

**Ion Irimie**

Homo philosophus \* Problema înstrăinării



**Ion Irimie**

**Homo philosophus**

\*

**Problema înstrăinării**

**Nepotului meu, Sergiu**

**Seria:**

● **Filosofie** ● **Sociologie** ● **Psihologie** ●

Coordonator : Conf.univ.dr. Emil POP

## **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**IRIMIE, Ion**

**Homo philosophus ; Problema înstrăinării /** Ion Irimie. – Cluj-Napoca : Argonaut, 2010. – 196 p. ; 21 cm.

ISBN: 978-973-109-229-4

1-05 (Irimie, I.)

© Ion Irimie, 2010

Editura Argonaut  
Str. Ciucaș, nr.5/15  
Cluj-Napoca  
Tel/fax: 0264-425626  
0740-139984; 0746-752191  
e-mail: editura\_argonaut@yahoo.com  
valiorga@yahoo.com  
www.editura-argonaut.ro

**Consilier editorial atestat: Emil POP**

*HOMO PHILOSOPHUS*



## Dragă Sergiu

Către finalul scrisorilor dedicate informației îți scriam că probabil mă voi apuca de un alt ciclu de scrisori, ciclu în care, pe sărite, să abordez, când mai pe larg, când mai pe scurt, ceva teme de o mai mare și mai explicită nuanță filozofică.

Mi-am zis pe atunci că doar „probabil”, deoarece mă bătea gândul să mă las de scris, să pun „coasa-n cui”, cum s-ar zice pe la noi. Se pare însă că nu pot, se pare că încă nu mă pot lăsa de „coasă”. C-o mânuiesc cu rost, că o mânuiesc fără rost, aproape că nu contează. Contează doar că musai să mai stau la masă și să mai fac ceva păginuțe. Simt că ele îmi fac bine și la minte și la trup.

Am zis mai sus că voi scrie „pe sărite” deoarece nu am de gând să mă mai angajez la vreo temă care să ocupe o carte. Voi sări de la o temă la alta fără să mă gândesc la vreo legătură între ele. Voi încerca să iau fiecare temă ca pe un ceva în sine, un ceva care să se motiveze prin sine și nu prin legăturile ei cu cele din jur. Acum, deci, va fi vorba despre un alt fel de a scrie, un fel diferit de cel pe care l-am folosit atunci când am scris despre informație. Atunci, am avut un fir roșu, am plecat de undeva și am vrut să ajung undeva. De data aceasta voi pleca de oriunde și voi ajunge, poate, niciunde. Dacă vreau ca prin această suită de scrisori să ajung undeva, atunci acest undeva ar putea viza un singur lucru – interesul tău pentru un pic de filozofie.

Acuma știu că tu vei avea alte drumuri profesionale decât cele pe care le-am avut eu. Cu toate acestea, aș vrea să te fac să înțelegi că pe orice căi ale profesiei te vei mișca, de un dram de gânduri filozofice tot vei avea nevoie. Nici un intelectual care se respectă, nu se poate

lăsa doar pe mâinile unei filozofii luate din zonele conștiinței comune; el trebuie să se apropie cât de cât de ceva gânduri ale filozofiei sistematice. N-aș vrea să ajungi în situația acelor intelectuali care, ca regulă, adoptă punctul de vedere al dublului adevăr – adică știință câtă încap, iar dincolo de ea, religie tot câtă încap.

Nu vreau să spun prin aceasta că religia, ca religie, ar fi un ceva de aruncat peste gard. Vremurile încă nu sunt coapte pentru așa ceva și nici nu se vor coace prea curând. Vreau să spun doar că știința și religia sunt lucruri diferite, ba chiar opuse. Ele, după opinia mea, nu încap în aceeași teacă. Religia se motivează, atât cât se motivează, pe alte planuri ale vieții individuale și sociale decât pe cele ale unor existențe de gen cunoaștere și de gen rațiune.

Am mai scris în prima frază că îți voi scrie „mai pe larg și mai pe scurt”. Am vrut să spun prin aceasta că va fi vorba de abordări inegale. Inegale ca problematică și inegale ca incursiuni prin ale literaturii.

Cât privește problematica, aș dori să mă apropiu de teme mai puțin abordate sau de teme vechi, dar puse dintr-o altă perspectivă. Aș vrea să nu-ți scriu doar redundanță, aș vrea ca, cel puțin din când în când, să poți da peste ceva biți de informație nouă. Cât privește literatura, voi încerca să fiu foarte atent cu citatele. Nu-mi place scrisul făcut doar cu idei ale altora. Un asemenea scris, că vrei, că nu vrei, conduce la același gen de redundanță – redundanță semantică. Aceasta nu înseamnă că nu voi invoca și idei, aprecieri și caracterizări ieșite de sub condeiul altora. O voi face însă cu multă grijă la economie.

Cu aceste frumoase intenții, m-aș apuca de prima temă, din cele care mi-au trecut până acuma prin minte – *Homo philosophus*.

\*

\*\*

Omul a fost definit și caracterizat în diverse feluri. Granițele dintre el și lumea din care s-a desprins au fost trasate cam tot așa. Dintre aceste zeci de granițe, aceea care a luat prima, se pare, forma scrisului și care, pe această cale, a ajuns până la noi, a fost și este aceea din povestea biblică. Această poveste ne spune că originile noastre s-au aflat în mâinile Creatorului, în ceea ce a făcut El în ziua a-6-a.

Cât privește specificul ființei umane, textul biblic mare lucru nu ne spune. Referirile la „*asemănarea*” cu Dumnezeu nu ne sunt de prea mare ajutor deoarece nu ni se spune nimic despre Dumnezeu. De fapt și de fond, omul creat de Dumnezeu nu era încă omul autentic, omul care a ajuns până la noi: Adam și Eva erau doar două păpuși. Ei nu se purtau ca doi oameni pentru că încă nu erau oameni. Ei nu munceau, nu gândeau, nu se iubeau, ci se plimbau aiurea prin Grădina Edenului. Așa cum suntem, suntem parcă mai degrabă opera șarpelui în conlucrarea lui cu Eva. Marea păcătoasă este principala coautoare la facerea noastră. Suntem fructul unui păcat, unei neascultări, fructul încălcării unei porunci. Povestea cu „*mărul*” din „*pomul cunoașterii binelui și răului*” este plină de mai multe semnificații. Din lista acestora, în cazul de față, ne-ar putea interesa doar referirile la păcat, la nesupunere, la încălcarea poruncii. După săvârșirea păcatului, care a fost primul gest al oamenilor ca oameni? Primul gest a fost un gest al *rușinii*. De aici acoperirea goliciunilor lor. Rușinea a fost și este primul și elementarul gest de *moralitate*. În zona moralei ne este rușine, rușine de alții, de judecata lor, de modul lor de a ne așeza în zona binelui sau a răului. Primele gesturi ale oamenilor, potrivit acestui punct de vedere, n-au fost de genul producerii a ceva, nici al cunoașterii a ceva, nici măcar de genul

iubirii, ci doar de cel al rușinii. După ce a mușcat din măr, Adam a început să țină cont de prezența Evei, iar Eva de prezența lui Adam. Cu acoperirea goliciunii lor a început omenirea. Așa ne spune textul biblic. În lumina lui, omul a început să fie om prin a fi *Homo moralis*. Moralitatea ni s-a zis și ni se zice este prima notă a umanului, prima delimitare de ceea ce este lumea animală. Animalele nu au morală, ele nu se rușinează, nu operează cu aprecieri de genul bine și rău, ele nu se judecă reciproc. Ceea ce bioeticienii au denumit și denumesc „morală” în scară animală este fie un abuz de cuvinte, fie o foarte palidă analogie cu ceea ce este morală în sensul de fapt și de fond al cuvântului. Despre morală, zic eu, dragă Sergiu, putem vorbi numai și numai cu referire la colectivitățile umane. Numai în ele acționează gestul rușinii.

Idea că suntem oameni prin dimensiunea noastră morală a luat și alte forme de afirmare decât cele așezate în textul biblic. Mai târziu ea a îmbrăcat forme ale afirmării literare, științifice și, nu în ultimul rând, filozofice. În toate aceste zone ale spiritualității, de o largă circulație s-a bucurat și se bucură ideea că ne-am detașat de cei mai apropiați vecini din lumea animală prin *conștiința incestului*. În numele acestei conștiințe am început să nu mai fim animale atunci când nu ne-am mai împreunat sexual tată cu fiică, mamă cu fiu, ba chiar frate cu soră. Asemenea împreunări au ajuns să fie drastic judecate și condamnate de comunitate. Dintre toate „păcatele” lumii – păcat într-un sens mai larg decât sensul biblic – păcatul incestului a ajuns să fie considerat ca fiind păcatul păcatelor, încălcarea încălcărilor condiției de om. În cazul incestului nu mai este vorba de moralitate în genere, de păcat la grămadă, ci de un anumit păcat. În acesta s-au concentrat parcă toate notele specificului uman. *Homo moralis* a devenit parcă doar *homo incestus*. Regula incestului a ajuns

să funcționeze ca o mare poruncă nu numai a conștiinței colective, dar și a conștiinței individuale. În cazurile de incest, tribunalul propriei conștiințe funcționa parcă mai bine decât în oricare alte cazuri. Aci, cam de pe la începuturi, parcă avem de-a face cu un veritabil imperativ categoric.

Realitatea incestului și-a găsit o mare expresie literară în celebra tragedie „Oedip rege”. Într-un tragism arareori întâlnit, marele Sofocle a pus în versuri nemuritoare mustrările de conștiință ale soției-mame, Iocasta, ale soțului-fiu și fratelui-tată, Oedip. Când Iocasta își dă seama de căderea în incest și că această cădere a ajuns la urechile Cetății, fără nicio ezitare își pune capăt zilelor – se spânzură. Oedip, la rândul lui, își va plânge soția-mamă și sub presiunile propriei conștiințe își va scoate ochii. Nu mai poate da ochii cu lumea. Lipsit de vedere își va mângâia pentru ultima dată copilele-surori și va cere să fie lăsat să plece în pribegie. Nu poate suporta judecata comunității. Morala piesei lui Sofocle este doar una: incestul te scoate din rândul oamenilor.

Într-un alt context conflictual, tema incestului a fost urmărită și în piesa „Oedip la Colonos”. Urmare a ecourilor de care s-a bucurat în timp piesele lui Sofocle, Homo incestus a devenit, am putea zice, Homo Oedipus.

Am putea urmări ușor această devenire în vremurile moderne, vremuri în care morala incestului a devenit temă a unor preocupări științifice și a unor abordări filozofice. Semiologia medicală i-a acordat atenție atunci când s-a ocupat de degenerările biologice pe care incestul le aduce cu sine, iar psihanaliza freudiană atunci când a elaborat și a pus în mișcare conceptul de „Complexul Oedip”. Potrivit acestuia, semne ale unor manifestări incestuoase și de inhibare a lor apar încă în copilărie. Sub presiunea unor pulsioni

erotice, se zice, băieții se apropie afectiv de mamă și încearcă nemărturisite sentimente de gelozie față de tată, iar fetițele se îndrăgostesc de tată și îi poartă o anumită gelozie mamei. Toate aceste manifestări de ordinul eroticului timpuriu, 3-5 ani, sunt refulate și devin conținuturi ale inconștientului. De acolo, ne mai zice Freud, datele acestor refulări apar mai târziu în vise și în unele nevroze sau psihoze.

Nu discut, dragă Sergiu, temeinicia acestor incursiuni psihanalitice. „Complexul Oedip” nu mă interesează în context psihanalitic. Mă interesează doar în contextul a ceea ce se afirmă prin Homo moralis. Mă interesează doar ca idee axială a acelor incursiuni antropologice, sociologice și filozofice în care se afirmă că, și sincron și diacronic, suntem oameni de când și în măsura în care respectăm regulile incestului. Cei care nu respectă aceste reguli se așază în afara calității de om. Cei care ignoră păcatul incestului devin în ochii colectivităților umane un fel de păcătoși ai păcătoșilor, un fel de monștri ai imoralității.

\*  
\*\*

Expresia „*Zoon politikon*” a cucerit de mult lumea. A cucerit-o prin sinteza cognitivă pe care o poartă în sine și prin autoritatea aceluia care a pus-o în mișcare și anume marele Aristotel. Se pare că în acest capitol al dezbaterilor de idei, Aristotel rămâne unul din „dascălii noștri”. În expresia abia citată – „*Zoon politikon*” – Aristotel a așezat gândul de sinteză că suntem prin excelență *ființe sociale*, că prin dimensiunile socialului din noi ne definim și ne caracterizăm înainte de toate. Expresia ne spune ceva mai mult decât ne spune astăzi expresia de „politic” sau „politică”. Astăzi, prin acești termeni, vizăm

și denotăm doar o componentă a complicatei noastre vieți sociale, doar ceea ce duce la putere și la exercitarea acesteia.

Aristotel a vrut să ne zică și chiar ne-a zis că suntem *animale sociale*, că la modul de fapt și de fond suntem produse ale socialului. Suntem o realizare a vieții sociale, așa cum suntem autorii și actorii ei. Notele socialului din noi ne diferențiază înainte de toate, de ceea ce este ne- și pre-uman. În perspectivă istorică, am devenit oameni atunci când ne-am despărțit de condițiile de turmă, când ne-am așezat în vremuri ale vieții sociale.

Viața de turmă se așază pe conduite instinctive, rigide, stereotipe. Ea nu are diversitate și elasticitate. Turma nu are geografie și nici istorie. O turmă de elefanți din Africa va trăi după aceleași reguli de viață ca și una din Asia. O turmă de maimuțe dintr-o anumită pădure nu se va deosebi cu nimic sau aproape cu nimic de una dintr-o altă pădure. Condiția e să aparțină aceleiași specii. Maimuțele unei specii, de acum câteva secole, au dus aceeași viață ca și cele de azi. Numai noi, ca ființe sociale, avem deosebiri geografice și istorice. Numai colectivitățile umane au diversități și tradiții culturale.

Cât de sociali suntem ne putem ușor da seama din exemplele cu copiii care au crescut în condiții de turmă. Aceste exemple ne spun că numai sub condiția condițiilor vieții sociale, zestrea noastră genetică dă naștere la oameni în sensul propriu al termenului. În creuzetul socialului se cristalizează notele definitorii ale ființei umane – limbă, gândire, voință, iubire, scopuri etc. În modul nostru de a fi Zoon politikon, moștenirea biologică este suprimată și afirmată în același timp. Este afirmată și negată deoarece, notele pe care le aducem cu noi din îndelungata evoluție biologică, iau forme ale unei afirmări sau manifestări sociale.

Asigurarea hranei devine producție, economie, bucătărie. Membrele anterioare devin mână. Cuplarea sexuală ia forma iubirii, căsătoriei, familiei. Vocalizările animale ajung limbă și/sau limbaj. Ciripitul păsărilor devine muzică. Explorarea informațională a mediului ia căile cunoașterii. Turma se transformă în comunitate – trib, neam, popor, națiune. Teritoriul se așază între granițe – sate, cetăți, state. Apărarea ia forma armelor – arcuri, săbii, puști, tunuri, bombe. Relațiile de turmă se convertesc în norme politice, morale, juridice. Conducătorii de turme sau de stoluri devin în lumea omului politicieni. Prezentul animal se redimensionează în trecut, prezent și viitor. Curgerea timpului se face istorie. Transferul de experiență se cheamă școală, iar cumularea de experiență cultură și civilizație. Nașterile se trăiesc ca o sărbătoare, moartea ca o mare tragedie. Orizonturile de viață devin lume. Mediul natural cedează locul unuia socio-uman. Noi nu mai trăim în natura pură, noi trăim în natura noastră. Biosfera se redimensionează în socio-sferă. În și peste natură am așezat ceva nou sub soare, am așezat lumea lui Zoon politikon. O lume pe care Cel de Sus nu numai că n-a făcut-o dar nici măcar n-a bănuț-o. Moise, ca autor sau coautor al „Genezei”, nu avea de unde să știe ce va urma după ce Eva a mușcat din Pomul cunoașterii.

Toate cele de mai sus, copile, ni se spun sintetic, poate prea sintetic în expresia aristotelică de Zoon politikon.

\*  
\*\*

Noțiunea prin care literatura științifică – mai ales de gen biologie și antropologie – denotă cognitiv caracteristicile noastre definitorii și prin aceasta și începuturile ființării noastre este aceea de

sapiens. *Homo sapiens* sau sapiens sapiens și reprezintă numele științific al speciei noastre. După cum se știe, nu suntem o specie oarecare, suntem specia care a depășit lumea animală și care a instituit universul umanului. Producându-ne, evoluția biologică, fără să știe și fără să vrea, ne-a proiectat în vârful complicatului arbore genealogic, ne-a făcut specia corolar.

Noțiunea „sapiens” ne spune că, prin evoluții și mutații, mutații și evoluții, specia noastră a ajuns să fie așa de bine conturată și consolidată încât a ajuns până la noi. Apărută cam acum 40-30 de mii de ani, specia sapiens a atins performanțele macro-structurale și macro-funcționale care ne caracterizează și astăzi. Avem mâinile, creierul, inima, gura, corpul, picioarele pe care le aveau și strămoșii noștri de Cro-Magnon, ca să ne referim doar la ei. De fapt și de fond, mânuim, gândim, iubim, ne bucurăm, vorbim, ne întristăm, râdem și plângem cam în aceleași linii în care au făcut-o și strămoșii noștri. Știm mai multe decât Cro-Magnonii, dar nu suntem mai deștepți. Sub multe aspecte biologice, psihologice, ba chiar logice avem o evoluție zero sau aproape zero. Avem însă în spate o colosală evoluție culturală. Avem, de la o etapă la alta, altă și altă civilizație, altă calitate a vieții.

Termenul de sapiens vizează, într-un sens larg, tot ansamblul particularităților noastre. Vizează, cu alte cuvinte, toate formele conduitei noastre specifice – cunoaștere, creație, voință, acțiune, scopuri etc. În sens mai restrâns, termenul se referă doar la particularitățile noastre mentale, la ceea ce face creierul. Se consideră că omul sapiens, spre deosebire de formele anterioare lui, este specia care gândește în sensul propriu al termenului, specia care poate produce și folosi abstracții. Aceasta înseamnă că sapiens-ul poate prelucra informația din percepții pentru a ajunge la noțiuni, poate

combina noțiunile ca să ajungă la judecăți, mai departe la raționamente, adică inducții, deducții, analogii etc. În mânuirea restrânsă a termenului de sapiens se consideră că din zonele mentalului țâșnesc toate celelalte particularități ale modului specific uman, că în zonele creației mentale se rezumă esențialul ființării noastre. A fi sapiens înseamnă, înainte și înainte de toate, a gândi, a mânui structurile și funcțiunile logicului.

Și în accepțiune largă și în accepțiune restrânsă, termenul „sapiens” a fost folosit pentru a denota cognitiv distanțele diacronice și sincronice dintre noi și lumea animală. Ceea ce ne-a deosebit de această lume acum 40-30 de mii de ani ne deosebește și astăzi.

Vorbind despre Homo sapiens, dragă Sergiu, ai putut observa că n-am intrat în niciun fel de amănunte de ordin geologic, biologic sau antropologic. N-am amintit nici de paleolitic sau neolitic, nici de vreuna din cele patru glaciațiuni. N-am ajuns nici la australopitecii africanus sau robustus și nici la fazele lui Homo-habilis, erectus, neandertaleusis etc. N-am vorbit deloc de fazele verticalizării sau ale dezvoltării craniene. N-am vorbit de interesanta cucerire a Asiei și Europei sau de trecerea pe continentul american. Am lăsat toate aceste detalii ale sapiensizării noastre pe seama literaturii. În acest sens, te-aș trimite doar la primul volum din colecția „Die Geschichte der Menschheit”, 18 volume, colecție pe care o ai în biblioteca ta. Vezi primul volum „Die Anfängen der Zivilisation”.

\*\*

Multă vreme, pe teme ale specificului nostru existențial, s-a jucat totul pe cartea lui sapiens, adică pe cartea gândirii. Cu timpul, au intrat în joc și alte cărți. A intrat, de pildă, cartea „loguens”, cartea

limbii și/sau limbajului. Și așa a început disputa dintre limbă și gândire, cuvinte și idei. Limba îi zice gândirii că pe nedrept i se spune omului sapiens sapiens, că de fapt ar trebui să i se zică *loguens loguens*. Pe nedrept, deoarece limbajul asigură nota definitorie a omului și granițele cele mai clare dintre uman și ne-uman. Limba dă seama de tot ce este omenesc. Omul ca om, este de fapt *animalul care vorbește*, care articulează, care din câteva vocalizări de bază face o infinitate de constructe ale limbii – cuvinte, propoziții, fraze, expresii etc. Limba dă nume tuturor realităților și, drept urmare, ea ar trebui să fie pusă în numele științific al speciei om.

La un asemenea argument gândirea răspunde. „Poate că până la un anumit punct ai dreptate. Tu ești aceea care dai nume lucrurilor. Numai că tu denumești lucrurile în calitatea lor de clase, de genuri, de specii. Le denumești în ceea ce au ele mai persistent, în ceea ce au ele necesar și general. Chiar atunci când te referi la un singular, îl vezi în ceea ce a avut el ieri, în ceea ce este azi, ceea ce poate fi mâine. Ori generalul și necesarul din lucruri eu îl identific. Eu îl prind prin abstractizări și îl așez în noțiuni, apoi în judecăți și raționamente. Așa că tu, limbă, fără mine mare lucru nu poți face. Produsele mele îți sunt absolut necesare. Fără mine tu nu poți fi ceea ce ești”.

Dar mai zice limba: Ceea ce faci tu, dragă gândire, nu sunt decât abstracții, doar idei, idei care nu au spațiu, nu au forță, idei care parcă nici nu sunt realități. Produsele tale, dragă gândire, primesc realitate numai și numai prin mine. Nici o idee, acolo în interiorul tău, nu se cristalizează fără aporturile mele, fără ajutorul limbajului interior, fără cuvinte, fără propoziții. Fără gramatica mea, logicul tău nu funcționează.

„Din nou aș fi tentată să-ți dau dreptate, zice gândirea. Numai să nu uiți că, în conținutul lor, cuvintele și propozițiile tale sunt

noțiunile și judecățile mele. Acestea nu se nasc după regulile gramaticii tale, ci după cele ale logicului meu. Gramatici sunt câte limbi ale pământului, pe când logicul e numai unul. El este general-umanul. Aceasta nu-ți spune nimic? În numele dat omului nu trebuie oare să se spună ceva chiar despre ceea ce este esențial în om? Ideile se nasc în laboratoarele gândirii și nu în cele ale limbii. Nu limbuții sunt savanții lumii, ci gânditorii”.

„Dar, zice mai departe limbajul, tu cu abstracțiile tale n-ai putea face nimic dacă nu te-aș ajuta să ieși din captivitatea subiectivității. Și sub raportul exteriorizării, eu îți dau realitate și viață. Eu te scot din închisoarea minții și te fac să te miști prin lume, să circuli de la unul la altul și de la o generație la alta. Eu sunt, de fapt, liantul organizării sociale, eu sunt temeiul culturii, eu port experiența umană pe meridianele globului și prin epocile istoriei. Eu, loguensul, sunt prioritar și fundamental în a asigura dimensiunea socială și culturală a specificului uman”.

„Și acestea sunt sau ar putea fi, până la un anume punct, adevărate. Numai că, încă o dată îți spun, soră limbă, că eu, eu gândirea sunt aceea care pun în cuvintele și frazele tale sensuri și semnificații. Fără produsele și aporturile mele, cuvintele tale nu sunt decât un *flatus vocis*. Eu dau cuvintelor forță și valoare, așa că, din nou, mai cugetă.

Când vede limba că n-o scoate la capăt cu argumente evident raționale, recurge la un argument al autorității, la autoritatea textului biblic: Nu se spune în cartea, zisă sfântă, că „la început a fost cuvântul”? Nu se zice că Dumnezeu a făcut lumea rostind-o și nu gândind-o? Nu s-a făcut lumină doar atunci când Dumnezeu a zis „să fie lumină”? Atunci nu-i revine cuvântului, adică loguensului dreptul la prioritate?

Ascultă dragă *loguens*, i-a zis cu răbdare *sapiens*. O fi scriind în Biblie așa cum zici, dar tot în Biblie se scrie că Dumnezeu a făcut totul după „soiul lor”, iar pe om „după chipul și asemănarea sa”. Or, aceste „soiuri”, „chipuri”, „asemănări” unde s-au plămădit? Nu cumva în mintea Celui de Sus? Nu cumva chiar și Cel de Sus înainte de a rosti s-a și gândit? Și atunci, nu cumva, tot *sapiens*ul este prioritar? Omul este bine numit *sapiens*, numai că trebuie spus că *sapiens*ul mereu îl pune și îl presupune pe *loguens*, după cum *loguens*-ul nu poate fi ceea ce este fără *sapiens*.

Teza unității dintre gândire și limbaj a fost afirmată de mult în paginile literaturii filozofice. Din literatura mai nouă aș reține doar două fraze foarte scurte: „omul nu este plenar *sapiens* decât pentru că este *loguens*, pentru că a învățat să vorbească”. Sau: „Gândirea face limbajul, făcându-se ea însăși prin limbaj”<sup>1</sup>.

Pe când se credea că disputele pe tema raporturilor dintre gândire și limbaj au fost încheiate și că pace eternă va dăinui de acum încolo, ostilitățile au fost reluate. S-a operat această reluare pe două căi interdependente: filozofia limbajului și neopozitivism sau pozitivism logic. Când pe o cale, când pe alta, logicul (adică gândirea) a fost dizolvat în lingvistic: noțiunile au devenit cuvinte, judecățile propoziții, raționamentele discurs, teoriile științifice texte. Analizele logice au ajuns să fie doar analize ale unor nivele de limbaj – limbaje obiect, limbaje, metalimbaje etc. Că, pe așa căi, s-a adus multă, multă apă la moara *loguens*ului este aproape de la sine înțeles. Economia acestor pagini nu ne lasă să intrăm în detaliile acestor noi dispute. Ne face să rămânem la înțelepciunea pe care mai sus am anunțat-o: În economia de ansamblu a specificului și esențialului uman, *sapiens*ul și *loguens*ul au fost, sunt și vor fi mereu și mereu împreună. Limba și gândirea sunt surori siameze. Chirurgia despărțirii lor încă n-a fost inventată.

\*  
\*\*

Nu departe de disputa sapiens - loguens se așază cearta acestora cu „*Homo faber*”. Cearta a apărut din aceleași motive și s-a purtat cam în aceiași termeni. De data aceasta un alt Homo avea pretenții la prioritate.

Dacă memoria nu mă înșală, se pare că expresia de Homo faber a fost pusă în circulație de condeiuul savantului american B. Franklin, cel care s-a ocupat de electricitate și care a inventat paratrăsnetul. Luată în sine, expresia vrea să ne zică despre om și despre dimensiunile vieții lui, că mânăuirea și producerea de noi lucruri sub soare reprezintă dimensiunea lui principală și prioritară. Limbă, gândire, morală, credință etc. vin toate după aceea. Înainte de a fi orice altceva, *omul este om prin angajarea mâinilor lui*. Mâna a fost și mâna rămâne organul organelor vieții noastre. Omul s-a desprins de lumea animală cam pe atunci și cam pe acolo pe unde hominidele au început să-și folosească membrele anterioare pentru producerea și mânăuirea de unelte.

De o anumită mânăuire de „unelte” parcă ne vine să vorbim și pe scara unor specii de animale. În aceste cazuri, însă, uneltele încă nu sunt unelte. Animalele trăiesc într-o lume a ghearelor și dinților și nu a mâinilor. Ele doar culeg, ele încă nu produc. Abia hominidele au început să acționeze cu amândouă „mâinile” ca să-și producă o prelungire a acestora. Omul în devenire a început să acționeze cu ceea ce avea într-o labă asupra a ceea ce avea în cealaltă, cu gândul primitiv de a obține un obiect mai adecvat nevoilor sale. Făurirea de unelte pare să fi fost primul mare gest al drumului spre om și omenire. Ieșită din sudoarea frunții, uneltea nu mai era aruncată, era păstrată pentru a doua zi.

Producerea de unelte și mânuirea lor presupune, dragă Sergiu, o importantă și complicată dedublare: stânga – dreapta și unealtă – obiect al unelei. În dreapta, probabil, unealta și în stânga obiectul supus prelucrării. În această dedublare se află poate rădăcina marilor dedublări din viața specific umană: lume a lucrurilor și lume a ideilor, lume a faptelor și lume a proiectelor, lume a prezentului și lume a viitorului, lume a realului și lume a fantasticului.

Ideea că omul s-ar putea defini și caracteriza, înainte de toate, prin mână și nu prin cap, prin muncă și nu prin gândire sau limbaj, a prins foarte repede în lumea științifică și culturală. O afirmație clară și-a găsit și sub condeii marelui Goethe. În Faust acesta scrie răspicat: „Am Anfang war die Tat”. La început a fost fapta<sup>2</sup>.

Punctul de vedere al omului *faber* și-a găsit o largă atenție în paginile filozofiei marxiste. Pe această temă, în *Dialectica naturii*, Engels a scris un capitol întreg „Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om”. Conținutul capitolului s-ar putea rezuma în teza: Munca l-a creat pe om. Pe marginea acestei teze, umorul studentesc a găsit o replică pe măsură: Nici lenea n-a omorât pe nimeni.

Dincolo de glumă, cu referire la poziția lui Engels, aș nota doar că, pe undeva, aceasta nu se prea potrivește cu aceea a lui Marx. Acesta se pare că a fost mai degrabă de partea lui Homo sapiens. Despre așa ceva mi se pare mie că este vorba în comparația pe care o face Marx între om și albină. Spre deosebire de albină, zice Marx, omul plăsmuiește totul, mai întâi, în „mente” și abia după aceea produce în „re”, adică în lucruri. Gândul, proiectul, scopul conduc acțiunile mâinii.

În orice caz, în toată discuția despre raporturile dintre muncă, limbă și gândire aș zice, încă o dată, că toate aceste facultăți s-au

născut și au evoluat împreună. Nici logic și nici istoric nu se prea poate vorbi de vreo prioritate.

\*  
\*\*

Cu o foarte scurtă discuție despre *homo religiosus*, în două feluri ne apropiem, dragă Sergiu, de tema noastră. Ne apropiem efectiv prin aceea că facem încă un pas spre *homo philosophus* și ne apropiem tematic prin aceea că între „*religiosus*” și „*philosophus*” există, pe lângă multe diferențe, și destule apropieri și interferențe. Fie și numai în numele acestei situații – apropieri și interferențe – dacă se vorbește atât de mult despre *homo religiosus* se cade să se vorbească cu destulă îndreptățire și despre *homo philosophus*.

Dar ce ni se spune prin *homo religiosus*? Ni se spune sau se vrea să ni se spună că omul este om, înainte și înainte de toate, prin religiozitatea lui, prin ideile, sentimentele și practicile lui religioase. Urme de gândire sau aproape de gândire, de unelte sau aproape de unelte, de comunicare verbală sau aproape de verbală parcă mai putem întâlni pe undeva și pe scară animală, dar de urme de credință, de raportare la vreun sacru nici într-un caz. De aci și de aceea, ne zic teologii: dacă omul se diferențiază cu ceva de lumea animală, dacă el are vreo caracteristică a lui și numai a lui, atunci aceasta este religiozitatea. Nici o specie de animale, nici măcar surorile noastre maimuțe, nu și-au făcut zei, nu au în conduita lor ceva care să amintească de ceva de genul sacralității. Omul, în schimb, de cum s-a ridicat în două picioare și a dat cu ochii de lume, s-a și apucat s-o populeze cu fel de fel de forme și de forțe pe care natura nu le avea și nu le are. Omul ca om, de cum a început să se minuneze de cele din jur și să se întrebe ce și de unde sunt, a și recurs la supranatural și

suprauman. De la început, el și-a sesizat limitele cognitive și acționale și s-a pus la umbra și dispoziția unor forme ale sacrului. Invocarea unei sau unor sacralități și reprezintă nota notelor gândirii și a atitudinilor religioase. Că sacralizarea a luat pe la începuturi forma animismului și/sau totemismului, că mai târziu s-a ajuns la puzderia de zei, ca mai târziu să se imagineze Dumnezeu unic al religiilor monoteiste nu prea contează. Contează doar gestul hierofaniei, cum zicea Mircea Eliade<sup>3</sup>, contează că ceva este privit ca fiind altceva decât și de cum este. Cu alte cuvinte, contează doar că omul a introdus fisura natural și ne- sau supra-natural. Contează doar că s-a recurs și se recurge la acte de credință, la a crede că este ceea ce, de fapt nu este. Ba mai mult, inexistentul a ajuns să fie mai înalt, mai real, mai puternic, mai însemnat decât existentul. Sacralitatea bate realitatea. Naturalul și/sau realul, adică profanul, decad într-o poziție de adâncă inferioritate.

În producerea mentală a convingerii că ceva este fără să fie, esențiale nu sunt mecanismele rațiunii, ci ale fabulației. În orice idee de nuanță religioasă, imaginativul joacă rolul fundamental. Rațiunea ca rațiune intervine eventual post-festum, intervine doar în încercările de a da o anumită legitimitate produselor fanteziei. În producerea de idei și sentimente religioase, dragă Sergiu, lucrurile se petrec precum în poveștile pentru copii. Numai că imaginativul religios, spre deosebire de cel literar, răspunde unor întrebări, unor întrebări mari, întrebări care vizează cosmosul, viața, moartea. Răspunde întrebărilor din care ca regulă se cristalizează o anume concepție despre lume. Neavând răspunsuri care să fie cât de cât pe măsura rațiunii, omul începuturilor a recurs la inventarea sacralității.

Prin tot ce s-a mișcat și se mișcă sub cupola ideii de homo religiosus s-a afirmat și se afirmă nu numai că religiozitatea este

prima notă a distanțării de animalitate, dar și că este nota noastră definitorie, nota esențialității noastre. În numele unei asemenea esențialități, religia este considerată ca fiind un fenomen general uman. Ea ar fi un fel de înnăscut. „Sacral, ne zice M. Eliade, este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria ei”<sup>4</sup>. Ideea că religiozitatea ar fi un fel de imanență a modului nostru de a fi are un pronunțat conținut polemic. Ea îi vizează critic pe toți cei care n-au crezut și nu cred. Îi vizează, mai ales, pe cei care semnează sub sentința lui Nietzsche: „Dumnezeu este mort”.

Toate pledoariile care se fac în numele lui homo religiosus vor să ne convingă că Dumnezeu n-a murit și că nu va muri, că religia nu va dispărea, că ea este un ceva întru eternitate.

După cum poți ușor observa, dragă Sergiu, nici în această scrisoare n-am recurs la amănunte. Nu ți-am amintit de niciun fel de animism sau totemism, nu m-am lansat în lumea fascinantă a nici unei mitologii, nu m-am referit la începuturile nici uneia din marile religii contemporane. N-am umblat nici pe la Moise, nici pe la evangheliști și nici pe la Mohamed. N-am ajuns nici pe la Budha și nici pe la Confucius. Am lăsat, și de data aceasta, toate asemenea posibile incursiuni pe seama literaturii. În acest sens, te-aș trimite doar la două surse din sutele posibile: Hegel „Prelegeri de filozofie a religiei” și M. Eliade „Istoria ideilor și credințelor religioase”. Ambele cărți le găsești ușor în biblioteca noastră din Cluj.

\*  
\*\*

Aducând în discuție pe *homo philosophus*, nu am de gând să adaug pur și simplu încă un homo la lista celor de până acum. N-am de gând nici să pun la o parte pe sapiens, faber etc. ca să-i fac loc

omului care filozofează. Ceea ce vreau să fac, dragă Sergiu, este să introduc cumva și filozofarea printre notele care ne caracterizează și care ne distanțează de ceea ce se întâmplă în lumea animală. Aș vrea să mai văd cam cum s-ar putea armoniza filozofarea cu celelalte caracteristici mari ale general umanului.

Știu că intențiile mele se vor ciocni de foarte multă opoziție. Paginile literaturii filozofice sunt pline de cei care urmează spusele lui Kant: „...*rațiunea umană comună* nu este îmboldită de vreo trebuință a speculației”. Nici măcar din motive practice ea „nu iese din sfera ei” și nu pășește „în domeniul unei filozofii”. Această rațiune se mulțumește a fi „simplă rațiune sănătoasă”<sup>5</sup>.

Mai știu, dragă Sergiu, că aceeași mare literatură filozofică îl urmează și pe Hegel, urmează gândul acestuia că filozofia, în calitatea ei de cunoaștere a spiritului, este cunoașterea „cea mai concretă, de aceea cea mai înaltă și cea mai grea”<sup>6</sup>.

În genere, dragă copile, se consideră că filozofia a apărut târziu pe scena evoluției noastre și că ea caracterizează doar anumite categorii de oameni. S-a considerat și se consideră că neliniștea filozofică este o pasăre culturală rară, pasăre care n-a zburat pe la începuturi și care nu zboară nici acum prin toate mințile. Vei găsi multe cărți în care se va afirma că filozofia începe doar cu grecii antici, că până la Thales se poate vorbi cel mult de pre- sau proto-filozofie, dar nu despre filozofie în sensul plener al termenului.

N-aș vrea deloc să mă contrazic prea tare cu un așa puternic punct de vedere. N-aș vrea să mut începuturile filozofiei și filozofării explicite prin vremurile omului de Cro-Magnon. Aș dori doar, să nuanțez punctul de vedere abia creionat. Aș vrea doar să văd dacă nu s-ar putea gândi puțin și altfel.

În numele unei așa intenții, primul lucru pe care l-aș face este acela al nuanțării conceptelor de *filozofie* și *filozofare*. Aceste concepte pot și trebuie să fie mânuite în două accepțiuni interdependente: una mai largă, mai generoasă și una mai restrânsă, mai severă, una care să țină doar de nucleul tare a ceea ce înseamnă filozofie și filozofare.

Ideea că filozofarea n-a fost pe la începuturi și că ea nu poate fi găsită pe la oricine se leagă strâns de conceptul tare, de filozofarea practică cât de cât sistematic, de aceea care se așază în cărți cu un evident conținut filozofic. O asemenea filozofare ține realmente de faze relativ târzii ale evoluției sociale și individuale, de faze ale unei anumite *maturități culturale*.

Înainte și alături de filozofia filozofilor a existat și există, zic eu, și o filozofie a oricui, o filozofie a copilăriei sociale și individuale, cu un cuvânt, o filozofie a general umanului. Despre homo philosophus trebuie să vorbim în două trepte sau ipostaze: philosophus în sens larg și philosophus în sens restrâns.

Existența unui philosophus al filozofilor nu o pune nimeni la îndoială. Mai problematică și mai discutabilă devine aceea a unui philosophus al nefilozofilor, al acelor care nici măcar nu au auzit de filozofie, al acelor care filozofează fără măcar să știe că de fapt filozofează. Mai discutabilă devine afirmația că ar putea fi o filozofie care să nu țâșnească din lecturi și preocupări anume, ci din simplul sapiens specific uman, din cogitoul care ne caracterizează ca oameni.

E mai greu să afirmi că ar putea exista un philosophus care să țină doar de calități ale general-umanului. Afirmarea unui asemenea philosophus necesită, cred eu, o discuție ceva mai largă și o argumentare ceva mai atentă.

\*  
\*\*

Primul argument în favoarea ideii că filozofarea este o pasăre care-și poate face cuib în toate mințile ar putea fi desprins din chiar prima, și poate cea mai sintetică definiție dată filozofiei, definiție așezată în chiar etimologia termenului. Această etimologie leagă în sine *philos* cu *sophia*, dragostea cu înțelepciunea. Această frumoasă cununie a fost oficiată de filozofii Greciei antice, de cei despre care se zice că vor rămâne de-a pururi „dascălii noștri”. Din modestie ei nu și-au zis înțelepți, ci doar iubitori de înțelepciune.

Dacă, potrivit numelui, filozofia este dragoste de înțelepciune și dacă prin înțelepciune înțelegem *căutare de adevăr și căutare de valori*, atunci, fără teamă, se poate afirma că o scânteie de filozofare se ascunde în orice întrebare și în orice răspuns bine formulat. Orice întrebare care-și merită numele, chiar și atunci când ea vizează probleme ale vieții cotidiene, țâșnește din zonele curiozității umane, din dorința de adevăr, din îndrăzneala de a trece dincolo de ceea ce se vede și de a ajunge la generalitate, necesitate și lege. Întrebările sunt primul pas spre adevăr. Ca produse ale raportării cognitive la real, ideile adevărate devin surse ale unor raportări atitudinale, ale unor derivate denumite valori. Atunci când mănunchiuri de idei – adevăruri și valori – vizează cât de cât lumea ca lume, viața ca viață și moartea ca moarte, atunci, la modul propriu omul, face filozofie. Atunci filozofează.

Să fie o astfel de îndeletnicire rezervată doar filozofilor de meserie? Oare nu oricine se uită la lucruri, la alții și la sine ca la o lume? Oare această lume nu-i stârnește oricui întrebări care să țină de *nevoile unei concepții despre lume*? Oare nu oricine are dreptul și capacitatea de a năzui spre adevăr, bine și frumos? Oare nu ne-a zis

Descartes că Cineva, adică Cel de sus, atunci când a împărțit rațiunea ne-a dat-o la toți și încă în mod egal? Atunci? N-ar putea oare oricine filozofa? Simplul *rațio* sau *cogito* să nu fie suficient pentru a îndrăzni filozofarea?

Șirul acestor întrebări retorice ar putea continua. Este limpede că ele conțin și răspunsul. Dacă luăm în seamă aceste răspunsuri am putea conchide: *Dacă filozofia este dragoste de înțelepciune și dacă această dragoste înseamnă năzuință spre adevăr și valori, atunci așa dragoste putem găsi la oricine, așa dragoste este și va rămâne o dimensiune generală a general-umanului.* Atunci, pe lângă filozofia filozofilor trebuie să admitem și existența unei filozofii a nefilozofilor. Și nefilozofii sunt oameni și au nevoie de o viziune asupra lumii, de un *Weltanschauung*, cum ar zice neamțul.

\*

\*\*

Ideea că filozofarea aparține general-umanului ar putea fi susținută și din alte perspective. Una din ele s-ar putea numi *filozofia începuturilor*.

Despre modul în care au filozofat strămoșii strămoșilor noștri, adică cei care abia că s-au desprins din animalitate, nu avem nicio urmă. Pe această temă se poate doar specula. Toată problema este ca speculația să devină cât de cât credibilă.

Lăsând imaginația să lucreze, am putea zice, de pildă, că de cum au ajuns în două picioare, de cum au ajuns cât de cât sapiens, strămoșii noștri au început să se întrebe când, de una când de alta. A gândi cât de cât înseamnă, până la urmă, a formula întrebări, a interoga și a te interoga. A vorbi cât de cât, fie cu tine, fie cu alții, înseamnă, de asemenea, a pune și a răspunde la întrebări. A fabrica

unelte înseamnă a pune și a răspunde la alt fel de întrebări. Peste tot avem de-a face cu omul care întreabă și care răspunde, care răspunde și care întreabă. Interogația este primul pas al căutării, al căutării de adevăr. *Logica problematizării, cel puțin sub raport logic, este prioritară logicii răspunsurilor, logicii analizelor și sintezelor, inducțiilor și deducțiilor.*

Animalele nu se întreabă și nu întreabă. Vorba lui Hegel, stând pe iarbă, vaca nu se întreabă dacă o cunoaște sau nu, ea o mănâncă și prin aceasta dovedește nu numai că o cunoaște, dar și că-i este foarte folositoare. Omul însă mereu, mereu a iscodit și iscodește. Pe la începuturi s-a întrebat, foarte probabil, cu privire la cele din jur, dar și cu privire la cele mai îndepărtate. S-a întrebat despre cele de pe pământ, dar și despre cele din cer. Nu numai Kant a fost fascinat de cerul înstelat, ci cu siguranță și strămoșii strămoșilor noștri. Fascinația cerului s-a împletit cu fascinația orizontului. Din această fascinație cu siguranță s-a născut complicata întrebare: Ce este *dincolo*? Dincolo de dealuri, dincolo de ape? Nu este exclus ca dincolo de toate orizonturile, omul care abia era om să fi dat peste soare. El apare de după dealuri, el parcă se naște din ape. Poate că nu-i deloc întâmplător, că soarele a jucat un rol așa de mare în aproape toate mitologiile – Anu, la asiro-babilonieni, Ra, la egipteni, Mithra, la indieni etc.

Întorcându-și privirea întrebărilor asupra sa și asupra semenilor, omul primilor pași spre omenire a dat peste nevoia unor reguli de viață colectivă. Aceste reguli aveau nevoie de un liant al colectivității, altul decât cel al limbii și al vânatului în comun. Așa s-au născut totemurile și Zeii Cetății.

Aplecându-se cu întrebări asupra vieții proprii, omul începuturilor a dat peste misterul vieții și al morții. Revoltat, că pe

unde va îl așteaptă moartea, a inventat speranța într-o viață de apoi. A descoperit fisura dintre corp și suflet și distanțele dintre realitate și idei, dintre realitate și vis. Oricum le-ai gândi, a te gândi fie și numai la unul din raporturile abia descoperite, înseamnă a face un pic de filozofie. Tema morții, mai ales, a fost întotdeauna una din marile teme ale filozofării.

Că din interogațiile despre cele din cer și despre cele de pe pământ, din fascinațiile legate de un „dincolo”, din întrebările despre sine și despre semeni, despre viață și despre moarte s-au născut mai întâi idei, credințe și practici religioase sau semi religioase, în analiza de față nu prea contează, sau contează mai puțin. Contează doar că o asemenea interogație a fost și a rămas una de nuanță filozofică. Contează doar că omul începuturilor „s-a jucat” și de-a filozofia. Mai contează că din acest joc s-a născut, în planul răspunsurilor, dedublarea sacru și profan, dedublare care mai dăinuie și astăzi. Contează că filozofarea a fost aceea care a produs și care, pe alocuri, mai produce și astăzi formele sacralizării. Homo religiosus, așa cum l-am caracterizat ceva mai sus, este un produs al unui Homo philosophus.

Această afirmație ar putea fi șocantă. Șocantă pentru toți aceia care au citit prin multe locuri că omul începuturilor a fost prin excelență un om al religiozității și deloc sau aproape deloc al filozofării. În multe pagini de literatură s-a considerat și se consideră că mentalul primitiv producea cu ușurință idei și sentimente religioase – animisme, totemisme, zeificări – dar nu putea produce nimic care să semene a filozofie. Un așa punct de vedere lăsa să se înțeleagă că religiozitatea este mai veche și mai de bază în evoluția spiritualității umane. În ceea ce afirm eu, religiozitatea și filozofarea sunt mai îngemănate. Eu vreau să spun că *hierofaniile mentalului*

*primitiv s-au născut din provocări și întrebări de nuanță filozofică.* Întrebările primitivului despre cer, pământ, sine, alții, viață, moarte sunt mai degrabă de natură și inspirație filozofică decât religioasă. Or întrebările ca și întrebări, dragă copile, vorba lui Popper, trebuie să fie cu un pas logic înaintea răspunsurilor. Trebuie ca, în vreun fel oarecare, să le determine, adică să le facă să fie. Să le facă să fie, indiferent dacă sunt bune sau rele, adevărate sau false. În ciuda dependenței lor, răspunsurile ca și răspunsuri își au, ca regulă, gradele lor de relativă independență. Cu gândul la asemenea grade, am îndrăznit să afirm că din interogări de conținut filozofic s-au născut, în condițiile de pe la începuturile speciei noastre, nu numai palide preocupări de nuanță filozofică, dar și o masă neîndoielnică de idei și sentimente religioase. În acest sens, am îndrăznit să afirm că sacralizarea s-a născut din filozofare. De fapt, și astăzi religia nu este altceva decât un alt răspuns la întrebări ale filozofiei.

\*

\*\*

Dacă am găsit „jocul” de-a filozofia pe treptele zise copilăria omenirii, fără eforturi și fără a forța prea mult lucrurile, putem găsi un asemenea joc și pe treptele copilăriei individuale. Copiii își au și ei modul lor de a se gândi la lume și la unele din problemele ei mari.

S-ar putea ca, din nou, o așa afirmație să fie șocantă. S-ar putea întâmpla să-i șocheze pe toți aceia care au considerat și consideră că filozofia este o treabă prea serioasă ca ea să fie lăsată pe mâna copiilor. Afirmația ar putea fi privită ca un scandal pentru toți aceia care cred că pentru a putea filozofa trebuie să fi citit măcar două, trei tomuri de literatură filozofică. Fără o asemenea condiție minimă nu poate fi vorba de nicio filozofare.

Și totuși, și totuși. Și totuși îndrăznesc să zic, dragă Sergiu, că și copiii filozofează, că și ei frământă în mintiuca lor întrebări de nuanță filozofică.

A vorbi sau a scrie despre așa ceva nu-i chiar așa de ușor. Nu-i ușor deoarece tema nu este pe nicăieri în literatură. Nu mi-a fost dat să citesc nici măcar o pagină în care să se zică ceva despre surprizele filozofice ale copiilor. Ba, ca să nu mint, parcă pe undeva am citit că B. Russell, mare filozof englez al secolului 20, vorbind despre specificul întrebărilor cu caracter filozofic, zicea că acestea sunt de fapt niște întrebări simple, „întrebări pe care și le pun copiii”. Cam cum ar arăta aceste întrebări nu ni se mai spune.

În lipsa literaturii pe această temă mi-ar rămâne la îndemână trei posibile căi de abordare.

Prima ar fi să mă apuc din nou să speculez. Să-mi pun din nou imaginația la lucru și să creionez ceva posibile probleme filozofice copilărești.

A doua ar fi aceea de a mă gândi la un chestionar și de a porni cu el printre copii. Sunt sigur că aş culege lucruri interesante. Nu mă pot angaja la un așa demers. Aș fi putut-o face pe atunci pe când lucram în cercurile științifice studentești.

Mi-ar rămâne mai la îndemână cea de a treia cale. Mi-ar rămâne să mă gândesc și să-mi amintesc de ceva momente de filozofare din copilăria mea, copilăria Ancăi și nu în ultimul rând din copilăria ta.

Cât privește copilăria mea, îmi aduc bine aminte cât de fascinat am fost de cer. Multă vreme am crezut că cerul e un fel de pânză ce stă pe vârful dealurilor și pe vârful bisericii sașilor. În *Aduceri aminte*, ți-am scris cum într-o zi am plecat de acasă cu gândul să urc dealul și să bag mâna în cer. După spusele mamei

bătrâne – ea era dascălul meu de filozofie și de religie – și după imaginația mea, cerul era populat cu Dumnezeu, cu sfinți și cu mulți îngeri. Îmi imaginam că, fără de păcat fiind, dacă bag mâna în cer, Dumnezeu mă va lua printre îngeri. N-a fost să fie, așa că...

Nu știu câtă filozofie era în întrebările mele, dar îmi aduc bine aminte că încrederea mea în cele învățate de la mama bătrână s-au zdruncinat serios atunci când am observat că Hristos a murit și a înviat de două ori. A murit la o dată pentru Paștile sașilor și ungarilor și la o altă dată, cu două, trei săptămâni mai târziu, pentru noi, pentru români. La o așa mare încurcătură, mama bătrână nu mi-a putut răspunde. Ideea a doi, trei Hristoși a fost prima mea mare îndoială religioasă și prima mea îndepărtare de toate cele zise de mama bătrână.

Îmi mai aduc aminte că, pe când aveam doar 5-6 anișori, a murit Lena lui Știrbu. O fetiță de pe ulița noastră, o fetiță care era cu ceva mai mare decât mine. Îmi aduc aminte de cât am plâns și de cât am suferit. Îmi aduc aminte că din nou am pus la îndoială cele zise de mama bătrână despre bunătatea și atotputerea Celui de Sus. Îmi ziceam în mintea mea de copil că, dacă este, nu-i bun și nu-i drept. De ce să moară, ca din senin, o fetiță așa dulce și așa de nevinovată?

Oricum copile, a te frământa pe teme ale existenței lui Dumnezeu și ale rolurilor lui în lume și în viața oamenilor, inclusiv a copiilor, să știi că nu-i religie. Îi curată filozofie.

Cu multe îndoieli în minte, am ajuns la Blaj. Am ajuns într-o școală plină de preoți, de religie, de rugăciune. Pentru început îndoielile parcă mi s-au mai potolit. Dar nu pentru mult timp. Înainte de a citi vreo carte de filozofie, ba chiar înainte de a ști câte ceva despre așa ceva, credința în cele sfinte m-a părăsit. Din școlile Blajului, am plecat ateu convins. Explicațiile științifice despre lume, viață și moarte mi se păreau mai la îndemână și mai credibile.

Dar despre mine destul. Să-ți spun câte ceva despre filozoafa de maică-ta. Mama ta și Anca mea a fost tare ocoșă și, cel puțin în două cazuri s-a dovedit a fi mare „filozoafă”. Ea s-a jucat altfel decât mine de-a filozofia, s-a jucat cam pe contul ei și cam de timpuriu. În familie n-am îndoctrinat-o în niciun fel. Am lăsat-o să se miște pe gândurile ei și pe ceea ce aude prin lume. Din această mișcare, iată ce a ieșit pe când avea doar 4-5 anișori. Pe când veneam cu ea de la proba unui pardesiu de Scufiță Roșie, așa ca din senin, ne spune că nu toate meseriile sunt la fel. „Nu toate sunt ca filozofia voastră” zice ea. „Dar filozofia noastră cum e, Ancuța?” întrebă Mica. „Filozofia voastră, ne zice ea, sărind într-un picior, este ca și cusutul meu la mașină, în sus și în jos, cu rost și fără rost”. Și eu și Mica am rămas uluiți de perla de metafizic din mintea mamei tale. Zic „metafizic” deoarece este vorba de o idee în care se filozofează despre fizic, în care fizic se judecă pe sine. Pe deasupra, este o idee de mare subtilitate. De unde acest gând, din ce discuții auzite prin casă sau pe afară, nu ne-am putut da seama. Noi n-am vrut s-o influențăm fizic nici într-un fel. Adevărul este că cele zise de mami despre fizic sunt nu numai foarte adevărate, dar și puse într-o comparație extrem de sugestivă. Fizic realmente este un ceva cu rost și fără rost. Dar pe această temă, mai multe, ceva mai târziu.

Deocamdată ceva despre o altă „minune” fizică ieșită din mintea și din gura mamei tale. Este vorba de cele zise de ea despre religie. De data aceasta avea în jur de zece anișori. Pe această temă, într-o bună zi, după câteva linguri de supă de carne, ca din senin, îmi zice: „Măi tati, eu cred că într-un fel îi bine să crezi în Dumnezeu”. Mirat, mă uit la ea și o întreb: „Dar de ce crezi, așa Ancuța?” Și îmi zice exact așa cum îți scriu: „Eu cred că oamenii care cred în Dumnezeu mor mai ușor”. Uluit de o așa argumentare, am aprobat-o și

i-am zis că despre religie vom vorbi pe când va fi ceva mai mare. Nu voiam atunci să deschid o discuție pe o așa temă. După alte câteva linguri de supă, tot ea îmi zice: „dar tot îi mai bine așa ca noi”. „Cum adică Ancuța?” o întreb eu. Și ca răspuns îmi zice: „Păi noi nu credem și nu mergem la biserică. Eu cred că oamenii care nu cred în Dumnezeu trăiesc mai liber.” Am citat din memorie, dragă Sergiu, dar am citat teribil de exact. Așa fraze nu se uită.

Am aprobat aprecierea și am mutat discuția pe teme ale zilei.

Dar copile, aprecierile lui mami cu referire la religie ținesc exact în inima tuturor discuțiilor despre religie și despre rolurile pe care le-ar putea avea în economia vieții noastre. Cum și de unde a putut mami scoate și rosti așa subtile aprecieri nu mi-am putut da seama nici atunci și nu-mi pot da seama nici acum. Dar, în contextul de față așa ceva nici nu contează. Contează doar că și prin mintea copiilor pot să apară și se pot mișca frumoase și consistente idei de-ale filozofiei.

Și acum câte ceva despre tine, despre modul tău de a filozofa pe tema morții și de a te juca cu infinitul.

Cât privește moartea, dragă copile, era în seara zilei de 18 iulie 1991, seara morții lui Mica. Aveai pe atunci spre patru anișori. După ce am primit vestea morții și după ce tanti Balo și unchiul Tavi au plecat de la noi, te-am luat în brațe să te culc. Cu tine în brațe și aproape ca la ureche ți-am spus: „Ai auzit Sergiu că a murit Mica, că n-o mai avem, n-o s-o mai vedem, n-o să te mai poți juca cu ea, n-o să-ți mai facă bun de mâncare”. La cele zise de mine, parcă pentru a mă consola, mi-ai zis: „Bine Micule, dar asta nu-i ceva natural, că dacă oamenii n-ar mai și muri atunci acuma ar trebui să fie tot unul lângă altul pe pământ”. N-am greșit niciun cuvânt. Așa ai zis și așa am scris. Ceea ce m-a uluit atunci și parcă mă uluiește și mai tare

astăzi a fost faptul că voiai să mă consolezi, că ai putut ajunge la acel „ceva natural” și la argumentul cu care ai încercat să motivezi firescul morții. Am reținut acest episod acum și aci deoarece a gândi oricum și orice pe tema morții înseamnă a face un pic de filozofie. Tema morții a fost și va rămâne întotdeauna una din temele mari ale oricărei filozofări.

Un alt moment s-a întâmplat la scurt timp după cele zise despre moarte. Plimbându-ne de mână, așa ca dintr-o dată, m-ai întrebat: „Micule, ce-i aceea infinit?” Eu ți-am răspuns simplu: „Ceva care nu se găte niciodată”. Se pare că ai înțeles pentru că n-au urmat alte întrebări. La câteva zile după o așa întrebare și așa răspuns, pe când ieșeam împreună din casă, m-am trezit cu o fantastică declarație de iubire: „Te iubesc până dincolo de infinit”. Eu te-am mângâiat pe creștet și am coborât scările. Atunci am luat declarația ta ca un fapt oarecare. Azi, însă, când scriu despre modul copiilor de a filozofa, realizez că, pe atunci, se mișcau prin mintea ta idei realmente filozofice. A te juca cu „infinitul” și cu „dincolo de infinit” însemna a te juca la modul propriu de-a filozofia.

Dar destul despre acest gen de joacă. Destul pentru a putea zice că, dacă aș mai avea timp, aș îndrăzni să mă plimb printre copii de diferite vârste pentru a culege perle de culoare filozofică. Sunt sigur că aș culege gânduri teribil de interesante. Destul și pentru a zice, la modul general, că filozofia nu este un ceva care să se miște doar prin capul celor maturi; ea are destul spațiu de mișcare și prin mintea copiilor. Filozofia este un ceva care însoțește aproape toate vârstele evoluției mentale.

Pe marginea acestei ultime fraze, s-ar putea face oricât de mult haz. S-ar putea zice că, potrivit celor din frază, poate și sugarii, atunci când se joacă cu sânii mamei fac ceva filozofic. Se poate face

o asemenea bășcălie doar dacă se uită că eu vorbesc de „aproape” toate vârstele și de „vârstele evoluției mentale”. Este vorba, în acest caz, de vârste ale sapiensului individual. Pe acolo pe unde se instalează mecanismele gândirii și limbii, poate că s-ar putea și filozofa, zic eu.

\*  
\*\*

Dacă filozofia și filozofarea nu presupun neapărat condiția maturității, nu presupun neapărat nici condiția *culturii*. Cu întrebări și răspunsuri de conținut filozofic s-au ocupat și se pot ocupa și analfabeții. Ba chiar trebuie să o facă, în numele calității lor de oameni. Conștiința comună și viața cotidiană produc și ele la, modul aproape spontan, o anume filozofie, un anume mod al raportării insului la lume, la sine și la semenii săi. Filozofia nu există doar în mințile celor care au capul plin de cultură sau plin de literatură filozofică. O filozofie în sens larg, în sens generos, există și trebuie să fie în mintea *oricui*.

Ca să-mi susțin afirmația cu ceva referiri la literatură m-am adresat memoriei. Mare lucru n-am găsit. Am dat doar peste numele filozofului marxist de origine italiană, A. Gramsci. Acum vreo 40 de ani, prin ceva pagini ale acestuia, parcă am dat peste ceva de genul afirmației mele. Se scria, așa ca printre altele, că filozofia nu este un ceva rezervat doar unor aleși, unor elite, că ea este un fenomen cultural mai larg, un fenomen de masă.

Ca referirile mele la literatură să nu se rezume doar la atât, m-am gândit să-mi sun un prieten din București, specialist în istoria filozofiei, și să-l rog să-mi spună el ceva nume de filozofi mai de suprafață care să fi afirmat că filozofia este un bun și un fenomen

general-uman. Când a auzit despre ce este vorba, bunul meu prieten mi-a spus simplu și răspicat: „Nu-ți pot spune nici un nume deoarece nici un filozof n-a spus o așa mare prostie”. După ce i-am spus să nu se prea grăbească cu aprecierile și după ce i-am spus că sunt filozofii mari care văd în religie „o filozofie populară” s-a mai potolit. După ce i-am mai spus cam ce vreau eu să zic prin homo philosophus mi-a dat parțial dreptate. A fost și el de acord că putem și că trebuie să nuanțăm lucrurile și să vorbim de filozofie în sens larg și de filozofie în sens restrâns.

După discuția telefonică am înțeles că problema referirilor la alte nume din literatură cade și că trebuie să recurg la alte posibilități de argumentare. Mă gândeam că mă pot apuca, și în acest caz, de ceva speculații. Mă gândeam că pot încerca să-mi imaginez cam cum ar putea filozofa o minte complet neinstruită sau o minte care, după două-trei clase de școală, n-a mai pus mâna pe nicio carte. Aș putea imagina un cioban care este religios până în măduva oaselor sau un văcar care, revoltat pe condiția lui de văcar, nu vrea să audă de nici un zeu și de nici un Dumnezeu. M-aș putea gândi la cazurile în care generalizări ale vieții cotidiene au condus la idei spontan materialiste sau spontan idealiste. M-aș putea gândi la unii care au descoperit singuri că „totul curge” sau că „totul se repetă”. Între diferitele genuri de filozofare spontană s-ar putea specula pe zeci și zeci de amestecuri de idei.

Decât să speculez, mai bine să-ți scriu despre unele perle filozofice auzite din gura unor oameni care n-au umblat niciodată pe la vreo pagină de filozofie. Mi-aș aminti în acest sens de vorba plină de miez al acelei țărănci de pe meleagurile Țării Oașului care, cu prilejul unei anchete sociologice pe teme de moralitate, mi-a zis că omul trebuie să respecte poruncile – să nu minți, să nu furi etc. – nu

din frică de ceva sau de cineva, ci pur și simplu „ca să ai față de om”. Se ascunde în această expresie, dragă Sergiu, o întreagă filozofie morală. Țăranca din Oaș parcă l-a citit pe Kant sau parcă a descoperit singură imperativul categoric: să fii moral nu pentru că te vede cineva sau pentru că te pedepsește cineva, ci pur și simplu pentru a onora condiția de om.

Din gura unui consătean de-al meu, am auzit o foarte interesantă părere despre moarte. La un pahar de vorbă, într-un context pe care nu-l mai relatez, mi-am auzit colegul de școală primară zicând că pentru el moartea nu-i decât „somn și viermi”. Expresia m-a șocat. Dovadă că nici n-am uitat-o. M-a șocat curajul, duritatea și realismul ei. Nici urmă de suflet, de nemurire, de rai, de iad etc. Ca să fiu sincer, nu mă așteptam ca din mintea și din gura colegului meu să iasă un asemenea gând și încă într-o asemenea expresie: somn și viermi.

Fie și numai din cele două „perle” de filozofare se poate ușor desprinde că idei filozofice produc și mințile necultivate sau nu prea pline de știință și cultură. Se poate desprinde că și în zonele conștiinței comune, filozofia rezumă marile sau micile universuri spirituale și le asigură acestora o concepție despre lume și prin aceasta principii generale de conduită. Și în asemenea cazuri, ideile de nuanță filozofică apar ca fiind chintesențe de viață spirituală.

\*  
\*\*

În sprijinul ideii de homo philosophus ar putea fi aduse și afirmațiile tuturor acelor care, în vreun fel oarecare, au văzut sau văd în religie *o formă* a filozofiei și/sau filozofării.

Dacă religia este formă a filozofiei și dacă ea este un ceva general-uman, atunci și filozofia cade sub incidențele unei asemenea condiții. Dacă religiosus ne definește și ne caracterizează de la origini și până în vecii vecilor, atunci și philosophus devine o mare dimensiune a specificității noastre. Chiar ceva mai mult. Dacă acceptăm că o interogație de substanță filozofică ne-a împins spre sacralizare, adică spre religie, atunci se poate zice că filozofarea ne definește și ne caracterizează, chiar mai mult și mai bine decât o poate face religia și/sau religiozitatea.

Raporturile dintre religie și filozofie sunt, de fapt și de fond, foarte complicate. La complicațiile reale, se adaugă apoi cele din literatură, cele care vin din partea literaturii filozofice și literaturii religioase deopotrivă.

În câmpul acestor raporturi, avem de-a face cu interferențe și diferențe. Interferențele sunt cele care ne interesează; diferențele însă dau sensul întregii discuții.

În privința interferențelor, primul gând care trebuie adus sub condei este acela că religia și filozofia lucrează asupra uneia și aceleași *interogații*. Ele pornesc, în aventurile lor ideatice, de la același mănunchi de întrebări, întrebări ale raportării omului la lume, la sine și la semenii săi. Faptul a fost și este afirmat de multe condeie ale gândirii filozofice. Hegel, de pildă, ne explică interferențele de problematizare prin aceea că religia și filozofia au același obiect, că ambele caută un „dincolo”, un „absolut”, un „infini”, îl caută pe „Cel-mai-înalt”. Ce frumos! În religie, căutarea Celui-mai-înalt a dus la Dumnezeu, în filozofie, în propria sa filozofie a dus la Ideea absolută. Ne-o spune chiar Hegel: „în filozofie, Cel-mai-înalt este numit Absolutul, Ideea”<sup>7</sup>.

Faptul că filozofia și religia se ocupă cam de același câmp de probleme a fost afirmat și în literatura mai nouă. F. Savater, de pildă, într-o carte recentă scrie: „unele din problemele de care se ocupă doctrinele religioase – universul, sensul vieții, moartea, libertatea, valorile morale, etc. – sunt teme tradiționale ale reflexiei filozofice”<sup>8</sup>. Sau: „Este evident că filozofii... încearcă o abordare laică a aceluiași preocupări pe care le au preoții și teologii”<sup>9</sup>.

Existența interogației comune nu exclude existența întrebărilor proprii, interioare, specifice. Multe întrebări legate de Isus, de pildă, îi împarte pe unii credincioși în iudei, creștini și musulmani. Alte multe întrebări interioare îi separă pe creștini în catolici, ortodocși și protestanți. Întrebări specifice conturează zonele mari ale filozofării, așa cum conturează marile orientări din interiorul acestora.

Pe lângă interferențele de interogație, avem de-a face cu marile interferențe *de scop*. Plecând din același trunchi de întrebări cele două domenii de viață spirituală se întâlnesc plenar și în zonele finalizării, zonele intereselor pe care le servesc. La modul general, și filozofia și religia au drept țintă elaborarea unei concepții despre lume și, mai departe, formularea unor principii de conduită individuală și colectivă. Țelul este același: un strop de înțelepciune, strop din care, după cum promite fiecare, avem indicate căile care pot duce spre fericire. Că, în conținutul lui, acest strop diferă de la religie la religie și de la filozofie la filozofie, nu prea contează. Contează doar că ambele forme de viață spirituală lucrează în același sens, lucrează în numele aceluiași imperativ general uman.

După interferențe, poate ar fi cazul să spun câte ceva și despre *diferențe*.

Fără a lungi prea mult vorba, aș nota că diferențele cele mai mari sunt în zona *modului de elaborare* și în aceea a *căilor de exteriorizare*, de manifestare în lume.

Cât privește elaborarea, încă Hegel semnala că, pentru religie, importantă este „gândirea imaginativă”, pe când pentru filozofie gândirea rațională, reflexivă, conceptuală. În ciuda afirmării unei așa mari diferențe, Hegel nu merge până la a semnala și a sublinia particularitatea particularităților ideilor și sentimentelor religioase particularitatea credinței. Orice produs mental de ordin religios trebuie să treacă prin creuzetul credinței. Această trecere asigură, de fapt, marca religiozității. Dumnezeu nu e Dumnezeu și Alah nu e Alah fără a crede în ei, fără a accepta subiectiv presupusa lor existență. Isus nu e Isus fără certitudinea subiectivă că el a fost, că a făcut minuni, că a fost răstignit, că a înviat, că este fiul lui Dumnezeu. Maica Domnului nu e fecioară dacă nu crezi în fecioria ei. Nici Budha și nici Confucius nu sunt ceea ce sunt în budism și confucianism fără a accepta prin credință spusele lor. Punctul forte al diferențelor acum în discuție se așază în opozițiile *ratio* și *credo*.

În privința exteriorizării, ideile și sentimentele religioase trebuie să îmbrace hainele unor manifestări de cult – rugăciuni, jertfe, lăcașuri etc. Ideile filozofice nu au așa ceva. „Sfinții” filozofiei nu au lăcașuri și nici zile în calendar.

În numele diferențelor și interferențelor, tema dumnezeirii a fost și mai este o mare prezență în paginile literaturii filozofice. Și nu mă gândesc doar la cei care considerau că „Adevărata filozofie este adevărata religie și că adevărata religie este adevărata filozofie” (Erigena), nu mă gândesc doar la scolastică, tomism, neotomism, existențialism creștin etc. Mă gândesc la filozofiile în care ideea de Dumnezeu este invocată pentru a fi comentată conform exigențelor sistemului filozofic în cauză. Pornind de la faimosul său „dubito” și „Cogito ergo sum”, Descartes ajunge să-l considere pe Dumnezeu ca fiind o idee „înnăscută”, o idee „clară și distinctă”. De aci nevoia

acceptării ei „neîndoielnice”. Dacă privim aceste afirmații în contextul mai general al filozofiei sale, vom putea ușor desprinde că ele nu se prea articulează cu dualismul filozofiei sale, cu ideea lui de cosmos și nici cu aceea de animal-mașină. Un Dumnezeu și mai conjunctural întâlnim în filozofia lui Spinoza. „Dumnezeu – natură sau Natură – Dumnezeu” conduc mai degrabă spre panteism și ateism decât spre teismul gândirii religioase. Distanțându-se și de Descartes și de Spinoza, care, oricum, au mai umblat cu ceva instrumente ale rațiunii cognitive în jurul lui Dumnezeu, Kant a dovedit că, pentru o asemenea temă, aceste instrumente sunt complet neputincioase. A dovedit că, din punctul de vedere al rațiunii ca rațiune, ca rațiune teoretică, ca producătoare de adevăr, Dumnezeu este și rămâne o temă antinomică. Această rațiune poate produce, în egală măsură și cu egală îndreptățire, câte argumente în favoarea tezei că Dumnezeu există, tot atâtea și în favoarea antitezei – Dumnezeu nu există. În raport cu ideea de Dumnezeu, rațiunea intră în conflict cu sine însuși. Dacă se pune problema vreunei motivări raționale a ideii de divinitate, atunci aceasta se poate face, tot de la Kant citire, numai și numai din perspectivele rațiunii practice, adică ale rațiunii morale.

Supărat pe Kant că l-a tratat pe Dumnezeu doar ca fenomen moral, doar ca pe un garant subiectiv al moralității, atunci și acolo unde se crede în el, Hegel îl reontologizează, îl reaşază în lume. Îl apropie mult, uneori prea mult, de a sa Idee absolută. În această haină nouă, Dumnezeu își exercită toate drepturile în natură, în istorie și în viața oamenilor. Numai că această exercitare ia forma unei mișcări dialectice. Dumnezeul lui Moise nu prea cunoaște dialectica. Dumnezeul lui Hegel nu dă porunci, nu cere rugăciuni și nu amenință pe nimeni. Dumnezeul lui Hegel este altceva decât Dumnezeul lui Moise.

Ceva asemănător s-ar putea zice, dragă Sergiu, și despre Dumnezeu filozofului român și clujean Lucian Blaga. În cărțile acestuia putem întâlni des acest nume sau ceva care să ne amintească de el – Mare Anonim, Marele Mister, diferențiale divine, luciferic, paradisiac etc. Dar nici Dumnezeu lui Blaga nu este cel al credințelor religioase. Cel mai bine au înțeles acest lucru teologii. Ei au fost primii care i-au criticat lucrările. Ei i-au reproșat că, în ciuda aparențelor și așteptărilor, nu au în el un aliat.

Pe lângă filozofiile care s-au raportat la cele religioase cu gânduri bune, și pe lângă cele care le-au ignorat pur și simplu, mai sunt și cele care s-au apropiat de Cel-de-sus de pe poziții critice – Diderot, Voltaire, Feuerbach, Marx și, nu în ultimul rând, Nietzsche. Din paginile unei așa filozofii două sintagme au făcut înconjurul lumii „opiu poporului” și „Dumnezeu este mort”.

Prima sintagmă a ieșit de sub condeiul lui Marx în finalul unui text de o deosebită consistență și frumusețe: „Religia este teoria *generală a acestei lumi*, compendiul ei enciclopedic, logica lumii în formă populară, al ei point d’honneur spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că esența omenească nu posedă o realitate adevărată... Mizeria *religioasă* este expresia mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este spiritul unor orânduiri lipsite de spirit. Ea este opiu poporului”<sup>10</sup>.

Textul e foarte frumos, Sergiu, merită să-l citești de două ori.

În legătură cu acest text, dragă copile, niciodată n-am prea înțeles cum și de ce, în prezentarea și caracterizarea atitudinii marxiste față de religie, lumea s-a cam oprit la ultima frază. Aceasta a fost

frecată până la epuizare. Pe deasupra, în unele locuri a fost și prost tradusă și prost citată. În loc de „opiu poporului” s-a zis adesea „opiu pentru popor” ceea ce-i cu totul altceva. Dacă „pentru popor” atunci înseamnă că cineva a fabricat și fabrică acest opiu, și apoi îl vinde poporului. Dacă este „al poporului”, atunci poporul însuși își cultivă acest opiu și tot el și-l administrează. În plus, în multe analize „opiu” era considerat ca o simplă și pură otravă, iar propaganda religioasă era o veritabilă otrăvire a minții oamenilor. Or, opiu nu este doar otravă, el este și poate fi și medicament. Luată în context, expresia trimite mai degrabă la acest ultim sens, mai degrabă la un ceva care alină, care „consolează”, care alină dureri individuale și colective.

N-am prea înțeles cum și de ce din textul acum în discuție au fost lăsate la periferie celelalte fraze, fraze de o deosebită nuanțare. Este nu numai frumos, dar mai este și foarte adevărat să-i spui religiei că este „teoria generală a lumii”, să-i zici „compendiu universal” sau „logica lumii în formă populară”. Oare nu avem în toate aceste fraze afirmată ideea că religia este filozofie, că este filozofie populară? Și ea este o așa filozofie deoarece ea încearcă să ne explice totul, să ne explice în felul ei tot ce se înscrie între geneza lumii și speranțele noastre de nemurire.

Religia mai este „punctul de onoare spiritualist” este „entuziasm”, „sanctiune”, „justificare” și „consolare”, este realizarea fantastică a esenței noastre. Dacă ea este toate cele zise, atunci, ea nu este și nu poate fi o simplă prostie. Ea este o mare realizare a esenței sau esențelor noastre. Chiar dacă a esențelor neîmplinite, este totuși o realizare. Ea este o împlinire în imaginativ a ceea ce n-a fost împlinit la modul real.

După partea de laudatio adresată fenomenului religios, vin și frazele cu evidente accente critice. „Mizeria religioasă” ne zice

Marx, țâșnește din zonele mizeriei reale și drept protest față de această mizerie. Un protest iluzoriu, dar un protest. Un suspin într-o societate lipsită de inimă, o stare de spirit într-o societate fără spirit. Țâșnite din zonele mizeriei reale, consecințele negative ale fenomenului religios, ne mai zice Marx, pot fi depășite numai prin schimbarea rânduielilor sociale, schimbări care să-i permită omului să se realizeze pe măsura esențelor lui. Pentru Marx numai realizarea fericirii reale poate contracara fuga minții noastre după himera fericirii iluzorii. În cele de față, acest gând este spus doar subtextual. În Manifest el va deveni o idee clară și distinctă.

Nietzsche și-a pus sintagma pe care mai sus am citat-o în gura lui Zarathrusta: „...odinioară blasfemia față de Dumnezeu era cea mai mare blasfemie, însă Dumnezeu este mort și odată cu el au murit și blasfemitorii... Între timp Zarathrusta privea poporul și se mira. Apoi el zice: Omul este o coardă întinsă între animal și supraom, o coardă deasupra abisului”<sup>11</sup>.

Afirmația lui Nietzsche cu moartea Celui-de-Sus a sunat și atunci și mai sună și astăzi ca o sentință.

În numele tuturor celor zise despre interferențe și diferențe se poate afirma că religia, în multe puncte și în multe feluri, este un gen al filozofării.

Dacă este așa, atunci homo religiosus, cu toate armele lui, se predă lui homo philosophus.

\*  
\*\*

Să conturăm ceva mai bine conceptul de filozofie în sens larg, să-l deosebim ceva mai clar de ceea ce este filozofia în sensul mai strict al termenului. Unele gânduri, vizând aceste deosebiri, au

fost deja avansate. Am afirmat deja că filozofarea în genere nu presupune neapărat vreun anumit nivel cultural și nici vreo anumită maturitate individuală. Am afirmat că filozofarea ca filozofare nu presupune decât condiția unei funcționări normale a mecanismelor noastre mentale. Mai departe, pe tema particularităților de ordin general ale filozofiei oricui s-ar mai putea spune următoarele:

1. Particularitatea *spontaneității*. Spre deosebire de filozofarea filozofilor, filozofarea oricui nu presupune căutări anume, nu cere chinuri ale facerii, eforturi de mare și multă elaborare. Produsele acestui gen de filozofare țâșnesc spontan sau aproape spontan în interioarele gândirii noastre. Ca răspuns la întrebări de genul cer și pământ, noapte și zi, idei și lucruri, corp și suflet, visuri și realitate, prezent și viitor, viață și moarte etc. aceste produse se nasc aproape fără să știm și aproape fără să vrem. Se nasc pentru a fi explicații – nu contează dacă bune sau rele – și pentru a ne da principii de conduită individuală.

2. Nota *cotidianului*. Spre deosebire de filozofarea anume, filozofarea supusă spontaneității are prin excelență drept „materie primă” date ale experienței cotidiene. Ea nu are de-a face cu mari realizări ale cunoașterii științifice și nici cu mari evenimente istorice. Nu prea are de-a face nici cu filozofia altora. Ea se mișcă în limitele de viață spirituală produsă de practicarea efectivă și de zi cu zi a vieții. Produsele filozofării spontane se cristalizează în noțiuni și judecăți ale gândirii comune și se pun în mișcare prin termeni ai limbajelor cotidiene. Ele păstrează o bună distanță față de conținuturile ideatice ale conștiinței sistematice și de limbajele specializate. Ca generalizare a cotidianului și/sau comunului, filozofiile spontane sunt populate mai degrabă, cu păreri și opinii decât cu idei și convingeri bine articulate. Aceste filozofii, prin forța lucrurilor, au un pronunțat caracter personal.

3. Preponderența *imaginativului*. În jocul nefilozofilor de-a filozofia, imaginativul are pe de parte un rol preponderent. Reflexivul și speculativul pozitiv sunt lăsate pe un plan secundar. Această preponderență se manifestă nu numai în producerea conținuturilor ideatice și atitudinale ale acestei filozofii, ci și, și poate mai ales, în manifestările exterioare ale acestor conținuturi. Filozofia nefilozofilor devine, mai rapid și mai direct, componentă a vieții de zi cu zi. Devine filozofie a vieții cotidiene. În această calitate, ea își pune pecetea pe desfășurarea tuturor evenimentelor evoluției individuale și colective. Și, de aici, marile revărsări de imaginație. Câtă imaginație în aranjarea locuinței, în împodobirea miresei, în cântarea morților. Câtă imaginație în întâmpinarea primăverii, în culegerea roadelor toamnei, și nu în ultimul rând, în modul tuturor culturilor de a se bucura de liniștea iernii! Câtă risipă de imaginație în festivalurile străzii! Toate acestea sunt când direct, când indirect întreținute de ceea ce am denumit filozofie a vieții, ca expresie directă a produselor nefilozofice de filozofie.

4. Caracterul *eterogenității*. O altă caracteristică a filozofiei nefilozofilor este aceea a eterogenității. În lumea acesteia, idei ale adevărului stau alături de cele ale falsului, convingerile conviețuiesc cu tot felul de îndoieli. Ideile religioase se amestecă cu tot felul de gesturi ale necredinței, rugăciunile stau în aceeași minte cu toate înjurăturile. Inconsecvențele de gândire și din gândire nu deranjează. Ele reprezintă regula. Consecvențele sunt, se pare, excepția.

5. Nota *tradiționalității*. În filozofarea nefilozofilor de mare atenție și credibilitate se bucură ceea ce vine de la mama și de la tata, ceea ce vine de la bunici, ceea ce se moștenește de peste vremuri. Tradiția ideatică și de conduită are o mare forță. De aceea, ideile cu care „lucrează” această filozofie se caracterizează printr-o

mare inerție. Ideile noi apar rar și se impun cu mare dificultate. Vocea vremurilor trecute este mai ascultată decât aceea a vremurilor noi. Sub acțiunea a ceea ce vine din și prin tradiție, concepțiile despre lume ale filozofilor nefilozofi cad ușor sub incidența ideilor și sentimentelor religioase.

6. Limba *maternă* și comunicarea *orală*. O altă caracteristică a filozofării nesistematice este aceea a realizării ei în forme ale limbii materne și a exteriorizării conținuturilor ei pe căi ale comunicării verbale. Alte limbi nu prea intervin, iar scrisul are în acest caz slabe funcțiuni. Filozofia nefilozofilor nu are autori. Ea este, mai degrabă, operă colectivă. Ea are multe asemănări cu creația folclorică. Ca regulă, filozofia nefilozofilor se mișcă prin lume în forme ale culturii populare.

În ciuda tuturor deosebirilor ei, de ceea ce este filozofia filozofilor, filozofia oricui este și rămâne a fi filozofie, rămâne a fi concepție despre lume și mănunchi de principii de conduită.

\*  
\*\*

*Homo philosophus* trebuie conturat cât de cât și din perspectivele filozofiei mari, filozofiei pe care au făcut-o și o fac filozofii. Această filozofie a fost și este așezată în multe cărți și rezumată apoi în multe tomuri de istorie a filozofiei. Aproape toată lumea semnează sub afirmația că o asemenea filozofie a început cu Thales din Milet, și într-un sens ceva mai larg, cu ceea ce D.D. Roșca consideră a fi „Minunea greacă”. Teza că istoria ideilor propriu-zis filozofice începe cu filozofia Greciei antice este și rămâne perfect valabilă pentru spațiul nostru cultural, spațiul european și poate american. Pentru alte spații – asiatic sau african, de

pildă – s-ar putea întâmpla să se vorbească de alte începuturi și alte moduri de trecere de la filozofarea spontană la filozofările anume.

Filozofia filozofilor își are și ea câteva particularități de ansamblu, particularități pe care aș vrea să le creionez cât de cât.

1. Particularitatea *conștiinței*. De pe acum, creația de idei filozofice devine o preocupare conștientă, devine confruntare deschisă cu marile probleme ale raportării omului la lume. Ideile filozofice devin, de pe acum, fructul unor zile și nopți de anume căutare. Dragostea de înțelepciune nu mai este lăsată pe seama unor manifestări sporadice și nici pe seama oricui. Filozofarea ajunge să fie preocupare de sine stătătoare și cei care o practică devin filozofi.

2. Nota *semnăturii*. Din chiar prima particularitate țâșnește imediat o a doua. Ideile filozofilor au un nume, un autor. De multe ori, denumim linii de gândire filozofică prin numele autorilor lor – platonism, kantianism, hegelianism, marxism, etc.

3. *Reinterogarea*. Întrebările care au condus și conduc la filozofia conștiinței comune sunt reluate și depășite de pe alte nivele de adâncime și de raționalitate. Întrebările legate de acel „dincolo” - dincolo de orizont, dincolo de moarte etc. – devin întrebări despre *în și prin*, despre ceea ce este în și prin tot ce este, în și prin tot ceea ce a fost și ceea ce va mai fi. Nu-i deloc întâmplător că tema temelor gândirii filozofice din Grecia antică a fost aceea a raporturilor dintre unu și multiplu. Căutând un anume Unu, prin care să explice întregul multiplu, Thales a dat peste apă, Anaximene peste aer, Heraclit peste foc, Anaximandras peste apeiron – un gen de materie primară, o materie încă nedeterminată. În aceeași ordine a căutărilor, Democrit a „descoperit” atomul, Platon inventează „lumea ideilor”, iar Aristotel ajunge la „substanță, la o substanță ca temei al tuturor

substanțelor. Pentru marele Aristotel, metaforic vorbind, substanța este plastelina din care forma face toate jucăriile lumii.

După ce, câteva secole cugetarea filozofică a fost captată de tematica religiei, în vremurile Renașterii și în cele moderne filozofarea se întoarce la problematica pe care i-a conturat-o fascinanta antichitate greacă. Încet, încet, în mai multe feluri a fost reluată tema aristotelică a substanței. În această reluare Descartes a ajuns la „res extensa” și la „res cogitans”, iar Spinoza, supărat pe acest dualism, identifică substanța unică cu Dumnezeu iar pe acesta cu sfânta Natură. Materialiștii secolului al 18-lea (Diderot, D'Alambert, Helvetius s.a) pledează peste tot în numele materiei. Pentru a pune în joc și alte temeuri ale existenței, Berkeley inovează pe „esse est percipi”, iar Fichte Eul și Non-eul. Supărat pe pozițiile subiectivismului, Hegel se reîntoarce la idealismul obiectiv prin a sa Idee absolută, Idee pusă în moara logică a unei complicate mișcări dialectice. În vremurile mai noi, tainele ultime ale existenței ca existență sunt jucate prin Heidegger și Sartre pe cartea Ființei. Ființă pe care primul, sub forma Dasein-ului, o pune în raport cu timpul, iar al doilea în raport cu neantul.

În planul discontinuităților interrogative, noutatea cea mai de seamă pe care lumea modernă o aduce cu sine este legată de reinterogările ce privesc complicatul proces al cunoașterii. Se poate vorbi în aceste vremuri de un veritabil și neîndoielnic proces de epistemologizare a discursului filozofic. Început cu „Noul organon” (Fr. Bacon) și cu „Discurs asupra metodei” (R. Descartes”), continuat în multe „Eseuri” și „Tratate” (Locke, Leibnitz, Berkeley, Hume, Condillac s.a) și procesul își atinge cotele maxime în „Critica rațiunii pure” a lui I. Kant.

Trezit de scepticismul lui D. Hume din „somnul dogmatic”, după cum el însuși mărturisește, I. Kant nu se mai interesează doar de mecanismele cunoașterii, ci de chiar posibilitatea sau imposibilitatea acesteia. Întrebarea întrebărilor devine aceea a transcenderii sau netranscenderii cognitive la realul ontic, la ceea ce este dincolo de orizontul sensibilității noastre. Din această nouă și specifică interogație s-a și născut faimosul său „lucru în sine”. Prin tot ce s-a mișcat în jurul acestui fantastic concept, filozofia kantiană a realizat, dragă Sergiu, o veritabilă revoluție copernicană în gândirea filozofică. B. Russell îi zice contrarevoluție ptolemeică. Și, Russell are dreptate. În lumina filozofiei kantiene, vorbind metaforic, nu pământul -cunoaștere se mișcă în jurul soarelui-realitate, ci, ca și la Ptolemeu, soarele-realitate se mișcă în jurul pământului-cunoaștere. Cu alte cuvinte, realitatea se mișcă în jurul omului și nu omul în jurul realității.

Tot în zona inovațiilor interrogative și tot de la Kant avem drept moștenire fraza celebră „Tot interesul rațiunii mele (atât cel speculativ cât și cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări: Ce pot ști? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?”<sup>12</sup>.

Prin continuitățile și discontinuitățile schițate mai sus, interogația filozofică nu numai că s-a diversificat, dar s-a și structurat mai limpede pe cele trei zone mari ale oricărei filozofări: ontologie sau *ce* și *cum* este lumea; epistemologie sau *dacă*, *cum* și *cât* putem cunoaște; antropologie filozofică sau *ce* suntem, *dacă* și *cum* ne putem asigura fericirea.

4. Caracteristica *raționalității* sau speculativ, extrapolare și argumentare.

Raționalitatea este caracteristica caracteristicilor filozofării filozofice. Această caracteristică se particularizează în ceea ce s-a numit și se numește gândire speculativă, rațiune care interpoalează

și/sau universalizează și, nu în ultimul rând, care argumentează. Aceste particularizări nu stau pur și simplu unele lângă altele sau unele după altele. Ca mecanisme relativ independente, ele mereu se pun și se presupun. În ciuda acestor presupuneri se poate ușor zice că pe căi preponderent *speculative*, de pildă, Democrit a „descoperit” atomii, iar Platon și-a imaginat vestitul Mit al peșterii. Pe căi speculative Hegel a „inventat” schemele mișcării dialectice – mișcare în sine, în altul, în sine și pentru sine – sau triadele acestei mișcări – teză, antiteză și sinteză. Tot preponderent speculativ, pentru a scăpa de „lucru în sine” kantian, Husserl pune lumea între paranteze și postulează fenomenalitatea ca singura dimensiune a ceea ce există, ca apoi, să se poată apropia, tot speculativ, prin reducere fenomenologică de „eideticul” din noi. Tot speculativ, Nietzsche îl declară mort pe Dumnezeu pentru a putea face loc „supraomului”. Speculativ, dar nu numai, Camus descoperă dimensiunea sisifică din economia vieții noastre, iar Sartre ne spune cât de „condamnați la libertate” suntem. Cam în același fel, când speculativ, când argumentativ, Heidegger ne așază în centrul ontologiei sale și ne atribuie rolurile faimosului său „Dasein”.

Dincolo de creație speculativă, raționalitatea specific filozofică a făcut și face mereu *extrapolări*. Face mereu salturi cognitive de la ceva la altceva. Face salturi de la fizică la metafizică, de la substanțe la substanță, de la ființe la ființă, sau de la cauze la cauzalitate, de la legi la legitate. Pe căile extrapolării, pornind de la adevăruri, gândirea filozofică face saltul la teoria generală a adevărului, pornind de la valori ne oferă o teorie a valorilor. Pornind de la oameni, gândirea filozofică vrea să-l înțeleagă pe om, să ni-l descrie și să ni-l explice, vrea să surprindă umanul. Vrea, cu alte cuvinte să ne spună, vorba lui Kant, cine suntem, ce putem ști și la ce

putem spera. Tot extrapolând, tot făcând salturi cognitive, pornind de la realități finite, filozofia vrea să cuprindă mental infinitul, pornind de la trecător vrea să ne spună ce-i eternitatea sau pornind de la relativ vrea să ajungă la absolut. Cu alte cuvinte, prin mecanismele extrapolării filozofarea ca filozofare face mereu și mereu salturi cognitive, de la general la mai general, de la general la formele maxime ale acestuia, adică la universal și universalitate. Fără extrapolări, filozofia filozofilor nu și-ar putea asuma cuprinderea cognitivă a lumii ca lume.

În drumul spre adevăratele adâncimi și înălțimi ale lumii și ale vieții noastre, în drumurile spre marile adevăruri și marile valori, mecanismele speculării pozitive și ale extrapolării se îngemănează organic cu cele ale *argumentării*. Ideile de conținut filozofic sunt, ca regulă, produse ale rațiunii argumentative. În lumea creației filozofice avem idei premise și idei concluzii. Avem puternice articulări logice. Avem asemenea articulări chiar și pe acolo pe unde avem de-a face cu idei care foarte ușor ar putea fi considerate absurde. Aș putea invoca în acest sens și ca un bun exemplu cazul idealismului subiectiv.

Teza de bază și inițială a acestuia a fost și este teza lui Berkeley „esse est percipi” – a fi înseamnă a fi perceput. Pare absurd. Cum să zici că dacă percepi mărul, este mărul, dacă nimeni nu percepe mărul nu mai este mărul. Și cu toate acestea teza nu este chiar așa de absurdă. Ea are o bună articulare logică. Ea are ca premisă faptul că percepțiile sunt zona de graniță dintre noi și realitate; ele ne leagă și ele ne separă. De la o așa premisă se poate ușor desprinde concluzia că lucrurile, luate drept lucruri, ar putea fi doar grupuri sau complexe de percepții. Ușor se poate face răsturnarea: lucrurile sunt pentru că le percepem, le gândim, le

construim. Eul este temeiul, lumea este produsul, derivatul. În virtutea unor asemenea premise și a unei așa concluzii, subiectivismul ontologic nu este o simplă prostie. Oricât de absurd ni se pare, el este o construcție ideatică destul de greu de combătut. Este greu să te confrunți cu teza că moartea Eului duce totul în neant, în non-existent. Dacă nu mai este conștiință nu mai este nimic.

Nu mai puțin articulată este și contra-argumentarea realiștilor și/sau a materialiştilor. Moartea, argumentează ei, realmente aduce neant, dar îl aduce doar pentru cel care moare. Lumea ca lume rămâne în picioare. Ba, chiar după moartea tuturor, soarele tot va rămâne și tot va mai răsări încă multă, multă vreme. De aici teza: Subiectivitatea nu poate bate realitatea.

Exemplificarea articularilor logice din câmpurile creației de idei filozofice ar putea continua. Mă rezum la a zice că, pe orice pagină de literatură filozofică ne-am plimba ochii, am da peste argumente și contraargumente, am da peste un discurs rațional.

Raționalitatea specific filozofică și este ceea ce distanțează cel mai mult, și cel mai clar, filozofia conștiinței sistematice de ceea ce se întâmplă filozofic în zonele conștiinței comune. În zonele acesteia, după cum am mai sugerat, se creează puțin, se recurge rar la extrapolări și argumentări, se merge mai mult pe idei de tradiție și de împrumut. Ea se lasă pe seama unor generalizări relativ simple, generalizări ale experienței personale și cotidiene. Pe aici avem de-a face cu alte forme și cote de raționalitate. În consecință, filozofia nefilozofilor nu poate atinge nivelele de elaborare ale filozofiei sistematice.

Raționalitatea specific filozofică distanțează filozofia filozofilor și de vecinele ei cele mai apropiate în creația de idei – știința și religia.

Cât privește distanțarea de religie ar fi de reținut că în ciuda incursiunilor ei speculative, raționalitatea filozofică nu ajunge la forme ale gândirii imaginative. Ea nu se rupe de simțul realului, nu produce ficțiuni, nu populează lumea cu „locuitori” pe care aceasta nu îi are. Ea nu creează nici zei și nici Dumnezei. Ea nu-și trece produsele prin instanțele credinței și nu le pune la dispoziția unor forme de cult. În numele ideilor filozofice nu se înalță lăcașuri și nu se fac mătăanii și rugăciuni.

Raționalitatea filozofică face operă de cunoaștere. Ea descoperă determinații ale lumii și ale vieții reale. Ea se confruntă cognitiv cu veritabilele adâncimi și înălțimi ale infinitei realități. Ca regulă, raționalitatea filozofică s-a mișcat, și se mișcă, mereu împotriva a ceea ce a produs și produce gândirea religioasă. Nu-i deloc întâmplător că filozofia s-a născut din proteste ale rațiunii față de componentele religioase ale gândirii mitologice. Nu-i deloc întâmplător că din cauza „neînțelegerilor” cu zeii Atenei, Socrate a trebuit să-și bea cupa morții, iar Anaxagora, din aceleași motive, la vârstă înaintată, a trebuit să plece din Atena. În zorii vremurilor moderne, din cauza „neînțelegerilor” cu Dumnezeu, G. Bruno a fost ars pe rug de către catolici, iar Th. Morus decapitat de anglicanii lui Henrich al VIII-lea. În vremurile filozofiei moderne și contemporane, nu este niciun filozof care, textual sau subtextual, să nu fi polemizat cu ideea de Dumnezeu și cu cele care gravitează în jurul ei. Excepție de la o așa regulă fac, eventual, adepții neotomismului și ai existențialismului creștin. Ca regulă, dragă Sergiu, filozofia, ca filozofie anume elaborată, nu este pe placul gândirii teologale. Ea prea produce liber cugetare și nesupunere religioasă.

Raționalitatea filozofică se află în raporturi foarte complicate cu cea științifică. Din această complexitate aș reține doar două, trei

momente. Unul ar fi acela că prin valențele ei cognitive, gândirea filozofică interferează, pe zone întinse, cu aceea angajată în zonele cercetării științifice. Atât știința cât și filozofia au vocația adevărului. În interiorul acestei vocații, știința are avantajul de a fi cazul sui-generis al producerii de adevăr. Adevărul științific este cel mai adevăr, dacă se poate spune așa ceva. Este mai adevăr deoarece se supune mai ușor și la modul mai efectiv verificării factuale și experiențiale, mai adevăr deoarece, de multe ori, adevărul științific ia formele exactității matematice. Este mai adevăr deoarece este acela care a dus, și care duce și azi, la toate produsele civilizației. Ori, adevărurile creației filozofice nu ajung în laboratoare și nu se pot așeza în formule matematice. Valoarea practică a producerii de filozofie nu coboară spre zonele civilizării vieții, ci urcă spre zonele mai înalte ale culturii. Filozofia devine practic utilă și practic necesară prin modurile ei de a ne oferi concepție despre lume. Filozofia devine practică prin modurile ei de a ne asigura o brumă de înțelepciune, adică un strop de adevăr și un mănunchi de valori. Filozofia vrea să ne învețe cum să trăim mai uman, mai apropiat de adevăratul nostru statut existențial.

În numele tuturor particularităților ei, filozofia nu a fost și nu este știință. Ea a fost și va rămâne filozofie.

##### 5. Caracteristica *spiritului critic*.

Dacă adevărul ideilor filozofice nu se testează în laboratoare și nici pe căi ale calculului matematic, el se probează sever în interiorul unor întinse zone ale dialogului critic. De când este ea, filozofia filozofilor a fost un mare și veritabil câmp de bătaie. S-au încrucișat nu săbii, ci argumente și contra argumente. Ca regulă, creația filozofică a țâșnit din analiza critică a celor zise de alții, alții din generații anterioare sau alții din aceeași generație. Socrate și

Platon n-au iertat pe nimeni din filozofia anterioară lor. Aristotel a devenit Aristotel numai după ce s-a desprins critic de dascălul său Platon. Filozofia modernă s-a născut toată din protestele ei față de gândirea evului scolastic. Descartes, considerat de Hegel „adevăratul inițiator al filozofiei moderne”<sup>13</sup> a înlăturat, după cum ne scrie același Hegel, „toată filozofarea de până la el, îndeosebi aceea care pleca de la autoritatea bisericii”<sup>14</sup>. Spinoza ajunge să fie Spinoza numai prin critica pe care a făcut-o dualismului lui Descartes. Kant n-a iertat nici el nimic. Tot ce a fost filozofie anterioară a fost criticat în paginile „Criticilor” sale. Filozofia hegeliană s-a născut din supărările lui Hegel pe subiectivismul și agnosticismul kantian, iar fenomenologia lui Husserl din supărările acestuia pe dunga de realism și de esențialism din aceeași moștenire kantiană. Spiritul critic nu s-a prea liniștit nici în paginile filozofiei mai apropiate de zilele noastre. Neopozitivismul, raționalismul critic, existențialismul, hermeneutica, marxismul, post-modernismul sunt toate pe picior de bătaie.

După ce te uiți peste bătăliile spiritului critic, exersat în paginile literaturii filozofice, rămâi cu impresia că nimeni nu a avut și nu are dreptate și că toți au avut și mai au încă dreptate. Nu-i ușor să te descurci pe un asemenea câmp de bătaie. Mai rămâi cu impresia că de fapt nu dai peste cadavre, că toți cei mari au supraviețuit și supraviețuiesc. Rămâi cu impresia că „Monștrii sacri” dăinuiesc și vor dăinui peste veacuri.

6. *Școli, sisteme și linii de gândire.* Sfinții gândirii filozofice ne-au lăsat drept moștenire școli, sisteme și multe linii de gândire. Pe la începuturi au existat școli de adevăratelea, școli la propriu – Academia lui Platon și Liceul lui Aristotel. Mai târziu, putem vorbi de școli doar la figurat, putem vorbi de enciclopediști, kantieni, hegelieni, fenomenologi, Cercul de la Viena, Școala de la

Frankfurt etc. „Școlile” din urmă sunt grupuri de filozofi care, mai mult sau mai puțin organizat, lucrau sub însemnele aceleiași paradigme, cum ar zice Th. Kuhn. Lucrau, cu alte cuvinte, sub o idee filozofică sau metafizologică, conducătoare. Bine cunoscutul Cerc de la Viena, de pildă, era realmente un cerc de dezbateri filozofice unit prin același program, programul luptei împotriva filozofiei tradiționale, filozofie prea plină, ziceau ei, de „probleme metafizice”, probleme insolubile și rău puse. Membrii cercului au rămas „elevi” ai aceleiași școli chiar și atunci când la modul fizic s-au împrăștiat prin toată lumea.

Cei mai mulți, dintre cei care au creat în jurul lor școli, au fost creatori de *sisteme*, sisteme în care s-a încercat să se pună sub condeiul scrisului filozofic toate sau aproape toate problemele mari ale filozofării. În plus, s-a încercat ca ideile elaborate să fie în așa fel articulate, încât să se miște cât mai firesc în jurul unor idei sau concepte fundamentale. Mari creatori de sisteme au fost de exemplu Platon și Aristotel, Sf. Augustin și Th. D’Aquino, Bacon și Locke, Descartes și Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, H. Spencer și H. Bergson și poate că, nu în ultimul rând, Heidegger și Sartre. În filozofia românească, dragă Sergiu, un mare creator de sistem a fost L. Blaga, filozof clujean.

Creatorii de sisteme au recurs la elaborări esențialmente conceptuale, elaborări în care contează mult definirea conceptelor și buna lor articulare; articulare logică și de conținut deopotrivă. Pe lângă așa modalități de creație și expresie avem și destule filozofii de răsunet în care s-a recurs la eseuri și aforisme. Din lista acestora aș putea reține numele lui Nietzsche, Camus iar din filozofia noastră Cioran și Noica. Mai ales Cioran.

Cel mai important, însă, dragă Sergiu, este că filozofarea filozofilor s-a dezvoltat în *linii* mari de gândire, linii care au supraviețuit aproape de pe la începuturi și până în zilele noastre. Putem vorbi astfel de liniile realismului și subiectivismului. În cazul realismului putem distinge linia materialismului, linie care pleacă de la Thales, Heraclit, Democrit și ajunge până la Marx sau a idealismului obiectiv, idealism prin care Platon, peste vremuri, se leagă direct de Hegel. Subiectivismul ontologic își are originile, după toate semnele, în celebra expresie ieșită de sub pana lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt, că sunt, a celor ce nu sunt, că nu sunt”<sup>15</sup>. Pornită dintr-un asemenea gând, linia se reia abia după câteva secole în și prin subiectivismul lui Berkeley și Hume. Își găsește o bine cunoscută afirmare în filozofia lui Fichte. În domeniul epistemologiei se diversifică și îmbracă formele criticismului, fenomenologiei și neopozitivismului. În filozofia umanului găsim destul subiectivism în ramurile stufoase ale existențialismului.

Pe temele modului de a fi al lumii, putem vorbi de adepții „curgerii” și „necurgerii”. În primul caz se pleacă de la obscurul, dar marele Heraclit și trecând prin Hegel se ajunge la Marx și Engels. Această mare și lungă orientare se mai numește și linia dialecticii. Linia necurgerii își are izvoarele în zisele lui Parmenide și aporiile lui Zenon. Se prelungește apoi prin toate fixismele până la adversarii de azi ai evoluționismului. Acestei orientări i se mai zicea în terminologie marxistă linia metafizicii. A nu se confunda, dragă Sergiu, cu metafizica pe post de ontologie, adică de teorie a existenței.

În tematica despre cunoaștere avem linia celor care admit și care afirmă transcenderile cognitive, adică linia optimismului epistemologic și linia care, în vreun fel oarecare, chiar neagă această

transcendere. Avem în acest caz formele scepticismului și/sau ale agnosticismului.

În filozofia umanului liniile mari sunt cele ale optimismului și pesimismului existențial, liniile celor care îl cântă pe Prometeu și celor care îl continuă pe Sisif, celor care văd eroicul din noi și celor care văd doar absurdul, tragicul, culmile disperării. Pentru detalii cu privire la modul în care școlile, sistemele și orientările doar creionate s-au dispus și s-au mișcat în timpul și spațiul istoric nu mai este loc. Te trimit, dragă Sergiu, și de data aceasta, la orice mare Istorie a filozofiei.

Cu această trimitere aș și dori să închei cu cele despre particularitățile mari ale filozofiei filozofilor, particularități prin care aceasta se diferențiază și se distanțează de filozofia nefilozofilor și prin care ea se așază în zonele conștiinței sistematice și printre marile forme ale culturii.

\*  
\*\*

A încerca să pledezi în numele filozofiei nu-i o treabă chiar așa de ușoară. Nu-i ușoară, mai ales atunci când vine vorba despre filozofia filozofilor. Filozofia nefilozofilor parcă-i mai la îndemână. Parcă se motivează de la sine, parcă se impune prin chiar spontaneitatea ei. Ea țâșnește din nevoia oricui de a-și generaliza experiența de viață și de a-și contura o viziune, despre lume, despre sine și despre semenii săi. O asemenea nevoie reprezintă un imperativ al general-umanului. Aproape fără să vrem și fără să știm dăm curs unei așa necesități.

Cu filozofia filozofilor lucrurile stau altfel. Necesitatea ei nu mai sare în ochi, rosturile ei nu ne mai apar ca fiind de la sine înțelese. Ea trebuie mereu și mereu să se motiveze. După o evoluție

de peste două milenii, prea multă lume încă nu-i înțelege locul în lumea ideilor și nici rosturile în economia vieții.

Omul de rând, dacă a auzit câte ceva despre filozofie, își va zice, cel mult, că aceasta este un fel de religie, o religie ceva mai complicată. Dacă nu este religios, își poate zice că-i un fel de știință, o știință mai complicată. Poate chiar mai complicată decât matematica. Rosturile matematicii le înțelege, știe și el că matematica este un ceva care și-a băgat nasul în absolut toate momentele civilizației noastre. Știe că fără ea nu ne putem număra banii și că fără formulele ei nu puteam ajunge pe lună. Rosturile filozofiei îi rămân însă ascunse, dacă nu cumva foarte ascunse.

Omul cultivat, cel care a apucat să citească ceva pagini din literatura filozofică, poate zice că filozofia este ceva frumos, ba chiar interesant. Poate zice că-i teribil de frumos să te joci cu ideile, precum cu niște mărgelile de sticlă, dar că-i un joc de dragul jocului. Mai poate crede că filozofia nu-i la îndemâna lui, așa că mai bine s-o lase pe seama filozofilor.

Unii dintre cei care au citit ceva filozofie, mai pot zice că aceasta nu-i bună la nimic, dar absolut la nimic; ea nu-i decât o mare beție de cuvinte și o mare beție de idei, iar cu așa ceva să se îmbete filozofii. Ei, ei care fac o asemenea apreciere, se vor descurca și fără filozofie. Își vor vedea de meserie și, din când în când, se vor mulțumi doar cu ceva literatură beletristică. Filozofia...

Cum să nu pună lumea puncte, puncte când vine vorba de filozofie, dacă ea este plină de *idei trăsnite*, de idei care nu încap deloc în tiparele unor minți cât de cât normale? Cum să-i dai crezare filozofiei, când în paginile ei se afirmă că totul este apă, cum zicea Thales, sau că totul este „un foc veșnic viu”, cum zicea Heraclit. În acest caz apa ar urma să poată fi și foc, iar focul să fie și apă. Dar

cum să împaci aceste două realități? Toate mințile normale știu că apa nu poate fi foc și focul nu poate fi apă. Dacă lucrurile stau așa, atunci cele două afirmații sunt un veritabil scandal, un scandal pentru orice minte normală.

Și cu toate acestea, dragă Sergiu, cele zise de Thales și de Heraclit nu sunt simple prostii. Ele au revoluționat gândirea. Au desprins-o de mitologie și au așezat-o pe alte căi de mișcare, pe alte moduri de a vorbi despre lume, moduri în care zeii nu mai aveau nici un loc și niciun rol. Cu cele două mari afirmații s-au făcut începuturile metafizicii. S-au făcut începuturile filozofiei filozofilor.

Cum să-i crezi pe filozofi când, în plină epocă modernă, au ajuns să scrie la modul cel mai serios că lumea nu este așa cum o vedem și, cu atât mai puțin, așa cum o gândim. Ea este altfel. Așa cum este nu putem ști. În ciuda tuturor eforturilor sensibilității, intelectului și rațiunii lumea rămâne necunoscută, locuitorii ei rămân întru eternitate „lucruri în sine”, lucruri care nu devin niciodată lucruri cognitiv pentru noi. Acest mare concept kantian a fost și a rămas un mare și veritabil scandal. Un mare scandal nu numai în raport cu tot ce știe și tot ce crede bunul simț, dar și în raport cu tot ce s-a scris despre adevăr de la Aristotel încoace. Prin teoria kantiană a „lucrului în sine” era pusă sub semnul discuției toată filozofia lui „adaequatio intellectus et rei”.

Și totuși, dragă copile, și totuși. Cele zise de Kant n-au fost și nu sunt o simplă prostie. Aceste zisuri ne-au atras și ne atrag și azi atenția asupra faptului că teza cognoscibilității lumii nu trebuie luată ca fiind un ceva de la sine înțelese, că procesul cunoașterii este mult mai complicat decât pare. Conținuturile ideatice ale celor zise și scrise de Kant ne spun că adevărul nu este un dat, nu este un ceva în lume, un ceva ce trebuie doar „descoperit” și apoi „ciugulit” la

modul cognitiv. Ne spun că adevărul trebuie făcut cu sudoarea minții, că el trebuie elaborat. Elaborat prin toate complicatele mecanisme ale cunoașterii. Adevărul este, și mereu trebuie să fie operă de creație, opera structurilor noastre mentale.

Că în filozofia „lucrului în sine” aporturile subiectului au fost suprasolicitate, că au fost duse până la însăși negarea relației de cunoaștere, până la afirmarea agnosticismului, este o altă problemă. Important este că din cele din jurul „lucrului în sine” s-au născut îndepărtările de realismul naiv și că, din aceste îndepărtări, s-au născut pozițiile de gândire ale realismului și ale optimismului critic.

Să-ți mai dau un exemplu de idee trăsnită, care nu-i deloc trăsnită. În elaborarea existențialismului său, Sartre ne spune că de fapt și de fond, în calitatea noastră de oameni, suntem mereu și mereu „condamnați la libertate”. Auzi tu! Și condamnare și libertate. Cine a mai auzit de așa ceva? Orice condamnare ca și condamnare este privare de libertate. Trecând peste orice date ale accepțiunilor obișnuite și accepțiunilor juridice ale termenilor, Sartre ne zice la modul serios că toți suntem condamnați la libertate. Dar, copile, în această ciudată afirmație se surprinde un fapt fundamental al existenței noastre, faptul că mereu și mereu trebuie să alegem. Dimineața alegem dacă să ne sculăm sau să nu ne sculăm, seara dacă să ne culcăm sau să nu ne culcăm. La orice colț de stradă trebuie să alegem dacă să mergem la dreapta, înainte sau la stânga. Peste zi, la tot pasul alegem să facem una sau să facem alta. Dar ceva și mai mult și mai subtil. Ne alegem pe noi înșine. Noi, zice Sartre, nu avem o esență pe care să o realizăm, ori un sens pe care să-l căutăm. Esența noastră este chiar existența noastră și sensul vieții noastre este chiar viața noastră. În manifestarea efectivă a vieții și existenței, în virtutea libertății noastre funciare, suntem ceea ce ne-am ales să fim, suntem

ceea ce am devenit pas cu pas. Noi suntem răspunzători de ceea ce am devenit, răspunzători că suntem buni sau că suntem răi, că suntem fericiți sau nefericiți. Nu avem dreptul să judecăm pe nimeni pentru viața noastră, nici pe Cel de sus și nici pe cei din jur. Să ne asumăm viața, să ne asumăm reușitele și eșecurile, să ne construim fericirea. Să ne-o construim în numele libertății noastre, în numele condamnării la libertate.

Noi nu putem trăi decât sub condiția alegerii și alegerii. Că orice am alege, până la urmă dăm peste absurd, „greață”, angoasă este altceva. Că, până la urmă, totul este un mare eșec – eșecul morții –, iar este altceva. Toate acestea în numele condamnării la libertate.

Exemple de idei trăsnite, și care nu sunt trăsnite, ți-aș putea da, dragă Sergiu, cu nemiluita. Mă opresc la cele de mai sus și îți scriu că, cu toate „trăsnăile” ei, filozofia este și rămâne un lucru interesant, teribil de interesant. Este și rămâne produsul de lux și de vârf al vieții noastre spirituale.

Pe lângă cei care se îndepărtează de filozofie pe tema așa ziselor idei trăsnite, mai sunt și cei care se îndepărtează de ea pe motiv că ar fi plină de *banalități*. Ei se miră că filozofii, despre care se zice că sunt oameni serioși, se pot ocupa cu așa ceva și încă cu o foarte mare gravitate. În bună parte, cei care din paginile literaturii filozofice culeg o asemenea impresie au dreptate. La o lectură mai de suprafață realmente poți zice despre unele teze ale gândirii filozofice că sunt de genul banalității, că sunt prea simple, prea evidente, că sunt pur și simplu de ordinul bunului simț. În acest sens m-aș putea gândi la teza materialității lumii, teză sub care se afirmă că, în structura ontică a realului materia este primordială, că ea asigură substratul a tot ce există, că este entitatea de care depinde tot restul. Păi, nu este această primordialitate prea evidentă? Nu se vede la tot

pasul? Nu-i clar că substanța și energia soarelui duce cam spre tot ce este sub soare? Nu-i clar că trebuie să fie creierul, ca să poată fi gândirea? Să fie inima ca din ea să țâșnească iubirea? N-a ajuns legea conservării substanței și energiei pe toate buzele? Și atunci? Atunci care-i problema? Atunci de ce atâta tevdatură materialistă prin paginile literaturii filozofice? De ce atâta dispută cu idealismul?

Tocmai asta-i, copile, disputa cu idealismul. Toată această dispută arată că raporturile materie – conștiință, creier – gândire, trup – suflet, natură – cultură, necesitate – libertate, energie – informație etc. nu sunt niște raporturi chiar așa de simple. Teoretizarea lor nu este deloc o simplă și pură banalitate.

Să-ți mai dau un exemplu. Teza curgerii. Această idee a marelui Heraclit și a întregii gândiri dialectice este realmente o idee la îndemână. Cine nu vede curgerea zilelor și nopților? Cine nu vede disparițiile și aparițiile de lucruri și de ființe? Cine nu înțelege forța înnoirilor din lume? Și atunci ce-i așa de mare lucru în ideea că „totul curge”? Îi mare, copile, pentru că se ciocnește și se bate cu necurgerea, cu ceea ce mereu rămâne. Acest ceva, care mereu rămâne, l-a făcut pe Parmenide să spună că, în fondul ei, lumea nu se schimbă, că ea este una mare, rotundă, perfectă. Dacă-i perfectă înspre ce să se mai schimbe? Luându-l în serios pe Parmenide, Zenon din Eleea a imaginat renumitele sale aporii. Potrivit acestora, curgerea ca și curgere nu-i decât o aparență. La nivelul de esență, modul de a fi al lumii este unul al anchilozării. Curgerea poate fi văzută, dar nu poate fi gândită. Din punctul de vedere al exigențelor gândirii, al unei gândirii consecvente cu sine, nici săgeata nu zboară și nici Ahile „cel iute de picior” nu poate depăși broasca țestoasă. N-o poate depăși deoarece din punctul de vedere al exigențelor gândirii, întotdeauna va rămâne o jumătate de spațiu care-l separă pe Ahile de broască. Aporiile lui

Zenon dau și astăzi de lucru logicienilor și filozofilor. Fie și numai din aceste celebre aporii se poate desprinde că a teoretiza fenomenul curgerii nu-i deloc o treabă prea ușoară. Același lucru se poate desprinde și din toată gălceava filozofică dintre creaționism și evoluționism, gălceavă care nu s-a încheiat nici astăzi.

O mare aparență de banalitate avem și în afirmarea cauzalității. La nivel de primă impresie, realmente îți vine să zici: Ce mare filozofie poate fi în afirmația că „totul în lume își are o cauză”? Doar acest lucru îl știe tot leatul. Atunci de ce atâta mare discuție în jurul ideii de cauzalitate? De relație cauză efect? S-a născut atâta discuție, copile, deoarece nu este vorba doar de afirmarea abstractă, simplă, banală a cauzării, ci de afirmare ei concretă, complexă, de afirmarea ei în contextul de ansamblu al modului de a fi al lumii, în contextul raporturilor cu infinitatea, finalitatea și libertatea. Crezi că mai poate fi banală discuția despre „prima cauză”? mai rămâne banală discuția despre cauze, condiții, scopuri? Crezi că mai este la îndemâna oricui să înțeleagă ceea ce ne zice Kant despre „conceptul unei cauzalități *cu* (s.n.I.I) libertate”?<sup>16</sup>.

Dar, să-ți mai dau un exemplu de temă despre care se zice adesea că este de ordinul banalității. Tema morții. Temă de bază a oricărui existențialism și până la urmă o temă mare a oricărei filozofări. Ce poate fi mare și serios, se zice uneori, în ceea ce ne spun filozofii despre moarte? Nu știe oricine la modul instinctiv că ea vine? Că nu iartă pe nimeni? Că ucide până și ultima fărâmă de speranță? Ce mai poate fi interesant în cele scrise de Heidegger pe tema „ființei întru moarte”? După toate aceste posibile întrebări ce mai rămâne? Rămâne, copile, faptul că tema morții este oricum marea temă a vieții. Tema morții este oricum problema problemelor oricărei concepții despre lume. Oricât de straniu ar suna, problema morții nu-i o problemă a

morții, ci o mare problemă de viață, o permanentă problemă a vieții. Printre multe altele, filozofia ne spune, când direct, când indirect, că dacă nu trăim oricât, nu avem voie să trăim oricum. Tocmai pentru că moartea este, și pentru că nu ne iartă, trebuie să-i dăm vieții o mare și bună dimensiune axiologică. Trebuie să ne alegem și să ne ierarhizăm cât mai bine valorile. Dacă moartea este marele absurd, atunci să-i dăm vieții un sens, să ne facem în zilele ei temele fericirii. Toate acestea nu mai sunt banalități, dragă copile.

Filozofia filozofilor a fost criticată nu numai din afară, ea a fost criticată și din interior. A fost criticată de un grup de filozofi care și-au făcut un titlu de glorie din a elabora o filozofie contra filozofiei. Este vorba de filozofii care au pornit din așa numitul „Cerc de la Viena” și de filozofia cunoscută sub numele de neopozitivism. După opinia acestora, toată filozofia de până la ei și toată filozofia exterioară orientării lor este o mare rătăcire, o mare lipsă de sens. Filozofia, au zis ei, s-a pierdut în dispute pe teme false, rău puse, teme care nu puteau duce nicăieri. Problemele clasice și de tradiție ale cugetării filozofice au fost etichetate ca „metafizice” și drept urmare numai bune de aruncat la lada de gunoi a filozofării. Filozofia, ziceau ei, trebuie să se angajeze pe căile unei tematici noi, tematică ce poate duce la analize și rezultate pozitive. Aceasta ar fi „analiza logică a limbajului științific”.

Angajându-se la așa analize, numai bine că și neopozitivismul s-a rătăcit în dispute pe teme ca: enunțuri atomare și enunțuri moleculare, limbaje obiect și metalimbaje, științe factuale și științe logico-matematice, intensiuni și extensiuni, sensuri și semnificații, denotări și renotări, inductivism, verificare factuală, coerențe logice și adevăr etc. Pe căile unor așa dispute numai bine că a fost uitată știința reală, iar subiectul cunoscător a fost redus la o capsulă logico –

lingvistică. Filozofia ca filozofie a științei a ajuns să nu mai fie filozofie, ci logică și/sau gramatică, sintaxă și/sau semantică.

Noroc că, după câteva decenii de dominare a discursului filozofic redus la unul strict epistemologic, din motive de evoluție interioară, această filozofie s-a dovedit a fi în ochii omului de știință un demers cam tot așa de lipsit de sens și de rezultate ca și filozofiile de mare și lungă tradiție. În acest sens, un mare adversar al neopozitivismului, adversar chiar de la începuturi, K. Popper, fondatorul raționalismului critic, a ajuns să afirme la modul cel mai explicit că dacă filozofia vrea să rămână filozofie nu poate renunța la problemele ei mari, clasice, tradiționale. Filozofia trebuie să rămână la a fi analiza rațională a marilor domenii ale realității, a marilor unități și opoziții.

A fi de partea filozofiei și a încerca să-i deslușești cât de cât necesitatea nu înseamnă doar a o apăra de denigrările la care unii sau alții au supus-o și o supun. Nevoia de filozofie a filozofilor poate și trebuie creionată și din alte perspective. Una din ele și poate cea mai la îndemână, ar fi aceea a raporturilor acesteia cu filozofia nefilozofilor, cu aceia căreia i-am zis filozofia oricui. În acest sens, primul lucru care ar trebui spus este acela că filozofii s-au născut pe lume din nevoia de a depăși *limitele folclorului filozofic*. De aci și de aceea, filozofia filozofilor a repus și mereu va repune în discuție întrebările cu caracter filozofic de pe alte cote de raționalitate și de elaborare. Filozofia filozofilor este realizare sistematică, este operă cultă. Ea ține de formele mai înalte ale vieții spirituale.

În această calitate, filozofia filozofilor se impune ca o mare necesitate, necesitatea de-a asimila și generaliza filozofic marile realizări ale *cunoașterii științifice* și marile aventuri ale *devenirii istorice*.

Multe realizări ale filozofării sistematice au țâșnit din ceea ce s-a petrecut în laboratoarele cunoașterii autentice. În „Metafizica” sa, Aristotel și-a recitat și și-a rezumat filozofic Fizica sa. - Las la o parte aprecierea lui Heidegger, apreciere potrivit căreia și Fizica lui Aristotel este o veritabilă metafizică<sup>17</sup>. În privința lui Platon nu-i deloc întâmplător că, după cum se zice și după cum se scrie, pe frontispiciul Academiei sale era scris: Cine nu cunoaște matematică să nu intre aici. Materialismul modern nu-l putem deloc înțelege fără mecanica lui Newton și fără legea conservării cantitative a substanței și energiei, iar materialismul marxist fără cosmogonia lui Kant și Laplace și fără evoluționismul lui Darwin. În zilele noastre, ne avertizează N. Wiener, materialismul nu poate „supraviețui” dacă nu admite că, așa cum ne zice cibernetica, informația nu este nici materie și nici energie, că ea este doar informație. Despre legăturile teoriei filozofice a cunoașterii cu fapte și legi ale științei nu cred că mai este cazul să amintesc.

Raporturile știință – filozofie sau filozofie – știință n-au fost întotdeauna bine înțelese. Au fost și mai sunt condeie care văd aceste raporturi mai degrabă pe picior de adversitate. S-a zis și se mai zice uneori că evoluția istorică a tematizării științifice a fost un fel de-a devora problemele și rosturile filozofiei. Desprinderea domeniilor cunoașterii științifice de corpul lor comun cu filozofia a fost privit ca fiind o mișcare contra filozofiei. Este adevărat că pe parcursul dezvoltării noastre spirituale unele linii ale cunoașterii s-au desprins tot mai tare de filozofie și s-au constituit ca științe mult independente – Matematică, Astronomie, Cosmogonie, Fizică, Biologie, Psihologie, ba chiar Sociologie. Sunt pe cale de a se desprinde și de a-și câștiga independență Logica, Etica, Estetica.

Dar acest proces, dragă Sergiu, nu este unul antifilozofic ci profilozofic, unul de mai bună conturare a filozofiei ca filozofie. În interiorul acestui proces, filozofia și-a conturat tot mai bine domeniile proprii și rosturile specifice. Filozofia s-a apropiat cel mai bine de sinele său, de ceea ce trebuie să fie – răspuns la marile probleme ale lumii, ale cunoașterii și ale omului. S-a apropiat de capitolele ei de nedespărțit – *metafizică sau ontologie, teoria cunoașterii sau epistemologie, filozofia umanului sau antropologia filozofică*. Chiar prin desprinderea lor, științele au acționat pozitiv asupra filozofiei și filozofării.

În toate fazele dezvoltării ei, filozofia a fost inspirată și de *marile evenimente social-politice*, de marile zguduiri și cotituri ale istoriei. Istoria ca și istorie aruncă și ea filozofiei fel de fel de provocări. Filozoful nu se poate face că nu le vede și că nu-l interesează. El însă, nu răspunde la ele ca istoricul, ci ca filozoful, ca unul care se interesează prin excelență de ceea ce are voga universalității, voga lumii ca lume și a omului ca om. Din modurile în care istoria ca istorie reală a intrat în țesătura gândirii filozofice aș reține în cele de față doar două, trei exemplificări. Aș reține, mai întâi, că dacă avem „Republica” lui Platon o avem datorită vieții politice a Ateiei și a altor Cetăți ale Greciei antice. „Cetatea lui Dumnezeu” a preafericitului Augustin nu este decât un răspuns la provocarea istorică legată de creșterea autorității bisericii și papalității în viața politică a Europei. Lucrarea marelui Rousseau „Contractul social” nu poate fi înțeleasă fără frământările politice ale vremii. Într-un anumit sens poate că întreaga dialectică hegeliană s-a născut din valorificarea în plan filozofic a Revoluției franceze și a schimbărilor politice aduse peste Europa de marele Napoleon. Nu întâmplător, la intrarea lui Napoleon în Iena, pe calul lui alb, ne spun biografii,

Hegel s-ar fi arătat la fereastră și ar fi exclamat: „Te salut spirit al Europei!”. Că filozofia marxistă a dat glas filozofic unor întinse momente și dimensiuni ale istoriei timpului nu mai merită să fie adus în discuție. Totul este prea bine cunoscut. Fără apariția exploatării de tip capitalist și fără mișcările politice ale clasei muncitoare, marxismul nu s-ar fi conturat ca marxism.

Dintre perspectivele sub care filozofia filozofilor s-a motivat și se motivează, perspectiva cea mai de seamă este aceea care ține de raporturile acesteia cu întinsul și latul *fenomen religios*. La modul cel mai precis ar fi vorba de nevoia de filozofie sistematică pentru a ne elibera de povara înstrăinărilor pe care religia ca și religie le aduce cu sine.

Ideea de „înstrăinare”, dragă Sergiu este una din ideile de bază în unele pagini de ontologie generală (Fichte, Hegel) și este o idee de mare subtilitate în multe ontologii ale socio-umanului. În această idee nu s-a așezat și nu se așază faptul comun al unei îndepărtări spațiale de ceva, de casă, de țară etc. Se așază o altă îndepărtare, îndepărtarea omului de sine, de esența sa, de ceea ce este prin notele definatorii ale ființei sale. Înstrăinarea este modul omului de a se nega în și prin chiar gesturile afirmării sale, de a se rătăci în și prin chiar eforturile găsirii și regăsirii sale. Este modul nostru de a ne biciui, de a ne neferici. Este fenomenul bumerang din economia vieții noastre individuale și sociale. Este ceea ce din tot ce facem, într-un fel sau altul, mai devreme sau mai târziu, se întoarce împotriva noastră. Îți alegi o profesie și prin chiar această alegere ți-ai unidimensionalizat viața, ți-ai tăiat șansa unor altor posibile alegeri. Nu poți merge pe toate cărările posibile ale afirmării profesionale. Vrei ca în ceasurile muncii tale să te afirmi, să produci, să crezi, să faci bine și apoi aceste ceasuri te obosesc, te chinuie, te fac să te scoli

și atunci când ai vrea să nu te scoli. Se hotărăște omul pentru o mireasă. Veselie, nebulie, ca după un timp... Din dragoste curată și din dorință de supraviețuire se nasc copiii. Și aici câtă explozie de bucurie și apoi câte griji. La scară socială am descoperit energia atomului. Ce mare realizare și cât entuziasm științific și tehnic ca apoi... Apoi să facem bomba, bombă prin care ne-am așezat pe sub noi și pe deasupra noastră ciuperca morții. În orice facem există și un ceva care se mișcă împotriva noastră. De aci și de aceea, se poate foarte ușor zice puțin metaforic: Înstrăinarea este crucea pe care fiecare și-o cioplește și și-o pune singur în spinare. Foarte pe scurt și foarte sintetic se mai poate zice că înstrăinarea, ca fenomen socio-uman, este *linia nefericirii din chiar clipele iubirii*.

Filozoful care a gândit cel mai pe larg și cel mai consistent întregul fenomen religios – cel puțin cel care se mișcă în jurul ideii de Dumnezeu unic – din perspectivele a ceea ce ne spune filozofic conceptul de înstrăinare a fost materialistul L. Feuerbach. Potrivit viziunii acestuia despre „esența” creștinismului nu omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ci, dimpotrivă, Dumnezeu este făcut după chipul și asemănarea noastră. În ideea de Dumnezeu noi am pus ceea ce este esențial în noi, ceea ce realmente ne caracterizează și ne definește – gândire, iubire, creație. Aceste mari dimensiuni și calități ale ființei umane, în condiții și cauze complexe, le-am conturat prin abstracție, le-am ridicat la performanțe absolute, le-am proiectat în cer în ideea zeului unic și suprem, zeu atotștiutor, atotiubitor și atotcreator. În raport cu o așa ființă creată în noi și de către noi, ne-am înstrăinat, ne-am alterat chipul, ne-am afirmat negându-ne; ne-am negat afirmând că el este totul, iar noi nu suntem decât nimicul. Moise ne-a pus și ne pune încă în minte un Dumnezeu „zelos”, cum se zice în textul biblic, unul care „pedepsește copiii

pentru vina părinților până la al treilea și al patrulea neam”, cum se zice în același text. Religiile, care într-un fel sau altul urmează zisele lui Moise – iudaism, creștinism, mohamedanism – ne-au așezat și ne așază în minte un Dumnezeu care vrea să ne poruncească în toate: unul care se amestecă în mâncarea noastră, punându-ne la post și rugăciune; unul care se uită insistent în patul nostru, dorind să ne spună cum, când și cât să ne iubim. Cam pentru toate iubirile trebuie să-i dăm socoteală. Frica de această socoteală generează adevărate mutilării ale fericirii noastre. Pornită din om, religia ca religie, se întoarce împotriva omului. Îl golește de fericire și îl umple de rugăciune. Câtă nefericire în celibat, câtă dramă interioară în chiliile mănăstirilor! Câtă neliniște sub chipul prea liniștit al unei călugărițe! Câtă mânie în ochii unui fanatic! Câtă crimă în numele credinței în Dumnezeu! Câtă nefericire învelită în haine de post și de rugăciune! Dar câtă minciună!

Religia ne încalcă demnitatea și ne pune de prea multe ori să îngenunchem. Ne amenință cu iadul dacă nu-i ascultăm poruncile. Ne ia libertatea de gândire și de acțiune. Ne umple de frică atunci când ne aduce aminte de ceasul morții. Se zice adesea, printre altele, că religia ne poate ajuta să murim mai ușor. De fapt și de fond ne face să murim mai greu. Ne-a luat firescul morții și ne-a dat cazanele iadului. Ce senin a murit Socrate și ce crispați murim noi. Cum să nu te crispezi când cei din jur îți aduc preotul la patul morții pentru ultima spovedanie? Păi nu-i o mare prostie? Nu-ți spune el că mai ai doar câteva ceasuri? Cum să nu te crispezi? Nu-i o mare înstrăinare în toată povestea cu spovedania? Nu-i doar modul religiei și bisericii de a ne ține mereu și mereu sub control? După toate acestea, dragă Sergiu, oare se merită să ne vindem libertatea și demnitatea, ba chiar fericirea reală în schimbul unei fericiri care nu poate fi? Nu-i oare o mare

minciună toată tevatura de idei din jurul a ceea ce se zice a fi „viață și fericire de apoi”? Nu-i în toate acestea înstrăinare și iar înstrăinare?

Cine sau ce ne-ar putea ajuta să ne înălțăm din toată această cădere? Cine ne-ar putea așeza pe căile dezînstrăinării din formele încâlcite ale înstrăinării religioase? Îndrăznesc să cred că pe căile unei așa dezînstrăinări ne poate așeza filozofia filozofilor, filozofia în sensul cel mai înalt al termenului. Îndrăznesc să mai cred că filozofia ca filozofie s-a și născut din nevoia de a ne ridica din îngenuncheri și rugăciuni, de a ne întoarce ochii spre noi și de a ne redescoperi înfățișările firești. Dacă este nevoie de filozofia filozofilor atunci această nevoie ține, înainte de toate, de nevoia de a ne reda demnitatea pierdută. De-a ne reda firescul, de-a ne reda încrederea în cunoaștere, în iubire și în creație. De-a ne spune că suntem mari creatori de noi realități sub soare, că suntem așa de mari încât l-am putut crea și pe Dumnezeu.

Nu toate filozofiile conduc la dezînstrăinări din înstrăinările religioase. Funcțiuni realmente dezînstrăinante revin filozofiei filozofilor. Abaterile de la o așa regulă generală nu fac decât să întărească regula. Filozofia scolastică, neotomismul, existențialismul creștin etc. sunt orientări care prin conținuturile lor ideatice, ies în întâmpinarea înstrăinărilor religioase și le alimentează. Dincolo de asemenea orientări, filozofia filozofie, chiar și atunci când vorbește despre Dumnezeu și încearcă să-l teoretizeze la modul serios, operează, așa cum am mai scris, cu un Dumnezeu nereligios, cu unul care nu înstrăinează, care nu are pretenții de control asupra vieții noastre și care nu amenință și nu sancționează. Acestui Dumnezeu nu i-a mai rămas decât locul și rolul unui interesant fenomen de cultură.

În virtutea unei dialectici ciudate, filozofia filozofilor, dezînstrăinând, poate produce și ea înstrăinare, poate conduce la

anumite mutilări ale spiritului. Adâncirea în filozofie te poate face să nu mai vezi în lume decât filozofie, să nu mai vezi știință, să nu mai vezi poezie. Adâncirea în a gândi despre absolut și infinit, despre transcendență și transcendent te poate face să nu-ți mai vezi nici nevasta, te poate chiar înnebuni. Dacă devii adeptul unei orientări, aceasta te poate mutila în așa fel încât, de dragul lui Platon să nu mai poți ajunge la Aristotel, de dragul lui Kant să nu-l mai vrei pe Hegel. Îndrăgostit de aceștia doi, să nu mai poți ajunge la Husserl sau Nietzsche. De dragul neopozitivismului poți urî de moarte existențialismul ori fenomenologia. De dragul lui Marx poți ajunge să nu mai vezi pe nimeni. Dogmatismele filozofice sunt forme ale înstrăinării, sunt unidimensionalizări, sunt dezechilibre intelectuale.

Ieșirea din înstrăinările de tip dogmatic nu se poate face prin trecerea la relativism, prin a zice că toate filozofiele sunt importante, că toate sunt la fel de bune și de frumoase. Când ajungi să zici că și șoricelii sunt elefanți înseamnă că nu mai vezi bine.

Depășirea înstrăinărilor de gen filozofic nu se face prin adeziune la vreuna din orientările gândirii filozofice. Se pare că ea se poate face numai în și prin modurile filozofiei de a produce înțelepciune. Această producere trimite mereu și mereu spre începuturi și etimologie. Reluând litera și spiritul acestor începuturi, marele Kant, punându-și, după veacuri, întrebarea „Ce este filozofia ca teorie care constituie între toate științele necesitatea cea mai mare?” răspunde: „Ea este ceea ce ne indică numele ei: *cercetare a înțelepciunii*”<sup>18</sup>.

Prin invocarea ideii și expresiei „cercetare”, Kant s-a cam îndepărtat de începuturi și de etimologie. El nu mai vede în filozofie doar o „dragoste de înțelepciune”, doar o atitudine afectivă, ci o „cercetare”, un gen de cunoaștere. Textul kantian pune limpede în

lumină dimensiunea cognitivă a filozofiei și filozofării. Cu câteva pagini mai departe, același Kant, ne avertizează că „teoria asupra înțelepciunii... nu se poate transforma în *teorie a cunoștinței*”<sup>19</sup>. Aceasta ar vrea să zică, dragă copile, că filozofia nu este o cunoaștere alături de multe altele, o știință ca multe alte științe. Ea este o cunoaștere care prin chiar menirea ei produce și trebuie să producă înțelepciune. Ea nu produce bunuri, nu face civilizație.

Înțelepciunea, ne mai zice Kant, „este concordanța voinței cu scopul final (binele suprem)” sau „înțelepciunea nu este altceva pentru oameni decât principiul interior al voinței de a urmări legea morală”<sup>20</sup>. Avem în aceste texte foarte bine pusă în lumină dimensiunea morală a înțelepciunii.

În prelungirea celor zise de Kant aș îndrăzni să afirm că înțelepciunea ca înțelepciune este ceva mai mult. Ea are și alte roluri și dimensiuni. Ea este un veritabil *mod de a gândi și de a trăi*. Este modul specific filozofic de a gândi și orândui raporturile dintre *adevăr, valori și interese*.

Când așezăm noțiunea de adevăr într-o asemenea ordine, lăsăm la o parte faptul că adevărul însuși este o mare valoare, este poate valoarea primă în economia vieții noastre. Înainte de orice, trăim într-o lume a adevărului, într-o lume a bunei cunoașteri. De la adevăr ne vine, până la urmă, modul specific de a fi.

Adevărul este produsul cel mai propriu al raportării *cognitive* la realitate. În numele unei tradiții care vine de la Aristotel, adevărul este proprietatea acelor produse ale cunoașterii care au raporturi de bună adecvare cu realitatea pe care o vizează. În virtutea acestei adecvări – eu i-aș zice reflectări – adevărul devine locul în care se întâlnesc și se unesc polii celei mai mari și mai adânci opoziții existente în colțul nostru de lume, opoziția obiect-subiect. Adevărul

este locul depășirii acestei opoziții, locul transcenderii. Prin adevăr, și/sau adevăruri, lumea exterioară „trece” în lumea ideilor, „vine” în lumea acestora și lumea ideilor ajunge să atingă lumea lucrurilor. Prin adevăruri lumea lucrurilor *în sine* ajunge să fie o lume *cognitiv* pentru noi, ca apoi să poată deveni o lume *efectiv* pentru noi.

Uneori, vei găsi, dragă Sergiu, expresia „adevăr” și cu alte conținuturi decât cele conturate mai sus. Vei putea da peste expresia de „adevărata mamă”, cu semnificația și cu sensul de mamă naturală sau mamă de fapt. Vei putea zice „adevărata și frumoasa mea copilărie” cu sensul de reala și veritabila ta copilărie. Vei putea întâlni, destul de des, expresii precum: om adevărat, școală adevărată, măr adevărat, iubire adevărată etc. În toate acestea se afirmă de fapt, nu simpla existență a celor numite, ci și un fel de performanță a lor. Aceste mânuiri ale ideii de adevăr l-au și făcut pe Hegel să considere și să definească adevărul din două perspective – perspectiva corespondenței ideilor noastre subiective cu realitatea pe care o vizează, și apoi din aceea a corespondenței realității și/sau realităților la conceptul lor, la ideaticul pe care-l exteriorizează. Lucrurile ca și lucruri și faptele ca și fapte chiar sunt, în opinia lui Hegel, doar întruchipare și/sau exteriorizare a ideilor lor. Această ultimă raportare ne arată sau ne poate arăta cam cum ar putea și cam cum ar trebui să fie lucrurile și faptele în ipostaza lor ideală. „Iubirea adevărată” ar fi o iubire la cote înalte, o iubire precum ar trebui să fie o iubire frumoasă, frumoasă, curată, curată. O iubire cu litere mari.

Spre deosebire de adevăr, lumea valorilor este lumea acelor produse ale vieții noastre spirituale și reale în care prevalează accentele *apreciative*. Lucrurile și ideile se judecă în funcție de noi, de raportarea lor la măsurile noastre. Dacă adevărul ca adevăr se mișcă în jurul realității, lumea valorilor se mișcă în jurul nostru. Noi

suntem soarele valorilor. În cazul lor, noi ne afirmăm calitatea de subiect axiologic. Binele, frumosul, dreptatea, egalitatea, bunurile, banii, solidaritatea, prietenia, iubirea, pacea, democrația etc. sunt valori, adică sunt ceea ce sunt, numai datorită angajărilor noastre apreciative. În cazul valorilor, cota de prezență a subiectului și subiectivității este mai mare decât în cazul adevărului.

Uneori se zice despre om, viață, sănătate că sunt valorile supreme. Strict vorbind acestea sunt mai mult decât valori. Sunt condiția condițiilor ca valorile să fie. Sunt locurile din care valorile țâșnesc și în care trebuie să se întoarcă.

Cu privire la valori, gândirea filozofică a elaborat fel de fel de teorii și de orientări. Nu este acum nici timp și nici loc pentru a mă lansa pe terenul acestora. Ceea ce aş putea face este doar să zic că înțelepciunea ca înțelepciune, ca mod de a gândi și de a trăi, are rolul de a *ierarhiza și armoniza valorile*. Nu este vorba de a realiza o ierarhizare sau armonizare absolută, una valabilă oriunde și oricând, ci de una relativă, una în funcție de condițiile concrete de timp și de spațiu. Aș zice că rânduirea cu înțelepciune a valorilor trebuie supusă unui principiu simplu dar nu ușor de mânuit – *principiul măsurii lucrurilor*. Este vorba de un principiu foarte drag anticilor greci și romani, principiu pe care aceștia l-au afirmat teribil de simplu și de sintetic: *Ne quid nimis* – Nimic prea mult. Aceasta nu înseamnă a aluneca în zonele de mijloc ale opozițiilor valorice, ci înseamnă a acorda fiecărei valori locul și rolul pe care-l are sau îl poate avea în căutările fericirii noastre.

Ca produs al căutărilor de gen filozofic, înțelepciunea nu are doar rolul de a judeca raporturile dintre adevăr și valori sau de a armoniza valorile. Înțelepciunii îi revine și rolul de a se confrunta cu *interesele*, de a le judeca raporturile cu lumea ideilor și sentimentelor.

Interesele ca interese, dragă Sergiu, sunt modul în care instinctele dau buzna în zonele vieții noastre, sunt forma specific umană a egoismelor noastre individuale și colective. Sunt haina socio-umană a reflexelor fundamentale ale vieții – reflexele conservării insului și reflexele conservării speciei. În aceste două genuri de reflexe se și află axele vieții ca viață. În funcție de manifestările acestora, interesele se și diferențiază în două grupe interdependente: interese ale individului și interese ale colectivităților umane: familie, comunități (triburi, sate, orașe etc.) clase, partide, națiuni, state, popoare, rase etc.

Egoismele individuale și colective sunt, de fapt, un *ceva* care presează asupra vieții noastre spirituale, asupra producerii de adevăr și asupra mântuirii de valori. Din această presiune se și naște ceea ce se cheamă ideologie. Ideologia ca ideologie, și este tocmai punctul de vedere al unui interes sau a unor interese în creația de idei și de sentimente. Presiunea ideologicului în zonele vieții noastre spirituale poate merge până acolo, încât să distorsioneze complet sau aproape complet conținuturile și sensurile producerii de idei și de atitudini. La limită, ideologicul poate converti adevărul în fals, binele în rău, egalitatea în inegalitate, democrația în dictatură, iubirea în ură, pacea în război etc.

Din cauza acestor posibile deturnări și răsturnări, interesele trebuie ținute sub un anume control. Interesele trebuie strunite prin înțelepciune în așa fel, încât rolul lor specific uman să nu se convertească în inuman și antiuman. Acțiunea intereselor în economia vieții noastre să nu devină element ale sălbăciei și animalității. Animalicului din noi să nu-i permitem să ucidă dimensiunea umanului.

Ca înțelepciunea să-și poată onora o așa mare „însărcinare” la modul ideal, ea este guvernată de un înalt principiu de conduită. Kant i-a spus *imperativ categoric*. Ar fi vorba de imperativul conduitei specific umane, de acea lege morală care vine din noi, din condiția noastră de oameni. Ar fi vorba de legea menită să strunească egoismele individuale și colective, să le țină sub un anume control. În formulare aproape kantiană, acest imperativ ne-ar cere: Să facem în așa fel încât norma conduitei noastre să devină lege pentru toți. În alți termeni, afirmarea intereselor și/sau egoismelor proprii – individuale sau de grup – să nu calce în picioare dreptul altora la propriile lor interese și/sau egoisme. Ar fi vorba în acest fel de o înaltă armonizare a intereselor.

Un așa mare principiu este prea frumos și prea înalt, ca el să poată deveni și adevărat. De aceea, el trebuie cultivat și întreținut printr-o înaltă conștiință filozofică, conștiință care pe această cale, devine înalta conștiință morală. Dacă nu tinde spre a deveni înțelepciune morală, înțelepciunea filozofică nu-și atinge și nu-și îndeplinește una din menirile ei ultime și fundamentale.

Atunci când înțelepciunea filozofică ajunge să se realizeze la cote maxime, atunci ea servește numai și numai interese ale general-umanului. Atunci insul se întâlnește cu grupul și grupul cu general-umanul. În acest caz, interesele ca interese nu mai produc ideologie, ca „falsă conștiință”, cum zice Marx, ci produc mereu și mereu o ideologie ca adevărată conștiință. Încă o dată zic, prea frumos să poată fi și adevărat.

Ar fi prea frumos să putem avea întotdeauna de-a face cu adevăruri ultime, cu valori nepătate și cu interese plenar îndeplinite. Ar fi prea frumos ca peste tot să avem cotele perfecțiunii ideale. Dar ar fi cu siguranță și plicticos. Ar fi teribil de plicticos să nu mai

avem în față țeluri spre care să tindem, înălțimi pe care să urcăm. Ce ne-am face, dragă Sergiu, dacă n-am avea mișcarea spre mai mult adevăr, spre mai multă dreptate, spre mai multe perioade de pace? Ce ne-am face fără perspectivele unui mers înainte, perspective care să asigure seva și sensurile evoluțiilor noastre individuale și colective? Ce ne-am face fără viitor?

Înțelepciunea cuprinsă în expresia „prea frumos ca să poată fi și adevărat” conține, în subtextul ei, o altă mare înțelepciune: Ce frumos că nu toate sunt la modul ideal! Ce frumos că avem de-a face și cu complicata mișcare reală! Ce bine că există un singur absolut – faptul că totul este relativ! Ce bine că nu suntem nici îngeri și nici Dumnezeu! E bine că suntem pur și simpli oameni, că în viața noastră dialectica ideal-real și real-ideal este o dialectică ciudată. Orice plus de cunoaștere este și un plus de necunoaștere. Orice apropiere de ideal este și o îndepărtare de el. Să fim mulțumiți cu adevăruri relative și cu dreptate pe jumătate. Să fim fericiți că ne putem juca și cu bine și cu rău, și cu iubire curată și cu iubire pătată, și cu pace și cu război. Să ne bucurăm, vorba cântecului că „Avem de toate, Și închisori și libertate”. Că suntem un melanj de Prometeu și de Sisif, de mari unități și mari opoziții. Să acceptăm împreună cu Leibnitz că avem „Cea mai frumoasă lume dintre toate lumile posibile”. Să acceptăm, de data aceasta, împreună cu A. Camus, că Sisif trebuie să fie fericit. Să înțelegem împreună cu același Camus că există și „fericirea ocnei”. Trăsnită idee. Și cu toate acestea, aș îndrăzni să scriu că niciunde, prin cele citite, n-am întâlnit un imn mai subtil închinat vieții decât cel cuprins în prea simpla propoziție din Caietele lui Camus: „Fericirea ocnei”.

În farmecul vieții, filozofia vine cu tot bagajul ei de adevăruri, de atitudini și de principii de conduită. În acest fel, filozofia filozofilor

este și necesară și neneesară, și cu rost și fără rost. Mama ta, dragă Sergiu, îți scriu încă o dată, avea dreptate: „în sus și în jos, cu rost și fără rost”.

Rosturile filozofiei sunt comparabile cu cele ale obiectelor de lux. Îi bine cu ele dar se poate și fără ele. Îi bine că-i avem pe filozofi printre noi, dar se poate și fără ei. Omul simplu, savantul, poetul, politicianul își pot foarte bine vedea de treabă și fără pagini de filozofie. Fără nicio pasiune filozofică poetul își poate scrie poezia, iar savantul teoria. Omul de știință poate descoperi o cauză, fără să știe ce ar putea fi cauzalitatea, poate formula o lege fără a se interesa de ce ar putea fi legitatea. Se poate apleca cu zeci de aparate și zeci de formule asupra unei fărâme de realitate, fără să-și bată capul cu modul în care această fărâma se înscrie în infinitatea lumii.

Pe de altă parte, dragă copile, fără filozofie nu se prea poate. Toți cei care se pot apleca cu interes asupra unor gânduri ale filozofilor se vor uita mai bine la lume, la ei și la zona lor de activitate. Toți vor vedea și vor gândi mai departe, vor vedea și vor gândi mai adânc. Prozatorii și poeții vor scrie o altă proză și o altă poezie. Ce-ar fi Don Quijote fără filozofia lui? Dar Faust? Dar X? Dar Y? etc. Goethe a înțeles bine rosturile filozofiei atunci când recunoaște că „Acest spirit, cu o influență atât de hotărâtoare asupra mea și care a determinat întregul meu mod de a gândi, a fost Spinoza. După ce căutasem pretutindeni un mijloc de formație a ciudatei mele firi, am ajuns în fine la *Etica* acestui om. N-aș putea spune ce anume am cules din această operă și ce am pus eu în ea: destul că am aflat aici liniștirea patimilor mele și că, prin ea mi s-a deschis o largă și liberă perspectivă asupra lumii senzoriale și morale. Ce mă lega în special de ea era nemărginita dezinteresare, care lumina fiecare propoziție a ei”<sup>21</sup>.

Cam lung citatul, dar plin de miez, copile. Cam lung, dar nu e din oricine. E de sub condeiul lui Goethe. Și Goethe are dreptate, filozofia ne dă „un mod de a gândi” și ne dă „perspectivă”. Dă perspectivă minții și dă perspectivă acțiunilor noastre. Cu ceva filozofie bună în minte nu numai poetul, dar și savantul se va uita cu alți ochi la lume și la rezultatele activității sale. El nu va mai lucra doar ca un bun meseriaș, ca un bun mânăitor de aparate și de formule, va lucra ca un savant. Textual sau subtextual, toți cei din marele calendar al cunoașterii științifice au fost și buni sau destul de buni filozofi. Familiarizarea cu filozofia îl poate ajuta pe omul de știință să evite capcanele dublului adevăr. Îl poate feri de oportunismul ideatic și atitudinal. Îl poate feri de oportunism când lucrează în laborator și de oportunism atunci când se duce la biserică. Îl poate ajuta să nu slujească la doi stăpâni, îl poate ajuta să aibă față de textul său științific atitudinea pe care a avut-o Laplace. Se zice și se scrie că atunci când Napoleon l-a întrebat pe Laplace de ce în teoria sa cosmogonică n-a apelat deloc la ideea de Dumnezeu acesta a răspuns simplu și clar: Je n'avais pas besoin de cette hypothese - eu n-am avut nevoie de această ipoteză.

De pe anumite trepte ale evoluției intelectuale - și la scară individuală și la scară istorică - omul are nevoie de filozofia filozofilor. Ea reprezintă produsul de vârf al oricărei evoluții spirituale. Ideile ei sunt cele mai prelucrate. Avem de-a face cu o asemenea situație în virtutea faptului că una și aceeași interogație a fost supusă mereu și mereu analizelor raționale și spiritului critic. Așa va fi și de acum încolo. Pe nici una din marile ei întrebări, gândirea filozofică n-a atins performanța unor răspunsuri ultime și definitive. În acest sens am putea zice despre filozofie că este o permanentă căutare.

Din cauza permanenței lor șlefuiți, ideile filozofice ne apar ca fiind veritabile *bijuterii ale spiritului*. Ele ne apar ca un ceva de genul luxului, ca un ceva fără de care se poate și fără de care nu se poate...

Nu același lucru se poate spune despre filozofia nefilozofică. Aceasta intră sub incidența unor altor aprecieri metafilozofice. Ea este pur și simplu necesară, este un ceva fără de care nu se poate. Fără filozofarea nefilozofică, indiferent de nivelul ei de elaborare, omul nu este om. Stă chiar în natura ființei noastre să umblăm cu gândul pe la ceea ce ar putea fi „dincolo”, dincolo de lume, dincolo de Eu, dincolo de moarte.

Între cele două forme ale filozofării nu există granițe de netrecut. Aceste granițe sunt așa de mobile încât aproape că nu există granițe. Trecherile sunt așa de ușoare încât și în filozofia filozofilor și a nefilozofilor avem fel de fel de nivele de manifestare. Filozofia filozofilor este doar forma cea mai înaltă a filozoficului din noi. Filozoficul din noi, indiferent de formă și nivel de manifestare, reprezintă forma cea mai înaltă a socio-umanului. *Omul este cel mai om prin dimensiunea lui filozofică*. Ea parcă ne caracterizează și ne definește la modul cel mai înalt. Toate esențele socio-umanului se adună, se rezumă și se afirmă în esența filozoficului. În numele unei așa situații se poate zice că *prin filozofare ne îndepărtăm cel mai mult de lumea animală*. Dacă ceva rudimente de sapiens, loguens, faber etc. putem găsi undeva și pe scara animală, rudimente sau urme de filozofare nu găsim. Animalul nu are o lume, el are doar un mediu de viață. Vecinii noștri din lumea animală nu se confruntă cu niciun fel de „dincolo”; cu niciun fel de dincolo spațial, temporal sau de ordinul esențialului. Ei trăiesc doar în orizontul nemijlocitului și prezentului. Trăiesc, așa cum am mai zis, doar în planul fenomenalității. În lumea lor ar trebui fenomenologii să-și așeze filozofarea. Dar să nu ne băgăm în treburile lor.

Să ne vedem de treburile noastre și să observăm că prin cele scrise în ultimele paginuțe, parcă ne-am apropiat de începuturi, de ținta acestor - poate prea multor pagini - Homo philosophus. Toate cele scrise sub acest titlu au fost scrise în numele filozoficului din noi, filozoficului ca dimensiune a general-umanului. Am scris toate cele scrise pentru a putea zice că *tot omul e filozof. Filozofia s-a născut odată cu noi și noi ne-am născut odată și împreună cu ea.*

Între philosophus, pe de o parte, și sapiens, loguens, faber etc. pe de altă parte, nu există raporturi de opoziție și nici de simplă ordonare. Nu sunt opoziții, deoarece nici una din aceste dimensiuni ale socio-umanului nu se exclud, ci se pun și se presupun. Nu există nici raporturi de simplă completare pentru că philosophus nu stă pur și simplu alături de sapiens, loguens, faber, etc. *Philosophus le rezumă pe toate, le neagă pentru a le afirma, pentru a le da o formă mai înaltă de manifestare.* Nu este oare, filozoficul joaca cea mai înaltă a sapiensului din noi? Nu sunt ideile filozofice cele mai impregnate de libertate și gratuit? Nu este oare, înțelepciunea filozofică tocmai vârful manifestării lui sapiens? Întrebări asemănătoare se pot pune și cu privire la celelalte mari caracteristici ale omului și/sau umanului. Se pot pune, de pildă, chiar și cu privire la homo faber, homo demiurg, homo creator sau făuritor de noi lucruri sub soare. Nu în zona creației filozofice l-am creat chiar și pe Dumnezeu?

În acest mod de a judeca raporturile dintre diferitele dimensiuni ale umanului și/sau socio-umanului avem încă un argument în numele afirmației că omul, înainte de a fi om, prin orice altceva, este om în și prin filozofare. De aci și de aceea aș îndrăzni să zic, dragă Sergiu, că omul este om cu cât este mai filozof și că este filozof cu cât este mai om. Nu-i vorba aci de un orgoliu metafizic, este vorba de ceva care ține și care țâșnește din dimensiunea de esență a

general-umanului, dimensiune pe care am denumit-o *Homo philosophus*.

\*\*

Acum e vremea să rezumăm cele scrise și să punctăm câteva idei:

1. Discuția despre *homo philosophus* nu este o discuție banală; ea vizează o mare *temă metafizică*.

2. Diferențierea filozofării în una a oricui și una a filozofilor este prima condiție și prima premisă a discutării unei asemenea teme.

3. *Filozofia oricui* este filozofia în sens larg, filozofia ca notă a general-umanului. În ea fiecare ins își generalizează propria experiență de viață. Ea ni se prezintă ca un fel de folclor filozofic.

4. *Filozofia nefilozofilor* este năpădită, ca regulă, de religie. De multe ori ea se și manifestă doar ca religie.

5. Religia ca religie, prin interogație și scop, este și ea filozofie. Este filozofie în formă populară.

6. Religia ca religie are foarte multe elemente înstrăinante. Ea îl face pe om să se uite strâmb la propriul său chip.

7. *Filozofia filozofilor* este depășirea rațională a limitelor filozofării religioase.

8. Filozofia elaborată conștient și sistematic reprezintă generalizarea, din punctul de vedere al universalului, a rezultatelor cunoașterii științifice și a marilor evenimente istorice.

9. Filozofia filozofilor se structurează pe trei mari capitole: ontologie sau teoria existenței; epistemologie sau teoria cunoașterii și antropologie filozofică sau filozofie a umanului.

10. Logica, etica și estetica nu sunt stricto-senso domenii ale filozofării. Sunt discipline care abia acum fac efortul de a se desprinde de corpul lor comun cu filozofia.

11. Produsele gândirii filozofilor se așază în școli, sisteme și linii de gândire. Această așezare face din filozofie o mare formă a culturii.

12. Filozofarea filozofilor produce nu numai un gen aparte de cunoaștere, ci și forme de atitudine și de înțelepciune.

13. În zona denumită înțelepciune se judecă raporturile dintre adevăr și valori, adevăr și interese. Din această judecare se desprind, ca regulă, mari principii de conduită.

14. *Adevărurile* sunt produse ale raportării cognitive la realitate. *Valorile* sunt fructe ale raportării apreciative. Interesele sunt egoisme individuale și colective. Când interesele se amestecă brutal în zona adevărului și valorilor produc distorsiuni, produc ideologie, produc ideologie ca falsă conștiință. Atunci când interesele conduc la adevăr și susțin adevărul, atunci avem de-a face cu ideologie ca adevărată și dreaptă conștiință.

15. Pentru a fi cât mai utile valorile trebuie armonizate. Această armonizare se face cel mai bine, ne spun filozofii, prin aplicarea măsurii lucrurilor.

16. Stăpânirea sau strunirea intereselor se face cel mai bine, ne spune tot filozofia, prin acțiuni ale imperativului categoric.

17. Filozofia filozofilor reprezintă forma de vârf a vieții noastre spirituale, forma de vârf a fenomenului cultură.

18. Prin filozofare ca filozofare ne îndepărtăm cel mai mult de lumea animală și ne apropiem cel mai mult de ceea ce este și de ceea ce ar putea fi lumea umanului.

19. Filozofia este o dimensiune a general-umanului.

Înainte de a fi om prin orice altceva, omul este om prin capacitatea filozofării.

20. În virtutea posibilității de a ne defini și caracteriza prin filozofare, putem fără rezerve vorbi de existența lui Homo philosophus.

## Note

---

<sup>1</sup> Paul Chauchard, *Le langage et la pensée*, Paris, P.U.F., 1970 pp. 8, 10.

<sup>2</sup> J.W.Goethe, *Faust I*, 1237.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Le sacre et le profane*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>4</sup> Idem, *Nostalgia originilor*, București, Humanitas, 1994, p. 6.

<sup>5</sup> I. Kant, *Întemeierea metafizicii maranurilor* În: „Critica rațiunii practice”, București, Editura Științifică, 1972, p. 23.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Filozofia spiritului*, București, Editura Academiei, 1966, p.5.

<sup>7</sup> Idem, *Prelegeri de filozofie a religiei*, București, Editura Academiei, 1969, p. 21.

<sup>8</sup> F. Savater, *Viața eternă*, Iași, Polirom, 2008, p. 15.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>10</sup> Marx, *Introducere la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, În: „Opere alese” vol. I, București, Editura Politică, 1960.

<sup>11</sup> *Les grands textes de la philosophie*, Paris, Bardos, 1968, p. 209.

<sup>12</sup> I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1964, p. 601.

<sup>13</sup> Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p. 407.

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 409.

<sup>15</sup> D. Isac, *Introducere în istoria filozofiei eline*, Cluj-Napoca, Grinta, 2005, p. 146.

<sup>16</sup> I. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Editura Științifică, 1972, p. 144.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, În: „Repere pe drumul gândirii”, București, Editura Politică, 1988, p. 214.

<sup>18</sup> I. Kant, *Spre pacea eternă*, București, All, 2008, p. 138.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 14

<sup>20</sup> Ibidem, p. 138

<sup>21</sup> J. W. Goethe, *Poezie și adevăr*, București, Editura pentru Literatură 1967, p. 215.

# *PROBLEMA ÎNSTRĂINĂRII*



## Dragă Sergiu

Încă pe când scriam la *Homo philosophus* mă gândeam că a doua suită de scrisori pe teme de filozofie să fie despre înstrăinare. M-am gândit la o așa temă din două motive. Primul ar fi acela că tema este de un destul de mare interes filozofic. Ea este un fel de problemă centrală a filozofiei umanului, o problemă de mare, mare subtilitate. Ea se referă la cea mai nevăzută dialectică din toată dialectica condiției umane. Este tema modului nostru de a ne mișca împotriva noastră, este tema autobiciuirii noastre, ca indivizi și colectivități.

Al doilea motiv ține de faptul că problema mi-a fost mai demult la suflet. Cu vreo treizeci de ani în urmă am mai scris câte ceva pe unele din momentele ei. Pe atunci, m-am cam axat pe momente ale istoricului ideii, pe atunci, multe din cele care erau de spus, nu se puteau spune; climatul filozofic și ideologic era așa cum era. Aș fi avut de spus lucruri care n-ar fi trecut de cenzură. Pe când am scris „Pe tema înstrăinării de la Fichte până la Marx” nu puteam scrie, de pildă, că socialismul, pe lângă dezînstrăinările pe care pe alocuri le aduce cu sine, produce el însuși multe forme de înstrăinare. Nu puteam zice că evoluția spre comunism nu este magistrala eliminării tuturor înstrăinărilor. Nu prea puteam scrie împotriva curentului, împotriva unei teze care venea de la tătucul Marx și care era așa de acceptată în toată literatura marxistă. Și așa, din cauza frazei finale a studiului abia citat, frază în care afirmam doar că înstrăinarea este o coordonată a general umanului, era ca articolul să nu apară. Pe când articolul era la Revista de filozofie, am primit o scrisoare cu rugămintea de a renunța la aliniatul final. Le-am răspuns

că, dacă-i vorba de așa renunțare, mai bine să nu se publice nimic. Cum, de până la urmă, totuși, l-au publicat, nu știu.

Dat fiind articolul la care m-am referit, mă aflu în fața următoarei alternative: Ce să fac cu cele scrise acum 30 de ani? Să mă apuc să ți le transcriu așa cum au apărut, sau să mă apuc să le scriu așa cum le-aș putea scrie astăzi?

La o lectură a textului mi-am dat seama că mare lucru nu am ce schimba. Să scriu mai mult pe istoria conceptului nu are rost. Să corectez, nu prea am ce. În acest caz ce să fac? M-am gândit să rezum textul, să-l mai scurtez, ca apoi, să-l completez cu cele nespuse pe vremuri și cu cele pe care le-aș avea acuma de spus.

Cu acest gând, dragă copile, hai să pornesc la drum.

\*  
\*\*

În definirea și caracterizarea Omului, în efortul de a-i surprinde acea esență care să rezume toate celelalte esențe, am putea considera că *nota notelor ființei umane este aceea a creativității*. Aceasta rezumă parcă însușirea conștienței de sine, cuprinde fenomenul gândirii și pe cel al limbii, dă o expresie mai adecvată elementului muncă, surprinzându-l în însăși specificitatea și esențialitatea sa.

Omul este singura ființă înzestrată cu reale funcțiuni demiurgice. El și-a construit și își construiește, în și din elementele mediului natural, un mediu propriu, mediul socialului. În numele acestei făuriri, în și pe fondul lumii substanțialo-energetice, el își plămădește un univers suis-generis al umanului. El este singurul care își interpune, între sine și natură *Eul*, care-și mediază în mod deferit raporturile sale cu lumea înconjurătoare.

Veriga esențială a acestei medieri este, fără îndoială, aceea a *ideaticului*. Acesta este principalul punct de sprijin al creației, domeniul fundamental al inventivității. Aici sunt laboratoarele speciale ale atitudinii demiurgice. În mental omul traduce limbajul lucrurilor și cel al ideilor.

Aici se construiește universul interior, se transpune în om ceea ce este în afara sa. Aici omul reflectă în sine opusul său și se reflectă în sine pe sine însuși. Avem în acest caz de-a face cu o dublă și complicată stare de conștiință – *conștiința obiectivității ontice*, conștiința a ceea ce nu e conștiință și în același timp conștiința de sine sau conștiința conștiinței. Lumea ideilor, ca lume a unei lumi ce ni se opune, își dobândește o independență relativă, un mod al ei de-a se făuri și de-a se mișca. În procesul acestei autofăuriri, de la componentele fundamentale, care sunt întotdeauna ideile cunoaștere, se ajunge la ideile scopuri, la domeniile visării, la sferele afectivității, la coordonatele voinței și caracterului.

Lumea conștiinței este prima zonă a afirmării omului, a etalării forțelor sale. Liniile fundamentale ale creativității din interiorul mentalului sunt descoperirea științifică, dăltuirea poetică, șlefuirea conceptelor filozofice, formularea principiilor morale, lansarea liniilor conducerii politice etc.

Produsele creativității umane au, din punct de vedere al raportării omului la sine și apoi al raportării sale la lume, consecințe diferite. Aceste produse au ecouri variate în modul omului de a-și concepe esența, de a-și înțelege sensurile propriei existențe, de a-și aprecia raporturile cu lumea, de a-și judeca forțele și slăbiciunile.

Nu este vorba de a analiza aici, adică în economia acestor pagini, aceste consecințe, în mod polivalent, de a dezveli rosturile cunoașterii științifice, ale cugetării filozofice etc., este vorba doar de a

surprinde și discuta aceste consecințe din punct de vedere al coloritului general, al modului lor de a se proiecta în zonele condiției specifice umane.

Din această perspectivă, aceste consecințe se înscriu pe două coordonate fundamentale și contradictorii. Una este aceea a *afirmării* sau *auto-afirmării* omului, a manifestării supremației sale în colțul nostru de lume, e coordonata lărgirii și adâncirii cunoașterii, a creșterii puterii noastre de transformare, e latura care vizează sentimentul general al libertății, conștiința generală a succesului, e latura prometeicului din noi. Alături de consecințele afirmării, ba chiar în și prin acestea, se manifestă și *negarea* omului, căderea lui în lumea limitelor și neputințelor sale, în *condiția lui de a nu putea și niciodată totul și de a nu putea face orice*. Creația umană este însoțită întotdeauna și de un sentiment al nerealizării și de conștiința eșecului; în om există întotdeauna și o latură sisifică.

Oricât de antagonice ni se par aceste tendințe, ele coexistă în om, se împletesc în activitatea sa. Ele caracterizează împreună condiția umană și modul în care, în interiorul acesteia, se așază performanțele noastre de cultură și civilizație.

Dialectica aceasta ciudată și fină, mozaicul dinamic al afirmărilor și negărilor, contrastele optimismului și pesimismului, raporturile dintre forțele și slăbiciunile ființei umane, trecerile de la entuziasm la descurajare, caracteristice atât indivizilor, cât și istoriei, originile aceluși sentiment al înălțărilor și în același timp al depresiunilor adânci au fost de mult probleme ale meditației filozofice. De mult au apărut idei care au surprins notele afirmării omului, apropierea lui de esența sa, notele *stăpânirii produselor activității sale*. Au apărut de mult și ideile care conștientizau aspectele subordonării inverse, aspectele *dominării omului de către propriile sale produse*, mai pe

scurt ale întoarcerii omului împotriva lui. În și prin creațiile sale, omul devine nu numai stăpân, ci și sclav, el nu numai că se afirmă, dar se și neagă; nu numai că se eliberează de presiuni ale legilor naturii și istoriei, dar înaintează el însuși spre lumi în care nu mai este lider, în care, cel puțin pentru un timp, recade în nelibertate.

Punerea mai mult sau mai puțin clară a acestor probleme, formularea mai mult sau mai puțin explicită a unor soluții, indicarea cât mai clară a unor finalizări etc., s-au făcut istoricește din perspective și de pe poziții filozofice foarte diferite. În ciuda acestei diversități, problematica abia creionată gravitează în jurul așa-numitei *probleme a înstrăinării*.

\*  
\*\*

Chiar dacă unele momente ale temei au intrat mai demult în fluxul cugetării filozofice, existența ei pe ordinea de zi a filozofiei datează de prin perioada *filozofiei clasice germane*. Sub condeiele lui Fichte, Hegel și Feuerbach tema e pusă și dezbătută la modul frontal și esențial.

Începuturile le găsim fără îndoială în filozofia lui *Fichte*, în modul acesteia de a pune în mișcare conceptele de *Eu* și *Non-Eu* și de a le judeca raporturile. În această judecare, primul moment este acela al postulării Eului ca fiind primordial, ca fiind prima și neîndoielnică certitudine. În prima lui mișcare, Eul zice că el este mereu identic cu sine, că este  $Eu = Eu$ . În această autoafirmare, încă nu avem nimic ce să amintească de înstrăinare. În eforturile Eului de a se determina pe sine ca sine, intervine însă nevoia unui oponent. În numele unei asemenea exigențe interioare, în și prin al doilea pas al mișcării sale, Eul își pune în față Non-Eul. În și prin punerea

acestui, Eul se afirmă și se neagă în același timp. Eul își produce opusul, exteriorul, obiectul, își pune adversarul ca să nu zicem dușmanul. În și prin punere și opunere, Eul se afirmă ca fiind altceva decât Non-Eul, iar Non-Eul ca altceva decât Eul, un fel de negativ al Eului. În și prin acest negativ, Eul „iese” din sine pentru a se „întoarce” la sine, își pune esența pentru a-și altera esența și își alternează esența pentru a-și regăsi esența. Eul se identifică și se contemplă pe sine numai sub condiția Non-Eului. Am pus ghilimelele la *iese* și la *întoarce*, deoarece cele două mișcări nu sunt două. Exteriorizările și/sau obiectivările Eului în Non-Eu nu sunt exteriorizări și obiectivări veritabile. Non-Eul nu devine realitate spațio-temporală. Toată mișcarea se petrece în interiorul Eului, în zona subiectivității acestuia. De aici tot subiectivismul filozofiei fichteene. De aici efortul acestei filozofii de a se prezenta ca fiind un subiectivism mai consecvent decât cel prezent în transcendentalismul kantian. De fapt, subiectivismul kantian, este doar epistemologie, pe când cel fichteian este prin excelență ontologic. În liniile lui, un fenomen specific uman este ridicat la scara explicării întregii existențe, ba chiar a explicării lui Dumnezeu.

Momentele abordării fichteene a problemelor înstrăinării își găsesc reluarea, de pe alte poziții general filozofice și cu alte mijloace conceptuale în filozofia hegeliană. La Hegel, tema înstrăinării este reluată într-un mod mai explicit și mai bogat. Înstrăinarea nu numai că își primește numele, dar și apare ca moment al mai multor raporturi și consecințe, al mai multor genuri de relații. Mai întâi, și acesta este raportul fundamental, înstrăinarea este legată de actul demiurgic prin care ideea absolută se exteriorizează în natură. „Natura este spiritul înstrăinat de sine”<sup>1</sup>, ne spune Hegel simplu și răspicat. Fiind esența naturii, spiritul obiectiv și impersonal se afirmă

și se neagă în actul prin care îmbracă forma naturii. Natura este actul ideii, opusul ei, este îndepărtarea ideii de sine, este fenomenalizarea, obiectivarea și degradarea acesteia. În ipostaza naturii, spiritul absolut renunță la sine, își pierde esența – notele libertății și spiritualității – și îmbracă haina fenomenalității – necesității, substanțialității, gravitației, spațialității etc. El, aici, în natură și ca natură, nu se mai poate mișca liber, e încarcerat; nu mai e activitate, ci nonactivitate, în sensul plin și propriu al acestui cuvânt.

În procesul ieșirii spiritului din sine, al îndepărtării acestuia de esențele sale, acționează legea fundamentală a oricărei înstrăinări: cu cât natura e mai natură, cu atât spiritul e mai puțin spirit, cu atât înstrăinarea acestuia de sine prin sine devine mai adâncă. *Înstrăinarea este direct proporțională cu distanțarea unei esențe de determinațiile sale.*

Din starea lui degradată și alienată, spiritul nimănu se reîntoarce la sine numai și numai în cursul unei evoluții lungi și anevoioase. Treptele acestei evoluții sunt cele ale „ridicării” spiritului din natură și ale înaintării prin istorie spre „conștiința libertății”<sup>2</sup>.

Notele înstrăinării însoțesc și treptele mișcării spiritului spre sine, reîntoarcerii sale. Ele apar în anumite forme și grade și în activitatea spiritului personificat. Ele însoțesc nu numai demiurgicul absolut al spiritului absolut, ci și demiurgicul relativ al spiritului relativ, demiurgicul activităților umane. Hegel a sesizat, într-o formă speculativă binențeles, consecințele duble ale activității conștiente a omului. El a surprins satisfacțiile *afirmării*, bucuriile înălțării, situațiile de „stăpân”, elementele sau momentele „conștiinței fericite”. A întrevăzut însă, tot abstract și speculativ, și condiția de „slugă” și momentele „conștiinței nefericite”. În procesul complex al obiectivării

în istorie, omul ca om are nu numai bucurii și satisfacții, el culege adesea și sentimente de gen înfrângere, neputință, cădere și resemnare.

În acest mod de a pune și de a soluționa problemele înstrăinării se văd de departe, dragă Sergiu, pozițiile general filozofice ale idealismului obiectiv. Tema este forțată să se adapteze cerințelor acestei platforme filozofice. Neajunsul fundamental al acestei forțări este că fenomenul uman al înstrăinării este universalizat, hiperbolizat, rupt speculativ de om și transformat într-o caracteristică generală a mișcării absolute a spiritului absolut. A mișcării acestuia de la existența lui „în sine” la aceea a existenței lui „în altul” – în natură și istorie – și apoi, de aici, la existența lui „în sine și pentru sine”, adică a manifestărilor lui în și prin om și omenire, în și prin conștiința individuală și socială. În evoluția lui socială, spiritul urcă pe trepte ale culturii până la modul lui de a fi filozofic, și de aici până la a ajunge filozofie hegeliană. În și pe treapta modului hegelian de a fi filozof, zice chiar Hegel, autoafirmarea ideii ca idee, a spiritului ca spirit se încheie. Aici, ideea absolută se regăsește pe sine, se adună din alteritățile sale, se împacă cu sine, se conștientizează ca fiind conținutul și esența lumii. De acum, ideea absolută știe că este primă și fundamentală, că este alfa și omega existenței ca existență.

Pe calea metamorfozărilor speculative, caracteristici ale creației umane devin caracteristici ale demiurgului absolut. Obiectivările omului în ceea ce face devin obiectivări și exteriorizări ale ideii nimănui în natură și în istorie; înstrăinările ființei umane devin înstrăinări ale existenței ca existență. Modelul omului devine, în optica filozofiei hegeliene, model al arhitecturii universale. Lumea apare ca fiind făcută după chipul și asemănarea omului.

Criticând multe din ideile filozofiei hegeliene, *L. Feuerbach* reia tema înstrăinării din cu totul alte perspective. Pentru el

înstrăinarea nu mai este un fenomen universal, ci unul specific uman. Aceasta este surprinsă și descrisă în sfera de fapt a existenței ei, sfera socio-umanului. Situând-o prin excelență în zonele conștiinței și considerând-o ca notă a manifestărilor acesteia, Feuerbach acordă atenție doar uneia din formele înstrăinării – *înstrăinarea religioasă*.

Omul, ne zice Feuerbach, se înstrăinează pe sine de sine, își etalează și anihilează propriile sale esențe în și prin obiectivarea sa fantastică în ideea de Dumnezeu. Teza fundamentală a criticii feuerbachiene a religiei este aceea că nu omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu nu este nimic altceva decât reflexul înstrăinat al omului. „*Ființa divină*” scrie Feuerbach, *nu este nimic altceva* decât ființa omului despărțită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită și venerată ca altă ființă; toate determinările ființei divine sunt de aceea determinări ale ființei umane”<sup>3</sup>.

Omul își desprinde de sine propriile sale atribute esențiale (acțiunea, voința, inima, în terminologie feuerbachiană), le ridică la rang de absolut și prescriindu-le în această ipostază unei ființe cu existență de sine stătătoare, creează imaginea divinului, persoana iluzorie a Dumnezeului unic.

În acest act de creație fantastică, omul își surprinde în fond propriile sale năzuințe spre absolut, spre supremație, spre atotcunoaștere, atotputere, atotperfecțiune etc. În afirmarea acestor înălțătoare năzuințe, chiar dacă doar în plan fantastic, omul se și neagă pe sine, își „vinde” propriile determinații definatorii altcuiva.

Omul în loc să crească în propriii săi ochi prin aceea că a plăsmuit imaginea divinului, că și-a dat sieși o expresie atât de înaltă, el decade, se mutilează, se minimalizează, își pierde ceva din propria demnitate. Aceasta este și componenta fundamentală a ceea ce se

numește înstrăinare religioasă, componentă în care își face loc imediat legea fundamentală a oricărei înstrăinări; cu cât mai înaltă afirmare, cu atât mai joasă negare. În terminologia feuerbachiană și cu referire expresă la cazul înstrăinării prin religie, această lege ia o formă teribil de explicită; „Religia este *dezbinarea* omului *cu sine însuși*; el așază în fața sa pe Dumnezeu ca pe o ființă *opusă* lui. Dumnezeu *nu* este ceea ce este *omul* – omul nu este ceea ce este *Dumnezeu*. Dumnezeu este ființă infinită, omul – ființă finită; Dumnezeu este perfect, omul – imperfect; Dumnezeu este etern, omul – trecător; Dumnezeu este atotputernic, omul e neputincios; Dumnezeu e sfânt, omul e păcătos. Dumnezeu și om sunt extreme: Dumnezeu este pozitivul la modul absolut, ansamblul tuturor realităților, omul e negativul în mod absolut, ansamblul tuturor nimicnicilor....Acest dezacord între Dumnezeu și om este *dezacordul omului cu propria sa ființă*”<sup>4</sup>.

Cam lung textul, dar își merită toți banii? Din el se desprinde cu ușurință că, deși Dumnezeu nu este decât omul ridicat la scară absolută a calităților sale, printr-o dialectică ciudată, el devine polul opus, polul la care se adună numai nonatributele ființei sale. Dumnezeu i-a „furat” omului totul, mai bine spus, omul s-a golit pe sine de tot, s-a golit în așa fel, încât a devenit aproape un nimic. Dacă el mai vrea totuși să se afirme prin ceva, poate face acest lucru tot prin Dumnezeu, prin a-i implora bunăvoința și atotbunătatea. Se vede de aici cât de adâncă este decăderea religioasă, cât de mult se îndepărtează religiosul de esența și/sau esențele sale. În și prin înstrăinarea de tip religios, omul *decade* în loc să se *înalte*, se neagă în loc să se afirme, îngenunchiază în loc să lupte, se roagă în loc să acționeze, devine în propriii săi ochi un neputincios. Omul se prăbușește sub povara propriilor sale creații fantastice.

Limitele abordării feuerbachiene a problemelor înstrăinării sunt, dragă Sergiu, cel puțin două: Întâi, Feuerbach n-a văzut și n-a teoretizat decât un gen de înstrăinare, o formă a manifestării acesteia. N-a văzut că aceasta este o dimensiune și o consecință care, în forme și grade diferite, însoțește orice gest al afirmării omului. În al doilea rând, pentru Feuerbach înstrăinarea funcționează doar în sfere ale conștiinței, iar dezînstrăinarea se poate realiza tot prin schimbări doar în interiorul acesteia. În cazul dezînstrăinării religioase se pune doar problema modificării concepțiilor și convingerilor, doar problema unor schimbări ideatice, afective și atitudinale. Nevoia unor schimbări în chiar zonele vieții reale, economice, politice, sociale, - nu se prea pune.

În ciuda schimbărilor ei, dragă Sergiu, opera lui Feuerbach reprezintă un moment remarcabil în literatura filozofică a temei, un moment care se interpune între tratarea ei hegeliană și cea marxistă. Ideile lui L. Feuerbach fac și în acest domeniu trecerea la Marx și la marxism.

În evoluția gândirii lui Marx, dragă Sergiu, tema înstrăinării s-a bucurat de atenție mai ales în lucrarea lui de tinerețe *Manuscrisele economice – filozofice din 1844*. În multe pagini ale acesteia, pe lângă momente care-l amintesc când pe Hegel, când pe Feuerbach, se află și multe idei care nu sunt de împrumut.

În formularea opiniei sale, Marx pornește de la teza că înstrăinarea este un fenomen care ține de condițiile condiției umane. Dintre formele pe care înstrăinarea le poate lua, Marx a acordat atenție mai ales *înstrăinării economice*. Mai mult, consideră „munca înstrăinată” ca fiind rădăcina sau sursa celorlalte forme ale înstrăinării.

Munca înstrăinată se concretizează, înainte de toate, în cele mai palpabile consecințe ale autoînstrăinării, adică în principalele

fenomene economice – proprietate, bani, capital, salarii etc. Toate acestea sunt în viziunea lui Marx consecințe ale înstrăinării „*produselor muncii*”, ale îndepărtării produselor de producătorii lor, ale întoarcerii acestora împotriva lor, ale răsturnării de fapt a raporturilor de subordonare. Locul subordonării produselor față de producător, este luat de subjugarea în zeci de feluri a producătorului de către produsele sale.

Dar fenomenul înstrăinării e mai mult și mai complex. El conține în sine și momentul înstrăinării în chiar actul *producerii produselor*. În acest caz, munca își pierde atributul său esențial, în loc să-l afirme pe om, ea îl neagă; în loc să-l ferească, îl nefericește; în loc să se găsească pe sine ca gen și individ, el se pierde; în loc să se umanizeze, el se dezumanizează.

Înstrăinarea în și prin procesul muncii e o înstrăinare mai de esență, mai ascunsă, mai subtilă, mai greu de sesizat. Într-un anumit fel, ea poate fi privită ca o rădăcină a înstrăinării în produse, așa cum la rândul ei, înstrăinarea în și prin produse poate fi considerată ca o sursă a „autoînstrăinării activității”<sup>5</sup>.

Din cele două forme, sau mai bine spus nivele, ale înstrăinării, Marx deduce și pe al treilea, pe cel mai înalt și mai general; nivelul *înstrăinării generice*. În surprinderea și caracterizarea acestuia, Marx arată cât de cuprinzător este fenomenul, cum angajează el toate dimensiunile esenței umane, toate raporturile omului cu natura și apoi cu sine și cu semenii săi.

Cât privește raporturile dintre cele două fețe ale ființei umane – fețele biologic și social sau natural și cultural – înstrăinarea introduce sau poate introduce forme și grade de nefericite dezechilibre. Prin mecanisme ale înstrăinării, de pildă, se ajunge sau se poate ajunge ca întinse categorii de oameni, din motive strict economice, să

nu se mai poată gândi decât la nevoile strict existențiale ale vieții lor – adăpost, hrană, sex. Pentru înfățișările lor spirituale, culturale ori morale nu le mai rămâne nici timp și nici mijloace.

Pe de altă parte, sub acțiunea acelorasi mecanisme, dar sub presiunile altei motivații, alții ajung și ei să-și negligeze domeniile spiritualității, ajung și ei să se gândească doar la case, mașini, bani, sex. Nevoile minții și ale inimii sunt lăsate și de către aceștia pe seama altora. Vorbind mai sintetic, unii trăiesc în dezechilibrele abia amintite din motive de sărăcie și alții din motive de prea mare bogăție. În ambele situații, ceea ce ar trebui să fie doar mijloace pentru o existență specific umană, se transformă în singure și veritabile scopuri. Semnalând această răsturnare de roluri, Marx scrie pe bună dreptate că munca înstrăinată transformă „esența” omului doar în „mijloc pentru menținerea existenței sale”<sup>6</sup>.

Înstrăinarea generică, ca formă a înstrăinării omului în zonele dublei sale naturi, presupune și atrage după sine și „înstrăinarea omului de om”<sup>7</sup>.

Dacă omul se înstrăinează în și prin produsele sale, dacă acestea se îndepărtează de producător și ajung să-l domine, dacă omul se înstrăinează în și prin chiar munca sa, dacă aceasta nu-l face fericit, atunci toate astea oare pe cine fericesc? „Dacă produsul muncii, scrie Marx, nu-i aparține muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparține *unui alt om, și nu muncitorului*. Dacă pentru muncitor activitatea sa este un chin, ea trebuie să procure altuia desfătare și bucurie. Nici zeii și nici natura, ci numai omul însuși poate fi puterea străină care îl domină pe om”<sup>8</sup>.

Înstrăinarea muncitorului, rezumată în fenomene precum proprietate, salariu, capital, exploatare, face ca bogăția unora să devină sărăcia altora; fericirea unora se face cu prețul nefericirii altora.

Prin intermediul unor mecanisme destul de complicate, relațiile omului cu lucrurile, devin relații interumane, iar dominarea omului de lucrurile pe care le produce se concretizează în dominarea omului de către alt om. Această dominare devine cea mai apăsătoare și ea vizează alterarea a cel puțin două din cele mai de seamă note sau caracteristici ale ființării specific umane; nota *libertății și solidarității*.

Dominat de alții, muncitorul nu mai e liber. El nu mai poate alege decât, eventual, stăpânul. El nu-și mai aparține decât în măsura în care-i aparține celui care-l plătește. Dominarea omului de către alt om, instituie individualul în locul socialului, individualismul în locul solidarității sau spiritului colectiv, egoismul în locul altruismului.

În și prin aceste instituiți, omul se alterează pe sine de sine la modul cel mai adânc. Indiferent de formele dominării, chipul ființei umane se îndepărtează de ceea ce este sau de ceea ce ar trebui să fie. Note ale condiției umane sunt coborâte la note ale subumanului. Notele îndepărtării omului de om iau forme și grade diferite în funcție de apartenența la unul sau altul din cei doi poli ai antagonismului social.

În condițiile societății cu exploatare, ne spune Marx, exploatații sunt mai puțin oameni prin condițiile subumane ale vieții lor fizice, exploatații sunt mai puțin oameni prin multe note ale profilului lor spiritual, mai ales moral.

Aceste dezumanizări diferite și opuse se manifestă, doar în genere, doar ca tendințe. De la cazul general, însă există sau pot exista fel de fel de abateri care nu fac decât să întărească regula.

Referindu-se la modul în care Marx a descris formele sau nivelele înstrăinării economice, consecințele acestora pentru oameni și pentru condițiile lor într-o anumită societate, R. Garaudy a scris că înstrăinarea în procesele muncii se manifestă ca „deposedare”,

înstrăinarea în „actul producerii” apare ca „depersonalizare”, iar „înstrăinarea generică” e, în fond, „dezumanizare”<sup>9</sup>. Aceste caracterizări sintetice și sugestive indică dintr-o dată că înstrăinarea economică, prin manifestările ei pe verticală, înaintea de la cuprinderea raporturilor dintre om și lucruri spre cuprinderea raporturilor dintre om și om și apoi dintre om și societate, ca să ajungă la alterarea a ceea ce este mai omenesc în om.

Chiar dacă Marx a analizat prin prisma conceptului de înstrăinare condiția economică a omului, el n-a rămas la ideea că înstrăinarea economică ar fi, pe orizontala vieții noastre, singura formă a înstrăinării. El vorbește despre prezența înstrăinării în „domeniul dreptului, politicii”<sup>10</sup>, ba chiar despre filozofie ca „...alt mod de existență a înstrăinării esenței umane”<sup>11</sup>.

Mai mult decât atât, în viziunea lui Marx, aceste forme de înstrăinare nu stau pur și simplu unele lângă altele; ele interacționează. În această interacțiune, ne zice Marx, înstrăinarea economică are rolul de condiție fundamentală, de filon generic pentru o bună parte a tuturor celorlalte. Determinarea și condiționarea nu au un caracter mecanic, automat, ele nu șterg granițele relativelor independențe dintre formele principale ale afirmării și în același timp ale negării esenței umane.

Marx nu s-a rezumat la semnalarea teoretică a fenomenului înstrăinării, la analiza consecințelor negative pe care acesta le are în condițiile societății capitaliste; el a indicat și căile fundamentale ale dezînstrăinării, căile comunismului.

Textul care urmează, dragă Sergiu, este pe deplin edificator: „Comunismul e deja conceput ca reintegrare sau reîntoarcere a omului la sine însuși, ca suprimare a autoînstrăinării omului”<sup>12</sup>. Comunismul mai apare ca fiind, în opinia lui Marx, mișcarea socială

spre „...naturalism desăvârșit = umanism, ca umanism desăvârșit = naturalism; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare”<sup>13</sup>.

Dacă un asemenea gând încoronează modul lui Marx de a prezenta dialectica înstrăinarea – dezînstrăinarea, dacă în el se fixează un program și un ideal, atunci nota continuității în opera lui Marx devine ușor de sesizat. Marx nu e un altul în *Capitalul* și în *Manifest* față de cel din *Manuscrise*. *Capitalul* nu înseamnă o abordare a *Manuscriselor*, cum se scrie pe alocuri. *Capitalul* continuă de pe alte poziții, cu alte mijloace de cercetare, cu un alt limbaj, de pe platforma unor altor dimensiuni de analiză, problematica pusă în *Manuscrise*, problematica condiției economice a omului societății capitaliste, problematica emancipării generale a omului și omenirii. Continuitatea de soluție se concentrează în ideea comunismului. Ceea ce *Manuscrisele* afirmă în termeni mai mult sau mai puțin speculativi, *Capitalul* demonstrează logic și istoric. În opera de maturitate a lui Marx, comunismul nu mai apare ca o simplă și abstractă mișcare de dezînstrăinare economică, politică etc., ci ca acțiune istorică de amploare, cu menirea de a realiza „exproprierea exploataților”. Dacă înstrăinarea economică se concretizează în „capital”; „proprietate” etc., atunci omul trebuie să-și înceapă procesul istoric al reînălțării sale, al ridicării din autoînstrăinare prin desființarea proprietății, prin organizarea economică a unei alte societăți, pe alte baze și după alte principii. În lumina unor asemenea posibile considerații se poate ușor zice că „bătrânul” Marx nu se dezice de „tânărul” Marx.

Conceptele lui Marx de „om total” și „emancipare totală”<sup>14</sup>, ca afirmare a unor realități care ar putea fi atinse pe treptele comuniste ale istoriei, funcționează, după părerea mea, dragă copile, nu numai ca „mișcare reală”<sup>15</sup>, cum zicea Marx, ci și ca *un permanent ideal*, ca un ceva care orientează și va putea mereu orienta mișcarea de viitor a istoriei. Ideea „emancipării totale”, în funcție de complexitatea, frumusețea și perfecțiunea fenomenului pe care-l vizează, va putea întotdeauna îndeplini funcțiunile idealului, funcțiunile indicării unor performanțe de realizare umană spre care putem tinde, dar pe care nu le vom putea niciodată atinge la modul absolut.

Din această mișcare istorică în care „realul” comunist mereu ajunge și mereu nu ajunge parametri „idealului” comunist, rezultă un gen de contradicții cu deosebite funcțiuni sociale, cu deosebite resurse pentru progresul social real.

În lumina unui asemenea mod de înțelegere a lucrurilor, de înțelegere a modului în care Marx a conceput principial raporturile dintre înstrăinare și comunism rezultă, cred eu, dragă Sergiu, că dimensiunea înstrăinare - dezînstrăinare apare ca o componentă fundamentală și universală a condiției umane, o caracteristică generală a procesului și progresului istoric. Înstrăinarea nu este un ceva care va părăsi cândva la modul absolut scena istoriei; ea este un ceva care mereu, în anumite grade și forme, îl va însoți pe om în mersul complicat al desăvârșirii sale.

\*  
\*\*

După rezumatul abia încheiat, trei întrebări se impun cu o anumită stringență. Una din ele mai simplă și cu un răspuns mai la îndemână, alte două ceva mai complicate.

Prima întrebare ar putea suna cam așa: Ce mai poate rămâne valabil din textul de acum 40 de ani? La ce afirmații aş putea subscrie și acum?

Răspunsul este simplu copile, este foarte simplu: totul rămâne valabil. În reluarea atentă a textului n-am dat peste nicio frază pe care s-o schimb sub raportul conținutului. N-am dat peste nicio frază de care să-mi fie rușine. Deși, de atunci am mai citit destule despre Fichte, Hegel, Feuerbach și Marx, aş putea cel mult garnisi cele scrise cu ceva texte mai noi, dar de schimbat nu am ce schimba. Rămân și acum la cele scrise mai de mult. În numele unei așa situații, rezumatul de mai sus nici nu este propriu-zis un rezumat. Este mai degrabă o anume selecție de fragmente. Am sărit peste ceea ce mi se părea că nu prea ar avea relevanță pentru economia de idei a acestor pagini, pentru intențiile pe care vreau să le așez acum în ele. Cele reținute mi se par suficiente pentru a putea scrie ceva mai departe. Pentru a putea scrie ceea ce n-am putut scrie pe vremuri și pentru a putea scrie câte ceva despre înstrăinările și dezînstrăinările pe care istoria mai recentă, fără să vrea, le-a adus cu sine. Deși, nu-i prea lungă, istoria recentă este plină de răsturnări spectaculoase în lumea înstrăinărilor și dezînstrăinărilor.

A doua întrebare ar fi: Ce mai rămâne din teoria lui Marx despre înstrăinare? Ce mai rămâne după neașteptata cădere a socialismului?

După căderea socialismului, dragă Sergiu, toți adversarii marxismului au jubilat, iar unii dintre ei s-au și apucat să vorbească despre moartea definitivă a ideilor „bărbosului”. Se zicea că această cădere este eșecul deplin al învățăturii sale.

Eu nu am de gând să polemizez cu așa adversari, nu am de gând să discut acum despre Marx în ansamblul ideilor sale și nici să-

ți scriu acum, despre cam cum văd eu moștenirea ideatică denumită marxism. O asemenea sarcină ar urma să rămână, zic eu, pe seama vremurilor în care s-ar putea vorbi despre vreun neomarxism, în cazul în care așa vremuri vor mai veni vreodată. Eu cred că vor veni. Câte ceva despre soarta lui Marx de după căderea socialismului ți-am scris în *Aduceri aminte*. Deocamdată, un singur lucru aș mai zice. Și anume: după cum merg acum lucrurile cu evoluția globală a societății capitaliste, societate la care acum i se zice economie de piață sau lume liberă, nu-i deloc exclus ca să mai vină vremuri în care „stafia” comunismului să „bântuie” din nou, nu numai prin Europa ci și pe alte continente.

În cele de față aș vrea să fie vorba doar despre cele zise de Marx cu privire la înstrăinare.

În acest sens, aș îndrăzni să afirm că rămân în picioare toate cele zise despre „munca înstrăinată” sau „înstrăinarea prin muncă”. Rămân explicațiile bătrânului cu privire la mecanismele înstrăinării și la îngemănarea acestora cu mecanismele exploatării. Rămân valabile referirile la consecințele de gen înstrăinare pe care le aduce cu sine proprietatea privată și goana după capital. Rămân perfect valabile toate cele zise despre formele și nivelele înstrăinării – înstrăinării produselor, înstrăinării în procesul muncii și apoi înstrăinării generice.

Dar ideea asupra căreia aș dori să insist este aceea cuprinsă în conceptul de „autoînstrăinare”.

De mute ori, pe lângă „înstrăinare”, Marx a scris și „autoînstrăinare”. Această alăturare nu mi se pare a fi nici întâmplătoare și nici exterioară. Ea spune ceva foarte important. Spune că, de fapt și de fond, înstrăinarea este *autoînstrăinare*. Numai așa înstrăinarea se așază în zona contradicției ei specifice. Numai așa înstrăinarea nu se lasă dizolvată în toate păcatele sau relele societății cu

proprietate privată. Dacă o așezăm în sfera contradicțiilor dintre „dezvoltarea forțelor de producție” și „dezvoltarea personalității”, cum face G. Lukacs<sup>16</sup>, atunci o putem ușor dizolva în obiectivare, reificare, ideologizare, manipulare etc. Or, nu toate relele și/sau nerealizările din sfera socio-umanului sunt de gen înstrăinare. Nici măcar toate „deposedările” nu sunt înstrăinare. Deposedările prin furt, jaf, forță nu au consecințe înstrăinante. Nu au asemenea consecințe pentru cel deposedat. Ele pot avea așa consecințe pentru hoț, în cazul în care acesta „cu mâna lui” și-a făcut rost de o condamnare.

Înstrăinarea ca înstrăinare trebuie să fie un ceva de genul autoînstrăinării. Să se supună legii bumerangului. Să fie un ceva care pornind de la tine să se întoarcă împotriva ta. Să fie un ceva care să se supună zicalei „ți-ai făcut-o cu mâna ta”. Înstrăinarea ca înstrăinare trebuie să se înscrie în zona contradicțiilor „tale cu tine”, în cazul înstrăinărilor de gen individual, sau ale lui „noi contra noastră”, în cazul înstrăinărilor colective. Un așa gând, cred eu, dragă Sergiu, se ascunde în expresia autoînstrăinare. Un asemenea gând, chiar dacă nu atât de limpede, putem găsi și în economia ideii de înstrăinare la Fichte, Hegel, sau Feuerbach. Ceea ce la aceștia este mai ascuns, la Marx devine mai explicit.

Comentarii ceva mai largi ne cer afirmațiile lui Marx despre „suprimarea” autoînstrăinării, suprimare la care eu i-aș zice dezînstrăinare. Această suprimare este pusă de Marx pe seama comunismului, iar comunismul, după cum știe aproape toată lumea, pe seama suprimării proprietății private. „De aceea, zice Marx, suprimarea pozitivă a proprietății private, apare ca apropiere a vieții umane, înseamnă suprimarea pozitivă a *oricărei înstrăinări*”<sup>17</sup> (s.n.i.i). În interiorul unui așa proces, ne mai zice Marx, omul se

afirmă „omnilateral”, se realizează ca „om total”<sup>18</sup>. Faza omului total ar fi faza comunismului plener ca „umanism desăvârșit”.

Primul lucru care se poate spune pe marginea acestor idei, dragă Sergiu, este că ele sunt prea frumoase ca să poată deveni vreodată și realitate. În creionarea de către Marx a idealului comunist, ca ideal al dezînstrăinării totale, se rezumă romantismul bătrânului, se concentrează nota idilică, utopică a viziunii sale despre viitorul omului și omenirii. Chiar dacă un alt utopism decât utopismul clasic, tot un utopism este. Unii i-au zis „utopie rațională”. Rațională, rațională, motivată, motivată, - motivată logic și istoric – dar viziunea în cauză tot rămâne prea departe de omul real și de evoluția lui istorică. Rămâne departe de orice fază a mișcării istorice reale. În această mișcare nu vom avea niciodată de-a face cu un marș triumfal al dezînstrăinărilor și numai al dezinstrăinărilor. Nu vom putea avea de-a face cu așa ceva, după cum nu vom putea avea de-a face nici cu o altă mare promisiune a bătrânului și anume aceea de salt, prin socialism, din „imperiul necesității în cel al libertății”, din vremuri ale unei evoluții istorice spontane în cele ale unei evoluții conștiente și numai conștiente. De fapt, între aceste două promisiuni interdependente și promisiunea cu „suprimarea” înstrăinării există o legătură ideatică destul de evidentă. În numele acestei legături se poate zice, de asemenea, că nici în comunism nu vom avea de-a face cu „salturile” promise. Evoluția omului și omenirii, atâta vreme cât va dăinui ea pe sfânta noastră planetă, se va mișca mereu și mereu din unele imperii ale necesității și libertății, în altele, tot ale necesității și libertății, tot ale spontaneității și conștienței.

Idealul comunist, așa cum a fost el creionat de Marx, dragă Sergiu, seamănă forte, foarte mult cu modul lui Kant de a vorbi despre legea morală din noi, despre „binele suveran”, despre impera-

tivul categoric. Și, funcționarea acestui imperativ ne amintește de ceva prea frumos ca să poată vreodată deveni și adevărat. Și la Kant avem de a face, de altfel, cu destulă utopie.

Dar idealul comunist, dragă Sergiu, a încălzit spiritele celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și a întregului secol XX. Din această încălzire s-au născut partidele comuniste din toată lumea și statele socialiste din anumite părți ale acesteia.

Istoria reală a socialismului este legată, prin excelență, de numele lui Lenin și Stalin. Ei au considerat că ideile lor fac un corp comun cu cele ale lui Marx și Engels. Într-un anume sens, și până la un punct, o asemenea considerare este corectă, în bună măsură însă nu. Cu toate legăturile de idei dintre cei patru, ziși clasicii marxism-leninismului, între ei există și distanțe mari. În numele acestor distanțe, Marx rămâne și va rămâne Marx. Astăzi a devenit clar că în mâinile lui Lenin și Stalin, mai ales Stalin, ideile marxismului au fost mai degrabă maltratate, mutilate, decât dezvoltate.

În scrierile lui Lenin și Stalin, ideile lui Marx despre înstrăinare nu s-au bucurat de nicio atenție. Lenin le-a considerat, probabil, ca fiind prea legate doar de scrierile de tinerețe, doar de ceva „manuscrite”. Pe el îl interesa prin excelență ideile din *Capitalul* și din *Manifest*. Stalin, dacă nu le-a găsit la Lenin, nu considera că ar putea fi de vreun anume interes. Lui îi era suficientă ideea că socialismul trebuie să termine cu toate înstrăinările. Tot restul i se părea prea speculativ ca să merite să-și mai bată capul cu ele.

În funcție de o așa situație, în literatura zisă marxist-leninistă nu sunt prea multe pagini pe această temă. Singurul loc unde am găsit o discutată pe mai bine de 200 de pagini este „*Ontologia existenței sociale*” a lui G. Lukacs. Și aici însă nu se iese din litera și spiritul abordării marxist-leniniste. Și aici înstrăinarea este privită ca un

„fenomen social-istoric”, fenomen legat organic de condițiile societății capitaliste. Și în aceste pagini, ca și în altele mai mărunte și de sub condeie mai neînsemnate, se combate expres ideea că înstrăinarea ar putea avea „de-a face cu «la condition humaine»”<sup>19</sup>. Cu atât mai puțin ar putea avea de-a face cu condițiile socialismului. În deplin acord cu teza lui Marx că „suprimarea” înstrăinării se poate face prin „suprimarea proprietății private”, socialismul ca socialism a fost considerat ca un ceva care mereu și mereu dezînstrăinează. Se bătea multă monedă pe ideea că proprietatea socialistă, prin ceea ce este și prin caracteristicile ei, nu poate produce înstrăinare. Se considera ca ea instituie la modul automat toate condițiile dezînstrăinării.

Afirmația prea insistentă, că în socialism oamenii numai și numai se dezînstrăinează, m-a pus pe gânduri. Știind cam ce este înstrăinarea, vedeam în jurul meu destulă înstrăinare. Ca să mă lămuresc și mai bine cu conceptul și cu fenomenul, m-am apucat de studiul pe care l-am rezumat mai sus. Pe măsură ce scriam la el, m-am apropiat tot mai mult de ideea că nici în comunismul cel mai comunism nu poate fi vorba de performanțele vreunei dezînstrăinări absolute. *M-am apropiat de ideea că înstrăinarea e fenomenul bumerang care-l însoțește pe om de când este și până va fi.*

Teza lui Marx că suprimarea proprietății private duce sau poate duce la suprimarea înstrăinării pe care acesta o poartă cu sine este în principiu corectă. Ea spune mult adevăr, dar nu spune tot adevărul. Nu spune și nici nu lasă măcar să se înțeleagă că prin această suprimare și prin instituirea proprietății socialiste se creează condițiile unor noi forme de înstrăinare. În raport cu fenomenul înstrăinare, proprietatea socialistă are consecințe contradictorii, consecințe care trebuie judecate după regula: pe de o parte și pe de altă parte.

Pe la începuturi, poate mai mult decât mai târziu, cu siguranță că proprietatea socialistă a fost privită cu un anume entuziasm. Muncitorii unei uzine, când s-au văzut proprietari, cu siguranță că au trăit sentimentul eliberării lor de consecințele negative, înstrăinante ale proprietății private. Au trăit convingerea că le va fi mai bine, că se vor putea ei conduce și gospodări. Cu siguranță au trăit un sentiment de mai multă libertate. Cu directorul se putea discuta altfel decât cu patronul. Muncitorul, care a luptat în zilele revoluției, sigur s-a lăsat prins de convingerea că de acum, clasa muncitoare va trăi altfel și, poate, mai bine, că va lucra pentru ea și numai pentru ea. Chiar dacă salariul nu era mai mare sau cu mult mai mare, revoluția a adus vremurile salariului social – chirie simbolică, școlarizare gratuită, asistență medicală fără bani etc. Era din ce în ce mai bine în procesul propriu-zis al muncii – condiții tehnice mai bune, fabrici noi, muncă mai lejeră etc. și ceea ce era foarte important, socialismul a adus cu sine o mai mare siguranță a zilei de mâine. Cu un dram de răbdare, și tânăra familie putea conta pe ceva mai bun în viitorul apropiat – loc de muncă, casă, concediu, grădiniță, școală, poate chiar mașină.

Dacă pentru sfânta clasă muncitoare, revoluția socialistă - revoluție politică, economică, socială, culturală – a adus și destule semne de mai bine, semne cărora le-am putea zice dezinstrăinare, nu același lucru se poate spune și despre sfânta și marea clasă a țărănimii. În edificările socialismului, aceasta a trecut prin procesele cele mai dureroase și mai contradictorii. Țăranul ca țăran, țăran de rând și de oriunde, a trăit și trăiește numai și numai cu două gânduri și/ sau imperative: „glasul pământului” și „glasul iubirii”, cum bine și frumos le-a zis marele nostru Liviu Rebreanu. Cât privește „glasul pământului”, socialismul ca socialism nu i-a adus țăranului niciun fel

de dezinstrăinare. Ea a fost clasa cea mai mințită și mai trădată. A fost atrasă în procesul revoluției cu promisiunea că i se va da pământ. Cam peste tot au fost anunțate decrete de împrumut. Acestea au avut, însă, viață scurtă. Au fost în vigoare doar atâta timp cât țărănimea trebuia ținută pe baricadele revoluției. Imediat după instituirea puterii, tema împrumutului a fost uitată și s-a trecut la durerosul și, pe alocuri, sângerosul proces al socializării agriculturii. Idealul țărâniei de a avea pământ, de a-l avea în proprietate, de a-l avea în așa fel, încât, să-l poată iubi mai tare decât și-ar fi putut iubi copiii și nevasta, a fost trădat de revoluția clasei muncitoare. Această revoluție, nu numai că nu și-a onorat promisiunile împrumutului, dar i-a deposedat de pământ și pe cei care, cu sudoarea frunții, au apucat cât de cât, să-și încropească o gospodărie. I s-a luat țăranului și calul și vaca, și plugul și grapa, i s-a dat doar obligația de a lucra pământul colhozului sau colectivei, pământul care era, de fapt, pământul statului. Statul a ajuns să fie latifundiarul latifundiilor. La modul concret, țăranul a fost transformat în muncitor agricol. I se dădea în urma muncii lui, atâta cât să poată supraviețui. Niciun gând de agonisire ori de proprie gospodărie. Sfânta țărânie a fost practic desființată economic și de prea multe ori lichidată fizic.

Țărănimea colhozurilor și colectivelor a fost aceea care a dus greul industrializării socialiste. Din sudoarea frunții ei, s-au scos banii necesari industrializării și din rândurile ei s-a asigurat necesarul forței de muncă. În condițiile socialismului, clasa muncitoare era o clasă doar pe jumătate muncitoare, ea era, la modul de fapt, cu mâinile în uzină și cu gândul la grădină. Muncitorii propriu-ziși, mai ales cei care au participat activ la facerea revoluției și cei care au devenit rapid membri de partid, au ajuns conducători. Cei din clasa

muncitoare au ajuns să fie cei cu mapa, iar țărănimea a rămas să fie aceea cu sapa.

Tot ce i s-a întâmplat țărânimii în vremurile socialismului, n-a prea fost înstrăinare și nici dezînstrăinare. N-a fost așa ceva, deoarece n-a intrat sub schema generală a înstrăinării, sub schema: ceva făcut cu mâna ta. Țărănimea nu și-a făcut cu mâna ei colhozizarea și/sau colectivizarea. Ea a fost, pur și simplu, băgată cu forța sub tăvălugul socialismului. Cu tot tăvălugul, la scară generală, socialismul a adus și lucrătorului de pe ogoare câteva fărâme de mai bine. A adus o ușoară îmbunătățire a condițiilor de muncă – mecanizare, chimizare, eliberare de povara impozitelor, un orar mai normal de muncă, condiții ceva mai bune de afirmare socială, de școală, sănătate, viață culturală etc.

Fără a mai întinde vorba, se poate afirma, zic eu, că socialismul cu toate păcatele lui, a adus cu sine multe elemente de afirmare economică și socială pentru întinse categorii de oameni. Momentele dezînstrăinării economice s-au extins apoi și în zonele dezînstrăinării generice. În raporturile dintre om și om, de pildă, s-a instituit parcă un alt climat, un climat al unui plus de echitate socială și de mai sinceră solidaritate umană.

Cine nu recunoaște fenomenele de reală dezînstrăinare aduse de realitățile socialismului se uită la aceste realități numai și numai cu ochii răutății. Se vede numai cea ce a distrus socialismul și nu se vede și ceea ce a construit în viața unor întinse categorii de oameni. Cine vede în socialism doar petele lui negre, numai crimele și demolările de structuri și de vieți omenești, vede doar o parte a acelor complicate realități.

Dar, dacă este rău să te uiți la socialism doar cu ochii răutății, este tot atât de rău și să te uiți la acele vremuri numai și numai cu ochii

binelui, pozitivului. O realitate complicată trebuie judecată la modul complicat.

\*  
\*\*

Ceea ce gândirea oficială a vremurilor socialismului n-a vrut să recunoască și să analizeze, a fost masa de *înstrăinare* pe care socialismul ca socialism a adus-o cu sine. Departe de a putea fi doar dezînstrăinant, socialismul și-a pus în scenă – economic, politic, ideologic – propria sa marfă înstrăinantă. Și în socialism multe din măsurile pe care oamenii le-au luat cu gândul de-a fi pentru ei, au ajuns să fie împotriva lor. De fapt și de fond, trecerea de la capitalism la socialism trebuie considerată ca fiind un mare și complicat proces de dezînstrăinare – înstrăinare.

Pentru înstrăinările produse de socialism, dragă Sergiu, nu am la îndemână nicio literatură, nici mai veche, nici mai nouă. Pe vremuri, a scrie despre așa ceva era un tabu, iar acum criticii socialismului sunt prea prinși cu alte probleme și n-au mai apucat să ajungă și pe la înstrăinări. În numele unei așa situații, prin forța lucrurilor, va trebui să scriu pe un teren gol, va trebui să mă las condus doar de capul meu. Dacă pe undeva voi greși, cei care vor scrie mai târziu, mă vor corecta.

În ceea ce urmează să scriu, nu voi putea intra în prea multe detalii. Nu voi putea recurge la date, cifre, statistici. Una, că nu sunt în stare și apoi nu cred că ar fi strict necesar în economia acestor pagini. Voi scrie doar despre înstrăinările care au fost la lumina zilei și despre care se poate vorbi pe baza unei experiențe directe. Mă voi putea referi bineînțeles, doar la câteva din liniile mari ale înstrăinărilor de prin socialism.

În fruntea acestor câteva linii se află, și trebuie să se afle, fenomenul *proprietății socialiste*. Nu știm ce s-ar fi întâmplat dacă acest fenomen ar fi fost altfel înțeles, decât l-a înțeles Stalin. Știm, însă, că în înțelegerea lui stalinistă, a produs multă, multă înstrăinare.

Mai întâi, acest tip de proprietate n-a putut face nimic sau aproape nimic în zona înstrăinării în procesul muncii. Munca la bandă sau în uzină a fost și a rămas o muncă monotona, necreativă, istovitoare, indiferent că banda de producție funcționează într-o fabrică în socialism sau în capitalism.

Pe lângă banda nemiloasă, încet, încet a apărut și chipul înstrăinării produselor. A apărut chipul nu prea milos al noului capital. Încet, încet a dispărut din capul muncitorului gândul și sentimentul că el este proprietar sau că și el este proprietar. S-a conturat convingerea că, de fapt, proprietatea socialistă este proprietatea statului socialist. Treptat a devenit tot mai clar că statul socialist este statul partidului comunist, că partidul comunist este partidul secretarilor de partid, iar secretarii de partid sunt doar secretari ai secretarului general. Ierarhia era clară, și era sfântă. Niciun spațiu de altă mișcare. Tot, cu timpul, s-a dovedit că locul vechilor proprietari a fost luat de marele proprietar, iar locul clasei detronate de la putere a fost luat de o altă clasă pusă la putere, o clasă parcă și mai nemiloasă, parcă și mai exploatare. Este vorba, dragă Sergiu, de clasa aparatului de partid și de stat. Acesta avea totul în proprietate și subordine. El conducea, el organiza, el plătea, el lua etc. Și era numeros acest aparat, era vizibil la tot pasul. Zilnic, în spatele muncitorului era cineva de la partid sau de la sindicat, de la raion sau de la centru. Nu degeaba, pe atunci, s-a născut și circula vorba: unul cu sapa și doi, trei cu mapa.

Dacă nu intrăm în amănuntele fenomenului, dacă rămânem la nivelul înstrăinărilor de ordin mai general, mai trebuie să-ți scriu, dragă copile, că proprietatea socialistă a adus cu sine multă înstrăinare, nu numai în și prin mecanismele ei proprii de exploatare, dar și prin multe alte consecințe directe. Una din aceste consecințe a fost așa-zisul proces al *planificării*. Legea planificării era considerată ca fiind una din caracteristicile fundamentale ale economiei socialiste, ca fiind aceea care trebuia să elimine legea valorii și disfuncționalitățile acesteia. În numele unei asemenea legi, planurile de producție – cincinale, anuale, trimestriale, zilnice etc. – au ajuns să înnebunească lumea. La cifrele de plan trebuia toată lumea să se gândească și ziua și noaptea. Ceea ce era cel mai înstrăinant era, că planul, nu numai că trebuia îndeplinit, ci mereu și mereu depășit. Devenea imposibil ca același om cu aceeași mașină, ori același colectivist, pe același pământ și cu aceleași mijloace să producă tot mai mult de la zi la zi, sau de la an la an. Tot acest mai mult și mai mult îl striveau pe muncitor și pe colectivist și îi înnebunea pe cei cu supravegherea și raportarea. Dacă, totuși, cifrele nu se realizau, intra în joc minciuna, minciuna de jos și până sus și de sus până jos, minciuna ca formă a înstrăinării socialiste. A minți din proprie inițiativă sau a minți pentru că ți se cere să minți e tot una. E tot îndepărtare de una din dorințele umane elementare – dorința sincerității. Or, așa îndepărtare înseamnă a face ceva împotriva conștiinței tale, înseamnă a te înstrăina.

Cu gândul la propriile convingeri sau cu gândul la o mai bună poziție socială, mulți oameni ai socialismului au recurs la gestul sau pasul intrării *în partid*. De ales între partide nu se putea; singurul partid mare și tare era partidul comunist. Se zicea că forma proprietății colective trebuie să ducă automat la partidul unic.

Intrarea în partid se făcea cu adeziuni, cu recomandări, cu laude în adunarea generală, cu angajamente solemne, cu jurământ, cu felicitări, cu toată veselia necesară. Intrările în partid se făceau, după cum se zicea, din dragoste curată și nesilită de nimeni, din marea dragoste și marea adeziune la imperativele edificării comuniste. Că de prea multe ori, sub declarațiile de iubire făcute idealului comunist, s-au ascuns interese mărunte, ba uneori chiar meschine, este o altă poveste. Rândurile partidelor comuniste au fost pline de oportuniști.

Cu gânduri bune sau cu gânduri meschine, intrările în partid erau însoțite de evidente sentimente de afirmare, de realizare în plan social. Cu timpul însă, carnetul de partid devenea și o mare sursă de înstrăinare, de îndepărtare, a ta de tine însuși. Veneau ședințele de partid – ședințe lungi, urâte, plictisitoare - veneau sarcinile de partid când nu-ți doreai asemenea sarcini, veneau momentele de critică și autocritică, veneau toate cele care te făceau să-ți blestemi ceasul semnării adeziunii. Ca un bumerang, carnetul de partid se întorcea împotriva libertății tale, împotriva acestei sfinte dimensiuni a esenței umane. Și afirmările și înstrăinările de ordin politic se concentrau în carnetul de partid. De prea multe ori acest carnet devenea apăsător, mult prea apăsător. Nu te mai lăsa nici să gândești și nici să acționezi după toate regulile libertății de gândire și de acțiune.

Dialectica înstrăinării - dezînstrăinării produsă de carnetul de partid era puternic îngemănată cu aceea generată de *partidul unic*; o altă mare caracteristică politică a vremurilor socialismului. În acest sens, despre consecințe dezînstrăinante parcă ar fi puține de spus. Se poate zice, eventual, că partidul unic a simplificat viața politică și drept urmare, a eliminat o serie de complicații din zonele vieții sociale. Oamenii știau că au un singur stăpân și că de la el le poate veni rezolvarea problemelor pe care le aveau – un loc de muncă, o

nouă locuință, o nouă avansare etc. Era în acest sentiment un fel de confort pe care mulți îl considerau și îl trăiau ca o binefacere. Oamenii nu aveau treabă cu certuri între partide, nu aveau treabă cu dispute politice și ideologice mai de detaliu; totul era relativ simplu și relativ clar. Toată lumea știa că tot ceea ce a fost „burghez” trebuie criticat și că tot ce ține de socialism trebuie lăudat. Toți știam că partidul întotdeauna are dreptate. Multă lume era mulțumită cu o asemenea situație și poate că era chiar fericită. Partidul era privit ca fiind „un bun părinte”, menit să se gândească la toate și să gândească pentru toți. Cei cu o gândire mai leneșă și mai naivă puteau crede sincer că partidul poate duce istoria pe culmile luminoase ale comunismului.

Dincolo de așa posibile atitudini și sentimente, fenomenul partidului unic era, dragă Sergiu, sursa unor mari și complicate valori de negare a unora dintre valențele de fond ale existenței specifice umane. Partidul unic a fost și a rămas sursa încălcării *democrației* și sursa unor fenomene de aberantă *dictatură*.

Încălcarea democrației înseamnă anularea și/sau alterarea uneia din notele noastre esențiale - nota libertății. Noi avem gândire, avem voință, avem conștiință ca să ne confruntăm cu realitățile date și să ne formulăm alternative de conduită, ca să alegem între variante de acțiune. În viața politică, la scară generală, numai democrația este pe măsura libertății noastre. Partidul unic, cu singura lui „democrație”, a devenit partidul unei false democrații. De aici și de aceea, alegerile – indiferent dacă pentru organele de partid sau pentru cele de stat – au devenit adevărate farse social-politice. În interiorul lor, funcționa principiul lui Stalin: nu contează cum votează oamenii, contează, doar, cum se numără voturile. De la o vreme, voturile nici

nu se mai numărau; cu zile înainte de alegeri listele cu cei aleși și cu procentele convenite, erau deja prin sertarele comitetelor de partid.

Partidele unice și încălcările democrației, că se vrea, că nu se vrea, dau naștere la *dictatură*. Dictaturile, dragă Sergiu, au fost, sunt și întotdeauna vor fi surse mari de multă și variată înstrăinare.

În vremuri de dictatură, dialectica afirmării și negării chipului specific uman ia forme mult mai complicate decât cele pe care le produce simpla încălcare a democrației. În aceste vremuri, viața social-politică se structurează pe trei nivele de bază: nivelul celor de jos, celor care sunt mereu și mereu, doar, subordonați; nivelul de mijloc, celor care sunt și superiori și subordonați și, în fine, nivelul de vârf, nivelul pe care tronează dictatorul.

Pe fiecare din aceste nivele fenomenul înstrăinare – dezînstrăinare, îmbracă forme particulare. Cei de pe poziția sclavului și numai a sclavului se afirmă și se neagă prin toate gesturile subordonării. Ei se salvează și se fac fericiți prin ascultare. Alt spațiu de mișcare nu le rămâne; ei ajung să fie doar niște simple unelte cu înfățișare umană. Ajung să fie un fel de roboți butonați de alții.

Cei care sunt pe zona de mijloc, sunt, am putea zice, pe jumătate oameni, pe jumătate roboți. În raport cu subordonații lor, ei se manifestă ca o forță; ei comandă, au inițiative, ei își afirmă libertatea. Ei se bucură de unele reușite locale. Dar această bucurie nu ține mult. Ea se spulberă de cum își mută privirea în sus, de cum își dau seama de multele lor dependențe, dependențe de cei pe care trebuie să-i asculte. Când dau cu ochi și cu gândul de atâtea dependențe s-a cam terminat cu conștiința și/sau sentimentul libertății. În orice formă ar fi, pierderea libertății e înstrăinare.

S-ar putea crede că sentimentul libertății rămâne nealterat atunci când este vorba de treapta dictatorului. S-ar putea crede că

înstrăinarea nu umblă pe la un asemenea nivel. El își poate permite aproape orice; poate gândi, poate avea inițiative, poate emite comenzi și poate face controale, cu un cuvânt își poate afirma pe deplin personalitatea. Calitățile ființării specific umane ar putea rămâne cu totul nealterate. Cine i le-ar putea altera? El și le alterează. El își dorește cu așa ardoare scaunul dictaturii, încât se înstrăinează pe sine de sine tocmai prin această mare dorință. Își teme poziția și începe să-i fie frică de toată lumea – prieteni și subordonați. Devine suspicios. Devine păzit și superpăzit. Se uită cu neîncredere la toți cei din jur. Se teme până și de florile care i se dau și de aplauzele pe care le aude. Dacă nu simte ipocrizia acestora, îi și mai rău. Înseamnă că și-a pierdut cu totul simțul realului, înseamnă că l-a cuprins realmente nebunia.

Dacă devine sau nu conștient de această nebunie, nu contează. Contează doar că cei din vârful piramidei sociale sunt supuși jocurilor înstrăinării și dezînstrăinării, jocurilor îndepărtării și apropierii ale esenței și/sau esențele umanului.

Cele zise despre înstrăinările prin carnetul de partid, prin partidul unic sau prin dictatură s-au legat organic, când direct, când indirect, de cele ce s-au petrecut în domeniul ideologicului. În acest domeniu, caracteristica cea mai de seamă a fost fără îndoială aceea a *dogmatismului*. Este vorba de atitudinea dogmatică față de opera clasicilor marxism-leninismului, mai ales față de opera ultimilor doi – Lenin și Stalin. Mai este vorba de o atitudine, parcă și mai dogmatică, față de litera documentelor de partid. Dacă, de unele afirmații ale lui Marx și Engels se mai putea admite ceva observații sau abateri, de la cele scrise sau zise de Lenin și Stalin și apoi de la cele zise în documentele de partid nu era nici un pardon. Litera

acestora era un fel de literă de evanghelie. Totul se mișcă în jurul principiului: Partidul întotdeauna are dreptate.

Pe la noi, pe vremea lui Ceaușescu, într-o vreme, se putea oricât și oricând critica ideile lui Stalin, uneori chiar și ale lui Lenin; nu se putea lega nimeni însă, de cele rostite de tovarășul Ceaușescu. Cuvântările lui, prinse în volume bine editate, aveau locul și rolul literei sfinte. În ultima fază a domniei lui, nu mai era pe lume decât „opera” sa. La învățământul de partid, aceasta trebuia buchisită de toată lumea.

\*

\*\*

Vinovați de atitudinea dogmatică față de moștenirea ideatică a lui Marx și Engels nu sunt aceștia. Ei n-au afirmat niciunde că ideile lor ar fi singurele adevărate sau că ideile lor ar conține tot adevărul. Ei și-au considerat realizările teoretice ca realizări mereu supuse dialogului critic și dezvoltării. Vinovat de cultivarea unei atitudini dogmatice față de opera lui Marx este Lenin. Dogmatismul marxist a fost și a rămas un produs leninist. Vinovat de cultivarea unei atitudini dogmatice față de opera lui Lenin a fost Stalin. Acesta a „jurat” atât de tare pe „poruncile” lui Lenin, încât, cu timpul, a reușit, cel puțin în raport cu unele, să le facă praf. Vinovat de atitudinea dogmatică față de opera lui Stalin a fost Stalin însuși. În interiorul unui aberant cult al personalității, el s-a cultivat pe sine. Cam același lucru se poate spune și despre Mao și apoi, păstrând proporțiile, despre Ceaușescu.

Toate aceste dogmatisme se subsumează în ceea ce am denumit mai sus dogmatism față de marxism.

Dogmatismul din vremurile socialismului a sărăcit gândirea vremii, în primul rând, prin unidimensionalitate, prin „măcinarea” unora și aceluiași probleme și idei. Ideologii vremii au ajuns într-o situație asemănătoare cu aceea a muncitorului de la banda de producție – monotonie, sărăcie, repetiție. Ideologul era pus să se „joc” mereu și mereu cu aceleași pagini, cu aceleași teme, cu aceleași soluții. Despre orice ar fi fost vorba, mai întâi trebuia văzut ce a spus Marx, Engels, Lenin și Stalin. Chiar dacă era vorba să se scrie ceva despre șopârle sau despre elefanți, cel în cauză trebuia să spună ce-au scris clasicii marxismului despre șopârle și despre elefanți.

Din înstrăinarea prin unidimensionalitate s-a ajuns ușor și pe nesimțite la înstrăinarea prin anchilozare a gândirii, prin lenevie, prin renunțarea la orice libertate de mișcare. Ideologul dogmatic nu mai este un gânditor, nu mai poate fi creator. Se cultiva impresia că totul a fost gândit și că totul a fost scris.

Din renunțarea sau semirenunțarea la creația de idei, gândirea dogmatică și-a pierdut legăturile cu realitatea, cu dinamica vieții. Ea n-a mai fost în stare să țină pasul cu problemele vieții reale și nici să conducă mișcarea reală în acord cu „piesele” bune ale gândirii clasicilor.

În condițiile socialismului s-au înregistrat multe divorțuri între gândire și realitate, teorie și practică, vorbe și fapte.

Pe această temă poate ar fi bine să recurg la câteva exemple. Și, poate că cel mai bine ar fi să mă refer la exemple luate din zonele filozofiei. Din aceste zone m-aș putea gândi, de pildă, la teza mișcării și dezvoltării prin contradicții, teză de bază în economia de idei a materialismului dialectic. Deși despre această teză se vorbea pe toate drumurile, în planurile conducerii vieții economice și politice au fost „suprimate” tocmai acele fenomene care puteau genera contradicții și

care, la rândul lor, puteau întreține procesele dezvoltării. În plan economic a fost anulată legea valorii, legea care putea întreține contradicțiile necesare dezvoltării economice. Legea planificării a anulat de fond contradicțiile ce puteau să apară în cazul întâlnirii produselor pe „tarabele” pieții.

În planul vieții politice, ignorarea acelorași idei a condus la eliminarea partidelor politice și de aici la eliminarea tuturor confruntărilor necesare unei vieți democratice. Ce contradicții mai puteau fi sub practica politică a partidului unic? De fapt și de fond, societățile socialiste erau lipsite de viață. În ele presa nu era presă, disputele nu erau dispute, viața nu era viață. Peste tot era doar linia politică a partidului.

Prin aproape toate paginile literaturii filozofice se afirma că teza tezelor gândirii marxiste este aceea în care se afirma prioritatea economicului față de politic și ideologic. La modul de fapt, prin toate socialismele politice era prioritar, el își subordona și determina totul.

Cam același lucru se poate spune și despre teza caracterului obiectiv al legilor vieții sociale. Și în acest caz, teoria era una și practica socială era alta. În locul legilor obiective, politicienii au pus subiectivismul și voluntarismul.

De o grosolană călcare în picioare s-a „bucurat” și ideea filozofică a rolului masei în făurirea istoriei. În practicile socialismului, masele au ajuns să fie doar acelea care trebuiau să meargă aiurea după conducători. Aceștia au ajuns să fie factorul hotărâtor. De aici până la cultul personalității nu mai era decât un pas. Toți marii lideri socialiști și-au pus pe cap coroane ale unui cult al personalității.

În practicile efective ale socialismului, din frumosul teoretic denumit „umanism socialist”, din lozinca „totul pentru om” n-a rămas nimic sau aproape nimic. Omul ca om, ca om viu, ca individ,

ca persoană și/sau personalitate, ca ins cu aspirații, cu bucurii și necazuri, a fost uitat complet sau aproape complet. Omul ca individ a fost cu totul dizolvat în clasă, masă, popor. Omul ca om nu mai conta decât prin ceea ce putea face în numele edificării socialiste.

Pe tema că în vremurile socialismului teoria era una și politica era alta s-ar putea scrie zeci de doctorate. Mă rezum la cele scrise pentru a putea zice că în toate distorsiunile amintite și neamintite, direct sau indirect, și-au băgat coada mecanismele înstrăinării. În prea multe locuri, oamenii au dorit una și a ieșit alta. În cazul acțiunii dogmatismului, nu se știe cum și de ce din prea multă dragoste de marxism, au ieșit poziții ale alterării acestuia, din prea multe eforturi pentru socialism au ieșit fenomene nesocialiste. Din prea multă grijă față de înaintarea spre comunism s-a ajuns, numai bine, la compromiterea acestei înaintări. Căderea vremelnică a idealului comunist și reprezintă, zic eu, dragă Sergiu, cea mai adâncă și mai întinsă înstrăinare din toate înstrăinările pe care socialismul de până acum le-a adus cu sine. Curios, copile, foarte curios, o mișcare pentru comunism să ducă la consecințe anticomuniste. Dar asta este înstrăinarea; una vrei și alta iese. Vrei tot binele din lume și iese ceva împotriva întregului bine din lume.

\*\*

În vremurile în care într-o parte a Europei era socialism, în cealaltă parte s-a întâmplat ceva foarte curios. S-a întâmplat să se producă un socialism, așa zice, *mai socialism decât cel din țările zise socialiste*. I-am putea zice *socialism-capitalist*. Fenomenul în sine este o mare ciudățenie, o ciudățenie comparabilă, poate, cu ceea ce s-a întâmplat și se mai întâmplă în China. Fenomenul chinez, însă, vine

din altă direcție, din direcția comunismului. În acest caz, am putea vorbi de un socialism care a produs capitalism, de un fel de *comunism-capitalist*. Dacă acestor două mari realități istorice o alăturăm pe a treia – și anume *nesocialismul socialismului*, avem tabloul complet al *marilor curiozități* ale istoriei contemporane. Nesocialismul socialismului a și condus, în cele din urmă, la căderea lui spectaculară.

Fiecare în parte, și toate împreună, aruncă o mare mănuașă gândirii social-politice în general, gândirii de inspirație marxistă în special. Fenomenele de mai sus își așteaptă explicația. La o primă vedere se pare că ele nu se prea aliniază sub nici una din teoriile vieții sociale gândite până acum. Se pare că ele presupun un nou Marx, un nou „*Capitalul*” și poate că, nu în ultimul rând, un nou „*Manifest comunist*”. Marx ar trebui foarte serios recitit din perspectiva acestor trei și mari provocări ale istoriei.

Departate de mine gândul de a mă angaja pe unul din fronturile acestor fantastice provocări. Aș fi un soldat prea mic pentru un război așa de mare. Nici locul nu ar fi pentru așa ceva. De aceea, lăsând tot acest război pe seama altora, vreau să mă întorc la tema înstrăinării și la situația ei în condițiile socialismului produs de capitalism. Pentru a putea, cât de cât, judeca această situație, dragă Sergiu, să ne amintim că esența esențelor oricărui socialism este aceea a „suprimării” exploatării, cum zice Marx. În esența esențelor lui, socialismul înseamnă lupta cu exploatarea și cu consecințele ei înstrăinante. O caracteristică subtilă și frumoasă a comunismului și a esențelor lui am găsit în *Condiția umană* a lui André Malraux. Potrivit opiniilor acestuia, lupta pentru comunism este lupta pentru a reda „demnitatea” clasei muncitoare, pentru scoaterea ei din „umilință”, pentru a

face din muncă „rațiunea de a fi” a oamenilor. Frumoasă definiție! Fantastică chiar!

Dacă lucrurile și ideile stau așa, atunci se poate destul de ușor observa și afirma că în țările capitaliste ale spațiului vest-european, „demnitatea” clasei muncitoare era mai bine asigurată, deoarece exploatarea era mai suprimată decât în țările zise socialiste. Era mai suprimată pentru că era *mai bine plătită*. Mai mult din valoarea sau plus-valoarea produsă de muncitor, rămânea în mâinile acestuia. Un muncitor din Germania sau din altă țară europeană apuseană, putea cumpăra mai multe bunuri de pe salariul său mediu, decât un muncitor din Uniunea Sovietică sau România, să zicem. Condițiile de muncă erau și ele mai bune, mai bine înzestrate tehnic, mai curate, mai civilizate. *Timpul de muncă* era altul. Săptămâna de lucru era în general cam de 35-36 de ore pe săptămână, față de 48 de ore din țările socialiste. Aceasta, în cazul în care nu se lucra și duminica, așa cum se întâmpla de multe ori în România lui Ceaușescu. *Perioadele de concediu* erau mai mari. În unele locuri erau chiar duble față de cele din socialism.

La particularitățile legate de condițiile de muncă, se adaugă cele legate de *confortul social general* – învățământ gratuit, locuință dată de stat, dacă era cazul, asistență medicală, bani pentru șomaj, ajutor social etc. Sub aceeași ordine a ideilor s-ar putea înscrie marea libertate de mișcare, gradul mai înalt de civilizație, viața politică normală, democrația reală, interesanta confruntare de idei și de moduri de viață. Toate acestea s-au rezumat și se rezumă într-un alt *nivel de trai* și într-o altă *calitate a vieții*. Toate acestea au condus la distanțările capitalismului de cea ce era prin locurile socialismului.

Existența acestor mari și neîndoielnice distanțări a fost foarte limpede și foarte sugestiv recunoscută de Gorbaciov atunci când le-a

zis bavarezilor, că în comparație cu alții, ei parcă trăiesc „în Paradis”. În forme și grade diferite, „Paradisul” bavarez putea fi ușor semnalat, nu numai în toată Germania federală, dar și în multe alte locuri ale capitalismului european.

În alți termeni, aceleași distanțări au fost recunoscute acolo pe unde s-au recurs la comparațiile Mercedes și Trabant. Se zicea și se mai zice, prin unele pagini ale literaturii, că viața în condițiile capitalismului ar putea fi comparată cu o călătorie pe autostrăzi europene cu gradul de confort pe care ți-l poate oferi un Mercedes de ultimă generație, pe când viața de ansamblu din locurile socialismului ar semăna cu a pleca la mare pe drumuri desfundate, cu viteza și cu condițiile de confort pe care ți le poate oferi un Trabant.

Dincolo de metafore și comparații, distanțele acum în discuție se așază cel mai bine, și de data aceasta la modul conceptual, în ceea ce politologic a fost și este denumit „*stat social*”. Acest gen de stat este unul din produsele politice cele mai interesante pe scena istoriei noastre post-belice. El înseamnă un stat care nu-i lasă pe cei nevoiași, pe cei neajutorați de soartă sau de natură, doar pe seama Celui de Sus, sau doar pe mâna capitalului sălbatic. Acest stat își asumă o anumită grijă față de viața cetățenilor săi. Aici nu mai funcționează fără rezerve principiul liberalismului și capitalismului clasic: fiecare pentru sine, doar Dumnezeu pentru toți. Și, cum Dumnezeu nu există, cei nevoiași rămân ai nimănui. În spațiul social și politic al statului social, funcționează la modul explicit și instituționalizat principiul *solidarității sociale*. În acest stat, politica se face nu numai după regulile reci ale rațiunii, ci și după cele care vin din zonele inimii, zonele iubirii de semeni. În numele unei asemenea politici, fără a se ajunge la principiile socialismului, statul are grijă de oamenii săi. Nu-i lasă fără casă și fără să pună ceva pe

masă. Nu-i lasă să trăiască în mizerie, nu-i lasă fără bani de șomaj, fără asistență medicală, fără șanse egale de instruire și afirmare socială. Și numai cu ceea ce s-ar primi sub formă de ajutor social și tot s-ar putea trăi, cât de cât, decent. În statul social, mizeria și sărăcia nu sunt lăsate să curgă pe stradă.

Într-un anume sens, statul social este o mare curiozitate a istoriei contemporane, este un fel de ciudățenie a istoriei. Cum adică, capitalismul să producă elemente ale socialismului? Și totuși, statul social nu este o simplă și vagă promisiune. El a fost și este prin multe locuri o salutară și vie realitate economică, socială și politică.

În fața unei asemenea realități se pune în modul cel mai firesc întrebarea: De unde o asemenea ciudățenie a istoriei? Care ar fi cauzele și condițiile apariției și funcționării ei?

Răspunsul nu este chiar așa de ușor de dat. Nu este ușor deoarece este un fel de produs contra naturii, contra legilor egoiste ale capitalismului, ale producerii și reproducerii lui. Statul social nu s-a născut din acțiunea legilor economice ale produsului și plus-produsului. Acțiunea firească a acestor legi nu produce și nu poate produce socialism sau elemente ale acestuia. Statul social, prin notele lui definitorii, este un fel de abatere de la regulă.

Această abatere ne-am putea-o cât de cât explica, dragă Sergiu, dacă ne gândim la contextul istoric și geografic în care statul acum în discuție s-a născut și a funcționat. Acest stat a prins contururi mai ales în vremurile de după cel de Al Doilea Război Mondial și în spațiul geografic al Europei apusene. În acele vremuri, steagul roșu flutura peste tot în Europa. În partea de răsărit acest steag era la putere, iar în partea de apus era fluturat de partide comuniste care băteau și ele la ușile puterii. În aceste împrejurări, statul capitalist era, oarecum, forțat să facă concesii clasei muncitoare, să se aplece cu toată atenția

asupra pretențiilor ei – salarii mai bune, concedii mai mari, etc. Socialismul era pe aproape, iar partidele comuniste erau alături. În acest caz, dintr-o asemenea perspectivă, se poate foarte bine afirma că statul social, în cea mai mare și mai bună parte a lui, a fost un fel de *produs indirect al socialismului*. Elementele de socialism din sânul capitalismului s-au născut din cauza socialismului, din *teama de comunism*. Printr-o mare viclenie a istoriei, capitalismul a fost pus să producă „piese” ale socialismului, să recurgă la o anume „îndulcire” a legilor sale. O așa bună îndulcire, încât a devenit societatea râvnită de cei din țările socialiste. Din acest punct de vedere, se poate foarte ușor afirma, că de pe urma construirii socialismului, clasa care a avut cel mai mult de câștigat, a fost clasa muncitoare din țările Europei apusene. Pe acolo pe unde Stalin a fost lăsat să-și facă jocul, s-au născut statele socialiste. Pe acolo pe unde Stalin nu și-a putut băga nasul, s-au născut statele sociale.

Rădăcinile reale ale statului social s-au întâlnit și s-au împletit cu un gen de rădăcini ideatice. Mă gândesc, dragă Sergiu, la întinsele tradiții umaniste ale culturii europene și la influențele gândirii marxiste în spațiul filozofic european. Aceste influențe s-au cristalizat mai ales în mișcărilor social-democrației europene. Nu este deloc întâmplător că, în multe locuri liniile de mișcare ale statului social, au fost trasate de partide social-democrate aflate la putere. Social-democrația, dragă copile, a fost și mai este o mișcare ideatică și atitudinală inspirată de marxism. Ea este, de fapt, o altă citire și o altă înțelegere a *Capitalului* lui Marx și a celebrului *Manifest comunist*

Explicația îndrăznică mai sus – referirile la spațiul vest-european și la vremurile de după război – rămâne bine în picioare dacă ne gândim că regulile statului social n-au avut nicio șansă în America, de pildă. Statele Unite au rămas sub însemnele unui capitalism clasic, liberal,

foarte aproape de regulile unui capitalism sălbatic. Americii nu i-a fost frică de comunism. Nu l-a prea avut nici în planul ideilor și nici în cel al mișcărilor politice. Socialismul mare și amenințător era prea departe. De Cuba comunistă, Statele Unite au ajuns să se teamă doar atunci când pe pământul acesteia au apărut rachete sovietice. La rachetele lui Hrușciiov, J. Kennedy a reacționat prompt și dur. Drept urmare, rachetele au fost aduse acasă. Era în reacția americană, reacție la orice fel de influențe comuniste. De aici și de aceea, regulile statului social nu puteau prinde rădăcini pe pământ american. Statele Unite au rămas citadela anticomunismului. Din această citadelă au și pornit toate acele acțiuni care, până la urmă, au și dus la căderea acestuia.

Ura opiniei politice americane față de ideile și practicile socialismului se poate ușor observa și din modul americanilor de a se uita la regulile statului social din perimetrul european. Americanilor de sus, nu le place statul social, nu le place „bătrâna” Europă cu principiile ei de mai mult umanism și de mai multă solidaritate umană. Le place numai liberalismul. Să sperăm că, încet, încet, se vor lămurii și ei că-i mai bine în Europa, că sunt mai bune regulile noastre de viață economică și socială, reguli în care lăcomia marelui capital, e supusă, din când în când, unor reguli de control.

Toate cele scrise despre Europa apuseană și post-belică, ba chiar și cele zise despre America, reprezintă la modul subtextual un anume fel de a vorbi despre complicatele raporturi înstrăinare – dezînstrăinare.

Dacă ar fi ca cele doar sugerate, să le așez în câteva fraze, ar trebui să-ți scriu, dragă Sergiu, că în ciuda tuturor vorbelor propagandei socialiste, în țările Europei apusene s-a produs mai multă dezînstrăinare decât în țările socialismului. Și aceasta în virtutea unui

fapt simplu și teribil de vizibil. Țările Apusului și mai ales ale Nordului european au oferit mai multă libertate de gândire și de mișcare locuitorilor lor; mișcarea economică, socială, politică și, nu în ultimul rând, culturală. În același timp, prin locurile socialismului s-au produs mai multe constrângeri – și ele pe toate planurile mari ale gândirii și acțiunii sociale.

Pe acolo, pe unde libertatea a fost mai mare și dezînstrăinările au fost mai multe și mai de fond. Acolo unde libertățile sunt mai mari și mai multe și posibilitățile apropiării omului de sine, de ceea ce este și de ce ar trebui să fie, sunt pe măsură. Între libertate, pe de o parte și dezînstrăinare, pe de altă parte, raporturile sunt de directă proporționalitate; cu cât mai multă libertate, cu atât mai multe posibilități de dezînstrăinare. Și invers. Cu cât mai multă non libertate, cu atât mai multe constrângeri – economice, politice, morale etc. – cu atât mai multă înstrăinare, mai multă îndepărtare de esențele umanului.

\*

\*\*

De ciudățeniei socio-umane și mai mari, de o dialectică înstrăinare- dezînstrăinare și mai complicată, dăm în vremurile de după căderea socialismului și/sau comunismului.

Socialismul de care vorbim, dragă Sergiu, n-a fost cel preconizat de Marx, n-a fost, probabil, nici cel gândit de Lenin; a fost cel făcut de Stalin. A fost un socialism mutilat.

Chiar așa, sau, poate, chiar de aceea, căderea socialismului a fost o mare surpriză a istoriei contemporane. A fost și mai este o mare provocare teoretică și practică. Este fenomenul social-politic cu cele mai întinse și mai adânci consecințe în istoria de azi și în aceea care urmează să vină.

În interiorul provocării de care am pomenit, la un loc de frunte se află întrebarea: De unde această fantastică cădere? Cum și de ce așa experiență istorică s-a flendurit, cum s-ar zice pe la noi, ca peste noapte? Am putea oare pune toată această prăbușire doar pe seama urii capitalismului american sau a capitalismului în general? Să se fi dus pe râpă Uniunea Sovietică doar din cauza ideilor lui Gorbaciov? Să fi căzut zidul Berlinului doar din ura nemților? Să se fi dus Ceaușescu doar că nu-l mai iubea lumea? Dar dacă s-a dus el, de ce n-a rămas socialismul? De ce s-a prăbușit sistemul?

Departate de mine gândul de-a mă angaja la toată această suită complicată de întrebări. Din nou, ar fi vorba de un soldat prea mic, pentru un război așa de mare.

În acest mare război, ca un simplu și neînsemnat soldat, m-aș angaja doar pe două fronturi interdependente. Ar fi vorba doar de frontul unei cauze interne și a uneia externe. Amândouă mi se par a fi cauzele principale și cauze care au acționat una prin alta.

Cauza internă și cu siguranță de esență, ar fi aceea pe care aș numi-o *productivitatea muncii*. Socialismul ca socialism a căzut din cauza minusurilor sale la capitolul productivitate. Un capitol cheie în orice viață economică. Din această cheie s-au desprins apoi, fel de fel de alte zeci de cheițe.

Eu știu că așa afirmație ar trebui bine susținută prin fel de fel de analize economice, prin fel de fel de date comparative. Nu sunt în stare să mă angajez la așa ceva și nici nu cred că aș putea aduce prea multe argumente. Fenomenul calitativ se vede cu ochiul liber. Ba chiar sare în ochi. În capitalism, comparativ cu socialismul, s-a produs mai mult și mai de calitate pe o anumită unitate de timp. Capitalismul s-a dovedit a fi o societate mult mai dinamică, mai inventivă. Creația științifică, tehnică, culturală din lumea lui a avut

mai mare spațiu de mișcare. Că societatea proprietății private a fost incomparabil mai inventivă se poate ușor dovedi prin aceea că marile realizări ale evului nostru științific și tehnic – *fizica atomului* – cu produsele ei bombă și energie atomică; *cibernetica*, cu produsul ei denumit simplu *calculator* și *genetica*, cu produsul ei cod genetic – s-au născut prin locuri ale acestei societăți. Singurul domeniu în care, pentru scurt timp, prin Uniunea Sovietică, socialismul a avut un anumit avans și o anume prioritate a fost acela al *cosmo-navigării*. Rapid însă, americanii au echilibrat lucrurile.

Realizările timpului nostru științific și tehnic s-au proiectat rapid în zone ale productivității. Această proiectare i-a permis muncitorului capitalist să lucreze mai puțin și să producă mai mult și mai de calitate.

Din păcate, muncitorul socialist n-a ajuns în situația de a produce mai rapid și mai bine. Întregerile socialiste s-au dovedit a fi niște jocuri de copii și niște forme suplimentare de exploatare. Proprietatea socialistă n-a „onorat” spusele și speranțele lui Marx, nici ale lui Lenin. Acesta a atenționat pe degeaba că bătălia pentru socialism trebuie dusă și trebuie câștigată pe frontul productivității.

Se pare că acest avertisment n-a fost reținut de către Stalin printre așa-zisele „porunci leniniste”. Se pare că în acest punct, ca de altfel și în altele, Stalin l-a uitat pe Lenin.

Slăbiciunile socialismului în domeniul productivității, sunt slăbiciuni de sistem; ele țin chiar de „inima” societății socialiste, țin chiar de proprietatea colectivă, de slăbiciunile acesteia.

Slăbiciunile abia amintite s-au „risipit” apoi în multe altele. Printre acestea n-au fost deloc periferice nici cele legate de formele de înstrăinare specifice socialismului – exploatarea în stil socialist, planificarea, dictatura, partid unic, dogmatism, cult al personalității

etc. Câte ceva despre toate acestea ți-am scris în alte pagini așa că nu mai revin. Singurul lucru pe care aș dori să ți-l mai spun, copile, este că toate înstrăinările de care am vorbit au „lucrat” ca adevărate cauze interne ale căderii socialismului. Au acționat ca un fel de cancer social, care a măcinat sistemul din chiar interiorul lui. Printre altele și alături de altele, înstrăinările specific socialiste au făcut ca atunci când s-a pus problema căderii socialismului, oamenii nu au ieșit în stradă să-l apere, ci pentru a-l demola. Ei n-au strigat vrem socialism, ci vrem libertate.

Cauzele interne ale prăbușirii socialismului s-au întâlnit mereu și mereu cu cele externe, cu cele care veneau din partea capitalismului. De când a apărut socialismul pe lume, capitalismul n-a mai avut zile bune și nici nopți liniștite. Preocuparea preocupărilor lui politice pare să fi devenit demolarea socialismului. Din ură capitalistă, socialismul a fost supus la izolări pe plan internațional, la boicoturi economice și financiare, la amenințări cu războiul. Până la urmă s-a și recurs la război. Nu se prea știe cât „spațiu vital” a căutat Hitler în spațiul Uniunii Sovietice, dar e sigur că distrugerea „bolșevismului” era căutată.

În ciuda alianțelor din timpul celui de Al Doilea Război Mondial, imediat după război s-a instituit „războiul rece” În interiorul acestuia au început întrecerile de pe frontul înarmărilor nucleare. Eforturi economice și financiare inutile. Americanii nu aveau țara distrusă, așa că puteau face ușor față acestor eforturi. Pentru sovietici, cheltuielile înarmării „la rece” puneau probleme mai complicate.

Ultimul mare semn de ură capitalistă, mai ales de ură americană împotriva socialismului sovietic și a socialismului în general, a fost amenințarea cu proiectul militar denumit „scutul antirachetă”.

Și de acum, dragă Sergiu, a intrat în scenă Gorbaciov. Atunci, când se discută sau se scrie despre căderea socialismului și vine vorba despre autorii și actorii acestei căderi, primul nume care trebuie adus în discuție este cel al lui Gorbaciov. Mulți îl laudă, mulți îl critică. Eu sunt printre cei care îl laudă. Îl laud pentru că, oricât am întoarce lucrurile și am judeca evenimentele, el este și rămâne personalitatea numărul unu a istoriei noastre recente, este și rămâne omul de numele căruia se leagă cel mai de seamă eveniment istoric din vremurile acestui început de secol și de mileniu. Este vorba despre un eveniment cu consecințe adânci în istoria vremurilor de azi și a celor care vor să vină. Îl laud pe Gorbaciov, pentru că este omul care, realmente, a făcut istorie. Pentru un anume timp și pentru un întins spațiu, el a rezolvat pe căi ale păcii conflictul capitalism-socialism, a pus capăt marelui și întinsului „război rece”. Până la Gorbaciov, lumea a trăit cu gândul că oricând războiul rece poate deveni un prea mare război cald. Gorbaciov a scos din mintea oamenilor un așa gând și un așa sentiment. Într-un anume sens el a relaxat tensiunile mari ale istoriei contemporane.

Ceea ce pare teribil de interesant este că această relaxare, fără a se vrea, s-a făcut în favoarea capitalismului. În ceea ce a făcut Gorbaciov, se ascunde cea mai mare ciudățenie a istoriei prezente: *Capitalismul a învins socialismul cu mintea și cu mâinile unui lider comunist.*

Dar, cam despre ce este vorba? Fără a mă întinde prea mult, așa zice, dragă Sergiu, că Gorbaciov a fost acel lider comunist care, s-a uitat cu ochi critici la societatea pe care trebuia să o conducă. Este liderul care, de la înălțimea puterii sale, a înțeles slăbiciunile realităților socialismului. A înțeles că așa nu se mai poate, că socialismul la care se uita nu era socialism, nu era socialismul care să ducă la comunism.

A înțeles că socialismul trebuie regândit, în chiar elementele sale structurale, în chiar încheieturile lui de sistem. A înțeles că, chiar sub condițiile menținerii proprietății socialiste, ceva trebuie regândit în chiar planurile vieții economice, că structurile vieții economice trebuie descătușate și puse să lucreze mai eficient. Această descătușare trebuia să permită oamenilor un mai mare spațiu de inițiativă și inventivitate. Se preconiza o serioasă slăbire a legii planificării și o bună reintroducere a unor reguli ale economiei de piață.

Tot, Gorbaciov a fost acela care a înțeles că și în planul vieții politice se impun măsuri esențiale de reconsiderare. Se preconizau măsuri care să ducă la mai multă deschidere, la mai multă și veritabilă confruntare de idei, la mai multă democrație reală.

Ideile regândirii socialismului au fost așezate în două concepte care, fără a mai fi traduse, au făcut înconjurul lumii: *perestroica* și *glasnost*.

Gorbaciov a mai înțeles că trebuie idei noi și în zona raporturilor din plan internațional. El credea că s-ar putea introduce mai multă deschidere și sinceritate și în acest plan. Conta pe un anume *glasnost* și în raporturile internaționale. A înțeles, de pildă, că zidul Berlinului trebuie să cadă, că tancurile sovietice nu trebuie să mai înăbușe încercările unor state socialiste de a-și lua pe cont propriu problemele înaintării lor spre comunism. S-a promis că evenimente de genul celor din Ungaria și Cehoslovacia nu se vor mai repeta.

Dușmăniile capitalismului la adresa socialismului atât au așteptat. Fără tancurile și bombele Uniunii Sovietice, drumul spre demolarea socialismului era deschis. Și socialismul a început să cadă în țară după țară. Ba a ajuns să cadă și Gorbaciov

Curios, copile, foarte curios! Se poate ușor, ba foarte ușor observa că noțiunile de *perestroica* și *glasnost* au devenit rădăcinile

ideatice ale căderii socialismului și ale destrămării lagărului socialist, inclusiv a Uniunii Sovietice. Din intențiile de a se ajunge la un socialism cu față umană, la un socialism cu multă democrație și cu mai multă grijă față de om, s-a ajuns la niciun fel de socialism.

De unde această mare răsturnare a unor bune și frumoase intenții? Cum de s-a ajuns să se culeagă altceva decât s-a semănat? S-a semănat pace și s-a cules furtună.

Dacă ar fi să răspund doar în câteva fraze la o așa complicată întrebare, aş zice, dragă Sergiu, că M. Gorbaciov n-a pus în calcul două, trei lucruri foarte importante. N-a luat în seamă eroziunile pe care neajunsurile socialismului le-au produs în conștiința oamenilor. Din cauza acestor eroziuni, atunci când s-a strigat „jos comunismul”, cei mulți n-au sărit să-l apere, ci l-au lăsat să se prăbușească. Gorbaciov n-a pus în calcul nici sentimentele antisovietice care bântuiau prin toate țările socialiste și chiar prin multe care țineau de Uniunea Sovietică. Aceste sentimente au fost cele care au destrămat nu numai lagărul socialist, dar și marea Uniune Sovietică. Și încă ceva. Nu s-a pus în calcul ura de clasă pe care capitalismul o nutrea de decenii împotriva socialismului. O asemenea ură, mai ales de nuanță americană, viza, chiar și socialismul cel mai pașnic și cu față cea mai umană. Gorbaciov n-a înțeles că statele capitaliste nu se vor lăsa până nu vor vedea demolat socialismul și destrămată puterea Uniunii Sovietice.

Minusurile furișate în elaborarea și punerea în mișcare a noțiunilor de perestroică și glasnost sunt considerate de unii greșeli ideologice și politice grave, iar de alții idei creatoare de mare istorie. Gorbaciov – pe cât de mare, pe atât de controversat.

\*  
\*\*

După căderea socialismului, dragă Sergiu, a început un dans al libertății de toată frumusețea. De libertate le era cel mai dor celor de sub socialism. Nu întâmplător toate demolările socialismului au început cu lozinca Libertate! Libertate! Orice luptă pentru libertate a fost și este, dragă Sergiu, așa cum am sugerat și ceva mai sus, o luptă pentru dezînstrăinare. Libertatea ca libertate, în oricare din formele ei, este condiție primă și fundamentală a dezînstrăinării ființei umane, a apropierii ei de esența și/sau esențele ei. Căderea socialismului era un proces care trebuia să lase în urmă, să lase doar pentru filele istoriei înstrăinările pe care socialismul le-a adus cu sine. În principal, ar fi vorba de genurile mari ale înstrăinării socialiste – înstrăinarea prin proprietatea colectivă, prin partidul unic, prin dictatură și dogmatism, prin cult ale personalității.

După cum era și firesc, acest mare proces, adică procesul despărțirii de socialism, a început, cam peste tot, cu demolarea partidelor comuniste și a instituirii democrației. Cam peste tot și cam peste noapte au apărut fel de fel de partide noi, partide care, de a doua zi, au început, lupta pentru putere.

Pe la noi, dragă Sergiu, după fuga lui Ceaușescu și după decapitarea lui la propriu, Partidul Comunist a dispărut pur și simplu de pe scena vieții politice. Nicio instanță nu i-a contestat decesul și nimeni nu i-a semnat vreun act de înmormântare. Ura democrației față de dictatură a fost așa de mare, că nu i-a permis nici măcar un gest de îngropăciune. Curios, dar cam așa s-au petrecut lucrurile.

Pe la noi, a doua zi după zilele revoluției au și reapărut partidele vechi ale României – țărăniștii, liberalii – partide despre care se credea că au fost cam înmormântate prin închisorile

comuniste. Pe lângă acestea, s-au înființat o adevărată puzderie de partide noi: social democrați, conservatori, naționaliști, ecologiști, umaniști, monarhiști etc.

Dezînstrăinările din zonele vieții politice au reînviat și domeniile mass-mediei. Presa, radioul, televiziunea, scăpate de cenzura comunistă, „au înflorit” peste noapte, deși era în plină iarnă. Toate acestea au intrat pe făgașuri ale vieții normale. Au ajuns să fie cea ce trebuie să fie, să fie mijloacele informării cu cea ce se petrece în lume. Au ajuns la menirea de a fi a patra putere în stat și principalul reazem al democrației.

După revoluție îți era mai mare dragul să răsfoiești un ziar, să ascuți radioul sau să te uiți la televizor. Aveai ce citi, ce auzi și ce vedea. Era gata cu monotonia de imagini și de idei. Aveai în mijloacele mass-mediei oglinda unei vieți readuse la viață.

Dezînstrăinările prin democrație trebuiau susținute de cele prin economie. Orice am zice și orice am face, tot economicul este fundalul. Și orice am zice și orice am face, economia este *proprietate*. Dintre presiunile societății capitaliste la adresa socialismului, presiunea presiunilor a fost adresată proprietății socialiste. Aceasta trebuia demolată. Socialismul trebuia lichidat în chiar temeiurile lui.

Demolarea politică a socialismului s-a făcut rapid, s-a făcut aproape peste noapte. În câteva ceasuri Gorbaciov n-a mai fost lider, zidul Berlinului n-a mai fost zid, iar Ceaușescu nostru a fugit cu elicopterul.

Demolarea economică s-a făcut mai anevoios. S-a făcut prin reveniri la legile proprietății private. Această revenire, pe lângă unele note comune, a îmbrăcat și multe particularități de la țară la țară.

La noi se pare că s-a recurs la formele cele mai dure. În prea multe locuri lichidarea proprietății socialiste a luat calea închiderii de fabrici și uzine, forma declarării lor ca necompetitive, ca „mormane de fier vechi”. Drept urmare, au fost puse la *ruginit*. Pe locul lor n-a mai răsărit nimic. În multe alte locuri s-a recurs la *vânzare*, vânzare aproape pe nimic. În această vânzare era foarte important să ne vină capital străin. Toate marile noastre unități productive care mai puteau cât de cât conta sub raport economic au ajuns pe mâini străine – italieni, francezi, austrieci, indieni, coreeni etc. Pe alocuri, unități mai mici și mai ales de profil comercial au ajuns și în mâinile unor proprietari de pe la noi. Aceasta însă numai până când au venit marile firme comerciale străine – Billa, Kaufland, Cora, Metro, Real, etc. firme care au cam scos de pe piață mărunțișurile comerciale românești. După câțiva ani, nu prea mulți, au apărut – nu se știe cum și nu se știe de unde – milionarii și miliardarii noștri. Se zice că s-a furat, că s-a mințit, că a fost corupție, că oamenii au riscat, c-a fost legal, c-a fost ilegal etc. În orice caz, acest proces foarte confuz nu poate fi analizat acum. Este important că și unii români au prins gustul proprietății private, gustul capitalului.

În domeniul agriculturii, procesul lichidării proprietății colective s-a derulat foarte rapid. S-a decretat desființarea colectivelor și oamenii au început jaful. Fiecare a luat ce a apucat. Pământul a fost retrocedat însă după parcelele de dinainte. Fiecare s-a dus la brazda lui, cum s-ar zice. Și așa ne-am trezit cu o agricultură de familie, agricultură de simplă supraviețuire. Mai rău decât era înainte de colectivizare. Au fost reîmproprietăriți și cei mutați deja la oraș și care nu mai aveau gândul reîntoarcerii la sat. Pământul lor a devenit un pământ al număunii. Așa s-a ajuns ca în agricultura noastră, hotare

întregi să rămână nelucrate. În aceasta și constă crima post-socialistă din agricultura românească.

Era poate mai bine, dacă se mergea pe alte căi de lichidare. Se putea eventual decreta transformarea colectivelor în ferme, ferme care, realmente, să fie proprietate a celor care lucrau și ferme care urmau să se organizeze după regulile economiei de piață. Cei care lucrau pământul, urmau să vândă, să cumpere, să se confrunte cu piața liberă a produselor agricole. Dar nu aceasta este tema paginilor de față. Să ne întoarcem la tema înstrăinării. Mai bine-zis la aceea a dezînstrăinării.

Cu toate necazurile și neajunsurile demolării proprietății socialiste, trebuie spus, dragă copile, că această demolare a fost un mare proces de dezînstrăinare, de descătușare a energiilor umane. Semiroboții vremurilor socialismului s-au întors la condițiile lor de oameni. De oameni cu vise, cu proiecte, cu inițiative, cu dorințe de mai mult și de mai bine, cu dor de proprietate, de bani, de pământ, de avere. Proprietățile noi, mai mari sau mai mici, au declanșat năzuințele de a avea, de a agonisi, de a fi stăpân pe ceva. Oamenii au început să se trezească din amorțeală. Țara a devenit un mare furnicar. Gata cu mișcările anevoioase ale economiei planificate.

Rapid după demolările vechilor reguli de viață economică, au apărut bănci peste bănci și pe deasupra alte bănci, case peste case și alături alte case. Au apărut mașinile străine. Dacia noastră era depășită. Casele oamenilor s-au umplut de mărfuri de import. Toată lumea voia să aibă ceva străin în casă sau pe masă. Toată lumea aspira la altă calitate a vieții, la un alt nivel de civilizație. Civilizația simbolizată de „Trabant” trebuia schimbată cu aceea simbolizată de „Mercedes”.

Toată această fantastică mișcare economică, era, de fapt și de fond, un mare proces de dezînstrăinare de sub înstrăinările specifice

socialismului. Un proces al apropierii oamenilor de forme mai normale de viață, apropierii lor de ceea ce sunt și de ceea ce ar putea să fie.

\*  
\*\*

Dezînstrăinările aduse de căderea socialismului n-au umblat singure prin lume. Ele au fost însoțite, în forme când văzute când nevăzute, de umbra înstrăinării. Această umbră este un fel de lucru al dracului. Este acel ceva din noi care se mișcă împotriva noastră, care nu ne lasă niciodată să fim pe deplin ceea ce, prin esențele noastre, suntem sau am putea să fim.

Căderea socialismului, aducând cu sine noi căi și perspective de realizare individuală și colectivă, a adus, pe alte căi, și multe, ba chiar foarte multe, forme ale nerealizării. Această cădere a presărat peste mulți ori peste toți și cu procese de înstrăinare.

Analiza acestor procese s-ar putea face în cel puțin două moduri. Aș putea, de pildă, dragă Sergiu, să readuc în discuție dezînstrăinările creionate mai sus – dezînstrăinările prin proprietate privată, partide, democrație etc. – și să arăt cum și pe unde ele au fost însoțite și de înstrăinări. Un asemenea demers m-ar obliga la unele repetiții pe care aș vrea să le evit. În același timp, asemenea analize ar deveni cam prea complicate. De aceea, am să recurg la un alt demers, mai la îndemână și poate ceva mai limpede. Voi încerca să identific și să creionez câteva cazuri mari și clare de înstrăinare, cazuri aduse cu ele de vremurile post-socialismului. Este vorba de înstrăinări de rezonanță și cu consecințe întinse în istoria prezentă și în cea viitoare.

1. Într-o asemenea ordine a ideilor aș aduce mai întâi în discuție procesul *demolării statuiilor*. Prin instalarea de statui, ca regulă, societatea onorează personalitățile care s-au afirmat ca

făuritori de istorie. Statuile marchează faptul că cineva a intrat în paginile istoriei. Prin demolarea de statui, cei demolați sunt scoși din istorie. Istoria s-a întors împotriva lor. Ceea ce au făcut odinioară, acum s-a întors împotriva lor și i-a răsturnat de pe soclu.

În vremurile socialismului s-au instalat multe statui. Toate au fost demolate. Stalin a fost primul demolat. Odată cu statuile acestuia au căzut și multe altele. Au căzut statuile tuturor aceluia care, cu gândul sau cu fapta, au contribuit la facerea socialismului, facerea lui ca ideologie sau ca mișcare istorică reală. Bineînțeles că nu toți autorii și coautorii edificării socialiste pot fi puși pe același plan. Marx nu este Lenin și Lenin nu este Stalin. Dar pentru nuanțări de genul acesta nu poate fi vorba acum. Cece ne poate interesa în contextul de față, este doar că prin căderea socialismului, opera clasicilor marxismului s-a întors împotriva lor. Avem în acest „împotrivă” un evident și mare proces de înstrăinare. O înstrăinare post-mortem tot o înstrăinare rămâne. Bumerangul înstrăinării poate lovi și în mormânt.

2. Nu mai puțin istorică este înstrăinarea pe care a trăit-o, pe viu, *M. Gorbaciov*. Că el a fost principalul artizan al procesului care a condus la căderea unei ideologii și a unui întreg sistem economico-social și social-politic, este dincolo de orice îndoială. Că el a conceput altfel acest proces, că el conta pe o mare schimbare a sistemului și a lumii viitoare, este o altă problemă. Adevărul este că până la urmă, toate ideile și gesturile lui s-au întors împotriva lui. Ceea ce era în mintea lui Gorbaciov o mare speranță, s-a transformat rapid într-o mare decepție. Or, decepțiile ca decepții, în oricare din formele și gradele lor, sunt, până la urmă, forme și grade ale înstrăinării. În interiorul lor, una vrei și alta iese. Așa ceva a pățit și Gorbaciov – una a

semănat și cu totul altceva a cules. Înstrăinările pe care le-a trăit Gorbaciov, sunt, cu siguranță, înstrăinări de rezonanță istorică.

3. În aceeași ordine a ideilor l-aș putea aduce în discuție și pe *Ceaușescu* nostru. Și pe el l-a omorât propriul său crez comunist; un crez fanatic. Prea multe din cele gândite și făcute de Ceaușescu, au ajuns să-i fie propriul dușman. Pe Ceaușescu, bumerangul înstrăinării l-a lovit mortal. El a fost singurul lider comunist care a plătit cu viața calitatea de lider. Poate că această „plată” a făcut din el, în perspectiva istorică, un erou.

4. După înstrăinările trăite de liderii comuniști, lideri mai mari sau mai mici, este cazul să aducem în discuție și masa *comuniștilor de bună-credință*. Aceștia au reprezentat armata socialismului. Au crezut sincer în idealul comunist și s-au angajat deschis la realizarea a câte ceva din conținuturile acestui ideal. Ei au sperat că, pe căile socialismului, ar putea fi adusă pe lume o societate mai bună și mai dreaptă. Fără a ști de crimele săvârșite în numele comunismului, ei au nădăjduit că dacă nu mâine, poate că poimâine va fi mai bine pe pământ, mai bine pentru toată lumea. N-a fost să fie așa. Mișcarea reală a socialismului „lucra” împotriva nădejdelor lor. De aici căderea socialismului. Cădere venită peste capul și peste viața lor ca o neașteptată decepție. Ei au suferit atunci când au realizat că eforturile lor au fost spulberate, că idealul lor social trebuie abandonat sau amânat pentru vremuri pe care nu le vor mai prinde. Era, în masa largă a celor prinși de o așa mare decepție, multă, multă înstrăinare. Comuniștii de bună-credință nu prea au ce își reproșa. Sau, dacă au ceva, atunci numai și numai că au îmbrățișat o cauză politico-socială prea frumoasă ca să poată deveni și o realitate a vieții lor. Sau, dacă au ceva, atunci doar romantismul naiv care i-au împins spre ideile socialismului. Ei mai pot regreta faptul că istoria n-a fost să fie de

partea lor. Prin căderea socialismului, viața multor comuniști de bună-credință a fost, mai mult sau mai puțin și de la caz la caz, dată peste cap. Această „dare peste cap” a fost și este înstrăinare.

5. Sub o condiție și mai înstrăinată s-au aflat și se află *comuniștii oportuniști*. Și ei sunt o veritabilă armată, armata celor care au aderat la calitatea de comunist doar din motive de carieră – un post, o avansare etc. Oportunistul de orice fel nu se manifestă ca un om adevărat, ci ca unul alterat. Omul ca om are printre marile lui condiții, condiția de a fi cât mai de acord cu sine, cât mai sincer cu sine. Aceasta și este una din condițiile fericirii. Or, oportunistul ca oportunist se minte pe sine. El trăiește fariseic. Trăiește pe două planuri; unul al convingerilor și altul al vorbelor și faptelor. Oportunistul este una prin ceea ce este în sine, și alta prin ceea ce apare. La el esența și aparența sunt într-un mare divorț. Conștiința duplicității, trebuie că este sfâșietoare.

Comunistul oportunist n-a avut convingeri comuniste, el a avut doar interese. În fond și de fapt, el era un anticomunist. În viața lui se băteau zilnic două lumi care nu putea fi împăcate. Carnetul lui de partid era un carnet fals.

Căderea socialismului s-ar putea zice că l-a pus în situația de a se împăca cu sine, de a se manifesta pe măsura convingerilor sale. Numai că, și în această manifestare, va purta cu sine povara oportunismului său. El simte că, dacă își va recunoaște oportunismul de odinioară, tot nu va fi prea bine pentru el. În ochii lumii, tot oportunist va rămâne. El însă nu-și dă seama că, a fi oportunist îi mai urât decât a recunoaște că ai fost comunist. Va ajunge în situația oportuniștilor care strigă împotriva oportunismului. Va ajunge să fie un fel de lichea, gata să strige la „lichele”. Oricum, comunistul oportunist a trăit sentimente ale înstrăinării și în vremurile

socialismului și va trăi la fel și în vremurile reînțoarcerii la capitalism. El nu va prea avea decepții. El își va face doar reproșuri. Dar autoreproșurile sunt și ele forme foarte subtile de înstrăinare. Orice autoreproș înseamnă că odată ai făcut ceva împotriva ta, ai intrat cândva în dezacord cu tine.

6. Alte înstrăinări ale post-socialismului ar putea fi denumite *înstrăinări ale revoluționarilor*. Este vorba de sentimentele de divorț dintre ceea ce au visat cei care au ieșit în stradă și roadele ulterioare ale acțiunilor lor. Este vorba despre dezamăgirile, nu puține și nu ușoare, pe care le-au trăit cei care au dărâmat zidul Berlinului, cei care au construit baricadele din București, sau cei care, în multe alte capitale, au strigat. Libertate! Libertate! sau Jos comunismul!

Revoluțiile întoarcerii la capitalism au fost niște revoluții aparte. Ele n-au avut forțe politice interioare care să le pregătească și să le conducă. Dictaturile socialismului nu prea permiteau așa ceva. Ele au fost cam gândite pe undeva prin exterior. În bună și primă parte, ele au fost un fel de exporturi de revoluție. De aici și de aceea, cel puțin în raport cu mișcările interioare, ele au avut o mare doză de spontaneitate. Pe ansamblu, aceste revoluții au surprins pe toată lumea. În vara anului 1989, nimeni n-ar fi pariat că, spre sfârșitul anului, regimurile comuniste vor cădea precum merele sau nucile la adierea vântului.

Cei care s-au angajat efectiv la procesele acestor căderi, s-au angajat cu fel de fel de așteptări. Fiecare revoluționar și-a imaginat, în felul său, rosturile acțiunilor lui.

Mă gândesc, de pildă, că nemții din estul Germaniei, care au venit la demolarea zidului, au crezut și au sperat că, de a doua zi, nivelul lor de trai va fi ca acela al fraților lor din vest. N-a fost să fie așa și, de aici, valuri, valuri de decepții.

Unii dintre revoluționarii noștri se așteptau ca, după revoluție, să nu mai audă de niciun fost comunist prin structurile conducerii vieții noastre sociale și politice. Punctul 8 din Proclamația de la Timișoara preconiza o așa utopie. N-a fost să fie așa, și din nou valuri de multă dezamăgire.

Cei care, în stradă fiind, s-au temut de gloanțe, au crezut că, de cum se vor liniști lucrurile, cei care au tras, teroriști sau neteroriști, vor fi identificați și trași la răspundere. N-a fost să fie chiar așa și, de aici, alte seminte de amărăciune.

Niciun revoluționar sincer cu sine și cu alții, nu s-a gândit că, după revoluție, o să apară mai mulți revoluționari decât puteau cuprinde străzile țării. Unii și-au riscat viața, iar alții și-au făcut „certificate”. Cearta „pe certificate” a apărut de a doua zi de după revoluție și ea nu s-a încheiat nici astăzi. De aici, o altă sursă de dezamăgiri. Or, dezamăgirile ca dezamăgiri, așa cum am mai scris, sunt moduri ale înstrăinării. Te angajezi la ceva cu anumite gânduri, și din această angajare iese cu totul altceva. Cum să nu te doară?

Dar nu este vorba doar de „durere”, de durere ca stare subiectivă, ci mai este vorba de faptul că, chiar revoluția ca revoluție a generat alterări în normalul vieții sociale. A alterat rolurile sincerității sociale și a făcut loc zonelor minciunii. Orice desfigurare a armoniei din domeniile vieții individuale sau sociale, desfigurare mai mare sau mai mică, este sau devine formă de înstrăinare.

7. Printre înstrăinările din vremurile post-comunismului, la un loc ușor vizibil se află și înstrăinările prin *șomaj și sărăcie*.

Ca realități economico-sociale, șomajul și sărăcia sunt foarte bine legate. Sunt legate prin cea ce sunt și bine legate prin aceeași origine. Șomajul nu este decât un fel de început a sărăciei, iar sărăcia un fel de rezultat al unui șomaj prelungit. Dacă o anumită vreme nu

dai peste un loc de muncă, sărăcia te pândește, fie că vrei, fie că nu. Ca origine, cele două fenomene sunt o consecință a polarizării economice și sociale, polarizare pe care proprietatea privată o aduce cu sine. Producând și multe lucruri bune, proprietatea mult râvnită în zilele revoluției, prin chiar firescul mecanismelor ei, produce și șomaj și sărăcie.

Acestea, la rândul lor, produc înstrăinare, adică depersonalizare.

Șomajul ca șomaj, îi ia celui în cauză cel puțin trei lucruri: siguranța zilei de mâine, bucuria muncii și toate aspirațiile.

Cât privește siguranța zilei de mâine, șomerului nu-i mai rămâne decât grija de a-și drămui ajutorul de șomaj în așa fel, încât să aibă zilnic ceva de pus pe masă. Fără bucuria muncii, șomerul culege, că vrea că nu vrea, sentimentul apăsător al inutilității sociale, sentimentul că societatea nu mai are nevoie de el și de priceperea lui. Câmpul aspirațiilor sociale și culturale se reduce la zero, sau aproape la zero. Presat de cele două reflexe fundamentale – hrană și sex – șomerului nu-i mai rămân nici mijloace, nici timp, nici forță ca să se mai gândească la vreo agoniseală ori la vreo hrană pentru spirit. Șomerul ca șomer, ca regulă, nu mai are niciun chef de cultură, de poezie ori filozofie. Ca om, șomerul se îndepărtează de condițiile mai înalte ale umanului și se apropie mai mult de cele ale animalicului.

În asemenea condiții, cum să nu sufere șomerul atunci când trece pe lângă fabrica sau uzina în care a lucrat și o vede în paragină? Cum să nu se gândească la ziua în care din curtea ei a plecat în coloană pe străzile revoluției? Cum să nu-l întristeze faptul că acum curtea e lăstă pe seama buruienilor și a câinilor vagabonzi? În asemenea cazuri, omul nu poate să nu se apropie de ideea și de sentimentul că, de fapt, prin mecanisme greu de înțeles, revoluția s-a

întors împotriva lui. Așa idei și așa sentimente sunt dureroase și sunt înstrăinare.

Sărăcia ca sărăcie e și mai înstrăinantă. În privința pâinii cea de toate zilele, ea nu-ți mai lasă nici măcar grija de a-ți drămii un minim existențial. Îți lasă doar grija de a cerși, ori de a scormoni prin containerele sau gropile de gunoi ale orașului. Sărăcia te face să devii un fel de șobolan cu înfățișare umană.

8. Pe om îl înstrăinează nu numai sărăcia, ci și bogăția. Aceasta îl înstrăinează însă altfel. Îl înstrăinează de multe din notele umanului prin mirosul prea puternic al banilor.

Bogăția ca bogăție înseamnă avere, proprietate, capital, bani. Banii rezumă bogăția și îi dau forma cea mai palpabilă.

Orice discuție despre înstrăinare prin bogăție, înseamnă o discuție despre modul în care banii ne alterează înfățișarea și ne răstoarnă dimensiunile și valorile.

Cât privește dimensiunile, adică laturile mari ale vieții noastre, prima mare alterare ar fi aceea a armoniei dintre *biologic* și *social*. Noi suntem un compozitum bio-social. Biologicul e fundamentul, socialul însă este esențialul. Dimensiunea biologică este aceea care aduce în câmpul vieții noastre legile fundamentale ale viului. Avem și noi egoismul nostru genetic, trăim și noi după regulile conservării insului și conservării speciei. Ne așezăm și noi pe cele două axe mari ale vieții: hrană și sex. Dar noi suntem, sau ar trebui să fim mai mult decât atât, ba chiar altceva decât atât. Noi suntem, după cum ne-a zis încă Aristotel, ființe sociale – „Zoon politikon”. Dimensiunea noastră definitorie nu ne vine din zonele biologicului, ci din cele ale socialului. Notele socialului ne dau amprenta specifică, ele ne asigură diferențierile de animalitate.

Socialul ca social înseamnă multe. Înseamnă muncă, limbă, gândire, știință, cultură. Dar înseamnă, înainte de toate, a trăi împreună, a trăi în colectivitate. A fi în colectivitate înseamnă, tot înainte de toate, a fi solidar cu alții, a trăi pentru ei, a face ceva pentru ei. Înseamnă a-ți iubi aproapele, după cum zice frumoasa poruncă creștinească. Or, ce-au făcut banii din această iubire? Ce fac ei din dimensiunea noastră socială? Ce fac cu altruismul, cu solidaritatea? Pe toate le pune la periferia vieții noastre, dacă, nu cumva, le anulează. Banii ca bani, alimentează egoismul din noi, înalță și înalță individualismul. De fapt, banii sunt forma concentrată a egoismului nostru biologic, sunt, până la urmă, hrană și sex. Ai bani, ai mâncare delicioasă și din plin, ai bani, ai femei după pofta inimii.

Banii sunt ei înșiși foarte egoiști. Vor să se înmulțească la nebunie. Banii vor bani și pe deasupra, iară bani. Ei devin lăcomie. În formă de lăcomie ei nu-și mai lasă stăpânul să fie un om ca toți oamenii. Ei îi alterează dimensiunea de a trăi împreună cu alții, de a trăi după regulile iubirii aproapelui. Prin lăcomie, banii devin un scop în sine. În loc să fie doar un mijloc al existenței specific umane, devin un scop. Când banii devin un scop, drumul se cam abate de la regulile umanului. Nu omul mânuiește banii, ci banii îl mânuiesc pe om. Banii devin un fel de stăpân, omul devine un fel de sclav. Bogatul își aduce aminte de alții numai din când în când, numai când recurge la gesturi de binefacere. Și atunci o face cu gândul la reclamă, la imagine. Și când e altruist, bogatul tot egoist rămâne.

După ce alterează destule în sfera vieții noastre sociale, bogăția ca bogăție răstoarnă destule și în firescul raporturilor cu zona *culturii*. Ca produs social, noi suntem și un produs al culturii. Noi trăim într-o lume a artei, muzicii, poeziei, religiei, filozofiei. Fără acestea noi nu ne asigurăm distanța convenită de ceea ce este lume animală.

Or, prin regulile ei generale, bogăția ne cam îndepărtează de zonele culturii. Interesele materiale devin atât de presante pentru cel bogat, încât interesele de ordin cultural și/sau spiritual, aproape că nu mai contează. Ca regulă, cel bogat devine un fel de sclav al lucrurilor – case peste case, mașini lângă mașini, haine peste haine, lux peste lux, modă peste modă etc. Economia de consum îl strivește. Adevărata cultură îl obosește.

Când, din când în când, se apropie de cultură ajunge mai degrabă la subcultură – presă de bulevard, muzică gen manele, roman erotic sau polițist, artă de gen kitsch etc. Dacă se apropie de cultură cu gesturi de sponsorizare, o face, ca regulă, tot din motive de reclamă și de imagine. Bogăția nu ține la cultură, o privește de sus, o consideră ca fiind un ceva ce ține de aiurelile vieții umane. Lucrurile sunt întotdeauna mai importante decât ideile și stările de spirit.

Bogăția ca bogăție mai produce răsturnări și în lumea *valorilor*. Și aici răstoarnă firescul raporturilor dintre bine și rău, dreptate și nedreptate, frumos și urât, adevăr și fals, adevăr și interese. În numele banilor se minte, se fură, se înșală, se exploatează și toate acestea sunt considerate ca fiind bine, ca fiind firescul social. Cine are bani, are de partea lui dreptatea, adevărul și puterea. În ochii celui cu mulți bani, o idee sau o stare de spirit nu contează prin adevărul, frumosul, binele ei, ci prin modul acesteia de a-i servi interesele, de a-i aduce avuție.

De la toate cele creionate mai sus și considerate ca fiind regula, există, cu siguranță, și zeci și sute de excepții. Dar toate aceste excepții, ca și în multe alte cazuri, nu fac decât să întărească regula.

Cele considerate și prezentate mai sus ca fiind regula, ca fiind alterări ale armoniilor ce ar trebui să caracterizeze chipul vieții noastre ca oameni, sunt, dragă Sergiu, forme foarte subtile și complicate de

înstrăinare. Egoismul, subcultura, răsturnările de valori sunt înstrăinări complicate; ele se manifestă prin multe, multe fenomene care par a fi ale normalului. De fapt, toate acestea sunt abateri de la firesc și normal, de la măsurile de fond ale general-umanului. Sunt desfigurări, mai mari sau mai mici, ale frumuseții noastre.

9. În vremurile post-socialismului ne-am trezit cu destulă înstrăinare și prin *democrație*. Această afirmație sună ciudat. Sună așa, deoarece undeva mai sus am lăudat democrația pentru dezînstrăinările pe care le-a vărsat peste noi. Am lăudat-o pentru mai multe partide, pentru alegeri libere, pentru presă multicoloră etc. Și acum? Acum de ce întoarcem foaia? O întoarcem deoarece și democrația poate produce fenomene contrare ei și, drept urmare, contrare nouă. Poate și ea genera decepții.

Când oamenii au ieșit în stradă cu gândul la democrație, au ieșit și cu gândul de a scăpa de minciuna politică. În condițiile socialismului, minciuna era în elementul ei. Cu toții am sperat că o dată cu democrația, vom ajunge la o viață politică în care sinceritatea va fi regula, iar minciuna o rară excepție. N-a fost să fie așa. Democrația ne-a adus parcă și mai multă minciună. În condițiile socialismului ne-a mințit un partid, acum ne mint mai multe. Azi, în numele democrației, în marile și micile campanii electorale toate partidele mint, toate fac promisiuni pe care știu că nu le pot onora. Ni se spune „Să trăiți bine” în timp ce acel care ne spune, știe bine că mase tot mai largi de oameni au căzut în condițiile sărăciei. Oamenii au sperat că vor scăpa de demagogie, dar demagogia a înflorit. Toate discursurile demagogice și populiste s-au întors împotriva democrației, i-au alterat înfățișarea.

Alterarea alterărilor democrației prin democrație, ar fi însă aceea a instaurării unei dictaturi sau semidictaturi pe căi democratice.

Ar fi aceasta un fel de culme a înstrăinării prin democrație, ar fi transformarea acesteia în chiar contrariul ei. Ar fi decepția decepțiilor tuturor acelor care au luptat și au sperat într-o lungă evoluție democratică a vieții noastre politice.

Pe la noi, sub președinția președintelui nostru prea „jucător”, sunt destule semne de înaintare spre vremuri din nou nedemocratice sau puțin democratice. Înaintăm spre vremuri în care ni se va cânta dimineța „Partidul – Băsescu – România”.

Dintr-un asemenea punct de vedere, democrația ca democrație poate fi sau poate deveni un ceva foarte al dracului.

10. Nu departe de înstrăinările prin democrație, se așază cele prin *excese de libertate*.

Și această afirmație, dragă Sergiu, sună ciudat, ba foarte ciudat. Doar ceva mai sus am scris că libertatea ca libertate, este condiția condițiilor oricărei dezînstrăinări și că înstrăinările ca înstrăinări se nasc din anulări ale libertății. Și atunci? Atunci cum să mai putem vorbi de înstrăinări prin prea multă libertate? Nu cădem cumva într-o prea mare contradicție? Cădem și nu cădem. Cădem în principiu, cădem în cazul ideal al lucrurilor. Nu cădem în fond și de fapt. Nu cădem de fapt, deoarece realmente excesele de libertate nu țin de liniile armonioase ale vieții noastre. În aceste linii, avem de-a face cu un anume firesc al raporturilor pe care libertatea trebuie să le aibă cu necesitatea, cu regulile de fapt și de fond ale vieții specific umane.

Printre aceste reguli, nu figurează libertinajul, nu figurează anarhia. Acestea sunt excese care produc, sau pot produce înstrăinare.

Se produce înstrăinare atunci când slăbește puterea legii, când crește corupția, când dă peste noi crima organizată, când se extinde molima drogurilor și excesului de sexualitate, când cresc

presiunile diferitelor forme de obscurantism și fanatism, când ne întoarcem la horoscoape și ghicitori, când ne pierdem busola conduitelor individuale și colective. Când se poate merge pe toate căile, nu se mai merge spre ceva, se merge spre nimic, spre nicăieri. Mersul spre nicăieri nu ne poate caracteriza nici ca indivizi și nici ca specie. Un asemenea mers încalcă regulile de fond ale vieții noastre. De aici și de aceea se poate zice că prea multă libertate strică. Strică ceva în firescul vieții noastre. Poate depersonaliza și dezumaniza nu numai indivizi, dar și colectivități.

\*

\*\*

Ploaia cu dezînstrăinare și înstrăinare, adusă de norii căderii comunismului, a ajuns și peste țările capitaliste din vestul și nordul Europei. Cu picuri mai mari sau mai mici a ajuns peste toată lumea. Furtuna a fost prea mare ca să nu cuprindă, într-un fel sau altul, tot pământul.

Dar să lăsăm tot pământul, și să ne uităm numai la pământul nostru – Europa.

Consecințele de gen dezînstrăinare – să ne referim la ele mai întâi – au fost și pe aici destul de mari și destul de complicate. Lumea lor este încă o mare provocare pentru economiști, sociologi, politologi și filozofi.

N-am de gând să mă lansez în această lume, pentru că nu sunt în stare. Simt că m-aș răătăci. Încerc s-o las, cumva, mai departe ca să-i pot surprinde, atât cât pot, doar câteva din mișcările ei de mai mare amploare.

M-aș atinge, mai întâi, de acel val de dezînstrăinari care țin de zone ale vieții *economice*.

În aceste zone, cine se putea bucura mai mult și mai tare de prăbușirea proprietății socialiste decât proprietatea capitalistă. Căzându-i adversarul, capitalismul a început să jubileze.

S-a manifestat această jubilară în trei procese mari și interdependente.

a.) *Piața vânzării*. Proprietății capitaliste i s-au deschis larg porțile unor uriașe piețe de desfacere. La așa ceva, înainte nici nu se putea visa. De a doua zi, mărfurile societății capitaliste au început să invadeze magazinele și piețele din fostele țări socialiste. Foamea celor din socialism după mărfuri venite din vest era mare. În multe cazuri, aceste mărfuri erau mai de calitate, în altele însă erau doar mai frumos ambalate. Dar nu conta întotdeauna calitatea, conta că erau din import. Aproape toată lumea voia să aibă pe masă, în casă, în curte, ceva din import. Erau teribil de căutate mașinile. Nu conta că erau la mâna a doua, sau a treia, conta că erau de marcă apuseană. Capitalismul a exploatat la maximum această stare de spirit și această modă. Era această modă o ploaie binefăcătoare peste mecanismele economiei capitaliste. Ai unde să vinzi – mare desfătare pentru producție.

b.) *Piața cumpărării*. Căderea comunismului a deschis capitalismului câmpuri nebănuite și nesperate, nu numai pentru a vinde, ci și pentru a cumpăra. A cumpăra la prețuri mai mult decât convenabile, nu numai noi forțe de producție – fabrici, uzine, - ci mai ales forță de muncă.

Pentru a putea ajunge la uzinele și fabricile care puteau fi de interes, a început, dragă Sergiu, un foarte subtil proces de demonetizare a acestora. Li s-au anulat comenzile, li s-au refuzat altele. Acestea au ajuns să producă pierderi, să producă șomaj. Dacă, până în zilele revoluției, multe mărfuri erau bune, după aceea, n-au mai fost bune. Nu mai îndeplineau condițiile de calitate. Industria Estului, și din

interior și din exterior, a ajuns să fie considerată ca fiind depășită, ca fiind o adunătură de „fier vechi”. După o așa gravă apreciere, această industrie se putea cumpăra la un preț de nimic. Dorința capitalului capitalist de a se extinde spre Est, s-a întâlnit cu dorința Estului de a se vinde Vestului și prin aceasta și de a se privatiza. Prin toate țările fost comuniste, conceptul economic și politic la ordinea zilei era *privatizare*. Oricum, numai privatizare să fie. De fapt, aceasta și era porunca poruncilor întregului proces al căderii.

După bucuria cumpărării de noi unități de producție, capitalul capitalist s-a bucurat și se mai bucură și astăzi de posibilitatea de a cumpăra foarte ieftin forța de muncă, de zeci de ori mai ieftină. Forța de muncă mai ieftină îi venea la dispoziție pe două căi: migrația muncii spre Vest și migrația capitalului spre Est. În primul caz se ducea munca spre capital, în cel de al doilea caz, venea capitalul în zonele bogate ale muncii. În aceste cazuri, realmente, capitalul capitalist se putea bucura. Se putea bucura de o bruscă creștere a productivității muncii și o neașteptată scădere a prețurilor de cost, se putea bucura de noile lui posibilități de profit. Niciun capital n-a venit spre Est din sentimente de altruism. Nici capitalul vest-german n-a migrat în Est din motive de patriotism. Capitalul drept capital nu se mișcă după sentimente, el ține cont doar de interese.

Cu toate acestea, era mare bucurie și în tabăra forței de muncă din țările fost socialiste. Aceasta, indiferent dacă în est sau în vest se putea vinde mai bine decât în vremurile socialismului.

Și de o parte și de alta a fostei cortine se trăia un fel de beție a descătușării de comunism.

Eu știu, dragă Sergiu, că toate fenomenele macro-economice prezentate mai sus, ar trebui bine garnisite cu fel de fel de cifre de gen economic. Ar trebui, de pildă, să-ți scriu din statistici cu

cât a crescut exportul Vestului spre Est, cu cât a crescut migrația forței de muncă din Est spre Vest – tati și mami se înscriau și ei în această migrație. Ar trebui să mă refer ceva mai concret la diferențele de salariu mediu real dintre cele două lumi, să mă refer la milioanele de dolari sau euro care au ajuns prin țările foste comuniste. Poate ar trebui să dovedesc cu cifre câtă industrie socialistă a fost distrusă și câtă a fost vândută etc.

Nu mă pot angaja la așa ceva. Nu mă simt în stare. Dar pentru a discuta despre marile fenomene calitative, poate nici nu este nevoie de cifre. Acestea se văd foarte bine cu ochiul liber. Se vede de la mare distanță, că procesele căderii socialismului au fost o mare binefacere pentru capitalul capitalist. După socialism, capitalismul a trăit vremuri de adevărată sărbătoare. Bucuriile ca bucurii, oriunde ar fi și oriunde s-ar manifesta sunt, cel puțin pentru un moment sau cel puțin sub anumite aspecte, manifestări de mare și largă dezînstrăinare. Ce putea fi mai dezînstrăinant pentru capitalul capitalismului decât că i s-au deschis larg porțile sale, porțile mișcării lui după regula regulilor lui: banii să aducă bani, produsul să fie plus-produs, profitul să ducă la alt profit.

\*  
\*\*

În planurile vieții *politice*, căderea socialismului a avut un alt mare mănunchi de consecințe. Toate acestea au vizat, prin excelență, regulile statului social. Potrivit acestora, după cum am zis și în câteva pagini de mai sus, capitalismul vest-european a ajuns să aibă o altă înfățișare decât aceea pe care o avea și o mai are capitalismul clasic, liberal și nu numai liberal. A ajuns la înfățișarea unui capitalism mai blând, mai aplecat și asupra nevoilor celor de

rând. Egoismul capitalist a ajuns să fie destul de bine împletit cu multe elemente de altruism social. În numele unor asemenea împletiri, capitalismul producea caracteristici ale socialismului.

Socialismul capitalist, dacă se poate zice așa ceva, nu prea era pe placul capitalismului mai clasic, mai liberal - capitalismul de tip american, de pildă. L-am auzit cu urechile mele pe marele miliardar Bill Gates cum, într-o emisiune TV, le reproșa nemților că sunt prea „sociali” și că și-ar putea zice „comuniști”. Pe dincolo de ocean, componentele sociale ale capitalismului european apăreau ca fiind cedări la presiunile socialismului, concesii prea mari făcute acestuia. Așa cum am scris pe undeva mai sus, în mare măsură lucrurile așa au și fost și așa și sunt. În bună parte statul social, s-a născut din frica de comunism. De îndată ce această frică a trecut, toată tematica politică legată de funcționarea statului social se putea pune în alți termeni. După căderea comunismului, părea normal ca regulile acestui fel de stat să fie supuse unor reconsiderări. Părea firesc ca de pe acum capitalismul să încerce să fie mai apropiat de esențele sale, să fie mai mult pentru sine și cât mai puțin pentru opusul său.

În Germania, la tot acest proces, ar fi trebuit să se angajeze H. Kohl, cancelarul care a semnat actele unificării și care a mai guvernat după aceea încă aproape zece ani. N-a făcut-o. Ca politician versat, H. Kohl știa că a te atinge de reguli ale statului social, însemna să te atingi de drepturi bine câștigate ale clasei muncitoare, însemna să recurgi la măsuri deloc populare. Cum să te legi de reguli ale șomajului? Cum să schimbi legile protecției sociale? Cum să-i mai faci pe nemți să lucreze și vinerea 8 ore? Cum să le iei obiceiul de a pleca în weekend de vinerea d.m.? Cum să le reduci perioada de șomaj? Cum să-i pui să plătească ceva la spitalizare? Cum să-i înveți să plătească ceva la școlarizare? etc.

H. Kohl a lăsat neatinsse regulile statului social. Avea de gând să mai prindă și pe cel de al cincilea mandat, adică să ducă până la douăzeci de ani guvernarea sa. Din motive de prea mare creștere a șomajului, un așa gând nu s-a mai realizat. Dreapta politică pierde alegerile din 1998 în favoarea Partidului Social-Democrat – SPD. Lui Schröder i-a revenit sarcina istorică de a face ceea ce n-a făcut H. Kohl. Sarcină cam ingrată; de pe poziții de stânga să recurgi la măsuri pe care ar fi trebuit să le inițieze partidele de dreapta. Castanele drepte au ajuns să fie scoase din foc cu mâinile stângii.

Sub guvernarea lui G. Schröder s-a început un complicat proces de „modernizare”, cum i s-a zis. În numele lui s-au preconizat fel de fel de reforme: mai multe drepturi patronatelor, mai puține drepturi șomerilor, sume mai reduse în ajutorul social, măsuri noi în asistența medicală și școlară, etc. Toate cu intenția de a reconsidera regulile statului social, de a le alinia la noile realități europene. De a le alinia unei Europe fără comunism.

Modernizările lui Schröder au fost aplaudate de lumea capitalului și nedorite de sfânta clasă muncitoare. Aceasta a recurs la proteste, demonstrații, greve. Aceleași modernizări n-au fost bine înțelese nici de unii din tovarășii de partid. Multora li s-a părut că aceste modernizări merg prea departe și că partidul își pierde identitatea de partid de stânga. Toate aceste reproșuri au condus, în cele din urmă, la spargerea unității din sânul social-democrației germane, spargere concretizată în și prin apariția unui nou partid – Partidul stângii, cum i-au zis. De pe acum jocul politic din Germania nu se mai face doar din patru culori de bază, ci din cinci. Alături de negru, roșu, galben și verde, a apărut și un roșu mai roșu, a apărut culoarea stângii mai de stânga.

Din toată gălceava din sânul stângii, după cum era și normal, a avut de câștigat politica de dreapta. Până nu-și vor reface unitatea, social-democrații au puține șanse de a mai câștiga, doar pe contul lor, vreun scrutin electoral.

Dar în toate cele creionate, pe unde-i fenomenul înstrăinării? Pe unde-i și dezînstrăinarea? Pe unde-i complicata lor mișcare dialectică?

Pentru a răspunde la aceste trei și foarte legate întrebări, îți-aș scrie, dragă Sergiu, că din toate cele zise despre statul social, se poate ușor desprinde că de la o vreme, el a început să producă disfuncționalități. A început să depășească măsura, să fie prea mult social într-un stat totuși capitalist. Prin depășiri ale firescului, el a ajuns să „lucreze” împotriva sa. Acest „împotrivă” era înstrăinare, era autonegare.

Măsurile preconizate de Schröder au țâșnit din intenția de a restabili firescul lucrurilor, firescul raporturilor dintre egoismele capitalului și altruismul social în economia de ansamblu a rânduielilor capitaliste. Rânduieli care, așa cum am mai scris, de pe acum nu se mai temeau de socialism. Intențiile lui Schröder au fost de a salva cât mai mult din regulile statului social în noile condiții. Intențiile lui au fost de a aduce la zi, la ziua istoriei, principiile de bază ale social-democrației, ale stângii politice, în genere. Aceste intenții de a merge înainte, se puteau realiza numai sub condiția unor mersuri înapoi. Proiectele și măsurile lui Schröder au fost succese ale social-democrației și înfrângeri ale acesteia. Schröder a ieșit din politică cu fruntea sus, dar cu lacrimi în ochi. Lacrimile lui Schröder au fost durere, decepție, înstrăinare.

Aceste lacrimi i-au fost provocate, înainte și înainte de toate, de faptul că partidele de dreapta l-au scos de la guvernare nu prin ele

însele, ci prin ajutorul indirect pe care l-au primit din partea celor de la stânga stângii, celor care au fluturat un steag mai roșu decât roșul social-democrației.

Destule gânduri și sentimente de genul înstrăinării au cules și aceștia și cei cu roșu mai închis. Din prea multă dragoste de stânga politică au ajuns în situația de a duce apă și de a căra grăunțe la moara partidelor de dreapta. Din prea multă dragoste de social – democrație au ajuns să acționeze împotriva social-democrației. Mișcările de gen bumerang sunt cât se poate de clare; înstrăinare prin gesturi de dezinstrăinare.

Și toate aceste ciudățenii ale istoriei recente s-au petrecut uneia din cele mai frumoase realități politice, realitatea statului social.

În forme și grade diferite, „modernizări” ale acestei realități au avut loc, dragă Sergiu, cam în întregul spațiu politic sud, vest și nord european. M-am referit mai pe larg la cazul Germaniei deoarece, și mie și ție, acest caz ne era mai la îndemână.

\*

\*\*

Toate mișcările de a aduce regulile statului social la ceasurile istoriei s-au înscris și se înscriu într-un proces european mai larg, proces pe care l-am putea numi *declin al ideologiilor de stânga*.

Avem de-a face în acest proces cu o altă mare consecință a căderii socialismului, consecință care a trecut mult dincolo de căderea ideologiei din care socialismul s-a inspirat și din care la modul direct s-a alimentat. Este vorba despre declinul tuturor acelor idei care țin cu cei mulți, cu cei care mereu și mereu sunt cu mânecele suflecate și cu sudoarea muncii pe frunte. Este vorba despre ideile în care se pledează pentru o mai bună echitate socială, pentru o

democrație care să fie, cât de cât mai aproape de ceea ce ar putea fi democrația la cazul ei ideal. De acele idei, care într-un fel sau altul sunt împotriva egoismelor capitalului, împotriva așezării banilor și bunurilor în fruntea listei de valori; de acele idei care văd în bani doar un mijloc și niciodată un scop, idei care de stânga fiind - ca filozofie, ca morală, ca politică - văd în om, în oricare om, un scop și niciodată un mijloc, un stăpân și niciodată, doar o slugă. Este vorba despre ideile care fac din om aureola ființei umane, care mereu și mereu pledează pentru umanism. A fi de stânga, înseamnă a face politică și cu inima. Și cum inima bate la stânga, probabil că și de aceea, acestor idei li se zice de stânga.

În perspectivă istorică, ideologiile de stânga au originea în creștinism, mai ales în formele lui primare. Trec apoi prin toate formele de umanism, iluminism și utopism. Din toate acestea ajung în marxism. Acesta a dat ideologiei de stânga expresia cea mai clară și mai radicală. Momentele mai radicale din economia de idei a acestuia, rezumate în ideea de revoluție și de dictatură a proletariatului au fost apoi suprasolicitate, dragă Sergiu, în leninism, stalinism și maoism.

Dacă într-o vreme, în țări precum Franța, Italia, Spania, partidele comuniste erau partide mari, partide care băteau serios la ușile puterii, după căderea comunismului, de aceste partide aproape că nu se mai aude. Structurile politice care au mai rămas în picioare și care mai flutură steagul roșu al stângii, sunt cele de orientare social-democrată. În esența politicii lor, aceste partide lasă neatinsă prezența proprietății private, dar încearcă să-i mai limiteze lăcomia. Încercă să introducă reglementări de mai bună și mai necesară echitate socială.

După căderea socialismului, aceste partide au cunoscut o evoluție contradictorie. Pe de o parte, rândurile acestora s-au subțiat prin destul de multă migrare spre dreapta; pe de altă parte, rândurile lor s-au îngroșat prin asimilarea multora din foștii comuniști. În orice caz, partidele de doctrină social-democrată mai sunt în picioare și încă în multe țări sunt la putere sau bat serios la ușile acesteia, adică la ușile guvernării.

Pe ansamblul însă, în toată evoluția ideologică și politică a Vestului european se poate ușor observa un mare flux al ideilor de dreapta și un mare reflux al celor de stânga.

Se pare că tot acest complicat proces și-a găsit una din expresiile cele mai clare și mai de sinteză în sloganul pe care l-am auzit adesea: Marx a murit, Hristos a învins!

După opinia mea, dragă Sergiu, ceea ce spune acest slogan este și nu este adevărat. Este adevărat, dacă-l luăm pe Hristos într-un sens foarte, foarte metaforic, dacă-l considerăm ca fiind figura simbol a tuturor ideologiilor de dreapta. Este adevărat, dacă tot jocul stângă și dreaptă ideologică îl judecăm doar pe cartea opozițiilor marxism și religie.

În alte multe sensuri, însă, sintagma citată nu poate fi adevărată. Învățătura lui Hristos nu este de dreapta sau nu este numai de dreapta. Hristos a ținut și mai ține de prea multe ori și partea săracilor. Din acest punct de vedere, poate că Hristos a fost primul mare comunist. Tot din acest punct de vedere, poate că-i regretabil că Lenin n-a înțeles toate momentele pe care Marx le-a pus în caracterizarea fenomenului religios și a reținut din această caracterizare doar povestea cu „opiul poporului”.

Ideologiile de conținut religios, în aproape oricare din formele lor, au interferat și interferează pe spații întinse cu ideologiile de stânga.

În al doilea rând, Marx n-a murit. Au murit, se pare, Lenin, Stalin, Mao, dar nu și Marx. S-au poate că Marx a murit doar prin unele din ideile lui și nu prin toate. Nemții, după cum știi copile, îl consideră și acum pe Marx ca fiind una din cele 10 personalități pe care Germania le-a dat Panteonului european și mondial. Marx mai este viu, pentru că prin ochii unora din ideile lui trebuie să ne uităm și astăzi la multe fenomene ale lumii contemporane. Prea multe din ideile bătrânului mai sunt încă pline de actualitate. Ideile cele mai periculoase din punct de vedere al dreptei politice, însă s-au cam stins.

De acum, ideologia dreptei poate ieși în față și se poate afirma fără nicio frică de comunism. Pentru multă vreme idealul comunist va rămâne la pământ. În afirmarea și reafirmarea idealurilor de dreapta, putem foarte ușor identifica un proces de dezînstrăinare. Acest ideal de viață și de organizare economico-socială, în forme foarte diferite, poate mărșălui nestingherit.

Lucrurile stau puțin altfel cu ideologiile de stânga. Ele, atâtea câte mai sunt, se manifestă cu evidente semne de reținere. Ele trăiesc un recul. Celor care s-au angajat pe fronturi ale stângii ideologice, parcă le vine greu să-și asume eșecul și declinul. Acest declin, orice am zice și oricum l-am privi, din punctul de vedere a temei pe care o urmărim, este și rămâne un ceva care produce înstrăinare. Niciodată n-a fost și niciodată nu va fi ușor ca, aproape peste noapte, un val de istorie să-ți dea peste cap un crez, crezul pentru care poate că ani de zile ai militat.

\*  
\*\*

De lucruri și mai complicate și de mișcări și mai contradictorii dăm, dragă Sergiu, de îndată ce încercăm să ne mutăm condeiul pe terenul marelui fenomen social, politic și ideologic denumit *idee națională* sau *stat național*. Avem în aceste două realități interdependente multe manifestări de genul afirmării și negării, de genul unor pași înainte și a unor pași înapoi. Evoluția contemporană a patriotismelor și naționalismelor a fost cu mersuri în sus și mersuri în jos.

În perspectivă istorică, ideea națională a fost și a rămas una din ideile politice de bază ale Europei. La modul de fapt, aceasta i-a configurat harta geografică și politică. Tot ce a fost economie, politică, cultură în Europa modernă, s-a mișcat sub paradigma ei și a sentimentelor pe care le genera. Ea a creat și a diversificat limbi, a coagulat și a fărâmițat imperii, a trasat și a retrasat granițe, a instituit valori și tradiții. Cu un cuvânt, ideea națională a semănat pe pământul Europei statele naționale.

În vremurile de azi, ideea națională trăiește tendințe care o afirmă și care o sfâșie în același timp. O afirmă parcă negând-o și o neagă parcă afirmând-o.

La ora actuală, ideea națională se întâlnește și se ciocnește de marea idee a integrării europene. Această ultimă idee reprezintă fără nicio îndoială cea mai nouă, mai frumoasă și mai consistentă idee politică născută după cel de al Doilea Război Mondial; o idee care trebuie să-și facă loc prin desişul produselor ideii naționale, prin jungla stărilor de spirit pe care aceasta le-a generat.

Intențiile de fond așezate în ideea integrării, dragă copile, au fost și sunt cel puțin două: a) să asigure pacea eternă pe pământul

europăean și b) să le dea europenilor conștiința identității lor continentale, identității lor economice, politice și culturale.

Năzuințe de unificare a Europei, au mai fost. Toate au eșuat. Au eșuat pentru că erau unificări cu sabia. Actuala unificare are alte șanse. Ea vrea să se realizeze după regula liber consimțirii. Ea vrea să fie un mare mariaj după regula iubirii curate.

Că „iubirea” Europei a fost și este mare se poate vedea din entuziasmul cu care, rând pe rând, statele vest europene au aderat la Europa unită. Se poate și mai bine observa în faptul că după ieșirea lor din carcasa socialismului, statele est-europene n-au avut o dorință mai mare decât aceea de a se vedea acceptate ca membre ale U.E. Ieșind de sub o tutelă – tutela Moscovei – s-au grăbit să intre sub aripile alteia – tutela Bruxellului. O altă tutelă, dar în cu totul alte condiții.

Că integrările în U.E. s-au împletit cu cele ale aderării la NATO, era oarecum firesc. Statele vest-europene erau de mult sub cupola de securitate a Pactului Nord Atlantic.

Problema acestui pact nu ne poate interesa în economia de idei a acestor pagini, deși probleme de gen înstrăinare-dezînstrăinare ar fi și pe aici destule. Printre ele, poate problema cea mai plină de interes ar fi aceea a raporturilor dintre spiritul european și spiritul american. Prin NATO, America a venit peste Europa, a venit cu bune și cu rele deopotrivă.

Dar să rămânem la Europa, să rămânem doar la raporturile național și european. În acest sens, să-ți scriu, dragă Sergiu, câte ceva despre dezînstrăinările pe care ideea de Europă unită le poartă cu sine.

Europa Unită vrea să scoată spațiul european din înstrăinările pe care i le-a presărat chiar ideea națională și chiar produsul cel mai palpabil al acesteia – statul național. Aceasta a produs, cu timpul, prea multe granițe, prea multe innuri, prea multe steaguri, prea multe

însemne naționale, prea multe valute, prea multe ghișee de vamă. A produs prea multă fărâmițare și încăierare. A produs prea multe războaie. Prea mult sânge a curs pe fronturile ideii naționale.

Cu timpul, toate aceste produse au ajuns să devină frâne ale dezvoltării națiunilor. În și prin aceasta, ideea națională a ajuns să se miște împotriva ei, împotriva acelor care o nutreau, a ajuns să producă autonegare, să ducă la sentimente de genul înstrăinării.

Cei care s-au gândit la Europa Unită, au răspuns de fapt unor imperative ale momentului. Au răspuns imperativului de a asigura pace și mai multă pace pe pământul european și imperativului de a deschide statelor europene noi perspective de dezvoltare. Ei au înțeles că într-o Europă fără garnițe interioare, chiar spiritele naționale și-ar putea găsi căi mai bune de manifestare. De la bun început, s-a afirmat principiul că noul proiect european nu se va mișca împotriva ideii naționale, ci, pe cât posibil, împreună cu ea.

Autorii proiectului au știut însă, de la bun început că de la o idee așa de mare și frumoasă, până la o realitate și mai mare și mai frumoasă, calea este lungă și anevoioasă. Au înțeles că, în ciuda tuturor declarațiilor de principiu, proiectul lor se va ciocni de încăpățânările ideii naționale, de orgoliile pe care aceasta le poartă cu sine. Au înțeles că o istorie de secole a lăsat urme peste care cu greu se va putea trece.

Că proiectul unei Europe fără granițe interioare se realizează și se va realiza anevoios, se poate ușor observa, printre multe altele, din atitudinea onora față de proiectata Constituție Europeană. Celor care au votat împotriva, li s-a părut că proiectata Constituție conține prea multe spirit european și nu destul spirit național. În acest caz, ori nu s-au explicat bine lucrurile, ori n-au fost bine înțelese. N-a fost bine înțeles faptul că, de acum încolo, la nivel european, statele naționale se

vor putea afirma și dezvolta mai bine doar în spațiul tuturor și cu sprijinul tuturor. Nu s-a înțeles că, de acum încolo, se va putea vorbi de mai mult spirit național numai sub condiția unui plus de spirit european. Cu cât mai multă Europă, cu atât mai multă Franță, Germanie, Italie, Românie etc.

Această aserțiune sună cam contradictoriu, dragă copile. Ea trebuie înțeleasă în sensul că orice cetățean al unui stat național se va putea afirma mai plenar în ceea ce este el, dacă nu se va mai ciocni de toate granițele interioare ale Europei și de tot ceea ce presupun ele.

Încet, încet, oamenii Europei vor trebui să se deprindă cu ideea unei duble cetățenii - națională și europeană deopotrivă. Să se învețe cu două buletine, două steaguri, două innuri, două capitale, ba chiar cu două limbi – maternă și europeană. Va trebui să se obișnuiască cu două feluri de sentimente de apartenență și cu două genuri de valori - naționale și general europene.

În asigurarea acestui complicat melanj de determinații, trebuie să se deprindă și cu unele renunțări. Trebuie să se mai cedeze la câte ceva din zona orgoliilor naționale. Încet, încet să devenim mai europeni. Dacă este valabilă afirmația că, cu cât mai multă Europă, cu atât mai multă afirmare a unor valori naționale, devine tot pe atât de adevărată și valabilă și afirmația că, cu cât mai multă Europă, cu atât mai puțin stat național. Cu cât mai multă Europă, cu atât mai puțină Franță, Germanie, Italie, Spanie, Românie, etc. Cu timpul, va trebui să ne învățăm nu numai cu două genuri de valori, dar chiar să punem pe un prim plan, valorile general – europene. Numai sub o așa condiție, Europa va ajunge să fie o mare putere pe planeta noastră, să fie un mare pol de putere economică, politică și culturală.

Cele scrise până acum despre raporturile dintre spirit european și spirit național ne pot conduce ușor spre gândul că, în

toată dialectica acestor raporturi avem de-a face cu o complicată mișcare de dezînstrăinare – înstrăinare și invers.

Oamenii Europei trăiesc fără îndoială un sentiment al dezînstrăinării, când circulă de-a lungul și de-a latul Europei, fără a mai umbla după vize, fără a mai sta pe la granițe și fără a mai căuta ghișee de vamă, de valută etc. Dar au un sentiment al înstrăinării, când se ciocnesc de granițele lor de limbă, de obiceiuri, de tradiții, când realizează că nu se pot totuși bucura de toate deschiderile pe care li le oferă Europa Unită. Nu se pot bucura din plin de toată Europa, fie din motive ale Europei, fie din cele ale închiderilor lor naționale.

Adepii optimiști ai Europei unite trăiesc sentimente de gen dezinstrăinare când văd progresele integrării și au sentimente ale înstrăinării când văd obstacolele de care această integrare se ciocnește. Când văd atâta rezistență la o idee așa de mare și de generoasă, simt cum optimismul lor se întoarce împotriva lor.

Scepticii integrării, ca să nu zic adversarii ei, se simt înstrăinați atunci când simt că integrarea lovește în sentimentele lor de secole și se simt dezînstrăinați, adică victorioși, când văd că Europa se poticnește.

Ca un bun român și ca un european convins, m-am întristat atunci când am văzut că pe la noi – și nu numai pe la noi – cu prilejul campaniei electorale pentru Parlamentul European, în loc de Oda bucuriei – imnul Europei – s-a cântat mereu și mereu „Noi suntem români, Noi suntem români” Cu „Noi suntem...” nu se face Europa Unită. Dacă toți cântă doar ceea ce sunt, dacă toți își cântă doar imnul, cine să mai cânte Oda bucuriei?

Treabă complicată să te joci cu cel două stări de spirit – european și național – treabă și mai complicată să te joci pe tema lor cu

înstrăinarea și dezînstrăinarea. Deși pe această temă s-ar mai putea scrie multe, să pun punct, dragă Sergiu, și să încerc un pas mai departe.

\*  
\*\*

Pasul pe care abia ți l-am promis, dragă Sergiu, este un pas foarte apropiat de cel de până acum, de cel în care a fost vorba despre spiritul național și european. Ba nu este doar foarte aproape, poate că este vorba chiar de aceeași mare temă, dar privită pe o anumită latură a ei. Latură importantă și care merită o atenție aparte. Ar fi vorba despre ceea ce am putea numi, *limbă națională și limbă europeană*.

Stalin zicea că limba nu este fenomen ideologic, pe motiv că ea se așază deasupra intereselor de clasă. Pentru el, doar acest tip de interese pot genera ideologie. Pentru el, alt tip de interese ori nu erau, ori erau reductibile la interesele de clasă. Dar tipurile de interese, copile, sunt mai multe, și în ciuda tuturor legăturilor lor, ele nu-și pierd relativele independențe. Așa ceva se poate spune și despre interesele care se exprimă prin limbă și care fac din aceasta un foarte important fenomen ideologic.

Limba ca limbă se leagă ombilical, am putea zice, de interesele economice, politice și culturale ale triburilor, etniilor, națiunilor și naționalităților. Limba coagulează interesele acestora și le dă parcă expresia lor cea mai sintetică. Ea și este una din notele definitorii ale acestor comunități. Ea este coloana axială a ceea ce este spirit național, a ceea ce sunt valori și tradiții naționale. În virtutea dimensiunii ei ideologice, limba este apărată și păzită cu sfințenie de națiuni și naționalități. În numele acestui fapt și scriu despre limbă acum, acum când scriu despre înstrăinările și dezînstrăinările de gen ideologic în spațiul european post-comunist.

Europa post-comunistă este Europa unificării, unificare în care trei lucruri sunt hotărâtoare: a) Unificarea *economică*, unificare ce s-a făcut și se face, în principal, prin unificarea monetară. Euro este și rămâne expresia cea mai de seamă a acestei unificări. b) Unificarea *politică*, unificare realizată până acum doar pe jumătate. Tratatul de la Lisabona a redus cam la jumătate bunele intenții ale Proiectului de Constituție. Cred totuși că ideea unei veritabile constituții europene nu va fi abandonată. c) Unificarea *spirituală și/sau unificarea întru conștiință*, unificare care trece în mod obligatoriu prin unificarea *lingvistică*.

Sub raport lingvistic, situația de azi a Europei este una babilonică. Chiar și la Bruxelles se întâlnesc și se ciocnesc vreo 27 de limbi. Această situație produce multe bariere de comunicare și multă, multă redundanță. Fiecare membru al U.E. ține la limba sa. Nimeni nu dă semne că ar putea renunța la câte ceva.

Cu timpul babilonia lingvistică va trebui depășită. Fără această depășire, proiectul Europei unite nu va reuși în plenitudinea dimensiunilor lui.

Calea depășirii ar fi aceea a unui gen aparte de bilingvism. Adică, fiecare să-și păstreze și să-și cultive limba maternă, limba care să-i asigure comunicarea în spații restrânse – familie, sat, oraș, națiune și/sau naționalitate – și fiecare să învețe o a doua limbă, cu roluri de comunicare la dimensiunile întregului spațiu european.

La o asemenea realitate lingvistică, realitate care să mențină și care în același timp să depășească pluralismul actual, s-ar putea ajunge pe două căi: Calea mersului spontan și calea asumării conștiente. Calea evoluției spontane ar necesita, probabil, câteva zeci de generații. Pe căile asumării conștiente, problema comunicării oricui cu oricine s-ar putea realiza în cursul a cel mult două generații. Problema ține doar de curajul unei mari decizii politice, decizie care

să ducă la învățarea intensivă a unei singure limbi străine, adică o altă limbă decât limba maternă.

S-ar putea ca această limbă să fie limba engleză, așa cum s-ar putea să fie și alta. Acest lucru ar urma să-l judece specialiștii – lingviștii, sociologii, psihologii, politologii etc. și, într-un fel de Maastricht pentru limbă, să-l decidă politicienii.

Drumul spre o limbă europeană ar fi drumul cel mai de seamă spre o conștiință europeană, spre stările de spirit ale unei reale și veritabile duble identități.

Dar cum am sta cu înstrăinarea și dezînstrăinarea în toată această luptă pentru și luptă contra babiloniei? Este prea limpede că babilonia lingvistică în sine produce nu numai multă și multă redundanță, ci și înstrăinare și iar înstrăinare. Este prea limpede că pluralismul lingvistic ridică multe bariere de comunicare și drept consecință bariere de afirmare individuală și colectivă. Este prea limpede că dacă știi doar limba maternă și vrei să te miști prin tot spațiul european, alegi, aproape la tot pasul un sentiment al neafirmării și blocării, cu un cuvânt, un sentiment de înstrăinare. În spațiul european, sfânta limbă învățată de la mama, nu te mai ajută. Sfânta ta limbă națională se întoarce împotriva ta. Iubirea de limbă te face să nu te mai poți realiza plenar, să nu te mai poți afirma pe măsura tuturor disponibilităților tale.

Limba europeană te-ar putea ajuta să depășești toate aceste stări de spirit. Ți-ar putea da sentimentul că ești de două ori om, că te poți mișca cu aceeași dezinvoltură în două lumi, în două sfere de viață economică, politică și culturală.

Limba europeană ar elimina dintr-odată multă, multă redundanță, și ar reduce mult din stările înstrăinării. Ar putea produce

plusuri de comunicare, de cunoaștere, de mișcare, de realizare, cu un cuvânt, de dezînstrăinare.

\*  
\*\*

În toate cele de până aici, pe individ l-am cam pierdut în diferitele lui colectivități – clase, partide, națiuni etc. – L-am cam dizolvat în fenomene ale macro-socialului – stat, ideologie, limbă, etc. Cu alte cuvinte, m-am cam mișcat în sfere ale socialului. În ceea ce urmează, aș dori să cobor în zonele sfinte ale vieții individului, insului, omului ca ființă concretă, ca mare subiect al vieții lui, ca mare întâlnire a oricărui sine cu sine. Cu alte cuvinte, aș vrea să urmăresc tema înstrăinării ca mare temă a *general-umanului*, ca *temă a tuturor și a fiecăruia deopotrivă*.

Venind vorba despre așa ceva, cu siguranță că prima dimensiune care trebuie adusă în discuție, este aceea a *muncii*. Prin ea, înainte de toate, omul este om. Prin ea, el se manifestă ca ființă demiurgică. Prin ea, ne asemănăm cel mai mult cu Dumnezeu. Sau poate, ea este calitatea primă pe care ne-am pus-o în joc, atunci când ni l-am imaginat pe Dumnezeu ca fiind Creatorul sau Atot-creatorul.

Munca, munca în toate formele ei, este trăsătura noastră cea mai înaltă, cea mai nobilă. În ea stau originile noastre și în ea se așază esențele noastre. Suntem, înainte de toate, un homo faber, un homo care face lucruri noi sub soare. Suntem ființa care multiplicăm și suplimentăm creațiile naturii, care am făcut o lume nouă în sfânta lume a naturii. Toți oamenii vor să lucreze; lenea nu ține de caracteristicile noastre definitorii, ea nu-i decât abaterea care vine să întărească regula.

Munca este locul prim al plăcerii, bucuriei, fericirii. Ea ne dă primul sens și tot ea ne asigură fundalul existenței noastre specifice. Ea este primul gest al auto-afirmării noastre, al etalării calităților pe care le avem – gândire, voință, iubire.

Cine nu-și gândește produsele muncii lui și cine nu și le iubește? Ce țăran nu-și visează grăunțele și nu-și trece printre degete boabele unui cules? Ce muncitor nu-și desenează în minte și nu-și mângâie piesa care iese din mâinile lui? Ce arhitect nu se duce mai departe pentru a-și vedea mai bine construcția pe care a pus-o în schițe? Cărui poet nu-i place să-și citească și recitească poeziile? Ce cărturar nu se uită cu drag la cartea pe coperta căreia îi stă scris numele?

Peste tot, dragă Sergiu, dai peste oameni care-și adoră munca și care-și dau drumul fericirii atunci când este vorba de rezultatele ei. În numele tuturor celor de mai sus, se poate ușor zice că, în calitate de gest creativ, munca poartă cu sine dezînstrăinare, poartă cea mai de seamă apropiere a omului de esența și/sau esențele lui.

În dezînstrăinările muncii se furișează și înstrăinările ei. În modurile noastre de a ne realiza se cuibăresc și modurile noastre de-a nu ne mai realiza.

Munca nu se realizează, înainte de toate, prin modurile ei de a ne unidimensionaliza și/sau *specializa*. Nu putem face de toate, deși prin definiție suntem deschiși unui evantai foarte larg de posibilități. În numele muncii, trebuie să alegem, să optăm, să ne îngustăm drastic evantaiul. Uneori, așa de drastic, încât ajungem la gesturi de semi-mașină, sau semi-automate. În asemenea cazuri se duce în vânturi toată gama posibilităților, se instaurează din plin stările înstrăinării.

La scară generală, munca ne mai înstrăinează prin *obligativitatea* ei. În numele unei bucăți de pâine, vrei nu vrei,

trebuie să te scoli și s-o iei spre ogor, uzină, birou sau școală. Ai vrea să mai dormi, dar ceasul nu te lasă. Normal ar fi să ne ducem spre locul de muncă, numai și numai atunci când simțim plăcerea drumului. Normal ar fi să nu avem niciodată sentimentul că ne-am întoarce înapoi. Dar trebuie, și atunci mergem mereu și mereu înainte. Din păcate, prea des, prea mult și mai ales pentru prea mulți, munca stă sub însemnele lui „trebuie”, sub imperativul unor nevoi primare – hrană, adăpost etc. În numele acestor nevoi suntem puși să renunțăm la multe alte dimensiuni ale existenței noastre specifice. Aceste renunțări sunt înstrăinare, sunt eventuale năzuințe nerealizate.

Munca ne mai înstrăinează și prin *oboseala* pe care ne-o strecoară în mâini, în picioare, în tot corpul. Se duce omul la lucru și începe cu entuziasm. Deodată începe să simtă că-l cuprinde oboseala. Sudoarea îi curge pe față și parcă nu mai suportă zgomotul uneltelor. Ar vrea să plece, dar încă nu se poate. Obosit, neobosit, trebuie să-și facă treaba. Și oboseala se adună. Când ajunge acasă, nu mai are chef nici de mâncare. Ar vrea să doarmă și să doarmă. Să doarmă pentru că a doua zi trebuie s-o ia de la capăt. Toate acestea nu mai sunt plăcere, ci mai degrabă durere, nu mai sunt fericire, ci moduri ale nefericirii. Și așa înstrăinarea vine. Și vine nu atât și nu doar prin faptul că produsele muncii se duc de la cel care le produce. Nu vine atât și nu vine doar prin mecanismele exploatării, cum ne-a zis Marx, ci vine și prin ceea ce este munca în sine, vine prin mecanismele oboselii. Cu exploatare sau fără exploatare, de componentele oboselii nu putem scăpa.

Munca mai produce înstrăinare și prin *eșecurile* sau *semieșecurile* ei. Niciun rezultat al unei activități de gen muncă – indiferent dacă muncă fizică sau intelectuală – nu seamănă perfect cu proiectul, cu ceea ce ne-am imaginat să fie. Performanțele ideaticului și/sau idealului sunt greu de atins. Mâinile nu prea pot onora toate

cerințele mentalului. Întotdeauna rămâne un rest neonorat. Acest rest ne și produce conștiința nerealizării plenare, iar aceasta ne duce spre un sentiment al neîmplinirii. Or, acest sentiment este formă a înstrăinării. Pentru a o depăși, reluăm totul ori de la capăt, ori de unde am ajuns. Vrem să ne apropiem cât mai mult și cât mai bine de tot arsenalul posibilităților noastre.

Tot jocul cu realizări și nerealizări ne poate duce ușor cu gândul la faptul că, în modul nostru de a fi, se întâlnesc și se ciocnesc doi oameni sau două fețe ale aceluiași om – fața prometeicului și sisificului.

Dar și Sisif, ne zice A. Camus, trebuie să fie fericit. De aici și de aceea, în ciuda tuturor înstrăinărilor ei – unidimensionalizare, oboseală, eșec, etc., munca e mai bine să fie. Lipsa ei produce doar înstrăinare și încă foarte multă înstrăinare.

Suntem mai oameni prin aceea că suntem „homo faber”, dar suntem cel puțin tot atât de oameni, prin aceea că suntem homo amore, omul *iubirii*. Și sincronic și diacronic, iubirea ne caracterizează tot atât de mult și tot atât de bine ca și oricare altă caracteristică din cele care au fost până acum invocate în definirea noastră – muncă, limbă, gândire, religiozitate, moralitate etc. Iubirea nu-i mai prejos decât niciuna din aceste caracteristici. Ba poate că pe unele din ele le-ar putea exprima mai bine, mai sintetic, mai consistent.

Iubirea este o mare caracteristică sau dimensiune a general-umanului, dimensiune care n-a ocolit pe nimeni și de care n-a scăpat nimeni. Toți oamenii au iubit și iubesc la fel și fiecare a iubit și iubește în alt fel.

Iubirea ca iubire, este noblețea conștiinței noastre, este sublima manifestare a afectivității. Ea este sentimentul cel mai sentiment. Este, dragă Sergiu, după cum cred că de pe acum știi, emoție, vibrație, liniște, neliniște, suferință și încă ce dulce suferință,

nebuie și încă ce nebunie. Ea este frumusețea din noi, frumusețea interiorității noastre.

Formele acestei interiorități sunt mai multe. Vorbim adesea de iubirea de natură, de oameni, de țară, dar vorbim cel mai des și cel mai important despre iubirea de iubire, despre iubire în forma ei esențială. Vorbim despre iubire ca despre acel ceva care dă naștere dorului: dorului de mamă, de casă, de sat, dar mai ales despre acel ceva care dă naștere dorului de dor, dorului de acel sau aceea care-ți apare noaptea pe sub pleoape.

În forma ei esențială, iubirea are menirea sfântă de a da înfățișare umană sexului, de a-l face să se realizeze în al nouălea cer al iubirii. Dar chiar și acolo, iubirea ca iubire pornește din plăcerile conservării speciei și se împlinește în ele. Fiind sex, și mai mult decât sex, ba chiar altceva decât sex, iubirea dă sexului motivație și sfințenie. Dacă este adevărat că iubirea, ca înalt sentiment, țâșnește și se împlinește în „dragostea curată”, devine tot atât de adevărat că și dragostea, ca și dragoste, ar trebui să țâșnească doar din zonele curate ale iubirii. Dacă intervin alte motivații, atunci, atunci coborâm din al nouălea cer și ne cufundăm în animalicul din noi și din afara noastră.

În și prin toate formele și momentele împletirii lor, iubirea curată și dragostea curată ne duc spre multe stări de dezînstrăinare, spre multe căi ale realizării noastre. Această împletire ne conturează poate mai mult decât orice altceva liniile personalității. *După cum și după cât iubești, poate că și ești.*

Iubirea ca iubire ne afirmă și ne reafirmă prin modurile ei de a ne întreține tonusul sau *optimismul* vieții cotidiene. Dacă o înțelegem bine, ea nu ne lasă să cădem în stările melancoliei. Dacă, eventual, am căzut, ea ne poate ajuta să revenim la normal. Dacă suntem în vreo „vale”, atunci o întâlnire, o scrisoare, un sărut, o îmbrățișare ne poate

readuce „pe deal”. O dragoste curată poate acționa ca un veritabil anti-depresiv, ca o pastilă de optimism, ca un grăunte de fericire.

Iubirea ca dragoste curată ne mai dă șansa de a ne confrunța cu moartea, de a ne lega, peste capul acesteia, cu o *relativă eternitate*. Urmașii iubirii – copiii, nepoții, nepoții nepoților noștri – sunt singurii care ne prelungesc efectiv liniile vieții. Prin ei putem trăi până la bătrânețile omenirii. Alte forme de eternitate, dragă Sergiu, - „suflet nemuritor”, „viață de apoi” etc. – sunt promisiuni deșarte. Cine, însă, poate crede în ele, dragă copile, este bine să creadă.

Dacă iubirea curată ne permite ca prin urmașii urmașilor noștri să ne întâlnim într-un anume fel cu eternitatea, tot ea ne permite, într-un anume sens, să ne întâlnim cu *umanitatea*. Iubirea este principala sursă și principalul reazem al solidarității umane. Ea ne dă sentimentul că aparținem general-umanului. Ea ne pune în situația de a fi cu alții, de a fi nu numai alături, ci de a fi împreună, cu un cuvânt, de a nu fi singuri. Iubirea ca iubire, mereu și mereu luptă cu singurătatea. Când ai cu cine merge de mâna, poți fi sigur că nu mai ești singur pe lume. Iubirile curate, se luptă cel mai mult și cel mai bine cu stările noastre de singurătate. Cum să mai fii singur, când te topești în brațele iubirii? Platonice sau neplatonice, iubirea este și rămâne principalul loc al fericirii noastre. Și atunci să nu fie dezînstrăinare? Să nu fie una din manifestările mari ale esenței și/sau esențelor noastre?.

Și cu toate și cu toate, iubirea produce și înstrăinare și încă multă înstrăinare. Produce și abateri de la esențele noastre.

Ea are asemenea consecințe, înainte și înainte de toate, prin îndoielile pe care le presupune. Iubirea unuia are nevoie de iubirea celuilalt. Îndoielile chiar că te fac să te întrebi: Oare chiar ....? Cine,

în pragul unei iubiri nu s-a jucat cu petalele unei flori ca să afle de la ele dacă este sau nu este iubit?

Momentele îndoielii sunt suferință și încă ce suferință. Fără îndoieli, întrebări, bătăi ale inimii, așteptări, nesomn, supărări, împăcări, iubirea nu-i iubire. Abia când toate aceste stări trec de la unul la altul, iubirea se aprinde și arde. Ea trebuie să ardă în două inimi. Fără iubirea celuilalt ea se stinge. Se stinge printr-un alt fel de suferință, dar se stinge.

Iubirea ca iubire este sentimentul cel mai altruist și egoist din lume. Ea se mișcă pe aceste două valențe ale inimii noastre. Ea este egoistă, deoarece dorește sufletul și trupul celuilalt fără jumătăți de măsură. Iubirea nu poate fi doar pe jumătate, sau doar un pic. Ea ori este toată, ori nu este deloc. Ea poate ca după un timp să nu mai fie, dar atunci când este, ea trebuie să fie întreagă.

Atunci când după o vreme apar îndoielile, îndoieli că poate celălalt pe altcineva iubește, apar chinuitorul sentiment al geloziei. Ca derivat al iubirii, gelozia este un fenomen normal. Până la un punct, ea este o veritabilă măsură a iubirii. Dacă nu ești gelos, dacă nu-ți pasă că celălalt trece sau că ar putea trece și prin alte brațe, atunci nu iubești. Nu putem iubi fără un pic de Othelo. Atunci când „Othelo” din noi crește și depășește limitele normalului, atunci gelozia devine boală, devine chinul care poate distruge, ba poate chiar ucide sau sinucide.

În cazul geloziei, avem la îndemână cel mai limpede caz de înstrăinare prin iubire. Ca angajare a inimii tale, iubirea se întoarce împotriva inimii tale. În loc să fie sursă de viață, de bucurie, de fericire, prin gelozie, iubirea devine suferință, boală, nefericire. Bumerangul iubire și gelozie, în forme și grade diferite, trece prin toate inimile care iubesc.

Iubirea mai înstrăinează și altfel, înstrăinează prin monovalența ei. După cum știe toată lumea și după cum știe fiecare, noi suntem ființe polivalente. Și afectiv și neafectiv, avem o inimă largă. Avem un evantai foarte deschis de posibile angajări. Or iubirea ca iubire, prin chiar regulile ei, ne unidimensionalizează, ne leagă doar de persoana iubită. Atâta timp cât această legătură este trainică, dragă copile, totul e O.K. Parcă chiar că-ți place monovalența, chiar că te face fericit. Cu timpul însă, se prea poate ca polivalența să-și scoată capul și să te trezești în brațele infidelității. Și așa vechea iubire moare, dacă nu cumva a murit cu ceva înainte. Infidelitatea față de iubit, respectiv iubită, este mai gravă și mai urâtă decât oricare alt gen de infidelitate. Ea doare mai mult. Ea produce mai multă suferință și parcă mai multe muștrări de conștiință.

Toate cele zise despre înstrăinare și dezînstrăinare prin iubire, iau forme mai înalte și accente mai grave în interiorul vieții de *familie*. De fapt, și la modul esențial, familia este sau ar trebui să fie iubirea trecută prin regulile căsătoriei, reguli care o instituționalizează, care o pun sub auspiciile legii și ale binecuvântării religioase. Ziua căsătoriei este peste tot și aproape întotdeauna o zi mare, o zi deosebită, o zi la care se gândesc mereu și mereu toți cei care se iubesc. Ziua aceea e plină de visuri, declarații, jurăminte, vorbe spuse-n șoapte tocmai pe la miez de noapte. Ziua căsătoriei, - după aceea a nașterii – este ziua celei de a doua mari dezînstrăinări, ziua care te așază pe alte și noi coordonate de viață. În ziua căsătoriei, parcă răsare un alt soare, parcă nu-i vorba doar de o nouă zi, ci de ceva mai mult, de un nou viitor.

Ca mare instituție socială, familia este, dragă Sergiu, un fenomen teribil de complex. Ea are mai întâi o mare și însemnată dimensiune biologică, dimensiune în care indivizii își asigură

normalitatea sexului, iar specia își manifestă cerințele supraviețuirii. Dincolo de sex și de consecințele lui, familia mai este și un complicat fenomen economic, social, juridic, moral, cultural și nu în ultimul rând educațional.

În și prin caracteristicile ei, familia convertește iubita în soție și mamă, iar iubitul în bărbat și tată. În și prin această sfântă convertire, familia deschide și asigură căile celei mai mari și mai consistente dezînstrăinări; afirmarea prin copii. Ei sunt, așa cum am scris și ceva mai sus, cei care ne dau sentimentul că nu chiar murim atuncea când murim, că ne prelungim existența prin ei. Ce greu le vine celor fără de copii să moară! Copiii sunt o mare formă a afirmării și realizării noastre; realizare ca indivizi și ca specie. Ei sunt o mare sursă de bucurie și de fericire. Ei șterg oboseala de pe fruntea noastră, alungă supărările și necazurile unei zile. Copiii sunt un fel de soare a vieții de familie. De cum apar și până sunt, viața părinților se mișcă în jurul lor. Viața părinților devine viața lor, fericirea părinților, fericirea lor. Ei contează înainte și înainte de toate.

Dar viața de familie are și o altă față, fața necazurilor, fața îndepărtării ei de frumusețile ei firești.

Porniți la drum din dragoste curată, după un timp, cei legați prin atâtea inele exterioare și interioare, se trezesc că sentimentele li s-au cam topit, că monovalența i-a obosit, că ar dori altceva sau și altceva. Aproape pe nesimțite, ori unul, ori altul, ori amândoi se trezesc în brațele adulterului. Serile de familie devin triste, îmbrățișările reci, dragostea, dacă se mai face, se face doar din instinct, ori din imperative exterioare. Ce poate fi mai chinuitor decât să stai cu cineva în brațe și să te gândești la altcineva? Ce poate fi mai greu în interiorul lumii tale, decât să nu fii acolo unde te cheamă glasul iubirii?

Adulterul ca adulter, este mult mai chinuitor decât o simplă infidelitate. În cazul lui se încalcă dintr-odată mai multe reguli de viață împreună. Se clatină familia din toate încheieturile ei. Suferă cei în cauză, suferă copiii, suferă cei din jur. Cel mai tare suferi tu, la gândul că-i faci pe cei din jur să sufere. Suferința lor devine suferința ta. Făcută cu mâinile tale, această suferință este înstrăinare și încă ce mare înstrăinare. Dacă din motive de copii, îți înăbuși sentimentele date în altă parte, atunci acest fel de înstrăinare devine o cruce pentru toată viața. Dacă divorțezi e rău, dacă nu divorțezi, iar e rău. Din cioburi de iubire e greu să mai refaci o fericire.

Alterarea sentimentelor dintre părinți, alterează și sentimentele față de copii. Copiii ajung să fie priviți ca o povară, ca o mare piedică în calea despărțirii formale. Din zona copiilor, în spre părinți, vin alte săgeți de gen înstrăinare. Ce crunt! Cei doi ajung să fie loviți de cel mai de seamă fruct al iubirii lor de odinioară.

Adulterul ca adulter, dragă Sergiu, conduce la multe ciocniri de sentimente, ciocniri din care nu sar scânteii care să lumineze, ci sar scânteii care întunecă cărările vieții. În condițiile noastre de moralitate, păcatul devenit adulter, chiar dacă-i izvorât din iubire foarte curată, tot păcat rămâne.

Venind vorba despre păcat, să vedem ce se întâmplă cu *păcatul* în genere, cu el ca trecere în lumea răului, ca încălcare a sfântului imperativ categoric, ca nesfântă abatere de la legea sfântă a binelui general. Ar fi vorba, dragă copile, nu numai de păcat ca încălcare a poruncilor moralității, ci și de păcat ca încălcare a legilor dreptății.

Nu am de gând să mă lansez pe teme ale raporturilor dintre aceste două genuri de păcate. Nu vreau să fac niciun fel de filozofie a moralei și nici a dreptului.

Nu vreau să discut nici măcar lista sau tabela păcatelor; dacă sunt zece sau o sută, dacă sunt cele zise de Moise, sau cele zise de Mahomed. Nu vreau să mă bag nici în codurile justiției.

Mă interesează tema păcatului doar dintr-o singură perspectivă – raporturile cu înstrăinarea.

Din această perspectivă, primul lucru care ar trebui spus, este că păcatul face parte din chiar țesătura vieții noastre. Această țesătură are parcă urzeala trasă de îngeri, iar băteala făcută de demoni.

La modul de fapt, nu putem trăi fără pic de păcat, așa cum n-o putem face nici numai în păcat. În primul caz, prea ne-am apropiat de îngeri și ne-am trezi într-o lume teribil de plicticoasă, de neinteresantă. În cel de al doilea, prea am coborât în zonele animalității și totul ar deveni insuportabil.

Rămâne să rămânem la a fi singurele ființe capabile să pendulăm între bine și rău, să fim și îngeri și demoni, când îngeri, când demoni. Dintre toate păcatele, unele par a fi, cu adevărat, îngrozitoare: crima, sinuciderea, războiul. Acestea mi se par a fi păcatele păcatelor, deoarece ele sunt atentate la valoarea valorilor și sfințenia sfințeniilor vieții noastre – viața însăși.

Oriunde și oricum ar fi, păcatul este forma urâtă a egoismului din noi. Prin el vrem să obținem, prin căi anormale, un plus de bogăție, de putere, de influență, de plăceri, de onoruri etc. În numele acestora, uneori se minte, se fură, se înșală, se încalcă legea, se ucide. Și consecințele? Consecințele imediate și îndepărtate, că vrem, că nu vrem, sunt de gen înstrăinare: rușine, regrete, muștrări, coșmaruri, vise urâte, silă de tine, silă de alții, dorință de spovedanie, ba chiar de moarte. Toate acestea încarcă conștiința, o fac insuportabilă. Desfigurează înfățișarea, tulbură conduita, întunecă seninătatea.

Prin toate, păcatul ca și păcat, spulberă fericirea. Pornind din zona propriilor deliberări, el se întoarce împotriva insului.

Pe lângă păcat și în mare alianță cu el, un alt mod al mișcării insului împotriva sa este *drogarea*. În oricare din formele ei – fumat, beție, drogare la propriu – individul își pregătește singur ceasul morții. Și așa, vorba lui Heidegger, suntem făcuți „întru moarte”. Dar să mai și alergi spre așa ceva, pare a fi o curată nebunie. Cum să alergi voit spre groapă, când știi că acolo nu te așteaptă decât nimicul, neantul?

Cu toate acestea, sunt mulți cei care, în ciuda tuturor avertismentelor de pe cutia de țigări, fumează zilnic cel puțin un pachet. Sunt mulți care se gândesc doar la plăcerea de moment și care nu-și mai lasă timp pentru a se mai gândi și la găurile pe care fumatul le face în buzunare și apoi și prin plămâni.

Cu toată combaterea medicală și socială a alcoolismului, sunt prea mulți cei care își înecă nu necazul – cum zic ei – ci sănătatea, zilele. Ca mod al dependenței de alcool, beția ucide, ucide câte puțin cu fiecare pahar care încalcă măsura. Pahar, după pahar, beția duce spre brațele mizeriei fizice și morale. Duce pe căile înstrăinării.

În cazul drogării la propriu, lucrurile sunt și mai clare și mai grave. De dragul unor iluzionări de moment, cei cu practica drogării se sinucid picătură cu picătură. La capătul tuturor picăturilor îi așteaptă moartea. Nu înainte de a trece prin inimaginabile degradări fizice și morale.

Că gesturile de conduită denumite fumat, beție, drogare sunt forme ale înstrăinării, pare un ceva de domeniul prea evidentului. Așa gesturi sunt veritabile bumeranguri în cadrele unor vieți individuale.

Nu departe de cele zise despre înstrăinările insului, s-ar putea zice despre înstrăinarea omenirii ca omenire, despre modurile ei de a se afirma negându-se. Unul din modurile mari ale unei așa autonegări, este fără îndoială, fenomenul *poluării*.

În cazul acestuia avem de a face cu o înstrăinare produsă la scară globală și cu consecințe tot la scară globală. O înstrăinare la care participăm aproape fără să vrem și fără să știm. Participăm printr-un fel de inconștiență crasă. Ar fi vorba despre o inconștiență care se manifestă tocmai prin gesturi ale conștienței noastre. La modul conștient ne urmărim egoismele individuale și de generație. Ne urmărim aceste egoisme cu așa insistență, încât nu mai rămâne niciun loc vreunui gând la generațiile viitoare. Ne interesează ziua de azi și ignorăm cu totul sau aproape cu totul zilele de mâine. Prezentul sufocă viitorul. În cazul poluării, toate inițiativele individuale sunt săgeți împotriva omenirii și toate inițiativele unei generații date sunt săgeți împotriva celor care ar urma să vină. În și prin asemenea săgeți, se naște un foarte serios conflict între individ și specie, între specia de azi și aceea de mâine. În și prin tot ceea ce facem scurtăm zilele omenirii. Până la urmă, gesturile poluării îi vor face pe oameni să se refugieze spre cei doi poli, ca, în cele din urmă, și de pe acolo să dispară. Prin gesturi ale poluării, încet, încet ne sinucidem.

Pare ciudat și pare incredibil, dar poluăm mediul nu numai atunci când ne facem un ceai, dar și atunci când pur și simplu gândim. Ca să gândim, trebuie să trăim, ca să trăim consumăm din rezervele de energie liberă. În și prin aceasta, vorba lui G. Roegen, facem să crească entropia. Crescând entropia, degradăm echilibrele naturii, degradând natura, indirect ne degradăm pe noi. Ne facem viața din ce în ce mai problematică. Toate acțiunile pe care le inițiem în favoarea noastră, devin mai devreme sau mai târziu, acțiuni

împotriva noastră. Tot ce facem până la urmă, se contabilizează în marele bilanț al naturii. Din acest bilanț, poluarea începe să cadă peste noi cu secetă, cu arșiță, cu tornade, cu creșteri ale zonelor de deșert, cu secarea de lacuri, cu stingerea de râuri, cu reduceri ale zonelor verzi, cu îngustări ale zonelor de viață. La scară de specie, toate acestea sunt acțiuni ale speciei împotriva speciei.

Dar dincolo de poluare și poate pe deasupra ei se așază cele mai întinse forme ale înstrăinării – înarmarea și războiul. Aceste două forme sunt mereu și mereu împreună. Fiecare are sens și poate fi numai prin cealaltă.

Este vorba nu numai de două fenomene socio-umane de mare amploare, dar și de două fenomene cu multe și cu întinse consecințe înstrăinante. Ele acționează la scară globală, la scară de specie și aproape că seamănă înstrăinare și numai înstrăinare. Seamănă atâta înstrăinare, încât se strecoară, aproape pe nesimțite, în toți porii vieții noastre.

La nivel de grupuri restrânse - producători de armanent, conducători de bătălii etc. înarmările și războaiele au sau pot avea pentru spații sociale restrânse, și consecințe dezînstrăinate. Pot aduce entuziasm și afirmare. Unele consecințe pot fi privite ca acte de succes. Cei care mor în războaie n-au nicio vină. Pentru ei războiul nu e nici înstrăinare, nici ... Pentru noi ca specie, pentru noi ca sfântă omenire, războaiele și înarmările nu au decât consecințe înstrăinante. Ele sunt afirmări ale omului, întru negarea omului. Sunt mijloace ale distrugerii și ale morții.

Armele ca arme – puști, tunuri, tancuri, avioane, bombe – înstrăinează nu numai în vremuri de război, înstrăinează și în timp de pace. Înstrăinează prin procesele producerii lor, conservării lor și, după un timp, eventual, chiar al topirii lor. Și în aceste cazuri

ele sug din substanțele și energiile pe care natura ni le-a pus la dispoziție. Ca niște urâte lipitori sug din sângele viețuirii și supraviețuirii noastre. După stocările de arme nu culegem la scară general – umană decât valuri de sărăcie și amărăciune.

În vremurile de război, armele înstrăinează nu numai prin zonele celor învinși. Ele înstrăinează mult și în tabăra învingătorilor. Și pe aici ele seamănă distrugere și moarte; distrugere de bunuri și distrugere de destine.

Toate războaiele au fost sunt gesturi ale omului care se întorc împotriva omului. Ele sunt, așa zice eu, forma cea mai înaltă și mai adâncă de înstrăinare. Sunt un fel de înstrăinare a înstrăinărilor. Sunt nu doar moarte la scară de masă, sunt o veritabilă sinucidere. Sunt cel mai teribil produs irațional al sfintei noastre raționalități.

Și atunci? Atunci ...

\*  
\*\*

Dragă Sergiu, destul, poate chiar prea mult. Prea mult, și pe alocuri poate și cu prea multe locuri comune, cu afirmații banale sau aproape banale.

Luată în sine, tema înstrăinării, este și nu este una banală. Este banală, dacă luăm fenomenul înstrăinării, doar, în una sau unele din manifestările lui. Nu este banală, dacă privim înstrăinarea ca fiind o dimensiune de fond a condiției umane, ca o caracteristică esențială a socio-umanului și general-umanului. Ea este un ceva care se furișează peste tot, în tot și în toate, în toate ca viață economică, socială, politică, morală, religioasă, artistică, filozofică. Ea ne apare, când ca un ceva în văzul lumii, când mascată în muncă, în iubire, în păcat etc.

Deși a fost destul de mult în zonele filozofării, poate că era bine dacă înstrăinarea ar fi fost și mai intens supusă cugetării. Dacă ne-am fi aplecat și mai mult asupra modurilor ei de a se ascunde în toate gesturile vieții noastre, poate că de multe ori, la scară individuală sau socială, am fi acționat altfel, am fi acționat mai prudent. Poate că în multe cazuri, am fi gândit de două ori până să tăiem o singură dată. Poate, uneori, ne-am fi gândit și la consecințele mai îndepărtate ale luptei noastre pentru viață și pentru fericire. Poate că ... Poate că... Poate că dacă am fi avut mai mult metafora bumerangului în cap, am fi fost mai atenți la gesturile vieții noastre.

Bumerangul nu-i un simplu obiect de joacă, bumerangul este un esențial al modului nostru de a fi. În numele unui așa fapt și în numele unei așa idei ți-am și scris toate paginile de până aici.

Te îmbrățișez, copile

Micu

Cluj-Napoca, 4 mai 2010.

## Note

- 
- <sup>1</sup> G.W.F.Hegel, *Filozofia naturii*, București, Editura Academiei, 1971, p.22.
- <sup>2</sup> Idem, *Prelegeri de Filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei, 1968, p. 57.
- <sup>3</sup> L.Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Editura Științifică, 1961, p. 41.
- <sup>4</sup> Ibidem, p. 69.
- <sup>5</sup> K.Marx și F.Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura Politică, 1968, p. 553.
- <sup>6</sup> Ibidem, p. 555.
- <sup>7</sup> Ibidem, p. 557.
- <sup>8</sup> Ibidem, pp. 557-558.
- <sup>9</sup> R.Garaudy, *Marxismul secolului XX*, București, Editura Politică, 1969, p. 187.
- <sup>10</sup> K.Marx și F.Engels, *Op.cit.*, p.620.
- <sup>11</sup> Ibidem, p. 609.
- <sup>12</sup> Ibidem, p. 575.
- <sup>13</sup> Ibidem, p. 576.
- <sup>14</sup> Ibidem, p. 579.
- <sup>15</sup> K.Marx și F.Engels, *Opere*, Vol.3, București, Editura Politică, 1962, ed.a II-a, p. 36.
- <sup>16</sup> G. Lukacs, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, 1986.
- <sup>17</sup> K.Marx și F.Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 576.
- <sup>18</sup> Ibidem, p. 579.
- <sup>19</sup> G.Lukacs, *Op.cit.*, p. 565.

## CUPRINS

1. HOMO PHILOSOPHUS .....	5
2. PROBLEMA ÎNSTRĂINĂRII.....	91

## **Comenzi**

Str. Ciucaș, nr. 5, bl. L-1, ap. 15.  
Tel. / Fax: 0264/425626,  
Tel.: 0746/752191; 0740-139984  
O.P. nr. 1; C.P. 190, Cluj-Napoca,  
E-mail: editura\_argonaut@yahoo.com  
office@editura-argonaut.ro  
www.editura-argonaut.ro







