interpretarea dată în *Însemnări despre Hegel* (Editura Științifică, București, 1967) are rădăcini și în unele poziții susținute în *Existența tragică* (prima ediție, 1934; ediție definitivă: Editura Științifică, București, 1968 — notele autorului), dar poziția mea filosofică generală expusă în această carte se opune în înșiși termenii ei de bază atât optimismului epistemologic cât și dogmatismului metafizic al marelui dialectician.” Textul devine și mai univoc prin răspunsul pe care D. D. Roșca îl dă la întrebarea dacă această interpretare dată lui Hegel diferă de punctul de vedere elaborat acum patruzeci de ani: „Răspuns scurt: este aceeași interpretare.”

Subliniindu-și unitatea gândirii, D. D. Roșca nu se oprește asupra deplasării de accent care a avut loc în interiorul acestei concepții unitare. Totuși, dacă vom compara textele din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* (1928) și *Existența tragică* (1934) cu *Însemnări despre Hegel* (1967), va reieși faptul că un nou punct de vedere a dobândit preponderență: cerința unei analize istorice de tip nou. Cu toate că Roșca n-a fost niciodată adeptul vreunei situări extra-istorice, în lucrările sale mai vechi analiza istorică rămîne pe planul al doilea în comparație cu analiza logică. Spre exemplificare, iată două texte: primul, din *Influența lui Hegel asupra lui Taine*: „În prima parte a prezentului studiu [...] pentru a face sensibilă influența exercitată de autorul *Științei logicii* asupra gândirii lui Hippolyte

Taine, mă situez mai întâi — în legătură cu fiecare problemă mare, adică fiecare capitol — pe pozițiile de cugetare proprii autorului cărții *Filosofii clasici*. Cu alte cuvinte, adopt, în chip provizoriu, interpretarea pe care o dă Taine filosofiei lui Hegel [...] și caut să arăt ce anume datorează gândirea lui operei lui Hegel astfel interpretate...” Apoi, „încerc să mă transpun pe punctul de vedere pe care-l socotesc a fi acela al lui Hegel însuși, al adevăratului Hegel (care nu-mi pare a fi identic cu Hegel așa cum l-a văzut Taine)...” (*Influența lui Hegel asupra lui Taine*, Editura Academiei R.S.R., pag. 37—38. Originalul în limba franceză a apărut în 1928.)

Celălalt text îl cităm din *Însemnări*: „În schița ce urmează, plecînd de la adevărul că, în ceea ce are ea mai esențial, orice filosofie mare oglindește, în felul ei și de pe pozițiile de clasă ale celui ce a elaborat-o, contextul istoric concret în care ea a văzut lumina zilei, să accentuăm de pe acum faptul că poate nici o altă doctrină filosofică nu a fost atît de strîns legată de momentul istoric al apariției sale ca filosofia lui Hegel.” (*op. cit.*, pag. 18)

Compararea celor două texte dovedește că în concepția filosofică s-a desfășurat într-adevăr o anumită deplasare de accent, dar în legătură cu aceasta se ridică de îndată cîteva probleme noi: 1. oare mișcarea semnalată nu este aparentă, de vreme ce, în monografia închinată lui Taine, vorbește istoricul comparatist al filosofiei, iar în *Însemnări* filosoful care caută izvorul teoretic al filosofiei marxiste?; 2. dacă mișcarea este reală, unde anume trebuie căutată cauza ei internă și externă; în sfîrșit, poate fi caracterizată această mișcare în mod satisfăcător de expresia „deplasare de accent” sau

este vorba de mai mult, de o etapă nouă din punct de vedere calitativ? Odată ce problemele de mai sus se soluționează în modalitatea semnalată, totuși persistă în continuare problema de a afla unde trebuie căutat specificul gândirii filosofice a lui D. D. Roșca, de natură să ofere posibilitatea unității concepției sale.

I. În *Taine*, Roșca întrebuițează metoda comparativă; personalitatea sa rămîne pe planul al doilea, nu aflăm despre propria sa concepție decît atît cît ne spune despre poziția considerată de el ca adevărata poziție a lui Hegel. Dacă în această analiză Roșca, ar aduce ca argumente numai texte din Hegel, atunci comparația ar fi perfectă din punct de vedere filologic, însă n-ar spune nimic despre particularitatea interpretării lui Hegel de către Taine, așadar principiul comparatist aplicat în mod exclusiv *ar exclude* comparația. Dacă însă el opune interpretării date de Taine pe *Hegel cel considerat de el ca fiind cel adevărat*, după cum ne-o semnalează însuși Roșca, atunci această interpretare poate fi la rîndul ei interpretată, deci Hegel cel considerat de el ca fiind cel adevărat este Hegel al lui Roșca. Din interpretare reiese și poziția proprie a lui Roșca; aceasta se poate afla și cercetînd *care anume* sînt problemele ce îl preocupă în legătură cu comparația dintre Taine și Hegel.

D. D. Roșca pornește de la constatarea prealabilă că „problema cunoașterii” joacă un rol deosebit de însemnat la Taine, la fel ca și, în general, în filosofia Occidentului, de la Hume și Kant încoace: „De la Hume și Kant încoace, problema cunoașterii devenise în Apus oarecum problema fundamentală a speculației filosofice. Studiului acestei probleme i

se acordă un loc mult mai important decât celorlalte probleme filosofice. De altfel, e lucru cunoscut că nimic nu caracterizează mai bine esența însăși a unei concepții filosofice decât soluția pe care ea o propune acestei probleme. Și într-adevăr [...] această soluție își imprimă marca proprie asupra întregii concepții.” (Vezi: *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, pag. 46)

Din felul cum *pune* problema reiese că, în momentul apariției cărții sale (1928), Roșca consideră, deasemeni, problema cunoașterii ca pe cea mai actuală problemă a speculației filosofice. Problema ontologică are aici un rol de jucat doar în măsura în care evaluarea cognoscibilității (într-un sens sau în altul) este posibilă numai în funcție de identitatea și deosebirea dintre conștiință și existență. Astfel gnoseologia devine ontologie, dar numai pentru ca, desființînd ontologia, să trateze existența însăși ca problemă gnoseologică. Trecerea pe planul doi al speculației ontologice este o consecință a progresului impetuos al științelor, îndeosebi al științelor naturii. Se pare că, în gîndirea filosofică, problema pe care Engels o mai numea cea de-a doua latură (auxiliară) a problemei fundamentale a filosofiei îndeplinește și azi un rol deosebit.

Din soluționarea problemei reiese că, spre deosebire de Taine, Roșca îl consideră „adevărat” pe acel Hegel care pornește de la unitatea logică a existenței și conștiinței, postulează raționalitatea deplină și totală a Lumii și, potrivit logicii interne a acestei idei, consideră Spiritul un principiu de bază și un scop suprem. Taine nu l-a înțeles pe Hegel pentru că era hegelian și pentru că dorea să dezvolte din nou ideea fundamentală a lui Hegel cu alte mijloace decât cele pe care le-a folosit He-

gel. „Unitatea logică pe care filosoful german credea a o fi realizat între toate domeniile cunoașterii și, prin aceasta, între toate formele esențiale ale existenței, unitate nu lipsită de măreție și frumusețe, îi inspiră tânărului Taine concepția unui ideal de cunoaștere extrem de îndrăzneț...” (*op. cit.* pag. 48) Acest ideal care, potrivit lui Taine, a fost indicat de Hegel și „către care, în ultimă analiză trebuie să tindă uriașul efort pe care umanitatea îl face pentru a cunoaște realitatea obiectivă, este stabilirea unui lanț deductiv unic, lanț absolut continuu, adică lipsit de orice discontinuitate, lanț constituind urzeala și esența realității date în experiență, este reducerea tuturor faptelor particulare și a tuturor legilor parțiale ale realității la o lege supremă și unică, lege din care să poată fi apoi deduse, cu o necesitate logică, toate formele de existență, sau, cel puțin, principalele forme ale existenței.” (*op. cit.*, pag. 54—55)

În acest fragment se poate opera o diferențiere clară între cele trei straturi despre care a fost vorba: Hegel cel hegelian, cel taineian și cel „adevărat”, pe care îl caută D.D. Roșca. Din punct de vedere al analizei noastre, faptul cel mai remarcabil este că Roșca, însușindu-și punctul de vedere gnoseologic, într-o observație aparent firească, își exprimă părerea, diferită de cea a lui Hegel și a lui Taine, că efortul spre cunoaștere este un efort spre *cunoașterea realității obiective*. Astfel că, în vreme ce, la Hegel, prin Spirit este dată unitatea dintre existență și conștiință, Roșca, aflat evident sub influența fertilă a pozitivismului, consideră unitatea dintre existență și conștiință ca pe o soluție teoretică acceptabilă *numai* din punctul de vedere al lumii cunoscute și include această unitate

într-un câmp ontologic, care este dat, despre care însă se poate vorbi numai din perspectivă cunoașterii, respectiv a existenței umane, rare este primordială și obiectivă, însă această obiectivitate se dezvăluie totdeauna în experiență, căci altminteri nu avem cunoștință de ea.

Astfel se constituie structura particulară a concepției lui Roșca: experiență — cunoaștere, cunoaștere — atitudine, atitudine — Lume. Această structură filosofică este clădită pe un postulat *moral*: Lumea în sine nu are sens decît atunci cînd o facem să fie bună pentru noi, făcută pentru noi; această sarcină poate fi dusă la îndeplinire dacă există o ființă conștientă (umană) care să ducă sarcina la îndeplinire; însă mai este nevoie și de o rînduire a împrejurărilor obiective în măsură să dea naștere condițiilor excepționale, privilegiate (relativ) în lume, condiții indispensabile pentru ca civilizația să ia ființă. Dat fiind că aceste condiții sînt *excepționale*, iar dăinuirea lor nu rezultă în mod necesar din nici o lege universală, atitudinea noastră trebuie să se bazeze pe o poziție morală constructivă, dar lipsită de iluzii. Aceasta va fi ideea principală a *Existentei tragice*.

În comparația dintre Hegel și Taine, Roșca se „trădează” pe sine și în alte locuri, dar analiza sa legată de problema metodei și luarea de poziție individuală ce izvorăște din aceasta pare a fi deosebit de importantă. Roșca demonstrează că, în interpretarea legii unitare, Taine nu poate urma pînă la capăt dialectica lui Hegel, iar consecvența sa nu face decît să-l îndepărteze de acel ideal al cunoașterii în care, laolaltă cu modelul său, își recunoaște propriul său ideal. La Taine apare, pe de o parte poziția hegeliană: „În primul rînd, legea unică s-ar baza, întocmai ca și ideea lui Hegel, pe o anumită

ordine necesară între formele esențiale ale existenței. Conceptele care oglindesc aceste forme s-ar implica mutual, dar ele nu ar fi conținute unul de celălalt. Asemenea ideii lui Hegel, legea unică a lui Taine ar exprima deci între o mulțime de termeni ireductibili unul la altul (sau între o multiplicitate de forme esențiale de existență ireductibile una la alta) o relație de implicație reciprocă și, întocmai ca și ideea lui Hegel, această lege supremă ar uni într-un întreg organic aceste forme, fără să le absoarbă în ea sau, pentru a folosi o expresie favorită a lui Hegel, fără a le dizolva într-o «identitate abstractă».” Apoi adaugă: „În acest caz, legea unică a lui Taine ar fi expresia rațională, «formula universală» a unui univers conceput ca un tot organic, unde modul de a fi al părților este determinat de existența ansamblului și unde aceasta afirmă ca absolut reală existența părților, univers în care formele cele mai nediferențiate nu pot fi concepute în afara raportului lor cu formele cele mai diferențiate, și invers.” (*op. cit.*, pag. 61)

Acesta este, așadar, „adevăratul” Hegel pe care l-a înțeles Taine; înainte de a cita constatările legate de interpretarea greșită a lui Hegel, amintim din nou că Roșca îl consideră autentic pe acel Hegel care dovedește unitatea concretă dintre existență și conștiință, pe acel Hegel care a elaborat filosofia întregului dialectic și nu se ocupă de acel Hegel care își încătușează propria dialectică și își transformă prin constrângere propriul univers într-un sistem închis. Aici devine clar faptul că Roșca optează pentru momentul dialectic, deci pentru reliefaarea și continuarea laturii revoluționare. În legătură cu această problemă sîntem scutiți de a face pure presupuneri, întrucît, după Engels, Roșca însuși formulează în *Însemnări* această dualitate,

adică își motivează chiar *expressis verbis* propria sa opțiune: „Hegel își găsește echilibrul spiritual elaborînd: 1. o dialectică prin care contradicția este integrată ca moment necesar în însuși conținutul conceptului de «rațional»; 2. o teorie a relației finit-infinit prin care aceștia sînt uniți într-un concept al «absolutului» conținînd în el, ca determinare necesară a lui și îndeplinind o funcție *pozitivă*, negativul (pe planul concret al vieții: răul); 3. o imagine de ansamblu despre lume, potrivit căreia devenirea eternă a existenței, luată în totalitatea ei, ascultă de universală lege a unei finalități imanente, avînd ca scop suprem realizarea marilor valori spirituale ale culturii umane [...] Cu alte cuvinte, «gîndind viața» și urmărind «împăcarea» cu ea, Hegel elaborează o filosofie care spune «da!» lumii, acceptînd-o ca rațională, cu toate contradicțiile ei, considerate ca rezolvate numai fiindcă sînt înțelese; o filosofie străbătută în adîncurile ei de mirajul convingerii ferme a autorului său că, în sfîrșit, cunoașterea lumii astfel concepute este totală și că într-o astfel de lume — în care infinitul (absolutul) nu înseamnă transcendență, ci este immanent finitului, lume în care a fost conciliat «pămîntul cu cerul» (expresia e a lui Hegel) — omul se simte «la sine acasă» (bei *sich*)!» (*Însemnări despre Hegel*, pag. 29—30)

Taine îl înțelege greșit pe Hegel, pentru că nu înțelege dialectica hegeliană. După părerea lui Roșca, „adevăratul” Hegel este cel dialectic. Taine nu face decît să repete confuziile celor care considerau hegelianismul ca fiind panlogism, susținînd că „marele dialectician ar fi încercat «să scoată» din gîndirea abstractă, din idee, considerată ca idee pur logică, natura, «existența materială»”. Pornind de la acestea, Taine mai susținea că autorul *Știin-*

ței logicii „credea că realitatea în întregimea ei ar fi reductibilă la o simplă combinație de concepte abstracte”. (op. cit., pag. 133)

Roșca analizează îndelung bazele dialecticii hegeliene și arată că această dialectică încetează de a mai exista în lipsa momentului sintetic care unește individualul cu generalul fără să desființeze pe unul sau pe altul dintre aceștia, devenind o logică a intelectului discursiv, o logică a identității abstracte cunoscută de Hegel, dar pe care a depășit-o în mod conștient. „Ființa (*Sein*) și esența (*Wesen*), precum și celelalte «grade» ale conceptului (*Begriff*), dezvoltate în *Logica* dialectică, nu sînt decît momente ale ideii care, sub unul din aspectele ei, nu este deci decît conceptul cel mai bogat în determinatii, în conținut, conceptul cel mai «concret», cel mai sintetic, conceptul care cuprinde în conținutul său toate determinațiile existenței, concept care este «gîndirea în totalitatea ei.» (op. cit., pag. 127) Gîndirea dialectică nu poate fi identificată cu deducția logică curentă tocmai datorită prezenței momentului sintetic, căci „momentul cel nou nu derivă din acela care-l precede în felul cum ar decurge *analitic* o consecvență din propoziția în care ea era implicit conținută [...] În consecință, momentul «natură» al Ideii absolute nu poate fi «scos» *analitic* din momentul ei logic (din «Ideea în sine», din Ideea logică) [...] ci momentul natură al Ideii absolute este derivat din momentul logic al acesteia pe cale *dialectică* [...] Dar afirmarea logicului, a generalului, ca *parte a totalității* implică cu necesitate dialectică, deci pe bază de contradicție, și nu de identitate, afirmarea celeilalte părți a totalității, a părții opuse a totalității (totalitate care e «Ideea absolută») [...] Trecînd de la momentul logic al Ideii absolute sau «concrete» [...] la momentul «natură» al acesteia, gîndirea nu înaintează de la *ceva*

la un *altceva*, după cum credea Taine, ci ea trece de la *ceva* la *ceva* care este într-adevăr *altceva*.” (*op. cit.*, pag. 135—136)

Lichidarea particularității, a momentului individual în numele unui lanț deductiv: iată izvorul confuziei lui Taine. Roșca, cel care pe Hegel dialecticianul îl consideră adevărat, ajunge la concluzia că Taine identifică undeva la nivelul determinismului mecanicist imaginatul și realul, dizolvă realul în imaginat, apoi înfățișează imaginatul ca lanț logic unitar al conceptelor. Aici Roșca remarcă faptul pe care, referindu-se la o altă problemă, Lukács György îl caracterizează astfel: „Identitatea de conținut și de structură a obiectului gândit cu cel real a fost împrumutată în mod conștient de idealismul kantian de la materialismul mecanic.” (Lukács György: *A polgári filozofia válsága*. [Criza filosofiei burgheze], Editura Hungaria, pag. 132)

Aspirația fundamentală a lui Roșca este aceea de a sintetiza dialectica hegeliană și pozitivismul empiric într-un al treilea moment. Acesta este momentul moral. În această gândire, momentul moral este *în mod constant* forța sintetică, dar, în vreme ce autorul nostru era preocupat în perioada antebelică *în primul rînd de consecințele* epistemologico-gnoseologice ale filosofiei hegeliene, acum dobîndește preponderență dialectica hegeliană, *acea mișcare imanentă* în care mișcarea conceptelor este oarecum prefigurarea mișcării reale. Aceasta este deplasarea de accent despre care am vorbit. În prima perioadă el stabilea raporturile în numele *propriei sale sinteze*, acum silește dialectica să emane propria lui sinteză. Prezența consecventă a sintezei etice este cea care constituie particularitatea filosofică a operei lui Roșca, iar modalitatea, *felul* în care se realizează această sinteză în *Existența tragică*, după cum vom vedea mai pe larg, poate fi

privit drept cea mai caracteristică reacție a lui Roșca la epoca ce determină, vrînd-nevrînd, principalele trăsături ale filosofiei sale.

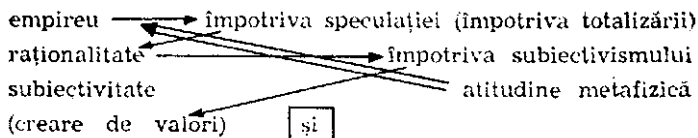
Centralismul moral este recunoscut de cei mai buni exegeți români ai filosofului nostru. Iată cîteva citate în această privință. Ion Aluaș scrie: „D. D. Roșca scrutează în originala sa construcție teoretică, în perspectiva cîtorva milenii de cunoaștere științifică și de cugetare filosofico-etică europeană, întrebări cardinale puse omului de experiență și cunoaștere în general, de realitatea veacului nostru cu deosebire; realitate contradictorie, în multe privințe atît de deconcertantă, în același timp deschisă și coaptă pentru înnoiri radicale.” (*Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series philosophia et Oeconomica*, Cluj, 1965, pag. 15—16) Potrivit lui Gheorghe Toma: „Personalitatea creatoare și eroică este agentul transformator al lumii, este puterea care coboară din înălțimile cerului, ca Prometeu, focul valorilor și-l dăruiește vieții, cu tot riscul mare pe care-l prezintă o asemenea acțiune. Iată deci o primă și importantă concluzie care s-a putut desprinde dintr-o sumară analiză a atitudinii metafizice afirmată în opera profesorului D. D. Roșca.” (*Studia, op. cit.*, pag. 58) Pavel Apostol caracterizează astfel gîndirea lui Roșca: „Refractară oricărei dogmatizări — chiar și dogmatizării poziției proprii în cadrul unui sistem închis și închistat —, opera lui D. D. Roșca reprezintă o vie și stăruitoare invitație la examenul temeiurilor, convingerilor și activității noastre.” (*Revista de filozofie*, 1966, nr. 10, pag. 1271)

Dar se pot întîlni adeseori și confuzii regretabile. Izvorul confuziilor îl constituie, în majoritatea cazurilor, faptul că rezervelor critice ale lui Roșca față de Hegel *nu li se dă crezare* și, ocolindu-se faptul sintezei morale, se desemnează specificul

concepției sale filosofice printr-un gen de ontologie rațională. O astfel de eroare este regretabilă, pentru că provoacă un haos total al conceptelor; Roșca însuși întrebuințează, deasemeni, expresia *rațional*, dar în sensul că filozofia poate interpreta lumea pornind și de la postulatul raționalității totale (Hegel); cu alte cuvinte, Roșca vorbește despre raționalitate ca despre o modalitate a totalității. În opoziție cu *această* totalizare, Roșca amintește de existența obiectivă irațională, iar această noțiune nu este nici ea identică cu noțiunile întrebuințate în legătură cu filosofii ce pot fi denumite iraționale, ea nu este identică cu iraționalismul. (Vezi, în legătură cu aceasta, studiul nostru din volumul *Vágyak, emberek, istenek* [Idealuri, oameni, zei], Editura Kriterion, 1970.)

Esența deplasării de accent care a avut loc o constituie umplerea „distanței” dintre momentul empiric și atitudinea metafizică cu concepția marxistă a istoriei concrete, dizolvarea generalității cultural-istorice în perspectiva concretă. Evaluarea ca fapt ontologic, a idealismului etic al lui Roșca presupune, în evoluția sa de gânditor, o cezură între poziția dinainte și de după anul 1945, însă în sprijinul acestei afirmații nu se pot aduce decât câteva manifestări de ordin publicistic. După părerea noastră, nu există o astfel de cezură, iar consecvența filosofică a lui Roșca nu face decât să accentueze statornicia vederilor sale.

Liniile de forță ale filosofiei sale se pot reprezenta schematic astfel:



Aici, reîntoarcerea la o conexiune cu empireul este un deziderat etic, o valoare nouă, comportamentală.

II. Vedem, aşadar, specificul gândirii lui Roşca în faptul că construcţia sa filosofică serveşte la conturarea unei imagini morale despre lume şi deci, în ultima analiză, filosofia sa este antropocentrică. Cu ajutorul gnoseologiei el face ca şi momentul ontic să se îndrepte în direcţia concluziilor morale. Dacă lumea este aşa cum este, care trebuie să fie atitudinea omului *faţă* de lume? — iată întrebarea la care el caută un răspuns. Ia fiinţă astfel un sistem logic specific al argumentaţiei sale, după cum se poate vedea în *Existenţa tragică*: mai întâi el cercetează posibilitatea cognoscibilităţii totale a lumii, apoi „mitul” raţionalităţii totale, după aceea, oarecum ca o tranziţie spre ultimul şi cel mai important capitol, problema naturii şi a civilizaţiei. Concluzia schiţează bazele atitudinii metafizice, adică ale viziunii morale asupra lumii.

Să precizăm, înainte de toate, că interogaţia lui Roşca se îndreaptă în mod caracteristic şi deschis înspre formarea unei atitudini intelectuale. Opinia cotidiană potrivit căreia existenţa umană este aprioric bună şi are un sens pentru că este dată nu constituie pentru Roşca un punct de plecare; pentru el existenţa este acel ceva dat căruia *trebuie să i se dea* un sens, care *trebuie făcut* să fie bun, cel puţin în măsura în care acest lucru pare a fi posibil din interpretarea particularităţilor existenţei. Analiza sa porneşte în mod accentuat din experienţă, dar nu experienţa concretă, ci dovedirea empirică a faptului că optimismul gnoseologic absolutizat nu poate fi justificat prin experienţă, deoarece această

poziție postulează oarecum raționalitatea deplină a Lumii, fără să acorde atenție existenței obiective a iraționalităților și hazardului.

Un moment paradoxal îl reprezintă acela în care speculația fundamentată ontologic implică în mod necesar generalizări ce depășesc toate experiențele posibile, iar aceste generalizări sînt consecințele unui antropocentrism tăinuit, ale poziției filosofice ce postulează deplina raționalitate a Lumii, în timp ce filosofia care își însușește fățiș antropocentrismul este nevoită să renunțe la ontologia universal valabilă. Reversul paradoxului este acela că, în timp ce filosofia fundamentată pe ontologia cosmică se caracterizează printr-o cerință experimentală, filosofia antropocentrică nu poate întrebuița experiența decît într-un mod negativ: ea se referă la ceea ce nu este justificat de experiență. Ontologia cosmică încearcă să depășească paradoxul prin admiterea unui moment regulator exterior presupus, iar filosofia antropocentrică încearcă s-o facă prin admiterea unui principiu moral rațional. De aici ia naștere un nou paradox: principiul moral este incapabil să interpreteze experiența, iar din principiul ontologic, pe de altă parte, nu rezultă morala. În primul caz, dizolvarea paradoxului cere să întregim principiul antropocentric, dar capabil să interpreteze experiența, cu principiul activității, în vreme ce în cel de-al doilea caz, pentru a putea interpreta întreaga lume — inclusiv lumea morală — sîntem nevoiți să adoptăm principiul realizării, adică un principiu care asimilează momentul exterior presupus al interpretării. Filosofia antropocentrică încearcă să soluționeze acest paradox construind o ontologie prin referirea la experiență, însă această ontologie este fatalmente antropocentrică; în schimb filosofia principiului totalității

tinde spre formarea științei moralei, însă această etică este cosmică, deci exterioară experienței. Acum paradoxul a revenit la forma sa de bază: fundamentarea ontologică implică un moment care este antropocentric în mod secret, în timp ce filosofia care își însușește fățiș antropocentrismul este silită în cele din urmă să renunțe la ontologie.

Dacă Roșca elaborează, cu toate acestea, o filosofie antropocentrică, de orientare morală, faptul constituie în sine o opțiune: asumarea insolubilității paradoxului în numele atitudinii intelectuale. Cheia atitudinii intelectuale este tocmai asumarea inasumabilului, sau asumarea faptului că ceva este de nerezolvat. (Nu este vorba aici de un relativism etic: în studiul său intitulat *Valori veșnice*, Roșca subliniază însemnătatea valorilor etice care slujesc progresul, în opoziție cu acea atitudine și cu acea morală care nimicesc umanitatea.) Această atitudine este constructivă dacă e neconformistă, adică atunci când își asumă principiul transformării, chiar dacă șansa unei transformări efective este inexistentă; dar ea este teoretică, deoarece în cazul acesta activitatea nu este decît un principiu, doar o atitudine morală și nu o acțiune nemijlocit transformatoare. Ajungem astfel la acel paradox al atitudinii intelectuale conștiente pe care Roșca îl recunoaște, și-l însușește, dar pe care nici el însuși nu-l poate depăși: este paradoxul principiului acțiunii și al faptei. Din punct de vedere filosofico-teoretic, principiul activității poate constitui un principiu constructiv logic eficient dacă se fundamentează pe o viziune cosmică, pe cînd fapta nu poate fi eficientă decît atunci cînd, în locul unor astfel de perspective, se face pe sine în mod neîncetat eficientă. Eficiența faptei o constituie fapta însăși, eficiența (teoretică) a activității este viziunea. Fapta nu-și recunoaște

propriile sale perspective în principiul activității fundamentat cosmologic; principiul activității, pe de altă parte, nu își află în faptă propria sa realizare. Acțiunea caută să-și dobândească un sprijin teoretic în ideologie, principiul activității își găsește o cale de ieșire într-o morală eroică metafizică.

D. D. Roșca elaborează în *Existența tragică* această din urmă atitudine. Și nici nu s-ar fi putut altfel: gândirea marxistă mai lucrează la elaborarea unei *ontologii* sociale chiar și în anii din urmă, astfel că, la începutul anilor '40, Roșca nu putea avea vreo șansă de a realiza o sinteză care să poată clarifica, sub aspectul principiului, depășirea definitivă a paradoxului amintit sau imposibilitatea depășirii. Din această cauză opțiunea filosofului nostru este o angajare de partea unei sinteze antropocentrice, iar dacă vom adăuga și faptul că epoca respectivă prezenta o activizare a vederilor antiumaniste și iraționale, reiese că opțiunea lui Roșca a fost totodată o luare de poziție progresistă.

Existența tragică este, după cum spune autorul însuși, o *încercare de sinteză*. Această specificare este străbătută de lumina acelui moment sceptic sănătos cu care cugetătorul, temeinic cunoscător al istoriei filosofiei, este nevoit să-și contemple chiar propriile rezultate. (În legătură cu aceasta vezi interviul amintit mai înainte.) De altfel, panorama filosofică a anilor '30 este destul de aridă, ea nu încurajează nici măcar experimentul. În Franța — unde Roșca petrece mai mulți ani, (își dă doctoratul la Sorbona) — filosofia bergsoniană își trăiește ultimele zile, individualismul exaltat al intuiției ajunge încetul cu încetul pe planul al doilea din pricina realității amenințătoare a mișcărilor de masă, a deprecierei valorii individuale. Nici rezervata filosofie de catedră a lui Alain nu e în stare

să înfrunte problemele epocii. (În această privință putem găsi date deosebit de interesante și în cunoscutul tablou de epocă al lui Simone de Beauvoir.) Credința în valori începe să se clatine, existențialismul, filosofie a deznădejii, plutește în aer. În Germania, este epoca lui Spengler și a lui *Sein und Zeit*: Hegel trece cu totul pe planul al doilea și nici măcar teoria valorii sau fenomenologia neokantiană nu mai sînt în stare să îndeplinească rolul de filosofii reprezentative ale epocii.

În această atmosferă filosofică, încercarea de sinteză a lui Roșca reprezintă, din capul locului, o luare de poziție; iar calitatea experimentului a făcut ca opera să constituie un adevărat eveniment (ajunge să amintim primirea, la vremea respectivă, făcută *Existenței tragice*; lucrarea a apărut și în versiunea maghiară în Editura Științifică, București, 1971¹ — n. a.); filosoful nostru ajunge dintr-o dată în prima linie a gîndirii filosofice din România. Alături de P. P. Negulescu și Blaga, Roșca este fără îndoială unul din cei mai originali cugetători ai epocii. Însă, în timp ce Negulescu și Mircea Florian rătăcesc în jurul unei gnoseologii sceptice, iar Blaga încearcă, deasemeni, să găsească o fundamentare gnoseologică pentru trilogiile sale ce disecă teoretic geniul național românesc (*Trilogia valorii* și *Trilogia culturii* încearcă să fie justificate din punct de vedere teoretic în *Trilogia cunoașterii*; să adăugăm aici că deseori Blaga însuși este cel care „creează” oarecum acest geniu, prin construcții arbitrare și invențiuni conceptuale), Roșca, pornind de la Hegel, se străduiește să sintetizeze tradiționalul

¹ Tălmăcitorul *Existenței tragice* în limba maghiară [A tragikus lét] este autorul însuși al volumului de față. (n. trad.)

antropocentrism al filosofiei franceze cu cerințele de universalitate ale filosofiei germane, luciditatea pornirii de pe baze experimentale cu spiritul constructiv al adeseori încetoșatei speculații metafizice. Iată de ce lucrarea sa dobândește o eficiență deosebită. Metoda analitică a lui P. P. Negulescu oferă doar inițiaților delicii intelectuale, în lumea întoarsă spre mistică a lui Blaga iraționalismul extrem însuși se recunoaște pe sine, în schimb intelectualul radical apreciază imediat sinteza lui Roșca, devenită un ecou al propriilor sale probleme reale.

Titlul însuși al introducerii lucrării (*Introducere la o filosofie neconfortabilă*) poate fi considerat ca o adevărată provocare în atmosfera politică încinsă de lupte pentru putere: „E fapt de experiență curentă că, oricât de bogată ar fi în evenimente exterioare, viața apare monotonă repetiție celui ce o trăiește fără să traducă peripeția materială în mereu noua aventură a sufletului. Dacă n-ar fi așa, șoarecele de casă și iepurele de câmp s-ar putea lăuda, între toate ființele pământului, cu viața cea mai intens trăită.” (*Existența tragică*, Editura Științifică, București, 1968, pag. 11) Punctul de pornire promite în aparență analiza din punct de vedere psihologic a vieții lăuntrice, a lumii sufletești, însă în cele ce urmează reiese că Roșca folosește *conștiința* caracterului tragic al existenței ca principiu speculativ al construcției sale.

Acest principiu speculativ este de natură experimentală. Știm că existența este tragică pentru că știm că e tragică; deși principiul e experimental, prin determinarea sa el este, ca orice principiu filosofic, tautologic. Inevitabilitatea tautologiei își are originea în faptul că o construcție începe printr-o axiomă aptă pentru a fi întrebuințată în acest edi-

ficiu, o axiomă care este axiomă datorită faptului că este nedeterminabilă și nu dispune decît de puterea evidenței. În legătură cu axioma se ridică o singură întrebare: rezistă oare această axiomă la presiunea unei construcții universale (a unui model universal) care nu contrazice experiența (științele), și este ea totodată aptă pentru elaborarea unei imagini cuprinzătoare despre lume? În cazul lui Roșca, conștiința caracterului tragic al existenței ca axiomă poate satisface dezideratele de mai sus? În general, putem nota că principiul empiric este inapt pentru această sarcină, căci cu ajutorul său se poate doar clasifica un material deja existent — rezultat al experienței — fatalmente limitat, fără a se putea opera cu el o organizare a experienței sau, mai mult, satisfacerea cerinței pentru o construcție deschisă către experiența viitoare.

Roșca este nevoit să facă din principiul său experimental un principiu speculativ nu numai în mod formal, ci chiar și din punct de vedere al conținutului: „Spus altfel: încordarea interioară produsă de conștiința caracterului tragic al existenței apare ca cel mai tare protest contra a ceea ce există pur și simplu. Ea se exteriorizează în cea mai radicală și plină de riscuri proclamație: ce este nu e cum trebuie să fie; refuzăm deci să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!” (*op. cit.*, pag. 13)

Principiul experimental se întregește aici cu un principiu mai nou, cu conținut moral: din punct de vedere existențial, existența este tragică, pentru că nu este cum trebuie să fie. Acest principiu este și el experimental, luat în sine, iar din el lipsește speculația de conținut. Însă cele două principii se contopesc: existența e tragică, existența nu e cum

trebuie să fie (pe măsura năzuințelor și dorințelor noastre), de aceea refuzăm să acceptăm ceea ce este pur și simplu pentru că este. Prin această contopire se realizează pe deplin cerința speculativă: refuzăm să acceptăm ceea ce este (pentru că existența e tragică, pentru că existența nu e cum trebuie să fie); aici nu mai apare nici un moment experimental, acum principiul corespunde dezideratelor speculației. Din acest moment sarcina construcției ce se poate înălța pe fundamentul axiomei (care e evidentă) este aceea de a interpreta experiența (cum este lumea care nu e cum trebuie să fie, și cum ar trebui să fie) și de a rămîne în același timp o construcție îndeajuns de deschisă către experiența viitoare.

Încele trei capitole ale lucrării sale, D. D. Roșca analizează specificul existenței, fără să realizeze, prin folosirea faptelor efective, de natură experimentală, o monografie de dimensiuni uriașe. Experiența pe care o utilizează în analizarea specificului existenței este o experiență indirectă, filosofică. El comunică cu lumea *prin intermediul* filosofiei hegeliene și al concepției humeiene, iar atunci cînd acestea nu oferă analizei un reazem suficient — pe calea dialecticii disputei, a dialecticii negației — Roșca se adresează unui recunoscut istoric al științelor din epoca respectivă (Meyerson), precum și celor mai influenți savanți de orientare teoretică (Heisenberg, Russell și alții), dar utilizează chiar și experiența artistică drept un autentic izvor al interpretării filosofice. (De altfel relația dintre artă și filosofie este *unul* din laitmotivele întregii activități filosofice a lui Roșca. Problema apare deseori și în *Însemnări*.)

În *Existența tragică* Roșca face o comparație între modelul filosofic hegelian și cel humeian, situându-se mai întâi pe terenul modelului humeian pentru a-l critica pe cel hegelian, iar apoi criticînd filosofia lui Hume de pe poziția filosofiei lui Hegel. În primul capitol al lucrării (*Idealul cunoașterii totale*), el pornește de la faptul că „Deductie totală a naturii, acesta e numele adevărat al scopului suprem către realizarea căruia a tins, în ultima analiză, geniul marilor autori de sisteme.” (*op. cit.*, pag. 31) Cu alte cuvinte, idealul suprem al filosofiei creatoare de sisteme este înălțarea unui lanț deductiv fără discontinuitate care poate oferi o explicație totală a existenței.

Evident că întreprinderea unui astfel de proiect implică și credința în posibilitatea realizării sale, credința că legile Lumii și cele ale rațiunii coincid, că Lumea însăși se comportă în conformitate cu legile logicii. Momentul istoric înfățișează aici privirii doar una din suprafețele sale, pe aceea care poartă momentul logic; din istoric numai mișcarea care realizează logicul devine un obiect al analizei. Datorită faptului că poartă mereu o necesitate logică de un singur fel, istoricul îmbracă astfel imaginea logică a unui lanț teleologic. Contradicția constă firește în aceea că momentul teleologic este utilizat și în direcție inversă, istoria fiind astfel concepută doar ca o mișcare rațională. Roșca recunoaște că aici este vorba de o credință, de o ipoteză, de un postulat (acesta constituind unul din învățămintele de mare importanță ale lucrării sale) și cu toate că nu trece la analiza momentului teleologic (în bibliografia sa nici nu figurează Hartmann), totuși el interpretează în mod satisfăcător

problemele teoretice ale credinței în raționalitatea lumii.

Potrivit lui Roșca, credința în raționalitatea totală este un fenomen instinctiv omenesc; pentru a acționa în mod eficient, avem nevoie de credința în eficiența acțiunii. Acțiunea eficientă este o cerință a cunoașterii adecvate, cu alte cuvinte, trebuie să credem în cognoscibilitate pentru ca acțiunea să fie eficientă. Deci această credință presupune, conform conținutului ei, necesitatea coincidenței dintre existență și conștiință, prin identificarea legilor conștiinței cu cele ale existenței. Pentru rațiune însă aceasta înseamnă în același timp că ea este nevoită să critice limitele subiective ale cunoașterii ca principalele obstacole în calea cunoașterii, să nege orice moment subiectiv. Să adăugăm: am și ajuns la amintitul paradox al filosofiei cosmice: credința optimistă nețărmarită în rațiunea umană spoliază rațiunea, ea nu tolerează momentul subiectiv decât cel mult în sfera intelectului cotidian, neștiind cum să-l utilizeze în sfera rațiunii care zămislește lumea. Crescînd la infinit, subiectivitatea se autodesființează, pentru a renaște apoi, într-o formă obiectivă, ca teleologie a istoriei.

Din punct de vedere logic, acest proces se desfășoară prin identificarea cauzalității cu necesitatea: „Este evident că, dacă raportul dintre cele două (sau mai multe) fenomene numite cauză și efect este conceput astfel încît «cauza» închide în miezul ei «efectul», stabilim *ipso facto* caracterul de necesitate al legăturii lor: oriunde va fi prezent fenomenul cauză (A), va fi și fenomenul efect (B); pentru că B este o parte din A însuși și deci A nu se poate separa de sine însuși; nu mai există loc între A și B pentru un alt fapt care să vină să le separe, în-

trucît A și B sînt unul și același lucru sub două aspecte. Relația de cauzalitate este deci raport analitic, necesar, de identitate între fapte date, este o legătură logică între antecedente și consecințe.” (*op. cit.*, pag. 58)

În capitolul al doilea al cărții, Roșca analizează mitul raționalității totale: el arată consecințele pe care le provoacă credința mai sus amintită. Cea mai importantă dintre ele este poate aceea că, în conformitate cu postulatul raționalist și cu principiul determinist universal care este conținut în el, numai creația spirituală aflată pe culmea ierarhiei evolutive necesare poate constitui o valoare reală, iar tot ceea ce este rațional își găsește o motivare satisfăcătoare în structura fundamentală a existenței. Treptele inferioare ale ierarhiei (anorganice, organice, vii) sînt motivate numai în măsura în care poartă în sine spiritualitatea. În această concepție Roșca remarcă dorința omului de a motiva bună-tatea, frumusețea, setea de dreptate, rațiunea, talentul prin legea imanentă a ființării, dacă nu pentru altceva, cel puțin pentru ca omul să nu se simtă părăsit într-un univers indiferent și adeseori chiar ostil față de el.

Această recunoaștere, ca și multe altele, constituie unul din rezultatele pozitive ale originalei concepții a lui Roșca. Concepînd omul ca pe o *ființă creatoare* și confruntîndu-l de pe această poziție cu Lumea, Roșca izbutește adeseori să ne prezinte relația dintre factorul obiectiv și cel subiectiv într-o lumină care ne apare ca fiind total nouă. În cazul amintit, Roșca elucidează un aspect deosebit de important al noțiunii de progres: și anume acela potrivit căruia credința în progres este unul din mijloacele autoconservării omului, deci această credință se

formează aproape în mod instinctiv, dar natural-motivat, în civilizațiile evolute. Iată ce scrie Roșca: „Nu este însă destul de semnificativ faptul că spiritul general al civilizațiilor noastre europene — civilizație de esență și coloratură raționalistă — a creat o atmosferă sufletească în care intră ca principale elemente constitutive și credința că existența este în străfundul ei total rațională, precum și credința că existența trebuie să aibă un sens, sens pe care-l realizează în chip progresiv? (Nimic mai caracteristic pentru o civilizație oarecare decît prezența sau lipsa ideii de progres.)” (*op. cit.*, pag. 68—69) Așadar, postulatul analizat este într-adevăr un mit util.

Din punct de vedere teoretic, problema care se pune în fața filosofului nostru este aceea de a ști dacă această credință poate fi motivată prin faptele experienței concrete, sau dacă ea exprimă doar o iluzie. Roșca subliniază faptul că existența este rațională, dar și irațională, ea are un sens, dar e și absurdă și că, deci, postulatul raționalizării depline a Lumii se bazează pe o credință ce nu poate fi justificată. Sfera raționalului nu poate fi circumscrisă în mod definitiv nici *a priori*, nici *a posteriori*. El menționează chiar, în spiritul dialecticii hegeliene, că raționalul nu are sens decît atunci cînd există și iraționalul. Postulatul raționalității nu va fi justificat niciodată de experiență deoarece acest postulat este o însumare anticipată a faptelor lumii la nivelul căreia experiența, care este *mereu doar parțială*, nu se poate ridica niciodată.

Această luare de poziție nu-l poartă nicidecum pe Roșca spre concluzii pozitiviste, spre negarea posibilităților tradiționale ale filosofiei. Scepticismul său nu devine un factor care să nege în mod principal filosofia, iar în epoca noastră, epoca episte-

mologiei, acest lucru înseamnă mult. Și, cum Roșca, mereu credincios sieși, afirmă și justifică posibilitatea filosofiei, poziția și opera sa sînt deosebit de importante pentru cei care văd în filosofie realizarea aspirației fundamentale a Spiritului.

III. În cel de-al treilea capitol al lucrării sale (*Natură și civilizație*), Roșca cercetează, pornind de la perspectivele teoretice ale celor două capitole precedente, ierarhia valorilor materiale și spirituale. Însă particularitatea care îl condusesese mai înainte pe cugetător la constatări teoretice valoroase nu-și mai poate dovedi valabilitatea în această analiză; noul plan al cercetării ar necesita introducerea mai temeinică a materialismului istoric. Trebuie menționat totuși că, în analiza valorilor, Roșca nu devine un apologet al teoriilor germane ale valorii care mai exercitau încă la acea epocă o influență puternică; el recunoaște primordialitatea valorilor materiale, însă de mai multe ori le interpretează în mod îngust, identificîndu-le cu necesitățile materiale. În decursul analizei apar totuși faptele alienării, pe care Roșca le demască mai degrabă în numele unui anticapitalism romantic decît din perspectiva unei noi societăți.

Analizînd civilizația, Roșca descoperă cu uimire fragilitatea spiritului, a creației spirituale. Cugetătorul se indignează — și acestea sînt cele mai reușite pagini ale sale din punct de vedere literar — pentru că nu află nici o garanție pentru dăinuirea legitimă a marilor creații și realizări într-o Lume lipsită de rațiune. Concluzia lui corespunde, sub aspect teoretic, concepției sale proprii: „Într-o astfel de Lume civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate

care ar exista între tendințele adînci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine cîștig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, și nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite și în anumite porțiuni ale spațiului infinit; și tot așa poate să și dispară.” (*op. cit.*, pag. 151)

În partea a doua a cărții (*Atitudinea metafizică*) Roșca expune concluziile morale care motivează întreaga sa încercare de sinteză. Fără îndoială că aici apar cel mai pregnant particularitățile deja amintite ale gândirii sale: întreaga lucrare a avut ca scop aceste concluzii. Dacă pînă acum el nu depășise sfera experienței (considerată în sensul larg al cuvîntului), dacă pînă acum instrumentul expunerii a fost analiza, aici trece pe primul plan — după cum spune el însuși — construcția, atitudinea metafizică sau, am putea spune noi, speculația morală și estetică. Acest din urmă moment dobîndește, în „metafizica” lui Roșca, un rol deosebit: are loc o încercare de a se unifica moralul și experiența, unificare al cărei rezultat să poarte numele de Filosofie.

Roșca crede în știință, dar nu este dispus să creadă în superstiția științei: și anume, el nu crede că știința ar putea înlocui „atitudinea” estetică, morală și filosofică; după părerea lui acestea sînt, și ele, momente necesare ale vieții noastre spirituale. Referindu-se la valorile spirituale, Roșca face următoarea constatare: „Văzută la lumina inteligenței critice sprijinită pe experiență, orice valoare implică un fel de «trebuie să fie» care nu poate fi dedus din ce «este». Știința veritabilă nu se ocupă decît de ce este și a fost, nu de ce trebuie să fie.” (*op. cit.*, pag. 162) Dacă adăugăm că postulatul ra-

ționalității totale este el însuși o valoare spirituală, atunci rezultă de aici una din cele mai paradoxale însușiri ale științei pozitive: acel element pe care ea îl exclude din sine, momentul subiectiv-creator, constituie de fapt propria ei bază spirituală, firește, în pofida intenției și aspirațiilor ei.

Acolo unde există valoare este necesară evaluarea; judecata existenței, anume că acest lucru sau celălalt există, presupune și o judecată de valoare: acest lucru sau celălalt mă interesează. Din această cauză în lumea ce există pentru noi nu se găsesc fapte „pure”: devenind pentru-noi, toate faptele se înfășoară în mantia sufletului, a straturilor afective și raționale. Iar dacă vom privi lucrurile, existența, de pe terenul însumării, știința, filosofia, morala și esteticul vor izbuti, cu prețul unei iluzii, să facă viața omului suportabilă; să facă suportabilă durerea pe care o resimțim din cauza faptului că lumea este așa cum este.

Potrivit lui Roșca, atitudinea care poate fi considerată cu adevărat metafizică se află dincolo de cramponarea în iluzii. Să nu totalizăm experiența, să vedem lumea așa cum este ea dată. „Să recunoaștem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi și norme de care ascultă spiritul; că dreptul la existență al valorilor nu este asigurat de însăși esența ultimă și contradictorie a universului, rațiunea și întâmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăși rădăcina lucrurilor; că binele și răul, valoarea și nevaloarea, spiritul și natura oarbă, aspecte ale existenței deopotrivă de reale, se combat cele mai adeseori cu sorți de izbândă de partea răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Și colaborează adesea numai întâmplător. Să recunoaștem, prin urmare, că adevărul și dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingătoare din acest

antagonism tragic; că înfrîngerea și dispariția lor totală este tot atît de posibilă ca și victoria lor. Mai mult decît atît: nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată; fiind destinat din eternitate ca forțele antagoniste să se combată în eternitate.” (*op. cit.*, pag. 177—178) Dacă vom vedea astfel lumea, în noi se va înfiripa sentimentul caracterului tragic al existenței, al incertitudinii absolute. Nu putem opune deznădejdi metafizice decît un singur răspuns lipsit de ipocrizie: protestul. Ultimul capitol ajunge, prin elogiul adus asumării responsabilității, la acele înălțimi în care cititorul însuși, purificat printr-un adevărat katharsis moral, devine o ființă morală: „Nesiguranța și sentimentul riscului ne silesc să ne menținem în stare de atentă și constantă încordare interioară, pururea gata să facem față situațiilor mereu altele și etern imprevizibile, și pururea expuși îndoielii că vom reuși în eforturile noastre. Dar această stare de disponibilitate neîncetată, de plasticitate sufletească, am zice, se cheamă tinerețe spirituală.” (*op. cit.*, pag. 200)

*
* *

În afară de principala sa operă filosofică, D. D. Roșca a mai scris cîteva volume de eseuri (*Linii și figuri*; Editura Țara, Sibiu, 1943; *Puncte de sprijin*, Editura Țara, Sibiu, 1943, iar mai recent o selecție din acest două volume: *Studii și eseuri filosofice*; Editura Științifică, București, 1970). Acestea întregesc oarecum sinteza sa filosofică, fără s-o îmbogățească însă cu o nuanță nouă. În eseurile sale se ocupă de problemele filosofice ale epocii și schițează portretele cîtorvaeminenți cugetători (de pildă Pascal, Taine, Unamuno, Descartes). Odată cu eliberarea, începe o nouă fază a activității sale

sau, dacă vrem, revine, silit fiind, la vechile sale studii hegeliene, apoi dă naștere uneia din cele mai impresionante opere a literaturii filosofice românești — traducerile din Hegel.

Începînd din primii ani ai deceniului al șaselea, literatura de specialitate din țară acordă o atenție mereu crescîndă operei filosofului nostru. Mai întîi *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, iar apoi *Revista de filozofie* consacră operei lui D. D. Roșca fiecare un număr omagial. Tineretul universitar manifestă un interes deosebit față de filosofia sa; cele mai multe din interviurile sale sînt acordate la solicitarea colaboratorilor unor reviste de tineret. Să menționăm, în sfîrșit, că studiul nostru a fost alcătuit la cererea studenților Universității de limbă maghiară din Cluj-Napoca, dovedind considerația pe care o avem pentru opera filosofică a lui D. D. Roșca.

CUPRINS

Prefață	5
---------	---

Partea I: MITURI?

Legenda lui Icar	13
Dilema centaurilor	26
Laocoon cel mut	41
Cronos cel neîndurător	58
Apolo, nimfă, dragoste	73
Odinioară Silen păzea izvoarele	87
Filosoful Heraclit, prietenul lui Hermodor	99

Partea a II-a: LIMBĂ ȘI LITERATURĂ

Contribuție la particularitățile unui complement circumstanțial de loc și timp.....	115
Limba și morala	138
Ipoteză despre limba dublă a generațiilor.....	152
Timpul în <i>Castelul</i> , sau Addenda la Kafka, cel care s-a caracterizat astfel: „Nu-mi lipsește nimic, decât eu însumi”	170

Lupta lui Adam cu Lucifer, sau Timp și existență în „Tragedia omului”	191
--	-----

Partea a III-a: TRAIECTORII FILOSOFICE

Statul ideal al lui Fichte.	211
Lenin, sau Principiul explicației complete.....	240
Antecedentele și consecințele unui articol.....	254
Sinkó Ervin, sau Povestea mirabilei iluzii.....	268
Contribuții la interpretarea operei lui Lukács György.....	300
Consecvența cugetătorului, sau Unitatea filo- sofiei lui D. D. Roșca.....	333

Lector: GABRIEL GAFIȚA
Tehnoredactor: LEPOIEV ȘTEFAN

*Bun de tipar 8.II.1979. Apărut 1979. Format 50×80/16.
Hirtie tip A ediții. Format 80×100/64. Coli ed. 15,80.
Coli tipo. 22,75. Tiraj leg. 1/1 1200+90+40 expoziție.*



Tiparul executat sub comanda
nr. 1/2645 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918”
str. Grigore Alexandrescu nr 89—97
București,
Republica Socialistă România