

NOICA



Despre demnitatea
Europei

DESPRE DEMNITATEA EUROPEI

Constantin Noica (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru dintre cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș. A fost înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării”) (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), „*Fenomenologia spiritului*” de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica (1962), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului”) (1980), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la Devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Despre demnitatea Europei



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Redactor: Oana Bârna
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Iuliana Glăvan

Tipărit la Proeditură și Tipografie

© HUMANITAS, 1993, 2012
© Alexandra Noica-Wilson

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NOICA, CONSTANTIN
Despre demnitatea Europei / Constantin Noica. – Ed. a 2-a. -
București: Humanitas, 2012
ISBN 978-973-50-3432-0
130.2

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

NOTA EDITURII

Despre demnitatea Europei este ultima carte scrisă și încheiată de Constantin Noica. A apărut în limba germană, în traducerea lui Georg Scherg, la Editura Kriterion, București, 1988, sub titlul *De dignitate Europae*. În limba română, aceste eseuri de filozofie a culturii europene au fost publicate mai întâi în revistele *Ramuri*, *România literară* și *Viața românească*, în anii 1986–1987. Editura Humanitas le-a publicat în 1993, sub titlul *Modelul cultural european*, după versiunea din revistele menționate, revăzută și pregătită pentru tipar de autor. Ediția de față reia acel volum.

Prefață

SCRISOARE CĂTRE UN INTELECTUAL DIN OCCIDENT

„Mai putem fi salvați?” (*Sind wir noch zu retten?*), vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rândul vostru.

Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta pe care și-o pune un Franz Alt ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape isterică. Salvați de ce anume? De fatalismul trezit, nu numai de penibilul determinism cultural al lui Spengler (cel care cu „fausticul” lui a desfigurat, aproape, miracolul goethean), dar și de câte o vorbă ca a lui Paul Valéry: „Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles”? Salvați de resemnare? de inacțiune? Salvați de cine știe ce catastrofă? Dar Einstein a acționat, în loc să declame, ca voi. S-a adresat unui președinte paralytic, cerându-i să *apere* lumea de pericolul atomic. Că, mai târziu, alt președinte, în loc să ia simple măsuri de apărare, a folosit în neștire arma cea nouă, ba a vroit să sperie și pe alții cu ea, este rătăcirea sa, laolaltă cu a politicienilor din jurul său. Dar atunci acționați și voi: cereți și faceți ca paralyticii

voștri de acolo, agresivi, să fie puși sub interdicție. Ceea ce au făcut oamenii pot ei și să desfacă. Nu veniți să speriați lumea – tocmai voi, luminații – cu amenințarea că cine știe ce cometă Halley se pregătește să măture inevitabil viața pe Terra.

Sau poate vreți să insinuați că *fizicienii* sunt de vină sau că știința (pretins „faustică”) este de vină? Atunci recitiți *Faust II* și vedeți acolo cum știa Goethe, mai bine decât voi, *cine* se află îndărătul lucrurilor. Iar dacă credeți în diavol, faceți ca medievalii cu vrăjitoarele, în cazul că aveți curaj: oriunde găsiți un fizician, chemați-l în fața Inchiziției și, eventual, puneți-l pe rug.

Dar nu știți nici voi pe cine să învinovați. Între timp *urâțiți* lumea și degradați această reușită de neasemuit care este cultura europeană. De două generații, tineretul vostru, din care s-ar fi putut recruta, eventual, câteva genii, este aruncat de voi pe străzi și isterizat. Voi nu ați știut să scoateți la lumină contrapartea de glorie a culturii noastre. În Analele Terrei – ce se vor păstra, poate, pentru o umanitate viitoare ceva mai înțeleaptă – vor figura două veacuri trecute, drept unice, nu doar prin geniile lor răzlețe, dar și prin comunitatea creată de aceste genii care-și vorbeau de la pisc la pisc, cum spunea Nietzsche: veacul presocraticilor – și cel al fizicienilor, începând pe la 1850, cu Faraday, și ținând până după școala de la Copenhaga.

Voi nu spuneți aceasta umanității. Și nu spuneți că s-a ivit, de vreo 1 500 de ani, o cultură europeană care a împânzit, a exploatat, e drept, dar a și educat cu valorile ei restul umanității; că așadar aproape *tot* ce se întâmplă astăzi pe glob, și se va întâmpla mâine chiar în cosmos, poartă pecetea Europei, oricât ar pretinde altfel etnografii și istoricii, care descoperă alte lumi, în fond spre a le scoate din letargie și a le jefui de comorile lor spirituale. Suntem pirați, conchistadori și corsari în continuare, dar acum suntem corsari ai spiritului – și asta schimbă totul.

De vreme ce n-o spuneți voi, s-o spunem oare noi, marginalii? Dar dacă nu vorbiți voi, *trebuie* să vorbească pietrele. Și ele vă spun mai mult: că și fără acest fel al vostru de a urâți veacul, l-ați și urâțit, prelungindu-i – până la absurdul, nonsensul și cinismul ce vă sunt atât de dragi – puținătatea de a întârzia în ceea ce ne îngăduim a numi „era conjuncției”. Nu știți să arătați (cum a știut întotdeauna să arate inteligența lumii) că oamenii au între ei și alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective”. Voi lăsați pe oameni să trăiască unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul; și, ajutați fiind de o tehnică prin care am reușit nu atât să ajungem undeva, cât să plecăm mai repede de oriunde, o tehnică a bunelor despărțiri și decolări, voi favorizați o societate în care surâsul fad, politețea și salutul amabil prin agitația mâinii dau singura măsură a

societății noastre civilizate – societatea lui *bye-bye* (*the Bye-bye Society*).

Am scris aceste pagini cu sentimentul fratelui neluat în seamă (cum suntem toți aici), care cerșește pentru el și lume o îmbrățișare. Dacă nu credeți că e posibilă, în spirit european, o nouă îmbrățișare, atunci sau cărțile voastre sunt un simplu *bye-bye* spus lumii și culturii, sau lumea de mâine le va arunca în foc, așa cum cerea părintele vostru într-ale scepticismului, Hume, pentru cărțile proaste.

I

REGULA, EXCEPȚIA ȘI NAȘTEREA CULTURILOR

Viața omului și a culturilor reprezintă, la drept vorbind, o dezbatere între regulă și excepție. Natura, ca și omul stau sub *legi*; omul își prescrie în plus, pentru comportarea sa, *reguli*; el instituie, pentru acțiunea sa în lume, *norme*. Însă legile, regulile, normele admit în fapt abateri. Vom încerca să arătăm că abaterile nu se ivesc numai în fapt, ci că sunt și de drept. Le vom cuprinde pe toate sub formularea „excepții față de regulă” și vom sugera, cu ajutorul lor, o prezentare a tipurilor de om din perspectiva tipurilor de cultură la care conduc excepțiile față de regulă. Există cinci feluri de excepții: unele care infirmă regula, altele care o confirmă, cele care o lărgesc, cele care doar o proclamă și, în fine, cele care devin ele regula.

În comunitatea restrânsă a familiei sau în cea lărgită a societății, pe căile însingurării cu sine sau pe cele ale supunerii la ceva mai înalt, stăruie rânduieli, comandamente, decaloguri sau prescripții, peste tot. Nu oricine are cunoașterea legilor sub care trăiește,

ci singură cultura i-o dă; în schimb oricine devine conștient de regulile pe care este dator să le respecte, spre a fi om, și de normele cerute, spre a fi făptuitor și eventual creator în sânul lumii sale.

Dar se definesc oamenii și culturile numai pe temeiul principiilor pe care le invocă? sau mai degrabă se definesc prin marginea de abateri pe care o îngăduie aceste principii? Înaintăm afirmația că *tipul de excepție în care ne așezăm hotărâște, deopotrivă cu principiile, de om și de cultura respectivă*. Aceasta vrea să spună că mai însemnat, de pildă, decât sensul de viață al cuiva, care poate fi de fiecare dată altul, și decât viața cuiva, care e de fiecare dată încărcată de arbitrar, este *raportul* lor („În ce raport stai față de legea ta?”); iar la fel se dovedește a fi și raportul dintre manifestările unei culturi și fondul ei de principii. Atunci, cercetarea omului și a culturilor devine cu puțință, în măsura în care ea lasă deoparte o materie schimbătoare, anecdotică, istorică, în favoarea unei forme, respectiv a unui raport stabil. Regulile feluritelor societăți, sau chiar ale uneia singure, pot varia: zeii lor își pot schimba numele și funcția; dar dacă raportul dintre lege și excepție este același, atunci și tipul de om sau de cultură este același.

Există, dacă nu amplificăm prea mult, cinci excepții față de regulă, cele înfățișate mai sus. Întâi, *există excepții care contrazic și infirmă regula*. În această primă situație, regula devine intolerantă față de excepții,

a căror ivire îi amenință singura ei formă de manifestare posibilă, care e siguranța. Așa trebuie să se fi întâmplat în comunitățile preistorice unde se practica totemismul, în cadrul căruia orice manifestare rituală și orice prescripție morală erau desigur comandate de cultul totemului. Numai că mentalitatea totemică a supraviețuit mult dincolo de lumile preistorice, ea fiind permanent activă în câte un *plan*, de-a lungul istoriei. Am putea chiar denumi, prin mentalitate totemică, intransigența oricărei reguli față de cea mai mică derogare de la ea. Mentalitatea reapare, de exemplu, în demersurile dogmatice, de ordin teoretic și practic, cele mai variate, de la cele religioase până la cele politice și din imediatul vieții istorice; căci dogmatismul se caracterizează tocmai prin aceea că nu admite excepții față de regulă, el sancționându-le și căutând să le înlăture, dacă nu le-a putut evita.

În spiritul regulii față de care nu încap excepții – fie că îl numim spirit totemic ori nu – operează în definitiv, în multe privințe, și civilizația tehnico-științifică de astăzi. Ea nu caută numai exactitatea perfectă, față de care orice abatere reprezintă un scandal, dar în planul realizărilor tehnice nici *nu poate* admite vreo abatere. Cea mai mică fisură, într-un obiect sau instrument produs de tehnică, anulează produsul și poate conduce la rezultate catastrofale, cum se știe. Cu cât sunt mai rafinate produsele, cu atât ele

reclamă o precizie mai mare, iar raportul între regulă și excepție este aici de așa natură, încât excepția e făcută să tindă spre zero și astfel, ca într-un raport matematic, valoarea raportului, așadar siguranța mecanismului, să tindă spre infinit. Însă cu un asemenea spirit ingineresc, care a putut pătrunde până în zonele umane superioare, făcând să se vorbească o clipă despre „inginerii sufletelor“, omul se așază într-o condiție deopotrivă de supracivilizație și de subcultură totemică. A devenit rafinat la culme și a redevenit primitiv la culme. De vreme ce totuși nu poate renunța, pe plan tehnic cel puțin, la demiurgia lui atât de rafinată, de altfel și atât de greu cuțerită, îi rămâne omului să pună în joc demiurgia doar acolo unde ea nu-i primejduiește ființa spirituală și nu se primejduiește ea singură, cu riscurile ce aduce. Între timp, alte raporturi între regulă și excepție, nespuse mai subtile decât acesta de primă instanță, stau să dea omului și culturilor un chip mai iscusit.

Există astfel, în al doilea rând, *excepții care confirmă regula*, în loc de a o infirma, ca în primul caz. Gramaticienii sunt poate cei dintâi care să fi vorbit despre reguli morfologice sau de sintaxă ce lasă loc unor excepții neîncadrabile, pentru ei, în ordinea prin care îmblânziseră limbile. Cum puteau da socoteală ei de cele câteva resturi de sălbăticiune a limbilor vii? Perplexitatea lor se transforma însă degrabă în soluția grațioasă, ori mai degrabă în expedientul

de soluție: era vorba de excepții care, în fond, confirmau regula prin raritatea lor. Și este probabil că, după gândul lor, soluția rămânea un simplu expedient, fără ca ei să vadă că acceptarea aceasta a unei situații de fapt exprima o situație de drept.

Peste tot, într-adevăr, ieșită de sub rigoarea de la început a legii, excepția apare ca un drept pe care și-l iau lucrurile și viețile în numele libertății. Însăși divinitatea își ia câteodată libertatea de a face derogări de la buna întocmire a lumii, spre a vădi mai limpede care este ordinea cea dreaptă. Un apologet al religiei creștine, Chateaubriand, scria în *Le Génie du christianisme* că bunul Dumnezeu a îngăduit (așadar a făcut) să apară în sânul lumii monstruozi, care să scoată și mai bine în lumină felul cum ar fi arătat lumea dacă n-ar fi fost mâna divină care s-o modeleze. Excepția confirmă și aici regula.

La fel o confirmă în demersurile omului. Dacă, în cazul fericit, vom intra în comunicare cu alte ființe raționale, atunci semnalele noastre nu ar trebui să fie de la început exclusiv regulate: o neregulă în emisiunile de pe pământ, alternată cu regula, ar arăta, ea abia, că suntem și noi ființe raționale, de vreme ce putem încălca stricta regularitate a comunicării. Altminteri, semnale electromagnetice regulate pot emite și pulsațiile unui astru lipsit de viață, dominat cum este de ritmurile naturale.

În existența omului, eliberarea de rigoarea legii îl înnobilează într-atât, încât ea înalță ființa umană,

după unii teologi, deasupra rânduiei îngerești, atât de strictă. Totuși, aproape tot ce facem, cu libertățile excepției, confirmă regula, nu numai în ea însăși, ci și în felul nostru de a o înțelege. Putem uita o clipă, așa cum vrea să uite efectiv fiul risipitor din Biblie, care anume este legea de viață sub care stăm; dar până la urmă fiul își amintește de ordinea familiei și își dă seama că tot ce a făcut n-a fost decât o abatere care a confirmat-o. Iar înțelepciunea păstrătorului de lege, a părintelui, face ca fiul să fie atât de bine primit, în ceasul în care își regăsește ordinea, încât celălalt care i se supusese tot timpul, fratele risipitorului, nu mai înțelege nimic și se întristează.

Când însă înțelege, omul se bucură să constate că legea nu a fost intolerantă. La început se trezește bucuria gândului obișnuit de a putea rându sub unitatea legii toate libertățile față de ea, spre deosebire de gramaticieni, care nu solidarizează excepția cu regula și judecă aici doar statistic, asimilând regula cu simpla frecvență a cazurilor. După aceea însă, cu înțelepciunea secundă a omului, gândul se bucură nu atât de strângerea diversității sub o unitate, cât de diversificarea unității într-o multiplicitate liberă doar în aparență, întocmai vorbei cunoscute a lui Hegel, cum că un concept adevărat se confirmă prin tot ce îl dezmente; atât de departe de „expedientul” de la început a ajuns gândul gramaticienilor despre excepțiile ce confirmă regula. Iar acum, când s-a creat

un prim raport viu și mișcător între excepție și regulă, vor putea apărea raporturi noi, sub semnul cărora să se manifeste oamenii și să se desfășoare culturile.

Există într-adevăr, în al treilea rând, *excepții care largesc regula*, nu doar o confirmă. Acum abia excepția începe să-și arate adevăratele ei titluri, ca și tăria ei. Excepția, ieșită de sub interdicție și din infracțiune, ca în primul caz, a încetat pe de altă parte să slujească, împotriva voinței ei, un stăpân atât de puternic, încât s-o ierte pentru răzvrătirea ei, și vine să clatine ea siguranța legii. Nici nu infirmă, nici nu confirmă simplul regulă, ci o modelează, atât de intim s-a împletit cu principiul de la care părea să se abată.

Pe această linie, o admirabilă noutate s-a ivit în istoria culturii științifice. Oricine poate înregistra astăzi faptul că, de vreo două-trei veacuri, legile se educă și ele. Teoriile științifice noi nu contrazic și înlătură pe cele vechi; le largesc numai, pentru a le face să dea socoteală de abaterile de la ele. Spre deosebire de tipul cunoașterii trecute, care de fiecare dată venea să arate cât de greșite fuseseră cele anterioare ei, s-a ivit tipul de cunoaștere „prin integrări succesive”. În anumite limite, cunoașterea celor vechi nu fusese greșită; dar s-au ivit, în zonele ce depășeau aceste limite, excepții de la regulă, iar atunci regula s-a transfigurat.

Este ceea ce se întâmplase mai demult într-o cunoaștere științifică restrânsă, dar de un prestigiu

incomparabil, sau egal cel mult celui religios de altădată: cunoașterea matematică. Atunci când s-au făcut necesare numerele negative, ele au reprezentat un scandal pentru cei care gândeau și calculau în limitele șirului numerelor naturale; dar teoria numerelor s-a lărgit, dând șirul numerelor întregi. Cu fracțiile (ce abatere față de număr, frântura de număr!) teoria s-a extins, adâncindu-se în ideea de număr, până la șirul celor raționale; cu numerele iraționale până la șirul celor reale, iar cu imaginarul până la cele complexe. Dar: negativ, fracționar, irațional, imaginar exprimă tocmai excepția, în primul moment. Iată excepția obligând regula să-și schimbe chipul și educând-o în acest sens. Era ca și cum excepția ar fi cerut legii să intre în devenire și să devină nu altceva, ci aceea ce era în neștiutul și negânditul ei.

În fond, teoriile științifice care se lărgeau spre a cuprinde excepția intraseră, ca acei zei leneși ai religiei, în trândăvie. Adevărurile noastre riscă să se prefacă în inerția noastră, dacă excepțiile nu le redresează. Astăzi, când științele găsesc până și în cosmos aceea ce știau dinainte, satisfacția legii nu mai este de a fi confirmată, ci de a primi provocarea excepției. Se întâmplă ca în legenda din *Upanișade*, în care femeia se prefăcea succesiv în toată partea femeiască a lumii spre a scăpa de bărbat, iar acesta, succesiv și el, în toată partea bărbătească, spre a se însoți cu ea. (Chinezii poate ar vedea un Yang în lege și un Yin în excepție.)

Atât de intim s-au însoțit regula cu excepția, în cazul excepției care o lărgeste pe prima, încât în gândirea europeană a apărut, independent de ceea ce se întâmplă în istoria științelor, o întreagă doctrină filozofică, în armonie cu procesul istoric menționat: existențialismul. Cel puțin în versiunea sa populară, existențialismul acest lucru îl spune, cum că excepția lărgeste regula. Cu formularea „existența precedă esența“, în cazul omului, doctrina invocată înțelege să releve că legea omului nu e gata dată, ci cu fiecare existență umană, ba chiar în sânul fiecăreia, legea se redefineste. Tot ce făptuim, sub semnul și adesea sub blestemul libertății de a face, „ne face“ ca oameni.

Mărginirea existențialismului însă este de a atribui numai omului această necurmată lucrare, în timp ce – cum o vedeau în cazul cunoașterii – legile, esențele, generalurile se educă și se definesc ele însele, pretutindeni, prin „existență“, adică prin exercițiul lor, în cadrul căruia excepția lărgeste regula propusă de ele. Aceea ce doctrina relevă doar la ființa conștientă și zbuciumată de anxietatea alegerii libere se întâlnește și în natură (așa cum „varietățile“ lui Darwin erau și ele existențialiste, de vreme ce prin lupta pentru existență formau esența câte unor specii): se întâlnește la zeii suprainstituiți lumii, sau se întâlnește, cum arătam, la numere și în tribulațiile indivizilor, statelor și culturilor. Excepția poate modela regula.

Dar dincolo de excepția care infirmă, care confirmă și cea care lărgeste regula există, în al patrulea rând, *excepția care proclamă regula rămânând excepție*. Ea nu se pierde în regulă, ca până acum, și nu poate fi absorbită de aceasta. Rămâne excepție, cu regulă cu tot. Intimitatea ei cu regula se păstrează perfect, dar este de altă natură acum, iar tăria ei este și ea alta decât cea modelatoare de lege. Goethe vorbea despre „legi față de care nu există decât excepții“. Să fie cu puțină astfel de legi, care rămân în puritatea lor de lege, față de un univers de excepții? Atunci afirmarea excepției, fie și drept incapabilă să obțină legea, lasă loc afirmării legii, dar și ea incapabilă să absoarbă total în ea vreuna dintre excepții. (Ar fi ca incapacitatea divinului de a se întrupa.)

Iar asemenea legi există. Ele capătă o primă versiune în Ideile lui Platon. Nu se poate înțelege gândul lui Platon – și de aceea el a fost uneori răstălmăcit până la distorsiune – fără cercetarea raporturilor dintre excepție și regulă. Sunt, potrivit învățaturii lui, tot felul de lucruri frumoase pe lume, dar nici unul nu este frumusețea. Atunci frumusețea să fie ceva în afara lor, cum s-a spus? Dar ele sunt *purtătoare* de frumusețe și nu sunt cu adevărat ceea ce sunt decât în măsura în care au parte de frumusețe, „participă“ la ea. Ele subzistă cu frumusețea, dar, într-un fel, și fără ea; sunt în frumusețe, dar și tind către ea. Sunt o abatere de la frumusețe cu ea cu

tot, așa cum ultima este o lege față de care toate cele îmbibate de ea nu sunt decât o excepție. Când, în raportul al doilea, excepția doar confirmă regula, prima putea uita de regulă. Acum nu uită nici o clipă, ci proclamă regula, reînnoind-o, hipostazând-o și căutând-o.

Că poate fi acceptat un asemenea raport între excepție și regulă o arată felul cum, pe toată întinderea vieților și a culturilor ele însele, ne înființăm și ne susținem prin legi față de care suntem irevocabil o excepție. Toate legile morale – de la etica juridică în societate până la etica sfinților în pustie – sunt de această natură. Nimeni nu este „în lege“, oricât ar pretinde că o exprimă sau măcar că o respectă. Sfinții sunt sfinți doar pentru alții; în sinea lor ei se văd încărcăți cu toate păcatele. Legea morală o respectăm numai până la un punct. Cetățeanul știe că nu e cetățean, părintele știe că nu e părinte, așa cum eroul știe că nu este erou, învățatul că nu e învățat, în timp ce înțeleptul spune că nebunia lumii este mai înțeleaptă decât el.

Excepția se păstrează așadar pe deplin ca excepție. Dar ea nu are încă autonomie, nici siguranță. Singura ei tărie este de-a rămâne ce a fost, în puținătatea ei. De aceea, în cazul omului, stă rușinată de sine în fața legii, sau stă, cu om și lucruri cu tot, ca sub un cutremur. Natura vegetală s-a cutremurat când „legea“ vieții s-a ridicat până la lumea animală

care o pradă. Și atunci, ierburile și lianele au încercat să se apere, cum spun istoricii vieții de pe pământ, făcând aceste „grădini suspendate” care sunt arborii. Însăși natura de pe pământ stă ca sub o nesiguranță, de vreme ce doar câteva grade în plus ori în minus o pot schimba cu totul. Lumea întreagă este un cuprins de excepții ce proclamă legea, rămânând excepții.

Ce s-a întâmplat atunci în istorie, o arată abia cultura europeană. Dacă regula nu integra excepțiile decât în chip ideal, atunci excepțiile aveau să iasă treptat din starea lor de înjosire și subjugare, integrând *ele* regula în chip real. Un pas încă, așadar, și excepțiile, care acum sunt încă în nesiguranță de sine față de lege, vor tinde să devină ele legea.

Căci există, în ultimul rând, *excepții care devin pur și simplu regula*. Cu ele s-ar putea încheia înfățișarea raporturilor dintre excepție și regulă: de la excepția care nu era nimic, decât ceva aberant față de ultima, am ajuns la excepția care e totul și i se poate substitui. Putem da de-a dreptul ilustrația care ni se pare cea mai lămuritoare, pentru această situație-limită: geniul. Apărută în cultura europeană și numai în ea, ideea de geniu exprimă capacitatea ființei „de excepție” de a suspenda, dacă nu chiar de a repudia legile existente, spre a institui legile *ei*, cu sorți de a fi valabile și pentru ceilalți. În sens restrâns, geniul apare doar în câte un domeniu de creație izolat, pentru care prescrie alte legi. Dar în sens larg se poate vorbi

de genialitate, dacă nu de geniu anumit, chiar și dincolo de om, iar genialitatea va fi atunci numele pentru toate situațiile în care excepția va fi devenit regula.

A existat astfel (și ar putea să se mai manifeste) o genialitate a naturii, când a pus pe lume omul. În toate privințele, omul a apărut ca o excepție, una precară la culme, cum spun antropologii. Dar excepția s-a prefăcut în regula Terrei, dominând în așa fel viața și fapăturile de pe ea, încât a prescris și prescrie legi noi firii. Învățații luminați de astăzi pot surâde în fața finalismului și teleologiei de altădată, potrivit cărora totul a fost rânduie în vederea omului; în fapt, ei înșiși practică un fel de finalism răsturnat, în sensul că acum totul poate fi făcut, desfăcut și refăcut de om, de parcă omul ar fi apărut în vederea lucrurilor, în loc ca lucrurile să fie rânduite în vederea sa. Dacă istoria însăși nu mai este „gândul lui Dumnezeu pe pământul oamenilor“, cum spunea Bossuet, ea a devenit „gândul omului pe pământul bunului Dumnezeu“. Excepția a tins – fie și în chip primejdios și vinovat – să se prefacă în regulă.

Iar genialitatea naturii este din plin reluată pe registrul colectiv uman, odată acesta instituit. Așa va fi cazul cu limbile. Oamenii trăiesc în comunități și sunt siliți să-și creeze câte un limbaj, apoi o limbă. Numai că fiecare limbă, spre a nu mai vorbi de limbajele primitive, reprezintă o excepție față de lege, față de logosul unic pe care ar trebui să-l trimită până

la cuvânt omul, care e același pretutindeni. Frica sa, foamea sa, erosul său sunt *aceleași*. Numai logosul e diferit, și atunci ce face umanitatea? Lingviștii sunt liberi și chiar datori să găsească structuri de vorbire identice, să caute o gramatică generală și să închi-puie pentru viitor o limbă unică; între timp, limbile pământului se desfășoară și se diversifică mai departe, ca tot atâtea excepții față de legea logosului unic. Dar totodată fiecare limbă se străduie, iar prin cultură reușește, să exprime *tot*. Nu numai că limbile traduc orice gând și nuanță dintr-altă limbă, dar pretind, fiecare, să exprime ceva în plus, „l'excès sur le tout“, cu vorba lui Valéry. Ele ținesc să dea regula, pentru cuvânt și cuvântare, în timp ce nu sunt decât excepții de la regulă.

Prin cimentul limbilor se consolidează comunitățile și se alcătuiesc statele. Este însă statul ca atare regula oricărei epoci mai evolute, legea oricărei comunități istorice? Așa s-ar părea, de vreme ce numai semințiile care s-au ridicat la stat (deci nu celții, nu mongolii) au obținut ființa istorică. Dar ideologiile politice și cetățenii mai luminați ai lumii vor altceva: visează, la limită, dispariția statului. S-ar putea vorbi, atunci, de genialitatea comunităților care au reușit să facă din așezarea lor periferică centralitate și din excepția lor regulă. Iar la genialitatea naturii, a vorbirii sau – de rândul acesta una doar visată – a cârmuirii societății, se adaugă de la sine cea a individului;

dincolo de cea a creatorului într-un domeniu ori altul, artă, cunoaștere sau invenție, merită să fie reamintită „genialitatea morală” de care s-a vorbit cu privire la subiectul etic al lui Kant, un subiect ce trebuie să făptuiască astfel încât comportarea sa să devină regulă și pentru ceilalți; sau genialitatea omului de cultură în genere, dacă el reușește a transforma mediul exterior al culturii într-unul interior, așa cum în veacul nostru câte un fizician, învăluit la început în mediul fizicii, a reușit să devină fizica însăși. Toată cultura europeană va fi fost una în care, rând pe rând, excepțiile constituite ca valori autonome – valori teologice, etice, filozofice, științifice, economice, chiar creații tehnice – vor fi încercat să devină regula.



Putem atunci relua: există excepții care infirmă, unele care confirmă, altele care largesc regula, excepții care o proclamă rămânând ceea ce sunt și excepții care se afirmă desființând-o și substituindu-i-se. În aceste cinci tipuri de raporturi între excepție și regulă s-ar putea înscrie viețile noastre individuale, în mic, așa cum se înscriu în mare, adică pe plan social și istoric, culturile, cu nașterea și desfășurarea lor. Firește, în fiecare cultură, ca și în fiecare destin individual, vor apărea toate cele cinci raporturi. Dar culturile și viețile se vor defini prin *acel* raport între excepție și regulă pe care îl preferă și îl pun în valoare.

Cultura europeană a sfârșit prin a prefera ultimul raport, cel în care legile, generalurile, zeii au fost înlăturați și înlocuiți. Este un bine? este un rău? Dar de vreme ce excepțiile curg, este un dincolo de bine și de rău. Cultura europeană pare să fie prima care să nu-și facă idoli în religia unui raport.

II

CE POATE ÎNSEMNA O CULTURĂ

Dacă ar dispărea cultura europeană, încă ar putea supraviețui ceva din ea: modelul pe care l-a dat lumii istorice. El ar reapărea drept conștiința de sine a oricărei alte culturi depline — în cazul că ar mai fi vreuna.

Până la cultura europeană, toate celelalte știute nouă au fost parțiale: au cunoscut numai *un* colț de Terra, oricât de întins ar fi fost el, și au dat socoteală numai de versiunea *lor* a spiritului. Singură cultura europeană, cel puțin din perspectiva noastră, după ce a încercat felurite variante (bizantină, romano-catolică, italiană, franceză, anglo-saxonă, ultimele două pe un fond germanic), s-a deschis, prin conștiință istorică, înspre toate culturile știute. Față de ea, celelalte ne par parohiale. Să fie aci o iluzie europocentrică? În fond, nici nu le mai înregistrăm drept culturi depline, ci *configurații culturale*: configurația egipteană, chineză, indiană, în unele privințe chiar cea greacă, admirabilă și neîncetat fecundă, cum este. Atunci când Spengler sau Toynbee vorbesc despre culturi, ei înfățișează de fapt simple configurații culturale, din rândul cărora ar face parte și cea europeană.

Dar deosebirea dintre o configurație culturală și o cultură deplină a și fost sugerată. Configurațiile – aparținând câte unui singur popor sau conglomerat închis – nu au cultivat și nu cultivă omul deplin, în toate versiunile lui, așa cum au ignorat și ignoră restul sferei terestre, adică tot pământul locuit (= *oikouménē*), nefiind ecumenice. Au rămas închise în ele însele și în buna lor întâlnire cu natura. Când miraculoasa cultură greacă a conceput, sub numele de *kalokagathia*, desăvârșirea umană, ea n-a trecut-o neamurilor, așa cum și-a trecut creștinismul mesajul sau cum își trece Europa valorile și civilizația; iar când și-a desăvârșit limba și a început s-o exploreze, cultura greacă nu a socotit necesar s-o confrunte cu alte limbi, așa cum face lingvistica europeană; când a năzuit să știe tot, nu s-a deschis prin istorie către restul lumii (în afară de contactul cu egiptenii, și încă); în sfârșit, chiar atunci când s-a ridicat la rațiune, ea s-a oprit în fața iraționalului, neintegrându-l rațional nici măcar în matematici și lăsându-l s-o pătrundă în zonele ei obscur religioase. În fapt, toate culturile lasă iraționalul *dincolo*, pe când cea europeană îl aduce și întrupează aici.

Nu va fi „europocentrism“, atunci, în a declara că modelul european ar putea fi singurul valabil și pentru alte culturi. Despre europocentrism se vorbea numai pe vremea când Europa ignora valorile altor culturi și civilizații, chiar dacă pe plan istoric luase

contact cu ele. Însă în veacul al XX-lea termenul și-a pierdut sensul peiorativ, de vreme ce cultura europeană nu doar a asimilat ce era valabil în alte culturi (în primul rând, experiența de artă și de limbă, uneori și de gândire), dar și-a extins *ea* valorile morale, ideologice, economice și de civilizație peste ele, europeanizând în chip firesc tot globul. Iar dacă pe orizontala prezentului modelul european este adoptat atât de firesc, de ce nu ar opera el și pe verticala timpului, oferindu-ne prototipul în lumina căruia să putem înțelege limitele culturilor trecute și să închipuim culturile viitoare posibile?

Cum a obținut cultura europeană acest titlu, poate fi sugerat, fie și în chip nesigur. Misterul ei este de *a nu avea mister*, deci închidere în sine, așa cum au dovedit că au culturile mai împlinite din trecut, chiar grecii, cu unele oracole și „mistere“ ale lor. În orice caz cultura europeană nu reclamă inițiere: rațiunea ei filozofică, metodele ei științifice în frunte cu matematicile, valorile ei morale și politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate) stau la îndemâna oricui. Pe de altă parte, ea își realizează liber modelul, căci a știut de la început să iasă, cu o natură transfigurată, de sub venerația oarbă a naturii. Orice altă cultură, e drept, a depășit condiția naturală și a ieșit de sub necesitatea ei; dar toate cele știute au rămas până la urmă în cumpănă cu natura, din care și-au tras mitologiile și zeii, pe care au sanctificat-o și, în definitiv, pe care au lăsat-o și acceptat-o întocmai.

Cultura europeană se așază de la început dincolo de natură, care pentru creștinism este căzută, odată cu omul, iar pentru religia științei este spectralizată și trecută în laborator. Ea este o cultură a *ne-firescului*, una supra-realistă pe toate planurile: cu mitologia ei (nicidecum naturală, ci născută dintr-o singură legendă, cea a copilului născut în iesle), cu teologia ei, cu filozofia, știința și tehnica ei. De aceea ea poate da arhetipul oricăror altor culturi, arătând *parțialitatea* lor. Iar spre deosebire de acestea, ea poate avea sens și desfășurare chiar în cosmos cândva, dovadă – așa cum spunea Hegel și cum *nu* se putea concepe în culturile trecute – că natura de pe Terra este contingentă.

Ca dovadă, pentru prezent cel puțin, că Europa (al cărei nume Spengler cerea în chip absurd să fie scos din istorie, spre a fi înlocuit cu „fausticul“ deseperării și exasperării umane) nu reprezintă o cultură între altele este faptul că ea a educat și educă în continuare tot globul, după cum tot ea a descoperit restul lumii, iar nu restul lumii pe ea. Mai mult încă: nu numai civilizația, ci chiar cultura ei educă *dinăuntru* alte lumi și rase, potrivindu-li-se într-astfel de parcă valorile, științele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele. Ideologiile europene le trezesc la viață istorică proprie. Dacă matematicile ar fi putut fi obținute de asiatici, ei n-au știut să dea nici fizica, nici biologia ca atare, necum istoria ori antropologia.

Totuși, științele sunt uneori întreprinse chiar mai bine de ei, căci au o sporită atenție – demersul original al vieții spirituale și de cunoaștere –, așa cum au mai multă supunere la obiect. Numai că europenismul, intrat în expansiune (și adoptat la fel de firesc cum, în mic, a adoptat lumea tracică civilizația romană), riscă să strivească sensurile tradiționale aparținând acelor configurații culturale în izolarea lor. În ceasul acesta de trecere spre o altă cultură, *mai adevărată* istoric, care îi adevărește și pe ei, unii japonezi, conștienți de pierderea valorilor proprii, se sinucid. În curând o vor face și alți asiatici, poate chiar câțiva africani. (Indienii în schimb n-au nevoie s-o facă, de vreme ce au demisionat din viața istorică încă de la început.)

Ceea ce dă un plus de investire culturii europene este modul ei de existență. În existența istorică au fost și sunt angajate de asemenea toate culturile trecute, dar ele au sfârșit, uneori degrabă, la existență *stagnantă*. La egipteni, la chinezi, la indieni, intrarea în stagnare istorică a fost evidentă; chiar grecii, cu întreaga lor viață istorică și civilizație, intraseră în stagnare. Datorită poate prea bunei lor împletiri cu natura, în orice caz datorită schimbului lor cultural prea redus cu alte lumi, unele culturi sfârșesc prin a-și supraviețui pur și simplu, când nu dispar în chip violent. Dar o cultură autentică și deplină nu ar putea pieri *dinăuntru* ei, iar viziunea morții „firești“ a

culturilor, de ordinul celei a lui Spengler, ține de organicism și de etnicism, nicidecum de spiritul culturii.

În spiritul culturii, înțeleasă ca structură istorică deschisă, nu încap sfârșit; modelul ei nu piere, așa cum nu pier (decât doar prin suprimare violentă a subiectului sau materiei ce le poartă) operele de artă ori ideile. Ca o structură deschisă, spre deosebire de culturile închise de până acum, modelul european nu poartă în sine o pulsione a morții – putând fi reluat, cum și este, pe întregul glob – și nici nu poartă tendințe de intrare în stagnare. În momentul când, în urma celor două războaie nefaste, continentul european a părut să rămână doar un spațiu muzeal și să treacă în stagnare istorică, a apărut versiunea americană a modelului, cea sovietică, ba chiar versiunea japoneză pe plan industrial, tot atâtea modalități sortite să scoată totul din stagnare și poate să reînsuflească modelul pe continent el însuși.

Toate acestea sunt cu puțință prin modul de existență al modelului european, o existență în neodihna *creativității*. De ce e creatoare cultura europeană? Tocmai pentru că nu e inițiativă. Ea e „transmisă” permanent altora și însușită de ei. Trebuie deci să creeze noul permanent, spre a fi. E felul ei de *a fi*. Nimic nu pune capăt și țintă spiritului creator; fiecare creație naște altele, așa cum răspunsurile culturii europene nasc alte întrebări. O cultură este autentică în clipa când trezește în ea izvoarele neîncetatei

reînnoiri. Ea nu se poate îmbolnăvi de senectute, fiind în condiția izvorului, nu a bălții stagnante. Ce este mai viu nu se află atunci îndărătul, ci înaintea ei. De aceea – în sensul ei restrâns, de cultură umanistă a valorilor și ideilor – o cultură deplină nici nu poate rămâne una doar „exegetică”, așa cum sunt cultura indiană ori cea chineză, pentru care tot ce este mai bun *s-a spus* cândva. Actul de cultură, cu luciditatea și interogativitatea pe care le aduce, este prospectiv.

Atunci modelul unei culturi depline poate fi încercat. El exprimă, la fiecare treaptă, o ieșire din condiția naturală a umanității. Spre deosebire de configurațiile culturale, orice cultură deplină – cu o primă aproximație – aduce:

1. o supranatură, schimbând raportul dintre om și natură în favoarea celui dintâi;
2. o cunoaștere rațională, dincolo de cea naturală care este doar descriptivă, cunoaștere capabilă să integreze iraționalul;
3. o superioară organizare științifică și tehnică de viață, cu lărgire a existenței și cunoașterii proprii prin istorie;
4. un orizont deschis, ca o limitare care nu limitează, până la ieșirea prin creații din timpul istoric.

Un asemenea model acoperă astăzi Terra și se pregătește să treacă prin vămile văzduhului. E de prisos

să se spună că, pe Terra, modelul european a săvârșit nelegiuiri fără precedent, în versiunea sa de până acum. *Configurațiile* culturale, trecute și prezente, sunt precare în esența lor; *modelul* european a fost așa numai în existență.

III

SCHEMĂ, STRUCTURĂ, MODEL

Întregul glob stă sub modelul european, la finele veacului al XX-lea. De la coasta americană a Pacificului și până la coasta rusă, tot a Pacificului; în America Centrală, ca și în cea de Sud ori în Australia, peste tot cultura europeană este, cu forme excesive uneori, cu forme începătoare câteodată, la ea acasă. Africa a fost scoasă de ea din primitivitate, Asia a fost scoasă din somn, odată cu marxismul european. Pe întreg globul, o singură lume (în afara celei islamice, care totuși nu are de opus un sistem de valori proprii, ci doar o credință, ea însăși de sorginte iudeo-creștină) ar putea opune unele valori specifice față de modelul european: lumea indiană. Dar ea s-a condamnat dintru început la anistoricitate, iar independența pe care și-a cucerit-o, sub un elan de tip tot european, o obligă, odată intrată în istorie, să adopte singurul sistem de valori operant la nivelul atins astăzi, cel pe care a crezut că-l poate înlătura, odată cu opresorii în numele lui.

Devenită suverană – nu prin forță, ca în trecut, ci prin tăria mijloacelor și sensurilor ei de viață –,

Europa își este datoare cu justificările în drept a ceea ce a devenit în fapt: purtătoarea de cuvânt a globului. Din această perspectivă, un Spengler sau un Toynbee apar drept îngrădiți, de vreme ce nu văd în cultura europeană decât una obișnuită, ba încă una necesar pe sfârșite. Cât de puțin sfârșită dinăuntrul ei (căci din afară sau prin accident poate sfârși oricând orice) este cultura europeană, ar putea-o arăta, la acest sfârșit de veac, simplul fapt că statele *ei* sunt mai departe „locomotivele istoriei“, cum s-a spus. Așa cum spre 1900 s-a vorbit despre un sentiment al sfârșitului ca *fin de siècle*, fără adâncime, ci doar cu grație franceză, la fel istoricii noștri elegiaci pot oricât vorbi despre un ceas asemănător Imperiului Roman pe sfârșite, sau Bizanțului osândit la moarte. Totul însă vine să-i dezmintă. Lucian Blaga a citit semnele istoriei poate mai bine decât toți profeții veacului, atunci când, comparând și el deschis epoca noastră cu cea bizantină, vestea totuși o revigoare a spiritului european prin metodele Bizanțului teologal, în particular prin metoda dogmatică liber înțeleasă, și anticipa un întreg Eon dogmatic, ceea ce însemna unul structuralist, axiomatic chiar, în orice caz creator în materie de idei, cum s-a și văzut în cultura științifică a începutului de eon.

Justificările de drept ale acestei hegemonii spirituale totuși n-au apărut încă în chip lămurit. Întâi spiritul istoric, care nu s-a trezit aproape deloc în alte culturi, și-a făcut apariția abia târziu chiar în cultura

europeană, anume în preajma anului 1800, cu școala istorică germană, slujind la început în principal cercetării istorice a popoarelor de pretutindeni, inclusiv cele europene, mai degrabă decât reflexiunii asupra istoriei însăși. În al doilea rând, în ceasul când asemenea reflexiuni de filozofie a istoriei s-au făcut necesare, ele s-au produs fie din nevoia de a găsi o metodă, cât de cât științifică, de cercetare și valorificare a istoriei (Dilthey), fie pentru a explica sentimentul de criză istorică, pe care atâția intelectuali prea rafinați, prea sceptici și adesea prea critici au înțeles să-l cultive, la sfârșitul stupidului veac al XIX-lea, cum i s-a spus, și la începutul cutremurător de stupidului veac al XX-lea. Abia acum, în clipa când se eliberează de absurda răspundere a justificării apocalipselor, filozofia istoriei, devenită filozofia culturii, întâlnește problema valabilității culturilor istorice; și – întocmai oricărei reflexiuni – se trezește la viață sub o mirare, aceea de a vedea că singură cultura europeană își supraviețuiește. Europa poate eventual redeveni o peninsulă a Asiei; ea dă totuși ființă istorică până și celor care ar desființa-o.

Dacă reaşezăm acum problema de pe registrul faptelor pe cel al înțelesurilor și căutăm să explicăm cum s-a născut și constituit cultura europeană până la a putea oferi un cifru valabil și pentru înțelegerea culturilor incomplete, ne lovim în primul moment de câte o vorbă ca a gânditorului german Theodor

Lessing, rostită acum câteva decenii: istoria este „die Sinnggebung des Sinnlosen“, tendința de-a da sens la ce nu are sens. Oricât de impresionant ar fi, în prima clipă, asemenea vorbe provocatoare, ele exprimă o enormitate, în speță nesocotirea suverană a obiectului istoric, cu bogăția care-i este proprie. La fel ai putea lichida printr-un paradox cu lumea materiei, refuzând a vedea – sub cuvânt că nu-i știe sensul final – bogăția ei de fluizi, substanțe și întruchipări; la fel cu natura vie, care însă nu așteaptă să-i dăm noi sensuri, ci oferă singură miracole de organizare, de la un simplu scaiet și până la creier. Că istoria are ori nu sens rămâne de văzut mai târziu, în cazul că asemenea probleme ne solicită și după anii adolescenței; dar ea are *un cuprins*, dincolo de stupiditatea tiranilor ce vor să-i dea sensuri (și numai pentru tiranii „luminați“ de totdeauna are rost, vorba lui Theodor Lessing), iar în sânul acestui cuprins apar limbi, creații, destine, formații sociale, valori, într-un cuvânt apar configurații culturale și culturi, care nu mai sunt simple plăsmuiri ale istoricului. Istoria trece singură din haosul junglei în buna rânduială a grădinilor.

Ca dovadă că istoria nu așteaptă de la inteligențele dezabuzate să fie pusă în oarecare ordine, ci se grădinește singură, stă faptul că noi nu știm a da decât *nume* marilor unități istorice, botezându-le „culturi“. Dar ce sunt ele? Conținutul unităților acestora și identitatea lor istorică sunt evidente; în

schimb, care e natura și structura lor rămâne un obiect de investigație, iar caracteristic pentru obiectivitatea *organizată* a istoriei este nevoia de a găsi un model al culturii, așadar de-a propune – ca pentru studiul oricărei realități, astăzi – o imagine spectrală a ei.

Modelul, ca „sistem pentru studierea indirectă a altui sistem mai complex, inaccesibil direct“, așa cum a fost definit, aduce o simplificare, dar una în esențial. Simplificarea, tot în esențial, poate fi dusă mai departe – în cazul culturilor cel puțin –, cum o vom arăta îndată. Însă merită să fie subliniat, pentru o clipă, spre a reliefa singularitatea culturii europene, faptul că ideea de „model“ ca mijloc de investigație nu apare decât în sânul ei, ca metodă. Anticii nu modelau, descriau. Printre puținele cazuri de modelare, abia Platon, în *Republica*, dă ca model statul, spre a vedea în mare ce poate fi justiția în mic, la individ; dar în folosința dată modelul politic a fost luat pur și simplu drept realitate sau drept construcție platoniciană în sânul realității – atât de puțin concepeau anticii modelul. Pe de altă parte, Ideea platoniciană putea fi considerată, într-o măsură, un model și ea, unul pentru realitate și realități. Numai că la antic ea apare prea des ca un model-prototip, mai degrabă decât un model-idee de lucru, cum îl invocăm astăzi. De aceea Ideea ca model este de fapt încărcată de toate notele din sfera ei, fiind mai bogată decât realitatea corespunzătoare, în timp ce modelul nostru de astăzi este mai sărac. În nici un

caz despre acesta nu s-ar putea spune, ca despre Idee, că are mai mult adevăr decât realitatea însăși.

Produs al felului european de-a întreprinde investigația asupra realităților complexe, modelul trebuie totodată să opereze chiar în investigația asupra acestei realități complexe, dar bine asigurate, care este cultura europeană ea însăși. Mai mult încă: modelul unei realități atât de complexe riscă să nu fie obținut fără o nouă simplificare (care într-o privință ar putea fi înțeleasă ca un model al modelului) și nu va fi obținut, cel puțin în investigația de față, fără o „structură” specifică modelului ce urmează a fi pus în joc. Ne este îngăduită o nouă treaptă de simplificare? Structura însăși se va întemeia pe o schemă, făcând parte dintr-un adevărat tablou de scheme ale culturilor ivite în istorie. Și iată astfel trei trepte de simplificare – model, structură, schemă – care s-ar justifica prin ele însele, pe linia nevoii de explicitare și expunere, dacă termenul de „simplificare” n-ar fi atât de nepotrivit. El ar reaminti de simplificările mecanice și de alte forme de a reduce complexul la simplu, într-un ceas când reducăționismele de orice fel s-au dovedit vinovate. Dacă totuși pornim aci de la o *schemă* a culturilor, spre a găsi *structura* culturii europene și a încerca apoi să dăm *modelul* ei, nici unul din aceste trei tipare nu va fi simplu, ci fiecare va da expresie unei complexități, văzută însă la diverse niveluri de spectralitate.

IV

TABLOUL SCHEMATIC AL CULTURILOR

Procedeul de-a reduce la o schemă, dacă nu culturile măcar unele manifestări din sânul lor, a mai fost pus în joc în câteva rânduri. Așa s-a încercat, de pildă, o schematizare pentru doctrinele politice din trecut sau pentru viziunile religioase tot din trecut. După gânditorii greci, existau numai trei doctrine politice în lumea cetăților: monarhia în sens larg (domnia celui ales de zei sau de oameni); aristocrația, iarăși în sens larg (domnia celor câțiva buni); și democrația (domnia tuturor). Aceste feluri de conducere sunt în continuă prefacere: monarhia tinde să se prefacă în tiranie, ceea ce determină pe cei buni din cetate s-o combată și s-o înlocuiască prin aristocrație; la rândul ei, aceasta din urmă tinde să devină oligarhie, ceea ce face pe cei mulți din cetate să-i substituie democrația; numai că democrația alunecă prea des în demagogie anarhică, determinând poporul însuși să ceară conducerea unuia singur, care să pună ordine în cetate. Se revine astfel, prin dictatură, la primul tip de conducere, monarhia, așadar se reia ciclul.

Dar ce este îndărătul acestui ciclu? Este o simplă condiție numerică, o schemă: sau conduce unul, sau conduc câțiva, sau conduc toți. Iar unul – câțiva – toți exprimă exhaustiv condiția cantității, o condiție astfel necesară (chiar dacă nu și suficientă) pentru orice tip de conducere politică.

Aceeași reducere, exterioară firește și de astă dată, s-a putut face pentru religii. Ele sunt: sau mono-teiste, adică invocă o singură divinitate, sau politeiste, invocând mai multe, sau panteiste, văzând divinul peste tot. Deși este limpede, la fel ca în cazul doctri-nelor politice, că reducerea religiilor la categoriile cantității – unitate, pluralitate, totalitate – nu poate spune ceva în adâncime despre fenomenul religios, este totuși surprinzător, o clipă, să vezi că o asemenea reducere reușește.

Dar schema numerică nu reușește în adânc, nici nu poate reuși, tocmai pentru că nu este decât nu-merică, adică nu îndeajuns de complexă. Luat ca atare, numărul este lipsit de virtute explicativă, cum se știe încă de la eșecul urmașilor lui Pythagoras. În schimb, *raportul* dintre numere și raportul în genere s-au dovedit a fi miracolul matematicilor. El este mira-culos și în rest, ca raport și egalitate de rapoarte, pro-portie. Judecata de analogie, care a făcut posibilă magia și poate chiar unele religii trecute, se întemeiază pe analogii și proporții; la rândul ei, toată cunoașterea începe de la un raport, cel al diversului de cunoscut

față de unitatea posibilă a legii; societatea însăși se bazează pe rapoarte (nu numai pe simple raporturi) între oameni. Cultura, care înglobează toate aceste demersuri și realități spirituale (religii, sisteme de cunoștințe, rânduieli sociale), s-ar putea regăsi și ea, schematic, în câte un raport fundamental. Care anume?

Ni se pare că este *raportul dintre Unu și Multiplu* (sub ultimul trebuind să se înțeleagă atât diversitatea calitativă, cât și pluralitatea cantitativă). El nu înseamnă același lucru cu unificarea unui divers, care făcea problema cunoașterii. Ar putea fi, dimpotrivă, în cazul culturii, diversificarea Unului. Vom încerca deci să descriem rapoartele posibile între Unu și Multiplu, în gândul de a sugera că tabloul acestor rapoarte ar putea oferi schema tipurilor de culturi reale sau a celor susceptibile de a fi concepute.

Există cinci rapoarte posibile între Unu și Multiplu:

- 1) Unu și repetiția sa;
- 2) Unu și variația sa;
- 3) Unu *în* Multiplu;
- 4) Unu *și* Multiplu;
- 5) Unu multiplu.

Fiecare dintre rapoarte ar putea da schema câte unui tip de cultură, în măsura în care în sânul ei manifestările felurite ale vieții, ale lumii înconjurătoare, ale comunității sociale respective țin laolaltă, prin raportarea lor la ceva unitar. Aceste cinci rapoarte, de altfel, sunt solidare cu cele cinci dintre excepție și regulă, cum se va vedea.

Este adevărat că în culturile sau în configurațiile culturale apărute în istorie nu se poate vorbi despre un tip de cultură „pur”; în toate apar, cu intensitate mai mare sau mai mică, trăsături din cele cinci rapoarte ale tabloului. Dar pentru fiecare configurație este caracterizator *accentul* pus pe un anumit raport al tabloului, sub semnul lui desfășurându-se, pe toate planurile, câte o comunitate istorică.

Unu și repetiția sa caracterizează în chip evident culturile primitive de tip *totemic*, amintite la primul raport dintre excepție și regulă. S-a văzut, în cazul primei excepții, că unele caractere de ordinul totemismului se înregistrează în chip lămurit și mai târziu, în configurații de alt tip, și chiar în culturi, anume acolo unde se înscrie, fie și provizoriu, dogmatismul. Comunitatea devine atunci stagnantă, cum probabil era în culturile totemice, datorită Unului sau corpului unic de idei călăuzitoare, sortite repetiției lor. S-ar putea însă presupune că lumile totemice erau mai însuflețite decât cele dogmatice, în măsura în care monotonie era consimțită, iar nu impusă. Oricum, accentul cade, în cele totemice, pe Unu și repetiția sa.

Unu și variația sa, ca alt raport între Unu și Multiplu (corespunzând excepției ce confirmă regula), oferă schema culturilor de tip monoteist, ceea ce este valabil mai ales pentru configurațiile vechi, care aproape toate pun divinitatea drept principiu al unității.

Este firesc ca popoarele monoteiste prin excelență, cel al *Vechiului Testament*, mai târziu și popoarele *Coranului*, să redea cel mai bine configurația culturală corespunzătoare. Însă curiozitatea istorică a făcut ca deopotrivă în ultimele două secole să apară o versiune laică a culturii pe bază de „Unu și variația sa“, în speță versiunea nord-americană. Totul ține, în versiunea aceasta, de o Constituție, un fel de Unu ce îngăduie o largă variație în manifestările istorice. Atâta timp cât principiul unitar rezistă, comunitatea are sau tinde să aibă un profil distinct; altminteri își riscă sau disoluția, prin variația prea liberă a principiului ei (democrație laxă), sau regăsirea ei drept ce a fost inițial: un tentacul european aruncat peste ape.

Cu Unu *în* Multiplu ne întâmpină o schemă culturală de tip panteist (în cazul științelor, de tip panlogist), așa cum a fost înregistrată configurația culturală indiană, în care zeitățile par să nu aibă contur definit, cum se întâmplă și cu legea pe care o lărgă excepția. Caracteristic culturilor de tip panteist este că se edifică pe câte o singură mare temă (respectiv pe câte o singură mare teorie științifică), în cazul culturii indiene pe tema suferinței, în măsura în care lumea reală este privită drept un rău. Brahma e peste tot; râul și ramul sunt și ele Brahma, astfel încât partea, încărcată de sens divin cum este, ar putea fi în jubilar (așa cum în cultura europeană Sfântul Francisc a exprimat ceva din bucuria aceasta). Dar râul și

ramul, ca și păsărelele cărora le ținea predici sfântul, sunt toate expresii ale „individuației“, iar răspândirea Marelui Tot în realități individuale este sfășierea lumii și suferința ei. Lumea e în excepție; ea lărgeste regula, în sensul că îi sporește întruchipările, dar ceva rămâne în agonie până la sfârșitul lumii, cum avea să spună Pascal. O cultură întemeiată pe ideea că lumea înseamnă suferință, așa cum se crede în cultura indiană și cum operează tehnicile ei spirituale, nu poate fi decât o încercare de terapeutică la nivel ultim, așadar o formă de soteriologie. Lumea trebuie vindecată și mântuită.

Cu totul altfel arată culturile lui „Unu și Multiplu“, cele de tip politeist, în principal cultura greacă. Lumea nu este bolnavă, în răspândirea ei prin individuație, ci tocmai aceasta reprezintă sănătatea ei, apolinicul ei: dar este ca excepția care nu obține regula. Așa cum zeii nu se resorb în substanța unui Zeus-Brahma unic, oamenii ca și aștrii, fenomenele naturii ca și întruchipările ei au toate un sens liber. „Politeismul“ culturii grecești duce la afirmarea plină a cetăților, fiecare alta, ca și a constituțiilor, creațiilor, ideilor și școlilor filozofice, unde nu exegeza adevărului rostit cândva în trecut importă, ci căutarea adevărului încă negăsit. În asemenea culturi, pantocrația Unului nu este de temut, ci mai degrabă disidența Multiplului. Grecii vor fi resimțit limpede acest risc de pierdere în pluralitate, de vreme ce au

căutat pe plan exterior, prin Olimpiadele cu durată milenară, afirmarea de unitate în multiplicitate, în timp ce Platon avea să caute zadarnic, cu Ideea de bine, acel Unu nesocotit de afirmarea pluralității Ideilor. Abia cu Plotin, Unu se reafirmă plenar, dar atunci pierderea Multiplului va pune capăt culturii grecești, așa cum este probabil că pierderea Unului ar pune capăt cândva culturii indiene ca atare.

În cadrul dezbaterii acesteia a Unului cu Multiplul, de fiecare dată, în primele trei rapoarte, Unu a fost – prin repetiția sa, prin variația sa, apoi prin răspândirea sa panteistă – în chip limpede hotărâtor. Dimpotrivă, miracolul culturii grecești, din perspectiva spectrală a schemelor pe care le-am invocat, ar putea fi redat prin preeminența Multiplului asupra Unului.

Tot ce precedă nu reprezintă decât o schemă deocamdată, firește; ar trebui ca schema să fie dezvoltată într-o structură, pentru ca abia astfel să putem avea sub ochi, de pildă, *modelul* culturii grecești. Dar nu orice schemă de cultură se ridică la o structură activă prin ea însăși; și de altfel acum ne interesează schema, structura și modelul culturii europene. Miracolul grec a rămas nerepetabil, iar de aceea el și este în același timp fascinant și inapt să devină un model.

STRUCTURA CULTURII NOASTRE

Dacă este îndreptăţit să se înceapă descrierea culturilor prin rânduirea lor sub scheme, atunci se surprinde de la început ceva din specificul culturii greceşti, şi cu atât mai mult din specificul culturii europene.

Culturile de tip totemic, cu Unu şi repetiţia sa; cele de tip monoteist, cu Unu şi variaţia sa; precum şi cele de tip panteist, cu Unu *în* Multiplu, *nu pun în joc* până la capăt *raţiunea* şi nu posedă în ele cunoaştere liberă. Raţiunea lor este dată de primatul Unului. Însă cu Unu *şi* Multiplu, acesta din urmă pierde solidaritatea cu cel dintâi, coexistă cu el, poate chiar uita de el, iar raţiunea trebuie să-şi facă apariţia (la culturile politeiste de tip ridicat), spre a pune ordine şi eventual spre a obţine ordinea unică. Aşa cel puţin se va fi întâmplat în Grecia antică, unde, de la reflexiunea presocratică şi până la cea plotiniană, cunoaşterea s-a străduit să îmblânzească disidenţa Multiplului.

Rămâne, în tabloul rapoartelor posibile între Unu şi Multiplu, ultimul raport, cel de *Unu multiplu*, pur şi simplu. Pe acesta îl vom atribui culturii europene

și el reprezintă, cu structura la care duce, precum și cu modelul ce se constituie și se afirmă în istorie, raportul care a făcut cu puțință miracolul european. Excepția devine acum regula. De rândul acesta, nici Unul nu primează, nici Multiplul, ci Unu este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă*. Nici o clipă însă Unu multiplu nu poate fi asimilat lui Unu *în* Multiplu al panteismului, în care individuația a degradat părțile și doar reintegrarea lor le salvează; în care lumea este una singură, prin primatul Unului, în timp ce Unul multiplu se răspândește în lumi și câmpuri; în care Unu nu se prefăce în unități, pe când în cultura europeană Unu dă unități, de fiecare dată autonome, ca monadele.

Cultura europeană va fi acest ansamblu de unități, ce se diversifică, la rândul lor, întocmai Unului prim. Teologia ei, e drept, se va strădui să păstreze unitățile în subordinea Unului; filozofile ei, cu setea lor de absolut, vor tinde să regăsească unicitatea Unului multiplu. Dar, spre deosebire de teologie, religia vie din lumea europeană îngăduie acestor fii risipitori, care sunt creatorii de cultură, să-și încerce norocul în lume, așa cum filozofia, tot vie și neparalizată de absolut, concepe din plin distribuirea absolutului unic în unități și a ființei în deveniri.

Ce s-a întâmplat, odată cu apariția culturii europene? Schema a trecut în structură, respectiv în structuri care, cu exercițiul lor, să facă posibilă o cultură

deplină, în toată varietatea ei. Celelalte scheme nu pot trece în structuri și rămân cel mult să treacă direct în „model” cultural, unul de fiecare dată îngrădit și îngrăditor pentru spirit, așa cum fac culturile totemice, monoteiste, panteiste – și cum face chiar modelul grec, cu interdicțiile sale raționale și închiderea sa în sine. Totemul nu se diversifică, divinitatea sau principiul unic nu se multiplică în principii, iar panteismul nu dă panteisme în sânul său. Cât despre politeism, el nu are legi și structuri; are în schimb prototipuri și mituri, cum o arată cultura greacă.

Schemele sunt de aceea *inerte* și rămân așa, chiar dacă se aplică asupra unor domenii diferite, cum am văzut cu schema numerică. Structurile însă sunt active și devin adevărate *forme structurante*, oriunde s-ar aplica și cu atât mai mult în universul înăuntrul căruia s-au ivit, cum este în cazul de față universul culturii europene. S-a întâmplat, în sânul acesteia, ceva care a silit-o să-și treacă schema în structură. S-a întâmplat anume, pe toate planurile, o conversiune către universal – poate prin lecția rațiunii grecești, dar acum liber și deschis înțeleasă, poate prin „universalitatea” Imperiului Roman, cu siguranță prin deschiderea către ginți și omenesc a creștinismului, poate chiar prin pustiirea adusă de năvălirile barbare – o conversiune care a ferit lumea europeană de închidere și a silit-o să scoată din inerție schema ei. Totul era de refăcut, în Evul Mediu.

Lumile de până atunci, cea egipteană, chineză, indiană, chiar greacă, trăiseră sub o milenară stabilitate, până la stagnanță. Acum se năștea, sub tumultul istoriei, o cultură nouă, care trebuia să domine și să organizeze tumultul. Cum oare? Pornind cumva de la un singur principiu, care să fie o formă de Unu? Dar cultura europeană începătoare avea să-și pregătească – la început într-o versiune teologală, pe care o vom invoca mai jos – un *alt* fel de Unu decât cele dominante până la ea, un anume Unu care să se distribuie întru sine, așa cum avea să se distribuie mai departe în unități capabile ele însele să se diversifice pe modelul Unului inițial. Unul multiplu dă, prin natura sa, unități multiple.

Căci există *două feluri de unități*. Fără deosebirea lor, ni se pare că nu se poate înțelege până la capăt nu numai filozofia, atât de hotărâtoare pentru spiritul culturii europene, dar nici mitologia ei și această întreagă cultură, începând istoricește cu teologia și sfârșind cu tehnica și formalismele ei.

Există într-adevăr unități care strâng laolaltă un divers, iar pe de altă parte există unități care se diversifică ele însele. Lăsând la o parte sensul aritmetic al unității, extins asupra elementelor oricărei mulțimi prin numărătoare, sau sensul calitativ al unității organice, extins și el asupra oricărei realități individuale, unitatea denumeste *sau* rezultatul unei unificări, *sau* principiul genetic al unei diversificări.

Primul tip de unitate, cel care strânge laolaltă un divers, este tipul comun. Întreg registrul vieții sufletești, cu sentiment, voință și mai ales cunoaștere, aduce o asemenea unitate a diversității. Genurile, speciile, la fel cu reprezentările, ideile și emoțiile, sunt unități ale unui ansamblu. Toată problema cunoașterii științifice de pildă, în primul ei ceas cel puțin, este să unifice o diversitate (manifestările fizice reduse la legi, plantele și animalele variate reduse la specii, până și felurile de a raționa reduse la figuri silogistice). O asemenea unificare a unui univers duce la o unitate ce s-ar putea numi *de sinteză*. Ei însă i se opune un nou tip de unitate, pe care de la Kant încoace trebuie s-o numim *unitate sintetică*. Iar în timp ce unitatea de sinteză – fără a fi o simplă abstracțiune sau o formă de reducționism – este una de concentrare, unitatea sintetică este *de expansiune*.

Cu unitatea sintetică operează cultura europeană în tot ce are semnificativ și propriu în ea, chiar dacă, firește, nu se poate lipsi, în continuare, de unitatea pe care am numit-o „de sinteză”. Sugestia unității sintetice o dau astăzi până și maturele noastre științe ale naturii. În mare, de pildă, cosmogonia contemporanilor – sortită sau nu să rămână valabilă, dar caracteristică viziunii europene – închipuie originea lumii, nicidecum pornind de la atomi care s-ar agrega, sau de la un element simplu, ca hidrogenul, care ar genera prin transformare restul, ci pornind

de la unitatea complexă a concentrării originare de materie, care, prin explozie (*big bang*) și expansiune, a dat cosmosul.

Dar încă mai sugestiv se petrec lucrurile în mic: știința de astăzi vorbește despre particule care, prin bombardare, se descompun în părți din care n-au fost compuse niciodată, de parcă particulele ar fi cu-adevărat unități sintetice. Dintr-odată metodele clasice de „analiză“, care descompune o substanță în părțile ei alcătuitoare, și de „sinteză“, care o recompune, ca în cazul apei, asemenea metode devin caduce în fața formei schimbate a realității, pe care o sugerează unitatea sintetică. Și poate că exemplul științific cel mai impresionant pentru *alt* tip de unitate pe care trebuie s-o punem în joc îl oferă fenomenul izotopiei. Dacă aproape orice substanță este de la început *plurală*, nefiind ce este decât laolaltă cu izotopii ei, atunci înseamnă că tema unității și a multiplicității, poate chiar dezbateră platoniciană a Unului și Multiplului trebuie reluate filozofic din cu totul altă perspectivă decât cea clasică. Izotopia amintește de Unul teologiei, care este dintr-odată întreit și în expansiune.

O divinitate în expansiune – cum vom întâlni la începuturile culturii europene –, un univers în expansiune, unde electromagnetice în expansiune, dar și valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate limității care nu limitează, iar până la urmă

și un neant intrat în expansiune cu nihilismele de astăzi – așa ni se va părea că poate fi descrisă cultura europeană. Toate stau, așadar, sub o structură: unitatea sintetică, adică acea unitate care se diversifică și multiplică, așa cum o *figus indica*, arborele indian, devine pădure.

Nu rămâne decât ca această structură, provenită dintr-o simplă schemă, cea a Unului multiplu, să ofere, cu exercițiul ei variat, *un model*, spre a se putea desfășura organizat universul culturii europene ca prototip al culturilor depline.

VI

O LUME DE VALORI AUTONOME

Cine vorbește despre Unu ca putând fi în același timp multiplu, ba chiar despre unități multiple în diverse sfere de realitate, nu poate întârzia să-și amintească de vorba enigmatică a lui Heraclit, articolul: „Unu diferind întru sine...”

Să fie în vorba aceasta o anticipație a ceea ce în cultura europeană avea să se numească „unitate sintetică”? S-ar putea atunci alătura vorbei lui Heraclit, tot ca o anticipație, Ideea platoniciană (mai puțin superficial înțeleasă), de vreme ce realitățile nu se prind în ea ca printr-o sinteză, ci se desprind ca dintr-o unitate sintetică, așa cum în *Hippias maior* se desprind exemplarele sau situațiile frumoase din Ideea de frumos și cum se desprind în *Lysis* atracțiile și prietenii reale din Ideea de prieten. — Numai că, în afara lui Platon astfel înțeles (și poate de aceea el este atât de apropiat culturii europene), restul lumii grecești a fost mai degrabă însetat de unități care să „armonizeze” diversul și multiplicitatea decât să le sporească pe acestea prin desfășurarea în jerbă a unor unități originare. Când presocraticii au redus

realul la unități originare, ei le-au conceput pe acestea ca „elemente“ nediferențiate, spre deosebire de unitățile sintetice, în ele însele (apă, foc, număr, intelect), sortite să pună ordine, ca Intelectul lui Anaxagoras, în diferențierea haotică a lumii.

Cultura europeană ne va apărea ca operând cu structuri de ordinul unităților multiple ce se diversifică tot timpul, așadar operând cu unități în expansiune, ceea ce va da stilul ei deschis pe planul investigației raționale, ca și pe plan social, istoric sau chiar geografic. Dar în ce modalitate va putea apărea o unitate sintetică în act – și nu numai în actul gândirii, ci și în realitatea morală sau istorică? În definitiv, cum poate fi ceva în același timp unu și multiplu? Cum se poate distribui ceva fără să se împartă?

La un anumit nivel, mai ales la cel al vieții în spirit, toate culturile au întâlnit unele forme de unu multiplu și de distribuire fără împărțire; dar le-au lăsat să fie legate, cel mai adesea religios legate, fără a deveni conștienți de ele, și astfel nu le-au dat nume. Cultura europeană, în schimb, le-a privit ca autonome și le-a dat, pentru domeniile de cunoaștere și cele morale, un nume: *valori*. Dacă orice cultură este, în fond, un sistem de valori, abia cea greacă a practicat conștient valorile cele mari (adevăr–bine–frumos, sub chipul cunoașterii dezinteresate a adevărului, al desăvârșirii individuale și colective prin bine, al contemplării frumosului) și numai cea europeană

le-a gândit ca atare, le-a văzut varietatea și le-a oferit, spre deosebire de greci, tuturor semințiilor pământului, îndreptățindu-ne să spunem că și-a trecut structura ei într-un sistem de valori, respectiv într-un model care să fie singurul de până acum exemplar.

Dar *valoarea* este prea des, chiar în gândirea contemporană, confundată cu *bunul*, și de aici atâtea nefericiri ale insului și societății în lumea noastră. Sub o proastă inspirație, s-a spus: „Valoarea este obiectul unei dorințe.” Dar acesta este bunul, nu valoarea! Ultima nu numai că satisface o dorință, dar creează și satisface oricâte altele. Ea este mult mai mult decât un bun, chiar atunci când se întâmplă ca obiectul ei să fie același cu al bunului. Este destul să spunem că un bun se distribuie împărțindu-se, pe când valoarea se distribuie fără să se împartă, spre a vedea câtă distanță le separă. Sau e destul să spunem, spre a o vedea: un bun se poate transforma în valoare atunci când, rămânând același fie și ca bun material, satisface dorința tuturor.

Cu fiecare prilej merită să recurgem la exemple imediate, dacă vrem să deosebim bunul de valoare. Astfel, o bucată de pâine satisface sau dorința unuia, sau pe a altuia, pe când un adevăr, ca și un cântec, este și al unuia, și al altuia. O bucată de pâine și orice bun obișnuit dezbină pe oameni, în timp ce o valoare îi unește, îi însumează. Se poate atunci spune că există bunuri de consumare și bunuri de însumare,

dacă lărgim ideea de bun. În orice caz, valoarea în același timp însumează pe oameni și se păstrează ca atare în distribuirea ei, spre deosebire de bun, care se împarte și pierde el însuși prin consumare. Vorba trivială și cinică a bunului-simț britanic, cum că nu poți mânca o prăjitură și s-o și ai, devine fără sens în cazul valorii, pe care o „consumi“ și totodată o ai.

De aceea, la drept vorbind, există consumatori de bunuri, dar nu și consumatori de valori, decât în sens degradat. Valoarea își păstrează ființa și unitatea, în propria ei distribuire. Iar adâncirea cunoașterii europene în adevărurile universului fizic a condus la rezultatul, surprinzător, cum că și în lumea materiei, nu numai într-a spiritului, apar manifestări și realități ce pot fi calificate drept „valori“, ele distribuindu-se fără să se împartă. Lumina a fost de la început înțeleasă așa – de aceea a și constituit paradigma prin excelență a bunătății și adevărului – și întreg spectrul undelor electromagnetice este de înțeles așa, odată cu lumina. Miracolul undei fizice, care se răspândește fără să se dividă, face din ea o valoare (și într-adevăr lumina este o valoare, pe când aerul, de pildă, rămâne un bun, ce se poate consuma), în așa fel încât lumea spirituală nu confiscă valorile pentru ea, chiar dacă în sânul ei sunt mai evidente decât oriunde.

Când trece deci în „structură“, schema Unului multiplu, devenită unități multiple ce se diversifică

și distribuie păstrându-se, își găsește în valoare o perfectă ilustrare. Dacă valoarea nu exprimă unica modalitate a Unului multiplu, rămâne adevărat că *pentru cultură*, înțelesă ca sistem de valori, acestea din urmă sunt cele care dau măsura și organizarea în model a schemei pe care o pune în joc, trecând-o în unități sintetice, cultura europeană. Când iese din starea de natură, unde bunurile de consum sunt totul în primul ceas, omul trece în starea de cultură tocmai prin ridicarea bunului la valoare, simultan cu instituirea directă de valori spirituale. Permanent apoi, în sânul unei culturi chiar superior evaluate, omul va pendula între bun și valoare, adesea optând pentru primul și lăsând pe a doua să fie activă doar în sfere limitate, de unde adesea valoarea poate recădea în bun. Până și în cultura europeană, unde unele bunuri au apărut la început ca valori, acestea pot să se degradeze, așa cum s-a întâmplat cu aproape orice invenție, cu motorul în patru timpi de pildă și cu invenția automobilului, care au reprezentat la început o valoare de adevăr și de tehnică, însumând pe toți oamenii, pentru ca până la urmă produsul ca atare să devină un bun care să dezbine pe oameni. Un același obiect a putut fi și valoare, și bun, iar cultura înseamnă, din această perspectivă, *trecerea în valoare a ceea ce poate fi în stare de natură un simplu bun*. Dar, spre deosebire de alte culturi (cu excepția celei grecești), cultura europeană aduce

primatul valorilor *autonome*, precum și conștiința lor teoretică.

Dacă istoria reprezintă o realitate cu sens obiectiv, iar nu o trecere și petrecere a umanității cărora numai noi le dăm înțeles, cum s-a spus, atunci ea se împlinește în vaste întruchipări, ce au putut fi numite culturi sau măcar configurații culturale. Cunoașterea acestora ni s-a părut că reclamă, întocmai cunoașterii oricărei realități complexe, un model, iar în căutarea modelului potrivit pentru cultura europeană am întâlnit, odată cu schemele altor culturi, una care ni s-a părut a fi schema specifică ei, Unul multiplu. Sub presiunea istoriei, deopotrivă poate și sub presiunea naturii nordice, mai vitregă decât cea meridională a culturilor trecute, în orice caz sub și prin vocația rațională a omului european, schema a trecut în structura activă a unității diferind întru sine, unitate pe care am numit-o sintetică. Iar structura, concretizată pe plan istoric în „valori“, a instituit o lume a valorilor autonome care, cu întregul ei variat dar stilistic unitar, reprezintă modelul culturii europene și, prin deplinătatea lui, modelul cultural ca atare, devenit criteriu de apreciere a oricărei alte culturi privite ca ansamblu de valori.

Valorile unei culturi depline se vor dovedi nespus mai variate decât cele invocate de greci; iar deplinătatea lor nu ține de numărul lor limitat, ci de orizontul lor, deschis față de istorie. Așa s-a împlinit

cultura europeană. De aceea, oricine vorbește despre decadența ei deplânge cel mult degradarea modelului ei la un grup de națiuni ori altul – sau nu înfruntă serios miracolul culturilor. Cu modelul ei, cultura europeană nu poate intra în decadență; cel mult, pe Terra sau în cosmos, își schimbă cadența.

VII

CÂND ÎNCEPE CULTURA EUROPEANĂ

Oricât de bine am cunoaște celelalte culturi, nu putem determina ceasul lor de naștere. Ele nu par a se fi ivit sub o ruptură, de vreme ce s-au desprins lent de natură, ca o prelungire a ei.

În schimb, cultura europeană se naște printr-o categorică *ruptură*: față de natură în primul rând, față de rațiunea obișnuit cunoscută, în al doilea rând, și în ultimul rând față de Antichitate. Se naște anume în anul 325 al erei noastre, la Niceea.

Dacă vom putea întemeia cum trebuie, în cele ce urmează, o asemenea afirmație, atunci teza lui Spengler privitoare la începutul culturii noastre pretins „faustice”, în jurul lui 900-1000, își va arăta întreaga ei inanitate. Totul s-ar ivi în nebulozitatea Nordului, după Spengler, odată cu nibelungii cei stăpâniți de ceață. Dar cine merge astăzi în locul unde s-ar fi născut atunci Siegfried, anume la Xanten (de la *ad Sanctos*) în nord-vestul Germaniei, nu află nici o urmă a eroului nibelungic; găsește în schimb o arenă romană datând cu 1000 de ani înainte. Iar

la fel de vag și nebulos va fi și conceptul de „faustic” aplicat culturii europene, cu un tip de om reprezentat, după același Spengler, de eroi ca: Parsifal, Tristan, Hamlet, Don Quijote, Don Juan, Faust, Werther și eroul romanului urban modern (v. *Untergang des Abendlandes*, München, 1923, vol. I, p. 18, notă). O asemenea cultură, cu îndrăgostiți nefericiți și cu pseudoștiutori exaltați, nu putea începe decât în cețuri.

Că nordicii au dinamizat Europa, în jurul anului 1000, și că apoi, după secole întregi, i-au dat prin englezi civilizația specifică astăzi și prin germani arta de-a gândi, specifică și ea, este adevărat numai în măsura în care se acceptă că Europa *exista dinainte*. Ea exista în tipare latine (nordicii nu au avut teologii constituite și nu au reușit să facă nici state și istorie decât după ce i-au modelat latinii, cum este cazul Angliei, căreia i-au trebuit 300 de ani de dinastie franceză ca să iasă din păstorit) și exista dinainte, în primele secole ale culturii celei noi, în tipare bizantine. Din nefericire, a lipsit până acum cărturarul care să glorifice sau măcar să contureze Bizanțul, așa cum a conturat Jacob Burckhardt Renașterea. Și tot din nefericire, trufia latinilor din Vest – care a dus, în confruntare cu trufia grecilor, la o incredibilă schismă religioasă – a obnubilat pe marii istorici ai Apusului, și îi întunecă încă, făcându-i să minimizeze rolul *european* al Bizanțului și să ignore până

și aleasa gândire, esențială pentru credința lor, a marilor Părinți din Răsărit. Lipsită de tradiția bizantină, cultura europeană își caută începuturile, după filozofii occidentali ai istoriei, în haosul germanic inițial – sau cel mult în ecourile culturii antice prin mănăstirile din Irlanda. Golul culturii europene de aproape un mileniu, la care se ajungea astfel, rămâne să fie umplut de ceva, iar Spengler s-a văzut silit să transforme în cultură veritabilă o configurație culturală dintre cele mai precare, cea arabă, una care doar a vehiculat idei și valori (din Orient și Orientul Apropiat, elenizat) mai degrabă decât să fi creat valori proprii. Însă cine trece peste primul mileniu european și merge pe linia Nordului în căutarea obârșiei începe cu barbaria și sfârșește cu schizofrenia faustică sau, dacă se preferă, cu spaima de bomba atomică, anticipată de Goethe în actul IV din *Faust II*.

La aceasta se ajunge nu numai pentru că se ignoră Sud-Estul, dar și datorită prea des unei nepotrivite concepții filozofice, pur și simplu. Este ceva oricui evident, în cazul lui Spengler, de pildă, că împletește o extraordinară informație și putere de a face asociații neașteptate în materie de istorie cu o lamentabilă viziune filozofică. Cinismul său sfârșind în provocare și iactanță – din păcate prea des și al lui Nietzsche, însă la cu totul alt nivel – ține de insuficiența și anemia viziunii sale, de parcă ar fi și el „un bolnav cu instincte de om sănătos“, cum s-a

spus despre Nietzsche. Căci sărăcie de idei este în a vedea culturile „ca niște plante și animale“ din sânul naturii (p. 29), sau în a susține că marile culturi nu sunt decât niște organisme (p. 141) și că nici o cultură nu poate „alege“, totul stând sub un determinism natural.

Este drept că organicismul era și viziunea filozofică a lui Goethe, pe care filozoful culturii, ca și Nietzsche, îl citează cu devoțiune. Dar câtă deosebire între grația lui Goethe și agresivitatea, pretins lucidă, a celor din urmă; între divinizarea naturii la Goethe și reducerea ei la instinct și animalitate; între vasta demonie goetheeană și oarba „voință de putere“; între nevinovăția devenirii așezate angelic dincolo de bine și de rău și acel „dincolo de bine și de rău“ împlântat în nepăsarea crudă față de tot ce e bine și rău; ce deosebire între „sensul vieții este viața“ în versiunea lui Goethe și convingerea că sensul vieții este strivirea altor vieți!

Iar dacă la Nietzsche încapе răscumpărare pentru sărăcia viziunii sale filozofice, prin extraordinarele sale intuiții și formulări de moralist, de psiholog, de critic, de filozof al artelor și de profet, în schimb câtă schimonosire și stridență în paginile filozofice ale lui Spengler, mai ales în *Der Mensch und die Technik*, apărută în 1931 ca un fel de dezvăluire a gândului subiacent, care era încă reținut de o decență culturală în *Declinul Occidentului*. Citești acolo cu uimire că tehnica este pur și simplu „o tactică de

viață“, în măsura în care omul însuși nu e mai mult decât „un animal de pradă“. Iar acest animal – denumit grațios „bestia-om“ de către Spengler, în timp ce Nietzsche vorbise ceva mai subtil despre „bestia blondă“ – săvârșește firesc ucideri, ca în restul junglei naturale, unde mâncătorii plantelor celor fără de apărare, ni se spune, sunt proști (calul, cerbul), în timp ce mâncătorii de alte animale dau tipul superior, cel al ființei de pradă (p. 15). Față de ele, bestia-om a dat în plus doar cultura, pare-se, care și ea s-ar fi născut prin aceea că lumea înseamnă pradă posibilă (p. 26).

Așa se face că, pentru Spengler, cultura europeană începe în Nord, sub semnul unor mituri și legende unde femeile se luau la trântă cu bărbații, și zeii se spintecă fără să se și ucidă. Că o asemenea cultură a putut da miracole de ordinul catedralelor, al muzicii sau al calculului infinitezimal, cum arătase cu atâta măiestrie tot Spengler în *Declinul Occidentului*, ține pentru el numai de „năzuința faustică a spațialității infinite“. În fapt, îndărătul lucrurilor ar sta natura inexorabilă a bestiei, de astă dată creatoare și sortită să ajungă la invenția mașinii, „cea mai vicleană dintre toate armele împotriva naturii“ (p. 73), precum și sortită să intre, cu om cu tot, în neantul istoriei.



Cu totul altfel arată începutul culturii europene din perspectiva Sud-Estului bizantin. Vor fi fost și

acolo, la sfârșitul Antichității, animale de pradă sau cetăți și state care să se sfâșie între ele. Dar era lumină, nu ceață și noapte, ca în Nord, așa cum era ordinea sau un rest din ordinea, nu întotdeauna animalică, pe care o instituiseră Roma peste lumea cunoscută. Acolo, în Roma cea mică întemeiată de primul împărat creștin, avea să se întâmple ceva fără precedent în Antichitate și de necomparat cu oarbele încrâncenări nordice: timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (și nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată *pentru idei*. Disputele medievale de mai târziu, de la Sorbona, aveau să rămână, pe lângă luptele Bizanțului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavalierești. Aici, în Bizanț, era pasiune și curgea sânge în numele ideilor. Este probabil că nici o explicație sociologică nu poate da socoteală până la capăt de o asemenea frenezie colectivă, prelungită peste veacuri, dacă ea nesocotește fervoarea pentru idee.

Totul a început în 325, la Conciliul de la Niceea, convocat de împărat, continuând cu alte șase reuniuni, până în 787. Să lăsăm la o parte faptul material și de civilizație că secole întregi s-au putut organiza – în marginea unei Europe aflate în plin haos și a unei lumi arabe de nomazi – asemenea reuniuni ce întruneau conducători spirituali până și din Spania ori Franța, ceea ce dovedea existența unui sistem sigur de contacte și comunicări, controlul drumurilor,

buna administrație și birocrație, într-un cuvânt *civilizația* de care avea să facă mai târziu atâta caz Vestul. Să întârziem însă o clipă asupra dezbaterilor de idei, care în acel ceas au avut, cum era firesc, un caracter pur religios, dar ale căror reverberații, la început filozofice, s-au transmis întregii culturi europene, chiar dacă în chip neștiut, până și sistemelor de valori profane și antireligioase, autorizându-ne astfel să susținem că în anul 325 începe în chip hotărât o cultură nouă.

Hegel a declarat într-un rând că nu există fragment din Heraclit pe care să nu-l poată prelua în opera sa. Cu încă mai multă îndreptățire ar fi putut afirma că nu există hotărâre finală a celor șapte reuniuni pe care să nu și-o poată însuși. Numai că el nu adâncise, probabil, speculația Răsăritului, iar nici de atunci încolo nu știm despre vreun gânditor de seamă care să fi citit *filozofic* în speculația aceea cu un atât de ascuțit simț dialectic al punerii contradicției și al depășirii ei. Antinomiile lui Kant sau paradoxele logicii matematice de astăzi sunt anemice și sunt inocența speculativă însăși, față de „paradoxele” care s-au pus în joc atunci. De altfel, primele rămân înghețate în contradicțiile lor, în timp ce paradoxele de atunci au impus drept adevăr *contradicția vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată până la urmă, avea să facă posibilă și să dea sens culturii noastre.

Cultura noastră este una a *întrupării legii în caz*; ca atare, cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit. Împotriva oricărui gnosticism, incapabil a înțelege cum pot trei să fie una, s-a decretat că trei *sunt* efectiv una. În termeni filozofici, ființa este și ea trinitară, neînsemnând numai *legea*, nici realitatea *individuală* numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală și determinațiile sau procesele lor.

O putem spune de pe acum: tocmai ca fiind o cultură a întrupării legii în caz, cea europeană era sortită să ajungă la știință în genere și la științe, mai multe, după domenii distincte, așa cum nu ajung celelalte culturi, în care legea rămâne difuză, fără întrupare bine determinată. Dacă, acum, adâncim filozofic cele concepute atunci – în pregătirea unei mai bune înțelegeri a culturii noastre –, vedem în ele afirmarea nouă, surprinzătoare pentru tot ce era până atunci „rațiune“, a *unității sintetice*. Lumea veche admitea și ea o unitate, dar era o „unitate de sinteză“, cea care armonizează un divers. Acum apare – spre a fi reluată *în tot felul de versiuni laice* de-a lungul culturii noastre – unitatea care *iși dă ea* un divers. Unitatea aceasta ce se diversifică, intrând în expansiune în loc să concentreze și armonizeze diversul, va reapărea deocamdată ca unitate a două voințe, a două naturi și așa mai departe, până la unitatea a două imagini, cea interioară și cea exterioară,

icoana. Așa începe, după câte ni se pare, cultura europeană, reamintind de fiecare dată parcă de hotărârea finală despre icoane:

„Este permis – sună hotărârea – și chiar util și bineplăcut a face icoane (veacurile au adăugat: a face artă, știință, bunuri iscusite de tot felul, ca tehnica) și a le venera: dar această venerare să fie numai cin-stire, iar nu adorare.“

Poate că eroarea culturii europene a fost să adore în chip faustic aceea ce (ca tehnica astăzi) trebuia doar să cinstească. Altminteri, ea e sarea pământului.

VIII

MITOLOGIA EUROPEANĂ

Este probabil că nu se înțelege nimic esențial din cultura europeană dacă nu se ține seamă de *raportul ei cu natura*. Toate mitologiile par a pleca de la natură și varietatea ei. Mitologia – spunea un mare european, Fr. Schlegel (în „discuția despre proză”), unul care totuși părea să ignore, în ceasul acela, noutatea culturii europene – este „o expresie hieroglică a naturii înconjurătoare”. Dar mitologia europeană nu este așa. Ea se naște nu în fața diversității naturii, ci *dintr-o legendă unică*. Pe când celelalte pun în legendă, în basm și poezie o varietate de fenomene naturale, mitologia europeană pleacă de la o unitate ce se diversifică. Pentru ideea de „unitate sintetică” pusă în joc de Kant mai târziu, exemplul acesta al unei întregi culturi (căci prin miturile ei, la început religioase și la capăt științifice, cultura europeană este întreagă desfășurarea unei mitologii), așadar exemplul unei unități sintetice *manifestate istoric*, ar trebui să fie cel mai izbitor. Nu se ține îndeajuns seama de el, în filozofia istoriei și a culturii. Dar el

este tocmai expresia noutății radicale aduse de cultura europeană.

Din ce uimitoare singularitate – un copil născut în iesle – izvorăște *prima jumătate* a culturii europene: Bizanțul întreg, cu luptele sale de idei, ca și cu operele sale de artă; apoi arta europeană din Vest, preluată din Bizanț, în pictură, de către Duccio di Buoninsegna și Giotto, preluată în mozaicurile din Ravenna și arhitectura acesteia, din care se inspiră creatorii capelei din Aachenul lui Carol cel Mare; preluată la San Marco din Veneția; apoi catedralele, marile rătăcirii provensale, cultul femeii, poezia medievală, ordinele cavalierești care aveau să brăzdeze în lung și lat istoria, în sfârșit muzica polifonică și pictura Renașterii, totul rămâne de neînțeles fără legenda copilului născut în iesle.

Invidiem cei 1 500 de ani (cam cât a durat oracolul de la Delfi) de cultură greacă. Dar să fie cei 1 500 de ani de cultură europeană, de la începuturile ei și până astăzi, *sub* nivelul celor ai Antichității clasice? Să se înceapă, atunci, comparația cu tot ce pare mai cuceritor la cei vechi; tocmai *imaginația creatoare de mituri*. Grecii aveau nevoie de spectacolul întregii naturi spre a-și plăsmui legendele: de Chaos și Noaptea lui Hesiod, de Chronos, de soare și lună, până și de boschetele pădurilor și de râul Scamandru. Imaginația lor e bogată din bogăția naturii și a fenomenelor naturale. Este o minunată imaginație a

prilejurilor gata date, una grațios somnolentă, relaxată, adânc superficială, cum avea să sugereze Nietzsche; este o blândă mângâiere și învăluire cu visul a unei lumi pe care anticul o lăsa acolo unde o găsisese. Nimic uimitor în imaginația sa – în timp ce dincoace, în mitologia europeană, totul te uimește, cu numele și chipul nou pe care îl capătă lucrurile, dar până la urmă cu supranatura și suprarealismul ce vin să înlocuiască fapăturile și întâmplările date cu alte fapte și alte întâmplări, văzute cu ochiul interior. Imaginația nu mai este acum relaxată și nu pâlpâie doar din când în când, ci este o adevărată vâlvătaie.

Să se ia, pe de altă parte, *gândirea speculativă*. Chiar dacă în prima jumătate a culturii europene nu apare o filozofie de nivelul celei grecești – abia prin Kant și urmașii săi putându-se face o confruntare de la egal la egal –, se întâmplă în favoarea gândirii europene ceva de care, iarăși, nu ținem îndeajuns seama când admirăm fără rezerve pe greci. *Filozofia lor este întreprinsă împotriva mitologiei proprii*, pe când cea europeană se așază în prelungirea ei. Pentru ca Thales să poată afirma că totul e apă, Pythagoras că e număr, Anaximenes că e aer și Heraclit că e foc, sau logos, sau conflict, ei trebuiau să conteste, direct ori indirect, mitologia lor, peste care aduceau suveran pustiul gândului unic, sau măcar monotonia gândului în genere. La fel cum agricultura, venită peste natura sălbatică a culegătorului și vânătorului, avea

să producă un prim dezechilibru ecologic pe Terra, față de care dezechilibrul adus de industrie ar putea fi mai puțin pustiitor, în măsura în care e revocabil sau controlabil, tot astfel gândirea filozofică vine la greci să tulbure echilibrul „ecologic” al cugetelor și al simțirii, tinzând să grădinărească realitatea, de la ultima boltă cerească, a stelelor fixe, până la răătăcirile sufletului, ale cetății, ale gândului, ale cunoașterii și ale credințelor. Nu numai sofștii, cu dezordinea provocator adusă de ei, au generat prin reacție – cel puțin în ceasul socratic – filozofia, ci mai ales haosul blând al mitologiei, împotriva căreia se ridica acum, cu setea de instaurare a ordinii, reflexiunea filozofică. Iar ca și astăzi, natura și ceva din gândirea naturală rezistă, ba chiar încearcă să se răzbune: la noi, cu amenințările ecologice bine cunoscute, la greci pe planul gândirii (unde înfrânseră imaginația prea liberă, dar prin prea multă armonie), odată cu apariția iraționalului și cu enigma infinitului. *Trebuia* filozofat împotriva spiritului mitologic, și totuși nu se putea depăși un fel de „etică” a lui. La Anaximandros apare Dîke, justiția nivelatoare a tuturor exceselor.

Va trebui deci înregistrat ca o radicală noutate faptul că în cultura europeană gândirea nu se ridică împotriva mitologiei proprii, ci este în consonanță cu ea. Totul capătă înțeles, din clipa când iei în considerare raportul inedit al mitologiei respective

cu natura. Supranaturalul legendei unice, „reducerea“ naturii și depășirea de către om a suveranității acesteia duc la cu totul altă mitologie decât cele cunoscute. Nu numai că a noastră se constituie *fără* natură și dincolo de a fi „expresia hieroglică a naturii înconjurătoare“, dar omul chiar răstoarnă raportul cu ea, potrivit doctrinei aceleiași legende unice, făcând ca natura însăși să fie „căzută“ odată cu propria sa cădere. Omul, în orice caz, nu mai este cel „natural“. O spune lămurit un gânditor rămas în lumea secunzilor, dar adânc, de la începutul veacului, anume Heinz Heimsoeth (în cap. al III-lea din *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*). Pentru antici, scria el, sufletul era o parte din cosmos, a naturii. Magnetul avea suflet. Chiar la Platon, adăuga el, sufletul nu era subiectivitate și nu e opus lumii externe. Psihologia lui Aristotel era fizical-biologică. Abia conștiința, la stoici, deschide către ceva nou. În schimb, modernitatea scoate cu totul sufletul din contextul naturii, iar Augustin este cu adevărat primul modern – își încheie Heimsoeth reflexiunea istorică. Poate că așa, cu suprarrealismul modernității, trebuie înțeles și Bizanțul, care, prin luptele sale de idei, credea că poate consolida credința, când în fapt slujea gândirea speculativă a filozofiei. Cu prima ei filozofie – care nu este și cea a Evului Mediu occidental, prea tributar unei Antichități prost cunoscute de el – cultura europeană se dovedea aliată, iar nu ostilă, ca la greci, cu propria ei mitologie.

În spiritul acesta al creațiilor desprinse de gândirea naturală și de natură se va dezvolta, în al treilea rând – după imaginația creatoare de mituri și după gândirea speculativă –, *arta* primei jumătăți a culturii europene. Este o întrebare cât „mimesis” există într-o astfel de artă, în care natura geologică și cea vegetală nu apar decât ca un stângaci fundal, la început, iar cea animală e transfigurată de om și omul de expresivitatea unei hieroglife a transcendenței. Oricum ar fi, arta modernității începătoare trimite permanent spre altceva. Templul era încă un lăcaș în care cobora zeul; catedrala e unul prin care aspiră să urce omul. Iar artele caracteristice creatorului european, alături de cele ale cuvântului, vor fi cele care „urcă”, muzica și pictura, cum de atâtea ori s-a spus, nicidecum sculptura și prea puțin arhitectura.

Dacă nu știm ce putea fi pictura la greci și în ce măsură ea trimitea dincolo de „mimesis”, din reușita căruia anticii își făceau o glorie (știind în schimb ceva supărător pentru imaginea noastră despre ei, anume faptul că statuile lor erau pictate), în schimb ne dăm seama limpede cât de nouă, de neașteptată, de „nefirească” este apariția muzicii polifonice. Nimic din natură n-a supraviețuit într-o asemenea muzică, nici măcar armonia, presupusă de antic, a sferelor cerești. Pe de altă parte se ivește, în această artă suprarrealistă prin excelență (și comparabilă doar cu matematicile, care și ele operează dincolo și dincoace de realitate,

fiind astfel deopotrivă semnificative pentru europeanism), un surprinzător exemplu de Unu-divers în mic: contrapunctul ca și canonul muzical. „A doua sau a treia voce reproduce o temă deja enunțată de prima voce“, spune Combarieu (în *Histoire de la musique*, vol. I, p. 367), așa cum canonul muzical în genere presupune o singură temă cântată împotriva ei înseși. Regulile formale ce vor fi astfel puse în joc nu fac decât să ducă în diversitate o unitate originară, astfel încât același istoric al muzicii (*op. cit.*, p. 412) poate vorbi de legi intrinsece muzicii și care, printr-un fel de „autogeneză“, fără recurs la sentiment, trebuie să ajungă la dezvoltările de care ea, muzica, e susceptibilă. O temă fundamentală, tratată în chip savant, este de ajuns. Chiar dacă nu toată muzica polifonică încapă aici, apare ceva hotărâtor pentru destinul artei celei noi din cultura europeană.

De autogeneză nu puteau vorbi nicăieri anticii. Modernii o pun în joc peste tot. Ei nu dispun de o natură din care să se inspire și de învăluirea căreia să se simtă cuprinși. Nu redau lumea, ci dau ei lumi, în domeniile unde sunt liberi să fabuleze, ca în muzică ori matematici, iar când se apleacă asupra domeniilor date, din sânul realității, ei găsesc acolo legi despre care, ca astăzi, nu mai știi bine, până la urmă, dacă sunt ale lucrurilor sau ale împletirii subiectului cunoscător cu lucrurile.

O singură încercare sau una din puținele încercări de a regăsi natura și realitatea ei s-a putut înscrie

în cultura europeană, dar și ea ca o excepție: viziunea lui Francisc din Assisi. El vorbea despre fratele Soare și sora Lună, predica la păsările și accepta cu adevărat sacralitatea naturii. Așa era sortit el să și rămână în sânul lumii noastre culturale. Dar, de ce nu s-ar spune? el venera natura poate pentru că nu era mare știutor în cele ale teologiei, întocmai lui Ignațiu de Loyola, fostul militar, care, lipsit fiind de o pregătire teoretică deosebită, avea să fie un geniu al organizării practice. Astfel cele două mari ordine medievale, franciscanismul și Ordinul iezuiților, se nașteau, s-ar zice, dintr-o carență a întemeietorilor. Din franciscanism, de altfel, nu adorarea naturii avea să supraviețuiască, dată fiind mentalitatea europeană, ci juruința sărăciei, pe cât putea fi activă și ea în veac. Iar în Francisc însuși, la sfârșitul vieții, apărea ceva de om al lumii celei noi, dacă nu un refuz al naturii, cel puțin o afirmare a persoanei umane chiar în ipostaza ei trupească, de vreme ce poetul florilor și al înfrățirii cu natura avea să se căiască pentru excesele practicate în viață și să regrete că „și-a jignit fratele trup“.



Acum putem întâmpina, cu alt înțeles decât cel curent, partea a doua a culturii europene. Ea este înfățișată, cu științele, filozofia și luminile ei, ca total opusă, în literă și spirit, părții întâi. Dar până și unii istorici ai științelor au făcut observația că menta-

litatea științifică nu putea apărea decât în climatul creat de o anumită mitologie. Iar câțiva istorici ai filozofiei și filozofi ai culturii au știut să arate că atitudinea total nouă față de natură este cea care a eliberat inteligența investigatoare în științe și subiectul cunoscător în filozofie. Abia a doua parte a culturii noastre, de la Renaștere și până astăzi, se adâncea, peste tot detașat, în cercetarea naturii, pe care o pune sub lunetă, o trecea în experiment și o spectraliza în laborator, tocmai pentru că, potrivit mitologiei europene, natura e decăzută din sacralitate. În principiu, științele noastre ar fi putut să apară, măcar parțial, în lumea egipteană, sau în cele apropiat și îndepărtat orientale. N-au apărut acolo, pentru că mitologiile lor le împiedicau să facă explorări în supraréal și în subreal.

Astfel își făceau apariția în Europa sistemele de valori autonome, la început valorile artistice și științifice îndată după sistemul religios. Va urma primatul valorilor filozofice, istorico-politice, în fine tehnice, practicate pentru ele însele, ca și primele, și aparent opuse, dar în fapt solidare cu el, ca fond și structură. Dar toate vor fi în expansiune. Toate au apetența infinitului, care *nu* este al naturii.

Căci dacă ar trebui să rezumăm noutatea europeană, față de lumea greacă și alte lumi, atunci s-ar putea spune că ea ține de înțelesul ce se dă infinitului. Pentru antici sau alte culturi finitul (cum e

cel al naturii percepute) este rațional iar infinitul e irațional. Pentru european va fi invers: infinitul este cel care se dovedește rațional, fiindcă *are o regulă de formare*. (Cum spune Pavel Florenski: Rațiunea e posibilă dacă infinitul actual este *dat*.)

De aceea în lumea noastră tot ce e bun are un sens de infinitudine – după cum tot ce e rău cade sub infinitudinea, de rândul acesta proastă, a lui „încă ceva și încă ceva“. Căci tot ce e rău este într-o limitare ce se reia ca tristă limitare, pe când ce este bun intră – ca în nici o altă cultură – în limitația ce nu limitează, ca în legenda copilului născut în iesle.

IX

UN ALT ÎNȚELES PENTRU MORFOLOGIA CULTURILOR

Morfologia culturii europene

S-ar putea ca teoria lui Descartes a vârtejurilor cosmice să nu mai fie defel actuală în știința fizicii. Dar ea ne spune ceva, pentru trecerea de la haotic la cosmotic și, în definitiv, pentru nașterea ideii de formă. Potrivit lui Descartes, există un vârtej mai mare, al cerului cu soare cu tot, în sânul căruia apar vârtejuri mai mici, planetele. Iar pe o planetă ca a noastră, unde este viață, nu apar cumva vârtejuri din ce în ce mai mici, până la cele din pulberea istoriei și a destinelor, schițând, ca în vârtejul de praf, un început de verticalitate, de consistență și de ordine? Suntem un fel de vârtejuri în sânul vârtejului? Chiar ziua noastră, a fiecăruia, este uneori un bun vârtej, atunci când nu e o risipire.

Culturile – s-ar putea spune – se ivesc din vârtejul comunităților. Spre a da o consistență ideală, adică până la un punct formală, unor asemenea învârtejiri istorice (dincolo de orânduirile impuse de tirani sau de constituțiile trecătoare ale câte unei comunități), oamenii au închipuit, probabil întotdeauna, dar mai

ales în timpurile moderne de la Thomas Morus încoace, tot felul de *utopii*. Ar putea chiar exista ispita de a înfățișa o morfologie a culturilor pe temeiul analizei adâncite a felurilor utopiei. Numai că „toate utopiile se petrec pe o insulă“, cum s-a spus, iar această desprindere a lor de spațiul real le scoate la fel de bine din rotirea sau curgerea timpului istoric.

Un alt tip de consistență formală pentru haosul, real sau aparent, al istoriei a fost pus în joc de ceea ce s-a numit filozofia culturii, care era mai aproape de noi, în măsura în care și conștiința istorică s-a ivit abia acum două veacuri. Disciplina aceasta filozofică avea să pună cu-adevărat în joc ideea de „morfologie a culturii“. Într-un fel, Frobenius o și invocase la începutul veacului, dar cel care i-a dat veritabilul statut a fost Oswald Spengler. Atât de mult a impresionat ideea de morfologie, folosită pentru marile unități istorice care ar fi culturile, încât un istoric de prim rang, ca Toynbee, a recunoscut că se regăsește din plin, cu cercetarea sa întinsă peste întreaga istorie a lumilor cunoscute, în viziunea spengleriană, pe care regreta doar a nu o fi înregistrat la timp. Pentru toți aceștia trei, culturile sunt organisme vii și ele reclamă alte forme și reguli decât legile naturii, în speță caută formele vii de care poate da socoteală, după Spengler, doar judecata de analogie (o judecată „slabă“, dar care nu încetează, în lipsa altor structuri pentru științele spiritului, să fie invocată, cum

se poate vedea din lucrarea *Étiemble ou le comparatisme militant*, Gallimard, 1982, a lui Adrian Marino).

Că morfologia organicului este „fiziognomică“, adică ansamblul trăsăturilor caracteristice unei fap-turi individuale sau colective, cum vrea tot Spengler; sau că prin influența culturilor unora asupra altora – cu excepția culturilor egipteană, mexicană și chineză, după același – s-a ajuns uneori la „pseudomorfoze“, adică la falsificări ale fizionomiei proprii unei culturi; că la alți gânditori decât Spengler (la Blaga al nostru, în primul rând) ideea de morfologie poate căpăta un sens mai adânc și mai suplu, așa cum prin arhetipurile lui Jung (și iarăși mai adânc, prin arhetipurile lui Mircea Eliade) morfologia se poate extinde și asupra inconștientului, respectiv cu un sens onto-logic asupra sacrului, toate acestea sunt aspecte pe care oricând ideea nouă de „morfologie“ le poate oferi unei analize, să spunem fenomenologice, adică în esență. Acum însă interesează, în existența istorică, morfologia *culturilor* propusă de filozofile invocate, iar ea vine să încerce a pune în ordine vârtejul istoriei.

Dacă însă te oprești la un asemenea înțeles al morfologiei, afli un lucru care în același timp vali-dează și invalidează ideea de morfologie a culturii. Frobenius declară – și ceilalți par a fi de acord cu el în această privință – că există o *dependență de spa-țiu* a culturii (*Paideuma*, Ed. Meridiane, 1985, după ed. a III-a din 1928, p. 39). El invocă reprezentarea

„grotei“ sau a spațiului ca grotă, în viziunea asupra lumii, la culturile tribale din Africa, așa cum Spengler vede câte un „fenomen original“ în fiecare cultură și îl simbolizează spațial, sau așa cum Blaga scoate în relief „spațiul mioritic“ drept un dat fundamental pentru sufletul și creația românească. Dar simbolismul spațial, cu transcrierea figurată a formei în cadrul morfologiei culturilor, reprezintă limpede la Blaga o concesie (sub seducția căreia am stat prea mult cu toții) și aproape o derogare de la nivelul speculativ al admirabilei sale viziuni filozofice, pe când la ceilalți filozofi ai culturii forma spațială reprezintă o idee majoră a morfologiei, pe care astfel o degradează.

Într-adevăr, a spune „formă spațială“, dacă ne gândim la înțelesul obișnuit al formei, este aproape o tautologie. Privită așa, cu ochiul exterior, forma nu poate fi decât într-un spațiu. Chiar dacă nu reclamă doar ochiul, forma este încă înțeleasă spațial prea des: ea ar putea ține de o spațialitate sonoră, de una cromatică și de acele spațialități, oricât de variate, pe care le-a sugerat, până la ideea de „câmp“ (aceasta deosebit de fecundă), gândirea modernă. Într-un sens, chiar ideea de „structură“, de care s-a făcut mult caz în veacul nostru și care a îngăduit ca matematicile să nu mai fie definite drept științe ale cantității, ci ale structurilor, păstrează o sugestie spațială în ea și alimentează nostalgia unor matematicieni

de regăsire a geometrismului. Morfologia apare astfel drept știință a formelor într-un regim de spațialitate, iar caracteristic este că morfologia culturilor nu urmărește, după Spengler, să obțină *das Gesetz*, ci *die Gestalt*, nu legea, ci întruchiparea.

Așadar cu întruchipări sau cu simboluri figurative caracteristice, morfologia culturilor se edifică prin sau măcar întârzie în spațialitate. De aici, două neajunsuri, care până la urmă o invalidează. *Primul* neajuns este înghețul într-o formă, configurație, întruchipare, structură sau figură pur și simplu (singur „câmpul“ este viu și mișcător), sfârșind la rigiditatea unui simbol spațial. Simbolul rămâne neschimbat, ca grotă sau ca linia ondulată. Spațiul nu curge. De aceea cufundarea în modalitățile sale face din culturi mari unități statice, sau *inerte* lăuntric. În cultura faustică, săgeata spre infinit a lui Spengler va da necesar și univoc: turnurile catedralelor, muzica polifonică medievală, calculul infinitezimal, impresionismul și zgârie-norii americani. În cuprinsul unei asemenea culturi, nu mai este loc decât pentru curgerea joasă a „destinului“, atât de mult justificat de Spengler. Fiecare cultură și-ar avea și manifesta ideea ei de destin și fiecare ar sta sub un destin. Spațializarea formelor vii ale istoriei dă ceva ineluctabil: culturile n-ar depăși un prag, în timp și în structurare, ca în spusa lui Goethe? „Arborii nu cresc până în cer“. Le rămâne filozofilor culturii să invoce o altă spusă

a geniului lor tutelar? „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fără zgomot“, ca să ne dea scenariul complet al morfologiei lor de unități închise.

Dar morfologia lor cade sub *un al doilea neajuns*. Nu numai că formele propuse de o asemenea morfologie spațială pietrifică realul istoric, dar îl și fărâmă în bucăți (culturile închise), împrăștiate peste timp și Terra. Utopiile închipuiau o istorie ideală în *insule*; filozofia culturii vede istoria, de astă dată reală, drept un *arhipelag*. Ea nu lasă loc, făcând așa, nici unui *continent*. Prea ocupați să desprindă formule vii ale diverselor culturi istorice, ei cad peste specificul acestora (când nu se înșală și în această privință), iar abia din specific vor încerca să extragă formele. Așa se ajunge la culturi distincte – opt la număr după unul, douăzeci și două după altul – și care *trebuie* să rămână distincte, închise și fără ferestre, altminteri căzându-se în riscul pseudomorfozelor. A declara, acum, că feluritele culturi au totuși ceva în comun, anume că sunt toate organisme și că trec prin aceleași vârste, înseamnă pură exterioritate. Culturile ar rămâne și de astă dată insulare, dacă ele nu s-ar ivi în *realul* istoriei, spre deosebire de utopii, ce apar ca anistorice. Primele fac deci un arhipelag, dar continentul istoriei nu se explică prin ele. Spațiul divide întotdeauna (poate nu și spațiul mototolit al matematicilor de astăzi), iar așa cum grecii n-au ieșit din disidența Olimpului lor și din politeism,

decât cu destinul, la fel de grosolan și pustiitor ca zeul Kronos, nici filozofia culturii nu se desprinde conștient de politeism.

Trebuie trecut de la insulă și arhipelag la continentul istoric. Va fi necesară deci o altă morfologie decât cea a utopiilor sau a filozofiei trecute a culturii. Ideea de continent însă nu mai este solidară cu cea a spațialității: este vorba de cultură în sine și apoi de ansamblul culturilor privite fără soluție de continuitate, care toate vor trebui să desfășoare o aceeași morfologie. În fapt, filozofia culturii n-a putut vorbi decât despre morfologii și morfologia culturilor, la plural. Abia o nouă morfologie va putea da o filozofie a culturii, la singular. Dar cum este oare de conceput o nouă morfologie, cu forme peste tot răspândite în istorie?

O asemenea morfologie nu ar fi nouă, ci veche de peste două milenii, purtând chiar numele de morfologie, dar în chip mai subtil decât morfologiile spațialității. Ea datează din ceasul când alexandrinii Antichității au pus ordine în manuscrise, în scrieri și scriere, în ortografie, în gramatică, în exprimarea logoului și, poate fără s-o știe, în logos el însuși. Orice altă morfologie, chiar dacă n-ar fi spațială, este străină de *gând*, înțeles ca obiect. Morfologie la propriu, cea care cu sintaxa laolaltă alcătuiește partea fundamentală a gramaticii, vorbește despre „părțile de cuvânt“, care în realitate sunt tiparele, condensările,

formele și *ipostazele gândului*. E adevărat, morfologia gramaticală ca atare a fost mai degrabă nesocotită de către gramaticienii moderni, care au înțeles să arate preeminența sintaxei. Dar dacă unii logicieni ai veacului și-au îngăduit să vorbească de o „sintaxă logică” – cu succesul, dar mai ales insuccesul cunoscut –, de ce nu s-ar vorbi de o „morfologie logică” și în orice caz de o morfologie a logosului, respectiv și simplificat: a gândului?

Iar gând există în *toate* comunitățile din istorie ridicate la treapta culturii, în timp ce simbolurile spațiale sau „fenomenele originare” ale câte unei culturi sunt recunoscut specifice. Cenușăreasa aceasta care a fost morfologia gramaticii va spune atunci mai mult pentru ideea de cultură și pentru modelul ei decât orice analogii între culturile arbitrar și impresionist (sau după criterii exterioare: așezare în spațiu, limbă, comunitate de destin) confruntate. Dintr-un capitol începător de gramatică, morfologia ar putea deveni o adevărată *gramatică a culturii* privite ca arhetip al vieții istorice.

Atunci: substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncție, prepoziție, cu verbul peste tot activ în lumea coruptibilului și a prefacerii, inclusiv în lumea gândului, vor putea constitui ipostazele celui din urmă, depășind statutul lor de simple părți de cuvânt. Toate aceste categorii gramaticale vor fi în același timp așezări de sine ale gândului, pe care *orice* conștiință

umană le conține sau le implică – dacă nesocotim subtilitățile vane ale relativiştilor, ce susțin că numai vorbirea europeană ar poseda aceste categorii, ca și cum un chinez sau aztec n-ar deosebi substantivul „cal“ sau „bizon“ de adjectivul „frumos“ și de adverbul „iute“, chiar dacă el nu are numele formei respective. Iar de astă dată, ca așezări ale gândului și nu doar ca părți de cuvânt, categoriile sau formele gramaticale nu mai sunt indiferent enumerate (așa cum, cu simțul său al exactității, gramaticianul spune, de pildă, că verbele „a sufleca“ și „a iubi“ sunt amândouă tranzitive, când sufleci numai mânecele, pe când de iubit poți iubi orice pe lume), ci fiecare formă poate fi un fel de așezare a întregului logos, fiecare parte poate da socoteală de întregul unei epoci sau comunități ridicate la cultură, anume ca modalitate substantivală, adjectivală, adverbială etc. a spiritului acelei lumi, într-o clipă istorică a ei.

Vom găsi astfel, în cultura europeană: un ceas când primează substantivul, în speță Evul Mediu; un altul al adjectivului, Renașterea, un ceas când primează adverbul (felul în care este redat ceva), anume ceasul Reformei, al Contrareformei și cel al secolului clasic francez; un ceas al pronumelui ca „eu“; unul al conjuncției, adică al relațiilor, al legăturilor exterioare („și“, „sau“, „dacă... atunci“), ceasul istoric în care trăim încă, totul în așteptarea unui ceas, poate, când va prima spiritul prepoziției, adică al

unui alt raport între oameni, ca și între om și lucruri, o nouă formă de intimitate cu ceilalți și cu natura.

Dar dacă toate interpretările acestea vor avea sens pentru cultura europeană (inclusiv pentru perspectivele ei de viitor, care *nu* se reduc la judecata disjunctivă, poate lipsită de suport, a lui Malraux, sau cu un suport desperat politic, cum că „veacul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi”), atunci ele ar trebui să aibă sens și pentru cultură în genere, ca și pentru alte culturi sau configurații culturale încă vii istoricește. Căci este bine să ne întoarcem, într-un ceas când universalismul e urmărit pe întortocheatele căi ale atotștiutorilor în derută, la umila, dar originara universalitate a gândului.

X

CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA SUBSTANTIVULUI

Sunt popoare și lumi ce se sting în câte o parte de cuvânt. Egiptul pare a se fi stins în hieratismul *substantivului* (ca și Bizanțul, mai târziu). China a vegetat în eticismul *adverbului*. Noi, astăzi, facem declamații pe tema sfârșitului catastrofic al lumii, când de fapt atingem, probabil, doar sfârșitul perioadei care a prilejuit asemenea spaime: perioada de dominație a *conjuncției*; sau când efectiv am sfârși în sterilitate, poate chiar în catastrofă, dacă trecutul nu ar arăta că se înfrâng în chip firesc asemenea dominații provizorii, trecându-se într-o altă ipostază a logosului. Dar, așa cum tinerii de astăzi nu știu că ei trăiesc într-o lume de relații doar exterioare, aduse de primatul conjuncțiilor „și“, „sau“, „dacă... atunci“, și că ei nu au un adevărat liant care să-i solidarizeze, ci doar „conective“, ceea ce îi face să alcătuiască de fiecare dată o masă informă, și nu un colectiv uman – așadar că de aceea se tutuiesc fără să se cunoască, poartă *blue jeans* mergând până la nudism, căci n-au identitate, devin *hippies*, căci n-au

sălaş, comunică prin învăluirea muzicii mai degrabă decât a cuvântului și se lasă în cele din urmă integrați în câte o sectă, de vreme ce le trebuie totuși o comunitate —, la fel nu știm îndeajuns, poate, că nihilismele la care am ajuns sunt capătul de drum al perioadei conjuncției și că ele sunt sortite înfrângerii, în curgerea și desfășurarea de sine a culturii europene.

Morfologia culturii, adică reflexul morfologiei gramaticale, cu formele ei variate pentru logos, arată limpede cum pot trece culturile prin toate ipostazele acestuia, nu firește în puritatea și exclusivitatea câte unei ipostaze, dar cu precumpănirea ei. În perioada de dominație a conjuncției vor apărea desigur resturi din perioada când precumpănneau adjectivul, adverbul și pronumele personal de pildă, sau, de altă parte, se vor ivi anticipații ale unei perioade când ar putea precumpăni prepoziția. Totuși rămâne caracteristic, pentru morfologia ce sugerăm, cursul ei, care este și cursul sau desfășurarea în curgere a culturilor. Dacă nu se poate determina în chip hotărât că orice cultură începe în modalitatea substantivului (care este și una a substanței, sau a realității date și numite), sfârșind în modalitatea intimității cu lucrurile și cu ceilalți, căreia îi dă expresie prepoziția, în schimb se va putea afirma că treptele spiritului creator de culturi sunt de fiecare dată variate morfologic, în timp ce morfologia culturilor pe bază de simbol spațial (grota la Frobenius, săgeata spre infinit a lui

Spengler) redă o lume staționară, ca orice întipărire în spațiu.

Și totuși s-ar putea ca substantivul și ipostaza în care așază el spiritul să deschidă efectiv câte o cultură, în măsura în care el creează o verticalitate în haos (ca vârtejul lui Descartes), adică instituie, numește și populează lumea cu realitățile, despre care sau în jurul cărora tot restul nu e decât comentariu. Fără să identifice realitățile, e greu de crezut că le poți manevra și că poți ajunge la o formă de civilizație; fără a le denumi, nu se ajunge la cultură. La început a fost numele, poate, întocmai ca în *Upanișade*. „La început lumea aceasta era singur Brahma, sub chipul unui om. El privi în jurul său și nu văzu nimic altceva în afară de sine. Atunci a exclamat dintru început: Aceasta mi-e sinele! Și de aici s-a născut numele de Sine.” – Cu numele încep lucrările zeilor și ale oamenilor.

În lucrările culturii europene, care n-a așteptat năvălirile barbare și potolirea lor spre a se naște, ci a crescut în Bizanț aparent firesc din cultura greacă, în realitate însă printr-o ruptură categorică față de ea, numele *cel nou* a venit să schimbe nu numai cugetele, ci și lumea toată, până la urmă. Dar „nume” vine de la *ónoma*, care înseamnă la început, până la alexandrini, simplu substantiv și poartă tot timpul amintirea lui. Ca o lume a substantivelor, atunci, așadar ca una a substanței, a entităților, a quiddităților

(*quid est*), dar și ca una a persoanelor ideale, se institua peste un colț de Terra un început de rânduială, întâi în spirit și apoi în societate. În Răsăritul bizantin, substantivitatea consacră și sanctifică, ducând până la acel hieratism care avea să paralizeze atât gândirea, cât și arta, în ciuda marilor reușite ale începutului, poate ale artei încă multă vreme și după începuturi. În schimb, în Apusul „lumesc” – uneori prea lumesc, dar tocmai de aceea înnoitor și croind drumul către alte ipostaze ale spiritului și modalități ale culturii – substantivitatea depășea de timpuriu riscul de a cădea, sub semnul exclusiv al substantivului, în hieratic.

Căci sub semnul substantivului s-a desfășurat atunci viața gândului și a societății, în Apus. Entitățile acelea ale gândirii medievale, asupra cărora apusenii erau condamnați să speculeze, în lipsa unui corp de cunoștințe mai sigure, măcar tradiționale, alunecă degrabă în cearta Universalilor. *Ens*, *Verum*, *Bonum*, *Pulchrum* ființează oare în ele însele? sau doar în lucruri? sau nici măcar în lucruri, ci ele ar fi doar nume? s-au întrebat medievalii. Calificarea de nominalism a doctrinei ce susținea că era vorba de simple nume, în cazul entităților, ar putea să arate că întreaga dispută se purta asupra numelor, în speță asupra substantivelor. Iar disputa privea nu numai substantivele supreme, ci tendința, respectiv nevoia caracteristică într-un asemenea ceas al substantivității,

de a ridica la esență fiecare lucru, spre a găsi ceva *sub-stans* în el. Stejarul trebuia să țină de stejaritate, așa cum somnul ținea de dormitivitate. Când apare, până la urmă, un gânditor medieval care să declare că nu trebuie să multiplicăm fără rost entitățile, exclamând: „*Entia non sunt multiplicanda*“, el declară în realitate că nu este cazul să dăm în gol nume noi, așadar că numărul substantivelor trebuie să păstreze măsura realităților pe care le denumesc.

Dacă așa se întâmplă, sub semnul substantivului, în viața de gândire, nu altfel aveau să stea lucrurile în descrierea vieții de societate sau în aceea a aspirațiilor inimii către un ideal lumesc. O întreagă operă pe linia acestui ideal, anume *Le roman de la rose*, care era și o enciclopedie a lumii medievale, transpune pe planul experienței de viață procedeele folosite de medievali în ce privește experiența de gândire. Totul devine persoană, și cu ea substantiv, în *Le roman de la rose*. Iar caracteristic pentru o asemenea tendință de personificare nu este atât faptul că se dă statut de persoană demersurilor și comportărilor obișnuite ale omului ca ființă socială: *Courtoisie*, *Convoitise*, *Envie*, *Contrainte*, *Honte*, *Peur*, cât faptul că primesc nume și devin adevărate persoane simple atitudini, demersuri și nuanțe sufletești de o clipă, ce nu figurează, ca primele, sub un substantiv comun în limba obișnuită, ci se substantivizează acum, printr-o frumoasă libertate poetică, în genul: Bună

întâmpinare (*Bel-Accueil*), Vorbire de rău (*Male Bouche*), Dulce Privire (*Dous Regars*, alteori *Dous Regart*), Risipă Nebună (*Fole Largesse*), Prefacere de sine sau Falsă Aparență (*Faux Semblant*), Aparență Frumoasă (*Biau Semblant*) și, mai ales, acea Dulce Gândire (*Dous Penser*) „qui point ne m'aide“ (vers 4117), spune autorul. Cum să fie de ajutor, dacă totul s-a populat cu substantive, care vin ca niște persoane reale să asalteze, să prindă în vârtej și până la urmă să se îndure de bietul erou intrat în hățișul lor?

Chiar Dante, spiritul deschis încă de pe atunci către o ipostază nouă a spiritului, întârzie în ipostaza caracteristică Evului Mediu. Totul este alegoric, în uimitoarea sa operă principală (ce frumoasă este versiunea românească a Etei Boeriu, cu atât de învățatele note și comentarii ale lui Al. Balaci), astfel încât păcatele omului devin o „pădure întunecoasă“, Purgatoriul care duce la paradisul pământesc și nu e decât un loc „de osândă trecătoare“ are în el un Munte al Purificării mai degrabă decât mijloace și probe de purificare, în timp ce Beatrice, rămasă multă vreme ființa ca și reală, care-l ceartă pe Dante pentru neîmplinirile lui lumești, sfârșește prin a fi „simbolul rațiunii de sine și al teologiei“. Ne aflăm încă în era substantivului, a cărui precumpănire poate da miracole de la început.

În aceeași eră vor fi și mijloacele de *cunoaștere* ale omului medieval ori ceea ce au fost mijloacele gândirii

teoretice, cum au fost cele care au redat viața societății și vicisitudinile sufletului. De rândul acesta, pentru cunoaștere, pe prim plan va sta *alchimia*, preferată atunci poate tocmai – spre deosebire de aristotelism – pentru că putea prin firea ei invoca substanțe, dădea nume lucrurilor și fabrica în mai mică măsură aur decât un univers de nobile substantive. În realitate, s-a putut arăta că nu fabricarea de aur ca atare, căutat chiar ca mijloc de-a abate atenția teologilor, alcătuia principala preocupare a alchimiei, ci „relația dintre ordinea naturală și sufletul omenească”, urmărită sub chipul unei științe deopotrivă teoretice și practice, care tindea să ducă la renașterea și desăvârșirea sufletului. Aurul nu însemna decât „lumină solidificată” sau „soare pământesc”, un complement al sufletului care – s-a spus – putea prin alchimie să se ridice, devenind suflet subtil, la adevărata sa luminozitate. Ceea ce prelua erau *substanțele* și relația cu macrocosmosul, soarele fiind aur, luna argint și celelalte planete, fiecare, câte o substanță esențială. Și de aici, cascada de substanțe și realități invocate de alchimie, pregătind ivirea aurului: în primul rând sulf, mercur, sare, apoi așa-zisele simboluri hermetice, ca piatră, apă, ou, plumb, arbore, femeie, sămânță – până la treptele de obținere a pietrei filozofale, substantivizate ca toate și ele, Nigredo, Albedo, Rubedo. Am revenit astfel la ceva de ordinul entităților de la care se plecase. Sau, ca în *Le roman*

de la rose, lumea a fost populată cu substantive, simboluri, entități care, de astă dată în loc să înfrunte alte realități personificate, trebuie să intre toate în cuptorul alchimiștilor, în Athenor, spre a se dizolva în materie primă, neprelucrată, în Atramentum, coagulând în Spiritul-Unu, care nu mai încapă în nici o formă.

În această lume halucinantă a chintesențelor sau entităților, ca și pe planul vieții, al realităților și al demersurilor umane personificate, morfologia culturii poate încerca să strângă lucrurile sub un nume. Dacă însă în cultura europeană ipostaza substantivului a luat acest chip, este de la sine înțeles că în alte culturi chipul nu va fi neapărat cel de substanțe, simboluri, entități, alegorii și personificări. Nu interesează decât *forma*. Iar în Evul Mediu forma coboară – cum se întâmplă în vremea noastră cu forma-conjunție – până pe străzi, la înalte curți, și pe câmpurile deătălie.



Pe câmpul deătălie de la Azincourt, în nordul Franței, ia sfârșit era substantivului. Acesta din urmă, devenit *subiect în fraza* și în contextul istoriei, luase chipul cavalerului și al seniorului, cel dintâi încercând să-și asume singur – când nu se integra într-un ordin cavaleresc – răspunderea ultimă, întocmai cavalerului rătăcitor pe care-l încorporează mai târziu,

cu delirul său, Don Quijote; cel de-al doilea, seniorul, ca subiect al mănunchiului său de vasali. Dar, spre a înfrunta lumea, le trebuia o armură. Așa deci, în zale, cu armura de subiecte suficiente lor însele, călare pe cai înzăuați și ei, avea să apară floarea nobilimii franceze pe câmpul de bătălie de la Azincourt. Așa, iarăși, aveau să se afunde nobilii, cu cai cu tot, în noroaiele de pe câmpul de bătălie, unde feciorii de păstori britanici, în picioarele goale, îi afundau cu săgețile lor și mai adânc, până la moartea cea fără de glorie.

Iar odată cu ei intră în noapte o ipostază a spiritului, lăsând loc altei zile, în trecerea, în petrecerea culturii europene.

XI

ADJECTIVUL, EPITETELE ȘI RENAȘTEREA

În gramatica culturii europene adjectivul venea, spre sfârșitul Evului Mediu, să grăbească extincția substantivului. Piereau cavalerii închiși în armurile lor ca în niște fortărețe, spre a lăsa la Florența loc unei umanități pestrițe, în sânul căreia fiecare se îmbrăca după gustul și fantezia sa. Omogenul caracterizează Evul Mediu, *eterogenul* lumea de după el, spunea un istoric al artelor. Ne închipuim, chiar, că s-ar putea reface într-un fel istoria spiritului, cu istoria costumației, iar în civilizația europeană țesătoriile Florenței dădeau bogăție și deopotrivă trimiteau, cu stofele lor, la varietate, frumusețe, bun-gust și, într-o largă măsură, la arta care abia acum se năștea în adevărata ei autonomie: la pictură. Dar nu este această artă tipică a adjectivului? Căci „adjectivul” este decalcul lui *epitheton*, ceea ce e pus peste ceva. Acum nu esențele interesau, ci travestirea lor, singura accesibilă nouă; nu substanțele, subiecte de realitate cum deveneau, ci adjectivele trecute în atribute, epitetele (în sens larg, etimologic). Oamenii și lucrurile sunt așa cum arată epitetele lor.

Cu Renașterea, se îngrămădesc dintr-odată asupra ființei umane „epitetele”: *uomo magnifico, piacevole, unico, singolare, universale* – și lista adjectivelor poate continua oricât: om spiritual, adică de spirit, curtean (*il cortegiano*), *egregi* „artistic”, om divin... Calificativele date de societate omului, pentru clasa din care fac parte numele și ființa lui, se înfrățesc acum cu calificările pe care le dă lucrurilor natura. „Universalul”, care mai înainte era substantiv, a devenit acum adjectiv, ca în substanțele universale (așteptând ceasul când va deveni adverb: în *chip* universal). Am trecut într-altă ipostază a spiritului, unde totul proliferază. Substanța este una, atributele în schimb se mai numără. Dacă Renașterea reprezintă „descoperirea lumii și a omului”, atunci aceea ce descoperă ea vor fi tocmai acoperirile, adică adjectivele în primul rând.

De aici, feeria adjectivului și a adjectivității, în Renaștere. Tot ce e în natură bogat în culori, variat, frumos, straniu, luminos cucerește pe om, uitându-se acum că, în definitiv, natura este „căzută” și ea, din perspectivă creștină. În timp ce învățații redescoperă, grație textelor vechi, natura și revin o clipă la devoțiunea față de ea, oamenii cetății câștigă un sens nou pentru libertate și efectiv se eliberează de constrângeri, încercând să se afirme prin entuziasm, fantezie sau înzestrare, cultivând copiii-minune sau imitând toate reușitele, punându-și măști noi, făcând mascherade și pantomime, îngăduind pe măscărici

ori bufoni și trăind în sărbătoarea permanentă a străzii, de la răscoală până la carnaval. „Este vârsta de aur a festivităților“, scrie Burckhardt, iar sărbătoarea n-are un centru, fiind doar o risipă de măști și situații. Toate epitetele devin posibile; și ele ca adjective, spre deosebire de substantive, se amestecă unele în altele, până la bastardizare. De altfel, Renașterea este și ceasul bastarzilor: Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, mai târziu Erasmus vor fi toți bastarzi.

Acum sunt prețuite toate virtuțile ca simple virtuți – onoarea din Evul Mediu a devenit onestitate, arată istoricul nostru Oțetea – cu condiția să ducă la măiestrie. „Orice virtute trebuie dusă până la gloria ei“, declară Alberti. (Chiar folosința pumnalului și a otrăvirii?) Verticalul este înlocuit cu orizontalul. Se valorifică toate desfătările artistice și plăcerile: jocurile de noroc, produsele fanteziei, exuberanța, pe de altă parte artele minore, mobilierul, medaliile, bijuteriile, stofele de lână ori mătase, argintăria, apoi busturile, statuile ecvestre, dar mai ales se valorifică măiestria picturilor, care dau autonomie artei lor, așa cum cu portretul eliberează chipul uman de transfigurarea lui religioasă. E ca și cum ai surprinde, în împărăția cuvintelor, o insurecție și un tumult al adjectivelor, care-și cer dreptul lor la viață liberă, după o prea severă exploatare a lor de către substantive. Când Burckhardt se întreabă pentru ce italienii Renașterii au dat atât de puțin în tragedie, un

răspuns ar putea fi: pentru că tragedia nu e o chestiune de adjective. La fel, adjectivele nu îngăduie un adevărat program de guvernare a cetății și nu sunt controlabile, în disidența și frumoasa lor anarhie. Ele vor rodi în schimb în cultură, triumfând din plin acolo, în timp ce vor slăbi virtutea conducerii în câte un Lorenzo de Medici, căruia pe patul de moarte necruțătorul Savonarola nu-i iartă prea rafinata dăruire către frumusețea profană.

Revărsarea peste lume a adjectivelor, necontrolată cum era în relaxarea ei, își găsește totuși un principiu de ordine în însăși natura adjectivului. Adjectivul *califică*, iar până acum ne-au apărut cu precădere calitățile naturii și ale omului, drept epitete sau drept atribute. Dar adjectivul se și *intensifică*, cu variate grade de intensitate, dând comparativul. La rândul său, comparativul se amplifică până la superlativ, încheindu-și aici cariera de formă autonomă a lucrului potențat la maximum, precum și de formă a culturii. Și ni se pare într-un tot semnificativ, pentru cariera adjectivului în Renaștere, faptul că reprezentanții ei prin excelență, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola, Leonardo, încorporează tocmai cele trei grade ale adjectivului.

Comparativul și Leon Battista Alberti. În lumea creatorilor, Alberti reprezintă, cu universalitatea sa, comparativul însuși. Este mai bogat în daruri decât oricare din timpul său: este artistul și cărturarul total,

care a studiat științele timpului, scrie comedie, știe filozofie, practică ingineria, tratează despre nave și lupte navale, despre matematici, oratorie și familie, despre sculptură și pictură, în timp ce pictează, compune până și muzică, construiește sau reface apeducte, bazilici, capele și palate, uimind pe toți contemporanii prin întinderea registrului său creator. Scrie și poate face orice – dar fără să atingă superlativul nicăieri. Încorporează comparativul de superioritate pe orizontală, căzând în cel de inferioritate pe verticală. Vasari, care descrie *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, spune despre el: „Nimeni nu l-a putut întrece în ce privește scrisul, dar mulți l-au întrecut în ce privește practica.” Din păcate, în materie de scris încă aveau să-l întrecă mulți. Și totuși, când vine la Marsilio Ficino, întreg cercul ales al umaniștilor florentini îl înconjoară cu admirație. Comparativul de superioritate – cu acea virtute dusă până la glorie – covârșea.

Dar până și în clipa când celălalt comparativ, de inferioritate, își făcea apariția și când lui Alberti nu-i reușea ceva demn să fie reținut (nici unul din tablourile lui nu s-a păstrat), ieșea în evidență nota dominantă a Renașterii: adjectivitatea. Așa se întâmplă cu matematicile. Nici un matematician n-a ținut vreodată seama de considerațiile lui Alberti; în schimb, filozofia culturii nu le poate ignora. Vorbind despre punct, linie și formă, el vede peste tot două

„însușiri“ veșnice: întâi limita, care închide suprafața, apoi suprafața însăși, care poate fi plană, „scobită“ ori „umflată“. Poate nu-i lipseau termenii matematici, dar așa vede el lucrurile, ca un obsedat al adjectivului. Deci marginea, va continua el, și partea exterioară dau suprafețelor numele lor; numai că sunt și ele mișcătoare, depinzând de loc (perspectivă) și de lumină. E de prisos să mai menționăm câte un gând ca acela că „razele mediane“, în cadrul piramidei vizuale ce îngăduie perceperea lucrurilor, sunt „întocmai cameleonului, care ia culoarea obiectului apropiat“. În schimb merită să fie reținut gândul că matematicile reprezintă, pentru el, izvorul din care natura ia ce-i trebuie (spre a da naștere picturii). Dar Alberti o spune, doar; nu o dovedește, cum va face Galilei.

Un suflu de neadevăr, dar mai ales de platitudine răzbate în toată creația și gândirea lui Alberti. Este platitudinea în care cade adjectivul atunci când tinde neapărat să exprime și chiar să instituie, ca simplu adjectiv, mai mult decât îi e îngăduit să spună și să facă. Așa cum nu poate fi creator de tragedie, adjectivul nu poate da singur decât varietate și glorie de o clipă. Va veni un ceas, cu Leonardo, când înregistrarea ca atare, gratuită și lipsită de orice exacerbare a adjectivului, va oferi altceva, mai adânc și mai traianic. Dar acum, cu Alberti, adjectivul luat la gradul comparativului de extensiune vorbește mult, cu

frumoasa retorică italiană, dar face puțin. Nu cumva ar trebui intensificat și mai mult până la superlativ? de astă dată unul deopotrivă de extensiune și de intensiune? Aceasta se va întâmpla cu Pico della Mirandola, la care superlativul cunoașterii însă va trimite la propria sa disoluție, lăsându-se strivit de superlativul fanatismului.

Superlativul la Pico. Știa chiar toate tânărlul acesta sortit morții timpurii, la 30 de ani? Știa latină, greacă, armeană, ebraică, arabă și caldeeană, învățase drept canonic, teologie și filozofie, avea talent pentru muzică, putând cânta la mai multe instrumente, avea memorie excepțională de vreme ce reținea dintr-odată o poezie; deținea – să spunem – toate cunoștințele profane și sacre, până la cele ezoterice, ale timpului, dar nu era mai mult decât un *spirit* universal, ca Erasmus sau vreun alt umanist, nefiind și un *om* universal. Astfel, era universal în cunoaștere fără să fie și în capacități, ca Alberti, în orice caz fără să fie deschis și în măsură de a înțelege ori inventa orice, cum avea să fie, două secole mai târziu, acel geniu, poate singurul spirit cu-adevărat universal în cultura europeană, Blaise Pascal (deși Fouillée, în secolul al XIX-lea, l-a numit pe Pico „le Pascal de son temps”), dacă șovăim a-l numi aici și pe Leibniz.

Am spune că Pico nu era și un „om” universal, pentru că îi lipsea acea dimensiune esențială pentru tipul uman renescentist, buna animalitate. Mama

sa îi interzisesse de timpuriu, spre a-l ocroti, exercițiul armelor, iar tânărul acesta, cuceritor din prima clipă – cum se întâmpla să fie la sosirea sa printre umaniștii lui Lorenzo din Florența –, va fi apărut mai degrabă ca un înger, decât ca un om. Superlativul din el desfința omul. Abia Leonardo va fi un om universal complet, iar dintre cei de mai târziu singur Goethe, poate.

În măsura în care cu superlativul său trebuia să conducă spre o țință știința sa universală, Pico sfârșește la sincretism. Magia și cabalistica pot dovedi mai bine, după el, divinitatea chistică; teologia medievală, nesocotită de Renaștere, era cinstită de el, ezoterismul filozofilor sau Hermes Trismegistul, toate converg, cu excepția astrologiei, în religia adevărată. La fel, toate duc la filozofia adevărată, împăcând pe Platon cu Aristotel, o împăcare ce constituia problema crucială în gândirea Renașterii. S-a spus că era un scolastic în plin umanism. E de ajuns poate să vezi în el un umanist total. Între timp, papii și comisiile lor, care admiteau coexistența teologiei cu umanismul, nu tolerau și fuziunea lor. De aceea Pico avea să fie – cu blândețe – condamnat pentru 13 din cele 900 de teze ale sale.

Printre tezele condamnate era una care sună straniu oricui: divinul nu poate lua orice chip, ci doar unul rațional. Divinul, așadar, nu poate lua orice mască; omul, în schimb, da. În opusculul *De dignitate hominis*, care însoțește tezele și care singur

supraviețuiește din opera sa, Pico declară că tot ce se spune de obicei despre om – cum că e regele fapturilor, interpretul naturii, punct de odihnă între eternitatea stabilă și timpul curgător – reprezintă prea puțin. De ce nu admirăm îngerii? se întreabă el. Pentru că nu ei sau alte arhetipuri ca ei pot să gândească și să glorifice creația, ci e nevoie de cineva *liber* ca omul. De aceea omul a fost făcut fără chip determinat, fără înzestrări speciale și fără sălaș, *ca să le poată avea pe toate*. Nici muritor, nici nemuritor și nici ceresc, nici pământesc, cum este, omul a fost înzestrat cu liberul-arbitru, spre a-și alege singur chipul.

Toate epitetele Renașterii se finalizează, parcă, în această viziune asupra omului. El este singurul în măsură să-și dea orice chip, așadar pune orice mască pe fața sa. *Comedia* lui Dante, pe care au numit-o mai apoi *divină*, se întregește, acum, după Pico, printr-o *Mascheradă umană*, în sensul bun și plin al adjectivului sau al măștii; dar o *Mascheradă* care n-a fost scrisă, pentru că adjectivele proliferază fără să se și adune. Cel mult ele vor fi trimise, cu superlativul lor deopotrivă exterior și interior, în nevăzut și nedeterminat.

Îi era dat lui Pico, sub seducția superlativului cum stătea, să întâlnească un *altul* și să plece steagul superlativelor proprii. Era superlativul fanatismului și al profeției sumbre, sub masca „de o fascinantă

urâtenie“ a lui Savonarola. Tot Pico îl chemase în Florența, iar Lorenzo se vedea silit să-l tolereze, în timp ce Ficino, Michelangelo tânăr, Botticelli, care-și va arde pe rug tablourile pe teme păgâne, se lasă subjugăți de noua magie. Ce putea să-l atragă pe Pico la Savonarola? Autenticitatea față de livrescul propriu? Originarul față de derivat? Definitul față de nedeterminarea liberei culturi? Dar adjectivele nu se exclud, chiar în opoziția lor. Coexistă și din când în când se pleacă în fața celui mai tare.

Când în 1492, la doi ani după moartea lui Lorenzo, profetul predică, lumea plânge și cere îndurare. Dar cineva în bazilică desenează, cu mâna stângă, chipul acela schimonosit de natură, schimonosit de exaltare, schimonosit de jumătatea de adevăr în numele căruia zguduie lumea. Este Leonardo. El se lipsește de toate superlativele și regăsește, liniștit, gradul zero al adjectivului.

XII

GRADUL ZERO AL ADJECTIVULUI ȘI LEONARDO DA VINCI

Dintre toate felurile de scări făcute sau închipuite de om, numai scara adjectivului nu urcă. În rândul acestuia, comparativul aduce de fapt o degradare: el coboară lucrurile până la confruntarea lor – exterioară, în fond – cu altele, în loc să le vadă în puritatea caracterului lor, așa cum sunt sau apar. Superlativul aduce sărăcie și el, trăgând în jos lucrurile, fie printr-o aceeași confruntare și relativizare, fie prin pierderea de sine în presupuse absoluturi. (I se întâmplă ca adverbului, în cazul căruia, de pildă, „te iubesc foarte mult“ înseamnă nespus mai puțin decât „te iubesc“.) La gradul zero însă adjectivul nu mai tinde spre nimic, decât să ofere o potrivită oglindire. Neutralizat înăuntru, în cel ce observă, neutralizat în afară, în peticul de realitate observat, adjectivul devine un fel: „iată, așa arată toate acestea“. El lasă lumea în pace, așa cum printre cei mari numai Leonardo și Goethe au înțeles-o lase.

Am putea fi ispitiți, atunci, să vedem gloria adjectivului în neutralitatea lui și să citim o aceeași înțe-

leaptă și rațională neutralitate față de tot, în natura umană a lui Leonardo și a lui Goethe. Oricine cade în ispita aceasta, în primul ceas. Dar nu numai că la Goethe „să lași lucrurile să fie“ (*das Geltenlassen*) poate reprezenta și o formă de nepăsare, oricât s-ar fi interesat el, cu spiritul său de observație, de tot ce întâlnea, ci neutralitatea ca atare este lipsită de tensiune, în timp ce la Leonardo ea se preface într-o încordare. „Uniunea forțelor opuse“, cum spunea el, aceasta îi dă cheia. De aceea, spre a-l înțelege trebuie revenit asupra placidei neutralități, vorbindu-se mai degrabă de bi-utralitate, dacă se poate spune așa, sau de ceva de ordinul complementarității.

În acest sens, este splendid și unic felul cum se întregesc și susțin, potențându-se în loc să se „neutralizeze“, tendințele și virtuțile opuse din Leonardo. El posedă atât o natură masculină, cât și una feminină, fiind androginic fără nici o urmă de efeminare. Desenează cu mâna stângă și pictează cu cea dreaptă, sporindu-și astfel măiestria, cum pretinde singur. Este frumos, grațios, elegant în tinerețe, dar în același timp știe să tragă cu arcul, e bun călăreț și în stare să îndoiaie, vânjos cum era, o vergea de fier groasă. Este vegetarian în chip firesc, poate și din dragoste pentru viețuitoare; este și păgân, și creștin. Adoptă deopotrivă mecanicul (paradisul științei matematice, spune el) și organicul, este și pictor, și matematician, atât contemplator al concretului, cât și inginer, are

supunere la natură, dar și gust de înstăpânire asupra ei. Se lipsește de orice patrie, în sensul că se așază deasupra închiselor patrii. Dar cel mai potrivit gând despre el, poate, l-a rostit istoricul italian Ferrero, când spunea că nu seamănă nici cu cei vechi, nici cu cei noi. A unit atât de bine forțele și principiile opuse, încât a îmbogățit nu numai pictura, ci și paleta noastră vizuală cu clarobscurul, așadar cu principii opuse, valorificate prin îmbinare.

Ce era omul acesta, într-atât deosebit de ceilalți? În singurătatea sa, era tocmai omul universal, așa cum ar trebui să tindă a fi orice natură umană de elecțiune. Am putea să surprindem în el trăsăturile ce ar caracteriza pe îndepărtatul om al viitorului, de la buna androgenie până la împăcarea spiritului de finețe cu cel de geometrie. Față de el, toți ceilalți mari par oameni mutilați ca oameni, chiar sau tocmai când sunt „spirite“ universale, ca Pascal („der kranke Pascal“, exclama Goethe). Iar când acesta din urmă, Goethe, îți dă sentimentul că acoperă întreg registrul omenescului, îți spui, comparându-l cu Leonardo, că acoperă cu-adevărat omenescul *trecut* și toată chibzuita cunoaștere a lumii, ca Noe, dar că nu ar putea reface lumea de după potop decât așa cum a fost, nicidecum ca o lume nouă, cum ar face-o Leonardo. De altfel, la nivelul omului și societății, lumea lui Goethe este în câteva rânduri prea distinsă și nobilă. (Ce s-ar fi întâmplat cu el dacă se năștea englez? îl

întreba cineva. Dar, tună el, nu se putea naște decât lord!) În schimb, în lumea lui Leonardo, poate și a viitorului, omul are, ca Goethe însuși alteori, umilința de sine și umilința în fața lucrurilor. „Fac ca unul sărac – scrie el la începutul *Caietelor* sale – venit ultimul în piață și iau lucrurile de mai mică însemnătate, nesocotite de alții.“ Căci „odăile și clădirile mici duc la țință, cele mari îndepărtează de ea“, va scrie el altă dată.

Așa a făcut Leonardo cu aspectele și trăsăturile omului, în primul rând. Nu l-au interesat „lorzii“ doar, care erau pe vremea sa principii, nici marii creatori, nici învingătorii pe toate planurile. Chipul lui Isus din „Cină“ nu l-a putut duce la bun sfârșit, iar în redarea Giocondei a întârziat atât de mult poate pentru că – așa cum avea să spună Walter Pater – i se părea că pe chipul ei „au trecut toate maladiile sufletului“. În cele 5 000 de file ale *Caietelor* sale cu sute de desene, apar deopotrivă chipuri de oameni urâți, chipuri de condamnați la moarte în pragul execuției, surdomuți cu expresia lor deosebită, oameni desfigurați sau transfigurați, potrivit sfatului său către pictori de a observa actele, gesturile, schimonosirea și mușchii feței celor ce se iau la bătaie, sau alteori capete cu coafuri prinse în mișcarea unui vânt închipuit, spre deosebire de părul nemișcat al capetelor sculptate de orientali; chipul oamenilor chiar în clipa execuției lor, sau alteori chipul lor sub

vreme rea, cu grația și blândețea sugrumată a expresiei lui. Îl interesează ochiul cu cele zece funcții ale sale, limba ca organ, cu mai mult decât cei 24 de mușchi știuți, copiii, bătrânii, circulația sângelui, traiectul hranei, uleiurile, fructele, chiar și fructele otrăvite, parfumurile, rafinamentele și hidoșeniile omului, oprindu-se doar atunci când descoperă procedeul de a sta sub apă ore întregi și când se hotăra să nu-l dea în vileag, din cauza răutății oamenilor, ce ar fi fost în stare să ucidă până și de sub apă.

Pentru el, omul este „principalul instrument al naturii“, cu o vorbă pe care Goethe o va repeta, fără să știe că se găsea ascunsă în *Caietele* lui Leonardo. Dacă, așadar, trebuie să se oglindească și înțeleagă pe sine, omul va începe cu natura exterioară, ale cărei manifestări și fapte le va înregistra întocmai. Pe Leonardo îl vor fascina și caii, și păsările, și aripile păsărilor, și peștii, și fluturii, și musca, ale cărei picioare din spate au un rol de cârmă, constată el. Are o girafă și, spre a vedea cum sunt vertebrele gâtului, face disecții. Introduce pisici chiar în tablourile cu subiecte sacre. Analizează labele animalelor, iar în același timp declară că animalele care trag plugul îngăduie o demonstrație simplă a cvadraturii cercului. În lumea vegetală întârzie asupra frunzelor și a felului cum cade ploaia pe ele, asupra ramurilor tinere și a raportului lor de mărime față de ramura mamă, asupra apei care este unsoarea vitală și reprezintă

sângele ce însuflețește până și munții, asupra undei, – pe când în lumea minerală și moartă îl interesează fundul mării, culorile variate și amestecul de culori din apele stătătoare, la pietrele prețioase, la petele de ulei în apă și în sticlă verde, la petele de mucegai, la zidurile vechi sau la rugină.

I-ar fi dat știința de astăzi toate răspunsurile? Multe, fără îndoială, i s-ar fi lămurit lui Leonardo. Dar întrebările lui treceau dincolo de orizontul științei exacte, uneori. Nimeni n-ar ști să răspundă curiozității lui (setei lui de adjective) cu privire la omenescul prea omenescul surâsului, al chipului schimonosit, al asemănării între căderea părului sub greutatea proprie și curgerea apei – așa cum nici o știință n-ar putea stăpâni *fantasticul*, pe care îl concepe și descrie el, furtuna cu nuanțele ei de obscuritate și băătălia cu vâlmășagul ei, sfârșitul lumii, când fluviile vor fi lipsite de apă și vegetația nu va mai renaște, sau potopul, cu lumina lui întunecată, cu arbori dezrădăcinați, cu maluri ce se surpă, târând case și oameni agățați de crăci, în timp ce pe creste alți oameni se luptă cu dobitoacele pentru un petic de pământ mai sigur, toți înspăimântați și privind din când în când spre cei care, pe plute și în bărci improvizate, se lasă purtați de ape jeluindu-se. Colcăitul adjectivului, oare ce geometrie, ce știință l-ar putea stăpâni?

Dar fantasticul lui Leonardo este *natural*. Nici o năzuință către transcendere nu apare la el, căci

adjectivul este un aici, acum și așa. „Nu are revelații“, spune Valéry în studiul despre Leonardo, necum un abis căscat la dreapta lui, ca Pascal. Dacă așeza pictura deasupra sculpturii, ca și deasupra poeziei și muzicii de altfel, dacă îi plăcea să spună că, spre deosebire de toate, pictura face palpabil impalpabilul, nimic totuși „de dincolo“ nu se făcea vădit în acest impalpabil. De aceea el repudia magia, ca și orice știință ocultă, și nu reținea decât câte ceva din alchimia celor vechi. Dar se ridica și împotriva umaniștilor epocii, declamatori cum îi păreau ei a fi și cum erau. El se consideră un „inventator“, nu „recitator“. Dascălul său este experiența. Pictura reprezenta pentru el „nepoata“ de bunică a naturii, a cărei fică este lumea lucrurilor vizibile, unde peste tot – în mărimi, măsuri, sunete, greutate, timpuri, locuri – stau înscrise proporții, ce dau matematicile, legate și ele de vizual.

„Vor spune unii că nu sunt învățat. Da, nu știu să exprim, dar știu să scot din experiență“, notează Leonardo în *Caiete* (v. *Tagebücher*, Hamburg, 1958, p. 15); se consideră, așadar, un „discipolo della speienza“. Natura, adaugă el, începe cu legea și sfârșește cu experiența; noi trebuie să facem pe dos. Nu deci împăcarea cu cerurile o aduce el, ci împăcarea cu lumea noastră. Și ce altceva era experiența, în sânul lumii noastre, dacă nu, la el cel puțin, una a întâlnirii cu infinitatea epitetelor lumii? Căci așa cum limba

ca organ dispune de cel mai mare număr de mișcări printre organele de simț, la fel i se pare că ea poate da o infinitate de glasuri, deci de limbi propriu-zise, în cadrul unei experiențe de gândire care în același timp înregistrează lucrurile și le sporește expresia după voie.

De aceea Leonardo nu poate încheia nimic. El rămâne un om al fragmentului. *Adjectivele nu se numără*. Nici tablourile sale, prea des, nici tratatele, din care nu publică nimic, nici experiențele sale nu au capăt. Omul universal, poate singurul ivit în cultura europeană, înfrânge timpul nicidecum prin extazul care fixează, ci prin extazul care curge.

Este o întrebare dacă prin *Caietele* lui Leonardo lumea de astăzi nu s-ar putea însănătoși. Ipostazele spiritului, între care și aceasta a adjectivului, nu se reiau în chip necesar, dar în cazul că nu fac câte o lume să înghețe într-una din ele, ca Egiptul, China trecutului sau Bizanțul, ele se succedă liber, cum se vede în cultura europeană. Atunci, numărate fiind, ele pot oricând reveni. Iar astfel, după plictisul în care sfârșește astăzi era conjuncției și înainte de a se ajunge la o nouă ipostază a spiritului sau de-a le încorpora pe toate la un loc, cum ar face culturile cu-adevărat împlinite, ne gândim că s-ar putea ivi un interludiu nou, reluând câte o reușită a trecutului. Nu ar fi un nou Ev Mediu, cum credea Berdiaev în anii '20, un ev cu partea sa sumbră și dogmatică

(sau poate a și fost, scurt timp, spre alarma oamenilor veacului). Mai degrabă o nouă Renaștere – firește fără conținutul și orientările celei dintâi, dar cu aceeași bucurie și exuberanță a adjectivității – ar putea vindeca umanitatea contemporană de morbul deșartelor ei tristeți.

E infinit probabil că Leonardo nu era trist. N-avea timp să fie trist. Cu sănătatea și pozitivul său androginic – și poate că regăsirea dimensiunii feminine din om, după 200 de ani de primat al masculinului atoateprogramator și pustiitor, ar reda lumii bogăția, culorile, spontaneitatea și surâsul –, cu sănătatea sa, Leonardo ne instruiește mai bine chiar decât sfântul medieval care ținea predici păsărelelor. Căci la ce bun risipa aceasta de sori și stele pe firmament – se întreba Goethe – dacă un om nu este fericit?

XIII

ADVERBUL ȘI ZEUL PAN

Morfologia culturii europene

Există în cultură o modalitate a *substantivului*, care ne-a părut a fi caracteristică pentru Evul Mediu, în lumea europeană. Există în prelungirea ei una a *adjectivului*, cu Renașterea. Nu trimite ceea ce a urmat la adverb?

De la Reformă și până la romantism, ba chiar și cu acesta, totul i s-a părut lui Eugenio d'Ors a putea purta numele de „baroc“. Credem mai potrivit a denumi stilul culturii, până la Revoluție, epoca adverbului – în speță a modalității, a felului de interpretare și comportare, a manierei. Iar adverbul (care este prin excelență de mod, cum arată gramaticienii, cel de timp și loc putând fi integrat de mod) nu mai cucerește lumi noi, ca adjectivul cu călătoriile Renașterii. Le pune în valoare, în bine sau rău, cu măsură sau exces, pe cele cucerite, începând cu pirateria și sfârșind cu tragedia clasică și veacul al XVIII-lea franceze.

Adjectivul mlădia substantivul până la disoluția acestuia. Adverbul însuflețește, precizează, dar și

extinde acțiunea verbului până la limitele lui extreme. Se spune în latină: *festina* „grăbește-te“, precizându-se apoi prin adverb felul cum să te grăbești. Dar se spune și *festina lente* „grăbește-te încet“, ceea ce reprezintă o contradicție în termeni și totodată o afirmare a tăriei și libertății adverbului. Spiritul și-a găsit în adverb o ipostază prin care plasează și deplasează, frânează sau desfrânează cum vrea, ca într-un superior joc liber, tot ce se desfășoară cu verbele în lume și în om. Este, poate, ipostaza cea mai rafinată, sub semnul căreia s-ar putea spune că se nasc civilizația și cultura. De la agricultură și bucătărie (*cum* prepari hrana?) până la exercițiul cunoașterii (cum cunosc? este întrebarea fundamentală a științei s-a spus; cum e cu puțință ceea ce este? se întreabă permanent filozofia) adverbialitatea se dovedește a fi suverană.

Nu numai că adverbul modulează verbul, așa cum adjectivul scoate din rigiditate și conferă tot soiul de nuanțe substantivului, dar abia prin el, prin adverb, acțiunea sau starea pe care o exprimă verbul reușește să iasă din inerție. O stare nu e decât ce este, inerția însăși; numai că și mișcarea devine „staționară“ (râul curge, așadar curge și nu face decât să curgă), dacă nu este activată ea însăși, oricât ar fi mișcare, de un adverb oarecare potrivit ei.

Poate că de aceea, într-o morfologie a culturii pe bază nu de simbol spațial sau de idee originară, care

sunt unice, dar pe bază de variate forme gramaticale, nu a fost cazul să se vorbească despre vreo ipostază culturală a verbului. Căci în definitiv verbul este prezent peste tot, în sânul vorbirii, ca și al manifestărilor sau proceselor ce se desfășoară; el este inima lor, centrul lor viu, în termeni moderni este functorul prin excelență, adică termenul creator de goluri. (Cântă. Cine? unde? când? cum? etc.) Fiind așa peste tot, verbul nu mai caracterizează nimic, ci reclamă el caracterizări, de ordinul celor pe care i le aduce adverbul.

Dar și adjectivul poate cere caracterizări, deci adverbe („curat murdar“, vorba lui Caragiale), iar în felul acesta se capătă o interpretare destul de firească a trecerii de la Renaștere, cu exuberanța adjectivului, la baroc, Reformă, Contrareformă și clasicismul francez, ca expresii ale adverbialității și adverbului, cu măsura lui, dar și cu excesul lui în plus sau cu excesul în minus. A numi baroc *tot* ce urmează îndată Renașterii înseamnă a nesocoti tocmai excesul în minus, pe care barocul nu-l poate explica și asimila. Nu barocul, ci adverbul, ca formă a unei epoci culturale, dă socoteală de austeritatea Contrareformei, de severitatea comportării calvine, de demna măsură a burgheziei luminate și a aristocrației, când aceasta din urmă o are; cu spiritul adverbului și al excesului în minus, de cele mai multe ori, înțelegi *eticul*, în sensul lui larg.

Când, așadar, Eugenio d'Ors cuprinde toate manifestările istorice postrenascentiste sub numele de

baroc, el uită de orice exces în minus, inerent și el adverbului. Căci definind barocul drept „vocația” pentru teatral, luxos, contorsionat, emfatic (v. *Barocul*, trad. rom. Ed. Meridiane, 1971, p. 188), care sunt toate adverbe sau traductibile în adverbe, el n-are nici o îndreptățire în principiu să declare, cum face totuși, că un Kepler ține de baroc (pentru că înlocuiește, riguros științific, orbitele circulare prin cele elipsoidale); că Luther, Calvin și Reforma, care după primul ceas, al eliberării, au condus la austeritatea sufletelor credincioșilor mergând până la pietism, una bine înrudită cu nuditatea pereților bisericii ca și cu simplitatea slujbei protestante, țin de baroc; îți interzici să subsumezi termenului de baroc voința de ținută demnă a Contrareforme sau comportarea rațională a eroilor racinieni, care nu stau defel sub semnul „dispersiunii” baroce și al unui stil care „nu știe ce vrea” (pp. 144 și 180). Mai curând un Wölfflin ar fi putut îmbrățișa ceva din vest, cu ideea sa, de vreme ce în *Renaissance und Barock* (ed. II, München, 1907, p. 15) vede în baroc – e drept, alături de un simptom al decăderii, al degenerării, al înfrângerii formei prin arbitrar, al mișcării nestăpânite și al ineseizabilului – un accent pus pe *efect*. În sensul cel mai neutru, adverbul scoate, din curgerea brută a verbului, efectul.

Ce sumară este, atunci, viziunea gânditorului spaniol, potrivit căreia n-ar exista decât două stiluri de cultură, cel clasic, sub controlul rațiunii, cel baroc,

sub lipsa de control a vieții! „Unde nu există rege, rege este Pan“, îi place lui d’Ors să citeze; căci, va adăuga el, simplificând totul: „de îndată ce inteligența își slăbește legile, viața își recâștigă privilegiul“ (p. 149). Rațiune și viață – atâta tot să descrie și structureze culturile? Apollo, să spunem, ca zeu al rațiunii, și Pan, zeul naturii? Dacă la atât s-ar reduce „stilurile de cultură“, atunci am regăsi locul comun peste care oricine dintre noi, în anii adolescenței, a căzut (sistem, sau trăire?) și am sluji, fie și cu o extraordinară informație artistică în cazul de față, mari platitudini de soiul acelora pe care, cu o extraordinară informație istorică, le sluja un Spengler.

Unde nu există rațiune (care pune prea des, ca rege, arbitrarul drept dogmă) există rațiune încă. Culturile sunt întotdeauna obiectivări ale rațiunii, chiar dacă uneori împrumută ceva din fantezia și frenezia zeului Pan. Iar rațiunea, care este una cu viața ei, se deschide mai degrabă potrivit cu evantaiul ipostazelor sugerate de morfologie decât să se închidă într-o polaritate frustă: rațiune și viață. De altfel, când Eugenio d’Ors afirmă (p. 180), fără să poată spune mai mult, că barocul este „o constantă umană“, suntem ispitiți să replicăm: constanta de care ține și barocul este mai cuprinzătoare decât el și poartă ea însăși un nume: este constanta spiritului uman în act, a ipostazei adverbiale.

Adverbul, abia, este cel care aduce libertatea și grația, odată cu rafinamentul și subtila erodare a

civilizațiilor și culturilor. Pe registrul întins al adverbului se înscriu anarhia ca și reținerea, arbitrarul ca și legea, pirateria chiar de stat și onoarea, goticul înflorit dar și goliciunea bazilicilor protestante, barbaria (să fie barocul stilul barbariei? se întreabă Eugenio d'Ors, p. 138) ca și civilizația, tumultul dar și liniștea, violențele pasiunii ca și decretele rațiunii, femininul (tot d'Ors) și uscăciunea masculinului lipsit de nuanțe și intuiții, nostalgia paradisului pierdut ca și iluzia celui regăsit, individualismul sumbru dar și rafinamentul vieții de societate, dispersiunea și concentrarea, prostul gust deopotrivă cu bunul-gust, degenerarea și regenerarea, rococoul ca și neoclasicismul, exaltarea retorică dar și sobra ironie a lucidității moraliștilor, libertinajul la fel de bine ca eticismul, „sufletul frumos” închis asupra-și dar și caritatea deschisă, delirul amiezii ca și liniștea înțeleaptă a serii.

Dacă adjectivele se bastardizează lesne, cuplându-se unele cu altele (și este semnificativ că în Renaștere câțiva creatori mari, ca Leonardo și Erasmus, erau bastarzi), adverbul pare în schimb să scoată în relief când nu turpitudinea, atunci noblețea, uneori aristocrația la propriu, cu ținuta și distincția ei, afectată ori nu, deopotrivă cu aristocrația morală a tipului de *honnête homme* sau de burghez plin de demnitate. În același timp totuși, în lumea dominată de spiritul adverbului, și numai în ea, pot apărea libertini ai spiritului de format mare, precum a fost închipuit

Nepotul lui Rameau, sau cum a fost în realitate Friedemann Bach. E grăitor faptul că acești libertini ai spiritului sunt adesea, întocmai celor doi, descendenți legitimi ai purtătorului de ordine, ca „peruca bătrână”, cum îl numeau pe Bach feciorii lui.

Dar nici Nepotul lui Rameau și nici Friedemann Bach, cu neîngrăditele libertăți pe care și le iau, nu pot pune pe lume ceva: noul. La fel se întâmplă cu stilul de artă al barocului și rococoului, cu eticismul protestant, cu burghezul cel demn sau cu societatea rafinată. Nu e un blestem, ci pur și simplu condiția adverbului de-a însoți, modula și interpreta. Adverbul este, poate, o formă de odihnă a spiritului întrupat în istorie. El nu „sporește natura în sânul naturii”, cum vroia Schiller pentru geniu. Căci din când în când spiritul creator de culturi are numai talent, nu și geniu.

XIV

CUM ARATĂ CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA ADVERBULUI

Un singur lucru nu poate aduce epoca adverbului în cuprinsul unei culturi: *noutatea*. Oricine se apleacă asupra perioadei de după Renaștere și până la Revoluția Franceză constată că nu este loc pentru noutate în substanță (doar în cunoaștere, de unde, prin acumulările de cunoștințe, va reapărea noul și fervoarea lui). Când un autor secund, ca Will Durant, spune despre Reformă că reprezintă „cea mai însemnată revoluție din istorie“, nu pare a fi în clar cu ideea de revoluție. Nici Luther, nici Zwingli, nici Calvin nu au intenționat să schimbe ceva decât în manieră, pe când o revoluție veritabilă se face cu mari intenții de schimbare și înnoire, chiar dacă soarta unora dintre ele le silește să recadă în vechi. Ei toți se miră singuri de răsturnarea pe care o provoacă, de vreme ce nu cereau decât să se procedeze „cu măsură“ (locuțiune adverbială) în predicarea indulgențelor, ca și la curtea papală. „O Reformă care să ducă la schisma creștinătății din Vest n-a vroit nimeni“, spune Erwin Iserloh, în remarcabila lucrare *Die Reformation*

(ed. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, p. 4). Cum putea fi altfel?

Luther, care altminteri înseamnă atât de mult pentru spiritul cultura și limba germană, a fost doar cauza ocazională (în termeni aristotelici) a Reformei și a transformărilor aduse de ea, ce puteau fi declanșate oricând, înainte, de eventuala reușită a lui Wyclif ori Hus. A încercat, câtva timp după afișarea celor 95 de teze în 1517, să se arate supus față de biserica oficială – marele său secund, Melanchthon, o va face chiar în 1530 –, iar el însuși se întreabă de câteva ori dacă poate fi singur în adevăr, sfârșind prin a decide, ca mulți sectanți de astăzi, că Altcineva vorbește prin el. Chiar mult mai târziu, în *Convorbirile de la prânz*, el declară pur și simplu, fără umbră de spirit revoluționar: dacă papa și ai săi „ar fi folosit mijloace moderate...” Iar pe patul de moarte, un discipol se pleacă asupra sa și-l întreabă, ca și cum ar fi încăput îndoială, dacă menține tot ce a predicat, spre a primi răspunsul muribundului: „Ja”.

Se va fi îndoit el? Se vor fi îndoit ceilalți? Oricum, întârzierea unor istorici în a explica Reforma prin Luther, ba chiar mai rău, prin caracterul acestuia (dușmanii se complac în a-i arăta, datorită portretelor de la diverse vârste, întoarcerea la pământesc, îngrășarea, despiritualizarea), este un semn tare prost pentru istorici. Când se ajunge la relatări de ordinul constipației rebele de la Wittemberg și din retragerea

la Wartburg, sau când se relevă, cu penibilă indiscreție și ironie, că ar fi răspuns celor care îl întrebau după însurătoare cum trebuie procedat cu datoria conjugală: „zwomal wöchentlich“, apare riscul să te îndoiești că istoria care tinde să știe *tot* mai este istorie.

În schimb perspectiva cu adevărat istorică a lui Iselroh, citat mai sus, spune ceva atunci când ni se menționează drept cauze ale Reformei: întârzierea Bisericii în a-și face reforma ei, apoi și mai ales maturizarea umanității după Evul Mediu, imixtiunea în politic și politica papală, monopolul Bisericii asupra învățământului, fiscalismul, beneficiile și destrămarea papalității printr-o prea mare deschidere către artă și umanism, ceea ce îl face pe istoric să declare că mai mult a dăunat papalității Leon X (un Medici) decât Alexandru Borgia.

La toate, se adaugă hotărâtor tensiunea permanentă dintre Nordul, germanic în sens larg, și Sudul latin. Când vasta Reformă, iar nu doar cea a lui Luther, se înfăptuiește, prin voința de independență a principilor germani și protestantizarea tuturor țărilor nordice, atunci lucrurile își arată adevărata lor față. Dar și acum, ca în cazul lui Luther, ne vom afla în epoca adverbului, adică a lui: a face *altfel* același lucru. Iar Europa de Vest, care nu și-a mai regăsit ecumenicitatea, o va încerca mai târziu pe alte căi decât cele ale Bisericii, anume pe calea cosmopolitismului bun al lui Goethe și apoi a culturii veacului al XIX-lea. Că n-a reușit nu e vina adverbului.

Dacă noul în substanță nu l-a adus protestantismul de orice fel – doar desprinderea de Sud, secundară pentru o mai adâncă istorie a spiritului –, cu atât mai puțin îl va aduce Contrareforma, care nu este, întreagă, decât o chestiune de adverb. La fel nu o va face barocul, care, ca și rococoul său, reprezintă un stil artistic doar, prea des parazitar, și nu merită cinstea de-a fi și un stil de cultură. Lăsând la o parte cunoașterea științifică, ea însăși sub semnul „cum“ (al funcționalului, s-a spus, și nu al substanței, de la Galilei încoace), întâlnim drept principală problemă a filozofiei celei noi tema *metodei*. Atât Bacon, cât și Descartes iau totul de la început, întrebându-se nu „ce este“, ci cu ce metode se poate explica ce este. Procedul de a ataca realul este acum cel care hotărăște de cunoaștere, iar spiritul metodic va domina și criticismul lui Kant, a cărui întrebare: cum sunt cu puțință judecățile sintetice a priori (adică judecățile înnoitoare, dar necesare, ale oricărui cuget) face să culmineze adverbialitatea în materie de cunoaștere. Abia pe la 1800 – dacă exceptăm pe Leibniz, precursor în aproape toate domeniile – adverbialitatea va face loc în filozofie unei alte ipostaze a spiritului, în care noul să fie cu puțință, așa cum abia după 1800 cunoașterea de tip funcțional din științe va culmina în noutățile sub care, teoretic și din păcate prea mult practic, trăim încă.

Dar triumful deplin al adverbului va apărea în neoclasicismul și în veacul al XVIII-lea francez până

la Revoluție. Că ele nu aduc noul este evident oricui și, de altfel, mărturisit de protagoniști ei înșiși. Nu vor noutatea și nu au loc pentru ea, într-o lume în care „totul e spus” cum declara La Bruyère. Dar într-o asemenea lume este loc pentru *felul* în care trebuie spuse lucrurile, spre a trezi răspunderea și luciditatea omului. Iar exemplul lui Racine va oferi lecția hotărâtoare pentru modelarea eroului și a fiecăruia dintre spectatori, pe linia răspunderii lui de a obține *kalokagathia* modernă.

Prefețele lui Racine la tragedii sunt un inegalabil elogiu adus virtuții superior educative a adverbului. „Toute la liberté que j’ai prise – spune el în prefața la *Andromaca* – c’était d’*adoucir un peu* la férocité de Pyrrhus.” Cu sublinieri care nu aparțin lui Racine, totuși sunt ale gândului pus în joc de el, putem lesne continua. Despre Fedra: „J’ai même pris soin de la rendre *un peu moins odieuse* qu’elle n’est dans les tragédies des anciens.” Cu privire la aceeași piesă spusese, cu puțin mai înainte: „...ce que j’ai peut-être mis *de plus raisonnable* sur le théâtre.” Dar locul care ar trebui să edifice și tulbure cel mai mult, în legătură cu maniera modernilor, ne-a părut întotdeauna a fi cel despre sărmana Ifigenie: „Quelle apparence que j’eusse souillé la scène par le meurtre horrible d’une personne aussi vertueuse et aussi raisonnable qu’il fallait représenter Iphigénie.” Trebuie, după Racine și tot veacul său, să punem în straie noi temele vechi.

Eroii sunt cei de totdeauna, cum amintește Roland Barthes (în *Despre Racine*, trad. rom., p. 41): „Nu știm nimic despre vârsta, nici despre frumusețea îndrăgostiților racinieni... nici un efort înspre ceea ce s-ar putea numi adjectivitatea trupului.” Povestea omului e scrisă, dar datoria noastră de artiști lucizi este să dăm altă versiune, mai demnă uneori, mai rafinată întotdeauna, a ceea ce nu încetăm să fim.

Căci, până la urmă, nu atât demnitatea de-a fi om, cât rafinamentul nostru în judecățile despre om și societate importă. Așa vor „rafina” în maximele lor moraliștii și se vor comporta în saloanele lor intelectualii și distinsele doamne ale veacului al XVIII-lea francez. Curând apoi aveau să coboare, din nordul britanic, libertățile și mașinile; dar până atunci, aristocrația gândului, aliată cu cea de sânge, avea să fie suverană. Cu rafinamentul gândului, ca și cu luciditatea lui, moraliștii vor merge atât de departe, încât vor pune în soluție tocmai ceea ce îi făcuse cu puțință: ideea de *kalokagathie* modernă. Ce este omul? se întreabă ei. Un precipitat al „amorului propriu”, răspund ei; o ființă superior bolnavă; un eșec. Cu aforismele lor, moraliștii trebuie să se restrângă la punerea directă a unui diagnostic, iar de aceea ei au nevoie de o sentință tăioasă. Este ca un pumnal al gândului, pe care îl înfig în frăgezimea omului. Stilul a devenit la ei stilet – atât de crud poate fi gândul omului despre om sub semnul adverbului.

Nici Rousseau nu a putut scăpa de strânsoarea adverbului. Natura sa este doar o *modalitate* a naturii, deșertul său de la Ermenonville este un decor de teatru, iar graba cu care alunecă în contract social, în pedagogie și în sentiment îl readuce la bine știutul societății, părăsit o clipă. Nici el nu găsește noul, așa cum nu regăsește cu adevărat pe zeul Pan. Dacă muzica este domeniul relaxării formale, cum crede Wölfflin (*op. cit.*, ed. II, München, 1907, p. 65), și dacă ea nu dă intuiție, ci doar o dispoziție afectivă, *Stimmung* (p. 61), atunci Rousseau, un fel de muzician el însuși, rămâne la *Stimmung* – la felul de a simți al omului dintr-un veac rafinat.

De adverb nu-l va salva decât opera, în particular *Contractul social*, preluat de Revoluție. Căci Revoluția va muta lucrurile în altă parte de cuvânt, mai substanțială. Paralel cu epoca adverbului, dar prelungindu-se până la noi, se deschidea într-adevăr, în cultura europeană, epoca pronumelui personal.

Apăruse eul. Dar cine sunt eu? Și ce înseamnă „noi”? Revoluția o va spune. Hegel o va spune.

XV

DE LA „EU“ LA „NOI“ ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Invazia pronumelui personal

Astăzi e simplu să vorbim despre individualitate și personalitate, după cum e simplu să opunem sau să integrăm societății individul. Dar nu a fost întotdeauna așa. Trebuie să ne întoarcem cu vreo patru secole îndărăt.

Cu Montaigne, își face intrarea în cultura europeană pronumele la persoana întâi singular. Era o noutate. Așa o înregistrează orice istoric al culturii, chiar fără a se strădui întotdeauna să vadă *ce* substrat și ce manifestări necesare avea noutatea. Era *noutatea eului*, a sinelui individual. Oricât ar fi de egocentric tot ce e om și tot ce e viu, eul nu este resimțit ca atare decât într-un ceas mai ridicat al Vieții. El nu e „fîresc“, deși ține din plin de natură. (Egocentrică este, în definitiv, și planta, de vreme ce trage totul spre ea; dar nu e și un „eu“.) De aceea și omul se desprinde târziu ca eu. Ca și adverbul, pronumele persoanei întâi singular apare abia într-un ceas de maturitate și de rafinament al culturii.

S-ar putea spune, atunci, că în gramatica vieții istorice se ivește la început pronumele persoanei întâi

plural, adică un fel de „noi“, iar abia după aceea s-ar naște și persoana întâi la singular. Numai că, fără experiența singularității insului, persoana întâi plural nu are adâncime, valoare spirituală, sens (fără indivizi conștienți, colectivul rămâne gloată). Doar atunci când eul se desprinde ca eu poate el cu-adevărat intra în dezbatere și compunere cu „noi“.

Dar aici se întâmplă ceva care va face noutatea lui Montaigne și a unei bune părți din lumea de după el. Eul devenit conștient de sine se poate vedea împlântat și se împlântă în chip deliberat tot mai deplin într-un noi – sau dimpotrivă, poate rămâne un eu închis asupra-și care să nu se preocupe decât de pășaniile, ciudățeniile și opiniile sale, iar *acest* aspect va fi în chip neașteptat înnoitor, la Montaigne și la posteritatea lui. Va sfârși prin a pune accentul pe autor, nu pe opera propriu-zisă: va face din acesta, cu omenescul lui, o rațiune de viață; îi va pune în joc opiniile drept o rațiune supremă despre rațiunea însăși, ridicând judecata câte unui autor la demnitatea gândului, cu sorți de a ajunge la stoicism, dar și cu riscul de-a cădea în relativism, scepticism, consimțire la toate, schimb de opinii într-o lume în care numai cine nu știe să-și facă dreptate nu o are.

Și astfel apare *autorul*, într-un univers de cărturari care până atunci nu ținuseră neapărat să și semneze. În Antichitate, satisfacția autorilor secunzi era să-și treacă operele ca fiind ale celor mari, cum va

face și Leon Battista Alberti, cu comedia sa *Philodoxis*, pe care vrea s-o dea drept comedie antică, descoperită de el. S-ar fi putut spune că și mai târziu decât Antichitatea, *Divina comedie*, oricât de legată de Dante în partea I a operei, reprezenta creația unei întregi lumi în orice caz, Shakespeare nu era mai mult decât o iscălitură, atât de mare era opera față de ceea ce știm despre un prea modest om. Într-o asemenea lume însă apare dintr-odată autorul. De la Montaigne, și abia de la el înapoi s-ar spune, orice carte are un autor anumit și dezbate o temă anumită; nu mai vrea sau nu mai poate fi o Summă, o carte despre tot, o Enciclopedie, una a Timpului istoric; nu mai ambiționează să fie Cartea unică, sortită să te însoțească într-o lungă călătorie. Este o carte între cărți, a unui autor între autori.

Să ne închipuim, acum, că eul acesta, eliberat de cele din cer și de pe pământ, așa cum se va fi simțit la finele Evului Mediu, un ins capabil să califice cu adjective tot ce este și să nuanțeze prin adverbe tot ce se întâmplă, să ni-l închipuim „blestemat“, ca Montaigne, cu harul scrisului, al gândului și al culturii. El va trebui să dea expresie unui preaplin lăuntric. Dar despre ce oare va scrie? „Tout est dit“, simte el, și nu mai poți da socoteală, ca autor, despre ceva nou, dacă vrei să oferi „un livre de bonne foy“ – sau, atunci a mai rămas ceva pentru autor, și anume autorul însuși. „Je suis moy-même la matière de mon livre“, spune cinstit Montaigne în „Prefața“ *Eseurilor*.

Iată-l deci scriind despre singurul lucru ce a rămas nespus în bâlciul cunoștințelor despre lume, și istori-sindu-ne despre sine (cităm după o ediție ce vrea să redea „paginile nemuritoare“ ale lui Montaigne, Corrêa, Paris, 1939, cu prefața lui André Gide, ediție aleasă aici intenționat spre a ne înfățișa „lamura“ operei lui Montaigne) cum că „A la danse, â la paume, â la luite, je n'y ai acquérir qu'une bien fort légère et vulgaire suffisance; à nager, à s'escrimer, à voltiger et à sauter, nulle du tout“ (p. 102). Să ne intereseze oare mai mult relatarea obiceiului de a nu dormi ziua și de-a se culca doar după vreo trei ore de la cină? sau că „j'use familièrement de viandes sallées...“? Cel mult câte un capriciu mai bine formulat: „Quand je danse, je danse; quand je dors, je dors“ (p. 219).

Din fericire, prea numeroasele referiri la maniile și idiosincraziile unui simplu „eu“ sunt covârșite de dreptul pe care și-l ia acest eu (adânc de tot câteodată, cuceritor în judecăți întotdeauna) de-a comenta tot ce vede și citește. Probabil că André Gide interpretează abuziv acest drept, atunci când spune (la p. 14) că, în sens profan, la întrebarea „ce este adevărul?“ Montaigne ar fi putut răspunde: „Je suis la vérité“ (lipsea întregirea „sunt Calea și Viața“, pentru ca răspunsul închipuit să fie o enormitate). Dar atâtea pagini și comentarii adânci, ale operei lui Plutarh, ale călătoriilor, ale convorbirii cu amerindianul, sau cu privire la educație, bătrânețe și moarte, ajung să

dea *Eseurilor* un alt chip decât cel de oglindire a indispozițiilor unui reumatic sau a ceea ce autorul numește „mes conditions et mes humeurs“. Iar când citești câte o însemnare ca: „Nu avem nici puțința de comunicare cu ființa, căci orice omenească natură se află statornic undeva la mijloc între naștere și pieire“, te întrebi dacă Montaigne nu și-a ratat cu bună știință vocația. În definitiv poate că n-a făcut rău.

Totuși cum și-a putut pierde timpul cu fleacul acesta care e viața noastră cea de toate zilele? A făcut-o pentru că *viața noastră nu e un fleac*. În ceasul acela, cel puțin, nu era un fleac. E drept, Montaigne este infinit mai interesant în scris când *nu* vorbește despre sine, ci despre gândul ce i l-a trezit altceva. Dar când vorbește despre sine este *epocal*.

Acest lucru l-a simțit de la început lumea engleză, în care lui Montaigne i-a plăcut atât de mult să stea, o lume unde „eu“ se scrie – întâmplător, dar până la urmă necesar și modelator – cu majuscule. Bacon și Shakespeare au înregistrat cu interes scrierile contemporanului lor francez.

Acceași receptivitate pentru el a avut-o posteritatea, până la romantici poate, iar apoi din nou veacul nostru. Astăzi vom susține, din perspectiva morfologică deschisă aici, că trebuie să existe un ceas al pronumelui personal, într-o cultură completă, și că respectul față de trup (când nu e vorba de dușmănie goală față de el) este începutul înțelepciunii.

Jumătate din umanitate – lumea feminină, pentru care te surprinde să vezi că Montaigne nu are mai multă înțelegere – trăiește din respectul față de nevoile trupesti și, la treapta superioară, față de trupul propriu, cel puțin în comunitățile creatoare de istorie. Dar așa cum pentru o femeie rafinată trupul este spirit, iar prin grija, bunul-gust, frumosul pe care le cultivă, ea exprimă ceva de ordin spiritual, la fel ființa proprie este, pentru bărbat, obiectivarea spiritului, sau alteori condiția știut-neștiută a mizeriei lui, de la indigestiile sau buna digestie de care vorbește Montaigne până la insomniile sfinților. Trebuie neapărat să te apleci, la o etapă a vieții proprii și a culturii, asupra eului gol-goluț, să-i vezi reacțiile, dereglările, smintelile sau îndreptățirile, adâncimile în orice caz, deprinzându-te să citești în varietatea lor – chiar dacă nu ca în trupul zeităților indiene presărat cu ochi – câte ceva din enigma spiritului întrupat.

Se întâmplă într-adevăr ceva de toată mirarea, în anii de după Renaștere, oricât de prost ar părea să sfârșească astăzi începutul de atunci: întruparea unică este înlocuită de întrupări la plural. Totul, până atunci, fusese transfigurat de întruparea cea mare: și viața omului ca o Imitație, și suferințele sau bucuriile lui, și chipul femeii care, ca Fecioară, nu putea fi redat decât după erminii bizantine, până și rănile trupesti care, la cei desăvârșiți, trebuiau să se prefacă

în „stigmată“. Acum, dintr-odată contează lucrurile și omul, cu suferințele, pățaniile, bucuriile, și *chipul* lui. Pe de altă parte, natura ca atare aproape că nu exista mai înainte pentru artele plastice; acum ea capătă identitate și devine peisaj, orice colț al naturii putând deveni „Natura“. Mai înainte spiritul nu se întrupa în oricine; acum apar „Viețile“, dincolo de Viețile de filozofi (Diogene Laerțiu) sau de eroi (Plutarh), ca în Antichitate, dincolo de Viețile de sfinți, ca în Evul Mediu. Este vorba de vieți de oameni, cu omenescul lor, sau de autobiografii ca a lui Benvenuto Cellini. Orice om care a trăit ceva deosebit până la 40 de ani ar trebui să-și descrie viața – spunea acesta.

Totuși alte două întruchipări artistice ale *eului* vor fi precumpănitoare, în cele două veacuri care au urmat lui Montaigne: portretul în pictură și genul literar al romanului. Acestea două oglindesc imagini și situații concrete, de parcă portretul ar fi un expedient în așteptarea fotografiei, iar romanul unul în așteptarea artelor ecranului. Dar a trebuit să apară fotografia, adică exactitatea nudă în redarea unui chip uman, spre a vedea câtă adâncime și cât adevăr pot fi într-un portret, unde expresivitatea unei mâini, spre a nu mai vorbi despre expresivitatea unei priviri, poate vorbi despre spiritul *întrupat* într-un chip de om. Eul triumfă în portret.

Cât despre roman, de la început el se năștea, în ciuda aparenței de-a spori simpla anecdotică a lumii,

sub îndemnul de a întrupa în istorisirea sa motive de ordin spiritual, de vreme ce se ivea ca roman al *societății* în Anglia, devine cu autorii francezi roman psihologic și capătă în lumea germană caracter de roman pedagogic și educativ. Dar peste tot și aici începutul îl face interesul pentru acest monstru blajin, care este eul omenesc.

Întrunind portretul cu anecdotica asupra monstrului din sine, Montaigne declară, în „Prefața” *Eseurilor*, că se zugrăvește așa cum este („Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple...”), adăugând că o face pentru rudele și prietenii ce ar vroi să-l regăsească așa cum era. – Nu o făcea însă numai pentru ei, de vreme ce se grăbea să-și editeze lucrarea încă din anii vieții și să pregătească o altă ediție, corectată. O făcea pentru cititorul-frate, căruia înțelegea să-i arate că este din plin investit, ca și el, Montaigne, să spună cine este, ce crede și pe ce lume trăiește. Că ne amăgește în felul acesta, și ne dă absurde iluzii, când André Gide ne avertizează în „Prefață” (p. 10) că „succesul *Eseurilor* ar fi inexplicabil fără extraordinara personalitate a autorului”? Dar nu se poate spune așa, în primul și ultimul rând pentru că autorul *nu vrea* să apară drept o personalitate excepțională și își istorisește toate micimile de viață și de gând, de pregătiri intelectuale ca și lipsa de spirit creator, tocmai spre a se arăta ca toți oamenii. Acesta și este mesajul său profetic: „Fiecare puteți să faceți ca

mine, fiecare aveți ceva de spus – sau nimeni nu are nimic de spus.“

Aceluiași Gide, care scrisese ceva mai inspirat parcă în *Les Nourritures terrestres*: „Nathanaël créa de toi le plus irremplaçable des êtres“, i se poate da drept replică acum că extraordinarul lui Montaigne este de a ne face pe toți extraordinari, adică de-a desființa extraordinarul, lăsându-ne pe fiecare în propriul și în particularul nostru, lăsându-ne (pe fiecare în) deci să rămânem niște *idiotai* pe grecește. Pe temeiul a ce anume poate sugera Montaigne o asemenea îndeletnicire a sinelui, ca și cum orice sine individual ar putea fi *reprezentativ*? Pe temeiul a ceea ce se numea pe vremuri *iluminism*.

Peste câteva decenii, doar, Descartes avea să ofere o admirabilă încercare de a justifica pretențiile iluminismului. Toți avem dreptul de a chema lucrurile la Scaun de judecată, căci „le bon sens est la chose la mieux partagée du monde“. Rămânea istoriei să hotărască un singur lucru: dacă bunul-simț se distribuie într-adevăr oricărui „eu“, sau dacă nu cumva se distribuie mai degrabă câtorva „noi“.

XVI

E BIETUL EU SUB NOI

Cum să ne închipuim o cultură completă, fără manifestările distincte ale pronumelor personale? Toată istoria este plină de zarva și gâlceava pronumelor – al căror cortegiu îl conduce, îndrăcit cum este, chiar dacă firav, pronumele la persoana întâi singular. Până să facă pace cu lumea, persoana lui „eu” se bate cu toate celelalte pronume: se bate drept eu ce înfruntă pe *tu*, drept eu și *el*, eu și *voi*, eu și *ei*, însuflețindu-le pe toate; iar cu „noi” s-ar bate tot timpul, dacă n-ar simți că are, cu acesta, altă intimitate și că vrând-nevrând trebuie să iasă din rebeliunea sa ca eu, tocmai prin noi, mijlocită căruia se va împăca în sfârșit cu lumea.

În culturile în care eul este înăbușit – acolo unde masivitatea (imperiile orientale, s-a spus) pare să înece orice afirmare a sinelui individual, lăsând loc unei singure afirmări, a celui uns de zei –, o bună istorie a ideii de eu l-ar găsi încă. Poate că, așa cum cultura începe cu riturile funerare, conștiința eului și ea se ivește de timpuriu, ca în mitul lui Ghilgameș, în

fața morții celuilalt, a prietenului, a celui deopotrivă cu tine, adică în fața morții proprii, revelată ca inevitabilă. Iar gândul piramidelor ce are îndărătul său, dacă nu conștiința acelui eu ce nu consimte? Numai că, acestea sunt expresii extreme ale eului, care de fapt, chiar sugrumat de masivitățile orientale, lucrează peste tot în chip subreptice. Căci din culise știe să tragă sforile eul lingușirii, eul slugarnic, cel laș, dar și eul abil al curteanului descris de Baltasar Gracián.

În culturile ce s-au apropiat de stadiul celor complete, cum e cultura greacă, eul ieșise la iveală fără prefăcătorie, ca și fără sensuri extreme. În măsura însă în care mai existau zei și cetate, eul nu se afirma destins, ci mai degrabă ca subversiv. Aristofan demască zeii în numele sinelui individual, ce devine, la el, subteran. Alcibiade își îngăduie orice, sub lipsa de control și desfrânarea eului propriu. La rândul lor Calicles ori Trasymachos proclamă dreptul celui mai tare, iar nonconformismul sofștilor face școală. Ori de câte ori, așadar, îi este îngăduit în istorie, eul iese pe scenă și demască la propriu toate instanțele superioare, sub ironia eului real, ca la Lucian din Samosata.

Dar în cultura europeană eul n-a avut nevoie de căi ocolite pentru afirmarea sa, căci morfologia ei îi rezerva o întreagă epocă: ipostaza culturală în care primează pronumele personale. Din perspectiva „democratică” pe care o deschide această ipostază,

te poți mira câți oameni interesanți sunt pe lume. În veacul nostru, o ființă aleasă, cum se socotea conțesa de Noailles, putea exclama: ce puțini oameni fac umanitatea! Pe vremea lui Montaigne în schimb – și apoi din când în când în sânul culturilor împlinite – se dovedește necesară ieșirea din gloată și numărarea oamenilor om cu om. Căci fiecare întrupează bunul-simț, cum spune Descartes în spiritul lui Montaigne, și atunci fiecăruia trebuia să i se dea cuvântul. Când va apărea romanul cu relatările fiecăruia despre ce-i place, un Laurence Sterne nu se va sfi să descrie chiar împrejurările în care aflase că a fost conceput de părinții săi.

Să fie plicticoasă atâta deșertăciune? Dar este un adevărat miracol, ținând de pronumele personal (de încăpățânarea lui noi de a stăruie pe lângă eu), să vezi că toate istoriile acestea despre destine umane obișnuite fac corp și dau o imagine tot mai densă despre om, în loc să-i destrame și desfigureze chipul. Mirarea sporește constatând că autorii de romane nu-și propun să descrie omul în general, societatea și legile ei, sau când și-o propun scriu cărți proaste; iar Balzac nici nu se gândește, la început, să dea o *Comedie umană*, dar când vede că e pe cale s-o obțină, se minunează și el. Este chiar semnificativ să constați că, după câte știm, nimeni n-a spus despre literatura de roman ce spunea Fichte despre anecdotismul istoric, anume că preferă să numere boabe de fasole decât să se piardă în studiul istoriei.

Eul, în orice caz, este bine sănătos, vreo două veacuri: se impune de la sine cu portretul (Portrait Gallery, la Londra, e semnificativă, atât pentru britanici, cât și pentru veacurile europene) și mai ales cu romanul, după aceea; își caută demnitatea individuală și se ridică frumos de la individualitate la personalitate, culminând pe această linie cu Goethe, sau își afirmă anarhic, pe altă linie, libertatea; judecă toate, interpretează cum crede el cărțile sfinte și apoi le lasă în urmă-i cu rațiunea sa iluministă. Luminile vin „dinăuntru“. Legea morală e în mine (Kant), cunoașterea cu atât mai mult. — Cum se face totuși că eul se îmbolnăvește brusc, în veacul al XIX-lea? Cum pot apărea fenomene de hipertrofie a eului (lăsând la o parte cazul, greu integrabil în istoria Franței, al micului împărat), sau fenomenul de exacerbare a lui, la un Max Stirner, cu *Unicul*, fenomenul de maladivitate blândă, din *Jurnalul* lui Amiel, de maladivitate patetică (*Dionysos*) al lui Nietzsche, cum poate fi prețuit și trimis individualismul până la geniul nebun sau la excepția bolnavă? Răspunsul pare a fi unul singur: apăruse *noi*.

După Revoluția Franceză și Hegel, bunul-simț rămânea „la chose la mieux partagée du monde“, dar ca fiind atribuit facțiunii revoluționare la prima, spiritului obiectiv (al comunităților) la cel de-al doilea. Bunul-simț s-a distribuit în „noi“, ca rațiune colectivă organizatoare. De fapt, noi îl însoțise tot timpul

pe eu din umbră (așa cum pe ascuns operase și eul dinainte de epoca sa), dar îl lăsase câtăva vreme, s-ar zice, să-și arate puținătatea și goliciunea. Acum reintră hotărât pe scenă, înăbușind eul, până ce va reuși să regăsească o bună cumpănire cu el. Sociologia, născută și ea în veacul al XIX-lea, a intuit dezbaterea aceasta – dar ce searbăd o prezintă cu problema: individ și societate. Când Burckhardt declară că individualismul apare abia în Renaștere, el vorbește de un simplu început, în toată indistincția acestuia. Pe lângă problema pronomelui personal, sociologia lipsită de spirit filozofic (ca și Burckhardt, cum spuneau chiar contemporanii săi) apare drept o simplă materie de gimnaziu. Ea nu invocă întotdeauna nici măcar deosebirea dintre societate și comunitate, neglijând astfel să arate că, la început, noi apare față de eu ca societate și contract special, se travestește apoi, după totala nereușită napoleoniană, în comunitate (în etnii) și își caută, cu un „noi“ potențat de tehnică și mașinism, o nouă formulare, de alt ordin decât „individ și societate“.

Ce frumoasă ar fi abia astăzi, după colectivisme, regăsirea persoanei, adică a eului neînfrățit și purtător de noi, în locul eului gol-goluț. Ar fi una din reluările culturii – ca revenirea ei la bucuria adjectivului leonardesc la gradul zero – în regăsirea persoanei și instituirii unei republici de la Weimar la scară europeană; iar faptul că într-o mare aerogară din

Paris străinii sunt întâmpinați astăzi de statuia lui Goethe, ca simbol al europenității, arată că aspirația către reafirmarea persoanei există. Dar poate că Leonardo, cu inginerismul lui, ar fi avut mai mulți sorți să reprezinte un mentor al sfârșitului de veac (așa cum mai mult decât republica de la Weimar ar fi avut sens republica de la Hanovra lui Leibniz, precursor în toate ale veacului). Și de altfel cine știe dacă amândouă, adjectivul și pronumele personal, nu mai au de așteptat veacurile altei părți de cuvânt (a prepoziției?) pentru a încerca să revină, cu gloria lor, pe scena istoriei.

Deocamdată s-a produs pe la 1800 coliziunea dintre eu și noi, ba încă într-o formă care invalidează eul. De vină că i s-a încheiat provizoriu cariera este tot acesta din urmă, cu precaritatea sa. Nici nu se putea altfel, căci el este cel care a condus jocul până la propria sa disoluție: sau așa cum făcea Hegel în *Fenomenologie* să spună insul, la capătul Revoluției Franceze: „revoluția pornește de la mine și se întoarce împotriva mea“. Atunci insul – versiunea germană, de astă dată – își spune că trebuie să facă revoluția înăuntru, în conștiința noastră morală. Dar și astfel revoluția s-a întors împotriva insului, cu Hegel chiar! „De ce nu te astâmperi, omule?“, își va fi spus generația de după cele două revoluții, burgheză și morală. Pentru că eul nu se poate astâmpăra. Și pentru că sunt mai multe pronume personale pe lume decât vroise Montaigne să fie.

Într-adevăr, eul singur nu se satisface. Îi trebuie o formă de ordine și lui. Când toate rânduielele date, când Biserica și clasele conducătoare se surpau, când noi fără de eu pierrea și apăruse în schimb un eu fără de noi, atunci conștiința individuală, cu luminile ei, trebuia să instituie ea un fel de ordine. „Celui care reproșează lui Montaigne complezența egocentrică – scrie în «Poate fi definit eseul?» Jean Starobinski, publicat în *România literară* nr. 19 din 1987 – trebuie să îi atragem atenția asupra faptului că uită în general să recunoască contraponderea acestui interes întors către spațiul lăuntric: o curiozitate infinită pentru *lumea din afară* (subl. n.). Așa s-ar întregi interesul pentru eu și pretinsa lui suveranitate.“ Numai că, dacă lucrurile se petrec cum spune Starobinski – și, din păcate, așa s-au petrecut –, atunci eul sfârșește la catastrofă. Trecerea de la eu la noi nu e de ajuns; *felul* cum se face trecerea contează. Dacă eul n-are, dincolo de sine, decât o lume exterioară, atunci devine el însuși o exterioritate și se precipită singur în servitute. Cum că există *altă* formă de trecere, o vedem abia astăzi, când din eul gol n-au rămas decât jalea și absurdul.

Îi trebuie deci rânduieii și eului gol, iar strălucitorul veac al XVIII-lea francez a propus, cu Voltaire, Diderot și Rousseau, trei rânduieii posibile: a inteligenței, a culturii și a naturii. Cu ordinea sugerată, direct sau indirect, de Voltaire se poate sfârși mai

ușor: nici el nu credea într-una singură și proprie, de vreme ce recomanda modelul britanic, răătăcea pe la curțile altora, se dăruia mai degrabă vorbei de spirit decât cuvântului bine rânduitor și ducea, în definitiv, până la genialitate drepturile eului inteligent de a practica scepticismul și luciditatea lui Montaigne. Îi rămânea să rezolve totul în risipa cuceritoare a unui *Dicționar filozofic*. Diderot, în ce-l privește, ne apare ca mai închegat, mai adânc și în orice caz mai obiectiv, știind să invoce în așa fel cultura, încât orice încercare nouă de a pune contraforți bazilicii europene ar trebui să revadă planurile lui de edificare. Totuși, chiar dacă într-alt fel decât Voltaire, sfârșea și el cu o *Enciclopedie*. Cât despre Rousseau, după ce invocase natura împotriva societății date, apoi trecuse la confesiuni, la pedagogie, la reverie și la proiectarea naturii celei bune în refacerea contractului social dintre oameni, sfârșea și el la o enciclopedie, cea a inimii: melancolia. Din toți trei rămânea o revoltă (poate în sensul lui Camus) sau mai degrabă am spune, pe linia spiritului francez, câte un splendid act de impertinență: impertinența în numele inteligenței, în cel al culturii și în numele naturii. Ei sunt marii impertinenți ai veacului al XVIII-lea, o pagină unică a culturii europene.

Dar cu Rousseau istoria reală nu sfârșea atât de simplu. Chiar dacă dreptul natural și religia naturală nu i se datorează, el le-a favorizat; chiar dacă

Revoluția îl va dezminți, ea invocă drept carte sfântă *Contractul social*. Ce devine însă bietul eu în Contractul aplicat? La început un erou, un luptător cu sulia, un cetățean care pune scufița pe capul regelui, un învingător la Valmy – apoi un individ numărat, *un punct*. Iar „noi” se face, ca mai târziu în teoria mulțimilor, din totalizarea punctelor.

Punctul înseamnă totuși două lucruri, în matematicile care tocmai în anii aceia triumfă. El poate fi simplu punct, același, care se reia și însumează la nesfârșit, sau poate fi o realitate, anume una zero-dimensională. Un cub e tridimensional. Dacă îl turtești, devine un pătrat, care e un cub încă, dar bidimensional. Dacă turtești pătratul, devine un segment de dreaptă, care e un cub unidimensional. Iar dacă turtești de la capete și linia, făcând din ea un punct, se poate spune (și nu doar spune!) că punctul e un cub zero-dimensional.

Toată problema societății este: ce fel de punct se însumează? Dacă te grăbești, cum s-a grăbit istoria la începutul veacului trecut, atunci asigți la căderea lui „eu” în „noi” și a lui noi în statistică. – Printre părțile de cuvânt se găsea și numeralul. Ba chiar unealta lui bună, conjuncția, care duceau, amândouă, la triumful statisticii.

XVII

NUMERALUL, CONJUNCȚIA ȘI NIHILISMELE

O lume a departelui

Toți, în orice epocă, știm de binefacerile numărului. Câțiva știm și de răutățile lui. Dar să nu-și aibă numărul ceasul său deosebit în cultură?

Nespus mai stins decât celelalte părți de cuvânt, își impun de vreo două veacuri suveranitatea, în cultura europeană, numeralul și conjuncția. Câtă demnitate manifestă substantivul, ce vervă și culoare adjectivul, cât relief și stil adverbul, ce neastâmpăr pronumele! Nimic din toate acestea la cele două părți de cuvânt, numeralul și conjuncția, ale erei iluminate. Acum facem treabă, iar nu castele pe Loire sau aforisme în saloane; acum se explică toate pe cât posibil rațional, dovedindu-se că ele „se reduc la“ — și se numără.

Se numără orice. Se numără viii și morții, atomii, delictele și impulsurile electronice. S-a regăsit virtutea numărului, fără nici o mistică pitagoreică a lui. Se pleacă deci iarăși, dar într-alt fel, de la număr, în care știința cea nouă a chimiei, de pildă, vedea însăși sinea substanțelor ca „greutate specifică“, sau prin

care, fără a merge atât de departe, calculul probabilităților taie în contingent legi, în mare. Se născuse dintr-o joacă numerică și calculul acesta. Cavalerul de Méré întrebuse pe prietenul său Pascal pentru ce la jocul cu trei zaruri iese mai des 11, iar Pascal îi răspundea inventând analiza combinatorie.

Dar nu numai din joacă, ci mai degrabă din nevoile societății, de o parte, ale tehnicii nou-născute de alta, numărul redevine rege. Oricât de provocator ar declara un straniu om de știință, Jean Coulardeau (într-o foarte onorabilă culegere intitulată *Pourquoi la mathématique?*, Paris, 1984), cum că de la număr încep toate nenorocirile supușilor și că prin număr – fisc, oaste, recensământ, statistică – sunt ei stăpâniți de tirani, nu se poate tăgădui extraordinara eficiență în științe a numărului. S-a spus chiar că teoria numerelor este regina matematicilor; și așa cum cu Descartes spațiul era redus la număr, calculul infinitesimal pulveriza și apoi refăcea, cu numărătoarea sa, orice întruchipare, iar teoria mulțimilor număra în felul ei, încă. Atunci când au apărut mașinile de calculat, ele nu au schimbat defel caracterul numărării – ba chiar l-au simplificat, reducând număratul la 0 și 1, cum visa Leibniz –, dar au schimbat viteza de numărare și, cu ea, par a schimba fața lumii.

Când nu se poate număra totul în chip exact, se numără încă, făcându-se statistică. Ai crede că în marginea lăsată de statistică există ceva miraculos,

un fel de *hic sunt leones* al hărților vechi, ceva liber de orice determinare numerică. Dar ceea ce cade sub statistică *este* și stă sub o lege, pe când ce scapă statisticii sau așteaptă să fie prins de ea, sau rămâne simplu rebut. Numărul este cel care ne dă suprema siguranță. La nivelul ei ultim atins, mecanica de astăzi nu se sfiește să se numească „Mecanică statistică”.

Atât de mare este privilegiul numărului, încât acesta a pătruns în științele sociale și în viața fiecăruia. Se numără chiar sinucigașii. Tinerii în frac albastru, ca Werther, care se sinucideau după modelul acestuia au început la un moment dat să fie numărați, și atunci probabil pierdeau sentimentul unicității gestului lor, așa cum vor vedea mai târziu, uluiți, că tot ce este mai personal, după Schopenhauer, ca reacție umană față de oarba Voință, anume refuzul de a trăi, devine o cifră rece în statisticile orașului. Nu poți trăi, îți spui uneori, căci te sufocă cifrele, dovedindu-te a fi un obiect între obiectele societății, dar nu poți nici refuza să trăiești, căci atunci te preiau din nou cifrele. Unde nu există libertate, există număr. — Și totuși, numărul nu venise oare să-ți dea tocmai libertate, să te scoată din haos și junglă, să-ți dea lege și sens?

Atât de mare este prestigiul numărului (dincolo de rolul inestimabil jucat în cunoaștere), încât își face apariția la cel mai de jos nivel uman, ca un suprem protest sau ca o implorație. Într-o lucrare de

filozofia matematicilor este citat exemplul cerșetorului dintr-o piață londoneză, având agățată de gât o placă mare, pe care scria:

Războaie	2
Picioare	1
Neveste	2
Copii	4
Răni	2
<hr/>	
Total	11

Ce însemna acest 11 în mintea cerșetorului, nu este limpede: poveri? nefericiri? infirmități? încercări ale vieții? Dar neapărat că însemna situații și lucruri de un același gen, spre a se putea face adunare.

Aici încep să apară limitele suveranității numărului. Un contemporan, J. Ladrière, scria în *Les limites internes des formalismes* (Louvain, 1957, p. 410) că „într-un sistem formal perfect n-ar mai fi lume, nici știință, ci doar veșnica revenire a omogenului, pre-schimbarea permanentă a ideaticului cu el însuși“. Cu cât mai mult nu ar fi așa în împărăția numărului! Numărul trebuie să facă *una* toate (chiar și neveste cu războaie), spre a putea îngădui adunare și operații. Dacă matematicienii vor spune că astăzi numărul nu mai este pentru ei un simplu mijloc de calcul, ci că teoria grupurilor sau cine știe ce algebre superioare au scos în evidență structuri numerice miraculoase, îi vom admira pentru inventivitatea lor,

Îi vom invidia pentru paradisul în care trăiesc, dar vom răspunde că jumătate din exercițiul numeric, cea care ne privește pe toți, calculează mai departe, de la statistică și până la fantastica numărătoare a microprocesoarelor. Mai mult încă, vom spune că resimțim cu toții, în această numărătoare din urmă, o predominanță a spiritului adunării și că știm din clasele primare cum că nu se adună decât „părți de același fel“.

Doar în acest sens cutezăm a spune că limitele logosului matematic sunt limitele omogenului. În slujba acestui omogen, jumătatea respectivă din matematici a jucat un rol pustiitor: a distrus forme, întruchipări, realități date. Din fericire, a pus în joc altele – dar pentru ea și pentru vrednicii ei valeți, tehnicienii.

Totuși, să admitem oare că se numără și adună cu adevărat tot? Într-o școală de înțelepciune europeană, se pare că una dintre probe pentru neofit era să privească atent două boabe de grâu aidoma, unul artificial (preferăm a spune: steril) și altul real și roditor, totul spre a obișnui pe oameni să intuiască deosebirea. Vom pretinde, acum, că boabele de grâu sterile se adună efectiv, sunt trimise la moară și se macină, pe când boabele purtătoare de rod, dacă nu sunt trimise și ele la moară, ci însămânțate, nu se mai pot aduna. Este în ele *o creștere*, incontrollabilă numeric; iar dacă se va spune că și creșterea e măsurată,

vom aminti de *figus indica*, arborele indian, care devine o pădure. – Nu se întâmplă la fel și cu eurile? Doar eul propus de Montaigne se adună, anume se adună părerile, voturile, ciudățeniile oamenilor, brațele de muncă, voiniciile ostășești, ca și reumatismele; are grijă statistica de toate. Dar eurile rodnice nu se adună întotdeauna. Un profesor de matematici se adună cu alt profesor de matematici, dar Riemann cu Poincaré, nu.

Numai că eurile care se adună *au prevalat*, de vreo două veacuri, încercând să dea o ipostază proprie în cultura europeană. În definitiv, o cultură completă trebuie să treacă și prin ipostaza numărului gol. Inutil să protestăm, ca poetul nostru Nichita Stănescu, exclamând: „Suntem, dar ne este urât.” Cu plictisul nostru cu tot, s-a putut încheia o societate care ține, ba uneori îngăduie, cu toleranța ei, mari reușite. Este o lume ce n-are nimic sfânt în ea, dar lasă pe fiecare în pace, cu sfinții și evlavia lui, o lume a politeții, ca după vorbele lui Lao-Tse: „Virtutea apare după ce se pierde Tao, «omenia» după ce se pierde virtutea, «echitatea» după ce se pierde omenia, «respectul» după ce se pierde echitatea” (Lao-Tse, fragm. XXXVIII). Prin respect, am zice prin politețe, se creează raporturi, uneori perfecte, între euri; însă, e drept, nu și rapoarte, respectiv conexiuni vii între om și om, ci doar raporturi. Dacă le respectăm, societatea funcționează bine și omul se distanțează

respectuos de om, ascultă știri, citește ziare și păstrează un foarte bun contact cu departele său. *Bye-bye* ar fi, poate, numele potrivit pentru o asemenea societate a politeții, în așteptarea unui suprem *bye-bye* făcut Terrei.



S-ar fi putut ca o astfel de lume să nu țină cu adevărat dacă, în morfologia aplicată a culturii noastre, epoca numeralului nu se înfrătea cu aceea a conjuncției. Numerele împart și despart lucrurile, ca și pe oameni. Trebuia ceva care să-i unească, și acestea sunt *conectivele*.

Conectivele moderne își trag obârșia din tabloul conjuncțiilor. Se ivesc în tabloul acesta o sumedenie de cuvinte de legătură, a căror punere în joc, cu accentul când pe unul, când pe altul, ar fi creat culturii noastre o frumoasă ipostază conjuncțională, mai ales dacă ar fi prevalat conjuncțiile de subordonare. Dar, în spiritul lumii dominate de numeral, au luat întâietate conjuncțiile de coordonare comandate de număr, adică de nevoia de adunare și de calcul. Cu conjuncțiile de subordonare este probabil că nu s-ar putea calcula, iar de aceea înțelesurile, pline de adâncime, ale implicației (dacă așa ... atunci) au fost reduse la raporturi exterioare, de adunare tocmai. Conjuncțiile „sau“ dimpreună cu „și“, de simplă coordonare amândouă, au triumfat asupra tuturor

celorlalte, în logica nouă. Dar logica aceasta nu este decât reflexul extensivității instaurate de număr și al exteriorității raporturilor și relațiilor între oameni în societatea „departelui“.

Nimic nu ne leagă mai în adânc (poate doar condamnarea de a vorbi, în comunitățile etnice, fiecare în idiomul său); în schimb suntem coordonați, conectați la ceva ori altceva, la capătul experienței lui Montaigne de deconectare. Suntem nevoiți prin înmasare să trăim în locuințe înălțate sub semnul lui „și“ (și eu, și tu), al lui „sau“ (sau eu, sau tu); creăm colective care au ceva din „bandele anonime“ ale peștilor când merg în susul râurilor; ne îmbrăcăm simplificat până la nudism și vorbim cu I-P-T-uri (inițiale pentru toate). Știm nespus de multe, dar informatica ne arată ce puțin știm, dacă nu contabilizăm (adunăm) datele ei în canceroasă creștere, iar așa cum nădăjduim să vindecăm cancerul, care și el pare o proliferare aditivă, nădăjduim – cine poate ști dacă nu pe drept? – să ne mântuim prin adunare.

Între timp, această dezlegată formă de legare face să coboare peste lucruri și oameni: *vidul*. Stăm bine cu vidul în științe și, în chip straniu, deopotrivă cu sentimentul vidului, care obține, cu absurdul de pildă, atâtea reușite în literatură și, cu abstractul, în arta muzicală matematizată ori în plastică. Când ne gândim astăzi la nihilisme profetizate atât de provocator, alături cu aristocratic dispreț, de un Nietzsche

ori Ortega y Gasset, ne cuprinde duiosia. Cum s-au putut speria ei de blajinele noastre nihilisme? Căci ele nu izvorăsc, ca la orientali, din suferință și din mizeria de a fi om, ci dintr-un preaplin, care a jubilat și a făcut multe ctitorii, îmbogățind lumea cu iluminismul, dar care acum, poate, s-a istovit.

Vidul și neantul nostru sunt într-adevăr altele decât la orientali, așa cum o poate arăta o simplă comparație cu neantul budist. Ce spune despre neant religia aceasta? În ignoranța noastră în materie de orientalistică, vom mărturisi că n-am aflat de acolo nimic deosebit despre neant însuși, doar despre calea către el. În schimb, cultura europeană compune bine cu neantul, nu se pierde nicidecum în el, îl ia în mâini și îl modelează. Nu toată lumea își amintește de felurile de „nimic“ de la sfârșitul „Logicii transcendentele“ din *Critica rațiunii pure*, dar ceea ce spune Kant acolo este relevant pentru cultura europeană.

Kant deosebește între patru feluri de nimic. Întâi, spune el, lui „tot“, „mult“, „unu“ li se opune nici unul, nimic. Este un concept, adaugă el, fără obiect, nici posibilitate, nici imposibilitate. Este *ens rationis*. Apoi vine la rând negarea unei realități, conceptul unei lipse, privația: *nihil privativum*. În al treilea rând, sunt formele de intuiție pură lipsite de substanță, ca timpul gol și spațiul gol: *ens imaginarium*. În sfârșit, putem pune în joc obiectul unui concept ce se contrazice, obiectul gol fără de concept (cercul pătrat – n. n.): *nihil negativum*.

Așa compune cultura europeană cu nimicul, începându-se, ca nici una poate, să-l îmblânzească. Toate nihilismele noastre ar încăpea în acest tablou, ba s-ar lăsa îmbogățite și transfigurate de el. Wittgenstein (și poate Heidegger) ar exprima nimicul rațional, Beckett nimicul privativ, nihilismele sociale ca și suprealismul nimicul imaginar, iar paradoxele logicii nimicul negativ. Sau mai știm noi cum?

Dar dacă îmblânzești sălbăticiunea, o și depășești. Câțiva pași încă, și cultura poate relua, reînnoind-o, câte o ipostază trecută, ori poate ajunge, cu morfologia ei, la ipostaza intimității omului cu lucrurile și a omului cu omul.

XVIII

ÎNCHEIERE LA O CULTURĂ CE NU SE ÎNCHEIE

Nu e semnificativ, pentru spiritul european, faptul că nu se sperie de eșecuri? Ca în Biblie, unde cu înțelepciune a fost integrat *Ecleziastul*, care părea să zădărnicească totul, dar lăsa intact totul, așa au venit acum un Nietzsche și după el alții, care să-și închi- puie că dinamitează lumea cu adevărurile tunate de ei. Iar lumea le-a răspuns liniștit: *che bella voce!*

În spiritul european sfârșeau prin a precumpăni două modalități: logosul matematic și cel istoric. Acesta din urmă nu și-a găsit căile și a dus la nihilism. Cel matematic a reușit din plin, totuși riscă să ducă, sub chipul formalismelor, tot la un fel de nihilism. Dar ce importă? Modelul european știe să explice și valorifice nihilismele, așa cum jubilează în veac cu formalismele sale.

În nici o altă cultură, nici măcar în cea greacă, nu puteau să se ivească formalismele, necum să capete o bună valorificare (independent de reușita lor prin tehnică). Într-adevăr, peste tot în alte culturi este dominantă natura și, mai ales, e dominantă rațiunea

naturală, care explică lumea aproape exclusiv prin „de ce?”. Singură o cultură care știe să-și ia distanțele față de orice – dar oare nu ar trebui ca fiecare cultură să fie una a distanțării omului și gândului de imediat? – își va pune întrebarea: „de ce nu?”. Iar formalismele, așa cum au și spus-o istoricii științelor, din această deosebire s-au născut și cresc. Libertatea de a-și alege axiomele în științe sau de a da sisteme de organizare în societate înfrânge toate nihilismele și instaurează o a treia lume, dincolo de cea reală și de cea tehnică. Nu cu vidul călcăm peste vidul atins, nu cu „moartea pre moarte”, ci cu alt pas de dans peste leșinul nihilist.

Dar este chiar anarhică libertatea sistemelor formale? În aparență, da; în fapt, ea este expresia cea mai pură a modelului culturii și a structurii active în acest model: unitatea sintetică, acea unitate ce-și dă singură un divers. Așa fac și formele modelului acum, își dau singure diversul. O clipă s-ar părea că, sub tirania formelor, în istoria recentă a unor ideologii nesanctionate la timp de comunitățile lor, modelul culturii europene s-a compromis și descompus cu propriile sale arme, așa cum Apusul așteaptă fatalist să vină peste el cine știe ce catastrofă. Dar, așezând la locul ei crima, nu merită oare să lăudăm virtutea? Modelul european *s-a confirmat*, odată cu propria sa vidare de conținut în istoria imediată. S-a confirmat, dar în gol. A rămas din el scheletul; au

rămas pentru o clipă, până va veni reîntruparea lor, formalismele. – Dar e de-ajuns.

Este surprinzător și aproape înduioșător să vezi că formalismele nu se consideră solidare cu nimic din desfășurarea istorică a Europei. Însă ar putea fi limpede acum că ele sunt solidare cu *esențialul* ei. Astfel, sunt solidare cu hotărârea finală de la Niceea din 325, de unde începe cultura noastră, estică și vestică, printr-o supremă afirmare în Trinitate a unității sintetice; sunt solidare cu mitologia europeană, care se desface în jerbă dintr-un singur mit; sunt, în sfârșit, solidare cu morfologia culturală europeană, care-și plimbă formele ei peste un întreg mileniu de creație și viață spirituală, ducând tocmai ea, cu ultimele forme puse în joc, numeralul și conjuncția, la formalismele triumfătoare. Cineva s-ar putea crede chiar îndreptățit să spună că formalismele de astăzi sunt solidare până și cu viziunea cosmogonică în curs, adică sunt solidare, în formalul lor, cu tot ce este mai material, devenirea cosmică însăși. Căci într-adevăr, potrivit viziunii acesteia științifice, s-a întâmplat acum mai bine de zece miliarde de ani să se manifeste un fel de „fie“, în sensul de „Fie acest dens bulgăre de materie; să se nască din el un univers“, așa cum un sistem formal începe cu un „fie acest corp consistent de axiome, să se nască de aici un univers formal“.

Teribilele noutăți ale veacului, în numele cărora uneori sfidăm trecutul, alteleori ne lăsăm cuprinși de jalnice spaime, sunt de la început domestice și prinse în plasa modelului culturii noastre. Când un Nietzsche reia gândul – nespus mai adânc și mai suplu rostit de Hegel – cum că „Dumnezeu a murit“, el crede că taie respirația lumii. În realitate el nu spune mai mult decât este scris în natura culturii noastre, unde dintre cele cinci tipuri de excepții față de regulă domină ultimul tip, excepția care desființează și reînființează ea regula. Spune doar că nu mai există un „dincolo“, în sensul că totul (tot ce e lege) apare acum în întrupare. Numai că, așa fiind, lumea nu se secătuieste, ci se înnoiește. Legea cea nouă, cum a afirmat și cel întrupat, nu schimbă, ci doar înlocuiește pe cea veche, lărgind-o; sau legile învechite se lasă depășite și, dacă pot, reînvie sub alt chip.

Căci așa ni s-a vădit a fi modelul culturii europene, unul nedominat de prezența și fascinația Unului, ci deschis către totalizări succesive. Cu *schema* sa, modelul european arată că optează de la început pentru Unu-multiplu, din sânul rapoartelor posibile între Unu și Multiplu, cele care dau o variantă a tipurilor de cultură descrise de excepție și regulă. Într-o cultură axată de la început, din ceasul rupturii bizantine față de cultura antică, pe Unu-multiplu (aici pe Unu întreit), deschiderea și expansiunea aveau să confere stilul și măsura culturii ce se năștea. Singură

schema cea nouă, eliberată cum este de blocarea în Unu sau de aspirația către el, poate duce la o adevărată *structură*, una activă, care ni s-a părut a fi unitatea sintetică. O astfel de structură este de la sine una de „forme structurante” – și dintr-odată cultura cea nouă devine paradigmatică pentru orice altă cultură. Cum poate fi cultura o închidere ce rămâne închisă și, până la urmă, o formă de inerție istorică?

Să amintim, în treacăt doar, de unitatea sintetică din filozofie, care i-a dat nume. În modalitatea aceasta a unității sintetice se naște cultura europeană cu mult înainte de Kant, dar el este cel care, întocmai lui Platon pentru gândirea antică, a pus ordine în gândirea modernă. Există o splendidă pagină în *Critica rațiunii pure*, cea mai grea după specialiști, totuși una cât de cât lămuritoare pentru orice om de cultură: este pagina în care, cu așa-zisa „deducție transcendentă”, ies la lumină *în același timp* unitatea sintetică și unitatea de sinteză. Kant spune în fond ceva destul de inteligibil acolo, cum că din unitatea lui „eu gândesc” (și nu numai eu, om, ci orice ființă care ar gândi) ies formele de gândire asupra lumii. Formele acestea, categoriile, sunt efectiv unificări ale unui divers, cum de pildă categoria cantității sau a cauzalității unifică atâtea variate manifestări cantitative ori legături cauzale; iar astfel categoriile sunt unificări ale unui divers și pot cu-adevărat fi numite unități de sinteză. În schimb, „gândesc” nu unifică

nici un divers, ci își dă el unul, categoriile tocmai! Deci *un* tip de unitate, cea sintetică, face posibil celălalt tip, unitatea de sinteză. – Asta e tot, și cultura europeană se articulează așa, sugerând articularea oricărei culturi.

Căci trecând peste extraordinara carieră filozofică (cu Fichte și mai ales Hegel) a unității sintetice, o întâlnim ca formă structurantă peste tot în istoria noastră. Ea este o unitate de expansiune, în timp ce unitatea de sinteză reprezintă una de concentrare; dar spiritul celei dintâi va face ca și unitățile de sinteză izvorâte din ea să aibă deschidere și expansiune în concentrarea lor. Și iată, atunci, în cultura europeană, o întreagă procesiune de manifestări caracteristice ivindu-se în spiritul unității sintetice; în primul rând, cum arătam, soluția Trinității, care a hotărât de o credință, în al doilea rând mitologia (în cazul căreia e de neînțeles că nu se face îndeajuns deosebirea între diverse mitologii), care a hotărât de arte.

Dar și la niveluri mai joase expansiunea unei unități fundamentale ne este nouă caracteristică. Istoricește, statele de început ale Apusului se fac prin dislocare, și nu prin aglomerare, în așa fel încât nu știm dacă pe Carol cel Mare trebuie să-l numim Charlemagne sau Karl der Grosse. Europa de Vest, odată așezată, va trece în expansiune, iar călătoriile Prerenășterii sau ale Renașterii nu vor ține de necesitate sau oarba sete de putere, ca în expansiunea mon-

golă, ci de curiozitatea dezinteresată a spiritului. În același timp, dar pe alt plan, *eikón*-ul grec, care însemna imagine provenind de la asemănare și aparență, cu amintirea mimesisului, devine „icoană“, care nu mai imită defel, ci oferă acum, cu *unitatea ei*, prototipul de imitat. Muzica, la rândul ei, devine polifonică prin canon, contrapunct și diversificarea unei unități melodice. Limbile vernaculare europene se diferențiază tot mai mult de graiul latin ori germanic, printr-un proces care, firește, se petrece peste tot; dar atunci când vor ajunge la stadiul înaintat al lingvisticii, își vor cerceta, adânci și favoriza diversitatea. Iar științele naturii, în diversitatea lor inexistentă în nici o altă cultură, nu se vor naște ele oare din unitatea mecanicismului, atât de cuceritor cu Leonardo da Vinci și cu Galilei?

Am numit asemenea unități sintetice *valori*, iar culturile reprezintă pentru oricine *sisteme de valori*, nicidecum simple acumulări și folosiri de bunuri. Mai mult încă, sistemele de valori sau subsistemele lor (științe pentru valoarea adevărului, limbi pentru logosul ca rostire, arte pentru valoarea frumosului, ansambluri tehnice pentru valoarea creației practice) tind, într-o cultură împlinită, să capete autonomie. Dacă științele par astăzi prea mult absorbite în tehnic, artele în schimb își afirmă perfect autonomia, până la libertățile formalismului și artei abstracte. Artă nu mai este totemică, rituală, religioasă, nici măcar

ornamentală. De la un anumit ceas istoric încolo, artiștii fac ce le place, în spiritul suprarealismului culturii noastre de unități sintetice în act.

Toate subsistemele de valori, cu matematicile în frunte, aspiră să se autonomizeze și să exprime libertățile Unului-multiplu. Și totuși nu e vorba despre o „artă pentru artă“, cât mai degrabă de creații care, în autonomia lor, să exprime, cu rigoarea unității ce se diversifică, rațiunea (în științe pe cea logică, în arte pe cea plastică, în tehnică pe cea practică) ce rămâne unitară în propria ei dispersiune. Este aproape cum scria Mircea Eliade că se întâmplă în culturile tradiționale cu creația: orice creație o reface pe cea originară a lumii.

Un asemenea cuprins al culturii, libere și totuși responsabil creatoare, ar fi putut fi descris prin sistemele sau subsistemele de valori manifestate în concretul istoriei europene: mitologice, politice, economice, artistice, filozofice, etice, științifice și tehnice. Însă nu de o istorie propriu-zisă a culturii europene – pe măsura căreia de altfel nu eram – este vorba în cele de mai sus, ci de un *model cultural*, deci de forme. Înaintea realităților istorice ni s-a părut că stau formele de care țin ele. Iar toate sistemele de valori ale unei culturi se înscriu în *morfologia* ei.

Față de teza relativistă a filozofilor culturii ce pretind că fiecare cultură își are simbolul ei spațial, ideea ei originară și morfologia ei, cutezăm a spune

că morfologia *este una* pentru toate culturile: e morfologia ipostazelor spiritului, al căror modest ecou îl reprezintă morfologia gramaticală. În „elementul” acestor ipostaze ale spiritului se nasc și se desfășoară sistemele de valori: există *un* tip de știință, de artă, de politică, de filozofie în modalitatea substantivală (mergem până la a vorbi chiar de un tip de costumație), un alt tip pentru toate acestea în elementul adjectivului și cu totul alt tip în elementul adverbului.

Căci elementul care susține de fiecare dată culturile este substratul lor, sau ca și inconștientul lor. S-a spus despre inconștient că este zona mai adâncă, iar „inconștientul colectiv” ar fi temeiul ultim al vieții sufletești, căreia îi oferă simbolurile și arhetipurile sub înrâurirea cărora sufletul se manifestă. Cu atât mai mult am spune despre spirit că își are, ca un fel de inconștient, morfologia lui, ce nu se dezvăluie prin vise ori prin cine știe ce căi ocolite, ci direct prin înregistrarea ipostazei respective. Întâi percepi substantivitatea („ceva”, care vine spre tine amenințător, favorabil sau neutru) și pe urmă găsești atât cuvântul potrivit, cât și conceptul lucrului. Întâi vezi adjectivitatea și pe urmă determini adjectivul, ca gând și cuvânt. Întâi vedem numeralul și pe urmă numărăm.

În asemenea elemente, ca tot atâtea valori și unități sintetice, culturile eliberate de tutela naturii încep a gândi, a vorbi, și a sta de vorbă cu zeii. Dar le trebuie *timp* ca să ajungă până la ei, nu atât un timp

al extazului sau un timp pur, al desfășurărilor logice, ci timpul real, timpul istoric. *Să se poată înfrânge timpul cu el cu tot?* Cultura europeană a arătat că se poate. Cine nu cunoaște lecția culturii europene se precipită în neînțelegerea sau în marele somn al Timpului.

XIX

TIMPUL CEL BLÂND AL CULTURII EUROPENE

„Devouring time“, scrie Shakespeare în admirabilul *Sonet al XIX-lea*. Să fie timpul cu-adevărat? sau suntem noi, mai degrabă, cei care-l devorăm? În cultura europeană nu se impune defel timpul ciclic al anticilor sau cel al Sinelui înnebunit din cultura indiană, nici măcar timpul liniar al viziunii escatologice creștine. Se impune în schimb timpul *kairós*-ului, al momentului favorabil.

Sărmanul Kronos, confundat, pare-se, în sec. al VI-lea a. Chr. cu *chronos* „timp“, a devenit cât se poate de umil după înfrângerea suferită din partea fiului său. I s-ar putea chiar atribui, din perspectivă europeană, un discurs diferit nu numai față de măreția sa trecută, dar și prin raport la rangul pe care i l-au rezervat câțiva moderni în istoria și destinul omului. „Uitați-mă, ar zice Timpul, depășiți-mă. Făptuiți într-astfel încât să vă puteți lepăda de mine. Eu sunt monotonie și plictisul însuși. M-am săturat de mine, încă din primul ceas, când am pus lumea în mișcare, căci tot ce știu să fac este să mă repet.“

– Dar omul, în loc să se angajeze în oportunitățile pe care i le oferă Timpul, se străduie prea des să se cufunde în cronologic, destin și entropie.

Hegel totuși o spusese: timpul reprezintă tot ce e mai puternic, dar și tot ce e mai slab pe lume. Marea poezie, Shakespeare și romanticii, deopotrivă cu *Ecleziastul* din Biblie, dar și cu toate conștiințele sfâșiate, descumpănite, resimt primatul a ceea ce este mai puternic în natura timpului. În schimb, cultura europeană pare adesea a se caracteriza – în măsura în care se desprinde de natură și de ritmurile ei elementare – mai degrabă prin considerarea timpului sub aspectul lui de slăbiciune, de placiditate, de blândețe. În orice caz, așa a procedat știința modernă, înstăpânindu-se pur și simplu asupra timpului, până la a face din el o simplă coordonată, e drept principală.

Știința se găsea în fața timpului cosmic și natural: timpul solar, cel selenar, cel circadian, timpul marilor ritmuri naturale, din care ea a știut să facă timpul repetiției regulate și măsurabile. Dacă se pune întrebaarea pentru ce au fost întotdeauna cuplate timpul și spațiul – când se vede bine că dinamismul unuia este total opus staticismului celuilalt –, atunci răspunsul ar putea fi că e vorba, atât la unul, cât și la altul, de *repetiție*, de unde decurg celelalte caractere comune lor. Filozoful Locke se întreba: pentru ce oare nu repetăm și alte „idei” decât pe cea de durată

și spațiu, spre a obține infinitatea? pentru ce nu și infinitatea albului? Dar orice repetiție ar fi în timp sau în spațiu, lor singure revenindu-le repetiția pură. De aci derivă, drept caractere comune ale amândurora, cantitatea măsurabilă, omogenitatea, lipsa de orice conținut, caracterul de forme vide, de cadre învăluitoare și – ca urmare a repetiției inexorabile – necesitatea. Iar pentru că timpul și spațiul nu posedă atribute, ca orice alt lucru (observa, de astă dată, Leibniz), ele vor oferi uniformitate științei, care s-a înstăpânit pe amândouă spre a face din ele coordonate.

Și totuși știința ea însăși sfârșește prin a contrazice acest aspect de monotonie a timpului și spațiului, datorită altor concepții, cu mult mai subtile. Spațiului ea a știut să-i substituie ideea de *câmp*. Cât despre timp, chiar fără a lua în considerație timpul uman, psihologic sau istoric, știința veacului al XIX-lea – întâiul veac ce ar aduce ideea de timp, după Prigogine –, știința nouă, i-a atribuit caracterul de timp al entropiei. În aceasta ar consta, după autorul citat, pătrunderea timpului „istoric” în științe, iar Prigogine merge până la a susține că în felul acesta științele naturii s-ar apropia de cele ale omului.

Numai că nu un astfel de timp pretins istoric este de regăsit în științele omului. Și de altfel timpul științei înseși își găsise, cu vreo trei veacuri mai înainte, o altă versiune, în măsură nu numai să înfrângă monotonia cronologică, dar și să edifice mecanica nouă,

tocmai depășind timpul obișnuit. Într-adevăr, *timpul accelerației* (dacă se consideră timpul mai departe drept „numărul mișcării”), iar nu cel al mișcării uniforme, este cel care a făcut cu puțință știința modernă: Galilei, Newton, Einstein însuși pornesc de la considerarea schimbării de viteză, deci de la accelerație. Ni se pare astfel că putem opune unui mare om de știință contemporan o modestă observație de ordin filozofic: accelerația pare a fi noutatea spiritului științific modern, nu neapărat timpul degradării entropice. Iar abia prin accelerație științele omului s-ar putea regăsi în științele naturii. Ba cu mai multă cutezanță – căci de astă dată ne aflăm între simpli diletanți în materie de știință – va trebui să opunem timpului „cronologic” de care Spengler face atât de mult caz pentru cultură, timpul accelerației, am spune: *timpul kairicității*.

Într-adevăr, ce este *kairós*-ul? Întocmai ca în mecanică, el este dezmințirea timpului uniform, una care ne ajută să înțelegem timpul el însuși și totodată timpul culturii. Se ignoră probabil totul despre mișcare, îmbibată de timp cum este, dacă ea reprezintă mișcarea de inerție. Nu te miști, dacă ești mișcat cu o viteză egală. Numai a doua derivată, cum zic fizicienii, numai accelerația ca schimbare de viteză ne instruieste asupra vitezei. Așa cum „mersul este o serie de căderi evitate” și viața o serie de eșecuri înfrânte, la fel timpul este o serie de oportunități,

puse în valoare sau ratate. După Bergson – de astă dată citat de Prigogine –, timpul înseamnă invenție, sau atunci nu reprezintă nimic.

Ireversibilitatea timpului, de care se face acum atât de mult caz pentru științele naturii, înseamnă prea puțin, din perspectiva științelor omului. Devenirea creatoare, noutatea istorică, și nu simpla istoricitate importă. Nu se poate spune că s-a redescoperit timpul în natură, dacă s-a surprins doar săgeata lui cu sens unic, în fond un sens liniar. Am recădea statornic în impasul determinist, chiar dacă ar fi vorba de un determinism autorizând evoluția (v. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*, Piper, 1982, p. 18), chiar dacă am admite că viitorul nu e conținut în trecut. Căci, în definitiv, toată știința modernă pare să fi depășit fatalitatea primului determinism, cel cu *savoir c'est prévoir*. Nu, a ști nu mai înseamnă a prevedea, chiar dacă își păstrează siguranța și liniaritatea deducțiilor. Dar știința nu se mai instalează o dată pentru totdeauna în siguranța ei. Ea se mișcă, are tresăriri, are revoluții, cum spun epistemologii de astăzi. Ea își are prilejurile ei favorabile, așadar o kairicitate. Iar aici cade vorba excelentă a gânditorului grec contemporan Ev. Moutsopoulos: se numesc *kairotice* dispozițiile și dimensiunile „care bravează determinismul temporal“.

A înfrunța și brava determinismul temporal, aceasta face posibilă cultura, inclusiv cultura științifică.

Culturile istorice care n-au știut să braveze determinismul și s-au lăsat purtate de „timpul inexorabil“ al naturii au sfârșit prin a se năruî, sau cel mult prin a vegeta timp de milenii, în măsura în care timpul naturii îngăduie câteodată stagnarea. Că nobilul demers de a brava determinismul temporal se poate uneori transforma în „bravadă“, așa cum o arată în zilele noastre tehnica, fică a științei? Că se poate brava până și Terra sau Viața apărută pe ea, cu jocul de artificii de acum al explozivului atomic? Dar este o lipsă de maturitate a politicienilor Occidentului care ne-a adus aci, nicidecum spiritul științific al culturii noastre. Prin ea însăși știința, ca orice demers cultural, reprezintă o ieșire din timp, fără catastrofare a timpului natural.

Sau atunci, s-ar putea spune că o anumită formă de temporalitate apare cu fiecare cultură. La fel cum timpul nu-și face ivirea decât prin Creație, fiecare mic univers creat de om, că e filozofic, artistic sau chiar tehnic, substituie temporalității naturale o alta, specifică. Să se spună oare că o asemenea ieșire din timpul dat nu e decât extaz mistic sau extazul contemplației estetice schopenhaueriene? Dar există două tipuri de extaz, unul fixator, al misticilor sau al contemplației, celălalt extazul neîncetatei curgeri. Leonardo da Vinci, care este mai caracterizator pentru spiritul european decât sunt misticii, știe bine să braveze timpul prin contemplația care nu fixează.

Infinității timpului el îi opunea infinitatea relațiilor contemplate, ineputabilul univers al naturii, al fantasticului, al creației artistice și, la el deja, al creației tehnice. Cu inerta infinitate a așa-zisei eternități se fac cel mult piramide, în timp ce cu infinitatea în devenire se face artă, mecanicism (rădăcina matematicilor, după Leonardo), filozofie și se fac câteva revoluții tehnico-științifice. Prilejul favorabil, *kairós*-ul, nu un alt tip de timp. De aceea Leonardo se străduiește să prefacă timpul final el însuși, sau „plinirea timpului“, în moment favorabil, pur și simplu; iar astfel el conferă culori și aparența unei lumi clipei închipuite la Judecata finală.

Omul european este, atunci, cronofag: el devorează timpul, în loc să se lase devorat de el. A ști să pui în capsule, să încapsulezi timpul se dovedește a fi principala sa virtute. Totul se schimbă atunci în imaginea noastră despre timp, de vreme ce acesta este slab, blând, bine întâmpinator. El ni se oferă, propunându-ne oportunitățile sale ca tot atâtea prilejuri de-a ne elibera de eventuala sa tiranie. Oamenii de știință credeau să poată regăsi timpul culturii libere revelându-ne timpul *lor* istoric. Dar chiar știința lor este de la început un tipic act de cultură, ce nu așteaptă să fie explicat de către știință, ci o explică el pe ea, răsturnând jocul. De aceea, când un spiritual om de știință englez traducea astfel cele trei principii ale termodinamicii:

1. nu se poate câștiga (principiul conservării);
2. pierdem sigur (principiul entropiei);
3. nu se poate ieși din joc,

atunci replica potrivită, din perspectiva științelor omului, a culturii, a kairicității, ar fi:

1. nu putem decât câștiga (trecând în timpul creației);
2. nu avem nimic de pierdut;
3. merită să încercăm.

Este, în aceste trei principii din urmă, o *termo-dinamică a spiritului* și este ipostaza culturii europene în istorie.

Dar a „ieși din timp” – către ce? Pentru uneltele și mașinile tehnicii se știa către ce, la începutul erei industriale. În zilele noastre nu se mai știe bine. De aceea o pagină din istoria spiritului european (diferită de istoria regilor și regișorilor) ne-ar putea da de gândit.

Cultura noastră este, într-o largă măsură, de obârșie pastorală. În orice caz, cu stofele și-a făcut de două ori intrarea în istoria cea mare cultura europeană: țesăturile Florenței au hotărât de Renaștere, în timp ce mașina de țesut de la Manchester a hotărât de era industrială. Nu ar merita oare să reflectăm la această mică diferență: cum că stofele Florenței (și probabil gustul femeilor de acolo, despre care istoria scrisă de bărbați nu face mențiune) au condus la prosperitate, la finanțe, la contoare mai peste tot,

dar și la veacurile Medicilor, la pictură, la umanism, la cultură propriu-zisă – în timp ce mașinile de țesut de la Manchester au condus la reușita și nebunia erei industriale, în marginea totuși a unei extraordinare promisiuni de viitor pentru om?

Pe de altă parte – și în perfecta solidaritate cu ieșirea din timpul natural pe bază de kairicitate –, termodinamica spiritului ar trebui să ne îndemne a reflecta mai bine la câteva mari probleme (era să spunem: mari platitudini) ale omului cultivat, de pildă asupra problemei morții. Există într-adevăr probleme „eternе” care sfârșesc prin a se eroda și degrada. „Cunoaște-te pe tine însuși”, de la Delfi, este o asemenea problemă. Cine să se cunoască? Eu Tersit? eu Smerdiakov? – Iar problema morții este și ea una din același aluat.

Ne tânguim, pretindem să filozofăm, exclamăm „Le roi est mort!” în legătură cu situația, perfect acceptabilă și normală, de-a avea o măsură a vieții. Am dori eternitatea sau cel puțin prelungirea unei vieți ce n-are sens decât prin finitudinea ei. Dar în felul acesta jalea de a fi muritor creează omului o perfectă iresponsabilitate. De o parte, libertinul sfârșește prin a crede că „totul e permis”, de vreme ce nimic nu supraviețuiește; pe de altă parte, aspirantul la o *altă* viață plasează altundeva împlinirea sa, ori, dacă e credincios, se lasă copleșit de răspunderi ce-l fac în realitate iarăși iresponsabil (doar câte un

Platon sau credinciosul lucid știu ce să facă din *această* viață, în perspectiva alteia, de dincolo).

Cu cât mai adâncă și omenească decât a morții nu ar fi problema ivirii în viață! Nu ieșirea din viață ar trebui să ne uimească și dea de gândit, ci intrarea în viață. Au trebuit să se focalizeze atâtea generații, atâtea coduri genetice, energii și fluizi, pentru ca fiecare dintre noi să-și fi făcut apariția pe lume. Ce extraordinar *kairós* a făcut cu puțință viețile noastre? Și cum să nu devii *responsabil* în fața unui asemenea prilej, ce ne-a fost hărăzit?

Teologul Paul Tillich vorbea despre marele *kairós* al istoriei, apariția Mântuitorului. Este oare o blasfemie, față de o lume pentru care totul ar fi o *Imitatio*, să ne gândim la *kairós*-ul reprezentat de fiecare om adevărat? Este o blasfemie să ne gândim la *kairós*-ul culturilor?

Într-un veac în care există atâția specialiști ai morții culturilor și ai sfârșitului celei europene, ar fi poate potrivit să ne gândim la miraculoasa ei naștere. Și atunci, specialiștilor morții, cu un La Bruyère în frunte, care declara că „tout est dit et l'on vient trop tard depuis plus de 7 000 ans qu'il y a d'hommes et qui pensent“, le-am putea spune pur și simplu: Totul nu e încă spus. Să așteptăm *kairós*-ul următor.

CUPRINS

<i>Nota editurii</i>	5
Scrisoare către un intelectual din Occident ..	7
I. Regula, excepția și nașterea culturilor	11
II. Ce poate însemna o cultură	27
III. Schemă, structură, model	35
IV. Tabloul schematic al culturilor	41
V. Structura culturii noastre	48
VI. O lume de valori autonome	55
VII. Când începe cultura europeană	62
VIII. Mitologia europeană	71
IX. Un alt înțeles pentru morfologia culturilor	81
X. Cultura europeană în ipostaza substantivului	91
XI. Adjectivul, epitetele și Renașterea	100
XII. Gradul zero al adjectivului și Leonardo da Vinci	110

XIII. Adverbul și zeul Pan	119
XIV. Cum arată cultura europeană în ipostaza adverbului	126
XV. De la „eu“ la „noi“ în cultura europeană	133
XVI. E bietul eu sub noi	142
XVII. Numeralul, conjuncția și nihilisme	151
XVIII. Încheiere la o cultură ce nu se încheie . . .	161
XIX. Timpul cel blând al culturii europene . . .	171

La prețul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentând valoarea timbrului literar
ce se virează Uniunii Scriitorilor din România,
cont nr. RO44 RNCB 5101 0000 0171 0001,
B.C.R. Unirea, București.

„Mai putem fi salvați?“, vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rândul vostru.

Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape isterică. Am scris aceste pagini cu sentimentul fratelui ne-luat în seamă (cum suntem toți aici), care cerșește pentru el și lume o îmbrățișare. Dacă nu credeți că e posibilă, în spirit european, o nouă îmbrățișare, atunci sau cărțile voastre sunt un simplu *bye-bye* spus lumii și culturii, sau lumea de mâine le va arunca în foc, așa cum cerea părintele vostru într-ale scepticismului, Hume, pentru cărțile proaste.

Constantin Noica

ISBN 978-973-50-3432-0

