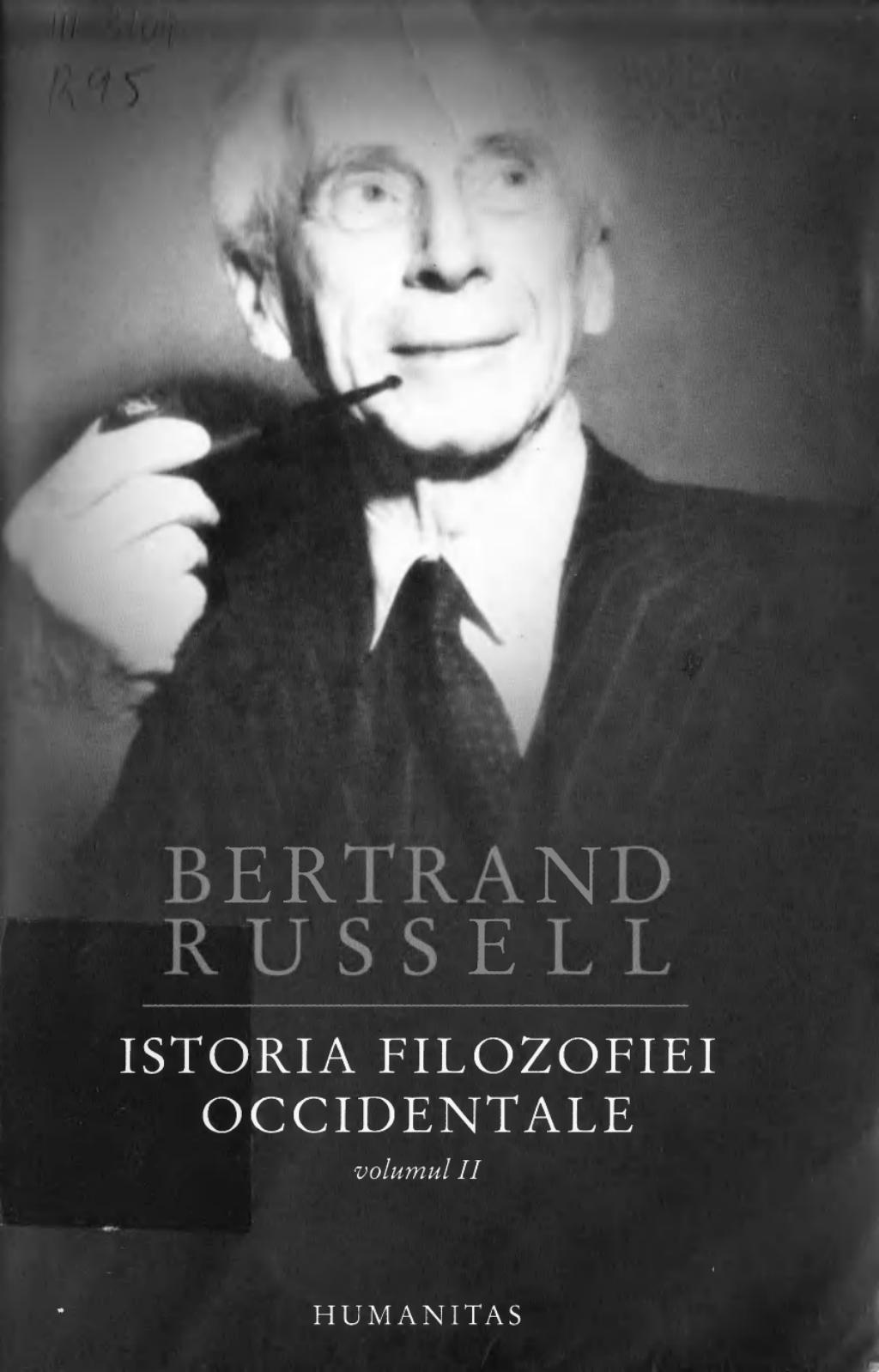


11.8.1995  
R.95



# BERTRAND RUSSELL

---

## ISTORIA FILOZOFEI OCCIDENTALE

*volumul II*

HUMANITAS

BERTRAND RUSSELL

# Istoria filozofiei occidentale

*Volumul al II-lea*

Traducere din engleză de  
D. STOIANOVICI

Coperta  
GABI DUMITRU

III 3104  
12-20060189

Univ. Bucureşti - Filosofie



004582

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României  
**RUSSELL, BERTRAND**

**Istoria filozofiei occidentale** / Bertrand Russell;  
trad.: D. Stoianovici. – Bucureşti: Humanitas, 2005

2 vol.

ISBN 973-50-1112-3

**Vol. 2.** – Index – 2005. – ISBN 973-50-1114-X

I. Stoianovici, D. (trad.)

14(100)

**B.C.U. FILOSOFIE**



**12 – 20060189**

**BERTRAND RUSSELL**

*HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY*

© George Allen & Unwin Ltd, 1961

All Rights Reserved

First published in 1946 by George Allen & Unwin. This edition is published by arrangement with Taylor and Francis Books.

© HUMANITAS, 2005, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24

[www.humanitas.ro](http://www.humanitas.ro)

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,

fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București

e-mail: [cpp@humanitas.ro](mailto:cpp@humanitas.ro)

[www.librariilehumanitas.ro](http://www.librariilehumanitas.ro)

ISBN 973-50-1112-3

ISBN 973-50-1114-X

CARTEA A TREIA  
FILOZOFIA MODERNĂ

PARTEA I

*DE LA RENASTERE LA HUME*

# CAPITOLUL I

## Caracteristici generale

Perioada istorică numită în mod curent „modernă” se distinge printr-o orientare spirituală diferită în mai multe privințe de cea a perioadei medievale. Dintre trăsăturile distinctive, cele mai importante sunt două: scăderea autorității Bisericii și creșterea autorității științei. De acestea două se leagă altele. Cultura epocii moderne este mai mult laică decât clericală. Statele se substituie într-o măsură crescândă Bisericii ca autoritate guvernamentală care controlează cultura. Cârmuirea popoarelor se află, la început, în principal în mâinile unor regi; apoi, ca și în Grecia antică, regii sunt treptat înlocuiți de democrații sau de tiranii. Puterea statului național și funcțiile pe care el le îndeplinește sporesc constant în decursul perioadei moderne (excepțând unele fluctuații minore); în cele mai multe cazuri însă statul are asupra opiniilor filozofilor mai puțină influență decât a avut Biserica în Evul Mediu. Aristocrația feudală, care la nord de Alpi a izbutit până în secolul al XV-lea să-și păstreze neatârnarea față de cârmuirile centrale, își pierde mai întâi importanța politică, apoi și pe cea economică. Locul ei este luat de alianța regelui cu negustorimea bogată; între aceste două forțe puterea este împărțită în proporții diferite de la o țară la alta. Există tendință ca negustorii bogăți să fie cu timpul absorbiți în aristocrație. Începând de la Revoluțiile americană și franceză, democrația în sens modern devine o importantă forță politică. Socialismul, ca opus democrației bazate pe proprietatea privată, câștigă pentru prima dată puterea de stat în 1917. Această formă de guvernare însă, dacă se extinde, va aduce în mod evident cu sine și o nouă formă de cultură. Cultura de care ne vom ocupa aici este în principal „liberală”, adică de un tip asociat în modul cel mai firesc cu comerțul. În raport cu această corelație există importante excepții, îndeosebi în Germania; Fichte și Hegel, ca să dăm două exemple, dezvoltă vizuni fără nici o legătură cu comerțul. Astfel de excepții însă nu sunt tipice pentru epoca lor.

Repudierea autorității ecclaziastice, care constituie caracteristica negativă a epocii moderne, debutează mai devreme decât caracteristica ei pozitivă, care constă în acceptarea autorității științifice. În cadrul Renașterii italiene știința a jucat un rol foarte mic; opozița față de biserică se legă, în mintea oamenilor, cu Antichitatea și era încă întoarsă cu privirea spre trecut, dar spre un trecut mai îndepărtat decât cel al Bisericii timpurii și al Evului Mediu. Prima irupție serioasă a științei a constituit-o publicarea teoriei copernicane, în 1453; dar această teorie nu a devenit influentă înainte de a fi fost preluată și ameliorată, în secolul al XVII-lea, de către Kepler și Galilei. Atunci a început îndelungata confruntare dintre știință și dogmă, în care tradiționaliștii au dus o luptă fără sănse de izbândă împotriva noii cunoașteri.

Autoritatea științei, recunoscută de majoritatea filozofilor din epoca modernă, este ceva mult diferit de autoritatea Bisericii, pentru că este intelectuală, și nu guvernamentală. Cei ce o resping nu sunt pedepsiti în nici un fel; iar cei ce o acceptă nu sunt influențați de nici un fel de argumente inspirate de prudentă. Ea se impune exclusiv prin atracția intrinsecă pe care o exercită asupra rațiunii. În plus, ea este o autoritate punctuală și parțială; nu se infățișează, precum corpul dogmei catolice, ca un sistem complet în care să fie cuprinsă și morala umană, speranțele umane și istoria trecută și viitoare a universului. Ea se rostește doar cu privire la ceea ce, în momentul respectiv, este stabilit pe cale științifică, iar aceasta este doar o insulă în oceanul de neștiință. Mai există și o altă deosebire: în timp ce autoritatea ecclaziastică își rostește sentințele ca absolut certe și în veci neschimbătoare, judecările științei sunt formulate cu titlu ipotetic, pe o bază probabilistică și sunt considerate susceptibile de modificări. Aceasta dă naștere unui mod de gândire foarte diferit de cel al dogmaticului medieval.

Până aici am vorbit despre știință *teoretică*, care constituie o încercare de a înțelege lumea. Știință *practică*, care este o încercare de a schimba lumea, a fost de la bun început importantă și apoi și-a sporit neîncetă importanța, până când aproape că a izgonit din gândurile oamenilor știință teoretică. Importanța practică a științei a fost conștientizată mai întâi în legătură cu războiul: Galilei și Leonardo au captat interesul guvernanților prin capacitatea lor de a îmbunătăți artilleria și arta construirii de fortificații. Începând de la ei, rolul oamenilor de știință în război a crescut neîncetat. Rolul lor în dezvoltarea producției mecanizate și în obișnuirea populației de a se folosi mai întâi de abur, apoi de electricitate, a venit mai târziu și nu a început să aibă efecte politice importante decât spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. Triumful științei s-a datorat în principal utilității ei practice și a existat încercarea de

a despărții acest aspect al ei de acela de teorie, făcând astfel din știință din ce în ce mai mult o tehnică și din ce în ce mai puțin o doctrină privitoare la natura lumii. Pătrunderea acestui punct de vedere în lumea filozofilor este de dată foarte recentă.

Emanciparea de autoritatea Bisericii a dus la creșterea individualismului, mergând până la anarchie. Disciplina — intelectuală, morală și politică — era asociată în mintea oamenilor din Renaștere cu filozofia scolastică și cu guvernământul eclesiastic. Logica aristotelică a scolasticilor era îngustă, dar permitea cultivarea unui anumit gen de acuratețe. Când această școală de logică a devenit perimată, la început nu i-a succedat ceva mai bun, ci o imitație eclectică a modelelor antice. Până în secolul al XVII-lea, în perimetru filozofiei nu s-a înregistrat nimic imporant. Anarhia morală și politică din Italia secolului al XV-lea era însăspăimântătoare și ea a dat naștere doctrinelor lui Machiavelli. În același timp, eliberarea din cătușele mentale a dus la o uimitoare înflorire a geniului în artă și literatură. O asemenea societate este însă instabilă. Reforma și Contrareforma, combinate cu aservirea Italiei de către Spania, au pus capăt deopotrivă bunelor și realelor Renașterii italiene. Când mișcarea s-a propagat la nord de Alpi, ea nu a avut aici același caracter anarchic.

Filozofia modernă însă a păstrat în cea mai mare parte un caracter individualist și subiectivist. Aceste trăsături sunt foarte pregnante la Descartes, care edifică întreaga cunoaștere pornind de la certitudinea propriei sale existențe și acceptă drept criterii ale adevărului claritatea și distincția (ambele subiective). Ele nu sunt atât de proeminente la Spinoza, dar reapar la monadele fără ferestre ale lui Leibniz. Locke, a cărui *fire* este profund obiectivă, a fost împins oarecum peste voie la doctrina subiectivă conform căreia ceea ce cunoaștem sunt acordul sau dezacordul dintre idei — concepție ce-i repugnă în aşa măsură, încât cauț să o evite prin inconveniențe stridente. Berkeley, după ce a abolid materia, nu s-a putut feri de subiectivism total decât recurgând la Dumnezeu într-un mod pe care majoritatea filozofilor de după el l-au considerat nelegitim. La Hume, filozofia empiristă a culminat într-un scepticism pe care nimeni nu l-a putut infirma și nimeni, totuși, nu l-a putut accepta. Kant și Fichte au fost subiectivi și ca *fire*, și în doctrinele pe care le-au dezvoltat; Hegel s-a salvat de subiectivism cu ajutorul influenței lui Spinoza. Rousseau și mișcarea romantică au extins subiectivitatea de la teoria cunoașterii la etică și la politică și au sfârșit, logic, într-un anarchism total, așa cum a fost cel al lui Bakunin. Acest subiectivism extrem este o formă de nebunie.

Între timp, știința și tehnica făceau să se înfiripe în omul practic o viziune total diferită de tot ce se putea găsi la filozofii teoretici. Tehnica dădea naștere unui sentiment de putere: omul e acum într-o mult mai mică măsură la cheremul mediului încunjurător decât a fost în epocile anterioare. Dar puterea pe care o conferă tehnica este de natură socială, și nu individuală; un individ mediu naufragiat pe o insulă pustie ar fi putut realiza mai multe în secolul al XVII-lea decât în prezent. Tehnica științifică reclamă cooperarea unui mare număr de indivizi organizați sub o conducere unică. Tendențial, ea este, aşadar, potrivnică anarchismului și chiar și individualismului, deoarece pretinde o structură socială închegată. Spre deosebire de religie, ea este etic neutră: îi asigură pe oameni că pot făptui minuni, dar nu le spune ce minuni să făptuiască. Ea este, astfel, incompletă. În practică, scopurile în vederea cărora vor fi folosite resursele științei depind în mare măsură de hazard. Oamenii aflați în fruntea marilor organizații pe care ea le necesită o pot orienta, între anumite limite, încotro le place. Așa se face că impulsul spre putere are o sferă de cuprindere mai mare decât a avut vreodată. Filozofiile inspirate de *tehnica științifică* sunt filozofii ale puterii și tind să privească tot ce este exterior omului ca pe o simplă materie primă. Nu se mai pune preț pe scopuri, ci doar pe șicsuință cu care sunt atinse. Și aceasta e o formă de nebunie. Ea este în prezent forma cea mai primejdioasă a acesteia și cea împotriva căreia o filozofie sănătoasă ar trebui să ofere un antidot.

Lumea antică a găsit un remediu la anarhie în Imperiul roman, dar Imperiul roman a fost un fapt brut și nu o idee. Lumea catolică a căutat în Biserică un mod de a curma anarchia; Biserică întruchipa o idee, dar aceasta nu a fost niciodată transpusă adecvat în fapte. Nici soluția antică, nici cea medievală nu au fost satisfăcătoare — una pentru că n-a putut fi idealizată, cealaltă pentru că nu a putut fi realizată. Lumea modernă pare a se îndrepta în prezent spre o soluție asemănătoare celei din Antichitate: o ordine socială impusă cu forța, care să reprezinte voința celor puternici, și nu speranțele oamenilor de rând. Problema unei ordini sociale durabile și satisfăcătoare nu poate fi rezolvată decât combinând soliditatea Imperiului roman cu idealismul Cetății lui Dumnezeu augustiniene. Pentru înfăptuirea acestui obiectiv va fi nevoie de o nouă filozofie.

## CAPITOLUL II

# Renașterea italiană

Viziunea modernă despre lume, opusă celei medievale, a debutat în Italia odată cu mișcarea numită Renaștere. Inițial doar câțiva indivizi, îndeosebi Petrarca, au avut această viziune, dar în cursul veacului al XV-lea ea s-a răspândit la marea majoritate a italienilor cultivați, laici și clerici deopotrivă. În anumite privințe, italienii din Renaștere — cu excepția lui Leonardo și a altor câtorva — nu aveau pentru știință acel respect care i-a caracterizat pe majoritatea inovatorilor importanți începând din secolul al XVII-lea; cu această lipsă se asocia emanciparea lor foarte incompletă de superstiție, îndeosebi sub forma astrologiei. Mulți dintre ei mai păstrau încă venerația față de autoritate pe care o nutriseră filozofiei medievale, dar ei au înlocuit autoritatea Bisericii cu cea a anticilor. Aceasta a fost, de bună seamă, un pas spre emancipare, deoarece anticii erau în dezacord unii cu alții și era nevoie de judecată individuală pentru a decide care din ei să fie urmat. Dar foarte puțini dintre italienii veacului al XV-lea ar fi îndrăznit să aibă o opinie pentru care nu se putea găsi o autoritate nici în Antichitate, nici în doctrina Bisericii.

Pentru a înțelege Renașterea, se impune să trecem mai întâi în revistă, pe scurt, situația politică a Italiei de atunci. După moartea lui Frederic al II-lea, în 1250, Italia a fost în general ferită de ingerințe din afară până când regele francez Carol al VIII-lea a invadat țara în 1494. În Italia existau cinci state importante: Milanul, Veneția, Florența, Domeniul papal și Neapole; pe lângă acestea, exista un număr de mici principate, aliate sau supuse câte unuia din statele mai mari. Până în 1378 Genova a rivalizat cu Veneția în materie de comerț și de putere navală, dar începând din acel an, s-a supus suzeranității milaneze.

Milanul, care condusese rezistența față de feudalism în secolele al XII-lea și al XIII-lea, a căzut, după înfrângerea finală a dinastiei Hohenstaufen, sub dominația familiei Visconti, a cărei putere era plutocratică și nu feudală. Aceștia au deținut puterea timp de 170 de ani, de la 1277

până în 1447; apoi, după trei ani de guvernământ republican restaurat, o altă familie, Sforza, legată de familia Visconti, a pus mâna pe putere și și-a luat titlul de Duci ai Milanului. Din 1494 și până în 1535, Milanul a fost un teren de înfruntare între francezi și spanioli; principii Sforza s-au aliat când cu o parte, când cu cealaltă. În cursul acestei perioade, ei s-au aflat uneori în exil, iar alteori, nominal, la cîrma statului. Până la urmă, în 1535, Milanul a fost anexat de Împăratul Carol al V-lea.

Republica Venetia era poziționată cumva în afara vieții politice italiene, mai ales în secolele de început ale măreției sale. Ea nu a fost niciodată cucerită de barbari și la început s-a considerat supusă împăraților răsăriteni. Această tradiție, combinată cu faptul că negoțul venetian era făcut cu Răsăritul, asigura Venetiei o independentă față de Roma, independentă ce a dăinuit până în vremea Conciliului din Trento (1545), despre care venetianul Paolo Sarpi a scris o istorie apăsat anti-papală. Am văzut mai înainte cum, în timpul Cruciatei a patra, Venetia a stăruit să fie cucerit Constantinopolul. Aceasta a ameliorat comerțul venetian, care, pe de altă parte, a suferit în urma cuceririi Constantinopolului de către turci, în 1453. Din diverse motive, legate în parte de asigurarea hranei, venetienii au socotit necesar, în cursul veacurilor al XIV-lea și al XV-lea, să dobândească teritorii considerabile în peninsula italiană; aceasta a stârnit inimicizia și a dus în cele din urmă, în 1509, la formarea Ligii de la Cambrai o alianță de state puternice care a înfrânt Venetia. De pe urma acestei înfrângeri Venetia ar fi putut să-și revină, nu însă și de pe urma descoperirii de către Vasco da Gama a drumului spre India pe la Capul Bunei Speranțe (1497–1498). Acest eveniment, adăugându-se puterii turcești, a ruinat Venetia, care totuși a dăinuit până când Napoleon avea să-i răpească independența.

Constituția Venetiei, care inițial fusese democratică, a devenit cu timpul mai puțin democratică, iar după 1297 Venetia a devenit o oligarhie solidă. Baza puterii politice o constituia Marele Consiliu, la care, după acea dată, apartenența a devenit ereditară și limitată la familiile de vază. Puterea executivă revenea Consiliului celor zece, ales de Marele Consiliu. Dogele, șeful ceremonial al statului, era ales pe viață; puterile sale nominale erau foarte restrânse, dar în practică influența sa era de obicei decisivă. Diplomatica venetiană era considerată extrem de abilă, iar rapoartele ambasadorilor venetieni vădeau o pătrundere remarcabilă. De la Leopold von Ranke încocace, istoricii le-au folosit ca pe cele mai bune surse pentru cunoașterea evenimentelor despre care este vorba în ele.

Florența era cel mai civilizat oraș din lume și principalul loc de obârșie al Renașterii. De ea se leagă aproape toate marile nume din literatură și cele dintâi dintre numele mari din artă, precum și unele de mai

târziu; deocamdată însă ne preocupa politica, și nu cultura. În secolul al XIII-lea se confruntau la Florența trei clase: nobilii, negustorii bogăți și oamenii de rând. Nobilii erau în principal ghibelini, iar celelalte două clase, guelfi. Ghibelinii au fost definitiv înfrânti în 1266, iar în cursul secolului al XIV-lea partida oamenilor de rând s-a impus în fața celei a negustorilor bogate. Conflictul nu a dus însă la o democrație stabilă, ci la formarea treptată a ceea ce grecii ar fi numit o „tiranie”. Membrii familiei de Medici, care finalmente aveau să devină cărmuitori Florenței, au debutat ca șefi politici în tabăra democrată. Cosimo de Medici (1389–1464), primul din familie care a dobândit o preeminență clară, n-a avut încă o poziție oficială; puterea sa a depins de dibăcia cu care manipula alegerile. Era viclean, împăciuitor când se putea, iar la nevoie nemilos. Lui i-a succedat la scurt timp nepotul său Lorenzo Magnificul, care a deținut puterea din 1469 până la moartea sa, în 1492. Ambii acești bărbați și-au datorat poziția bogăției lor, pe care o agonisiseră în principal din comerț, dar și din minerit și din alte industrii. Ei s-au priceput să îmbogățească Florența ca și pe ei însși și sub conducerea lor orașul a prosperat.

Pietro, fiul lui Lorenzo, nu avea calitățile tatălui său și în 1494 a fost alungat. Au urmat atunci cei patru ani de influență a lui Savonarola, când un fel de resurgentă puritană a întors spiritele împotriva veseliei și a luxului, le-a îndepărtat de libera cugetare și le-a dirijat spre o piețate pesupusă a fi fost caracteristică unor vremuri mai simple. Până la urmă însă, în principal din cauze politice, dușmanii lui Savonarola au triumfat, el a fost executat, iar trupul i-a fost ars (1498). Republica, democratică în intenție dar în fapt plutocratică, a dăinuit până în 1512, când de Medici revin la cărmă. Un fiu al lui Lorenzo, care devenise cardinal la vîrsta de paisprezece ani, a fost ales Papă în 1513 și și-a luat numele de Leon al X-lea. Membri ai familiei de Medici, sub titlul de Mari Duci ai Toscanei, au guvernat Florența până în 1737; între timp însă, Florența, ca și restul Italiei, ajunsese săracă și neimportantă.

Puterea temporală a Papei, care-și datora originea lui Pepin și contrafăcutei Donații a lui Constantin, a crescut mult în timpul Renașterii. Dar metodele folosite de papi în acest scop au despăiat papalitatea de autoritatea ei spirituală. Mișcarea conciliară, care a eșuat în conflictul dintre Conciliul de la Basel și Papa Eugeniu al IV-lea (1431–1447), a reprezentat cele mai cucernice elemente din Biserică; ceea ce era poate și mai important, ea a reprezentat opinia ecclaziastică de la nord de Alpi. Victoria papilor a însemnat victoria Italiei și (într-o mai mică măsură) a Spaniei. Civilizația italiană din a doua jumătate a secolului al XV-lea era total diferită de cea din țările nordice, care rămăsese

medievală. Italienii erau temeinici pe tărâmul culturii, dar nu și pe cel al moralei și al religiei; chiar și în mentalitatea clericilor, o latinitate elegantă putea răscumpăra o multitudine de păcate. Nicolae al V-lea (1447–1455), primul Papă umanist, a oferit slujbe papale unor învățăți a căror cultură o respecta fără a ține cont de alte considerente; Lorenzo Valla, un epicureic și cel care a dovedit că Donația lui Constantin e un fals, care a ridiculizat stilul Vulgatei și l-a acuzat de erzie pe Sfântul Augustin, a fost numit secretar apostolic. Această politică de încurajare mai mult a umanismului decât a pietății sau ortodoxiei a continuat până la jaful Romei din 1527.

Încurajarea umanismului, deși îi șoca pe gravii nordici, ar putea fi socotită, din punctul nostru de vedere, o virtute; dar politica belicoasă și viața imorală a unora dintre papi n-ar putea fi apărate din nici un punct de vedere în afara de cel al nudei politici de putere. Alexandru al VI-lea (1492–1503) și-a dedicat viața preamăririi sale și a familiei sale. El a avut doi fii, pe ducele de Gandia și pe Cezar Borgia, dintre care l-a preferat de departe pe primul. Ducele însă a fost ucis, probabil de către fratele său, și atunci ambițiile dinastice ale Papei au trebuit să se concentreze asupra lui Cezar. Împreună, ei au cucerit Romagna și Ancona, menite a forma un principat pentru Cezar; când însă Papa a murit, Cezar se afla foarte bolnav, ceea ce l-a împiedicat să acționeze prompt. Drept urmare, cuceririle lor au revenit în patrimoniul Sfântului Petru. Ticăloșia acestor doi bărbați a devenit curând legendară, iar în privința nenumăratelor asasinate de care sunt acuzați este greu de separat adevărul de fals. Totuși nu începe îndoială că ei au dus arta perfidiei mai departe decât fusese dusă vreodată până atunci. Iuliu al II-lea (1503–1513), care i-a succedat lui Alexandru al VI-lea, nu a fost din cauza afară de pios, dar a dat mai puține prilejuri de bârfe decât predecesorul său. El a continuat procesul de extindere a domeniului papal; ca soldat avea calități, dar nu și ca șef al Bisericii creștine. Reforma, care a început sub succesorul său Leon al X-lea (1513–1521), a fost rezultatul firesc al politicii păgâne duse de papii din Renaștere.

Extremitatea sudică a Italiei era ocupată de regatul Neapolelui, cu care în cea mai mare parte din timp era unită Sicilia. Neapole și Sicilia fuseseră regatul personal special al Împăratului Frederic al II-lea; el introducea aici o monarhie absolută după modelul mahomedan, luminat dar despotic, care nu lăsa nici un fel de putere nobilimii feudale. După moartea sa în 1250, Neapole și Sicilia au revenit fiului său natural Manfred, care însă a moștenit ostilitatea implacabilă a Bisericii și a fost alungat de francezi în 1266. Francezii s-au făcut neagreți și au fost masacrați în „Vecerniile Siciliene” (1282), după care regatul i-a

revenit lui Petru al III-lea de Aragon și moștenitorilor săi. După diverse complicații, care au dus la separarea temporară a Neapolelui și Siciliei, acestea au fost reunite în 1443 sub Alfonso Magnanimul, un distins protector al literelor. Începând din 1495, regii francezi au încercat să cucerească Neapole, dar în cele din urmă acesta a fost dobândit de către Ferdinand de Aragon (1502). Regii francezi Carol al VIII-lea, Ludovic al XII-lea și Francisc I au emis cu toții pretenții (nu tocmai îndreptățite juridic) asupra Milanului și a Neapolelui; toți au invadat Italia cu succese vremelnice, dar finalmente toți au fost înfrânti de către spanioli. Victoria Spaniei și Contrareforma au pus capăt Renașterii italiene. Cum Clement al VII-lea constituia un obstacol în calea Contrareformei și, fiind un Medici, era prieten al Franței, Carol al V-lea a trimis o armată, în mare parte protestantă, ca să prade Roma. După această dată, papii au devenit religioși, iar Renașterea Italiană a luat sfârșit.

Jocul politic din Italia era incredibil de complicat. Principii mai mărunți, în majoritate ajunși tirani prin forțe proprii, se aliau când cu unul când cu altul dintre statele mai mari; dacă nu se orientau inspirat, erau exterminați. Se purtau neconenite războaie, dar până la venirea francezilor în 1494 ele erau aproape fără vărsare de sânge: soldații erau mercenari, peocupați să reducă la minimum riscurile profesiei. Aceste războaie pur italiene nu stânjeneau prea mult comerțul și nu împiedicau țara să-și sporească bogăția. Diplomaticie se făcea multă, dar mioapă, încât atunci când au venit francezii, țara s-a găsit practic lipsită de apărare. Italienii au fost șocați să vadă că soldații francezi ucideau de-adevăratela în lupte. Războaiele care au urmat între francezi și spanioli au fost războaie de-a binelea, aducătoare de suferințe și de săracie. Statele italiene însă au continuat să uneltească unele împotriva altora, apelând în certurile lor interne la ajutorul Franței sau al Spaniei, fără vreun sentiment de unitate națională. Până la urmă, toate au ajuns la ruină. Trebuie spus că Italia și-ar fi pierdut oricum importanța, datorită descoperirii Americii și a drumului spre Orient pe la capul Bunei Speranțe, dar colapsul putea fi mai puțin catastrofal și mai puțin păgubitor pentru calitatea civilizației italiene.

Renașterea nu a fost o perioadă de mari înfăptuiri în domeniul filozofiei, dar a făcut anumite lucruri ce au constituit preliminarii esențiale pentru reușitele remarcabile din secolul al XVII-lea. În primul rând, ea a năruit rigidul sistem scolastic, care devenise un corset intelectual. A resuscitat studierea lui Platon, având nevoie pentru aceasta de cel puțin atâtă gândire independentă câtă era necesară pentru a alege între el și Aristotel. În privința amândurora, ea a promovat o cunoaștere genuină și de prima mână, debarasată de glosele comentatorilor

neoplatonicieni și arabi. Și mai important e că a încurajat deprinderea de a privi activitatea intelectuală ca pe o delectabilă aventură socială și nu ca pe o meditație claustrată, preocupată de păstrarea unei ortodoxii predeterminate.

Înlocuirea Aristotelului scolastic cu Platon a fost stimulată de contactul cu cultura intelectuală bizantină. Deja la Conciliul din Ferrara (1438), care nominal a reunificat Bisericile răsăriteană și apuseană, s-a purtat o dezbatere în care bizantinii au susținut superioritatea lui Platon față de Aristotel. Gemistus Plethon, un înflăcărat platonician grec de ortodoxie îndoieleană, a făcut mult pentru promovarea platonismului în Italia; același lucru l-a făcut și Bessarion, un grec ce a devenit cardinal. Cosimo și Lorenzo de Medici au fost amândoi pasionați de Platon; Cosimo a fondat Academia florentină, dedicată în mare parte studierii lui Platon, iar Lorenzo a continuat-o. Cosimo ctea în ceasul morții unul din dialogurile lui Platon. Umaniștii acelei epoci erau însă prea ocupați de cunoașterea Antichității pentru a fi în stare să producă ceva original în filozofie.

Renașterea nu a fost o mișcare populară, ci o mișcare a unui număr mic de erudiți și artiști, încurajați de protectori generoși, îndeosebi de principii Medici și de papii umaniști. Fără acești protectori și sprijinitori, succesul ei ar fi fost poate cu mult mai mic. Petrarca și Boccaccio, în secolul al XIV-lea, aparțin mental Renașterii, dar din pricina condițiilor politice diferite din epoca lor, influența lor imediată a fost mai mică decât cea a umaniștilor din secolul al XV-lea.

Atitudinii eruditilor renascentiști față de Biserică e greu să i se dea o caracterizare simplă. Unii din ei erau liber-cugetători declarați, deși chiar și ei primeau, de obicei, ultima împărtășanie, împăcându-se cu Biserica atunci când simțeau aproape ceasul morții. Cei mai mulți erau deranjați de nevrednicia papilor contemporani lor, dar primeau, cu toate acestea, bucuros să intre în slujba lor. Istoricul Guicciardini scria în 1529:

Nimeni nu e mai dezgustat ca mine de ambiuția, lăcomia și dezmațul preoților, nu doar pentru că fiecare din aceste vicii este detestabil în sine, ci și pentru că ele toate sunt cel mai reprobabile la cei ce se pretind a fi în raporturi speciale cu Dumnezeu, precum și pentru că ele sunt vicii atât de opuse unul altuia, încât nu pot să coexiste decât în firu cu totul bizare. Cu toate acestea, postura în care m-am aflat la curtea mai multor papi m-a făcut să doresc măreția lor de dragul interesului meu personal. De n-ar fi fost acest considerent, l-aș fi iubit pe Martin Luther ca pe mine însuși, nu pentru a mă lepăda de legile pe care ni le impune creștinismul

ășa cum este îndeobște înțeles și explicat, ci pentru a vedea repus la locul său acest furnicar de netrebnici, astfel încât să fie silit să trăiască sau fără vicii, sau fără putere.<sup>1</sup>

Mărturisirea este de o franchise delectabilă și arată clar de ce umaniștii n-au putut inaugura o reformă. În plus, majoritatea lor nu vedea posibilă o cale de mijloc între ortodoxie și libera cugetare; o poziție de felul celei a lui Luther le era cu neputință să adopte, pentru că nu mai aveau gustul medieval pentru subtilitățile teologiei. Masuccio, după ce descrie netrebnicia călugărilor și a călugărițelor, spune: „Cea mai bună pedeapsă pentru ei ar fi ca Dumnezeu să abolească purgatoriul; atunci nu ar mai primi pomeni și ar fi nevoiți să se întoarcă la cazma.”<sup>2</sup> Lui nu i-a dat însă prin gând, precum lui Luther, să nege purgatoriul păstrând totodată cea mai mare parte a credinței catolice.

Bogăția Romei depindea doar în mică parte de veniturile obținute de pe domeniile papale; ea provenea în cea mai mare parte dintr-un tribut strâns de la întreaga lume catolică, cu ajutorul unui sistem teologic ce susținea că papii dețin cheile raiului. Dacă un italian punea în mod eficace sub semnul întrebării acest sistem, risca sărăcirea Italiei și pierderea poziției deținute de Roma în lumea occidentală. Ca urmare, neortodoxia italiană, în perioada Renașterii, a fost pur intelectuală și nu a dus la schismă sau la vreo tentativă de creare a unei mișcări populare în afara Bisericii. Singura excepție, și chiar și aceea foarte parțială, a constituit-o Savonarola, care mental apartinea Evului Mediu.

Majoritatea umaniștilor păstrau credințe superstițioase de felul celor ce avuseseră priză în Antichitate. Magia și vrăjitoria puteau fi neglijuite, dar nu erau considerate imposibile. Inocențiu al VIII-lea a emis în 1484 o bulă împotriva vrăjitoriei, care a dus la o persecuție cumplită a vrăjitoarelor în Germania și în alte părți. Astrologia era preluată îndeosebi de liber-cugetători și a dobândit o vogă cum nu mai avusesese din vechime. Primul efect al emancipării de Biserică nu a fost dobândirea de către oameni a deprinderii de a gândi rațional, ci deschiderea mintii lor la tot felul de absurdități antice.

Pe plan moral, efectul emancipării a fost la fel de dezastruos. Vechile reguli morale au încetat de a mai fi respectate; majoritatea cărmuitoșilor de state își dobândiseră poziția prin perfidie și și-o păstrau prin cruzime nemiloasă. Cardinalii, când erau invitați să ia masa cu prilejul incoronării unui Papă, își aduceau cu ei vinul lor propriu și propriul

<sup>1</sup> Citat după Burckhardt, *Renașterea în Italia*, partea IV, cap. II.

<sup>2</sup> Burckhardt, *op. cit.*

paharnic, de teamă să nu fie otrăviți.<sup>3</sup> În afară de Savonarola, abia dacă va fi existat în acea perioadă vreun italian dispus să răstece ceva de dragul unui interes public. Relele corupției papale erau vizibile, dar nu se făcea nimic spre a le eradica. Dezirabilitatea unității italiene era și ea evidentă, dar cârmuitorii erau incapabili să colaboreze spre a o înfăptui. Pericolul dominației străine era iminent, dar orice cârmuitor italian era pregătit să cheme în ajutor orice putere străină, chiar și pe turci, când avea o dispută cu vreun alt cârmuitor italian. Nu-mi pot imagina nici o nelegiuire, în afara distrugerii de manuscrise antice, de care oamenii Renașterii să nu se fi făcut vinovați în repetate rânduri.

Exceptând sfera moralei, Renașterea a avut mari merite. În arhitectură, pictură și poezie și-a câștigat un prestigiu necontestat. Ea a dat naștere unor personalități de foarte mare anvergură, precum Leonardo, Michelangelo și Machiavelli. Pe oamenii educați i-a eliberat de îngustimea culturii medievale și, cu toate că a rămas încă îнrobită cultului Antichității, i-a făcut conștiienți pe cercetători de faptul că autorități reputate au împărtășit o varietate de opinii în aproape orice temă. Resuscitând cunoașterea lumii elene, ea a creat o atmosferă mentală în care a redevenit posibilă rivalizarea cu înfăptuirile vechilor greci și în care geniul individual putea să înflorească cu o libertate cum nu a mai existat de pe vremea lui Alexandru. Situația politică din Renaștere a favorizat dezvoltarea individuală, dar era o situație instabilă; instabilitatea și individualismul se aflau în strânsă legătură, ca și în Grecia antică. Este nevoie de un sistem social stabil, dar orice sistem stabil inventat până în prezent a stânjenit dezvoltarea unor calități artistice sau intelectuale excepționale. Cât de multe asasinate și câtă anarhie suntem noi dipuși să suportăm de dragul unor înfăptuiri precum acelea ale Renașterii? În trecut eram dispuși să suportăm multe; în epoca noastră, mult mai puține. Acestei probleme nu i s-a găsit până în prezent o rezolvare, deși creșterea gradului de organizare socială o face din ce în ce mai importantă.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, partea VI, cap. I.

## CAPITOLUL III

# Machiavelli

Renașterea, deși nu a produs nici un filozof teoretic de seamă, a produs în schimb un filozof *politic* eminent: pe Niccolò Machiavelli. La auzul numelui său, oamenii obișnuiesc să se arate șocați, iar ceea ce acest gânditor spune este câteodată într-adevăr șocant. Dar și mulți alți oameni ar fi la fel de șocați dacă s-ar rosti cu aceeași franchețe. Filozofia sa politică este științifică și empirică, bazată pe propria-i experiență în treburile lumii și preocupată să indice mijloacele de folosit pentru atingerea scopurilor urmărite, lăsând deoparte întrebarea dacă respectivele scopuri sunt bune sau rele. Când Machiavelli își permite, câteodată, să menționeze scopuri dorite de el, acestea sunt de așa natură încât nu putem să nu le considerăm lăudabile. Multe din ocările convenționale cu care e împroșcat numele său se datorează indignării unor ipocriți ce detestă mărturisirea francă a ticăloșilor comise. Rămân, ce-i drept, la Machiavelli destule lucruri ce merită cu adevărat criticate, dar în acestea el este o expresie a epocii sale. O asemenea onestitate intelectuală în privința neonestițăii politice cu greu ar fi fost posibilă în vreo altă țară sau în vreo altă epocă, exceptând, poate, doar Grecia în mediul oamenilor care-și datorau educația teoretică sofistilor iar șicusința practică războaielor dintre niște stătulete care, în Grecia clasică la fel ca în Italia renascentistă, constituiau acompaniamentul politic al geniului individual.

Machiavelli (1467–1526) era florentin, cu un tată, jurisconsult, ce nu era nici bogat, nici sărac. Când el se aprobia de vârsta de treizeci de ani, Savonarola a dominat timp de câțiva ani Florența. Sfârșitul jalnic al acestuia a făcut în mod evident o impresie profundă asupra lui Machiavelli, cum se vede din remarcă sa că „toți profetii înarmați înving, pe când cei lipsiți de arme se prăbușesc”, Savonarola fiind folosit ca exemplu ilustrativ pentru aceștia din urmă. De partea cealaltă sunt menționați Moise, Cirus, Tezeu și Romulus. Tipic pentru Renaștere este faptul că Cristos nu apare menționat deloc.

Imediat după execuția lui Savonarola, Machiavelli a obținut o slujbă măruntă în guvernământul florentin (1498). El a rămas în această funcție, îndeplinind la răstimpuri importante misiuni diplomatice, până la restaurația familiei Medici în 1512, când, ca unul ce li se împotrivise întruna, a fost arestat dar apoi achitat și i s-a permis să locuiască retras la țară, lângă Florența. S-a apucat să scrie din lipsa altei ocupații. Cea mai renumită lucrare a sa, *Principele*, a fost scrisă în 1513 și dedicată lui Lorenzo Magnificul, în speranța (care s-a dovedit deșartă) de a câștiga bunăvoieță familiei Medici. Tonul scrierii se datorează, probabil, în parte acestui scop practic; lucrarea sa mai amplă, *Discursuri*, pe care o scria în aceeași vreme, este vădit mai republicană și mai liberală. El spune la începutul *Principelui* că în această carte nu va discuta despre republici, deoarece de ele s-a ocupat în altă parte. Cine nu citește și *Discursurile* riscă să-și facă o idee foarte unilaterală despre doctrina sa.

Neizbutind să-i îmbuneze pe Medici, Machiavelli a fost nevoit să continue cu scrisul. A trăit retras până în anul morții sale, același cu anul în care Roma a fost prădată de soldații lui Carol al V-lea. Acest an poate fi considerat și ca fiind anul de deces al Renașterii italiene.

*Principele* urmărește să descopere, din istorie și din evenimentele contemporane, cum se câștigă principatele, cum se păstrează și cum se pierd. Italia secolului al XV-ea oferea o multitudine de exemple, mari și mici deopotrivă. Puțini cârmuitori erau legitimi; până și papii, în multe cazuri, și-au asigurat alegerea prin mijloace imorale. Regulile pentru reușită nu erau pe atunci exact aceleași cu cele ce se vor impune când vremurile vor deveni mai așezate, căci în timpul lui Machiavelli nimeni nu era șocat de cruzimile și perfidiile care ar fi descalificat un om în secolele al XVIII-lea sau al XIX-lea. Poate că epoca noastră, la rândul ei, este în postura de a-l înțelege mai bine pe Machiavelli, pentru că unele din cele mai notabile reușite din lumea de astăzi s-au realizat cu mijloace la fel de mârșave ca acelea folosite în Italia renascentistă. Machiavelli ar fi aplaudat, ca un cunoșător desăvârșit al treburilor politice, incendierea Reichstagului pusă la cale de Hitler, epurarea din 1934 a partidului nazist și călcarea angajamentelor după acordul de la München.

Cezar Borgia, fiul lui Alexandru al VI-lea, primește în *Principele* mari elogii. Problema pe care a avut-o el de rezolvat nu era deloc ușoară: întâi, să devină, după moartea fratelui său, singurul beneficiar al ambiției dinastice a tatălui lor; în al doilea rând, să pună mâna, prin forța armelor, și în numele Papei, pe teritorii ce, după moartea lui Alexandru, urmau să-i aparțină lui însuși și nu Statelor papale; în al treilea rând, să manipuleze Colegiul cardinalilor în aşa fel încât următorul

Papă să-i fie prieten. Acest scop greu de atins a fost urmărit de el cu multă abilitate, încât, spune Machiavelli, un nou principe trebuie să scoată învățăminte din practica lui. Cezar, ce-i drept, a eşuat, dar numai „dintr-o neobișnuită și extremă răutate a sortii”. S-a întâmplat ca la moartea tatălui său să fie el însuși grav bolnav, iar până să se pună pe picioare, inamicii săi și-au organizat forțele, iar Papă a fost ales cel mai aprig dușman al său. În ziua acestei alegeri, Cezar i-a spus lui Machiavelli că luase toate măsurile trebuitoare, numai că „nu se gândise nici o clipă că atunci când va muri tatăl lui, el însuși va fi muribund”.

Machiavelli, care-i cunoștea bine ticăloșiiile, rezumă situația astfel: „Trecând în revistă toate acțiunile ducelui [Cezar], nu cred că aş putea să-i aduc vreo învinuire; cred, dimpotrivă, că, aşa cum am făcut, trebuie să-l dau ca pildă de imitat tuturor acelora care au urcat treptele puterii printr-o împrejurare favorabilă și prin ajutorul armat al altuia.”

Există un interesant capitol „Despre principatele ecclaziastice”, care, având în vedere ceea ce se spune în *Discursuri*, ascunde în mod evident o parte din gândirea lui Machiavelli. Motivul acestei ascunderi era, fără îndoială, acela că *Prințipele* era menit să fie pe placul familiei Medici și că, atunci când a fost scrisă, un Medici tocmai devenise Papă (Leon al X-lea). În cazul principatelor ecclaziastice, citim în *Prințipele*, singura dificultate constă în a le dobândi, pentru că odată dobândite, ele sunt apărate de către datinile religioase, care-i țin pe principii lor la putere indiferent care le-ar fi acțiunile și felul de viață. Aici principii nu au nevoie de armate (spune Machiavelli), pentru că aceste principate „sunt guvernate printr-o rațiune superioară, la care mintea omului nu poate să ajungă”. Ele sunt „create și păstrate de Dumnezeu” și a le contesta ar însemna să fii încrezut și nesăbuit. Totuși, continuă el, este îngăduit să cercetăm prin ce mijloace a sporit atât de mult Alexandru al VI-lea puterea temporală a Papei.

Discuția din *Discursuri* despre puterile papale este mai amplă și mai sinceră. Aici autorul începe prin a-i situa pe bărbații eminenti într-o ierarhie etică. Cei mai buni, spune el, sunt întemeietorii de religii; vin apoi întemeietorii de monarhii sau de republici; și la urmă, oamenii de litere. Toți aceștia sunt buni, pe când distrugătorii de religii, destrămătorii de republici sau de regate și dușmanii virtuții sau ai literelor sunt răi. Cei ce instituie tiranii sunt niște netrebnici, inclusiv Iulius Cezar; Brutus, în schimb, este un bărbat destoinic. (Contrastul dintre acest mod de a privi lucrurile și cel al lui Dante vădește efectul literaturii clasice.) Machiavelli consideră că religia trebuie să dețină un loc de frunte în stat, nu pentru că e adevărată, ci ca liant social: romani aveau dreptate când le pretindeau oamenilor să creadă în auguri și

când îi pedepseau pe cei ce-i desconsiderau pe aceştia. Criticile autorului la adresa Bisericii din vremea sa sunt două: că prin conduită nevrednică a subminat credința religioasă și că puterea temporală a papilor, cu politica ce o inspiră, împiedică unificarea Italiei. Aceste critici sunt exprimate foarte viguros. „Cu cât oamenii se află mai aproape de Biserica Romei, care este capul religiei noastre, cu atât sunt mai puțin cucernici. [...] Ruina și pedepsirea ei sunt aproape [...] Noi italienii datorăm Bisericii Romei și slujitorilor ei faptul că am devenit ireligioși și răi; dar avem față de ea o datorie și mai mare, una care ne va aduce pieirea, și anume că Biserica ne-a ținut și ne ține încă țara divizată.”<sup>1</sup>

Pasaje precum acesta ne obligă să considerăm că Machiavelli admiră la Cezar Borgia doar dibăcia, nu și scopurile urmărite. Oamenii Renașterii nutreau o foarte mare admirație pentru iscusiță și pentru acțiunile aducătoare de faimă. Acest gen de sentimente au existat, firește, întotdeauna; mulți din dușmanii lui Napoleon l-au admirat fără rezerve ca strateg militar. Dar în Italia din vremea lui Machiavelli admirația cvasi-religioasă față de dibăcie era mult mai mare decât fusese în secolele anterioare sau decât avea să fie în cele posterioare. Am greși dacă am încerca s-o împăcăm cu țelurile politice mai ample pe care Machiavelli le considera importante; cele două sentimente, admirația față de dibăcie și dorința patriotică de unitate italiană coexistau pur și simplu în sufletul său, fără a fi cât de cât sintetizate. Așa se face că el poate elogia istețimea lui Cezar Borgia blamându-l în același timp că ține Italia dezbinată. Este de presupus că în opinia sa personalitatea perfectă ar fi cineva la fel de isteț și lipsit de scrupule în privința mijloacelor precum Cezar Borgia, dar animat de un scop diferit. *Prințipele* se încheie cu un apel elocvent către Medici să elibereze Italia de „barbari” (adică de francezi și de spanioli), punând capăt dominației lor „urât mirosoitoare”. El nu se așteaptă ca o astfel de operă să fie întreprinsă din motive neegoiste, ci din sete de putere și, mai mult încă, de faimă.

*Prințipele* este cât se poate de explicit în respingerea moralei convenționale când e vorba de conduită cārmuiitorilor. Un cārmuitor va pieri dacă este totdeauna bun; el trebuie să fie viclean ca vulpea și crud ca leul. Un capitol (XVIII) este intitulat „Cum trebuie să-și țină cuvântul un prințipe” și din el aflăm că trebuie să și-l țină când renteaază s-o facă, iar când nu, nu. Un prințipe trebuie câteodată să fie neloial.

Dar trebuie să știi să-ți ascunzi în tot felul această natură de vulpe, să te prefaci și să nu te dai pe față, deoarece oamenii sunt atât de naivi și se

---

<sup>1</sup> Aserțiune rămasă adevărată până la 1870.

supun atât de ușor nevoilor prezente, încât acela care înșală va găsi întotdeauna pe omul care să se lase înșelat. Dintre exemplele recente este unul pe care aş vrea să-l amintesc. Alexandru al VI-lea n-a făcut niciodată altceva și nici nu s-a gândit la altceva decât să-i înșele pe oameni și a găsit întotdeauna oameni potriviti. Și nu s-a mai pomenit un altul la fel, care să-ți afirme un lucru cu mai multă siguranță și să-ți întărească cu mai multe jurăminte și care apoi să se țină mai puțin de cuvânt; cu toate acestea, vicle-niile i-au reușit întotdeauna *ad votum* (după voia sa), deoarece se pricepea foarte bine la astfel de treburi. Un principie nu trebuie deci neapărat să aibă toate însușirile arătate mai sus, dar trebuie neapărat să pară că le are.

Machiavelli spune mai departe că un principie trebuie, mai presus de toate, să pară religios.

În *Discursuri*, care sunt nominal un comentariu la Titus Livius, tonul e total diferit. Aici întâlnim capitole întregi ce sună aproape ca și cum ar fi fost scrise de Montesquieu; cea mai mare parte din text ar fi putut fi citită aprobator de un liberal din secolul al XVIII-lea. Doctrina îngădirilor și contraponderilor (în engleză *checks and balances* — n. t.) este formulată explicit. Principi, nobili și popor trebuie cu toții să aibă câte un rol în constituție; „atunci aceste trei puteri se vor cumpăni reciproc”. Constituția Spartei, aşa cum a întocmit-o Lycurg, a fost cea mai bună, pentru că întruchipa cel mai desăvârșit echilibru; cea a lui Solon a fost prea democratică și de aceea a dus la tirania lui Pisistrate. Constituția republicană romană a fost bună, datorită conflictului dintre senat și popor.

Cuvântul „libertate” este folosit peste tot în text ca desemnare a ceva de mare preț, dar înțelesul ce i se dă nu este foarte clar. Ambele caracteristici provin din Antichitate și au fost transmise secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Toscana și-a păstrat libertățile pentru că în ea nu există castele sau gentilomi. („Gentilomi” este, firește, o traducere inexactă, dar care sună plăcut.) Autorul pare a recunoaște că libertatea politică reclamă existența la cetăteni a unui anumit fel de virtute. Doar în Germania, ni se spune, probitatea și religiozitatea sunt încă larg răspândite și de aceea acolo există multe republici. În general, poporul e mai cuminte și mai statomic decât principii, deși Livius și alții autori susțin contrariul. Nu fără temei se spune „Vocea poporului e vocea lui Dumnezeu”.

Este interesant de observat cum gândirea politică a grecilor și a romanilor, din zilele lor republicane, a dobândit în secolul al XV-lea o actualitate pe care în Grecia nu a mai avut-o începând cu Alexandru, iar la Roma începând cu August. Neoplatonicienii, arabii și scolasticii s-au pasionat de metafizica lui Platon și Aristotel, dar n-au arătat nici

un interes scrierilor politice ale acestora, pentru că sistemele politice din epoca orașelor-state dispăruseră total. Apariția orașelor-state în Italia concomitent cu renașterea vieții intelectuale au creat umaniștilor posibilitatea de a se folosi de teoriile politice ale grecilor și romanilor republicani. Setea de „libertate” și teoria îngrădirilor și contraponderilor i-au parvenit Renașterii din Antichitate, iar epoca modernă le-a preluat în bună parte din Renaștere, deși și direct din Antichitate. Acest aspect al lui Machiavelli este cel puțin la fel de important ca și faimoasele doctrine „imorale” din *Principele*.

Este de relevat că Machiavelli nu-și sprijină niciodată vreun raționament politic pe temeuri creștine sau biblice. Autorii medievali aveau o concepție despre puterea „legitimă”, concepție care era cea a Papei și a Împăratului sau dedusă din aceștia. Autorii nordici, mergând în timp chiar până la Locke, discută despre ceea ce s-a întâmplat în Grădina raiului și cred că pot scoate de aci dovezi că anumite tipuri de putere sunt „legitime”. La Machiavelli nu există o astfel de concepție. Puterea se cuvine să-o dețină cei ce au dibăcia de a o dobânde într-o competiție liberă. Preferința sa pentru guvernământul popular nu derivă din vreo idee de „drepturi”, ci se sprijină pe observația că guvernările populare sunt mai puțin crude, mai puțin lipsite de scrupule și mai statornice decât tiraniile.

Să încercăm să facem o sinteză (pe care Machiavelli însuși nu a făcut-o) între părțile „morale” și cele „imorale” ale doctrinei sale. În cele ce urmează nu exprim propriile mele opinii, ci opinii ce sunt explicit sau implicit ale sale.

Există anumite valori politice, dintre care trei sunt deosebit de importante: independența națională, securitatea și o constituție judicioasă întocmită. Cea mai bună este acea constituție care alocă drepturile legale principelui, nobililor și poporului proporțional cu puterea lor reală, pentru că sub o asemenea constituție este greu ca vreo revoluție să izbândească, stabilitatea fiind astădat posibilă; dacă n-ar fi considerentele de stabilitate, mai înțelept ar fi să se dea mai multă putere poporului. Atât în ceea ce privește scopurile.

În politică este vorba însă și de mijloace. E zadarnic să urmărești un scop politic prin metode sortite eșecului; dacă ținem la un scop, trebuie să alegem mijloace adecvate atingerii lui. Problema mijloacelor trebuie abordată de o manieră pur științifică, indiferent cât de bune sau cât de rele ar fi scopurile. „Succesul” înseamnă atingerea scopului, oricare ar fi el. Dacă există o știință a succesului, ea poate fi degajată la fel de bine din succesele celor netrebnici ca și din succesele celor buni — din primele chiar mai bine, deoarece exemplele de reușită ale unor

netrebnici sunt mai numeroase decât cele ale unor sfinți. Dar odată elaborată, știința succesului va fi la fel de utilă sfântului ca și păcătosului, pentru că sfântul, dacă se îndeletnicește cu politica, nu poate să nu dorească, la fel ca și păcătosul, reușita.

Problema este, până la urmă, una de putere. Pentru atingerea unui tel politic este necesară puterea de un fel sau altul. Acest fapt elementar este disimulat de sloganuri de felul „dreptatea va birui” sau „triumful răului are viață scurtă”. Dacă partea pe care tu o consideri dreaptă izbândește, aceasta se întâmplă pentru că ea deține o putere superioară. E adevărat că puterea depinde uneori de opinia publică, iar aceasta, la rândul său, depinde de propagandă. Este adevărat, totuși, că în propagandă e un avantaj să pari mai virtuos decât adversarul tău și că un mod de a părea virtuos este să fii virtuos. Din acest motiv se poate întâmpla uneori ca victoria să revină părții care posedă mai mult din ceea ce publicul general consideră a fi virtuți. Trebuie să-i concedem lui Machiavelli că acesta a fost un element important în creșterea puterii Bisericii în cursul secolelor XI–XIII, ca și în succesul Reformei din secolul al XVI-lea. Există însă și importante limite. În primul rând, cei ce au pus mâna pe putere pot, controlând propaganda, să facă în aşa fel încât partida lor să se înfățișeze virtuoasă; nimeni, de exemplu, nu poate aduce vorbă de păcatele lui Alexandru al VI-lea într-o *public school* (școală comunală gratuită — n. t.) din New York sau Boston. În al doilea rând, există perioade de haos social, în care ticăloșia fătășă este de multe ori încununată de succes; perioada lui Machiavelli a fost una dintre acestea. În astfel de perioade cinismul îndeobște câștigă repede teren, ceea ce-i face pe oameni să ierte ușor orice, cu condiția să le convină. Chiar și în asemenea epoci, după cum spune însuși Machiavelli, este indicat să afișezi în fața publicului ignorant o aparență de virtute.

Această discuție poate fi dusă și un pic mai departe. Machiavelli este de părere că oamenii civilizați sunt aproape cu certitudine niște egoiști fără scrupule. Dacă cineva ar vrea să instituie acum o republică, spune el, i-ar fi mai ușor să facă acest lucru cu niște oameni de la munte decât cu locuitorii unui mare oraș, deoarece aceștia din urmă ar fi deja coruși.<sup>2</sup> Dacă un om este un egoist fără scrupule, cel mai inteligent mod de acțiune ar depinde în cazul său de populația cu care are de-a face. Biserica din perioada Renașterii șoca pe toată lumea, dar numai la nord de Alpi ea i-a șocat pe oameni într-atât, încât a dat naștere Reformei. Pe vremea când Luther și-a început revolta, veniturile papalității erau

<sup>2</sup> Căsim aici o curioasă anticipare a lui Rousseau. Ar fi amuzant și nu cu totul deplasat să-l interpretăm pe Machiavelli ca pe un romantic dezabuzat.

probabil mai mari decât ar fi fost dacă Alexandru al VI-lea și Iuliu al II-lea erau mai virtuoși, iar dacă lucrul acesta este adevărat, el este aşa din pricina cinismului Italiei renascentiste. Rezultă că politicienii se comportă mai bine atunci când depind de o populație virtuoasă decât atunci când depind de una indiferentă la considerente morale; tot aşa, ei se vor comporta mai bine într-o comunitate unde evenualele lor delicte pot deveni larg cunoscute, decât în una unde există o cenzură strictă aflată sub controlul lor. Câte ceva se poate obține, firește, și prin ipocrizie, dar cât de mult, depinde de existența sau nu a unor instituții potrivite.

Gândirea politică a lui Machiavelli, aidoma celei a majorității autorilor antici, este, într-o anumită privință, întrucâtva superficială. El este preocupat de mari legiuitori, precum Lycurg și Solon, despre care se presupune că au creat câte o comunitate aşa-zicând dintr-o bucată, tînnând prea puțin seama de trecut. Concepția potrivit căreia o comunitate cunoaște o dezvoltare organică, pe care oamenii de stat o pot afecta doar într-o măsură limitată, este în principal modernă și a fost mult întărită de teoria evoluției. Această concepție nu este de găsit la Machiavelli, după cum nu era de găsit nici la Platon.

S-ar putea susține însă că viziunea evoluționistă despre societate, deși era adevărată în trecut, nu mai este aplicabilă, ci trebuie înlocuită, pentru prezent și viitor, cu una mult mai mecanicistă. În Rusia și Germania au fost create niște societăți noi cam în același fel în care se crede că miticul Lycurg a creat statul spartan. Legiuitorul antic a fost un mit generos; legiuitorul din ziua de astăzi este o realitate înfricoșătoare. Lumea a devenit mult mai machiavelică decât era, iar omul de astăzi, dacă vrea să infirme filozofia lui Machiavelli, trebuie să gândească mai profund decât părea necesar în secolul al XIX-lea.

## CAPITOLUL IV

# Erasmus și Morus

În țările nordice Renașterea a debutat mai târziu decât în Italia și curând ițele ei s-au încâlcit cu cele ale Reformei. A existat însă o scurtă perioadă, la începutul secolului al XVI-lea, în cursul căreia noua cultură literară a fost răspândită viguros în Franța, Anglia și Germania, fără a fi implicată în controversa teologică. Această Renaștere nordică a fost în numeroase privințe mult diferită de cea din Italia. Ea nu a fost anarchică și amorală; dimpotrivă, era asociată cu pietatea și cu virtutea publică. A fost foarte interesată să aplique standardele cercetării științifice la studiul Bibliei și să obțină un text mai exact al acesteia decât era Vulgata. A fost mai puțin sclipoare dar mai temeinică decât precursoarea ei italiană, mai puțin preocupată de etalarea eruditiei personale și mai stăruitoare în răspândirea cât mai largă cu puțință a culturii scrise.

Două personalități, Erasmus și Sir Thomas More (latinizat Morus), sunt exemplare pentru Renașterea nordică. Cei doi au fost prieteni apropiati și au avut multe în comun. Ambii erau erudiți, deși More într-o măsură mai mică decât Erasmus; ambii disprețuau filozofia scolastică; ambii năzuiau la o reformă eclesiastică realizată dinăuntru, dar au dezaprobat schisma protestantă atunci când aceasta s-a produs; ambii au fost condeie viguroase, cu multă vervă și umor. Înainte de revolta lui Luther, au fost lideri ai gândirii, dar după acea revoltă lumea a devenit, de ambele părți, prea violentă pentru oamenii de factura lor. Morus a îndurat martiriul, iar Erasmus s-a scufundat în neficacitate.

Nici Erasmus, nici Morus n-au fost filozofi în sensul strict al cuvântului. Ceea ce mă motivează să vorbesc despre ei este faptul că ambii ilustrează starea de spirit a unei epoci pre-revolutionare, când numeroase voci revindică o reformă moderată iar oamenii timizi nu s-au repliat încă, de frica extremiștilor, pe poziții reacționare. Ei exemplifică, de asemenea, repulsia față de tot ce este sistematic în teologie sau filozofie, care a caracterizat reacția împotriva scolasticii.

Erasmus (1466–1536) s-a născut la Rotterdam.<sup>1</sup> A fost copil din flori, drept care a născocit o poveste romanțată despre împrejurările nașterii sale. În realitate, tatăl său era preot, om cu oarecare învățătură și cunoșător al limbii grecești. Părintii lui Erasmus au murit înainte ca el să fi ajuns la maturitate, iar curațorii săi (pe semne pentru că-i sfeterisiseră banii) l-au convins să devină călugăr la mănăstirea din Steyr, pas pe care l-a regretat apoi cât a trăit. Unul din acești curațori era profesor, dar știa mai puțină latină decât știa Erasmus încă pe când era elev; răspunzând la o scrisoare în latină primită de la băiat, profesorul scria: „De-o fi să-mi scrii iarăși atât de elegant, fii bun și adaugă și niscai explicații.”

În 1493 a devenit secretar al episcopului de Cambrai, care era cancelar al Ordinului Lânii de Aur. A căpătat astfel prilejul de a părași mănăstirea și de a face călătorii, deși nu în Italia, aşa cum sperase. Cunoștințele sale de greacă erau încă foarte precare, dar în schimb era un latinist desăvârșit; îl admira în mod deosebit pe Lorenzo Valla pentru carte sa consacrată frumuseților limbii latine. Cultura latină o considera pe deplin compatibilă cu adevărata evlavie și dădea în acest sens exemplul lui Augustin și al lui Ieronim — uitând, pare-se, de visul în care acesta din urmă fusese dojenit de Domnul pentru lecturile sale din Cicero.

A stat o vreme la Universitatea din Paris, unde însă nu a găsit nimic care să-i fie de folos. Universitatea își avusesese perioada sa de glorie, de la începuturile scolastice până la Gerson și la mișcarea conciliară, dar acum vechile dispute deveniseră aride. Tomiștii și scotiștii, numiți laolaltă „cei vechi”, se aflau în dispută cu occamiștii, cărora li se spunea terminiști sau moderni. În cele din urmă, în 1482, cele două tabere s-au împăcat și au făcut cauză comună împotriva umaniștilor, care la Paris câștigau audiență în afara cercurilor universitare. Erasmus îi detesta pe scolastici, considerându-i învechiți și demodați. Spunea într-o scrisoare cum, vrând să obțină titlul de doctor, s-a străduit să nu spună nimic grațios sau spiritual. De fapt, nu-i plăcea nici un fel de filozofie, nici chiar Platon și Aristotel, deși despre aceștia, pentru că erau antici, se cădea să se vorbească cu respect.

În 1494 a făcut prima sa vizită în Anglia, unde i-a plăcut modul cum erau sărutate fetele. În Anglia a legat prietenie cu Colet și More, care l-au îndemnat să se apuce de muncă serioasă în locul fleacurilor literare. Colet preda Biblia fără să știe grecește; Erasmus, simțind că

<sup>1</sup> Privitor la viața lui Erasmus, mă sprijin în principal pe excelenta biografie a acestuia scrisă de Huizinga.

i-ar plăcea să facă studii biblice, a considerat că este esențial să cunoască limba greacă. După ce, la începutul anului 1500, a părăsit Anglia, s-a apucat să învețe temeinic greaca, deși era prea sărac ca să-și poată lăua un profesor; în toamna anului 1502 era versat în limba greacă, iar când în 1506 s-a dus în Italia, a constatat că de la italieni nu avea nimic de învățat. A decis să-l editeze pe Sfântul Ieronim și să dea la iveală o Biblie în greacă cu o nouă traducere latină; ambele proiecte le-a realizat în 1516. Descoperirea inexactităților din Vulgata le-a fost mai apoi de folos protestanților în controversa cu papiștii. Erasmus a încercat să învețe și ebraica, dar după o vreme a renunțat.

Singura carte a lui Erasmus care mai e încă citită este *Elogiul nebuniei*. Ideea acestei cărți i-a venit în 1509, pe când traversa Alpii călătorind din Italia spre Anglia. A scris-o repede pe când se afla la Londra, în casa lui Sir Thomas More, căruia i-a și dedicat-o, cu sugestia glumeață că aşa se cuvenea să facă, dat fiind că „moros” înseamnă „nebun”. În carte, Nebunia vorbește în persoană, aducându-și sieși elogii cu multă delectare, iar textul este ornat cu ilustrații făcute de Holbein. Ea discută despre toate comportamentele vieții umane, precum și despre toate clasele și îndeletnicirile. De n-ar fi ea, speța umană s-ar stinge, căci care om în toate mintile s-ar apuca să se însoare? Ea sfătuiește, în chip de antidot la înțelepciune, ca bărbatului să i se dea „femeie, adică o vîtă proastă și absurdă, dar năștimă și plăcută, ca prin conviețuirea casnică să dreagă și să îndulcească, cu prostiile ei, firea lui ursuză”. Cine ar putea fi fericit fără lingurișire și fără amor propriu? Si totuși, o asemenea fericire înseamnă prostie. Cei mai fericiți sunt acei oameni care sunt cei mai apropiati de dobitoace și care se lipsesc de răjiune. Cea mai bună fericire este cea bazată pe amăgire, pentru că e cea mai puțin costisitoare: este mai ușor să te închipui rege decât să ajungi rege aievea. Mai departe, Erasmus ia în derâdere mândria națională și înfumurarea profesională: aproape toți profesorii de arte și de științe sunt înfumurați până peste si din această înfumurare le și vine fericirea.

Există pasaje în care satira cedează locul invectivei, iar Nebunia rostește opiniile serioase ale lui Erasmus; acesta se referă la abuzurile ecclaziastice. Sunt ridiculizate necruțător iertările de păcate și indulgențele, prin care preoții „calculează soroacele Purgatoriului”; tot aşa cultul sfinților, chiar și cel al Fecioarei, „ai cărei adoratori bigoți găsesc cu cale să așeze pe mamă înaintea Fiului”; apoi disputele dintre teologi cu privire la Sfânta Treime și la Întrupare; doctrina transsubstanțierii; sectele scolastice; în fine papii, cardinalii și episcopii. Deosebit de aprig este atacul la adresa ordinelor monahale: călugării sunt niște „smintiți nu foarte pătrunși de religie”, dar în schimb „cu amor propriu nemăsurat

și admiratori din tot sufletul ai propriei lor fericiri". Ei se comportă ca și cum religia ar consta dintr-ometiculozitate pedantă: „Atâtea noduri să aibă sandala, cingătoarea să aibă culoarea cutare, veșmântul să fie înnădit din atâtea fâșii băltate, iar brâul să fie din cutare stofă și de cutare lățime” și aşa mai departe. „Ar fi amuzant să le auzi pledoariile la Judecata de Apoi: unul se va căli cum și-a mortificat pofta trupească mâncând numai pește; altul va descărca o sută de băniți de psalmi; [...] cestălalt se va lăuda că vreme de șaizeci de ani nu s-a atins de bani decât cu degetele acoperite cu două rânduri de mănuși.” La care Cristos, întrerupând aceste laude de sine ale lor, va spune: „Vai de voi, cărturari și farisei, [...] v-am lăsat o singură lege, să vă iubiți unii pe alții, dar iată că n-aud pe nimeni că a ascultat cu credință de ea.” Totuși, pe pământ oamenii aceștia sunt temuți, deoarece cunosc multe secrete de la spovedanii, despre care mai scapă câte o vorbă atunci când se îmbată.

Nu sunt cruțați nici papii. Ei s-ar cuveni să-și imite Învățătorul întru smerenie și sărăcie. „Nu le rămân, drept arme, decât acele dulci bine-cuvântări de care vorbește Pavel — și vă încredințez că se folosesc de ele din belșug — apoi interdictele, suspendările, denunțările, amenințarea cu afurisenia, amenințarea repetată, picturile răzbunătoare și fulgerul acela groaznic, cu care ei, cu un singur gest, azvârl sufletele muritorilor chiar mai jos de Tartar. Acest fulger, prea sfintii noștri părinți întru Cristos și vicarii lui Cristos nu-l reped împotriva nici-unora mai dârz decât împotriva acelora care, după îndemnul diavolului, încearcă să micsoreze și să stirbească moștenirea lui Petru.”

Citind astfel de pasaje ai putea presupune că Erasmus avea să salute Reforma; dar n-a fost aşa.

Cartea se încheie cu sugestia, făcută cu seriozitate, că religia e o formă a Nebuniei. Autorul vorbește peste tot de două feluri de Nebunie, una elogiată ironic, cealaltă cu seriozitate; Nebunia elogiată cu seriozitate este cea care se vădește în simplicitatea creștină. Acest elogiu merge mâna-n mâna cu antipatia față de filozofia scolastică și față de învățății a căror latină era neclasică. Dar el are și o dimensiune mai profundă. Este, din căte cunosc, pentru prima dată când în literatură apare viziunea avansată de Rousseau în *Vicarul din Savoia*, potrivit căreia adevărata religie vine nu din cap, ci din inimă, iar rafinamentele teologice sunt de prisos. Acest punct de vedere a ajuns din ce în ce mai răspândit, iar în prezent este aproape general acceptat printre protestanți. El înseamnă, în esență, repudierea intelectualismului elen de către sentimentalismul Nordului.

Când s-a dus a doua oară în Anglia, Erasmus a stat acolo timp de cinci ani (1509–1514), parte la Londra, parte la Cambridge. Influența sa a stimulat considerabil umanismul englez. În școlile pentru protipendadă din Anglia, învățământul a rămas până nu demult aşa cum Erasmus ar fi dorit să fie: o învățare temeinică a limbilor greacă și latină, cuprinzând nu doar traducerea, ci și compunerea în versuri și proză. Știința, deși pe plan intelectual a devenit dominantă începând din secolul al XVII-lea, era socotită nedemnă de atenția unui gentilom sau a unui teolog; Platon trebuia studiat, dar nu și materiile pe care Platon le considera demne de a fi cunoscute. Toate acestea se situează pe direcția influenței lui Erasmus.

Oamenii Renașterii erau animați de o imensă curiozitate; „aceste spirite — spune Huizinga — nu se satură niciodată de incidente ieșite din comun, de detalii bizare, de rarități și anomalii”. La început însă ei au căutat aceste lucruri nu în lume, ci în cărțile vechi. Erasmus era interesat de lume, dar nu o putea digera în stare crudă; înainte de a o putea asimila, ea trebuia preparată în latină sau în greacă. Lucrurile povestite de călători erau privite cu scepticism, în schimb orice minune citită în Pliniu era crezută cu promptitudine. Treptat însă, curiozitatea s-a deplasat de la cărți la lumea reală; lumea a început să se intereseze de sălbatici și de animale stranii efectiv descoperite, și tot mai puțin de cele descrise de autorii clasici. Caliban vine de la Montaigne, iar canibalii lui Montaigne vin de la călători. „Antropofagii și oamenii cărora capetele le cresc dedesubtul umerilor” au fost văzuți de Othello și nu preluăți din Antichitate.

Și astfel curiozitatea Renașterii, după ce fusese literară, a devenit treptat științifică. Oamenii au fost copleșiți de o asemenea avalanșă de fapte noi, încât la început n-au putut decât să se lase antrenați de curent. Vechile sisteme erau evident greșite; fizica lui Aristotel, astronomia lui Ptolemeu și medicina lui Galenus nu puteau fi reinterpretate astfel încât să încapă în ele descoperirile făcute. Montaigne și Shakespeare se mulțumesc cu confuzia: descoperirea e lucru delectabil iar sistemele o încătușează. Abia din secolul al XVII-lea aptitudinea de a sistematiza a ajuns din urmă multitudinea de noi cunoștințe factuale. Vorbind însă de aceste lucruri, ne-am îndepărtat mult de Erasmus, pentru care Columb prezenta mai puțin interes decât argonații.

Erasmus a fost, în chip incurabil și total, devotat literelor. A scris o carte intitulată *Enchiridion militis christiani* (*Manualul ostașului creștin*), în care-i sfătuia pe soldații analfebетi să citească Biblia, dar și pe Platon, Ambrozie, Ieronim și Augustin. A întocmit o cuprinzătoare culegere de proverbe latinești, cărora în edițiile ulterioare le-a adăugat multe

proverbe în greacă; scopul său inițial fusese de a-i face capabili pe oameni să se exprime idiomatic în latină. A mai scris o carte de mare succes intitulată *Colloquia (Con vorbiri)*, menită să-i învețe pe oameni să vorbească în latină despre lucrurile de fiecare zi, cum ar fi de pildă jocul de popice. Pe atunci lucrul acesta era probabil mai util decât pare astăzi. Latina era singura limbă internațională, iar studenții Universității din Paris veneau de prin toată Europa occidentală, încât poate că s-a întâmplat de multe ori ca latina să fie singura limbă în care doi studenți puteau să discute.

După Reformă, Erasmus a trăit întâi la Louvain, unde se menținea o desăvârșită ortodoxie catolică, apoi la Basel, oraș devenit protestant. Fiecare din tabere a încercat să și-l înregimenteze, dar multă vreme fără succes. El se pronunțase, după cum am văzut, energetic la adresa abuzurilor ecclaziastice și a papilor nevrednici; în 1518, exact anul revoltei lui Luther, a publicat o satiră intitulată *Julius exclusus*, unde era descris eșecul lui Iuliu al II-lea de a ajunge în cer. Dar violența lui Luther îi repugna, iar războiul îi era detestabil. În cele din urmă s-a aliniat taberei catolice. În 1524 a scris o lucrare în apărarea liberului arbitru, pe care Luther, urmându-l și exagerându-l pe Augustin, a respins-o. Riposta acestuia a fost violentă, iar Erasmus s-a văzut nevoit să reacționeze. Începând din acest moment și până la moarte, importanța sa a tot scăzut. Fusese dintotdeauna un timid, iar vremurile nu mai erau potrivite pentru timizi. Pentru oamenii cinstiți, singurele alternative onorabile erau martiriul sau victoria. Prietenul său Thomas Morus a fost silit să aleagă martiriul, comentat de Erasmus în următoarele cuvinte: „Pentru Morus ar fi fost mai bine să nu se amestece în această poveste periculoasă, ci să fi lăsat cauza teologică în seama teologilor.” Erasmus a trăit prea mult, apucând o epocă cu noi virtuți și noi vicii — eroismul și intoleranța —, ambele străine de felul său de a fi.

Sir Thomas Morus (1478–1535) a fost, ca om, mult mai admirabil decât Erasmus, dar mult mai puțin important ca influență. A fost un umanist, dar totodată un om profund evlavios. La Oxford s-a apucat să învețe greaca, lucru neobișnuit pe atunci, încât s-a crezut despre el că simpatizează cu necredincioșii italieni. Autoritățile și tatăl său au obiectat și Thomas a fost îndepărtat din universitate. După aceea a fost atras de cartuzieni, a practicat austerață extremitate și s-a gândit să intre în acest ordin monahal. A renunțat însă la acest gând, pare-se sub influența lui Erasmus, cu care s-a întâlnit pentru prima dată atunci. Tatăl său era judecător și Morus a decis să adopte și el profesia de jurist.

În 1504 era membru al Parlamentului și se afla în fruntea opoziției față de solicitarea de noi impozite a lui Henric al VII-lea. Lucrul acesta i-a izbutit, pricinuind însă supărarea regelui; acesta l-a întemnițat pe Morus tatăl în Turnul Londrei, eliberându-l însă după plata unei amenzi de 100 de lire. La moartea regelui, în 1509, Morus a revenit la avocatură și a câștigat bunăvoița lui Henric al VIII-lea. I s-a acordat titlul de cavaler în 1514 și a fost folosit în diverse ambasade. Regele l-a tot invitat la curte, dar Morus nu s-a dus; în cele din urmă, regele a veni neinvitat să cineze cu el în casa lui Morus din Chelsea. Acesta nu-și făcea deloc iluzii în privința lui Henric al VIII-lea; când i s-au făcut complimente pentru bunăvoița pe care i-o arăta regele, a răspuns: „Dacă în schimbul capului meu ar putea să obțină un castel în Franța, n-ar pregeta o clipă.”

Când a căzut Wolsey, regele l-a numit cancelar, în locul acestuia, pe Morus. Contra practicii statonice, Morus refuza să primească cadouri de la litiganți. Curând a căzut în dizgrație, pentru că regele era hotărât să divorțeze de Catarina de Aragon spre a se căsători cu Anne Boleyn. Morus era categoric împotriva divorțului regal, drept care a demisionat în 1532. Cât de incoruptibil a fost în funcția de cancelar se vede din faptul că după demisie câștiga doar 100 de lire pe an. Deși îi cunoștea opinia, regele l-a invitat la logodna sa cu Anne Boleyn, dar Morus a declinat invitația. În 1534 regele a determinat parlamentul să voteze Actul de Supremație, prin care el devenea, în locul Papei, capul Bisericii din Anglia. Potrivit acestui Act, se cerea un Jurământ de supremație, pe care Morus a refuzat să-l depună, ceea ce echivala doar cu o tăinuire de trădare, care nu implica pedeapsa capitală. S-a făcut însă, prin mărturii foarte dubioase, dovada că a spus cum că parlamentul nu *putea* să-l proclame pe Henric șef al Bisericii; în temeiul acestei probe Morus a fost condamnat pentru înaltă trădare și decapitat. Bunurile sale au fost date prințesei Elisabeta, care le-a deținut până la moarte.

Morus a rămas în memoria posterității aproape numai pentru scrierea sa *Utopia* (1518). Utopia este o insulă din emisfera sudică, unde totul se face în modul cel mai bun cu putință. Ea a fost vizitată, din întâmplare, de către un navigator pe nume Raphael Hythloday, care a petrecut acolo cinci ani și a revenit în Europa numai spre a face cunoscute aici admirabilele ei instituții.

În Utopia, la fel ca în Republica lui Platon, toate lucrurile sunt deținute în comun, pentru că binele public nu poate prospera acolo unde există proprietate privată, iar fără comunism nu poate exista egalitate.

În dialog, Morus obiectează că în comunism oamenii ar deveni trândăvi, iar respectul față de magistrați ar dispărea; replica lui Raphael este că nimeni care a trăit în Utopia n-ar spune aşa ceva.

În Utopia există cincizeci și patru de orașe, construite toate după același plan, doar că unul din ele este capitala. Toate străzile au o lărgime de douăzeci de picioare și toate casele private sunt exact la fel, cu câte o poartă spre stradă și una spre grădină. Pe porți nu există zăvoare și oricine poate intra în orice casă. Acoperișurile sunt plate. La fiecare zece ani oamenii schimbă casele, pesemne pentru a împiedica formarea sentimentului de proprietate. La țară există ferme, fiecare cu cel puțin patruzeci de persoane, inclusiv doi sclavi; fiecare fermă este condusă de câte un stăpân și o stăpână, care sunt bătrâni și înțelepți. Puii nu sunt cloicii de găini, ci în incubatoare (care nu existau pe vremea lui Morus). Toată lumea poartă aceeași îmbrăcăminte, doar că există o deosebire între hainele bărbaților și cele ale femeilor, ca și între hainele celor căsătoriți și ale celor necăsătoriți. Moda nu se schimbă niciodată și aceeași îmbrăcăminte se poartă atât iarna cât și vara. La lucru, oamenii se îmbracă în blănuri și piei; un costum rezistă șapte ani. Când termină lucrul, oamenii își pun doar o mantie peste hainele de lucru. Toate aceste mantii sunt la fel și de culoarea naturală a lânii. Fiecare familie își confeccionează singură hainele.

Toată lumea — bărbați și femei deopotrivă — lucrează câte șase ore pe zi, trei înainte de prânz și trei după. Toți se duc la culcare la ora opt și dorm timp de opt ore. Dimineața devreme se fac lecturi publice, la care, deși nu sunt obligatorii, auditoriul e foarte numeros. După cină, o oră este rezervată divertismentului. Șase ore de muncă sunt de-ajuns, pentru că nimeni nu trândăvește și nu există munci nefolositoare; la noi, în schimb, se spune în carte, femeile, preoții, oamenii bogăți, servitorii și cerșetorii nu fac, în majoritatea lor, nimic folositor, iar din pricina existenței bogătașilor, se cheltuiește multă muncă în producerea de obiecte de lux, care nu sunt necesare. În Utopia toate acestea sunt evitate. Câteodată se constată că există un excedent și atunci magistrații proclamă pentru o vreme scurtarea zilei de muncă.

O parte din locuitori sunt aleși să se consacre studiului și dacă fac față cu succes, sunt scuși de alte munci. Dintre învățați se aleg toți cei cu funcții de conducere în comunitate. Guvernământul este o democrație reprezentativă, cu un sistem de alegeri indirekte; în frunte se află un principie, care este ales pe viață, dar poate fi destituit dacă manifestă înclinații tiranice.

Viața de familie este patriarchală; fiili căsătoriți trăiesc în casa tatălui lor și ascultă de el dacă nu este senil. Dacă o familie devine prea

numeroasă, copiii excedentari sunt mutați în altă familie. Dacă un oraș devine prea mare, parte din locuitorii lor se mută în alt oraș. Dacă toate orașele ajung prea mari, se construiește un nou oraș pe terenurile necultivate. Nu se spune ce ar fi urmat să se facă după ce nu mai rămâneau terenuri necultivate. Tânările de animale pentru hrană cad în sarcina sclavilor, pentru că cetățenii liberi să nu deprindă cruzimea. Pentru bolnavi există spitale, cu condiții atât de bune încât oamenii bolnavi le preferă. Mesele se pot lua și acasă, dar majoritatea oamenilor mănâncă în niște săli comune. Aici „muncile murdare” sunt făcute de sclavi, dar gătesc femeile, iar la mese servesc copiii mai măricei. Bărbații stau aşezăți pe o bancă, femeile pe alta; mamele cu copii sub cinci ani au o încăpere separată. Toate femeile își alăptează singure copiii. Copiii trecuți de cinci ani dar care sunt încă prea mici ca să poată servi la mese „stau într-o tacere minunată” în timp ce adulții mănâncă; ei nu primesc un prânz propriu, ci trebuie să se mulțumească cu ce rămâne de la masa celor adulți.

Cât despre căsătorie, atât bărbații cât și femeile sunt aspru pedepsiți dacă nu sunt virgini atunci când se căsătoresc; iar proprietarul unei case în care s-a comis un adulter este pasibil de acuzația de infamie pentru neglijență. Înainte de căsătorie, mirele și mireasa trebuie să se vadă goi unul pe celălalt; nimeni n-ar cumpăra un cal fără să-i scoată în prealabil șaua și zăbala, considerații similare trebuind să se aplice și la căsătorie. Divorțul este permis în caz de adulter sau de „capricii intolerabile” ale oricăreia din părți, dar partea vinovată nu se poate recăsători. Uneori divorțul se acordă și pe simplul temei că este dorit de ambele părți. Stricătorii de căsnicii sunt pedepsiți cu sclavia.

Există comerț exterior, în principal cu scopul de a procura fier, care nu se găsește deloc în insulă. Comerțul este folosit și în scopuri legate de război. Utopienii nu dau doi bani pe gloria militară, deși toti, bărbați și femei deopotrivă, învață să lupte. Ei recurg la război în trei scopuri: pentru a-și apăra propriul teritoriu în caz de invazie; pentru a elibera de invadatori teritoriul unui aliat; și pentru a elibera de tiranie un popor oprimat. Dar ori de câte ori pot, angajează pentru propriile războaie mercenari. Se preocupă să îndatoreze alte popoare, pentru ca apoi acestea să-și plătească datoria furnizându-le mercenari. Consideră de asemenea util să posedă pentru eventualitatea războiului rezerve de aur și de argint, pe care să le poată folosi pentru a plăti mercenari străini. Pentru nevoile proprii nu folosesc bani, iar disprețul față de aur și-l manifestă confectionând din el oale de noapte și lanțuri pentru sclavi. Perlele și diamantele sunt folosite ca podoabe pentru prinți, dar niciodată pentru adulți. Când se află în război, oferă mari

recompense oricui care ucide pe principalele țării inamice și altele și mai mari oricui îl capturează de viu sau lui însuși dacă se predă de bună voie. Dintre inamici au milă de oamenii simpli, „știut fiind că oștenii nu vin la război de bunăvoie, ci sunt târâți de ambiția principilor și a căpetenilor lor”. Femeile luptă deopotrivă cu bărbații, dar nimeni nu e constrâns să lupte. „Sunt foarte исусиți la a născoci și construi mașinării de luptă.” După cum se vede, atitudinea lor față de război este mai mult intelligentă decât eroică, deși atunci când se dovedește necesar, dau dovadă de mare curaj.

Cât despre etică, ni se spune că sunt mult prea îclinați să considere că fericirea rezidă în plăcere. Acest mod de a vedea lucrurile nu are însă urmări rele, deoarece ei cred că în viața de apoi cei buni sunt răsplătiți, iar cei răi pedepsiți. Nu sunt ascetici, iar postul îl consideră un obicei stupid. La utopieni există mai multe religii și toate sunt tolerate. Aproape toți cred în Dumnezeu și în nemurire; acei puțini care nu cred nu sunt considerați cetăteni și nu participă la viața politică, dar altminteri nu sunt molestați. Unii dintre cei foarte evlavioși evită să consume carne și să se căsătorească; pe aceștia, ceilalți îi consideră sfinti, dar nu și înțelepți. Femeile pot să devină preoți, dacă sunt bătrâne și văduve. Preoții sunt puțini la număr; ei se bucură de onoruri, dar nu și de putere.

Sclavii sunt utopieni condamnați pentru delicte majore sau străini care au fost condamnați la moarte în țările lor, dar pe care utopianii s-au învoit să-i ia ca sclavi.

În caz de boală incurabilă și însotită de mari dureri, pacientul e sfătuitt să se sinucidă, dar dacă refuză, este îngrijit cu multă atenție.

Raphael Hythloday povestește cum le-a propovăduit utopianilor creștinismul și spune că mulți s-au convertit atunci când au aflat că Cristos se opunea proprietății private. Importanța comunismului este subliniată întruna; aproape de finalul cărții, el spune următoarele: „Nu cunosc, din toate cârmuirile pe care le-am văzut sau despre care am auzit, vreuna care să nu fie o uneltire a celor bogăți împotriva celor săraci; sub cuvânt că ei conduc treburile țării, nu-și urmăresc decât propriile scopuri.”

*Utopia* lui Morus a fost în multe privințe o scriere uimitor de liberală. Nu mă gândesc atât la pledoaria sa pentru comunism, prezentă în tradiția multor mișcări religioase, ci la ceea ce se spune în ea despre război, despre religie și toleranță religioasă, împotriva uciderii după bunul plac a animalelor (există un pasaj extrem de elovent împotriva vânătoriei) și în favoarea unei legislații penale blânde. (Cartea debutează cu o argumentare împotriva pedepsei cu moartea pentru furt.)

Trebuie recunoscut însă că viața în Utopia lui Morus, la fel ca în multe alte utopii, este insuportabil de searbădă. Diversitatea e o componentă esențială a fericirii, iar în Utopia nu există practic diversitate de nici un fel. Aceasta este o carentă a tuturor sistemelor sociale planificate, fie ele existente aievea sau doar închipuite.

CAPITOLUL V

## Reforma și Contrareforma

Reforma și Contrareforma reprezintă, deopotrivă, rebeliunea națiunilor mai puțin civilizate împotriva dominației intelectuale a Italiei. În cazul Reformei, revolta a fost de asemenea politică și teologică: a fost respinsă autoritatea Papei, iar tributul ce era obținut de pe urma ei a încetat de a mai fi plătit. În cazul Contrareformei, revolta a fost doar împotriva libertății intelectuale și morale a Italiei renascentiste; puterea Papei nu a fost diminuată, ci sporită, dându-se în același timp împede de înțeles că această autoritate este incompatibilă cu moralitatea laxă a unor Borgia și Medici. În linii mari, se poate spune că Reforma a fost germană, iar Contrareforma, spaniolă; războaiele religioase au fost în același timp războaie între Spania și inamicii ei, coincizând în timp cu perioada în care puterea spaniolă se afla la zenit.

Atitudinea opiniei publice din țările nordice față de Renaștere este ilustrată de zicala englezescă din acea vreme:

Englezul italianizat  
E diavolul împleițat.

Observați cât de mulți din netrebnicii lui Shakespeare sunt italieni. Iago e, pesemne, exemplul cel mai la îndemână, dar unul și mai tipic este Iachimo din *Cymbeline*, care-l abate din drum pe englezul virtuos aflat în călătorie în Italia și vine în Anglia ca să-și practice păcătoasele-i vicleșuguri asupra indigenilor creduli. Indignarea morală la adresa italienilor are multe în comun cu Reforma. Din păcate, ea a atras după sine și repudierea intelectuală a ceea ce Italia dăduse în materie de civilizație.

Cei trei mari bărbați ai Reformei și Contrareformei sunt Luther, Calvin și Loyola. Pe plan intelectual, toți trei împărtășesc o filozofie medievală, dacă-i comparăm fie cu italienii care i-au precedat nemijlocit, fie cu oameni ca Erasmus și Morus. Secolul imediat următor debutului Reformei este strop din punct de vedere filozofic. Luther

și Calvin au revenit la Sfântul Augustin, din a cărui doctrină au reținut însă numai partea care tratează despre relația sufletului cu Dumnezeu, nu și cea referitoare la Biserică. Teologia lor era concepută astfel încât să diminueze puterea Bisericii. Ei au desființat purgatoriul, din care sufletele morților puteau fi eliberate prin slujbe religioase. Au respins doctrina indulgențelor, pe care se sprijineau în bună parte veniturile papalității. Prin doctrina predestinării, soarta sufletului după moarte era făcută total independentă de acțiunile preoților. Aceste inovații, folositoare, ce-i drept, în lupta cu Papa, au împiedicat bisericile protestante să devină la fel de puternice în țările protestante, cum era Biserica catolică în cele catolice. Teologii protestanți erau (cel puțin la început) la fel de bigoți ca și cei catolici, dar aveau mai puțină putere și, ca atare, nu puteau face la fel de mult rău.

Între protestanți a existat aproape de la bun început o dezbinare cu privire la puterea statului în chestiuni de religie. Luther era dispus ca oriunde principale era protestant să-l recunoască drept șef al Bisericii din propria-i țară. În Anglia, Henric al VIII-lea și Elisabeta și-au afirmat cu tărie pretențiile în această materie, lucru pe care l-au făcut și principii protestanți din Germania, Scandinavia și (după revolta reușită împotriva Spaniei) Olanda. Aceasta a dat un nou impuls tendinței deja existente de sporire a puterii regilor.

Acei protestanți însă care au luat în serios aspectele individualiste ale Reformei erau la fel de ostili supunerii față de rege ca și celei față de Papă. Anabaptiștii din Germania au fost anihilați, dar doctrina lor s-a răspândit în Olanda și Anglia. Conflictul dintre Cromwell și Parlamentul cel lung a avut multiple aspecte, dar sub aspect teologic a fost un conflict între cei ce respingeau și cei ce acceptau ca statul să decidă în chestiuni privitoare la religie. Treptat, oboseala rezultată în urma războaielor religioase a dus la amplificarea credinței în toleranță religioasă, iar aceasta a fost una din sursele mișcării din care s-a dezvoltat liberalismul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

Succesele protestantismului, la început uluior de rapide, au fost blocate în principal ca urmare a creării de către Loyola a Ordinului iezuit. Loyola fusese soldat, iar ordinul său a fost creat după modele militare; în el trebuia să existe supunere necondiționată față de General și fiecare iezuit era dator să se considere angajat în războiul împotriva eretiei. Iezuiții au început să devină influenți încă de la Conciliul din Trento. Erau disciplinați, capabili, total devotați cauzei și propagandiști priștepuți. Teologia lor era opusul celei a protestanților; ei respingeau acele elemente din doctrina Sfântului Augustin pe care protestanții puneau accentul. Credneau în liber arbitru și se opuneau predestinării.

Mântuirea nu se dobândeau exclusiv prin credință, ci deopotrivă prin credință și faptă. Iezuiții au câștigat prestigiul prin zelul lor misionar, mai ales în Extremul Orient. Și-au câștigat popularitate ca duhovnici, pentru că (dacă e să-l credem pe Pascal), în comparație cu alți clerici, erau mai îngăduitori, exceptând cazul când era vorba de erzie. Oriunde nu era vorba de teologie, educația pe care o ofereau era cea mai bună din câte se puteau obține; vom vedea mai încolo că Descartes a învățat la ei mai multă matematică decât ar fi putut să învețe în alte școli de atunci. Din punct de vedere politic, formau un unic corp disciplinat, care nu pregeța în fața primejdiilor și a efortului; pe principii catolici îi îndemnau să practice neslăbit persecuția și, mergând pe urmele armatelor spaniole cotropitoare, au restabilit teroarea Inchiziției, până și în Italia, care se bucurase de aproape un secol de liberă-cugetare.

În sfera intelectuală, rezultatele Reformei și ale Contrareformei au fost la început în totalitate negative, dar finalmente aveau să fie benefici. Războiul de Treizeci de Ani a convins pe toată lumea că nici protestanții, nici catolicii nu puteau fi victorioși până la capăt; s-a impus necesitatea de a abandona speranța medievală de unitate dogmatică, ceea ce a sporit libertatea oamenilor de a gândi cu propriul cap, chiar și în chestiunile fundamentale. Diversitatea de crezuri din diferite țări făcea posibilă evitarea persecuției prin expatriere. Dezgustul provocat de războaiele religioase a făcut ca atenția oamenilor capabili să se reorientze tot mai mult spre cultura seculară, în special spre matematică și științele naturii. Aici rezidă, între altele, explicația faptului că, în timp ce secolul al XVI-lea, după ascensiunea lui Luther, a fost stîrpe în plan filozofic, cel de-al XVII-lea a dat cele mai mari nume și a marcat cel mai notabil progres de la greci încوace. Progresul acesta a început pe tărâmul științei, de care mă voi ocupa în capitolul următor.

CAPITOLUL VI

## Nașterea științei moderne

Aproape tot ceea ce deosebește lumea modernă de veacurile ce au precedat-o este de pus pe seama științei, care în secolul al XVII-lea a înregistrat cele mai spectaculoase triumfuri ale sale. Renașterea italiană, ce-i drept, nu este medievală, dar nu aparține nici modernității; ea are afinități mai ales cu epoca de vârf a Greciei antice. Secolul al XVI-lea, absorbit cum a fost în teologie, este mai medieval decât lumea lui Machiavelli. Lumea modernă, în ceea ce privește conformația mentală generală, debutează în secolul al XVII-lea. Nici un italian din Renaștere nu ar fi fost neinteligibil lui Platon sau lui Aristotel; Luther l-ar fi oripilat pe Sfântul Toma d'Aquino, dar acestuia nu i-ar fi fost greu să-l înțeleagă. Cu secolul al XVII-lea lucrurile stau altfel: Platon și Aristotel, Toma și Occam s-ar fi simțit total descumpănați în fața lui Newton.

Noile concepții născute pe tărâmul științei au influențat profund filozofia modernă. Descartes, care într-un anumit sens a fost fondatorul filozofiei moderne, s-a numărat el însuși printre creatorii științei din secolul al XVII-lea. Pentru a înțelege atmosfera mentală a epocii în care a debutat filozofia modernă, trebuie neapărat spus câte ceva despre rezultatele astronomiei și ale fizicii de atunci.

Locurile de frunte în crearea științei moderne sunt deținute de patru mari personalități — Copernic, Kepler, Galilei și Newton. Dintre ei, Copernic aparține secolului al XVI-lea, dar el a avut puțină influență în propria-i epocă.

Copernic (1473–1543) era un cleric polonez de o ortodoxie impeccabilă. În tinerețe a călătorit în Italia, unde a absorbit ceva din atmosfera Renașterii. În 1500 a predat matematica la Roma, dar în 1503 a revenit în țara de obârșie, unde a fost canonic la Frauenburg. Se pare că și-a folosit mare parte din timp cu combaterea germanilor și cu reforma monedei, dar timpul liber și-l dedica astronomiei. De timpuriu a ajuns să credă că Soarele se află în centrul universului și că Pământul execută

o dublă mișcare — o rotație diurnă și o revoluție anuală în jurul Soarelui. Teama de cenzura eclesiastică l-a făcut să amâne publicarea vederilor sale, deși a îngăduit să fie cunoscute. Principala sa lucrare, *De Revolutionibus Orbium Celestium*, a fost publicată în anul morții sale (1543), cu o prefată scrisă de prietenul său Osiander, în care se spunea că teoria heliocentrică era avansată în ea doar cu titlu de ipoteză. Nu se știe cu certitudine în ce măsură a aprobat Copernic această afirmație, dar chestiunea nu prezintă mare importanță, de vreme ce el însuși făcea enunțuri asemănătoare în corpul cărții.<sup>1</sup> Cartea este dedicată Papei și a scăpat de condamnare catolică oficială până în vremea lui Galilei. În perioada vieții lui Copernic Biserica era mai liberală decât avea să devină după ce Conciliul din Trento, iezuiții și Inchiziția resuscitată și-au făcut lucrarea.

Atmosfera scrierii lui Copernic nu este modernă; mai degrabă ar putea fi caracterizată drept pitagoreică. El consideră în chip axiomatice că toate mișările cerești sunt neapărat circulare și uniforme și, aidoma grecilor, se lasă influențat de motive estetice. În sistemul său continuă să existe epicycluri, deși centrele lor sunt în Soare, sau, mai precis, lângă Soare. Faptul că Soarele nu se află exact în centru știrbea ceva din simplitatea teoriei. Copernic nu pare să fi cunoscut teoria heliocentrică a lui Aristarch, dar în speculațiile sale nu se află nimic care să nu fi putut să-i treacă prin minte și unui astronom grec. Lucrul cel mai important în lucrarea sa îl constituia detronarea Pământului din preeminența lui geometrică. Într-o perspectivă mai îndelungată devinea astfel mai greu să se mai acorde omului importanță cosmică pe care i-o atribuia teologia creștină, dar astfel de consecințe ale teoriei sale nu ar fi fost acceptate de Copernic, a cărui ortodoxie era sinceră și care a protestat împotriva părerii că teoria sa venea în contradicție cu Biblia.

Teoria lui Copernic nu era scutită de anumite dificultăți genuine. Cea mai importantă dintre ele era absența paralaxei stelare. Dacă Pământul, în indiferent ce punct al orbitei sale, se află la o distanță de 186 000 000 de mile de punctul în care se va afla după șase luni, aceasta produce cu necesitate o deplasare în poziția aparentă a stelelor, întotdeauna cum o corabie văzută exact la nord dintr-un anumit punct de pe coastă nu va fi văzută exact la nord dintr-un alt punct de pe coastă. Nu se observase nici o paralaxă, drept care Copernic a tras în mod corect concluzia că stelele fixe se află negreșit la o distanță mult mai mare decât Soarele. Abia în secolul al XIX-lea tehnica măsurătorilor

---

<sup>1</sup> Vezi *Three Copernican Treatises*, traduse de Edward Rosen, Chicago, 1939.

a devenit suficient de precisă pentru ca paralaxa stelară să poată fi observată, dar și atunci doar în cazul câtorva dintre stelele cele mai apropiate.

O altă dificultate era în legătură cu căderea corpurilor. Dacă Pământul se rotește întruna de la vest spre est, un corp ce cade de la înălțime ar tebui să nu ajungă într-un punct aflat exact vertical sub punctul de plecare, ci să se abată cu o anumită distanță în timpul căderii. Răspunsul la această dificultate a fost găsit de Galilei prin legea inerției, dar pe timpul lui Copernic nu se putea da nici un răspuns.

Există o carte interesantă a lui E.A. Burtt, intitulată *Bazele metafizice ale științei fizice moderne* (*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1935), care scoate în evidență cu multă vigoare numeroasele supozиї fără temei făcute de fondatorii științei moderne. Burtt semnalază cu totul îndreptățit că pe vremea lui Copernic nu existau fapte cunoscute care să impună adoptarea sistemului său și că, pe de altă parte, mai multe fapte cunoscute se aflau în răspăr cu el. „Empiriștii de astăzi, dacă ar fi trăit în secolul al XVI-lea, ar fi fost primii care ar fi aruncat cu dispreț peste bord noua filozofie a universului.” Scopul general al cărții lui Burtt este de a discredită știința modernă, sugerând că descoperirile ei au fost niște accidente norocoase ivite la întâmplare din superstiții la fel de grosolane ca acelea ale Evului Mediu. După părerea mea, autorul are o idee greșită despre atitudinea științifică: omul de știință se distinge nu prin *ceea ce crede*, ci prin felul *cum crede* și prin *rațiunile pentru care crede ceea ce crede*. Credințele sale sunt formulate cu titlu ipotetic, și nu dogmatic; ele se sprijină pe dovezi empirice și nu pe autoritate sau pe intuiție. Copernic avea dreptate când privea teoria sa ca pe o ipoteză, iar oponenții săi greșeau considerând indezirabilă formularea de noi ipoteze.

Oamenii care au fondat știința modernă aveau două calități care nu se găsesc neapărat laolaltă: o imensă răbdare în a face observații și o mare cutezanță în formularea de ipoteze. Primii filozofi greci au avut pe cea de a doua din aceste calități; prima a existat, într-o măsură considerabilă, la astronomii Antichității târzii. Însă la nimeni dintre antici, cu posibila excepție a lui Aristarh, nu se găseau întrunite ambele aceste calități, iar la nici un gânditor din Evul Mediu nu se găsește nici una din ele. Copernic, asemenei marilor săi succesorii, le-a avut pe amândouă. El cunoștea tot ce putea fi cunoscut, cu ajutorul instrumentelor disponibile în vremea sa, despre mișcările aparente ale corpurilor cerești pe bolta cerească și și-a dat seama că rotația diurnă a Pământului e o ipoteză mai economică decât revoluția tuturor sferelor cerești. Conform conceptiilor actuale, care consideră că orice mișcare este relativă,

simplitatea e singurul avantaj ce rezultă din ipoteza sa, dar nu aşa vedea lucrurile contemporanii săi. Există o simplificare și în privința revoluției anuale a Pământului, dar nu atât de notabilă ca aceea privind rotația diurnă. Copernic nu se putea încă dispensa de epicycluri, dar avea nevoie de mai puține decât existau în sistemul ptolemaic. Abia când Kepler avea să descopere legile ce-i poartă numele, noua teorie a dobândit deplina ei simplitate.

Pe lângă efectul revoluționar pe care l-a avut asupra imaginației cosmologice, noua astronomie a avut două mari merite: întâi, recunoașterea faptului că ceea ce a fost crezut din vremuri străvechi s-ar putea să fie fals; iar în al doilea rând, că proba adevărului științific o constituie strângerea răbdătoare de fapte combinată cu conjecturi îndrăznețe privitoare la legile ce leagă între ele aceste fapte. Nici una din cele două calități nu este atât de dezvoltată la Copernic cum va fi la succesorii săi, dar ambele sunt deja prezente într-un grad înalt în opera sa.

Unii din cei cărora Copernic le-a făcut cunoscută teoria sa erau luterani germani, dar Luther însuși, când a aflat despre ea, a fost profund șocat. „Oamenii își pleacă urechea — zicea el — la spusele unui astrolog arogant care s-a căzduit să arate că cel ce se rotește este Pământul și nu cerurile sau firmamentul, Soarele și Luna. Oricine vrea să se arate deștept e musai să născocească vreun nou sistem, pe care-l socotește, de bună seamă, cel mai bun din toate. Acest smintit ar vrea să răstoarne întregă știință astronomică; or, Sfânta Scriptură ne spune că Iosua a poruncit Soarelui să stea pe loc, și nu Pământului.” În mod asemănător, Calvin demola sistemul lui Copernic cu ajutorul pasajului biblic care spune că Domnul „a întărit lumea care nu se va clinti” (Ps. 92, 2) și exclama: „Cine oare va cuteza să pună autoritatea lui Copernic mai presus de cea a Duhului Sfânt?” Clerul protestant era cel puțin la fel de bigot ca prelații catolici; totuși, curând a ajuns să existe în țările protestante mai multă libertate a speculației decât în cele catolice, pentru că în țările protestante clerul avea mai puțină putere. Aspectul cel mai important al protestantismului nu era eretgia, ci schisma, pentru că aceasta a dus la crearea de Biserici naționale, iar Bisericile naționale nu erau suficient de puternice pentru a ține sub control cărmuirea laică. Aceasta a fost în mod neîndoianic un câștig, pentru că pretutindeni Bisericile s-au opus, cât timp au putut, practic oricărei inovații ce contribuia la sporirea fericirii sau a cunoașterii aici pe pământ.

Copernic nu avea posibilitatea de a oferi vreo dovadă concluzionată în favoarea ipotezei sale, încât multă vreme astronomii au respins-o. Următorul astronom de seamă a fost Tycho Brahe (1546–1601), care

a adoptat o poziție intermedieră: el consideră că Soarele și Luna se mișcă în jurul Pământului, dar că planetele se rotesc în jurul Soarelui. În materie de teorie, el nu era foarte original. În schimb, a oferit două argumente bune împotriva ideii lui Aristotel că tot ce se află mai sus de Lună este neschimbător. Unul din argumente a fost apariția unei noi stele în 1572, despre care s-a constatat că nu are paralaxă diurnă, ceea ce însemna că se află mai departe decât Luna. Celălalt argument era scos din observarea cometelor, despre care s-a constatat de asemenea că se află la mare distanță de Pământ. Să ne amintim aici doctrina lui Aristotel cum că schimbarea și pieirea sunt limitate la sfera sublunară; această teză, ca și tot ce a mai susținut Aristotel pe teme științifice, s-a dovedit un obsacol în calea progresului.

Tycho Brahe a fost important nu ca teoretician, ci ca observator, întâi sub patronajul regelui Danemarcei, iar apoi sub cel al Împăratului Rudolf al II-lea. El a întocmit un catalog al stelelor și a notat pozițiile planetelor pe parcursul multor ani. Spre sfârșitul vieții sale i-a devenit asistent Tânărul, pe atunci, Kepler. În mâinile acestuia, observațiile lui Brahe s-au dovedit neprețuite.

Kepler (1571–1630) este unul din cele mai remarcabile exemple privitoare la ceea ce se poate înfăptui prin răbdare, fără o doză foarte mare de geniu. El a fost primul mare astronom de după Copernic care a adoptat teoria heliocentrică, dar datele strânse de Tycho Brahe au arătat că ea nu putea fi întru totul corectă în forma pe care i-a dat-o Copernic. Era influențat de pitagoreism și înclina mai mult sau mai puțin fantezist spre cultul Soarelui, deși era un bun protestant. Aceste motive și-au avut, fără îndoială, contribuția lor în a-l face să prefere ipoteza heliocentrică. Pitagoreismul l-a făcut, tot aşa, să postuleze, în consens cu dialogul platonician *Timaios*, că cele cinci poliedre regulate trebuie că ascund o semnificație cosmică, drept care le-a folosit ca să-i sugereze ipoteze; în cele din urmă, cu un pic de noroc, una din ele s-a dovedit satisfăcătoare.

Marea înfăptuire a lui Kepler a constat în descoperirea celor trei legi ale mișcării planetare. Două din ele le-a publicat în 1609, iar pe cea de a treia, în 1619. Prima lege sună astfel: planetele descriu orbite eliptice ce au în unul din focare Soarele. Cea de a doua spune că linia care unește o planetă cu Soarele mătură în timpuri egale arii egale. Iar cea de a treia, că pătratul perioadei de revoluție a unei planete este proporțional cu cubul distanței medii a acesteia față de Soare.

Să explicăm în câteva cuvinte importanța acestor legi.

Pe vremea lui Kepler, primele sale două legi au putut fi dovedite doar în cazul lui Marte; în privința celorlalte planete, observațiile erau

compatibile cu ele, dar nu de natură să le impună în chip hotărât. Nu peste multă vreme însă, li s-a găsit confirmare decisivă.

Descoperirea primei legi, că planetele se mișcă pe elipse, a necesitat un efort de emancipare față de tradiție mai mare decât își poate da seama cu ușurință omul de astăzi. Singurul lucru în privința căruia toți astronomii fără excepție erau de mult de acord era că toate mișările cerești sunt circulare sau compuse din mișcări circulare. Acolo unde cercurile se dovedeau inadecvate pentru explicarea mișcărilor planetare, se recurgea la epicicluri. Un epiciclu este curba pe care o trasează un punct de pe un cerc care se rostogolește de-a lungul altui cerc. Luați, de exemplu, o roată și fixați-o orizontal pe sol; luați apoi o roată mai mică străpunsă de un cui și rostogoliți această roată mai mică (așezată tot orizontal pe sol) în jurul roții mai mari, astfel încât vârful cuiului să atingă solul. Urma lăsată de cui pe sol va trasa atunci un epiciclu. Orbita Lunii, în raport cu Soarele, arată cu aproximativitatea așa: Pământul descrie aproximativ un cerc în jurul Soarelui, iar Luna, în acest timp, descrie un cerc în jurul Pământului. Dar aceasta e numai o aproximativitate. Pe măsură ce observațiile au devenit mai exacte, s-a constatat că nici un sistem de epicicluri nu se potrivește exact cu faptele. Kepler a descoperit că ipoteza sa concorda mult mai îndeaproape cu pozițiile observate ale lui Marte decât ipoteza lui Ptolemeu și chiar și decât cea a lui Copernic.

Înlocuirea cercurilor cu elipse presupunea abandonarea preferinței estetice care guvernase astronomia încă de pe vremea lui Pitagora. Cercul era o figură perfectă, iar corpurile cerești erau corpuri perfecte — inițial divinități și chiar și la Platon și Aristotel încă strâns înrudite cu zeii. Părea evident că un corp perfect nu se poate mișca decât după o figură perfectă. În plus, dat fiind că corpurile cerești se mișcă liber, fără a fi trase sau împinse, mișările lor nu puteau fi decât „naturale”. Or, era ușor de presupus că cercul are ceva „natural”, nu însă și elipsa. Se vede astfel că înainte de a putea fi acceptată prima lege a lui Kepler, trebuiau înălțurate niște prejudecăți adânc înrădăçinate. Nici un gânditor din Antichitate, nici chiar Aristarh din Samos, nu anticipase o astfel de ipotезă.

Cea de a doua lege se referă la viteza variabilă a planetei în diferite puncte ale orbitei sale. Dacă S este Soarele, iar  $P_1, P_2, P_3, P_4, P_5$  pozițiile succeseive ale planetei la intervale egale de timp — să zicem la intervale de o lună — legea lui Kepler spune că ariile  $P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4, P_4SP_5$  sunt toate egale. Planeta, aşadar, se mișcă cel mai repede când este cel mai aproape de Soare, și cel mai încet când se află cel mai

departe de el. Lucru de asemenea șocant: o planetă era ceva mult prea maiestuos pentru a putea să se grăbească, ba să încetinească.

Cea de a treia lege era importantă întrucât compara mișările unor planete diferite, în timp ce primele două legi aveau de-a face cu planetele luate individual. Această a treia lege spune că dacă  $r$  este distanța medie a unei planete față de Soare, iar  $T$  lungimea anului ei, atunci raportul dintre  $r^3$  și  $T^2$  este același pentru fiecare dintre planete. Această lege a permis demonstrarea (pentru sistemul solar) a legii newtoniene a pătratului invers pentru gravitație. Dar despre asta vom vorbi mai încoło.

Galilei (1564–1642) este cel mai mare dintre fondatorii științei moderne, cu posibila excepție a lui Newton. El s-a născut aproximativ în ziua morții lui Michelangelo și a murit în anul în care s-a născut Newton. Împărtășesc aceste fapte acelor persoane (dacă se vor mai fi găsind) care cred în metempsihoză. El este important ca astronom, dar poate și mai important ca întemeietor al dinamicii.

Galilei a descoperit mai întâi importanța *accelerației* în dinamică. „*Accelerație*” înseamnă variația vitezei, în privința mărimi sau a direcției; astfel, un corp care se mișcă uniform pe cerc are în fiecare moment o accelerăție spre centrul aceluui cerc. În limbajul uzitat înainte de epoca lui Galilei, am putea spune că el trata mișcarea uniformă rectilinie ca fiind singura „naturală”, atât pe pământ cât și în cer. Se crezuse că pentru corpurile cerești este „natural” să se miște pe cercuri, iar pentru cele terestre, să se miște rectiliniu; dar se considera totodată că un corp terestru în mișcare ar înceta treptat să se miște dacă nu s-ar acționa asupra lui. Împotriva acestui punct de vedere, Galilei susținea că orice corp asupra căruia nu se exercită acțiuni din afară va continua să se miște rectiliniu cu o viteză uniformă; orice variație, fie a vitezei sau a direcției mișcării, se cere explicată ca datorându-se acțiunii unei „forțe”. Acest principiu a fost enunțat de Newton drept „prima lege a mișcării”. I se mai spune și legea inerției. La semnificația ei voi reveni ceva mai încoło, dar întâi trebuie oferite câteva detalii privind descoperirile lui Galilei.

Galilei a fost primul care a formulat legea căderii corpurilor. Data fiind noțiunea de accelerăție, această lege este cum nu se poate mai simplă. Ea spune că atunci când un corp cade liber, accelerăția sa este constantă dacă facem abstracție de eventuala rezistență a aerului; de asemenea, că accelerăția este aceeași pentru toate corpurile, grele sau ușoare, mari sau mici. Dovedirea completă a acestei legi nu a fost posibilă înainte de inventarea pompei de aer, cam în anul 1654. După aceea a fost posibilă observarea corpurilor care cad practic în condiții de vid și s-a constatat că fulgii cădeau la fel de repede ca plumbul.

Ceea ce a dovedit Galilei este că nu există o diferență măsurabilă între cădere bucațiilor mari și cea a bucațiilor mici dintr-o aceeași substanță. Până atunci se crezuse că o bucată mare de plumb ar cădea mult mai repede decât una mică, dar Galilei a dovedit experimental că lucrurile nu stau aşa. Măsurările în vremea sa nu aveau acuratețea pe care o vor dobândi mai târziu; cu toate acestea, el a formulat corect legea căderii corpuriilor. Dacă un corp cade liber în vid, viteza sa crește cu o rată constantă. La sfârșitul primei secunde, viteza sa va fi de 32 de picioare pe secundă; la sfârșitul celei de a doua, de 64 picioare pe secundă; la sfârșitul celei de a treia, de 96 de picioare și.a.m.d. Accelerația, adică rata de creștere a vitezei, este mereu aceeași; în fiecare secundă, creșterea vitezei este de (aproximativ) 32 de picioare pe secundă.

Galilei a studiat și proiectilele, subiect important pentru angajatorul său, ducele Toscanei. Mai înainte se crezuse că un proiectil tras orizontal se va mișca o vreme orizontal, după care va începe brusc să cadă pe verticală. Galilei a arătat că, abstracție făcând de rezistența aerului, viteza orizontală ar rămâne constantă, în conformitate cu prima lege a mișcării, dar i se va adăuga o viteză verticală, care va crește conform cu legea căderii corpuriilor. Pentru a afla cum se va mișca proiectilul în cursul unui interval scurt de timp, să zicem de o secundă, după ce s-a aflat o vreme în zbor, procedăm astfel: Întâi, dacă nu s-ar afla în cădere, el ar parcurge o anumită distanță orizontală, egală cu cea parcursă în prima secundă de zbor. În al doilea rând, dacă nu s-ar mișca orizontal, ci doar ar cădea, el ar cădea vertical cu o viteză proporțională cu timpul scurs de la începutul zborului. În fapt, variația de poziție a proiectilului este cea care ar avea loc dacă el s-ar mișca mai întâi orizontal timp de o secundă cu viteza inițială, iar apoi ar cădea vertical timp de o secundă cu o viteză proporțională cu timpul în decursul căruia s-a aflat în zbor. Un calcul simplu arată că traiectoria rezultantă este o parabolă, lucru confirmat prin observație, cu condiția de a scădea efectul rezistenței aerului.

Avem aici un exemplu simplu al unui principiu ce s-a dovedit enorm de util în dinamică, anume că atunci când mai multe forțe acționează simultan, efectul e același ca atunci când ar acționa pe rând. Aceasta se subsumează unui principiu mai general numit legea paralelogramului. Să presupunem, de pidă, că vă aflați pe puntea unui vas și că vă deplasați de-a curmezișul punții. În timp ce dumneavoastră vă mișcați pe puncte, vasul înaintează, astfel că în raport cu apa, puteți presupune că mai întâi dumneavoastră ați stat pe loc în timp ce vasul s-a mișcat, iar apoi, pentru un interval de timp egal, vasul a stat pe loc

în timp ce dumneavoastră v-ați mișcat de-a curmezișul punții. Același principiu se aplică la forțe. Aceasta face posibilă aflarea efectului total al unui număr de forțe și înlesnește analiza fenomenelor fizice prin descoperirea de legi separate ale diverselor forțe ce acționează asupra corpuriilor în mișcare. Galilei este cel ce a introdus această metodă extrem de utilă.

În cele spuse mai sus, am încercat să mă ţin cât mai aproape cu puțință de limbajul secolului al XVII-lea. Limbajul de astăzi diferă sub anumite aspecte importante de cel de atunci, dar pentru a explica ce s-a reușit în secolul al XVII-lea, este preferabil să păstrăm deocamdată modul său de exprimare.

Legea inerției a explicat o nedumerire pe care înainte de Galilei sistemul copernican nu fusese în măsură să o explice. După cum am văzut mai înainte, dacă lăsați să cadă o piatră din vârful unui turn, ea va cădea la baza turnului și nu ceva mai la vest de el; or, dacă Pământul se rotește, el ar fi trebuit să străbată o oarecare distanță în timpul cât piatra s-a aflat în cădere. Motivul pentru care nu se întâmplă aşa este că piatra păstrează viteza de rotație pe care, înainte de a începe să cadă, o avea în comun cu tot ce se află pe suprafața Pământului. În fapt, dacă turnul ar fi suficient de înalt, s-ar înregistra un efect opus celui anticipat de oponenții lui Copernic. Vârful turnului, aflându-se mai departe de centrul Pământului decât baza sa, se mișcă mai repede decât aceasta și ca atare piatra ar trebui să cadă ceva mai la est de piciorul turnului. Acest efect însă ar fi prea mic pentru a putea fi măsurat.

Galilei a adoptat cu entuziasm sistemul heliocentric; el a corespondat cu Kepler și i-a acceptat descoperirile. Aflând că un olandez inventase recent un telescop, Galileo a construit el însuși unul și cu ajutorul lui a descoperit repede mai multe lucruri importante. Despre Calea Lactee a aflat că este formată dintr-o multitudine de stele separate. A observat fazele lui Venus, despre care Copernic știa că rezultă din teoria sa, dar care nu puteau fi percepute cu ochiul liber. A descoperit sateliții lui Jupiter, pe care, în cinstea anagajatorului său, i-a numit „sidera medicea”. S-a constatat că acești sateliți ascultă de legile lui Kepler. Intervenea însă și o dificultate. Au existat dintotdeauna șapte corperi cerești, cele cinci planete plus Soarele și Luna; iar șapte e un număr sacru. Oare nu are Sabatul șapte zile? Oare nu existau sfeșnicele cu șapte brațe și cele șapte bisericici ale Asiei? Ce putea fi, aşadar, mai firesc decât să existe șapte corperi cerești? Dacă punem însă la socoteală și cei patru sateliți ai lui Jupiter, ajungem la unsprezece — număr fără proprietăți mistice. Din acest motiv tradiționaliștii înfierau

telescopul, refuzau să privească prin el și susțineau că ceea ce arată el nu sunt decât niște amăgiri. Galilei i-a scris lui Kepler invitându-l să rădă împreună de prostia „gloatei”; din restul scrisorii rezultă lipsa de că „gloata” o alcătuiau profesorii de filozofie, care încercau să alunge lunile lui Jupiter folosindu-se „de tertipuri logice ca de niște formule magice”.

Galilei, după cum știe toată lumea, a fost condamnat de Închiziție, întâi în mod privat, în 1616, apoi public, în 1633, prilej cu care el a retractat și a promis să nu mai susțină niciodată că Pământul se rotește în vreun fel. Închiziția reușea astfel să pună capăt științei în Italia, unde ea nu va redemara timp de secole. Dar nu i-a putut împiedica pe oamenii de știință să adopte teoria heliocentrică, iar prin stupiditatea sa i-a adus Bisericii prejudicii considerabile. Noroc că existau țări protestante, unde clerul, pornit de altminteri și el împotriva științei, nu izbutise să dobândească controlul asupra statului.

Newton (1642–1727) a realizat definitiv triumful către care croiseră drumul Copernic, Kepler și Galilei. Pornind de la cele trei legi ale mișcării, pe care le-a formulat — și dintre care primele două erau datorate lui Galilei — el a dovedit că cele trei legi ale lui Kepler sunt echivalente cu propoziția că fiecare planetă are, în fiecare moment, o accelerare înspre Soare care variază invers cu pătratul distanței față de acesta. A arătat că accelerările orientate spre Pământ și spre Soare, conform aceleiași formule, explică mișcarea Lunii și că accelerarea corporilor aflati în cădere pe suprafața Pământului este, la rândul ei, legată de cea a Lunii în conformitate cu legea pătratului invers. El a definit „forța” drept cauza variației mișcării, adică a accelerării. A fost astfel în măsură să enunțe legea gravitației universale: „Orice corp atrage pe oricare altul cu o forță direct proporțională cu produsul maselor lor și invers proporțională cu pătratul distanței dintre ele.” Din această formulă a izbutit să deducă totul în teoria planetară: mișcările planetelor și ale sateliților lor, orbitele cometelor, mareele. S-a vădit mai târziu că până și miciile abateri ale planetelor de la orbitele eliptice erau deductibile din legea lui Newton. Triumful a fost atât de complet încât s-a ivit pericolul ca Newton să devină un nou Aristotel și să constituie un obstacol de netrecut în calea progresului. În Anglia a trebuit să treacă un secol întreg de la moartea sa înainte ca oamenii să se elibereze îndeajuns de autoritatea sa pentru a face ei însăși cercetări importante în domenii de care el s-a ocupat.

Secolul al XVII-lea a marcat reușite remarcabile nu doar în astronomie și dinamică, ci și în multe alte sfere legate de știință.

Să luăm întâi chestiunea instrumentelor științifice.<sup>2</sup> Microscopul compus a fost inventat cu puțin înainte de începutul secolului al XVII-lea, mai precis în 1590. Telescopul a fost inventat în 1608 de un olandez pe nume Lippershey, deși Galilei a fost primul care l-a folosit în mod serios în scopuri științifice. Galilei a mai inventat termometrul

sau, cel puțin, acest lucru este extrem de probabil. Elevul său Torricelli a inventat barometrul. Guericke (1602–1686) a inventat pompa de aer. Ceasornicele, deși nu erau un lucru nou, au fost mult îmbunătățite în secolul al XVII-lea, în bună parte prin străduințele lui Galilei. Datorită acestor invenții, observația științifică a devenit incomparabil mai exactă și mai extinsă decât fusese vreodată.

Apoi, pe lângă astronomie și dinamică, s-au realizat cercetări importante și în alte științe. Gilbert (1540–1603) a publicat marea sa carte despre magnet în 1600. Harvey (1578–1657) a descoperit circulația sângei și și-a publicat descoperirea în 1628. Leeuwenhoek (1632–1723) a descoperit spermatozoizii, deși un alt om de știință, Stephen Hamm, l-a descoperise, pare-se, cu câteva luni mai înainte; Leeuwenhoek a mai descoperit protozoarele și organismele unicelulare, ba chiar și bactériile. Robert Boyle (1627–1691) a fost, după cum li se spunea copiilor pe vremea când eu eram Tânăr, „tatăl chimiei și fiul lordului de Cork”; în prezent este cunoscut în principal pentru „legea lui Boyle”, potrivit căreia într-o cantitate dată de gaz aflată la o temperatură dată, presiunea este invers proporțională cu volumul.

N-am spus până aici nimic despre progresele făcute în domeniul matematicii pure, dar acestea au fost cu adevărat mari și s-au dovedit indispensabile pentru multe cercetări din științele fizice. Napier a publicat invenția logaritmilor în 1614. Geometria analitică a rezultat din cercetările mai multor matematicieni din secolul al XVII-lea, contribuția cea mai mare fiind cea a lui Descartes. Calculul diferențial și integral a fost inventat în mod de sine stătător de către Newton și Leibniz, el fiind instrumentul pentru aproape întreaga matematică superioară. Acestea sunt doar realizările cele mai remarcabile din domeniul matematicii pure; au fost și nenumărate altele de mare importanță.

Rezultatele științifice pe care le-am evidențiat au avut drept urmare o transformare totală a viziunii oamenilor educați. La începutul secolului, Sir Thomas Browne, medic și scriitor, lua parte la procese pentru

<sup>2</sup> Vezi în acest sens capitolul „Instrumente științifice” din cartea lui A. Wolf *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*.

vrăjitorie; la sfârșitul secolului, un astfel de lucru ar fi fost imposibil. Pe vremea lui Shakespeare cometele mai erau încă prevestitoare de nenorociri; după ce în 1687 au fost publicate *Principia newtoniene*, se știa că el și Halley calculaseră orbitele anumitor comete și că acestea se conformau legii gravitației întocmai ca și planetele. Domnia legii pusese stăpânire pe imaginația oamenilor, făcând incredibile magia, vrăjitoria și alte lucruri de acest fel. În 1700 viziunea despre lume a oamenilor culti era întru totul modernă, pe când în 1600, cu excepția unei mici minorități, ea era încă în mare parte medievală.

În restul capitolului de față voi încerca să formulez pe scurt credințele filozofice care au părut să rezulte din știința secolului al XVII-lea și să evidențiez câteva aspecte sub care știința de astăzi diferă de cea a lui Newton.

Primul lucru notabil este eliminarea aproape a oricăror urme de animism din legile fizicii. Grecii, deși n-au spus-o explicit, considerau în mod evident că puterea de a se mișca era un semn al vieții. Observației curente i se pare că animalele se mișcă singure, pe când materia fără viață se mișcă doar dacă este acționată de o forță din afară. Sufletul animalului, la Aristotel, are diverse funcții, printre care și cea de a pune în mișcare corpul animalului. Soarele și Luna, în gândirea greacă, sunt cel mai adesea considerate zeități sau, cel puțin, ca fiind guvernate și mișcate de zei. Anaxagora era de altă părere, dar pentru aceasta a fost învinuit de impietate. Democrit era și el de altă părere, dar cu excepția epicureicilor, a fost ignorat în favoarea lui Platon și a lui Aristotel. Cei patruzeci și șapte sau cincizeci și cinci de mișcători nemișcați ai lui Aristotel erau spirite divine și sursa ultimă a mișcării din univers. Lăsat liber, orice corp neînsuflețit devinea în scurt timp nemișcat; aşadar, pentru ca mișcarea să nu înceteze, sufletul trebuia să acționeze neîntrerupt asupra materiei.

Toate acestea s-au schimbat odată cu formularea primei legi a mișcării. Materia lipsită de viață, odată pusă în mișcare, va continua să se miște mereu dacă nu este oprită de vreo cauză exterioară. În plus, cauzele exterioare ale variației mișcării s-au dovedit a fi ele însese materiale oriunde au putut fi determinate cât de cât sigur. Sistemul solar, în orice caz, era menținut în mișcare de propriul său impuls și conform proprietăților sale legi, nefiind nevoie de nici o intervenție din afară. Putea să mai pară că este nevoie de Dumnezeu, pentru a porni acest mecanism; potrivit lui Newton, planetele au fost inițial urnite din loc de către Dumnezeu. După ce însă Dumnezeu a făcut acest lucru și a decretat legea gravitației, totul a mers de la sine fără a mai fi nevoie de intervenția divină. Când Laplace a sugerat că aceleași forțe care

acționează în prezent ar fi putut determina desprinderea planetelor din Soare, contribuția lui Dumnezeu la mersul naturii a fost împinsă și mai înapoi. El putea rămâne în postura de Creator, dar până și lucrul acesta era îndoieșnic, pentru că nu era dovedit că lumea a avut un inceput în timp. Deși majoritatea oamenilor de știință erau de o piele exemplară, vizionarea pe care o sugerau cercetările lor deranja ortodoxia și pe bună dreptate teologii se simțeau incomodați.

Un alt lucru rezultat din știință a fost o schimbare profundă în concepția despre locul omului în univers. În lumea medievală, Pământul se afla în centrul cerurilor și totul avea un scop legat de om. În lumea newtoniană, Pământul era o planetă minoră a unei stele cu nimic ieșite din comun; distanțele astronomice erau atât de enorme, încât, prin comparație, Pământul era minuscul. Părea improbabil ca acest uriaș mecanism să fi fost proiectat în totalitatea lui pentru binele unor mici făpturi trăitoare pe un globuleț. În plus, scopul, care la Aristotel era o componentă intimă a concepției despre știință, era acum izgonit din demersul științific. Oricine era dispus putea să credă în continuare că bolta cerească există spre a sta mărturie slavei lui Dumnezeu, dar nimeni nu putea acorda vreun rol acestei credințe în calculele astronomice. Lumea putea eventual să aibă un scop, dar scopurile nu mai puteau fi invocate în explicațiile științifice.

Teoria copernicană ar fi trebuit să aibă un efect de domolire a mântuirii umane, dar în fapt s-a produs efectul contrar. Lumea antică muribundă fusese obsedată de sentimentul păcatului și transmisesese acest sentiment apăsător Evului Mediu. Smerenia în fața lui Dumnezeu era deopotrivă îndreptățită și prudentă, pentru că Dumnezeu pedepsea trufia. Molimele, inundațiile, cutremurele de pământ, turcii, tătarii și cometele au uimit și descumpănit veacurile sumbre și oamenii simțeau că doar o smerenie din ce în ce mai mare îi putea feri de aceste calamități reale sau anticipate. Smerenia era însă cu neputință în condițiile când oamenii obțineau asemenea triumfuri:

Natura cu-a ei legi stătea ascunsă-n beznă.

Dumnezeu rosti „Să fie Newton” și totul fu lumină.

Iar cât despre damnare, oare Creatorul unui univers atât de vast n-avea alt lucru mai bun la care să se gândească, decât la trimiterea oamenilor în iad pentru niște mărunte erori teologice? S-ar prea putea că Iuda Iscarioteanul să fie damnat, dar nicidecum Newton, chiar și de-ar fi arian.

Existau, firește, și multe alte motive de automulțumire. Tătarii fusese să opriți la hotarele Asiei, iar turcii încetau treptat să mai constituie o amenințare. Cometele fusese să puse la locul lor de către Halley;

cât despre cutremure, deși continuau să fie de temut, ele erau niște fenomene atât de interesante încât oamenii de știință mai că n-aveau cum să regrete existența lor. Europeanii occidentali se îmbogățeau rapid și devineau stăpânii lumii: cuceriseră America de Nord și de Sud, erau puternici în Africa și India, respectați în China și temuți în Japonia. Când la toate acestea s-au adăugat triumfurile științei, nu-i de mirare că oamenii secolului al XVII-lea se simțeau băieți de toată isprava, și nicidecum niște bieți păcătoși cum obișnuau să-și mai zică la slujbele de duminică.

Sub anumite aspecte, conceptele fizicii teoretice moderne diferă de cele ale sistemului newtonian. Bunăoară, despre conceptul de „forță”, care deținea un rol cheie în secolul al XVII-lea, s-a constatat că este de prisos. La Newton, „forță” este cauza variației mișcării, fie în privința mărimiilor, fie a direcției. Notiunea de cauză este considerată importantă, iar forță este concepută imaginativ ca fiind genul de lucru pe care-l simțim atunci când tragem sau împingem. Din acest motiv s-a considerat că se poate obiecta gravitației că acționează la distanță și Newton însuși a concedat că trebuie neapărat să existe un mediu prin care ea era transmisă. Cu timpul s-a constatat că toate ecuațiile puteau fi scrise fără ca în ele să figureze forțe. Ceea ce era observabil era o anumită relație între acceleratie și configurație; spunând că această relație se realiza prin intermediul unei „forțe”, nu adăugăm nimic cunoașterii noastre. Observațiile arată că planetele au în fiecare moment o acceleratie orientată spre Soare care variază invers cu pătratul distanțelor lor față de acesta. A spune că aceasta se datorează „forței” gravitaționale nu-i decât ceva verbal, asemenei afirmației că opiu îi adoarme pe oameni pentru că posedă o virtute dormitivă. Fizicianul de astăzi se mulțumește, aşadar, să scrie niște formule ce determină accelerările, evitând cu totul cuvântul „forță”. „Forță” a fost stafia anemică a concepției vitaliste despre cauzele mișcărilor, o stafie ce a fost cu timpul exorcizată.

Până la apariția mecanicii cuantice nu s-a întâmplat nimic care să modifice cât de cât conținutul esențial al primelor două legi ale mișcării, și anume că legile dinamicii trebuie formulate în termeni de accelerări. În această privință, Copernic și Kepler trebuie încă puși la un loc cu anticii; ei căutați legi privitoare la forma orbitelor corpurilor cerești. Newton a arătat cu claritate că legile enunțate în această formă nu puteau fi niciodată decât aproximative. Planetele nu se mișcă pe elipse *exacte*, din pricina perturbațiilor provocate de atracțiile altor planete. Tot așa, orbita unei planete nu se repetă întocmai, din același motiv. În schimb legea gravitației, care vorbește despre accelerării, era

foarte simplă și a fost considerată întru totul exactă timp de două sute de ani după epoca lui Newton. Chiar și după ce a fost îmbunătățită de Einstein, ea a rămas o lege referitoare la accelerării.

În legea conservării energiei este vorba, ce-i drept, de viteze și nu de accelerării. Dar în calculele în care este folosită această lege, tot la accelerării se apelează.

Cât despre schimbările aduse de mecanica cuantică, ele sunt foarte profunde, dar într-o anumită măsură constituie încă obiecte de controverse și incertitudini.

O schimbare intervenită față de filozofia newtoniană se cere menționată în acest loc, și anume abandonarea spațiului absolut și a timpului absolut. Cititorul își va aminti, poate, că am menționat această chestiune în legătură cu Democrit. Newton credea într-un spațiu compus din puncte și un timp compus din momente, ambele existente independent de corpurile și evenimentele care le ocupă. În ceea ce privește spațiul, el avea un argument empiric în sprijinul acestei concepții, și anume că anumite fenomene fizice ne permit să recunoaștem rotația absolută. Dacă apa dintr-o găleată este pusă în rotație, ea se ridică înspre margini iar în centru coboară; un astfel de efect nu există însă, dacă rotim găleata, iar apa nu. De la Newton încoace a fost conceput experimentul cu pendulul lui Foucault, considerat a furniza o demonstrație a rotației pământului. Chiar și pentru vizuniile cele mai moderne, problema rotației absolute prezintă dificultăți. Dacă orice mișcare este relativă, deosebirea dintre ipoteza că Pământul se rotește și ipoteza că universul se rotește este pur verbală, întocmai ca deosebirea dintre „John este tatăl lui James” și „James este fiul lui John”. Dacă însă cerul se rotește, stelele se mișcă mai repede decât lumina, ceea ce se consideră a fi o imposibilitate. Nu se poate spune că răspunsurile oferite până în prezent la această dificultate sunt pe deplin satisfăcătoare, dar sunt totuși îndeajuns de satisfăcătoare spre a-i face pe aproape toți fizicienii să accepte ideea că mișcarea și spațiul sunt pur relative. Lucrul acesta, combinat cu amalgamarea spațiului și timpului în spațiu-timp, a modificat considerabil viziunea noastră despre univers față de cea care a rezultat din opera lui Galilei și a lui Newton. Dar despre aceasta, precum și despre teoria cuantelor, nu voi spune aici mai mult.

## CAPITOLUL VII

# Francis Bacon

Deși filozofia lui Francis Bacon (1561–1626) este nesatisfăcătoare în multe privințe, el prezintă o însemnatate durabilă ca fondator al metodei inductive moderne și ca pionier în încercarea de sistematizare logică a procedurii științifice.

Era fiul lui Sir Nicholas Bacon, Păstrător al Marelui Sigiliu, iar mătușa sa era soția lui Sir William Cecil, ulterior Lord Burleigh; aşa se face că a crescut în atmosfera treburilor de stat. A intrat în parlament la vîrstă de douăzeci și trei de ani și a devenit sfetnic al lordului Essex. Cu toate acestea, când Essex a căzut în dizgrație, și-a dat concursul la urmărirea lui judiciară, fapt pentru care a fost aspru blamat; de exemplu, Lytton Strachey, în cartea sa *Elisabeta și Essex*, îl zugrăvește pe Bacon ca pe un monstru al trădării și al ingratitudinii. O astfel de judecată este total nedreaptă. El a lucrat cu Essex cât timp acesta a fost loial, dar l-a abandonat atunci când devotamentul în continuare față de acesta putea fi taxat drept trădare; în aceste condiții, schimbarea sa de atitudine a fost un gest pe care nu l-ar putea condamna nici cel mai rigid moralist din epocă.

Cu toate că l-a abandonat pe Essex, nu s-a aflat niciodată cu totul în grațiile coroanei cât timp a trăit regina Elisabeta. Odată cu încoronarea lui Iacob însă, perspectivele i s-au ameliorat. În 1617 a dobândit slujba tatălui său, de Păstrător al Marelui Sigiliu, iar în 1618 a devenit lord cancelar. După ce însă a deținut această poziție înaltă timp de numai câțiva ani, a fost pus sub urmărire pentru primire de mită din partea litiganților. El a recunoscut adevărul acuzației, pledând doar că darurile primite nu i-au influențat niciodată deciziile. Privitor la aceasta, oricine își poate face o opinie proprie, dat fiind că nu putem ști la ce decizii ar fi ajuns Bacon altminteri. A fost condamnat la o amendă de 40 000 de lire, la detenție în Turnul Londrei pe o durată lăsată la aprecierea regelui, la alungarea pentru totdeauna de la curte și la pierderea dreptului de a mai deține demnități. Sentința a fost

executată doar parțial: n-a fost silit să plătească respectiva amendă, iar în Turn a stat doar patru zile. A fost însă obligat să părăsească viața publică și să-și petreacă restul zilelor scriind cărți importante.

Etica profesiei judecătoarești era pe atunci oarecum laxă. Aproape orice judecător primea cadouri, de obicei de la ambele părți. În prezent considerăm oribil ca un judecător să ia mită, dar și mai oribil ca, după ce a primit-o, să pronunțe o hotărâre împotriva cuiva care i-a dat-o. În acea vreme însă cadourile erau ceva de la sine înțeleas, iar judecătorul își arăta „virtutea” nelăsându-se influențat de ele. Condamnarea lui Bacon a intervenit ca un incident într-o gâlceavă dintre partide și nu pentru că ar fi fost vinovat din cale-afară. El nu a fost un om de o moralitate impecabilă, precum precursorul său Sir Thomas Morus, dar nu a fost nici peste măsură de corupt. A fost, din punct de vedere moral, un om mediu, nici mai bun, nici mai rău decât majoritatea contemporanilor săi.

După ce a trăit retras timp de cinci ani, a murit în urma unei răceli contractate pe când făcea un experiment de refrigerare îndopând o găină cu zăpadă.

Cartea cea mai importantă a lui Bacon, *The Advancement of Learning* (*Proprișirea științelor*), este în multe privințe remarcabil de modernă. Lui îi este îndeobște atribuit aforismul „Știința este putere” și, cu toate că s-ar putea să fi avut predecesori care au spus același lucru, el l-a rostit cu un nou accent. Baza filozofiei sale este integral practică, urmărind să ofere oamenilor stăpânirea asupra forțelor naturii prin descoperiri științifice și invenții. Bacon considera că filozofia trebuie practicată separat de teologie și nu amestecată cu aceasta, ca în scolastică. Accepta religia oficială, nefiind omul care să se certe cu guvernanții în asemenea chestiuni. Era de părere că rațiunea putea dovedi existența lui Dumnezeu, dar considera că toate celelalte lucruri care tin de teologie sunt de resortul revelației. Susținea chiar că triumful credinței este maxim atunci când rațiunii neasistă o dogmă și se pare maximum de absurdă. Filozofia, în schimb, trebuie să se sprijine exclusiv pe rațiune. El era astfel un adept al doctrinei „dublului adevăr”, unul al rațiunii, celălalt al revelației, doctrină ce fusese propovăduită de anumiți averroiști în secolul al XIII-lea, dar fusese condamnată de Biserică. „Triumful credinței” era, pentru drept-credincioși, o invenție periculoasă. Bayle, spre sfârșitul secolului al XVII-lea, s-a folosit în chip ironic de această idee, expunând pe larg tot ceea ce rațiunea putea spune împotriva către unei teze ortodoxe și conchizând după aceea că „cu atât este mai mare triumful credinței care cu toate acestea o acceptă”. Cât de sinceră era ortodoxia lui Bacon n-am să știm.

Bacon a fost primul dintr-un lung șir de filozofi favorabili științei care au pus accentul pe importanța inducției în opoziție cu deducția. Asemenei majorității succesorilor săi, el a încercat să descopere un gen de inducție mai bun decât cea numită „inducție prin simplă enumerare”. Inducția prin simplă enumerare poate fi ilustrată printr-o parabolă. A fost odată un recenzor care trebuia să înregistreze numele tuturor proprietarilor de case dintr-un sat din Țara Galilor. Primul pe care l-a întrebăt a spus că-l cheamă William Williams; la fel au zis și al doilea, al treilea, al patrulea... În cele din urmă, recenzorul și-a spus în sinea sa: „Plicticoasă treabă; evident că pe toți îi cheamă William Williams, aşa că și pe ceilalți am să-i scriu la fel și o să-mi fac astfel o zi liberă.” Dar s-a înșelat; în sat trăia un singur bărbat pe care nu-l chemea William Williams, ci John Jones. De unde se vede că putem ușor greși dacă ne bazuim orbește pe inducția prin simplă enumerare.

Bacon credea că dispune de o metodă prin care inducția putea fi ameliorată. El își propunea, de exemplu, să descopere natura căldurii, despre care presupunea (pe drept) că constă în mișcări iuți și neregulate ale unor părțicule mici din corpuri. Metoda sa constă în a întocmi liste de corpuri fierbinți, liste de corpuri reci și liste de corpuri cu grade variante de căldură. Speră că aceste liste vor da în vîleag o caracteristică prezentă întotdeauna în corpurile fierbinți și absentă în cele reci, de asemenea prezentă în grade diferite în corpuri cu grade de căldură dierite. Prin această metodă se aștepta să ajungă la legi generale având, pentru început, cel mai scăzut grad de generalitate. Dintr-un număr de asemenea legi urma să degaje apoi legi de al doilea grad de generalitate și aşa mai departe. O lege sugerată urma a fi testată aplicând-o la noi circumstanțe; dacă se potrivea și în aceste circumstanțe, se considera până una alta confirmată. Unele cazuri sunt deosebit de valoroase pentru că ne permit să decidem între două teorii care s-au potrivit amândouă cu observațiile efectuate până atunci; ele sunt numite cazuri „privilegiate”.

Bacon nu doar disprețuia silogismul, ci subaprecia și matematica, pe semne ca fiind insuficient de experimentală. Nutrea o ostilitate virulentă față de Aristotel, dar avea foarte multă considerație pentru Democrit. Deși nu nega că în procesele din natură se vădește un scop divin, era împotriva oricărui amestec al explicației teleologice în investigarea efectivă a fenomenelor; totul, considera el, trebuie explicat ca rezultând cu necesitate din niște cauze eficiente.

Propria-i metodă o prețuia întrucât ea arăta cum să fie organizate datele pe care știința trebuie obligatoriu să se bazeze. Nu trebuie să

sim, spune el, nici ca păianjenii, care-și torc firul scoțându-l din propriile măruntaie, nici ca furnicile, care doar adună, ci ca albinele, care deopotrivă adună și organizează. Comparația e un pic nedreaptă cu furnicile, dar ilustrează pregnant gândul lui Bacon.

Una din părțile cele mai renumite ale filozofiei lui Bacon o constituie enumerarea a ceea ce el numește „idoli”, înțelegând prin asta proastele deprinderi ale minții care-i împing pe oameni în eroare. Există cinci feluri de „idoli”. „Idolii tribului” sunt cei inerenți naturii umane, dintre aceștia fiind menționată în particular obișnuința de a ne aștepta să găsim în fenomenele naturii mai multă ordine decât cuprind în fapt. „Idolii peșterii” sunt prejudecătile personale caracteristice unui cercetător. „Idolii forului” sunt cei datorați tiraniei cuvintelor și dificultății de a ne feri de influența acestora asupra intelectului nostru. „Idolii teatrului” au de-a face cu sistemele de găndire transmise din trecut; aici, firește, Aristotel și scolasticii îi furnizau cele mai elocvente exemple. În fine, există și „idoli ai școlilor”, care constau în a crede despre câte o regulă oarbă (precum silogismul) că poate ține, în cercetare, locul judecății vii.

Deși ceea ce-l interesa pe Bacon era știința și deși viziunea sa generală era științifică, lui i-a rămas neînțeleasă cea mai mare parte din ceea ce se făcea în știință vremii sale. A respins teoria copernicană, lucru scuzabil în măsura în care era vorba de Copernic însuși, pentru că acesta nu avansase în sprijinul ei argumente foarte solide. Bacon ar fi trebuit însă să fie convins de Kepler, a cărui *Nouă astronomie* a apărut în 1609. Pare, tot aşa, să nu fi cunoscut lucrările lui Vesalius, pionierul anatomiei moderne, sau pe cele ale lui Gilbert, ale cărui cercetări asupra magnetismului ilustrau în mod strălucit metoda inductivă. Lucru și mai surprinzător, el pare a nu fi fost la curent cu cercetările lui Harvey, deși acesta i-a fost medic personal. E adevărat că Harvey nu și-a publicat descoperirea privind circulația sangvină decât după moartea lui Bacon, dar ne-am fi așteptat ca Bacon să fie informat cât de cât asupra cercetărilor sale. Harvey nu avea despre el o părere prea grozavă, spunând că „dânsul scrie filozofie ca un lord cancelar”. Fără îndoială că Bacon ar fi făcut treabă mai bună dacă nu l-ar fi preocupat atât de mult succesele lumești.

Carențele metodei inductive a lui Bacon vin din rolul insuficient pe care îl acorda ipotezei. El spera că simpla organizare judicioasă a datelor poate da în vîleag ipoteza corectă, ceea ce rareori se întâmplă. De regulă, formularea de ipoteze reprezintă partea cea mai dificilă a muncii științifice și cea în care este indispensabilă o mare înzestrare intelectuală. Până acum nu s-a găsit nici o metodă care să permită

inventarea de ipoteze prin aplicarea unor reguli. De obicei, pentru strângerea de fapte este nevoie să dispunem de o ipoteză, deoarece selectarea faptelor reclamă existența unui mod de determinare a relevantei lor. Fără ceva de acest fel, multitudinea de fapte este mai degrabă deconcertantă.

Rolul ce revine deducției în știință este mai mare decât își închipuia Bacon. Deseori când trebuie testată o ipoteză, se cere parcurs un lung traseu deductiv de la ipoteză la consecințe ce pot fi testate prin observație. De obicei deducția este matematică, și în această privință Bacon a subestimat importanța matematicii în investigația științifică.

Problema inducției prin simplă enumerare rămâne nerezolvată până în ziua de astăzi. Bacon avea perfectă dreptate să respingă simpla enumerare acolo unde este vorba de detaliile investigației științifice, pentru că în tratarea detaliilor putem asuma anumite legi generale pe baza căror, cât timp sunt considerate valabile, se pot elabora metode mai mult sau mai puțin riguroase. John Stuart Mill a formulat patru canoane ale metodei inductive, utilizabile cu folos în măsura în care este asumată legea cauzalității; Mill a fost însă nevoit să admită că, la rândul ei, acceptarea acestei legi nu are la bază decât inducția prin simplă enumerare. Ceea ce se obține prin organizarea științei teoretice este strângerea tuturor inducțiilor subordonate în câteva care sunt foarte cuprinzătoare — eventual chiar în una singură. Astfel de inducții cuprinzătoare sunt confirmate de atât de multe cazuri particulare, încât se consideră legitim ca în privința lor să se accepte o inducție prin simplă enumerare. Această situație este profund nesatisfăcătoare, dar nici Bacon, nici vreunul din succesorii săi n-au găsit vreo cale de a ieși din ea.

## CAPITOLUL VIII

# Leviathanul lui Hobbes

Hobbes (1588–1679) este un filozof anevoie de clasificat. A fost un empirist, asemenei lui Locke, Berkeley și Hume, dar, spre deosebire de aceștia, a fost un admirator al metodei matematice, nu numai în sfera matematicii pure, ci și în aplicațiile ei. Viziunea sa generală se inspira mai degrabă din Galilei decât din Bacon. De la Descartes și până la Kant, filozofia continentală și-a luat din matematică o bună parte din concepția sa despre cunoașterea umană, dar a considerat cunoștințele matematice ca fiind independente de experiență. Așa se face că, asemenei platonismului, a ajuns să minimalizeze rolul percepției și să supraliciteze rolul gândirii pure. Empirismul englez, pe de altă parte, a fost influențat doar în mică măsură de matematică și a dezvoltat îndeobște o concepție greșită despre metoda științifică. La Hobbes nu se întâlnește nici una din aceste carențe. Înainte de epoca noastră nu găsim nici un alt filozof care să fi fost empirist și să fi recunoscut totodată rolul important al matematicii. Sub acest aspect, Hobbes are un mare merit. El are însă și grave neajunsuri, care nu permit să-l situăm chiar printre filozofii de primă mărime. Nu-i place să zăbovească asupra subtilităților și este mult prea înclinat să taie nodul gordian. Soluțiile sale la diverse probleme sunt logice, dar obținute prin eschivarea lăptelor incomode. Gândirea lui Hobbes este viguroasă dar nu îndeajuns de rafinată; el mânuiește mai bine barda decât floreta. Cu toate acestea, teoria sa despre stat merită examinată cu atenție, cu atât mai mult cu cât este mai modernă decât orice teorie de până atunci, chiar și decât cea a lui Machiavelli.

Tatăl lui Hobbes era un vicar incult și irascibil, care și-a pierdut slujba pentru că s-a certat cu un vicar din vecinătate la ușa bisericii. După acest incident, Hobbes a fost crescut de un unchi. A dobândit o bună cunoaștere a autorilor clasici iar la vîrstă de paisprezece ani a tradus *Medea* lui Euripide în iambi latini. (La o vîrstă mai înaintată se fălea, nu sără temei, că deși s-a abținut de la citarea poetilor și a oratorilor

clasici, nu a făcut-o din pricina necunoașterii operelor lor.) La vârsta de cincisprezece ani s-a dus la Oxford, unde a făcut cunoștință cu logica scolastică și cu filozofia lui Aristotel. Acestea au constituit niște coșmaruri în viața sa de mai târziu și Hobbes susținea că anii petrecuți la universitate nu i-au fost de mare folos; de altfel, universitățile în general sunt întruna criticate în scrierile sale. În anul 1610, când avea douăzeci și doi de ani, a devenit tutorele lordului Hardwick (ajuns mai târziu al doilea earl de Devonshire), cu care a făcut împreună aşa-numitul *grand tour*<sup>1</sup>. Aceasta e perioada în care a început să cunoască opera lui Galilei și cea a lui Kepler, care l-au influențat profund. Pupilul i-a devenit protector și a rămas aşa până la moartea sa în 1628. Prin el, Hobbes a făcut cunoștință cu Ben Jonson, cu Bacon, cu lordul Herbert de Cheshire și cu mulți alți bărbați de vază. După moartea lordului de Devonshire, care a lăsat în urma sa un fiu Tânăr, Hobbes a trăit o vreme la Paris, unde a început să-l studieze pe Euclid; apoi a devenit tutorele fiului fostului său pupil. Împreună cu acesta a făcut o călătorie în Italia, unde în 1636 l-a vizitat pe Galilei. În 1637 s-a întors în Anglia.

Opiniile politice exprimate în *Leviathan*, care erau extrem-regaliste, au fost împărtășite de Hobbes vreme îndelungată. Atunci când parlamentul a formulat în 1626 Petiția drepturilor, Hobbes a publicat o traducere din Tucidide, cu intenția expresă de a da în vîleag cusuurile democrației. Când s-a întrunit, în 1640, Parlamentul cel lung iar Laud și Strafford au fost întemnițați în Turn, Hobbes s-a speriat și a fugit în Franța. Cartea sa *De Cive*, scrisă în 1641, deși rămasă nepublicată până în 1647, expune în esență aceeași teorie ca și *Leviathan*. Opiniile lui Hobbes au fost generate nu de izbucnirea efectivă a Războiului civil, ci de presimțirea iminenței lui; dar firește că s-au consolidat atunci când temerile lui s-au adeverit.

La Paris a fost bine primit de mulți dintre matematicienii și savanții de frunte. S-a numărat printre cei ce au văzut *Meditațiile* lui Descartes înainte de a fi publicate și a scris întâmpinări la ele, pe care Descartes le-a publicat însoțite de răspunsurile sale. Aici a avut curând și prilejul să cunoască și să se asocieze cu un grup mare de regaliști englezi. O vreme, între 1646 și 1648, a predat matematica viitorului rege Carol al II-lea. Când a publicat însă, în 1651, *Leviathan*, cartea nu a fost pe placul nimănui. Raționalismul ce o caracteriza i-a deranjat pe majoritatea refugiaților, iar atacurile înversunate din ea la adresa Bisericii catolice i-au iritat pe guvernantii francezi. Deși urmăre, Hobbes a fugit

<sup>1</sup> Călătorie în circuit pe care o făceau prin Europa fiind de aristocrații englezi în scopul de a-și desăvârși educația. (N. t.)

în secret la Londra, unde a făcut declarație de supunere față de Cromwell și s-a abținut de la orice activitate politică.

Nu a fost însă lipsit de ocupație nici atunci și nici în vreo altă perioadă a vieții sale. A purtat o controversă cu episcopul Bramhall privitor la liberul arbitru; el însuși era un determinist rigid. Supraestimându-și priceperea în materie de geometrie, și-a închipuit că a descoperit cuadratura cercului; pe această temă s-a lansat într-o controversă nesăbuită cu Wallis, profesorul de geometrie de la Oxford, căruia, firește, nu i-a fost greu să-l ridiculizeze.

Când a intervenit Restaurația, Hobbes a fost luat în brațe de către cel mai puțin serios dintre prietenii regelui și de către regele însuși, care nu numai că ținea atârnat în odaia sa portretul lui Hobbes, dar i-a acordat și o pensie de 100 de lire pe an — pe care însă Majestatea sa a uitat s-o și plătească. Lordul cancelar Clarendon a fost șocat de atâtă bună-voință arătată unui om bănuit de ateism; la fel și parlamentul. După Cișmă și după Marele Incendiu, când s-au redeșteptat temerile oamenilor superstițioși, Camera Comunelor a alcătuit o comisie însărcinată cu investigarea scrierilor atee, cele ale lui Hobbes fiind menționate în mod special. Începând de atunci, el n-a mai putut obține în Anglia autorizația de a publica indiferent ce pe teme controversate. Până și istoria Parlamentului cel lung, numit de el *Behemot*, deși în ea expunea cea mai ortodoxă doctrină, a trebuit să fie tipărită în străinătate (1668). Ediția completă a scrierilor sale, din 1688, a apărut la Amsterdam. La vîrsta senectuții s-a bucurat de o reputație mai mare în străinătate decât în Anglia. Ca să-și umple timpul liber, a scris, la vîrsta de optzeci și patru de ani, o autobiografie în versuri latine, iar la vîrsta de optzeci și șapte de ani a publicat o traducere din Homer. După această vîrstă, din câte știu, nu a mai scris cărți voluminoase.

Ne vom opri acum asupra doctrinelor din *Leviathan*, pe care se sprijină în principal reputația lui Hobbes.

Chiar de la începutul cărții, el proclamă un materialism integral. Viața, spune el, nu este altceva decât mișcarea mădularelor, ceea ce înseamnă că automatele au o viață artificială. Statul, căruia el îi spune Leviathan, este o creație artificială, în fapt un om artificial. Este vorba în acest enunț de ceva mai mult decât de o analogie, iar ideea este mai apoi amănuntită. Suveranitatea este un suflet artificial. Pactele și invocările prin care „Leviathan”-ul este inițial creat înlocuiesc decizia luată de către Dumnezeu atunci când a spus „Să facem om”.

Prima parte a cărții se ocupă de om ca individ și de acele chestiuni de filozofie generală pe care Hobbes le consideră necesare. Senzațiile sunt generate de presiunea obiectelor; culorile, sunetele etc. nu se află

în obiecte. În obiecte, calitățile care corespund senzațiilor noastre sunt mișcări. Prima lege a mișcării este enunțată și apoi imediat aplicată la psihologie: imaginația este senzație slăbită, ambele fiind mișcări. Imaginația omului adormit este vis; religiile păgânilor au luat naștere din nedistingerea viselor de viață vigilă. (Cititorul temerar ar putea aplica același argument la religia creștină, dar Hobbes este prea precaut ca să facă el însuși acest lucru.<sup>2)</sup> Credința că visele sunt prevestiri este o amăgire; la fel și credința în vrăjitorie și în stafii.

Gândurile noastre nu se succed arbitrar, ci sunt guvernate de legi — uneori de legile asociației, alteori de cele ce depind de prezența unui scop în gândire. (Remarca e importantă ca aplicație a determinismului la psihologie.)

Hobbes, după cum era și de așteptat, este un nominalist radical. Nu există, spune el, nimic universal în afara de nume, iar fără cuvinte nu am putea concepe defel idei generale. Fără limbaj nu ar exista adevar și falsitate, pentru că „adevărat” și „fals” sunt atribute ale vorbirii.

Geometria o consideră singura știință veritabilă creată până atunci. Raționamentul este un fel de calcul și trebuie să pornească de la definiții. În definiții trebuie evitată însă ideile autocontradictorii, ceea ce nu prea s-a făcut în filozofie. „Substanță necorporală”, bunăoară, este un nonsens. La obiecția că Dumnezeu este o substanță necorporală, Hobbes are două răspunsuri: întâi, că Dumnezeu nu este obiect al filozofiei, iar în al doilea rând, că mulți filozofi l-au considerat pe Dumnezeu corporal. Orice eroare cuprinsă în propoziții *generale*, mai spune el, izvorăște din absurditate (adică din autocontradicție); drept exemple de absurditate el dă ideea de liber arbitru și cea de brânză având accidentele păinii. (Se știe că, potrivit credinței catolice, accidentele păinii *pot* fi prezente într-o substanță ce nu este pâine.)

În acest pasaj Hobbes împărtășește un raționalism perimat. Kepler ajunsese la propoziția generală „Planetele se mișcă în jurul Soarelui pe elipse”; dar nici alte viziuni, ca bunăoară cea a lui Ptolemeu, nu sunt logic absurde. Hobbes nu a prețuit la justă valoare folosirea inducției pentru a ajunge la legi generale, în ciuda admirăției pe care o nutrea față de Kepler și Galilei.

În opoziție cu Platon, Hobbes susține că rațiunea nu este înnăscută, ci că s-a dezvoltat prin sârghiuță.

Mai departe tratează despre pasiuni. „Sforțarea” (în original „endeavour” — n. t.) poate fi definită ca un mic început de mișcare; dacă

<sup>2</sup> Într-un alt loc el spune că zeii păgâni au fost creați de frica din om, dar că Dumnezeul nostru este Primul Mișcător.

este înspre ceva, ea înseamnă *dorință*, iar dacă este dinspre ceva, înseamnă *aversiune*. Dragostea este același lucru cu dorința, iar ura, același lucru cu aversiunea. Un lucru îl numim „bun” când este obiect al unei dorințe, și „rău” când este obiect al unei aversiuni. (De observat că aceste definiții nu conferă nici un fel de obiectivitate „binelui” și „răului”; dacă dorințele a doi oameni diferă, nu există o metodă teoretică de aplanare a diferenței lor de păreri.) Sunt date definiții ale diverselor pasiuni, bazate îndeobște pe o viziune concurențială despre viață; de exemplu, râsul este un triumf subit. Teama de puteri invizibile, dacă e îngăduită public, este religie; dacă e neîngăduită, este superstiție. Deosebirea dintre religie și superstiție este, aşadar, la latitudinea legiuitorului. Fericirea presupune progres continuu; ea constă în a prospera și nu în a fi prosperat în trecut; nu există fericire statică — exceptând, firește, bucuria din ceruri, care este mai presus de înțelegerea noastră.

*Vrerea* nu e altceva decât ultimul apetit sau ultima aversiune, rămase în faza de deliberare. Cu alte cuvinte, ea nu este ceva diferit de dorință și aversiune, ci este cea mai puternică dintre ele în caz de conflict. Aceasta sălă, firește, în legătură cu negarea de către Hobbes a liberului arbitru.

Spre deosebire de majoritatea adeptilor guvernământului despotic, Hobbes consideră că oamenii sunt egali de la natură. În starea de natură, înainte de existența oricărui guvernământ, orice om dorește să-și prezerve propria libertate, dar să dobândească stăpânire asupra altora; ambele aceste dorințe izvorăsc din impulsul spre autoconservare. Din conflictul lor rezultă un război al tuturor împotriva tuturor, din pricina căruia viața este „ticăloasă, animalică și scurtă”. În starea de natură nu există proprietate, nici dreptate sau nedreptate; există numai război, iar „în război, forță și înșelătoria sunt cele două virtuți cardinale”.

Partea a doua a cărții tratează modul în care oamenii pot scăpa de aceste flageluri organizându-se în comunități supuse fiecare către unei autorități centrale. Procesul este descris ca realizându-se printr-un contract social. Se presupune că un număr de oameni se adună și convin să-și aleagă un suveran sau un corp suveran, care să exercite autoritatea asupra lor și să pună capăt războiului universal. Nu cred că această „învoială” (în original „covenant” — n. t.), cum îi spune de obicei Hobbes, este gândită ca un eveniment istoric; pentru argumentarea dezvoltată în carte, cu siguranță nu e nevoie să fie gândită astfel. Este vorba de un mit explicativ, folosit pentru a lămuri de ce oamenii consimt, și trebuie să consimtă, la limitările libertății personale pe care le presupune supunerea față de o autoritate. Ceea ce urmăresc oamenii atunci când consimt să li se impună anumite îngădiri, spune Hobbes,

este autoconservarea față de războiul universal ce rezultă din dorința de a fi noi însine liberi și de a ni-i aservi pe alții.

Hobbes se întreabă apoi de ce oamenii nu pot să coopereze precum furnicile și albinele. Albinele din același stup, spune el, nu se concurează, nu năzuiesc la onoruri și nu se folosesc de rațiune ca să-și critice cârmuitorii. Buna lor conviețuire este un fapt natural, pe când la oameni aceasta nu poate fi decât artificială, realizată prin învoială. Învoiala poate conferi putere unui om sau unei adunări, pentru că altminteri nu-și poate produce efectele. „Fără sabie, învoielile sunt simple vorbe.” (Ceea ce președintele Wilson, din păcate, a uitat.) Contractul nu se încheie, ca mai târziu la Locke și Rousseau, între cetăteni și puterea cârmuitoare; ci este învoiala pe care o fac cetătenii între ei de a se supune puterii cârmuitoare pe care o va alege majoritatea. După ce au ales-o, puterea lor politică ia sfârșit. Contractul este la fel de obligatoriu pentru minoritate ca și pentru majoritate, deoarece învoiala a fost de a asculta de cârmuirea aleasă de majoritate. După ce cârmuirea a fost aleasă, cetătenii pierd orice drept cu excepția celor pe care cârmuirea ar putea găsi cu cale să li le acorde. Nu există drept la răzvrătire, deoarece cârmuitorul nu este legat prin nici un contract, pe când supușii sunt.

O mulțime de oameni uniți în acest fel se cheamă stat (în original *commonwealth* — n. t.). Acest „Leviathan” este un zeu muritor.

Hobbes preferă monarhia, dar toate argumentele sale abstracte sunt aplicabile deopotrivă la orice formă de guvernământ în care există o autoritate supremă neîngrădită de drepturile legale ale altor organisme. El putea tolera parlamentul ca unică autoritate supremă, dar nu și un sistem în care puterea cârmuitoare este împărțită între rege și parlament. Este o poziție exact antitetică față de vederile lui Locke și Montesquieu. Războiul civil englez a izbucnit, spune Hobbes, pentru că puterea era împărțită între rege, lorzi și popor.

Puterea supremă, fie că e deținută de un individ sau de o adunare, se cheamă Suveran. În sistemul lui Hobbes, puterile suveranului sunt nelimitate. El are dreptul de a cenzura exprimarea opinilor. Se presupune că interesul său de căpătenie îl constituie prezervarea păcii interne, că deci nu-și va folosi dreptul de a cenzura pentru a îñăbuși adevărul, dat fiind că o doctrină potrivnică păcii nu poate fi adevărată. (Viziune eminamente pragmatică!) Legile proprietății trebuie să fie supuse integral suveranului; pentru că în starea de natură nu există proprietate și deci proprietatea este creată de cârmuire, care poate controla după cum îi place crearea ei.

În carte se admite că s-ar putea ca suveranul să se dovedească despotic, dar chiar și cel mai rău despotism este mai bun decât anarchia.

În plus, în multe privințe interesele suveranului coincid cu cele ale suspușilor. El e mai bogat dacă ei sunt mai bogați, se află mai în siguranță dacă ei se supun legilor și.a.m.d. Răzvrătirea e un lucru rău, atât pentru că de obicei eşuează, cât și pentru că, în caz că izbutește, oferă un prost exemplu și îi învață și pe alții să se răscoale. Distincția aristotelică dintre tiranie și monarhie este respinsă; după Hobbes, „tirania” nu este decât o monarhie care-i displace autorului cu pricina.

Sunt oferite diverse temeiuri care fac preferabilă cârmuirea unui monarh față de cea a unei adunări. Se recunoaște că monarhul va urmări de obicei propriul său interes atunci când acesta se află în conflict cu cel al publicului, dar tot aşa va face și o adunare. Se poate întâmpla ca un monarh să aibă favoriți, dar același lucru e valabil și pentru fiecare membru al unei adunări; prin urmare, numărul total al favoriților va fi probabil mai mic sub o monarhie. Un monarh poate asculta în taină de sfatul oricui; o adunare nu poate primi sfaturi decât de la membrii săi, și aceasta în mod public. Într-o adunare, absența fortuită a unor poate face ca un partid diferit să obțină majoritatea și astfel să producă o schimbare de politică. În plus, dacă adunarea este lăuntric dezbinată, urmarea poate fi războiul civil. Din toate aceste motive, conchide Hobbes, monarhia reprezintă formula optimă de cârmuire.

Nicăieri în cuprinsul *Leviathan*-ului, Hobbes nu examinează efectele posibile ale alegerilor periodice în direcția contracărării tendinței adunărilor de a sacrifica interesele publice intereseelor private ale membrilor lor. În fapt, se pare că el nu se gândește la parlamente alese democratice, ci la organisme precum Marele Consiliu din Veneția sau Camera Forzilor din Anglia. El concepe democrația, în maniera Antichității, ca presupunând participarea directă a fiecărui cetățean la legiferare și administrație; acesta, cel puțin, pare a fi modul său de a vedea lucrurile.

În sistemul lui Hobbes, rolul poporului încetează total odată cu alegerea suveranului. Succesiunea urmează a fi stabilită de suveran, cum era practică în Imperiul roman când nu intervenea răzmerite. Se recunoaște că suveranul va alege de obicei ca succesor pe unul din copiii săi, sau dacă nu are copii, pe o rudă apropiată, dar se susține că nici o lege n-ar trebui să-l împiedice să aleagă și altfel.

Un capitol este rezervat libertății suspușilor. El debutează cu o definiție admirabil de precisă: libertatea este absența impedimentelor externe la mișcare. În acest sens, libertatea este compatibilă cu necesitatea; de exemplu, apa curge cu *necessitate* la vale când mișcarea ei nu întâmpina obstacole și când, aşadar, potrivit definiției, ea este liberă. Un om este liber să facă ceea ce vrea, dar face cu necesitate ceea ce voiește Dumnezeu. Toate vrerile noastre au cauze și sunt în acest sens necesare. Cât

despre libertatea supușilor, ei sunt liberi când legile nu le pun piedici; aceasta nu constituie o limitare a suveranității, pentru că legile pot pune piedici dacă aşa decide suveranul. Supușii nu au nici un drept față de suveran, exceptând cazul când suveranul însuși concede de bună voie. Când David a aranjat ca Urie să fie ucis, el nu i-a adus acestuia nici un prejudiciu, pentru că Urie era supusul său; a adus însă prejudiciu lui Dumnezeu, pentru că el însuși era supusul lui Dumnezeu și prin fapta sa s-a abătut de la legea Lui.

Autorii antici, cu elogiile pe care le aduceau libertății, i-au făcut pe oameni, crede Hobbes, să îndrăgească tulburările și răzmeritele. El susține că, dacă-i interpretăm corect pe acești autori, libertatea pe care o proslăveau era cea a suveranilor, adică libertatea față de dominația externă. Rezistența internă față de suverani el o condamnă chiar și când ar putea să pară cea mai îndreptățită. Consideră, de pildă, că Sfântul Ambrozie n-avea nici un drept să-l excomunice pe Împăratul Teodosiu după masacrul de la Thesalonic. Iar pe Papa Zaharia îl critică vehement că a ajutat la detronarea ultimului merovingian, în favoarea lui Pepin.

Admite însă o singură limitare a datoriei de supunere față de suverani. Dreptul la autoconservare îl consideră a fi absolut, iar supușii au dreptul la autoapărare, chiar și împotriva monarhilor. E logic să fie aşa, dat fiind că el a făcut din autoconservare motivul pentru care se instituie cărmuirea. Pe acest temei, susține (deși cu limitări) că un om are dreptul de a refuza să lupte când guvernările i-o cer. Este un drept pe care nu-l concede nici un guvernământ de astăzi. Un rezultat curios al eticii sale egoiste este că rezistența față de suveran este justificată numai în *auto-apărare*, nu și în apărarea altuia.

Mai există și o altă excepție perfect logică: un om nu are nici o datorie față de un suveran care nu are puterea de a-l proteja. Aceasta justifică supunerea lui Hobbes față de Cromwell când Carol al II-lea se afla în exil.

Firește, nu trebuie să existe organisme de felul partidelor politice sau a ceea ce astăzi numim sindicate. Toți profesorii trebuie să fie slujbași ai suveranului și să predea numai ceea ce acesta consideră util. Drepturile de proprietate sunt valabile numai față de alții supuși, nu și față de suveran. Suveranul are dreptul de a reglementa comerțul exterior. El nu este supus legii civile. Dreptul de a pedepsi îi revine nu din vreun concept de dreptate, ci pentru că el păstrează libertatea pe care o aveau toți oamenii în starea de natură, când nimeni nu putea fi blamat că aduce prejudicii altuia.

Există și o interesantă listă de cauze (altele decât cucerirea din afară) ce duc la disoluția statelor. Acestea sunt: prea puțina putere acordată suveranului; îngăduirea judecății personale la supuși; teoria că tot ce este potrivnic conștiinței este un păcat; credința în inspirație; doctrina că suveranul este supus legii civile; împărțirea puterii suverane; imitarea grecilor și a romanilor; separarea puterilor temporală și spirituală; refuzul puterii suveranului de a fixa impozite; popularitatea supușilor puternici; și libertatea disputei cu suveranul. Pentru toate acestea existau exemple din belșug în istoria pe atunci recentă a Angliei și a Franței.

N-ar trebui să fie foarte greu, crede Hobbes, ca poporul să fie învățat să credă în drepturile suveranului; că doar a fost învățat să credă și în creștinism, ba chiar și în transsubstanțiere, care este potrivnică rațiunii. Ar trebui să existe zile special rezervate învățării datoriei de supunere. Instruirea poporului depinde de cât de judicios este ceea ce se predă în universități, motiv pentru care acestea trebuie supravegheate cu grijă. Cultul trebuie să fie uniform, religia fiind cea decretată de suveran.

Partea a doua a cărții se încheie cu speranța că se va găsi vreun suveran care să o citească și să devină monarh absolut — speranță mai puțin himerică decât cea a lui Platon ca un rege să devină filozof. Monarhilor li se dă asigurarea că lectura cărții este ușoară și cât se poate de interesantă.

Partea a treia, purtând titlul „Despre o comunitate creștină”, ne lămurește că nu există o Biserică universală, pentru că Biserica trebuie negreșit să depindă de guvernământul civil. În fiecare țară regele trebuie să fie capul Bisericii; supremăția și infailibilitatea Papei nu pot fi admise. Se argumentează, după cum și era de așteptat, că un creștin care este supus al unui suveran necreștin trebuie ca pe față să se arate supus: oare nu i s-a îngăduit lui Naaman să se închine la templul lui Rimon?

Partea a patra, „Despre regatul întunericului”, este consacrată în principal criticării Bisericii de la Roma, detestată de Hobbes pentru că punea puterea spirituală deasupra celei temporale. Restul acestei părți cuprinde un atac la adresa „filozofiei deșarte”, sintagmă prin care este vizat de obicei Aristotel.

Să încercăm acum o judecată sintetică asupra *Leviathan*-ului. Lucrul destul de anevoieios, pentru că părțile bune și cele rele ale acestei cărți se găsesc strâns împlicate.

În politică se pun două întrebări diferite — una privitoare la forma optimă a statului, cealaltă privitoare la puterile lui. După Hobbes,

*forma* optimă a statului este monarhia, dar nu aceasta este partea importantă a doctrinei sale. Partea importantă o constituie teza că *puterile* statului trebuie să fie absolute. Această doctrină sau ceva de genul ei se înfiripase în Europa Occidentală în timpul Renașterii și al Reformei. La început nobilimea feudală a fost ținută la respect de către Ludovic al XI-lea, Eduard al IV-lea, Ferdinand și Isabela și succesorii lor. Apoi Reforma, în țările protestante, a dat posibilitatea guvernământului laic să triumfe asupra Bisericii. Henric al VIII-lea dispunea de o putere cum nu avusese nici un rege englez de până la el. În Franța însă, Reforma a avut la început un efect contrar; între ducii de Guise și huguenoți, regii erau aproape lipsiți de putere. Cu puțin înaintea perioadei în care Hobbes și-a scris cartea, Henric al IV-lea și Richelieu puseseră bazele monarhiei absolute ce avea să dureze în Franță până la Revoluție. În Spania, Carol al V-lea biruise Cortesurile, iar Filip al II-lea a domnit în chip absolut, exceptând doar relația sa cu Biserica. În Anglia însă, puritanii au năruit ceea ce clădise Henric al VIII-lea, acțiunile lor fiind cele ce i-au sugerat lui Hobbes că din împotrivirea față de suveran nu poate să rezulte decât anarhie.

Orice comunitate se confruntă cu două primejdii — anarhia și despotismul. Puritanii, îndeosebi Independenții, erau sensibili mai ales la primejdia despotismului. Hobbes, dimpotrivă, avea o teamă obsesivă de anarhie. Filozofii liberali apărăți după Restaurație și care s-au impus după 1688 au înțeles ambele primejdii; nu l-au agreat nici pe Strafford, nici pe anabaptiști. Aceasta l-a condus pe Locke la doctrina împărțirii puterilor, cu îngrădiri și contraponderi (în engleză *checks and balances* — n. t.). În Anglia, cât timp regele a avut influență, a existat o reală împărțire a puterilor; apoi a dobândit supremătie parlamentul, iar în cele din urmă guvernul. În America mai există încă îngrădiri și contraponderi în măsura în care Congresul și Curtea Supremă izbutesc să reziste în fața administrației; se constată însă o tendință de creștere neîncetată a puterilor administrației. În Germania, Italia, Rusia și Japonia guvernanții au mai multă putere chiar și decât consideră Hobbes că este de dorit. Una peste alta, aşadar, în ceea ce privește puterile statului, lumea a evoluat în sensul dorit de Hobbes, după ce o lungă perioadă, cel puțin aparent, mersese în direcția opusă. Oricare ar fi deznodământul actualului război<sup>3</sup>, pare evident că funcțiile statului vor continua negreșit să se amplifice și că rezistența față de el va deveni din ce în ce mai anevoieasă.

<sup>3</sup> Este vorba, firește, de Al Doilea Război Mondial — n. t.

Rațiunea oferită de Hobbes pentru susținerea statului, anume că aceasta e singura alternativă la anarhie, este valabilă în fondul ei. Se întâmplă însă și ca statul să fie atât de rău încât o anarhie temporară pare preferabilă perpetuării lui, aşa cum s-a întâmplat în Franța la 1789 și în Rusia în 1917. În plus, tendința oricărui guvernământ de a evolu spre tiranie nu poate fi zăgăzuită decât dacă guvernanții au oarecare teamă de răzvrătire. Cârmuirile ar fi mai rele decât sunt dacă toți supușii ar adopta atitudinea obedientă cerută de Hobbes. Lucrul acesta este adevărat în sfera politică, unde guvernanții încearcă, dacă pot, să se facă personal inamovibili; este adevărat în sfera economică, unde încearcă să se îmbogățească pe ei însiși și pe prietenii lor pe seama celorlalți; este adevărat și în sfera intelectuală, unde vor căuta să înăbușe orice nouă descoperire sau doctrină care pare să le primejduiască puterea. Iată de ce trebuie să ne gândim nu doar la riscurile anarhiei, ci și la primejdia nedreptății și a osificării pe care o comportă atotputernicia guvernanților.

Meritele lui Hobbes ies mai pregnant în evidență dacă-l privim în contrast cu filozofii politici de dinaintea sa. El este total debarasat de superstiții; nu-și scoate argumentele din ceea ce s-a petrecut cu Adam și Eva în vremea Căderii. Discursul său este clar și logic; etica să, că o fi bună sau rea, este complet inteligibilă și nu comportă folosirea de concepte dubioase. Pe lângă Machiavelli, care este însă mult mai limitat, el este primul autor cu adevărat modern în perimetru teoriei politice. Acolo unde greșește, greșește din pricina simplificării excesive, și nu pentru că baza gândirii sale ar fi nerealistă sau fantezistă. Din acest motiv, merită încă și astăzi să fie combătut.

Neangajându-ne în critica metafizicii sau a eticii sale, rămâne să-i mai facem două obiectii. Prima este aceea că vorbește întotdeauna despre interesul național ca despre un tot, asumând tacit că interesele de căpătenie ale cetățenilor sunt aceleași. Nu sesizează importanța ciocnirii dintre diferențele clase ale societății, din care Marx va face cauza principală a schimbării sociale. Aceasta se leagă și de asumptia că interesele monarhului coincid în mare cu cele ale supușilor săi. În timp de război se produce o unificare a intereselor, mai ales când e vorba de un război feroce; în timp de pace însă, poate există o divergență foarte mare între interesele unei clase și interesele alteia. Într-o astfel de situație nu este nicidecum întotdeauna adevărat că modul optim de a preveni anarhia constă în preconizarea puterii absolute a suveranului. Anumite concesii în sensul împărtării puterii ar putea fi singura cale de a preîntâmpina războiul civil. Lucrul acesta ar fi trebuit să i fie evident lui Hobbes în lumina istoriei recente a Angliei.

Un alt aspect sub care doctrina lui Hobbes rămâne prea limitată este cel privitor la relațiile dintre state. În *Leviathan* nu întâlnim nici un cuvânt care să sugereze existența între ele a vreunei alte relații decât războiul și cucerirea, cu ocazionale interludii. Potrivit principiilor sale, aceasta rezultă din absența unui guvernământ internațional, pentru că relațiile dintre state se află încă în stare de natură, adică de război al tuturor împotriva tuturor. Cât timp există anarhie internațională, nu e câtuși de puțin clar că o eficientă sporită înăuntrul fiecărui stat ar fi în interesul omenirii, deoarece ea potențează ferocitatea războiului și caracterul său destructiv. Orice argument adus de Hobbes în favoarea guvernământului, în măsura în care este valabil, este valabil și în favoarea unui guvernământ internațional. Cât timp există state naționale care se luptă între ele, doar ineficiența lor poate salva de la pieire specia umană. Ameliorarea capacității de luptă a statelor individuale în condițiile absenței mijloacelor de preîntâmpinare a războiului este calea ce duce la nimicire universală.

## CAPITOLUL IX

# Descartes

René Descartes (1596–1650) este îndeobște considerat, și cred că pe drept cuvânt, întemeietorul filozofiei moderne. El este prima personalitate de mare înzestrare filozofică pe a cărei viziune și-au pus o amprentă profundă noua fizică și noua astronomie. Deși păstrează, de-i drept, multe lucruri din scolastică, el nu acceptă fundamentele aşezate de predecesori, ci se străduiește să construiască *de novo* un edificiu filozofic complet. Așa ceva nu s-a mai întâmplat de la Aristotel și până atunci și este semnul noii încrederi în sine rezultate din progresul științei. Opera sa emană o prospețime cum nu se întâlnește la nici unul din filozofii de seamă anteriori de după Platon. Toți filozofii intermediari au fost profesori și au arborat superioritatea profesională proprie acelei meserii. Descartes scrie nu ca un profesor, ci ca un explorator și descoperitor, dornic să comunice ceea ce a aflat. Stilul său este ușor și neîmpovărat de pedanterie, adresat nu unor elevi, ci oamenilor inteligenți din lume. Un stil de-a dreptul minunat. Este un noroc pentru filozofia modernă că pionierul ei a avut un atât de admirabil simț literar. Succesorii săi, atât cei de pe continent, cât și cei din Anglia, până la Kant, păstrează acest caracter neprofesional și printre ei sunt mai mulți la care se regăsește ceva din calitățile sale stilistice.

Tatăl său era consilier al parlamentului Bretaniei și avea oarece proprietăți funciare. La moartea tatălui, Descartes, ca moștenitor, și-a vândut pământurile și a investit banii, obținând din ei un venit anual de cuse sau șapte mii de franci. Între anii 1604 și 1612 a învățat la colegiul iezuit din La Flèche, care pare să-i fi oferit o mai bună inițiere în matematica modernă decât ar fi putut căpăta la majoritatea universităților din acea vreme. În 1612 s-a dus la Paris, unde viața socială i s-a părut plăcătoare, drept care s-a izolat într-o locuință retrasă din foburgul Saint Germain, unde s-a îndeletnicit cu geometria. Dar și acolo a fost vizitat de prieteni, astfel că, pentru a-și asigura o liniște mai deplină, s-a înrolat în armata olandeză (1617). Cum Olanda nu era angajată

pe atunci în războaie, se pare că Descartes s-a putut bucura de doi ani de meditație tihnită. Izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani l-a făcut însă să se înroleze în armata bavareză (1619). Aici, în Bavaria, a avut în iarna 1619–1620 experiența pe care o descrie în *Discours de la Méthode*. Fiind o iarnă rece, s-a vârât de dimineață într-o sobă<sup>1</sup> și a rămas acolo toată ziua meditând; potrivit proprietiei sale relatări, când a ieșit din sobă, filozofia sa era pe jumătate elaborată, dar nu trebuie neapărat să-i luăm spusele *ad litteram*. Socrate obișnuia să mediteze câte o zi întreagă pe zăpadă, pe când mintea lui Descartes lucra numai la căldură.

În 1621 a părăsit meseria armelor; după o vizită în Italia, s-a stabilit la Paris în 1625. Dar și de data aceasta unii prieteni obișnuiau să-i vină în vizită înainte de a se fi sculat din pat (rareori se scula înainte de amiază), astfel că în 1628 s-a alăturat armatei care asedia fortarea Hughenotă La Rochelle. Când acest episod a luat sfârșit, s-a hotărât să trăiască în Olanda, probabil pentru a fi ferit de riscul persecuției. Era un om timid, un catolic practicant, dar împărtășea eraziile lui Galilei. Unii cred că auzise de prima condamnare (secretă) a acestuia, petrecută în 1616. Fie că a fost aşa sau nu, a decis să nu-și publice o carte voluminoasă, intitulată *Le Monde*, la care lucra de la o vreme. Motivul era că în ea erau formulate două doctrine eretice: rotația Pământului și infinitatea universului. (Această carte nu a fost publicată niciodată în întregime, dar fragmente din ea au fost publicate după moartea sa.)

În Olanda a trăit vreme de douăzeci de ani (1629–1649), exceptând câteva scurte vizite în Franța și una în Anglia, toate cu treburi. Este imposibil de exagerat însemnatatea Olandei, în secolul al XVII-lea, ca singura țară unde exista libertatea speculației. Hobbes a trebuit să-și publice cărțile acolo; Locke a găsit acolo refugiu în cursul celor cinci ani de dinainte de 1688, bântuți de cea mai dură reacțiune; Bayle (cel cu *Dictionarul*) a socotit și el necesar să trăiască aici; iar lui Spinoza nu văd în ce altă țară i s-ar fi îngăduit pe atunci să lucreze și să scrie.

Spuneam că Descartes era un timid, dar cred că ar fi mai potrivit să spunem că voia să fie lăsat în pace, ca să poată lucra în liniște. Întotdeauna s-a dat bine pe lângă clerici, în special pe lângă iezuiți — nu numai că a trăit în Franța, ci și după ce a emigrat în Olanda. Psihologia sa nu ne e prea bine cunoscută, dar înclin să cred că era un catolic sincer și că voia să convingă Biserica — atât în interesul ei cât și în al său — să fie mai puțin ostilă științei decât s-a arătat în cazul lui Galilei.

---

<sup>1</sup> Descartes spune că era o sobă (*poêle*), dar majoritatea comentatorilor cred că acest lucru era imposibil. Cei ce cunosc casele de modă veche din Bavaria mă asigură însă că era perfect posibil.

Unii nu văd în ortodoxia sa decât prudență; în ce mă privește, deși nu exclud o atare posibilitate, nu o consider foarte probabilă.

Chiar și în Olanda a fost ținta unor atacuri vexatorii, nu din partea Bisericii romane, ci din partea protestanților bigoți. Se spunea că vederile sale duc la ateism și Descartes ar fi suferit persecuții dacă nu intervineau în favoarea sa ambasadorul Franței și printul de Orania. După ce acest atac a dat gres, a venit altul, lansat de autoritățile Universității din Leyda, care au interzis orice menționare a sa, în bine sau în rău. Dar a intervenit din nou printul de Orania, care le-a spus respectivilor universitari să-și vadă de treabă. Se vede din toate acestea cât au avut de câștigat țările protestante de pe urma subordonării Bisericii față de stat și de pe urma relativei slăbiciuni a Bisericilor care nu erau internaționale.

Din nefericire, prin Chanut, ambasadorul francez la Stockholm, Descartes a intrat în corespondență cu regina Suediei Christina, o doamnă pasionată și cultă care credea că în calitatea sa de suverană avea dreptul să irosească timpul marilor gânditori. El i-a trimis un tratat despre dragoste, temă pe care până atunci o neglijase întrucâtva. I-a mai trimis și o scriere despre pasiunile sufletului, ce fusese inițial compusă pentru prințesa Elisabeta, fiica electorului palatin. După ce a făcut cunoștință cu aceste scrieri, regina i-a cerut să vină la curtea sa; până la urmă el a consimțit iar dânsa a trimis un vas de război ca să-l aducă (septembrie 1649). Sosind la curte, Descartes a aflat că regina voia să primească de la el lectii zilnice, dar că nu avea pentru ele timp decât la ora cinci dimineață. Aceste sculări cu noaptea-n cap, cu care nu era obișnuit, în frigul iernii scandinave, nu erau lucrul cel mai bun pentru un om delicat. În plus, Chanut s-a îmbolnăvit foarte grav iar Descartes a trebuit să-l îngrijească. Ambasadorul s-a făcut bine, dar Descartes și-a îmbolnăvit el și a murit în februarie 1650.

Descartes nu s-a căsătorit niciodată, dar a avut o fiică naturală care a murit la vîrstă de cinci ani; aceasta a fost, spunea el, cea mai mare durere din viața sa. Nu era harnic; lucra un număr mic de ore pe zi și citeva puțin. Când a plecat în Olanda, a luat cu el puține cărți, dar printre ele se găseau Biblia și Toma d'Aquino. Lucrările sale par a fi fost elaborate cu multă concentrare în intervale scurte de timp; poate că totuși, pentru a păstra aparența de gentilom amator, se prefăcea că lucrează mai puțin decât lucra în fapt, căci altminteri realizările sale par de-a dreptul incredibile.

Descartes a fost filozof, matematician și om de știință. În filozofie și matematică opera sa este de maximă însemnatate; în știință, deși

a realizat lucruri onorabile, n-a fost la fel de valoros ca unii dintre contemporanii săi.

Marea sa contribuție în geometrie a constat în inventarea geometriei analitice, deși nu chiar în forma definitivă pe care aceasta avea s-o îmbrace. A folosit metoda analitică, în care o problemă se presupune rezolvată și se examinează consecințele acestei supozitii; și a aplicat algebra la geometrie. În ambele aceste direcții a avut predecesori — în prima chiar și printre antici. Originală a fost la el utilizarea coordonatelor, adică determinarea poziției unui punct dintr-un plan prin distanțele lui față de două linii fixe. El însuși nu a descoperit întreaga putere a acestei metode, dar a făcut destul pentru ca progresul ulterior să fie apoi ușor. Aceasta nu a fost nicidcum singura sa contribuție în domeniul matematicii, dar a fost cea mai importantă.

Cartea în care a expus cea mai mare parte a teoriilor sale științifice a fost *Principia Philosophiae*, publicată în 1644. Au fost însă și alte cărți importante: *Essais philosophiques* (1637) se ocupă de optică și de geometrie, iar una din cărțile sale poartă titlul *De la formation du foetus*. A salutat descoperirea de către Harvey a circulației sangvine și a sperat întruna (dar în van) să facă el însuși o descoperire importantă în medicină. Corpurile oamenilor și ale animalelor le privea ca pe niște mașini; considera că animalele sunt niște automate guvernate exclusiv de legile fizicii și lipsite de simțire și conștiință. La oameni lucrurile stau altfel: ei au suflet, cu sediul în glanda pineală. Aici sufletul vine în contact cu „spiritele vitale” și prin acest contact are loc interacțiunea dintre suflet și corp. Cantitatea totală de mișcare din univers este constantă și deci sufletul nu poate s-o afecteze; el poate modifica însă *direcția* de mișcare a spiritelor animale și, prin ele, a altor părți ale corpului.

Această parte a teoriei sale a fost abandonată de școala sa — întâi de discipolul său olandez Geulincx, iar mai apoi de Malebranche și Spinoza. Fizicienii au descoperit legea conservării impulsului, conform căreia cantitatea totală a mișcării din lume în orice *direcție* dată este constantă. De aci rezulta că acțiunea spiritului asupra materiei imaginată de Descartes este imposibilă. Presupunând — aşa cum presupunea practic întreaga școală cartesiană — că orice acțiune fizică este de tipul impactului, legile dinamicii sunt suficiente pentru a determina mișările materiei, nerămânând loc pentru vreo influență a spiritului. Se ivește însă o dificultate. Brațul meu se mișcă atunci când eu vreau să se miște; or, voința mea este un fenomen psihic, pe când mișcarea brațului meu este unul fizic. De ce atunci, dacă spiritul și materia nu pot să interacționeze, corpul meu se mișcă *ca și cum* ar fi controlat de spiritul meu? Geulincx a inventat la aceasta un răspuns cunoscut

drept teoria „celor două ceasornice”. Să presupunem că aveți două ceasornice, care funcționează perfect: ori de câte ori unul din ele arată ora exactă, celălalt începe să sune, astfel că dacă v-ați uitat la unul din ele și l-ați auzit pe celălalt, ați crede că unul îl face pe celălalt să sune. Așa se petrec lucrurile și cu spiritul și corpul. Fiecare din ele este sincronizat de Dumnezeu cu celălalt, astfel încât, cu ocazia actului meu de voință, niște legi pur fizice determină brațul meu să se miște, deși voința mea nu acționează cu adevărat asupra corpului meu.

Fără să căutați într-o teorie deosebită, ea sună foarte straniu; în al doilea rând, deoarece seria fizică este în mod determinată de legi naturale, seria psihică, perfect paralelă ei, nu poate fi nici ea decât la fel de deterministă. Dacă teoria ar sta în pioare, ar trebui să existe un fel de dicționar posibil prin care fiecare eveniment cerebral să fie tradus în evenimentul psihic corespunzător. Un calculator ideal ar putea calcula evenimentul cerebral pe baza legilor dinamicii și infere cu ajutorul „dicționarului” evenimentul psihic corespunzător. Chiar și fără „dicționar”, calculatorul ar putea infera orice cuvinte și acțiuni, deoarece acestea sunt mișcări corporale. Această viziune ar fi greu de împăcat cu etica creștină și cu pedepsirea păcatului.

Consecințele nu erau însă vizibile din capul locului. Teoria părea să aiibă două merite. Primul era acela că i se conferea sufletului, într-un anumit sens, o totală independență față de corp, deoarece acesta nu acționa niciodată asupra lui. Al doilea era că îngăduia principiul general conform căruia „o substanță nu poate acționa asupra alteia”. Existau două substanțe, spiritul și materia, atât de diferite una de alta încât interacțiunea dintre ele părea de neconcepție. Teoria lui Geulincx explică aparența interacțiunii, negându-i în același timp *realitatea*.

În mecanică, Descartes acceptă prima lege a mișcării, conform căreia un corp în stare liberă se mișcă cu viteză constantă și rectiliniu. Dar nu există acțiune la distanță, ca mai târziu în teoria newtoniană a gravitației. Nu există vid și nu există atomi; orice acțiune este totuși de tipul impactului. Dacă am avea suficiente cunoștințe, am fi în măsură să reducem chimia și biologia la mecanică; procesul prin care se dezvoltă o sămânță devenind animal sau plantă este pur mecanic. Nu-i nevoie de cele trei suflete din teoria lui Aristotel; există doar unul din ele, sufletul rațional, și acela numai la om.

Cu precauția necesară pentru a evita cenzura teologică, Descartes dezvoltă o cosmogonie nu cu mult diferită de cea a unor filozofi de dinainte de Platon. Știm, spune el, că lumea a fost creată aşa cum scrie în Eacerea, dar e interesant să vedem cum ar fi putut să ia naștere în

chip natural. El elaborează o teorie a formării vârtejurilor: în jurul Soarelui există în *plenum* un vârtej uriaș, care antrenează cu sine planetele într-o mișcare circulară. Teoria este ingenioasă, dar nu poate să explice de ce orbitele planetare sunt eliptice și nu circulare. Ea a fost general acceptată în Franța, unde doar cu timpul a fost dizlocată de teoria newtoniană. Cotes, editorul primei ediții engleze a cărții lui Newton *Principia*, argumentează în chip elocvent că teoria vârtejurilor conduce la ateism, pe când teoria lui Newton cere ca Dumnezeu să pună planetele în mișcare într-o direcție diferită de cea înspre Soare. Pe acest temei, crede el, Newton este de preferat.

Ajung acum la cele două cărți ale lui Descartes care sunt cele mai importante pentru filozofia pură. Este vorba de *Discurs asupra metodei* (1637) și de *Meditații* (1642). Conținuturile lor se suprapun în mare parte, aşa că nu este necesar să le discutăm separat.

În aceste cărți Descartes începe prin a explica metoda „îndoielii carteziene”, cum a ajuns ea să fie numită. Spre a asigura filozofiei sale o temelie solidă, el decide să se prefacă a se îndoi de tot ce putea pune sub semnul îndoielii. Anticipând că procesul acesta poate să-i ia destul de mult timp, hotărăște ca între timp să-și regleze conduită după regulile îndeobște acceptate; în felul acesta spiritul nu-i va fi stânjenit de posibilele consecințe în plan practic ale îndoielilor sale.

Începe cu scepticismul în privința simțurilor. Mă pot îndoi, se întreabă el, că șed aici lângă cămin, îmbrăcat în halatul de casă? Da, pentru că mi s-a întâmplat uneori să visez că mă aflu aici, când de fapt stăteam gol în pat. (Pijamalele și chiar și cămașile de noapte nu fusese ră încă inventate.) În plus, nebunii au căteodată halucinații și este posibil ca și eu să fiu în această situație.

Visele însă, asemeni pictorilor, ne înfățișează copii ale unor lucruri reale, cel puțin în ceea ce privește elementele lor. (E posibil să-ți apară în vis un cal înaripat, dar asta numai pentru că ai văzut aievea cai și aripi.) Prin urmare, natura corporală în general, care comportă elemente precum întinderea, mărimea și numărul, este mai anevoie să fie pusă sub semnul întrebării decât credințele despre lucruri particolare. Aritmetica și geometria, care nu se ocupă de lucruri particulare, sunt aşadar mai certe decât fizica și astronomia; ele sunt adevărate chiar și pentru obiectele visate, care nu se deosebesc de cele reale în privința numărului și a întinderii. Îndoiala este însă posibilă și în privința aritmeticii și geometriei. E posibil ca Dumnezeu să mă facă să greșesc ori de câte ori încerc să număr laturile unui pătrat sau să adun 2 cu 3. Probabil că este greșit, chiar și în închipuire, să-i atribuim lui Dumnezeu o asemenea rea-voință, dar s-ar putea să existe un geniu

nu, pe cât de puternic pe atât de viclean și de înșelător, care să-și folosească toată исcusința spre a mă amăgi. Dacă există un asemenea demon, să ar putea ca toate lucrurile pe care le văd să nu fie decât niște iluzii de care el uzează spre a întinde curse credulității mele.

Rămâne însă ceva de care nu mă pot îndoi: nici un demon, oricât de viclean ar fi, nu m-ar putea amăgi dacă nu aş exista. S-ar putea să nu am *corp*; acesta ar putea fi o iluzie. Cu gândirea, lucrurile stau altfel. „Pe când voiam să cred că totul e fals, era necesar ca eu, care gândeam acel lucru, să fiu ceva; și băgând de seamă că acest adevăr, *Gândesc, deci sunt*, era atât de solid și de cert încât nici cele mai extravagante ipoziții ale scepticilor nu-l puteau clinti, am socotit că-l pot adopta lără preget drept întâiul principiu al filozofiei pe care o căutam.”<sup>2</sup>

Acest pasaj formează miezul teoriei carteziene a cunoașterii și cuprinde ceea ce este cel mai important în filozofia sa. Majoritatea filozofilor de după Descartes au acordat importanță teoriei cunoașterii, lucru datorat în bună parte lui. „*Gândesc, deci sunt*” acordă spiritului mai multă certitudine decât materiei, iar spiritului meu mai multă certitudine (pentru mine) decât spiritelor altora. Așa se face că în toate filozofiile ce derivă din Descartes, există o tendință spre subiectivism și spre considerarea materiei ca putând fi cunoscută — dacă în genere poate fi cunoscută — doar prin inferență din ceea ce cunoaștem despre spirit. Aceste două tendințe există atât în idealismul continental, cât și în empirismul britanic — în primul cu jubilație, în cel de-al doilea cu regret. În vremea din urmă se constată o încercare de a evada din acest subiectivism prin filozofia cunoscută sub numele de instrumentalism, despre care însă nu voi spune nimic în acest loc. Cu această excepție, filozofia modernă a preluat modul de formulare a problemelor sale în mare parte de la Descartes, fără să-i accepte însă și soluțiile.

Cititorul își amintește, de bună seamă, că Sfântul Augustin a formulat un argument foarte asemănător cu *cogito*. El nu i-a acordat însă un loc central, iar problema la rezolvarea căreia l-a folosit a ocupat doar o mică parte din gândirea sa. Originalitatea lui Descartes trebuie săadar recunoscută, deși ea constă mai puțin în inventarea argumentului cu pricina decât în sesizarea importanței lui.

După ce și-a asigurat astfel o temelie solidă, Descartes purcede la reconstruirea edificiului cunoașterii. Eul a cărui existență a fost dovedită a fost inferat din faptul că gândesc, deci exist în timp ce gândesc,

<sup>2</sup> Formularea de mai sus, „*Gândesc, deci sunt*” (*cogito ergo sum*) este cunoscută drept *cogito*-ul lui Descartes, iar procesul prin care se ajunge la ea se cheamă „îndoiala carteziiană”.

și numai atunci. Dacă aş înceta să gândesc, nu ar exista nici o dovedă a existenței mele. Sunt un lucru care gândește, o substanță a cărei întreagă natură sau esență constă în gândire și care pentru a exista nu are nevoie de loc sau de vreun lucru material. Sufletul este, aşadar, cu totul distinct de corp și mai ușor de cunoscut decât acesta; el ar fi ceea ce este, chiar și dacă nu ar exista deloc corpuși.

Descartes se întreabă apoi: de ce este *cogito* atât de evident? Și conchide că este așa doar pentru că e clar și distinct. El adoptă de aceea drept regulă generală principiul că *Tot ceea ce concepem în mod foarte clar și foarte distinct este adevărat*. Admite însă că uneori e greu să ne dăm seama dacă un lucru este sau nu așa.

Termenul „gândire” este folosit de Descartes într-un sens foarte larg. Un lucru care gândește, spune el, este un lucru care se îndoiește, înțelege, concepe, afirmă, neagă, voiește, imaginează și simte — căci simțirea, așa cum se produce în vise, este o formă de gândire. Gândirea fiind esență spiritului, acesta negreșit gândește întruna, chiar și în somn adânc.

Descartes revine acum la problema cunoașterii corpurilor. El ia ca exemplu o bucată de ceară făcută din fagure de miere. Anumite lucruri sunt percepute prin simțuri: bucata de ceară are gust de miere, miros de flori, are o anumită culoare, mărime și formă sensibile, este tare și rece, iar dacă e lovită, emite un sunet. Dacă o punem însă lângă foc, aceste calități se schimbă, deși ceară persistă; aşadar, ceea ce se infățișă simțurilor nu era ceară însăși. Ceară însăși este formată din înțindere, flexibilitate și mișcare, care sunt înțelese cu ajutorul spiritului, și nu al imaginării. *Lucrul* care este ceară nu poate fi el însuși sensibil, deoarece este presupus în toate modurile în care ceară se infățișează diverselor simțuri. Percepția cerii „nu e viziune, nu e pipăit, nu e imaginea [...]”, ci o inspecție a mintii”. Nu văd ceară, întocmai cum nu văd oameni pe stradă atunci când văd pălării și tunici. „Acea ce socoteam că văd cu ochii, înțeleg doar prin facultatea judecății, ce se află în spiritul meu.” Cunoașterea prin simțuri este confuză și o avem în comun cu animalele; dar acum am dezbrăcat ceară de hainele ei și cu spiritul o percep goală. Din faptul că văd ceară cu simțurile decurge cu certitudine propria-mi existență, dar nu și cea a cerii. Cunoașterea lucrurilor externe nu se poate realiza prin simțuri, ci doar prin intelect.

De aici se trece la examinarea diferitelor feluri de idei. O eroare foarte răspândită, spune Descartes, constă în a crede că ideile mele sunt aidoma lucrurilor externe. (Cuvântul „idee”, în accepțiunea pe care i-o dă Descartes, include și percepțiile senzoriale.) Ideile par a fi de trei feluri: (1) cele înăscute, (2) cele ce-mi sunt străine și vin din afară, (3) cele

măscocite de mine. Despre cele de al doilea fel presupunem în chip natural că sunt aidoma lucrurilor externe. Presupunem că sunt astfel, în parte pentru că natura ne învață să gândim aşa, iar în parte pentru că astfel de idei îmi vin independent de voință (adică prin senzație) și de aceea pare rezonabil să presupunem că un lucru din afară imprimă în mine imaginea sa. Dar sunt acestea niște temeuri bune? Când spun în legătură cu aceasta „învățat de natură”, vreau să spun doar că am o anume înclinație să cred lucrul respectiv, nu că-l văd prin lumină naturală. Ceea ce e văzut prin lumină naturală nu poate fi tăgăduit, pe când o simplă înclinație poate fi și spre ceva fals. Cât despre caracterul involuntar al ideilor ce-mi vin de la simțuri, acesta nu e un argument, pentru că și visele sunt involuntare, deși vin dinăuntru. Temeurile presupunerii că ideile simțurilor vin din afară sunt, aşadar, neconcludente.

De altfel, uneori există două idei diferite despre același obiect extern, un exemplu de acest fel fiind Soarele aşa cum se înfățișează simțurilor și Soarele în care cred astronomiei. Acestea nu pot fi amândouă asemănătoare Soarelui, iar rațiunea arată că, dintre ele, cea care vine direct din experiență este neapărat mai puțin asemănătoare.

Aceste considerații nu infirmă însă argumentele sceptice ce pun sub semnul îndoielii existența lumii externe. Argumentele sceptice nu pot fi infirmate decât dovedind mai întâi existența lui Dumnezeu.

Dovezile lui Descartes în sprijinul existenței lui Dumnezeu nu sunt foarte originale; în linii mari, ele sunt preluate din filozofia scolastică. Leibniz avea să le formuleze mai bine, încât rămâne să le examinăm când vom ajunge la el.

Odată dovedită existența lui Dumnezeu, restul se explică ușor. Dumnezeu fiind bun, El nu va acționa precum menționatul geniu îmagitor imaginat de Descartes ca temei de îndoială. Or, Dumnezeu mi-a dat o înclinație atât de puternică de a crede în corpuri, încât dacă acestea n-ar exista, ar însemna că El mă îșsală; prin urmare, corpurile există. Tot El trebuie că mi-a dat și facultatea de corijare a erorilor. De această facultate mă folosesc când uzez de principiul că ceea ce e clar și distinct este adevărat. Aceasta îmi permite să cunoasc matematica, de asemenea și fizica, dacă nu pierd din vedere că adevărurile despre corpuri trebuie să le cunoasc exclusiv cu spiritul, nu cu spiritul și trupul împreună.

Partea constructivă a teoriei carteziene a cunoașterii este mult mai puțin interesantă decât partea de început, destructivă. În ea sunt folosite tot felul de maxime scolare, precum aceea că un efect nu poate avea niciodată mai multă perfecțiune decât cauza sa, maxime ce au scăpat cumva examenului critic. Nu se oferă nici un temei pentru

acceptarea acestor maxime, deși cu siguranță ele sunt mai puțin evidente decât propria-ne existență, care este *dovedită* cu mare tam-tam. La Platon în *Theaitetos*, la Sfântul Augustin și la Sfântul Toma se găsesc cele mai multe din afirmațiile pozitive din *Meditații*.

Metoda îndoielii critice, deși Descartes însuși nu a aplicat-o cu toată consecvență, a fost de mare însemnatate filozofică. Simpla logică ne spune că ea poate duce la rezultate pozitive numai dacă scepticismul se oprește undeva. Pentru ca să existe atât cunoaștere logică, cât și cunoaștere empirică, este necesar să existe două asemenea puncte de oprire: fapte indubitabile și principii de inferență indubitabile. Faptele indubitabile sunt la Descartes propriile sale gânduri — luând cuvântul „gând” în sensul cel mai larg cu putință. „Eu gândesc” este premisa lui ultimă. Aici cuvântul „eu” este, la drept vorbind, nelegitim; Descartes ar fi trebuit să-și enunțe premisa ultimă sub forma „există gânduri”. Din punct de vedere gramatical, cuvântul „eu” este comod, dar el nu descrie un dat. Când Descartes spune mai departe „sunt un lucru care gândește”, el deja folosește necritic un aparat de categorii provenind din scolastică. El nu dovedește nicăieri că pentru gânduri e nevoie să existe un gânditor și nici nu sunt temeiuri de a crede acest lucru altfel decât în sens gramatical. Însă decizia sa de a considera drept prime certitudini empirice gândurile și nu obiectele externe a fost de mare însemnatate și a exercitat un efect profund asupra întregii filozofii ulterioare.

Filozofia lui Descartes a fost importantă și în alte două privințe. Întâi, ea a dus până la capăt, sau până aproape de capăt, dualismul dintre spirit și materie care a început cu Platon și a fost dezvoltat, în bună parte din rațiuni religioase, de filozofia creștină. Lăsând de o parte curioasele procese din glanda pineală, de care discipolii lui Descartes s-au lepădat, sistemul lui Descartes prezintă două lumi paralele dar independente, cea a spiritului și cea a materiei, fiecare din ele putând să fie studiată fără referire la celaltă. Ideea că spiritul nu pune în mișcare corpul a fost nouă, ea fiind enunțată explicit de Geulincx, dar implicit de Descartes însuși. Ea oferea avantajul de a face posibilă susținerea potrivit căreia corpul nu pune în mișcare spiritul. În *Meditații* se discută destul de pe larg de ce spiritul simte „disconfort” când corpului îi e sete. Răspunsul cartezian corect era că spiritul și corpul sunt precum două ceasornice dintre care unul arată „disconfort” când celălalt indică „sete”. Din punct de vedere religios însă, această teorie avea un neajuns grav, iar aceasta ne aduce la cea de a doua caracteristică a cartezianismului la care făceam aluzie mai sus.

În toată teoria lumii materiale, cartesianismul era riguros determinist. Organismele vii, întocmai ca și materia lipsită de viață, erau guvernate de legi ale fizicii; nu mai era nevoie, ca în filozofia lui Aristotel, de o entelehie sau suflet pentru explicarea creșterii organismelor și a mișcărilor animalelor. Descartes însuși îngăduia o mică excepție: suflul omenesc putea, prin voință, să modifice direcția de mișcare a spiritelor animale, deși nu și cantitatea ei. Această excepție era însă în dezacord cu spiritul sistemului și s-a dovedit în răspăr cu legile mecanicii; drept care a fost eliminată. Urmarea a fost că toate mișările materiei erau determine de legi fizice, iar datorită paralelismului, la fel de determine trebuiau să fie și evenimentele psihice. Cartezienii au avut de aceea dificultăți cu liberul arbitru. Iar celor ce acordau mai multă atenție științei lui Descartes decât teoriei carteziene a cunoașterii nu le a fost greu să extindă teoria că animalele sunt niște automate: de ce să nu spunem același lucru despre om și să simplificăm astfel sistemul, făcându-l consecvent materialist? Pasul acesta a și fost efectiv făcut în secolul al XVIII-lea.

Există la Descartes un dualism nesoluționat între ceea ce a învățat din știința contemporană și scolastica ce i-a fost predată la La Flèche. Acest dualism l-a dus la inconsecvențe, dar l-a făcut totodată mai bogat în idei fructuoase decât ar fi putut să fie un filozof perfect logic. Consecvența ar fi putut face din el doar fondatorul unei noi scolastici, pe când inconsecvența a făcut din el sursa a două școli de filozofie importante dar divergente.

## Spinoza

Spinoza (1634–1677) este, dintre marii filozofi, firea cea mai nobilă și mai cuceritoare. Din punct de vedere intelectual, câțiva alții îl depășesc, dar din punct de vedere etic, el deține locul suprem. Urmarea firească a fost că și în timpul vieții, dar și vreme de un secol după moartea sa, a fost considerat drept un om de o ticăloșie însăprimătoare. S-a născut evreu, dar evreii l-au excomunicat. Creștinii l-au detestat la fel de mult; deși toată filozofia sa este dominată de ideea de Dumnezeu, drept-credincioșii l-au acuzat de ateism. Leibniz, care-i datora mult, a disimulat ceea ce-i datora și s-a abținut cu grijă să rostească vreun cuvânt de laudă la adresa lui; a mers chiar până acolo încât să mintă privitor la amploarea legăturilor sale personale cu evreul eretic.

Viața lui Spinoza a fost foarte simplă. Familia sa venise în Olanda din Spania, ori poate din Portugalia, ca să scape de Inchiziție. El însuși a primit o educație evreiască, dar i-a fost cu neputință să rămână evreu ortodox. I s-au oferit 1 000 de florini pe an ca să-și ţină în ascuns îndoilele; când a refuzat, a existat o tentativă de a-l asasina; când aceasta a eşuat, a fost afurisit cu toate afuriseniile din Deuteronom și cu blestemul aruncat de Elișa asupra copiilor care, drept urmare, au fost sfâșiați în bucăți de ursoaice. Spinoza însă nu a fost atacat de ursoaice. A trăit liniștit, întâi la Amsterdam, apoi la Haga, șlefuiind lentile ca să-și câștige existența. Avea nevoi puține și simple, și toată viața sa a arătat o rară indiferență față de bani. Puținii care l-au cunoscut l-au iubit, chiar și atunci când îi dezaprobau principiile. Guvernările olandeze, cu obișnuitul lor liberalism, i-au tolerat opinile în chestiuni de teologie, deși într-o vreme nu era bine văzut în plan politic, pentru că luase partea fraților De Witt împotriva Casei de Orania. La vîrsta de numai patruzeci și trei de ani a murit de tuberculoză.

Principala sa operă, *Etica*, a fost publicată postum. Înainte de a vorbi despre ea, trebuie să spun câteva cuvinte despre alte două cărți ale sale, *Tractatus theologico-politicus* și *Tractatus politicus*. Prima este o combinație

curioasă de critică biblică și de teorie politică; cea de a doua cuprinde doar teorie politică. În critica biblică Spinoza anticipatează în parte anumite vederi de mai târziu, în particular prin aceea că atribuie diverselor cărti din Vechiul Testament date mult ulterioare celor stabilite de tradiție. El se străduiește tot timpul să arate că Scripturile pot fi interpretate astfel încât să fie compatibile cu o teologie liberală.

Teoria politică a lui Spinoza se inspiră, în linii mari, din Hobbes, în ciuda enormei deosebiri de temperament dintre cei doi gânditori. El susține că în starea de natură nu există ideile de drept și nedrept, caci nedreptatea înseamnă nesupunere la lege. Mai susține că suveranul nu poate comite nimic nedrept și este de acord cu Hobbes că Biserica trebuie să fie total subordonată statului. Se opune oricărei răzvrătiri, chiar și împotriva unei cârmuiri proaste, și citează tulburările din Anglia ca doavadă a retelelor ce rezultă din împotrivirea cu forța față de autoritate. În dezacord cu Hobbes însă, consideră că democrația este „cea mai naturală” formă de guvernământ. Tot în dezacord cu Hobbes, susține că supușii nu trebuie să-și sacrifice în favoarea suveranului *toute* drepturile. În particular, el consideră importantă libertatea de opinie. Nu-mi dau prea bine seama în ce fel împacă această poziție a sa cu opinia că statul e cel ce trebuie să decidă în chestiuni religioase. Cred că atunci când susține acest lucru vrea să spună că în astfel de chestiuni trebuie să decidă mai degrabă statul decât Biserica; în Olanda, statul era mult mai tolerant decât Biserica.

*Eтика* lui Spinoza tratează despre trei materii diferite. Ea începe cu metafizica, apoi trece la psihologia pasiunilor și a voinței, iar la slăbit dezvoltă o etică bazată pe acea metafizică și acea psihologie. Metafizica ei este o modificare a celei carteziene, psihologia are afinități cu Hobbes, în schimb etica este originală și constituie componenta cea mai valoroasă a cărții. Relația lui Spinoza cu Descartes seamănă pe undeva cu cea dintre Plotin și Platon. Descartes era un om multilateral, plin de curiozitate intelectuală, dar nu foarte pătruns de gravitate morală. Deși a inventat „dovezile” menite a veni în sprijinul credințelor ortodoxe, ar fi putut fi folosit de sceptici aşa cum Carneade l-a folosit pe Platon. Spinoza, deși nu i-a lipsit interesul pentru știință, ba chiar a și scris un tratat despre curcubeu, a avut drept preocupări principale religia și virtutea. De la Descartes și de la contemporanii săi a preluat o fizică materialistă și deterministă, căutând să găsească, în cadrul ei, loc pentru venerație și pentru o viață închinată Binelui. Încercarea să a fost magnifică și stărnește admirație chiar și la cei ce nu consideră că a fost încununată de succes.

Sistemul metafizic al lui Spinoza aparține tipului inaugurat de Parmenide. Există o singură substanță, „Dumnezeu sau Natura”; nici o realitate finită nu este autosubzistentă. Descartes admitea trei substanțe — Dumnezeu, spiritul și materia; chiar și pentru el, ce-i drept, Dumnezeu era, într-un anume sens, *mai* substanțial decât spiritul și materia, dat fiind că El le-a creat pe acestea două și putea, dacă voia, să le anihileze. Exceptând însă relația cu omnipotența divină, spiritul și materia erau două substanțe independente, definite, respectiv, prin atributul gândirii și prin cel al întinderii. Nimic din toate acestea la Spinoza. Pentru el, gândirea și întinderea erau, ambele, atrbute ale lui Dumnezeu. Dumnezeu are și un număr infinit de alte atrbute, deoarece în mod necesar el este în toate privințele infinit, dar aceste alte atrbute nouă ne sunt necunoscute. Sufletele individuale și bucătările de materie separate au, pentru Spinoza, o realitate adjectivală; ele nu sunt *lucruri*, ci doar aspecte ale Ființei divine. Nu poate exista nemurire personală de felul celei în care cred creștinii, ci numai genul de nemurire impersonală care constă în a deveni din ce în ce mai mult una cu Dumnezeu. Lucrurile finite se definesc prin limitele lor, fizice sau logice, adică prin ceea ce *nu sunt*: „orice determinație este o negație”. Nu poate exista decât o singură ființă integral pozitivă și Ea este cu necesitate absolut infinită. Spinoza ajunge astfel la un panteism complet și nediluat.

Totul, potrivit viziunii lui Spinoza, este guvernăt de o necesitate logică absolută. Nu există liber arbitru în sfera psihică, nici hazard în lumea fizică. Tot ceea ce se întâmplă este o manifestare a Naturii de nepătruns a lui Dumnezeu și este logic imposibil ca evenimentele să fie altfel de cum sunt! Aceasta duce la dificultăți în chestiunea păcatului, pe care criticii le-au semnalat cu promptitudine. Unul din ei, observând că, potrivit lui Spinoza, totul e decretat de Dumnezeu și este, ca atare, bun, întreabă cu indignare: a fost un lucru bun că Nero și-a ucis mama? A fost bine că Adam a mâncat mărul? Spinoza răspunde că ceea ce era pozitiv în aceste acte era bun și că rău a fost doar ceea ce era negativ; negație există însă numai din punctul de vedere al făpturilor finite. În Dumnezeu, singurul care e pe deplin real, nu există negație și deci răul în ceea ce nouă ni se par a fi păcate nu există când ele sunt văzute ca părți ale întregului. Această doctrină, deși sub o formă sau alta a fost susținută de majoritatea misticilor, evident că nu poate fi împăcată cu doctrina ortodoxă a păcatului și a damnării. Ea stă în legătură cu totala respingere de către Spinoza a liberului arbitru. Deși nu era defel un spirit polemic, Spinoza era prea cinsit pentru a-și ascunde

opiniile, oricât ar fi fost de şocante pentru contemporanii săi; aversiunea faţă de doctrina sa nu este, de aceea, surprinzătoare.

*Etica* este redactată în stilul lui Euclid, cu definiții, axiome și teoreme; tot ce urmează după axiome se presupune a fi riguros demonstrat prin raționament deductiv. Aceasta o face greu de citit. Un cercetător din ziua de astăzi, care nu poate presupune că există „demonstrații” riguroase ale ideilor pe care Spinoza vrea să le acrediteze, se simte excedat de detaliile demonstrațiilor, care, de fapt, nici nu merită reținute. E suficient să citim enunțurile de propoziții și să studiem scoliile, care cuprind cea mai mare parte din ceea ce e cel mai valoros în *Etica*. Am dovedi însă lipsă de înțelegere dacă i-am căuta pricina lui Spinoza pentru metoda sa geometrică. Ținea de esența sistemului său, atât din punct de vedere etic, cât și metafizic, să susțină că totul *poate* fi demonstrat și, ca atare, era esențial să se ofere demonstrații. *Noi* nu putem accepta această metodă, dar asta pentru că nu putem accepta metafizica sa. Noi nu putem crede că interconexiunile dintre părțile universului sunt de natură *logică*, deoarece considerăm că pentru descoperirea de legi științifice nu este suficient raționamentul, ci este nevoie și de observație. Pentru Spinoza însă metoda geometrică era necesară și stătea în legătură cu părțile cele mai esențiale ale doctrinei sale.

Ajung acum la teoria spinozistă a afectelor. Ea este expusă după o discuție metafizică despre natura și originea spiritului, care duce la propoziția uimitoare potrivit căreia „cunoașterea esenței eterne și infinite a lui Dumnezeu de către spiritul omenește este adekvată și perfectă”. Numai că pasiunile, despre care va fi vorba în cartea a treia a *Eticii*, ne distrau și ne întunecă viziunea intelectuală despre întreg. „Orice lucru — citim acolo — năzuiește, atât cât depinde de el, să persevereze în ființa sa.” De aici se nasc iubirea, ura și vrajba. Psihologia dezvoltată în cartea a treia este total egoistă. „Cine își imaginează că este distrus ceea ce urăște se va bucura.” „Dacă ne imaginăm că cineva se bucură de un lucru pe care nu-l poate avea decât unul singur, vom năzui că el să nu mai fie stăpân pe acel lucru.” Dar chiar și în această carte a treia a *Eticii* există momente când Spinoza abandonează aparența de cinism demonstrat în mod matematic, ca bunăoară atunci când scrie: „Ura crește printr-o ură reciprocă și, dimpotrivă, poate fi nimicită prin iubire.” Autoconservarea este, după Spinoza, mobilul fundamental al pasiunilor; dar autoconservarea își schimbă caracterul când ne dăm seama că ceea ce e real și pozitiv în noi este ceea ce ne unește cu întreajul, și nu ceea ce păstrează aparența că suntem separați.

Ultimele două cărți ale *Eticii*, intitulate „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor”, respectiv „Despre puterea intelectului sau

despre libertatea omului", sunt cele mai interesante. Suntem sclavi în măsura în care ceea ce ni se întâmplă este determinat de cauze din afară, și suntem liberi în măsura în care ne autodeterminăm. Spinoza, aidoma lui Socrate și Platon, crede că orice acțiune imorală se datează unei erori intelectuale: omul care-și înțelege rațional situația va acționa înțelept și va fi chiar fericit în fața a ceva ce pe altul îl face să se simtă nenorocit. El nu face deloc apel la altruism, ci consideră că, într-un anumit sens, urmărirea propriului bine și mai cu osebire autoconservarea guvernează întregul comportament omenesc. „Nu se poate concepe nici o virtute care să fie anterioară năzuinței omului de a-și menține existența.” Dar această concepție despre ceea ce un om înțelept va alege drept tel al năzuinței sale egoiste este diferită de cea a banalului egoist: „Binele cel mai mare al sufletului este cunoașterea lui Dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe Dumnezeu.” Afectele sunt numite „pasiuni” când se nasc din idei inadecvate; pasiunile unor oameni diferenți pot ajunge în conflict, dar oamenii care trăiesc conform rațiunii se potrivesc și în afecte. Plăcerea este în sine bună, pe când speranța și teama sunt rele, după cum sunt rele și umilința și căința: „acela care se căiește de ceea ce a făcut este de două ori nenorocit sau neputincios”. În viziunea lui Spinoza, timpul este ireal și de aceea el consideră potrivnice rațiunii toate afectele care au de-a face în chip esențial cu un eveniment viitor sau trecut. „În măsura în care sufletul concepe lucrurile din porunca rațiunii, el este afectat la fel, fie că ideea este a unui lucru viitor, trecut sau prezent.”

Aceasta este o aserțiune contrariantă, dar care ține de esența sistemului lui Spinoza, încât nu strică să stăruim o clipă asupra ei. Potrivit judecății populare, „totul e bine când se termină cu bine”; dacă universul se ameliorează treptat, gândim despre el mai bine decât dacă se deteriorează treptat, chiar dacă în ambele cazuri suma binelui și răului este aceeași. Ne pasă mai mult de un dezastru din epoca noastră decât de unul din vremea lui Genghis-Han. Potrivit lui Spinoza, acest mod de a gândi este irațional. Tot ceea ce se întâmplă face parte din lumea atemporală eternă aşa cum o vede Dumnezeu; pentru El, data este irelevantă. Omul înțelept, atât cât îngăduie finitudinea umană, năzuiește să vadă lumea în felul în care o vede Dumnezeu, *sub specie aeternitatis*, din perspectiva veșniciei. Dar, ați putea obiecta dumneavoastră, oare nu e normal să fim mai preocupăți de nenorociri viitoare, pe care am putea eventual să le preîntâmpinăm, decât de calamități din trecut, în privința căror nu putem face nimic? Determinismul lui Spinoza oferă răspuns acestui argument. Numai ignoranța ne face

„... credem că putem schimba viitorul; ceea ce va fi va fi, iar viitorul este fixat în mod la fel de inalterabil ca și trecutul. Iată de ce speranța și teama sunt blamate: ambele depind de ideea că viitorul e incert și deci izvorăsc din lipsa de înțelepciune.

Când dobândim, atât cât ne stă în puțină, o viziune a lumii analoagă celei a lui Dumnezeu, toate ni se înfățișează ca părți ale întregului și ca fiind necesare pentru binele acestuia. Așadar, „cunoașterea răului este o cunoaștere neadecvată”. Pentru Dumnezeu nu există cunoaștere a răului, pentru că răul însuși este inexistent; aparența răului se naște când privim părțile universului ca și cum ar fi auto-subzisante.

Viziunea lui Spinoza are drept scop eliberarea oamenilor de sub înținderea fricii. „Omul liber se gândește la moarte mai puțin decât la orice altceva, iar înțelepciunea lui constă în meditație asupra vieții, nu asupra morții.” Spinoza a trăit în conformitate practic deplină cu acest precept. În ultima sa zi de viață a fost de un calm desăvârșit, nu exaltat, ca Socrate în *Phaidon*, ci stând de vorbă, cum obișnuia în orice altă zi, despre lucruri care-l interesau pe interlocutorul său. Spre deosebire de anumiți alți filozofi, el nu doar a crezut în doctrinele sale, ci le-a și pus în practică; nu cunosc nici o situație, deși pricini au fost cu duiumul, în care să se fi lăsat cuprins de genul de iritare sau mânie pe care etica sa le condamnă. Când participa la o controversă, era politicos și rezonabil, dar depunea toată străduința ca să convingă.

În măsura în care un lucru care ni se întâmplă își are obârșia în noi însine, el este bun; rău este pentru noi doar ceea ce vine din afară. „Păiind că sunt bune cu necesitate toate lucrurile a căror cauză eficientă este omul, lui nu i se poate întâmpla nimic rău decât din cauze externe.” Evident, așadar, că universului ca întreg nu i se poate întâmpla nimic rău, pentru că el nu este supus unor cauze externe. „Suntem parte a naturii universale, la ale cărei legi suntem supuși. Dacă înțelegem aceasta în mod clar și distinct, atunci acea parte a naturii noastre care este definită drept cunoaștere pură, adică partea cea mai bună din noi, va fi deplin împăcată cu ceea ce ni se întâmplă și va căuta să stăruie în această împăcare.” În măsura în care omul este peste voie parte a unui întreg mai cuprinzător, el este înrobit; în măsura însă în care, prin intelect, devine conștient că numai întregul este cu adevărat real, el este liber. Implicațiile acestei doctrine sunt dezvoltate în ultima carte a *Eticii*.

Spre deosebire de stoici, Spinoza nu este potrivnic *tuturor* afectelor, ci doar acelora care sunt „pasiuni”, adică celor în care noi ne simțim pasivi sub stăpânirea unor forțe din afară. „Afectul care este o pasiune

încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm despre el o idee clară și distincă.“ Înțelegând că toate câte se întâmplă sunt necesare, sufletul dobândește putere asupra afectelor. „Cine se cunoaște clar și distinct pe sine și afectele sale, acela îl iubește pe Dumnezeu, și cu atât mai mult cu cât se cunoaște mai mult pe sine și își cunoaște afectele.“ Cu această propoziție am ajuns la „iubirea intelectuală de Dumnezeu“, în care constă înțelepciunea. Iubirea intelectuală de Dumnezeu este o uniune a gândirii și afectului: cred că putem spune că ea înseamnă gând adevărat combinat cu bucuria ce se naște din aprehendarea adevărului. Orice bucurie generată de un gând adevărat este parte a iubirii intelectuale de Dumnezeu, pentru că ea nu cuprinde nimic negativ și este deci cu adevărat parte a întregului, și nu doar în aparență, cum se întâmplă cu lucrurile fragmentare ce sunt atât de separate în gândire încât au aparența de a fi rele.

Spuneam ceva mai înainte că iubirea intelectuală de Dumnezeu presupune bucurie, dar poate că totuși m-am exprimat greșit, pentru că Spinoza spune că Dumnezeu nu este afectat de nici o placere sau durere, și mai spune că „iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubește pe sine“. Eu cred totuși că în „iubirea intelectuală“ există ceva ce nu este doar intelect; probabil că bucuria presupusă în ea este considerată a fi ceva superior plăcerii.

„Iubirea față de Dumnezeu“, ni se spune, „trebuie să absoarbă cel mai mult mintea.“ Am omis în cele de mai sus demonstrațiile lui Spinoza, dar procedând așa, am oferit o imagine incompletă a gândirii sale. Cum demonstrația ultimei propoziții citată este scurtă, o voi reproduce integral; cititorul va putea apoi în imagine să adauge demonstrații și altor propoziții. Demonstrația propoziției de mai sus sună astfel:

În adevăr, această iubire este legată de toate afecțiunile corpului (*conform prop. V, 14*) și întreținută de către toate (*conform cu V, 15*); așa încât (*conform cu V, 11*) trebuie să absoarbă mintea cel mai mult. Q.E.D.

Despre propozițiile invocate în această demonstrație, citim în V, 14: „Sufletul poate face așa fel ca toate afecțiunile corpului, adică toate imaginile lucrurilor, să se raporteze la ideea de Dumnezeu“; V, 15, invocată mai sus, sună așa: „Cine se cunoaște clar și distinct pe sine și afectele sale, acela îl iubește pe Dumnezeu, și cu atât mai mult cu cât se cunoaște mai mult pe sine și își cunoaște afectele“; iar V, 11 sună așa: „Cu cât o imagine se referă la mai multe lucruri, cu atât este mai

obișnuită, cu alte cuvinte cu atât ne vine mai des în minte și ne-o stăpânește mai mult.”

„Demonstrația” reprobusă poate fi exprimată și astfel: Orice spor în înțelegerea a ceea ce ni se întâmplă constă în raportarea evenimentelor la ideea de Dumnezeu, pentru că, în adevăr, toate fac parte din Dumnezeu. Această înțelegere a faptului că toate sunt parte a lui Dumnezeu este iubire de Dumnezeu. Când *toate* obiectele sunt raportate la Dumnezeu, ideea de Dumnezeu ne absoarbe integral mintea.

După cum se vede, enunțul că „iubirea de Dumnezeu trebuie să absoarbă cel mai mult mintea” nu este un îndemn cu precădere moral, ci o explicație a ceea ce se întâmplă în mod inevitabil pe măsură ce dobândim înțelegere.

Ni se mai spune că nimeni nu-l poate urî pe Dumnezeu, dar pe de altă parte, „Cine îl iubește pe Dumnezeu nu poate năzui ca și Dumnezeu să-l iubească la rândul lui”. Goethe, care-l admira pe Spinoza fără măcar să fi început să-l înțeleagă, considera această propoziție drept un exemplu de abnegație. Nu este nicidcum aşa ceva, ci este o consecință logică a metafizicii lui Spinoza. Acesta nu spune că omul nu-ar trebui să vrea ca Dumnezeu să-l iubească, ci spune că un om care-l iubește pe Dumnezeu nu poate voi ca și Dumnezeu să-l iubească pe el. Aceasta se vede limpede din demonstrație, care sună așa: „Dacă un om ar năzui la aceasta, atunci el ar dori (*conform prop. V, 17, Corolar*) că Dumnezeu, pe care îl iubește, să nu fie Dumnezeu, și deci (*conform prop. III, 19*) ar dori să se întristeze, ceea ce (*conform prop. III, 28*) este absurd. V, 17 este propoziția deja invocată, care spune că Dumnezeu este lipsit de pasiuni, de plăceri sau dureri; corolarul invocat mai sus deduce că Dumnezeu nu iubește și nu urăște pe nimeni. Nici aici nu este vorba de un preceptetic, ci de o necesitate logică: un om care l-ar iubi pe Dumnezeu și ar voi ca și Dumnezeu să-l iubească pe el ar voi să simtă durere, „ceea ce e absurd”.

Enunțul că Dumnezeu nu poate să iubească pe nimeni nu trebuie considerat incompatibil cu enunțul că Dumnezeu se iubește pe Sine cu o iubire intelectuală infinită. El se poate iubi pe Sine, pentru că aceasta nu presupune să creadă lucruri false; și în orice caz, iubirea intelectuală este un gen de iubire cu totul aparte.

În acest punct, Spinoza ne spune că ne-a arătat „toate leacurile împotriva afectelor”. Leacul cel mare sunt ideile clare și distințe cu privire la natura afectelor și la relația lor cu cauzele externe. Iubirea de Dumnezeu mai are și un alt avantaj în comparație cu iubirea de oameni: „Supărările și nenorocirile se trag cel mai mult dintr-o iubire prea mare față de un lucru care este supus multor schimbări”, pe când

din cunoașterea clară și distinctă „se naște iubirea față de lucrul neschimbător și veșnic”, iar o astfel de iubire nu poate fi tulburată și dătătoare de neliniști precum iubirea față de un lucru trecător și schimbător.

Deși supraviețuirea personală după moarte este o iluzie, există totuși și în sufletul omenesc ceva veșnic. Sufletul își poate închipui și aminti numai cât timp dăinuie corpul, dar în Dumnezeu există o idee ce exprimă esența unui corp omenesc sau a altuia sub forma veșniciei, iar această idee este partea veșnică a sufletului. Iubirea intelectuală față de Dumnezeu, când cineva o simte, este cuprinsă în această parte veșnică a sufletului.

Fericirea, care constă în iubirea față de Dumnezeu, nu este răsplata virtuții, ci este virtutea însăși; nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrâñăm poftele senzuale, ci ne înfrâñăm poftele pentru că aflăm bucurie în ea.

*Etica* se încheie cu următoarele cuvinte:

Înțeleptul, întrucât îl considerăm ca atare, aproape că nu se tulbură sufletește, ci, fiind printr-un fel de necesitate eternă conștient de sine, de Dumnezeu și de lucruri, nu încețează niciodată să existe și să se bucure totdeauna de adevarata liniște sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuși găsit. Și, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întâlnim atât de rar. Dacă mântuirea ar fi la îndemână și s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu puțință să fie nebăgată în seamă aproape de toți? Dar tot ce este mareț este pe atât de greu, pe cât este de rar.

Când vrem să formulăm o judecată critică despre importanța lui Spinoza ca filozof, este necesar să distingem etica sa de metafizica sa și să examinăm cât poate supraviețui din prima după ce o respingem pe cea de a doua.

Metafizica lui Spinoza este cel mai bun exemplu de ceea ce se poate numi „monism logic” — adică doctrina că lumea în întregul ei este o unică substanță, ale cărei părți nu sunt, nici una, capabile să existe de sine stătător. Baza ultimă a acestei viziuni o constituie credința că orice propoziție are un singur subiect și un singur predicat, ceea ce ne duce la concluzia că relațiile și pluralitatea nu pot fi decât iluzorii. Spinoza credea că natura lumii și a vieții umane pot fi deduse logic din axiome intrinsec evidente; ar trebui să fim la fel de resemnat cu evenimentele cum suntem cu faptul că  $2 + 2 = 4$ , pentru că ambele sunt rezultatul necesității logice. Această metafizică nu poate fi acceptată în totalitate; ea este incompatibilă cu logica modernă și cu metoda științifică. Faptele se impunea să fie descoperite prin observație, nu prin

raționament; când inferăm cu succes viitorul, o facem cu ajutorul unor principii ce nu sunt logic necesare, ci ne sunt sugerate de date empirice. Iar conceptul de substanță, pe care se sprijină Spinoza, este unul pe care în prezent nu-l pot accepta nici știința, nici filozofia.

Când ajungem însă la etica lui Spinoza, simțim — sau, cel puțin, eu simt — că din ea căte ceva — deși nu totul — poate fi acceptat chiar dacă temelia metafizică a fost respinsă. În linii mari, ceea ce-l preocupă pe Spinoza este să arate cum putem trăi demn chiar și recunoscând limitele puterii umane. El însuși, prin doctrina sa privind necesitatea, face mai înguste aceste limite decât sunt în realitate; cum însă ele neîndoilenic există, maximele lui Spinoza sunt probabil cele mai bune cu puțință. Să luăm, de pildă, reflecțiile sale despre moarte: nimic din ceea ce stă în puterea omului să facă nu-i poate confери nemurirea și este, prin urmare, zadarnic să irosim timpul cu spaime și lamentații în legătură cu faptul că moartea e ineluctabilă. Obsesia cu teama de moarte este un fel de robie; Spinoza are dreptate când spune că „omul liber se gândește la moarte mai puțin decât la orice altceva”. Dar chiar și în acest caz, doar moartea în general se cuvine tratată astfel; moartea pricinuită de orice boală particulară trebuie, pe cât posibil, să-o prevenim prin tratament medical. Ceea ce se cuvine evitat, chiar și în acest caz, este un anumit fel de anxietate sau spaimă; măsurile necesare trebuie luate cu calm, iar gândurile noastre trebuie apoi îndreptate în cât mai mare măsură spre alte lucruri. Aceleași considerații se aplică și la toate celelalte necazuri pur personale.

Cum rămâne cu nenorocirile celor pe care-i iubim? Să ne gândim la anumite lucruri care li s-ar putea întâmpla în zilele noastre locuitořilor Europei sau ai Chinei. Să presupunem că sunteți evreu și că familia dumneavoastră a fost masacrată. Să presupunem că sunteți un militant clandestin împotriva nazismului și că soția dumneavoastră a fost împușcată pentru că dumneavoastră nu ați putut fi capturat. Sau să presupunem că soțul dumneavoastră, condamnat pentru un delict imaginar, a fost trimis la muncă silnică în Arctica, unde a murit în urma maltratărilor și a inanitiei. Sau că fiica dumneavoastră a fost violată și apoi ucisă de soldați inamici. Ar trebui oare, în astfel de situații, să păstrați un calm filozofic?

Dacă urmați învățătura lui Cristos, veți spune: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac.” Personal am cunoscut quakeri care ar fi putut rosti aceste cuvinte sincer și profund și pe care i-am admirat că puteau să facă. Înainte însă de a admira, trebuie să fim foarte siguri că nenorocirea în cauză este simțită cu profunzimea cuvenită. Nu putem accepta atitudinea unora dintre stoici, care spuneau: „Ce contează pentru mine

dacă familia mea suferă? Eu pot fi totuși virtuos.“ Principiul creștin „Iubește-ți dușmanii“ este bun, pe când principiul stoic „Fii indiferent față de prieteni“ este rău. Iar principiul creștin nu insuflă calm, ci o iubire caldă chiar și față de cei mai netrebnici dintre oameni. Împotriva lui nu se poate spune nimic, în afară de faptul că pentru cei mai mulți dintre noi este prea greu de practicat cu sinceritate.

Reacția primitivă la astfel de dezastre este răzbunarea. Când Macduff află că soția și fiile săi au fost omorâți de Macbeth, el decide să-l ucidă pe tiran cu mâna sa. Această reacție este admirată încă și astăzi de mulți, când delictul e grav și de natură să inspire orare în oameni dezinteresați. Nici nu o putem, de altfel, condamna cu totul, pentru că ea este una din forțele generatoare de pedeapsă, iar pedeapsa e uneori necesară. În plus, din punct de vedere psihiatric, pornirea spre răzbunare este de multe ori atât de puternică, încât, dacă nu i se îngăduie să se descarce cumva, întreaga viziune despre viață a unui om se poate distorsiona și poate vira, mai mult sau mai puțin, spre demență. Aceasta nu se întâmplă în toate cazurile fără excepție, dar se întâmplă într-un procent mare de cazuri. Dar pe de altă parte, trebuie spus că răzbunarea e un mobil extrem de periculos. În măsura în care societatea o admite, ea îi îngăduie individului să fie judecător în propria-i cauză, adică tocmai ceea ce legea încearcă să împiedice. În plus, este și un mobil de obicei excesiv, care caută să aplice o pedeapsă mai mare decât este dezirabil. Tortura, de exemplu, nu trebuie pedepsită prin tortură, dar insul scos din minti de pofta de răzbunare va considera că o moarte fără dureri este o pedeapsă prea mică pentru obiectul urii sale. În plus — și aici e locul unde Spinoza are dreptate — o viață dominată de o unică pasiune este o viață îngustă, incompatibilă cu vreo înțelepciune. Răzbunarea ca atare nu este, aşadar, reacția optimă la răul suferit.

Spinoza ar spune ceea ce spune creștinul și chiar ceva mai mult. Pentru el, orice păcat este datorat ignoranței; i-ar fi iertat pe păcătoși pentru că „nu știu ce fac“. Dar v-ar fi sfătuit să depășiți orizontul îngust, din care, după părerea sa, izvorăște păcatul și v-ar fi îndemnat, chiar și în cele mai mari nenorociri, să nu vă închideți în lumea propriei dureri; v-ar fi sfătuit să înțelegeți acea nenorocire privind-o în relație cu cauzele ei și ca parte componentă a ordinii de ansamblu a naturii. După cum am văzut, el crede că ura poate fi biruită prin iubire: „Ura crește printr-o ură reciprocă și, dimpotrivă, poate fi nimicită prin iubire. Ura care este învinsă cu totul de iubire se schimbă în iubire; și în acest caz iubirea este mai mare decât dacă ura nu ar fi precedat-o.“ Aș vrea să pot crede că este așa, dar nu pot, în afară de cazurile excepționale în care persoana care urăște este cu totul în puterea persoanei

care refuză să răspundă urii prin ură. În astfel de cazuri, surpriza de a se vedea nepedepsit poate avea un efect de îndreptare. Câtă vreme însă netrebnicii dețin puterea, nu-i de mare folos să le dai asigurări că nu-i urăști, pentru că vor pune spusele tale pe seama vreunui alt motiv. Iar de putere nu-i poți deposeda prin neîmpotrivire.

Pentru Spinoza problema e mai ușoară decât pentru cineva care își crede că binele stă la baza universului. Spinoza crede că dacă izbucnesti să-ți vezi nenorocirile aşa cum sunt ele în realitate, ca parte a lanțului de cauze care se întinde de la începutul timpului până la sfârșit, îl vei da seama că ele sunt nenorociri numai pentru tine, nu și pentru univers, pentru care sunt doar niște dezacorduri trecătoare ce potențiază o armonie funciară. Eu nu pot să accept această idee, ci cred că evenimentele particulare sunt ceea ce sunt și nu devin altceva prin absorbire într-un întreg. Orice act de cruzime este în chip etern parte din univers; nimic din ce se întâmplă după aceea nu poate transforma respectivul act din rău în bun și nu poate conferi perfecțiune întregului din care el face parte.

Totuși, dacă îți-e dat să înduri ceva ce este (sau îți se pare a fi) mai rau decât ceea ce au de îndurat în medie oamenii, principiul lui Spinoza de a te gândi la întreg, sau măcar la lucruri de mai mare amplitudine decât este necazul tău personal, este un principiu util. Există chiar momente când este alinător să te gândești că viața omenească, cu toate realele și suferințele căte încap în ea, este o parte infinitezimală a vieții universului. Poate că astfel de reflectii nu sunt de ajuns spre a alcătui o religie, dar într-o lume plină de durere ele ne ajută să nu ne smintim și constituie un antidot împotriva paraliziei născute din extrema deznaștere.

## Leibniz

Leibniz (1646–1716) a fost una dintre cele mai mari inteligențe din toate timpurile, dar ca om nu a fost tocmai un model de urmat. A avut, ce-i drept, acele virtuți pe care ne-ar plăcea să le vedem trecute într-o recomandare dată cuiva care caută o slujbă: era harnic, chibzuit, cumpătat și cinstit în materie de bani. Dar era total lipsit de acele virtuți filozofice mai înalte de care făcea doavadă Spinoza. Partea cea mai valoroasă a gândirii sale n-ar fi fost de natură să-i aducă popularitate, aşa că a lăsat-o nepublicată în sertar. Ceea ce a publicat era menit să-i câștige aprobarea unor principi și principese. Așa se face că există două sisteme de gândire ce pot fi considerate a-l reprezenta pe Leibniz: unul, cel pe care l-a proclamat, era optimist, ortodox, fantezist și lipsit de profunzime; celălalt, care abia nu demult a început să fie dezgropat puțin câte puțin din manuscrisele sale de către editori, era profund, coerent, în bună parte spinozist și uimitor de logic. Leibniz cel popular este inventatorul doctrinei cum că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile (la care F.H. Bradley a adăugat remarcă sardonică „și totul în ea este un rău necesar”); acesta era acel Leibniz pe care Voltaire l-a caricaturizat în persoana Doctorului Pangloss. Am procedat neistoric dacă l-am ignorat pe acest Leibniz, dar celălalt este de mult mai mare însemnatate filozofică.

Leibniz s-a născut cu doi ani înainte de sfârșitul Războiului de Treizeci de Ani, în Leipzig, unde tatăl său era profesor de filozofie morală. La universitate a studiat dreptul, iar în 1666 a obținut titlul de doctor la Altdorf, unde i s-a oferit o catedră, pe care însă a refuzat-o spunând că „intenționa să facă ceva mult diferit”. În 1667 a intrat în serviciul arhiepiscopului de Mainz, care, aidoma altor principi din vestul Germaniei, se temea de intențiile lui Ludovic al XIV-lea. Cu aprobarea arhiepiscopului, Leibniz a încercat să-l convingă pe regele francez să invadizeze Egiptul și nu Germania, dar i s-a reamintit politicos că războiul împotriva necredincioșilor nu mai era la modă încă de pe vremea

lui Ludovic cel Sfânt. Proiectul său a rămas necunoscut publicului până când l-a descoperit Napoleon atunci când a ocupat Hanovra, în 1803, la patru ani după propria-i expediție eşuată din Egipt. În 1672, lețat de acest plan al său, Leibniz s-a dus la Paris, unde a petrecut cea mai mare parte a următorilor patru ani. Contactele pe care le-a stabilit la Paris au fost de mare însemnatate pentru evoluția sa intelectuală, caci Parisul era pe atunci lider mondial în filozofie, ca și în matematică. Aici a inventat, în 1675–1676, calculul infinitezimal, neavând cunoștință de cercetările anterioare dar nepublicate ale lui Newton pe această temă. Lucrarea lui Leibniz a fost publicată pentru prima dată în 1684, iar cea a lui Newton în 1687. Disputa ce a urmat cu privire la prioritate a fost un episod nefericit și deplorabil pentru ambele părți.

La capitolul bani, Leibniz era cam cărpănos. Când se mărita vreo domnișoară de la curtea din Hanovra, obișnuia să-i ofere ceea ce el numea un „cadou de logodnă” constând din maxime utile și care se încheia cu sfatul către mireasă de a nu înceta să se spele acum, după ce s-a căpătuit cu un soț. Istoria nu a consemnat dacă respectivele mirese i-au fost sau nu recunoscătoare.

În Germania, lui Leibniz i s-a predat filozofie aristotelică neoscolastică, din care a păstrat câte ceva în viața de mai târziu. La Paris însă, a ajuns să cunoască cartesianismul și materialismul lui Gassendi, fiind influențat de amândouă; în această perioadă, spunea el, a abandonat „scolile triviale”, care va să zică scolastica. La Paris a făcut cunoștință cu Malebranche și cu jansenistul Arnauld. Ultima influență importantă asupra filozofiei sale a fost cea a lui Spinoza, pe care l-a vizitat în 1676. A petrecut o lună în dese convorbiri cu el și a obținut în manuscris o parte din *Etica*. După niște ani avea să se alăture detractorilor lui Spinoza și atunci va minimaliza contactele avute cu acesta, spunând că l-a întâlnit doar o dată și că Spinoza i-a spus în acea împrejurare niște anecdote nostime cu privire la politică.

Legătura sa cu Casa de Hanovra, în serviciul căreia a rămas pentru tot restul vieții, a început în 1673. Din 1680 a fost bibliotecarul lor la Wolfenbüttel și primise însărcinarea oficială de a scrie istoria ducilor de Brunswick. Când a murit, ajunsese cu respectiva istorie la anul 1005. Această lucrare a fost publicată abia în 1843. Și-a folosit o parte din timp și cu un proiect de unificare a Bisericilor, dar proiectul a eşuat. A călătorit în Italia spre a strângе dovezi că ducii de Brunswick aveau legături cu familia d'Este. Dar în ciuda acestor servicii, ducii nu l-au luat cu ei la încoronarea lui George I ca rege al Angliei, motivul principal fiind că disputa sa cu Newton îi crease în Anglia sentimente ostile. Printesa de Wales însă, după cum le spunea el tuturor celor cu care

coresponda, s-a situat de partea sa și împotriva lui Newton. Cu toate favorurile dânsiei, a murit neglijat.

Filozofia populară a lui Leibniz se află expusă în *Monadologie* și în *Principiile naturii și ale harului*, lucrări dintre care una (nu se știe sigur care) a fost scrisă pentru prințul Eugen de Savoia, colegul lui Marlborough. Baza optimismului său teologic este expusă în *Teodiceea*, scrisă pentru regina Charlotte a Prusiei. Voi începe cu filozofia expusă în aceste scrieri, urmând ca apoi să trec la opera sa mai temeinică, pe care a lăsat-o nepublicată.

Asemeni lui Descartes și Spinoza, Leibniz și-a bazat filozofia pe noțiunea de substanță, dar s-a deosebit radical de ei în privința relației dintre spirit și materie și în privința numărului de substanțe. Descartes a admis trei substanțe — Dumnezeu, spiritul și materia; Spinoza l-a admis numai pe Dumnezeu. Pentru Descartes, esența materiei este întinderea; pentru Spinoza, atât întinderea cât și gândirea sunt attribute ale lui Dumnezeu. Leibniz susține că întinderea nu poate fi atribut al unei substanțe. Temeiul susținerii sale este că întinderea implică pluralitate și de aceea poate să aparțină numai unui agregat de substanțe; fiecare substanță în parte este cu necesitate lipsită de întindere. El credea, în consecință, într-un număr infinit de substanțe, pe care le-a numit „monade”. Fiecare din acestea ar avea unele din proprietățile unui punct fizic, dar numai când este privită abstract; de fapt, fiecare monadă este un suflet. Aceasta decurge în chip firesc din respingerea întinderii ca atribut al substanței; singurul atribut esențial posibil care rămâne părea a fi gândirea. Leibniz ajunge astfel să nege realitatea materiei și să pună în locul ei o familie infinită de suflete.

Doctrina că substanțele nu pot să interacționeze a fost dezvoltată de discipoli de-ai lui Descartes, a fost reținută de Leibniz și a dus la consecințe curioase. Două monade, susținea el, nu pot avea niciodată o relație cauzală între ele; când ni se pare că au, aparența e amăgitoare. Monadele, cum se exprima el, „nu au ferestre”. De aici se iveau două dificultăți: una în dinamică, unde corpurile par să se afecteze reciproc, îndeosebi când se ciocnesc; cealaltă în legătură cu percepția, care pare a fi efectul obiectului percepții asupra percipientului. Vom lăsa deocamdată deoparte dificultatea dinamică și vom lua în discuție doar chestiunea percepției. Leibniz susținea că fiecare monadă oglindește universul, nu pentru că universul ar afecta-o, ci pentru că Dumnezeu i-a dat o natură care produce în mod spontan acest rezultat. Între schimbările dintr-o monadă și cele dintr-o alta există o „armonie prestabilită”, care produce aparența interacțiunii. Aceasta este în mod evident o extindere a ideii celor două ceasornice care sună concomitent pentru că

fiecare indică cu precizie ora. La Leibniz avem de-a face cu o infinitate de ceasornice, toate reglate de Creator în aşa fel încât să sune concordant, nu pentru că s-ar afecta între ele, ci pentru că fiecare în parte este un mecanism ce funcționează perfect. Celor cărora armonia prestatabilită li se părea un lucru straniu, Leibniz le învedera că ea oferă o dovadă admirabilă a existenței lui Dumnezeu.

Monadele alcătuiesc o ierarhie, în cadrul căreia unele din ele le sunt superioare altora în claritatea și distincția cu care oglindesc universul. În toate există o doză de confuzie în percepție, dar gradul de confuzie variază în funcție de demnitatea fiecărei din ele. Corpul uman este compus în întregime din monade, fiecare din acestea fiind un suflet și fiecare fiind nemuritoare, dar există o monadă dominantă, cea numită *sufletul* omului din al cărui corp face parte. Această monadă este dominantă, nu doar în sensul că are percepții mai clare decât au celelalte, ci și în alt sens. Schimbările din corpul uman au loc (în împrejurări obișnuite) în vederea monadei dominante: când brațul meu se mișcă, scopul căruia îi servește mișcarea lui rezidă în monada dominantă, nu în monadele ce compun brațul. Acesta e adevărul care i se înfățișează simțului comun sub forma ideii că brațul ascultă de voința mea.

Spațiul, aşa cum le apare simțurilor și cum este asumat în fizică, nu este real, dar are un pandant real, și anume dispunerea monadelor într-o ordine tridimensională conform punctului de vedere din care ele oglindesc lumea. Fiecare monadă vede lumea dintr-o perspectivă proprie; în acest sens, putem spune, oarecum imprecis, că monada are o poziție spațială.

Luându-ne îngăduință de a vorbi aşa, putem spune că nu există vid; orice punct de vedere posibil este umplut de către o monadă reală, de către una singură. Nu există două monade identice; acesta este principiul leibnizian al „identității indiscernabilelor”.

Marcând deosebirile dintre el și Spinoza, Leibniz releva în particular că sistemul său lasă loc liberului arbitru. El avansa un „principiu al rațiunii suficiente”, potrivit căruia nimic nu se întâmplă fără o rațiune; în cazul agenților raționali însă, rațiunile acțiunilor lor „înclină fără a necesita”. Ceea ce un om face are întotdeauna un motiv, dar rațiunea suficientă a acțiunii sale nu posedă necesitate logică. Așa, cel puțin, spune Leibniz când scrie în manieră populară, dar după cum vom vedea, el are și o altă doctrină, pe care a păstrat-o pentru sine după ce a aflat că Arnauld o găsea şocantă.

Acțiunile lui Dumnezeu posedă același gen de libertate. El acționează întotdeauna vizând optimul, dar nu este constrâns logic să acționeze aşa. Leibniz este de acord cu Toma d'Aquino că Dumnezeu nu

poate acționa potrivnic legilor logicii, dar El poate decreta orice este posibil din punct de vedere logic, iar aceasta îi lasă un spectru larg de opțiuni.

Leibniz a dat forma definitivă dovezilor metafizice privind existența lui Dumnezeu. Acestea aveau o lungă istorie: debutează cu Aristotel, sau chiar cu Platon; sunt formalizate de scolastici, iar una din ele, argumentul ontologic, a fost inventată de Sfântul Anselm. Acum argument, deși respins de Sfântul Toma, a fost resuscitat de Descartes. Leibniz, neîntrecut ca măiestrie logică, a dat argumentelor o formulare mai bună decât primiseră vreodată până atunci. Acesta e motivul pentru care am ales să le examinez în legătură cu el.

Înainte de a analiza respectivele argumente în detaliu, se cuvine să înțelegem că teologii de astăzi nu se mai bazuie pe ele. Teologia medievală își are obârșia în spiritul grec. Dumnezeul Vechiului Testament este un Dumnezeu al puterii, cel al Noului Testament este și un Dumnezeu al iubirii; în schimb Dumnezeul teologilor, de la Aristotel la Calvin, este unul care exercită atracție intelectuală: existența Sa rezolvă anumite aporii care altminteri ar crea dificultăți argumentative în înțelegerea universului. Această Zeitate care apare la capătul unui raționament, precum demonstrația unei teoreme în geometrie, nu-l satisfăcea pe Rousseau, care s-a reîntors la o concepție despre Dumnezeu mai înrudită cu cea din Evanghelii. Cât privește principalul, teologii de astăzi, mai cu seamă cei protestanți, îl urmează în această privință pe Rousseau. Filozofii au fost mai conservatori; la Hegel, Lotze și Bradley se regăsesc argumente de tip metafizic, deși Kant credea că năruit odată pentru totdeauna argumentele de acest fel.

Argumentele lui Leibniz în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt patru la număr: (1) argumentul ontologic, (2) argumentul cosmologic, (3) argumentul adevărurilor eterne, (4) argumentul armoniei prestatibile, care poate fi generalizat în argumentul teleologic sau, cum îi spune Kant, fizico-teologic. Să le examinăm pe rând.

Argumentul ontologic depinde de distincția dintre existență și esență. Se consideră că orice persoană sau lucru obișnuit, pe de o parte există, iar pe de alta are anumite calități, care formează „esența” lui. Hamlet, deși nu există, are o anumită esență: este melancolic, nehotărât, sarcastic etc. Când descriem o persoană, întrebarea dacă ea este reală sau imaginară rămâne deschisă, oricât de minuțioasă ar fi descrierea pe care o facem. Aceasta se exprimă în limbajul scolastic spunând că în cazul unei substanțe finite, esența sa nu implică existența sa. În cazul lui Dumnezeu însă, definit drept Ființa cea mai perfectă, Sfântul Anselm, urmat de Descartes, susține că esența implică existența, pe

temeiul că o Ființă care posedă toate celelalte perfecțiuni este mai bună dacă există decât dacă nu există, de unde urmează că dacă nu există, El nu este cea mai bună Ființă posibilă.

Leibniz nici nu acceptă cu totul, nici nu respinge cu totul acest argument; acesta, spune el, se cere suplimentat cu o demonstrație că Dumnezeu astfel definit este posibil. El a construit o demonstrație că ideea de Dumnezeu este posibilă și a arătat-o lui Spinoza când s-a întâlnit cu el la Haga. În această demonstrație Dumnezeu este definit drept Ființa cea mai perfectă, adică drept subiect al tuturor perfecțiunilor, iar o perfecțiune este definită drept o „calitate simplă care este pozitivă și absolută și exprimă fără nici un fel de limite ceea ce exprimă”. Leibniz demonstrează cu ușurință că oricare două perfecțiuni astfel definite sunt compatibile, după care conchide: „Există aşadar, sau poate fi conceput, un subiect al tuturor perfecțiunilor, sau Ființa ce mai perfectă. De unde urmează și că El există, căci existența se numără printre perfecțiuni.”

Kant contracarează acest argument susținând că „existență” nu este un predicat. Un alt gen de infirmare a argumentului leibnizian rezultă din teoria descriptiilor dezvoltată de mine. Unui om de astăzi argumentul despre care vorbim nu i se pare foarte convingător, numai că este mai ușor să simți că el trebuie să fie defectuos decât să descoperi cu precizie unde se află hiba.

Argumentul cosmologic este mai plauzibil decât cel ontologic. El constituie o formă a argumentului Cauzei Prime, care derivă el însuși din argumentul aristotelic al mișcătorului nemișcat. Argumentul Cauzei Prime este simplu. El arată că orice este finit are o cauză, care la rândul ei a avut o cauză și așa mai departe. Acest sir de cauze precedente, se spune mai departe, nu poate fi infinit, iar primul termen din sir trebuie să fie el însuși fără cauză, căci altminteri nu ar fi primul. Există, prin urmare, o cauză necauzată a oricărui lucru sau fenomen, și ea este, evident, Dumnezeu.

La Leibniz acest argument îmbracă o formă întrucâtva diferită. El argumentează că orice lucru particular din lume este „contingent”, adică ar fi logic posibil ca el să nu existe; iar aceasta este adevărat nu numai despre fiecare lucru particular, ci și despre întregul univers. Chiar dacă presupunem că universul a existat dintotdeauna, în el nu se află nimic care să arate de ce există. Dar potrivit filozofiei lui Leibniz, totul trebuie să aibă o rațiune suficientă; deci universul ca întreg are în mod necesar o rațiune suficientă și aceasta se află negreșit în afara lui. Această rațiune suficientă este Dumnezeu.

Acest argument este mai bun decât simplul argument al Cauzei Prime și nu este ușor de contracararat. Argumentul Cauzei Prime se sprijină pe asumpția că orice sir are cu necesitate un prim termen, ceea ce e fals; de exemplu, sirul fracțiilor proprii nu are un prim termen. Dar argumentul lui Leibniz nu se sprijină pe teza că universul are cu necesitate un început în timp. Și este valabil în măsura în care concedem principiul leibnizian al rațiunii suficiente; altminteri cade. Ce anume înțelegea Leibniz prin principiul rațiunii suficiente este o chestiune controversată. Couturat susține că potrivit acestui principiu, orice propoziție adevărată este „analitică”, adică este astfel încât contradictoria ei este auto-contradictorie. Dar această interpretare (care și găsește sprijin în scrierile pe care Leibniz nu și le-a publicat) aparține, dacă este adevărată, doctrinei sale ezoterice. În lucrările sale publicate el susține că există o deosebire între propozițiile necesare și cele contingente, că numai cele dintâi decurg din legile logicii și că toate propozițiile care asertează existența sunt contingente, cu singura excepție a existenței lui Dumnezeu. Deși Dumnezeu există cu necesitate, El n-a fost constrâns de logică să creeze lumea; dimpotrivă, aceasta a fost o opțiune liberă, motivată, dar nu necesitată, de bunătatea Sa.

Kant, evident, avea dreptate spunând că acest argument depinde de cel ontologic. Dacă existența lumii nu poate fi explicată decât prin existența unei Ființe necesare, atunci trebuie neapărat să existe o Ființă a cărei esență implică existența, căci tocmai asta se înțelege prin Ființă necesară. Dar dacă este posibil să existe o Ființă a cărei esență implică existența, atunci rațiunea singură, fără apel la experiență, poate defini o asemenea Ființă, a cărei existență va decurge din argumentul ontologic; pentru că tot ce are de-a face numai cu esența poate fi cunoscut independent de experiență — așa, cel puțin, gândește Leibniz. Plauzibilitatea aparent mai mare a argumentului cosmologic în comparație cu cel ontologic este, aşadar, iluzorie.

Argumentul adevărurilor eterne este un pic dificil de formulat cu precizie. Încât va fi poate mai bine să-l enunțăm mai întâi în linii mari, urmând ca după aceea să întregim tabloul. În linii mari argumentul sună astfel: Un enunț precum „Plouă” este uneori adevărat, iar alteori fals, pe când „Doi plus doi fac patru” este întotdeauna adevărat. Toate enunțurile care privesc doar esența, nu și existența, sunt sau întotdeauna adevărate sau niciodată. Cele ce sunt întotdeauna adevărate se cheamă „adevăruri eterne”. Punctul esențial al argumentului este că adevărurile fac parte din conținuturile spiritelor și că un adevăr etern poate face parte doar dintr-un spirit etern. Un argument asemănător acestuia se întâlnește încă la Platon, acolo unde el deduce nemurirea

din eternitatea ideilor. La Leibniz însă argumentul este mai elaborat. El susține că temeiul ultim al adevărurilor contingente se află în adevărurile necesare. Rationamentul este aici aidoma celui din argumentul cosmologic: este necesar să existe o rațiune pentru întreaga lume contingentă, iar această rațiune nu poate fi ea însăși contingentă, ci trebuie cautată printre adevărurile eterne. Dar o rațiune a ceva ce există este necesar să existe și ea; deci adevărurile necesare trebuie, într-un anumit sens, să existe, iar ele nu pot exista decât ca gânduri în spiritul lui Dumnezeu. Acest argument este de fapt doar o altă formă a argumentului cosmologic. I se poate aduce însă în plus întărimarea că despre un adevăr nu se poate spune, la drept vorbind, că „există” într-un spirit care-l aprehendează.

Argumentul armoniei prestabilite, aşa cum îl formulează Leibniz, este valid doar pentru cei ce acceptă monadele sale fără ferestre și care toate oglindesc universul. Argumentul spune că, de vreme ce toate ceasornicile funcționează sincron fără vreo interacțiune cauzală, este necesar să existe o unică Cauză externă care le-a reglat pe toate. Aici se ivește o dificultate care, firește, minează întreaga monadologie: dacă monadele nu interacționează niciodată, cum de știe oricare din ele de existență altora? Ceea ce pare a fi oglindire a universului s-ar putea să nu fie decât un vis. De fapt, dacă Leibniz are dreptate, ea chiar este un simplu vis, dar el aflat nu știm înce fel că toate monadele au vise similare în același moment. Asta, firește, sună fantezist și n-ar fi părut niciodată credibil de n-ar fi fost istoria de până atunci a creștinismului.

Argumentul lui Leibniz poate fi însă debarasat de dependența față de metafizica acestuia și transformat în așa-numitul argument teleologic. Acest argument susține că, trecând în revistă lumea cunoscută, întâlnim lucruri ce nu pot fi explicate plauzibil ca fiind produsul unor forțe naturale oarbe, ci este mult mai rezonabil să le privim drept dovezi ale unei finalități benefice.

Acest argument nu are nici un curs logic-formal; premisele lui sunt empirice, iar la concluzie pare a se ajunge potrivit canoanelor uzuale ale inferenței empirice. Răspunsul la întrebarea dacă trebuie să-l acceptăm sau nu atârnă, prin urmare, nu de chestiuni metafizice generale, ci de niște considerații mai de detaliu. Între acest argument și celealte există o deosebire importantă, și anume că Dumnezeu a cărui existență este dovedită prin el (dacă este valid) nu trebuie neapărat să posede toate atributele metafizice ce i se recunosc de obicei. Nu trebuie neapărat să fie atotputernic sau omniscient; ar putea să fie doar cu mult mai inteligență și mai puternic decât noi. Relele din lume s-ar putea datora puterii Sale limitate. Unii teologi recenti s-au folosit de aceste posibilități

în plămădirea concepției lor despre Dumnezeu. Astfel de speculații sunt însă departe de filozofia lui Leibniz, și e cazul să ne întoarcem la ea.

Unul din elementele cele mai caracteristice ale acestei filozofii este doctrina multitudinii de lumi posibile. O lume este „posibilă” dacă nu contravine legilor logicii. Există o infinitate de lumi posibile, iar Dumnezeu le contemplă pe toate înainte de a crea lumea actuală. Fiind bun, Dumnezeu a decis să creeze cea mai bună dintre lumile posibile și a considerat că este cea mai bună aceea care avea cel mai mare excedent de bine față de rău. El ar fi putut să creeze și o lume în care răul să nu existe deloc, dar ea nu ar fi fost atât de bună ca lumea actuală, deoarece anumite mari bunuri sunt legate logic de anumite rele. Ca să dăm o ilustrare banală: o înghițitură de apă rece când vă e foarte sete într-o zi caniculară vă poate procura o placere atât de mare încât să considerați că setea ce a precedat-o merita suportată, deși a fost chinuitoare, pentru că fără ea delectarea de după aceea n-ar fi putut să fie atât de mare. Pentru teologie nu astfel de exemple sunt importante, ci legătura dintre păcat și liberul arbitru. Liberul arbitru e un mare bine, dar pentru Dumnezeu era logic imposibil să confere liber arbitru și în același timp să decreteze că nu va exista păcat. De aceea a decis să-l facă pe om liber, deși prevedea că Adam va mușca din măr și deși păcatul atragea inevitabil după sine pedeapsa. Lumea care a rezultat, deși în ea există rău, cuprinde un excedent mai mare de bine asupra răului decât orice altă lume posibilă; ea este, aşadar, cea mai bună dintre toate lumile posibile, iar răul pe care-l cuprinde nu poate constitui un argument împotriva bunătății lui Dumnezeu.

Acest argument trebuie că i-a mers la inimă reginei Prusiei. Iobagii ei continuau să îndure răul, pe când ea avea în continuare parte de bine, încât era reconfortant ca un mare filozof să-ți dea asigurări că aşa este drept și bine.

Soluția lui Leibniz la problema răului, la fel ca majoritatea celor-lalte doctrine populare ale sale, este logic posibilă, dar nu foarte convingătoare. Un manihean ar putea retorca spunând că aceasta este cea mai rea dintre lumile posibile, lucrurile bune existând în ea doar pentru a servi la potențarea relelor. Lumea, ar putea spune el, a fost creată de un demiurg rău, care a îngăduit liberul arbitru — un lucru bun — pentru a fi sigur că va exista păcat, care este rău, iar răul din ea excede binele reprezentat de liberul arbitru. Demiurgul, ar putea continua el, a creat oameni virtuoși pentru ca ei să poată fi pedepsiti de cei netrebnici; căci pedepsirea celor virtuoși e un rău atât de mare, încât face ca lumea să fie mai rea decât ar fi dacă n-ar exista defel oameni buni. Nu că eu să susține această opinie, pe care o consider fantezistă; tot ce vreau

și spun este că ea nu e cu nimic mai fantezistă decât teoria lui Leibniz. Oamenii vor să gândească despre univers că este bun, ceea ce-i face îngăduitorii cu argumentele proaste prin care se conchide că el este aşa, pe când argumentele proaste prin care se conchide că el este rău sunt purificate cu toată strășnicia. În fapt, firește, lumea e în parte bună și în parte rea, iar „problema răului” se îscă doar dacă acest fapt evident este lărgăduit.

Ajung acum la filozofia ezoterică a lui Leibniz, în care găsim rațiuni pentru multe din lucrurile arbitrarе sau fanteziste din expunerile lui populare, dar și o interpretare a doctrinelor sale care, dacă ar fi ajuns îndeobște cunoscută, l-ar fi făcut mult mai puțin acceptabil. Este un lucru remarcabil că el le-a impus în așa măsură celor ce s-au îndeletnicit ulterior cu filozofia, încât majoritatea editorilor care au publicat selecțiuni din uriașa masă a manuscriselor sale au preferat ceea ce venea în sprijinul interpretării statonice a sistemului său, lăsând de o parte că neimportante eseuri ce dovedesc că a fost un gânditor mult mai profund decât voia el însuși să fie considerat. Majoritatea textelor pe care suntem nevoiți să ne sprijinim pentru a-i înțelege doctrina ezoterică au fost publicate pentru prima dată în 1901 sau 1903, în două lucrări ale lui Louis Couturat. Unul din acestea poartă chiar adnotarea lui Leibniz „Aici am făcut un progres uriaș”. Cu toate acestea, timp de aproape două secole după moartea lui Leibniz, nici un editor n-a găsit cu cale să publice acest text. E adevărat că scrisorile sale către Arnauld, care cuprind o parte din filozofia sa mai profundă, au fost publicate în secolul al XIX-lea; dar eu am fost primul care le-am semnalat importanța. Felul în care a primit Arnauld aceste scrisori a fost descurajant. El scria: „Găsesc în aceste gânduri atâtea lucruri care mă neliniștesc și pe care, dacă nu greșesc, aproape toți oamenii le vor găsi atât de socante, încât nu văd la ce poate fi bună o scriere pe care, de bună seamă, toată lumea o va respinge.” Fără îndoială că această atitudine ostilă l-a făcut pe Leibniz să adopte, începând de atunci, o politică de tainuire a ceea ce gândeau cu adevărat în chestiuni de filozofie.

Conceptul de substanță, care este fundamental în filozofiile lui Descartes, Spinoza și Leibniz, își are obârșia în noțiunile logice de subiect și predicat. Unele cuvinte pot fi la fel de bine subiecte sau predicate; de exemplu, pot să spun „Cerul e albastru” și „Albastrul e o culoare”. Alte cuvinte — cel mai bun exemplu fiind aici numele proprii — nu pot figura niciodată ca predicate, ci numai ca subiecte sau ca termeni ai unei relații. Asemenea cuvinte se consideră că desemnează *substanțe*. Substanțele, pe lângă această caracteristică logică, o au și pe aceea de a persista în timp dacă nu le nimicește omnipotența lui Dumnezeu

(ceea ce, putem să bănuim, nu se întâmplă niciodată). Orice propoziție adevarată este fie generală, precum „Toți oamenii sunt muritori”, caz în care se enunță că un predicat implică un altul, fie particulară<sup>1</sup>, precum „Socrate e muritor”, caz în care predicatul este cuprins în subiect iar calitatea denotată de predicat face parte din noțiunea substanței denotate de subiect. Orice i se întâmplă lui Socrate poate fi asertat într-o propoziție în care „Socrate” este subiect, iar cuvintele care descriu ce i s-a întâmplat în cutare ocazie constituie predicatul. Toate aceste predicale la un loc alcătuiesc „noțiunea” de Socrate. Ele toate îi aparțin cu necesitate, în sensul că o substanță despre care n-ar putea fi asertate adevărat nu ar fi Socrate, ci altcineva.

Leibniz a crezut cu tărie în importanța logicii, nu doar în propria ei sferă ci și ca bază a metafizicii. A făcut cercetări de logică matematică ce ar fi fost de uriașă importanță dacă le-ar fi publicat; el ar fi fost, în acest caz, întemeietorul logicii matematice și aceasta ar fi devenit cunoscută cu un veac și jumătate mai înainte decât a fost în fapt. S-a abținut de la publicare pentru că întruna găsea dovezi că doctrina aristotelică a silogismului era greșită în unele puncte; respectul ce i-l purta lui Aristotel îl împiedica să credă acest lucru, astfel că și-a închipuit în mod greșit că erorile respective erau ale lui însuși. Cu toate acestea, a nutrit totă viața speranță că va descoperi un fel de matematică generalizată, numită de el *Characteristica Universalis*, cu ajutorul căreia gândirea să poată fi înlocuită prin calcul. „Dacă am fi în posesia ei — spune el — am fi în măsură să raționăm în sfera metafizicii și a moralei aproape în același fel ca în sfera geometriei și a analizei.” „În caz că s-ar înscrie controverse, nu ar fi nevoie de dispută între doi filozofi mai mult decât este nevoie între doi contabili. Pentru că ar fi de ajuns ca ei să pună mâna pe condei, să se aşeze în fața tăblițelor de scris și să-și zică unul celuilalt (luându-și, eventual, de martor un prieten): Să calculem.”

Leibniz își baza filozofia pe două premise logice — legea contradicției și legea rațiunii suficiente. Ambele depind de noțiunea de propoziție „analitică”, adică de propoziție în care predicatul este cuprins în subiect, ca în exemplul „Toți oamenii albi sunt oameni”. Legea contradicției spune că toate propozițiile analitice sunt adevărate. Legea rațiunii suficiente (doar în sistemul ezoteric) spune că toate propozițiile

<sup>1</sup> În vocabularul statornicit al logicii s-ar spune mai degrabă „singulară”, în timp ce „particulară” sunt numite propozițiile de forma „Unii... sunt — — —”, unde în locurile marcate cu puncte, respectiv liniuțe, figurează termeni generali — n. t.

adevărate sunt analitice. Aceasta se aplică chiar și în cazul propozițiilor pe care noi le-am considerat enunțuri empirice despre fapte. Dacă eu, Bertrand Russell, fac o călătorie, noțiunea de Bertrand Russell cuprinde cu necesitate din veci ideea acestei călătorii, care este un predicat al meu. „Putem spune că ține de natura unei substanțe individuale, sau a unei ființe complete, să aibă o noțiune atât de completă, încât este suficientă pentru a înțelege, și a face deductibile din ea, toate predicatelor subiectului căruia i se atribuie acea noțiune. Astfel, calitatea de rege, care-i aparține lui Alexandru cel Mare, dacă facem abstracție de subiect, nu este suficient de determinată pentru un individ și nu implică alte calități ale aceluiași subiect și nici tot ce mai cuprinde noțiunea acestui domnitor, pe când Dumnezeu, privind noțiunea individuală sau hecceitatea lui Alexandru, vede în ea în același timp temeiul și rațiunea tuturor predicatorilor ce-i pot fi atribuite adevărat, ca bunăoară că-i va birui pe Darius și pe Porus, ba ar ști chiar *a priori* (iar nu prin experiență) și dacă a murit de moarte bună sau otrăvit, lucru pe care noi îl putem afla doar din istorie.”

Una din formulările cele mai precise ale bazei metafizicii sale apare într-o scrisoare către Arnauld:

Analizând ideea pe care o am despre orice propoziție adevărată, găsesc că orice predicat — necesar sau contingent, trecut, prezent sau viitor — este cuprins în noțiunea subiectului, și atât mi-e de ajuns [...] Această propoziție este de cea mai mare importanță și merită a fi bine stabilită, pentru că decurge că orice suflă este o lume aparte, independentă de orice altceva în afară de Dumnezeu; că el este nu doar nemuritor și, aşa zicând, impasibil, ci și că păstrează în substanță sa urmele a tot ce i se întâmplă.

El explică mai departe că substanțele nu acționează unele asupra altora, ci se acordă între ele întrucât toate oglindesc universul, fiecare din punctul său de vedere. Nu poate exista interacțiune, pentru că tot ce i se întâmplă unei substanțe face parte din noțiunea ei și este determinat din veci dacă acea substanță există.

Acest sistem este, evident, la fel de determinist ca acela al lui Spinoza. Arnauld se arată îngrozit de enunțul (făcut de Leibniz) „Că noțiunea individuală a fiecărei persoane implică o dată pentru totdeauna tot ce i se va întâmpla acesteia”. O astfel de viziune este evident incompatibilă cu doctrina creștină a păcatului și a liberului arbitru. Văzând că de favorabil a întâmpinat Arnauld acest enunț, Leibniz s-a ferit cu grija să-l facă public.

Pentru făpturile umane, ce-i drept, există deosebire între adevărurile cunoscute cu ajutorul logicii și cele cunoscute prin experiență, și ea apare în două moduri. În primul rând, deși tot ce i se întâmplă

lui Adam decurge din noțiunea lui, *dacă el există*, existența noi nu o putem stabili decât prin experiență. În al doilea rând, noțiunea oricărei substanțe individuale este infinit de complexă, iar analiza de care e nevoie pentru a deduce predicatele acelei substanțe este posibilă doar pentru Dumnezeu. Aceste deosebiri se datorează însă doar ignoranței noastre și limitării noastre intelectuale; pentru Dumnezeu ele nu există. Dumnezeu aprehendează noțiunea lui Adam în toată complexitatea ei infinită și ca atare poate vedea toate propozițiile adevărate despre Adam ca fiind analitice. Dumnezeu poate de asemenea stabili *a priori* dacă Adam există. Pentru că Dumnezeu cunoaște propria sa bunătate, din care decurge că va crea cea mai bună lume posibilă; și știe tot așa dacă Adam face sau nu parte din acea lume. Așadar, nu există cu adevărat evadare din determinism cu ajutorul ignoranței noastre.

Mai există însă în această viziune încă un element, extrem de curios. Cel mai adesea, Leibniz înfățișează Creația ca pe un act liber al lui Dumnezeu, care reclamă exercițiul voinței Sale. Potrivit acestei doctrine, determinarea a ceea ce există în mod actual nu se face prin observație, ci are loc cu necesitate în virtutea bunătății lui Dumnezeu. În afară de bunătatea lui Dumnezeu, care-L face să creeze cea mai bună lume posibilă, nu există vreo rațiune *a priori* pentru care să existe un lucru mai degrabă decât un altul.

Uneori însă, în însemnări pe care Leibniz nu le-a arătat nici unei făpturi umane, găsim o teorie total diferită despre rațiunile pentru care unele lucruri există iar altele, posibile și ele, nu. Potrivit acestei viziuni, tot ceea ce nu există năzuiește la existență, dar nu toate posibilele pot să existe, pentru că nu toate sunt „composibile”. S-ar putea să fie posibil ca A să existe și de asemenea posibil ca B să existe, dar să nu fie posibil să existe atât A cât și B; în acest caz, A și B nu sunt „composibile”. Două sau mai multe lucruri sunt „composibile” numai dacă e posibil ca ele să existe toate. Leibniz pare să fi imaginat un fel de război în Limbul locuit de esențe care toate încearcă să existe; în acest război, grupuri de composable se aliază, iar biruitor iese grupul cel mai mare de composable, analog modului în care într-o competiție politică se impune grupul de presiune care este cel mai mare. Leibniz chiar folosește această concepție pentru *a defini* existența, atunci când scrie: „Existențul poate fi definit drept ceea ce e compatibil cu mai multe lucruri decât orice lucru incompatibil cu el.” Altfel exprimat, dacă A este incompatibil cu B, A fiind totodată compatibil cu C, D și E, iar B numai cu F și G, atunci *prin definiție* A există, iar B nu. „Existențul – spune el – este ființa care este compatibilă cu cele mai multe lucruri.”

În această viziune nu este nicăieri menționat Dumnezeu și, pare-se, nici vreun act de creație; nu-i nevoie de nimic în afara de logica pură pentru a determina ce există și ce nu. Întrebarea dacă A și B sunt componibile este, pentru Leibniz, una ce ține de logică, și anume: Existența deopotrivă a lui A și B implică sau nu o contradicție? Rezultă că, teoretic, logica poate răspunde la întrebarea care grup de componibile este cel mai mare iar, drept urmare, acest grup va exista.

Probabil că totuși Leibniz nu voia cu adevărat să spună că cele de mai sus constituie o *definiție* a existenței. Dacă era vorba doar de un criteriu, acesta se poate împăca cu vederile populare ale lui Leibniz apelând la ceea ce el numește „perfectiune metafizică”. Perfectiunea metafizică, în accepțiunea dată de el acestui termen, pare a însemna cantitatea de existență sau, cum spune el, „nimic altceva decât mărirea realității pozitive în sens strict”. El argumentează întruna că Dumnezeu a creat cât mai mult cu putință și aceasta e una din rațiunile sale pentru a respinge vidul. Există o credință răspândită (pe care eu n-am înțeles-o niciodată) că e mai bine să existe decât să nu existe; pe acest lemei copiii sunt îndemnați să le fie recunoscători părintilor lor. Leibniz evident împărtășea această credință și considera că ține de bunătatea lui Dumnezeu să creeze un univers cât mai plin cu putință. De unde ar rezulta că lumea actuală constă din cel mai mare grup de componibile. Rămâne adevărat chiar și așa că logica singură, în mâinile unui logician suficient de înzestrat, ar putea decide dacă o anume substanță posibilă există sau nu.

Leibniz, în gândirea sa tainică, este cel mai bun exemplu de filozof care folosește logica în chip de cheie pentru metafizică. Acest tip de filozofare debutează cu Parmenide și este dus mai departe în modul cum folosește Platon teoria ideilor pentru a dovedi diverse propoziții extra-logice. Spinoza aparține aceluiași tip, și la fel și Hegel. Dar nici unul din cei menționați nu este atât de tranșant ca Leibniz când este vorba de scos din sintaxă propoziții privitoare la lumea reală. Acestea de argumentare și-a pierdut respectabilitatea datorită afirmării empirismului. Dacă din limbaj se pot trage concluzii valide de vreun fel privitoare la fapte ne-lingvistice este o întrebare la care m-aș feri să răspund în chip dogmatic; cu siguranță însă, inferențele de acest fel care se întâlnesc la Leibniz și la alți filozofi aprioriști nu sunt valide, pentru că se datorează unei logici incomplete. Logica de factura subiect-predicat, asumată de către toți filozofii de acest tip din trecut, fie ignoră cu totul relațiile, fie construiește raționamente sofistice spre a dovedi că relațiile sunt ireale. Leibniz se face vinovat de o inconveniență de un fel aparte prin combinarea logicii de tip subiect-predicat

cu pluralismul, dat fiind că propoziția „există o multitudine de monade” nu este de forma subiect-predicat. Pentru a fi consecvent, un filozof care crede că toate propozițiile sunt de această formă ar trebui să fie monist, precum Spinoza. Leibniz a respins monismul în bună parte datorită preocupărilor sale pentru dinamică, precum și argumentului său că întinderea presupune repetiție și de aceea nu poate fi atributul unei unice substanțe.

Leibniz are un scris anotăt și efectul său asupra filozofiei germane a fost de a o face pedantă și aridă. Discipolul său Wolf, care a dominat universitățile germane până la publicarea *Criticii ratiunii pure* a lui Kant, a lăsat deoparte tot ce era mai interesant la Leibniz, producând un mod de gândire sec-profesoral. În afara Germaniei, filozofia lui Leibniz n-a avut o mare influență; contemporanul său Locke domina filozofia britanică, pe când în Franța a continuat să domnească Descartes, până când a fost detronat de Voltaire, care a adus la modă empirismul englez.

Cu toate acestea, Leibniz rămâne un mare gânditor, din motive care sunt mai vizibile astăzi decât oricând înainte. Pe lângă marea sa valoare ca matematician și inventator al calculului infinitezimal, el a fost pionier în domeniul logicii matematice, de a cărei importanță și-a dat seamă într-o vreme când nimenei altcineva nu o sesiza. Iar ipotezele sale filozofice, deși fanteziste, sunt foarte clare și susceptibile de formulare precisă. Până și monadele sale pot fi încă utile ca izvor de sugestii privind modurile posibile de a privi percepția, deși nu pot fi considerate a fi „fără ferestre”. Mie unul, din teoria leibniziană a monadelor, cea mai valoroasă mi se pare a fi ideea celor două feluri de spațiu — unul subiectiv, din percepțiile fiecărei monade în parte, și unul obiectiv, constând din asamblarea punctelor de vedere proprii diferitelor monade. Cred că această idee este încă utilă din unghiul raportării percepției la fizică.

## CAPITOLUL XII

# Liberalismul filozofic

Nașterea liberalismului în viața politică și în filozofie oferă material pentru căutarea răspunsului la următoarea întrebare foarte generală și foarte importantă: Cum au înrăurit împrejurările politice și sociale ideile unor eminenți și originali gânditori și, reciproc, cum au influențat acești gânditori evoluțiile politice și sociale ulterioare?

Trebuie să ne ferim aici de două erori de sens opus, deopotrivă de răspândite. Pe de o parte, autorii care sunt mai familiarizați cu cărțile decât cu viața socială practică tind să supraestimeze influența filozofilor. Acești autori, când văd câte un partid politic declarându-se inspirat de doctrinele cutării gânditor, cred că acțiunile acestui partid trebuie puse pe seama respectivului gânditor, când în realitate, nu o dată, filozoful cu pricina este aplaudat doar pentru că recomandă ceea ce acest partid oricum ar fi făcut. Până nu demult, aproape toți autorii de cărți exagerau influențele predecesorilor lor din breasla cărturăreasă. Ca reacție la această eroare, a apărut însă una de sens opus: aceea de a privi teoriile ca pe niște produse aproape pasive ale împrejurărilor în care sunt scrise și ca neavând practic nici o influență asupra mersului evenimentelor. Potrivit acestei două viziuni, ideile sunt spuma de la suprafață unor ape adânci a căror curgere este determinată de cauze materiale și tehnice: schimbările sociale nu sunt principiate de idei, întocmai cum cursul unui râu nu este influențat de basincile după mișcarea cărora un privitor își dă seama încotro curge raul. În ce mă privește, cred că adevarul se află între aceste două extreme. Între idei și viața practică există, ca peste tot de altminteri, o interacțiune reciprocă; a întreba care este cauza și care efectul este la fel de zadarnic ca și a căuta răspunsul la întrebarea cu oul și găina. Nu voi irosi timpul cititorului dizertând abstract în jurul acestei chestiuni, ci voi examina din unghi istoric un singur caz important ce o exemplifică, și anume dezvoltarea liberalismului și a mlădițelor lui de la sfârșitul secolului al XVII-lea până în prezent.

Liberalismul timpuriu s-a înfiripat în Anglia și în Olanda și a avut anumite caracteristici distințe. El preconiza toleranță religioasă; era protestant, dar nu fanatic, ci cu vederi largi; războaiele religioase le considera fără noimă. Privea cu ochi buni comerțul și industria și favoriza clasa mijlocie în curs de afirmare, iar nu monarhia și aristocrația; nutrea un respect nemărginit față de drepturile de proprietate, mai cu seamă când era vorba de bunuri acumulate prin truda personală a posesorului. Principiul ereditar nu era, ce-i drept, respins, dar sfera sa de aplicare a fost totuși restrânsă; în particular, dreptul divin al regilor era repudiat în favoarea ideii că orice comunitate are, cel puțin la început, dreptul de a-și alege singură forma de guvernământ. Implicit, liberalismul timpuriu manifesta o tendință spre democrație, temperată prin drepturile de proprietate. Există credință — la început nu pe deplin explicită — că toți oamenii se nasc egali și că inegalitatea lor de mai târziu este un produs al împrejurărilor. De aici accentul mare pus pe importanța educației în opoziție cu caracteristicile congenitale. Există o anume predispoziție împotriva guvernământului, dat fiind că frâiele guvernării se aflau mai peste tot în mâinile regilor sau ale aristocraților, care rareori aveau înțelegere sau respect pentru nevoile negustorilor, dar această predispoziție era ținută în cumpănă de speranța că înțelegerea și respectul de care este nevoie vor fi câștigate curând.

Liberalismul timpuriu era optimist, plin de energie și filozofic, pentru că reprezenta forțele în creștere ce păreau că vor deveni victorioase fără multă dificultate și că vor aduce, prin victoria lor, mari câștiguri omenirii. El se împotrivea la tot ce era medieval, în filozofie sau în politică, deoarece teoriile medievale fuseseră folosite pentru a sanctiona puterile Bisericii și ale regalității, pentru justificarea persecuției și pentru obstrucționarea progresului științei; dar se împotrivea tot așa și fanatismelor pe atunci moderne ale calviniștilor și anabaptiștilor. Voia să pună capăt vrajbei politice și teologice, spre a elibera energiile necesare fascinantelor întreprinderi pe tărâmul comerțului și al științei, cum erau Compania Indiilor Orientale și Banca Angliei, teoria gravitației și descoperirea circulației sângeului. În tot cuprinsul lumii occidentale bigotismul ceda locul luminilor, echipa de putere spaniolă era pe cale să ia sfârșit, toate clasele cunoșteau o prosperitate crescândă, iar în lumina celei mai lucide judecăți, păreau îndreptățite speranțe dintre cele mai cutezătoare. Timp de o sută de ani nu s-a întâmplat nimic de natură să întunece aceste speranțe; apoi, în cele din urmă, ele însese au generat Revoluția franceză, care a dus de-a dreptul la Napoleon și de aici la Sfânta Alianță. După aceste evenimente, liberalismul a trebuit

să primească un al doilea vânt din pupa înainte de a deveni posibil optimismul renăscut al veacului al XIX-lea.

Înainte de a intra în detaliu, să spunem câte ceva despre configurația de ansamblu a mișcărilor liberale din secolul al XVII-lea până în cel de-al XIX-lea. La început această configurație este simplă, dar treptat devine din ce în ce mai complexă. Trăsătura distinctivă a întregii mișcări este, într-un sens foarte larg, individualismul; acesta este însă un termen vag, care se cere precizat. Filozofii Greciei, până la Aristotel inclusiv, nu erau individualiști în sensul în care eu vreau să folosesc acest cuvânt. Ei gândeau omul ca fiind eminentemente membru al unei comunități; *Republica* lui Platon, de pildă, își propune să definească nu individul bun, ci comunitatea bună. Odată cu pierderea libertății politice, din epoca lui Alexandru mai departe, s-a dezvoltat individualismul, el fiind reprezentat de cinici și de stoici. Conform filozofiei stoice, un om putea trăi o viață bună indiferent de cum erau circumstanțele sociale. Aceasta a fost și viziunea creștinismului, cel puțin până când a dobândit stăpânirea asupra statului. În Evul Mediu însă, în timp ce misticii perpetuau tendințele inițiale individualiste din etica creștină, viziunea majorității oamenilor, inclusiv a majorității filozofilor, a fost dominată de o sinteză bine închegată între dogmă, drept și cultură, din care pricină credințele teoretice și morala practică erau controlate de o instituție socială, și anume de Biserica catolică: nu gândirea solitară, ci înțelegere colectivă a Conciliilor avea căderea de a stabili ce este adevărat și ce este bun.

Prima breșă importantă în acest sistem a fost produsă de protestantism, care a declarat că și Conciliile Generale pot să gresească. Determinarea adevărului a devenit astfel nu un demers social, ci unul individual. Cum indivizi diferenți ajungeau la concluzii diferite, rezultatul era dezbinarea, iar deciziile teologice nu mai erau căutate în adunări episcopale, ci pe câmpul de bătălie. Cum nici una din tabere nu a fost în măsură să-o stârpească pe cealaltă, a devenit evident în cele din urmă că trebuie găsită o metodă de reconciliere a individualismului intelectual și etic cu viața socială organizată. Aceasta a fost una din principalele probleme pe care liberalismul timpuriu a încercat să o rezolve.

Între timp individualismul pătrunse în filozofie. Certitudinea fundamentală a lui Descartes, „Gândesc, deci sunt”, făcea ca pentru fiecare persoană baza cunoașterii să fie diferență, deoarece pentru fiecare punctul de plecare era propria-i existență, și nu cea a altor indivizi din comunitate. Accentul pus de el pe certitudinea ideilor clare și distincte ducea în aceeași direcție, introspectia fiind cea prin care credem a descoperi dacă ideile noastre sunt clare și distincte. Începând de la

Descartes, cea mai mare parte a filozofiei a avut, într-o măsură mai mare sau mai mică, acest aspect individualist.

Poziția generală despre care vorbim îmbracă însă o varietate de forme, care au în practică consecințe mult diferite. Viziunea cercetătorului științific tipic are probabil doza de individualism cea mai mică. Aceasta, când ajunge la o nouă teorie, o face doar pentru că ea i se pare corectă; el nu se înclină în fața autorității, pentru că dacă ar face-o, ar continua să accepte teoriile predecesorilor săi. În același timp, el apelează la canoane general acceptate ale adevărului și speră să-i persuadeze pe ceilalți nu prin autoritatea sa, ci prin argumente convingătoare pentru ei ca indivizi. În știință, orice ciocnire între individ și societate este prin esență ei tranzitorie, pentru că, în general vorbind, oamenii de știință acceptă toți aceleași standarde intelectuale, încât de obicei dezbaterea și investigația generează, până la urmă, consens. Aceasta este însă o situație care s-a cristalizat abia cu timpul; pe vremea lui Galilei, autoritatea lui Aristotel și a Bisericii încă mai erau considerate ca având cel puțin aceeași greutate cu cea a mărturiei simțurilor. De aici se vede că elementul de individualism din metoda științifică, deși nu precumpănea, era totuși esențial.

Liberalismul timpuriu era individualist pe tărâm intelectual, precum și în economie, dar nu s-a manifestat la fel de energetic și pe plan afectiv sau etic. Această formă de liberalism a dominat secolul al XVIII-lea englez, mentalitatea fondatorilor Constituției americane și pe cea a encyclopediștilor francezi. În timpul Revoluției franceze, ea a fost reprezentată de partidele mai moderate, inclusiv de girondini, dar odată cu exterminarea lor a dispărut preț de o generație din viața politică franceză. În Anglia, după războaiile napoleoniene, ea a devenit din nou influentă odată cu afirmarea curentului utilitarist și a Școlii din Manchester. Cele mai mari succese le-a înregistrat însă în America, unde, nestânjenită de feudalism și de o Biserică de stat, a fost dominantă din 1776 până în prezent, sau în orice caz până în 1933.

O nouă mișcare, care a evoluat treptat într-o antiteză la liberalism, debutează cu Rousseau, fiind apoi invigorată de mișcarea romantică și de principiul naționalității. În această mișcare, individualismul se extinde din sfera intelectuală în cea a pasiunilor, iar aspectele anarchice ale individualismului devin explicite. Cultul eroilor, aşa cum a fost dezvoltat de Carlyle și Nietzsche, este tipic pentru această filozofie. În ea s-au combinat o diversitate de elemente. Printre acestea se numără antipatia față de orice industrialism, detestarea urâteniei pe care acesta o producea și dezgustul față de cruzimile lui; nostalgia după Evul Mediu, care era idealizat din pricina repulsiei față de lumea modernă;

încercarea de a îmbina apărarea privilegiilor muribunde ale Bisericii și ale aristocrației cu apărarea muncitorilor salariați împotriva tiraniei patronilor de întreprinderi industriale; afirmarea cu vehemență a dreptului la răzvrătire în numele naționalismului și exaltarea nobleței războaielor duse pentru apărarea „libertății”. Byron a fost poetul acestei mișcări, iar Fichte, Carlyle și Nietzsche i-au fost filozofii.

Cum însă nu toți putem avea biografii de conducători eroici și nu putem toți să le impunem celorlalți voința noastră individuală, această filozofie, la fel ca și celealte forme de anarchism, duce inevitabil, atunci când este adoptată, la cârmuirea despotică a „eroului” celui mai încununat de succes. Iar odată statornicită tirania sa, acesta va înăbuși în ceilalțietica agresivă prin care el a ajuns la putere. Toată această teorie a vieții este deci autoanihilantă, în sensul că adoptarea ei în practică duce la realizarea a ceva total diferit: un stat dictatorial în care individul este sufocat cu brutalitate.

Mai există încă o filozofie ce poate fi considerată, în principal, un văstar al liberalismului: cea a lui Marx. De el mă voi ocupa mai încolo, mulțumindu-mă deocamdată cu simpla consemnare.

Prima formulare cuprinzătoare a filozofiei liberale se găsește la Locke, cel mai influent, deși nicidecum și cel mai profund dintre filozofii moderni. În Anglia, vederile sale se aflau într-o atât de desăvârșită armonie cu cele ale oamenilor celor mai inteligenți, încât influența lor nu este lesne de detectat decât în sfera filozofiei teoretice; în Franța, pe de altă parte, unde au dus în practică la împotrivire față de regimul existent, iar în teorie față de cartesianismul dominant, ele au exercitat în mod evident o influență considerabilă asupra mersului evenimentelor. Avem exemplificat aici un principiu general: o filozofie elaborată într-o țară avansată politic și economic, care în locul ei de obârșie nu constituie, la drept vorbind, decât o clarificare și sistematizare a opiniei dominante, poate deveni altundeva o sursă de ardoare revoluționară și finalmente de revoluție efectivă. Teoreticienii sunt în principal cei prin intermediul căror maximele ce călăuzesc politica în țări avansate devin cunoscute în țări mai puțin avansate. În țările avansate practica inspiră teoria; în celealte, teoria inspiră practica. Această deosebire constituie unul din motivele pentru care rareori ideile transplantate au atâtă succes ca în mediul unde s-au născut.

Înainte de a vorbi despre filozofia lui Locke, să trecem sumar în revistă circumstanțele din Anglia secolului al XVII-lea care au influențat formarea opiniilor sale.

Conflictul dintre rege și parlament în cadrul Războiului Civil a sădit în englezi o dată pentru totdeauna gustul pentru compromis și

moderație și teama de a împinge vreo teorie până la concluziile ce decurg logic din ea — gust și teamă rămase dominante în mentalitatea britanică până în ziua de astăzi. Prințipiiile pentru care milita Parlamentul cel Lung avuseseră la început sprijinul unei mari majorități. Cei ce le împărtășeau voiau să abolească dreptul regelui de a acorda monopoluri de comerț și să-l facă să recunoască dreptul exclusiv al parlamentului de a stabili impozite. Ei doreau ca înăuntrul Bisericii anglicane să existe libertate pentru opinii și practici pe care arhiepskopul Laud le persecuta. Susțineau că parlamentul trebuie să se întrenească la intervale dinainte stabilite, în loc să fie convocat numai în rarele ocazii când regele găsea indispensabilă colaborarea sa. Se împotriiveau arestărilor arbitrară și subordonării judecătorilor față de voința regelui. Mulți din ei însă, deși erau gata să facă agitație în favoarea acestor obiective, nu erau dispuși să pornească război împotriva regelui, un astfel de război părându-li-se un act de trădare și de impietate. De îndată ce războiul propriu-zis a izbucnit, taberele în dispută au devenit mai egale ca forță.

Evoluția politică de la izbucnirea Războiului Civil și până la înscăunarea lui Cromwell ca Lord Protector a urmat cursul care de-acum ne-a devenit familiar, dar care pe atunci era fără precedent. Partida parlamentară era alcătuită din două factiuni — Presbiterienii și Independenții; primii doreau să mențină o Biserică de stat, dar să-i desființeze pe episcopi; ceilalți doreau același lucru în ce-i privea pe episcopi, dar preconizau ca fiecare congregație să fie liberă de a-și alege propria ei teologie, fără amestecul vreunei autorități eclesiastice centrale. Cei mai mulți dintre Presbiterieni proveneau dintr-o clasă socială superioară celei din care proveneau Independenții și aveau opinii politice mai moderate. Ei erau dornici să cadă la înțelegere cu regele de îndată ce înfrângerea îl va fi făcut mai conciliant. Două împrejurări au făcut însă cu neputință linia lor politică: întâi, faptul că în chestiunea episcopilor regele a dovedit o încăpățânare de martir; iar în al doilea rând, faptul că înfrângerea regelui s-a dovedit greu de realizat și n-a putut fi obținută decât de către armata cromwelliană a Noului Model, formată din Independenți. Așa se face că în momentul în care rezistența militară a regelui a fost înfrântă, el tot n-a putut fi determinat să încheie un tratat, iar Presbiterienii și-au pierdut preponderența militară în armatele din tabăra parlamentară. Când Carol I a încercat să-i aresteze pe cei cinci membri ai parlamentului, s-a stârnit o larmă generală și eșecul l-a umplut pe rege de ridicol. Cromwell, în schimb, n-a avut astfel de dificultăți. Prin epurarea operată de Pride, el a eliminat din parlament vreo sută de deputați Presbiterieni, obținând pentru o vreme o majoritate

obedientă. Când în cele din urmă a decis să se descotorosească cu totul de parlament, „nimeni n-a scos o vorbă” — în urma războiului doar forța militară părea să conteze, iar formele constituționale ajunseseră să fie disprețuite. Cât a mai trăit Cromwell, guvernământul Angliei a fost o tiranie militară, detestată de o majoritate crescândă a națiunii, dar imposibil de răsturnat câtă vreme doar partizanii săi erau înarmați.

Carol al II-lea, după ce s-a ascuns prin stejărișuri și a trăit ca refugiat în Olanda, a hotărât, în momentul Restaurației, că nu mai e cazul să întreprindă astfel de călătorii. Aceasta impunea să dea dovadă de oarecare moderatie. Nu a mai revendicat puterea de a introduce impozite nesanctionate de parlament. S-a declarat de acord cu Habeas Corpus Act, care lua coroanei puterea de a mai opera arestări arbitrară. Câteodată izbutea să se sustragă puterii fiscale a parlamentului cu ajutorul subsidiilor primite de la Ludovic al XIV-lea, dar în linii mari a fost un monarh constituțional. Majoritatea limitărilor puterii regale, dorite inițial de oponenții lui Carol I, au fost concedate în momentul Restaurației și au fost respectate de Carol al II-lea deoarece se dovea că regii puteau ajunge să pătimească în mâinile supușilor lor.

Iacob al II-lea, spre deosebire de fratele său, era total lipsit de subtilitate și rafinament. Cu catolicismul său bigot a izbutit să-i unească împotriva sa pe anglicani și pe non-conformiști, în ciuda încercărilor sale de a-i îmbuna pe aceștia din urmă acordându-le toleranță în răspăr cu voința parlamentului. Politica externă a jucat și ea un rol. Regii dinastiei Stuart, pentru a evita impozitele de care era nevoie în timp de război și care i-ar fi făcut dependenți de parlament, au dus o politică servilă, întâi față de Spania, apoi față de Franța. Puterea crescândă a Franței stârnea invariabilă ostilitate englezescă față de cel mai influent stat continental, iar revocarea Edictului din Nantes a generat printre protestanți o aprigă împotrivire față de Ludovic al XIV-lea. În cele din urmă, aproape toată lumea în Anglia a ajuns să vrea să se descotorosească de Iacob. La fel de adevărat e însă că aproape toată lumea era hotărâtă să evite întoarcerea la zilele Războiului Civil și ale dictaturii cromwelliene. Cum nu exista cale constituțională de înlăturare a lui Iacob, se impunea făcută o revoluție, dar care trebuia repede terminată, spre a nu oferi șanse forțelor generatoare de anarhie. Drepturile parlamentului trebuiau asigurate o dată pentru totdeauna. Regele trebuia să plece, dar monarhia trebuia păstrată; aceasta urma să fie însă nu o monarhie de drept divin, ci una dependentă de sancțiunea legislativă, aşadar de parlament. Prin alierea aristocrației cu marea burghezie, toate acestea s-au înfăptuit într-o clipă, fără a trebui să se tragă nici un

foc de armă. Compromisul și moderația triumfaseră după ce toate formele de intransigență au fost încercate și au dat greș.

Noul rege, fiind olandez, a adus cu sine înțelepciunea comercială și teologică prin care se distingea țara sa de obârșie. A fost creată Banca Angliei; datoria națională a fost transformată într-o investiție sigură, ferită de riscurile pe care le puteau prilejui capriciile monarhului. Actul de Toleranță, deși îi lăsa dezavantajați în anumite privințe pe catolici și pe non-conformiști, a pus capăt persecuției propriu-zise. Politica externă a devenit hotărât anti-franceză și a rămas așa, cu scurte întreruperi, până la înfrângerea lui Napoleon.

## Teoria cunoașterii a lui Locke

John Locke (1632–1704) este apostolul Revoluției de la 1688, cea mai moderată și cea mai încununată de succes dintre toate revoluțiile. Obiectivele ei au fost modeste, dar au fost atinse pe deplin, astfel că de atunci nu s-a mai simțit în Anglia nevoie unei noi revoluții. Locke întruchipează cu fidelitate spiritul ei, iar majoritatea lucrărilor sale au apărut într-un interval de câțiva ani de dinainte și de după 1688. Principala sa lucrare de filozofie teoretică, *Eseu asupra intelectului omenesc*, a fost terminată în 1687 și publicată în 1690. *Prima scrisoare despre toleranță* a fost publicată inițial în latină în 1689, în Olanda, țara în care Locke socotise prudent să se retragă în 1683. Alte două scrisori despre *Toleranță* au fost publicate în 1690 și 1692. Cele două *Tratate despre cărmuire* au primit autorizația de tipărire în 1689 și au fost publicate curând după aceea. Cartea sa despre *Educație* a fost publicată în 1693. Deși a avut parte de o viață lungă, toate scriurile sale influente sunt cuprinse în intervalul 1687–1693. Revoluțiile victorioase au efect stimulativ asupra celor ce cred în ele.

Tatăl lui Locke era un puritan care a luptat de partea parlamentului. În timpul lui Cromwell, când Locke se afla la Oxford, la universitate se preda încă filozofia scolastică; Locke detesta deopotrivă scolastică și fanatismul Independentilor. El a fost mult influențat de Descartes. A devenit medic și l-a avut ca protector pe lordul Shaftesbury, „Achitophel”-ul lui Dryden. Când Shaftesbury a căzut, în 1683, Locke a fugit împreună cu el în Olanda, unde a rămas până la Revoluție. După Revoluție, cu excepția câtorva ani în care a fost angajat la Ministerul Comerțului, și-a dedicat viața în întregime scrisului și numeroaselor controverse prilejuite de cărțile sale.

Anii de dinaintea Revoluției din 1688, când Locke nu putea să ia parte fără grave riscuri, sub indiferent ce formă, teoretică sau practică, la viața politică engleză, el și i-a petrecut lucrând la *Eseu asupra intelectului omenesc*. Aceasta e cea mai importantă carte a sa și cea pe care

se reazimă cel mai solid faima sa; dar influența sa asupra filozofiei și a politicii a fost atât de mare și de durabilă, încât trebuie considerat fondatorul deopotrivă al liberalismului filozofic și al empirismului în teoria cunoașterii.

Locke este cel mai norocos dintre toți filozofii. El și-a încheiat opera de filozofie teoretică exact în momentul când guvernarea țării sale a trecut în mâinile unor oameni care-i împărtășeau opiniile politice. Atât în teorie cât și în practică, vederile susținute de el au avut, timp de mulți ani de atunci înainte, adeziunea celor mai viguroși și mai influenți politicieni și filozofi. Doctrinele sale politice, cu dezvoltările datorate lui Montesquieu, au fost încorporate în Constituția americană și le vedem invocate ori de câte ori se iscă o dispută între Președinte și Congres. Constituția britanică a fost bazată pe doctrinele lui până acum vreo cincizeci de ani, la fel ca și cea adoptată de francezi în 1871.

Influența sa, uriașă, în Franța secolului al XVIII-lea s-a datorat cu precădere lui Voltaire, care în tinerețea sa a petrecut câțiva timp în Anglia și a tălmăcit pentru compatriotii săi ideile englezești în ale sale *Lettres philosophiques*. Locke a fost urmat de *les philosophes* și de reformatorii moderati; revoluționarii extremiști l-au urmat pe Rousseau. Discipolii francezi ai lui Locke au crezut, pe drept sau pe nedrept, că există o legătură de profunzime între gnoseologia sa și gândirea sa politică.

În Anglia această legătură era mai puțin evidentă. Dintre cei doi cei mai eminenți discipoli ai săi, Berkeley a fost neimportant din punct de vedere politic, iar Hume a fost un *tory* care și-a expus vederile reacționare în cartea sa *Istoria Angliei*. După perioada lui Kant însă, când idealismul german a început să influențeze gândirea engleză, s-a înfiripat din nou o legătură între filozofie și politică: în esență, filozofii care-i urmău pe germani erau conservatori, pe când utilitaristii, care erau radicali, se plasau în tradiția lui Locke. Această corelație nu este totuși invariabilă; de pildă, T.H. Green a fost liberal și totodată idealist.

Nu numai opiniile valabile ale lui Locke s-au dovedit utile în practică, ci și erorile sale. Să luăm, de exemplu, doctrina sa privind calitățile primare și secundare. Calitățile primare sunt definite ca fiind cele inseparabile de corp, iar ele sunt soliditatea, întinderea, figura, mișcarea sau repausul și numărul. Secundare sunt toate celelalte: culoarea, sunetele, mirosurile etc. Calitățile primare, susține el, se află efectiv în corpuri; cele secundare, dimpotrivă, se află doar în percipient. Fără ochi, n-ar exista culori, fără ureche n-ar exista sunete ș.a.m.d. Pentru felul cum privește Locke calitățile secundare există temeiuri bune — gălbinarea, ochelarii cu lentile albastre etc. Berkeley a arătat însă că aceleași argumente se aplică și calităților primare. Începând de la Berkeley,

dualismul lockean în chestiunea calităților a devenit perimat. Cu toate acestea, el a dominat fizica practică până la apariția mecanicii cuantice în zilele noastre. Nu era doar asumat, explicit sau implicit, de fizicieni, dar s-a dovedit rodnic și ca sursă a multor descoperiri de mare importanță. Teoria că lumea fizică constă doar din materie în mișcare a constituit baza teoriilor acceptate ale sunetului, căldurii, luminii și electricității. Din punct de vedere pragmatic, teoria lockeană a fost utilă, oricât de greșită putea fi din punct de vedere teoretic. Aceasta e o trăsatură tipică a doctrinelor lui Locke.

Filosofia lui Locke aşa cum apare formulată în *Eseu* are, de la un capăt la altul, anumite merite și anumite scăderi, utile fiind și unele, și altele; despre scăderi putem vorbi doar din punct de vedere *teoretic*. El este întotdeauna plin de bun-simț și preferă oricând să sacrifice logica decât să devină paradoxal. Enunță câteodată principii generale care, după cum cititorul va simți negreșit, sunt de natură să ducă la consecințe stranii; dar ori de câte ori aceste consecințe stranii par să se arate la orizont, Locke, cuminte, pregetă să le tragă. Pe logicianul acesta îl irită; pentru omul practic, e o dovadă de judecată sănătoasă. Lumea fiind aşa cum este, e clar că raționând corect din principii solide nu se poate ajunge la erori; dar se întâmplă ca un principiu să fie atât de apropiat de adevăr, încât să merite respect teoretic, și totuși să ducă la consecințe practice despre care simțim că sunt absurde. Simțul comun în filozofie are, aşadar, o justificare, dar numai întrucât ne semnalează că principiile noastre teoretice nu pot fi întru totul corecte câtă vreme consecințele lor sunt dezavuate de un apel, pe care-l simțim irezistibil, la simțul comun. Teoreticianul poate riposta că simțul comun nu este mai infailibil decât logica. Dar această ripostă, deși formulată de Berkeley și Hume, ar fi fost cu totul străină de conformația intelectuală a lui Locke.

O caracteristică a lui Locke, care s-a transmis de la el la întreaga mișcare liberală, este lipsa de dogmatism. El preia de la înaintașii săi un număr mic de certitudini: propria existență, existența lui Dumnezeu și adevărul matematicii. Dar ori de câte ori apar deosebiri între el și precursorii săi, ele converg către ideea că adevărul este anevoie de aflat și că un om rațional își va susține opiniile cu un dram de îndoială. Această dispoziție de gândire are evident legătură cu toleranța religioasă, cu succesul democrației parlamentare, cu *laissez-faire* și cu întreg sistemul maximelor liberale. Locke, deși e un om profund religios, un creștin sincer care acceptă revelația ca sursă a cunoașterii, înconjoară totuși revelațiile în care crede cu precauții raționale. Într-un rând, el se exprimă astfel: „Revelația ca atare constituie suprema certitudine”,

pentru ca altă dată să spună: „Revelația trebuie negreșit judecată cu rațiunea.” Astfel, până la urmă rațiunea rămâne instanța supremă.

Capitolul din *Eseu intitulat „Despre entuziasm”* este instructiv în această privință. Cuvântul „entuziasm” nu avea pe atunci același înțeles ca în prezent; prin el se înțelegea credința în revelația personală avută de un conducător religios sau de discipolii săi, credință caracteristică sectelor care fuseseră înfrânte la Restaurație. Atunci când există mai multe asemenea revelații personale, toate incompatibile între ele, adevărul, sau ceea ce trece drept adevăr, devine pur personal și și pierde caracterul social. Iubirea de adevăr, pe care Locke o consideră esențială, este ceva mult diferit de atașamentul față de o doctrină particulară sau alta, proclamată a reprezenta adevărul. Un însemn infailibil al iubirii de adevăr, spune el, este disponibilitatea „de a nu admite vreo propoziție cu mai multă încredere decât permit dovezile pe care ea este clădită”. Îndrăzneala de a porunci altora, scrie el, dovedește lipsa iubirii de adevăr. „Entuziasmul, lăsând rațiunea deoparte, ar vrea să întemeieze revelația fără ajutorul ei. De fapt, prin aceasta entuziasmul înlătură atât rațiunea cât și revelația și pune în locul lor închipuirile neîntemeiate ale creierului din om.” Oamenii care suferă de melancolie sau de îngâmpare dobândesc lesne „convingerea că sunt în raporturi nemijlocite cu divinitatea”. În felul acesta, acțiuni și opinii ciudate capătă sancțiunea divină, care „măgulește lenea, ignoranța și vanitatea multor oameni”. Capitolul se încheie cu maxima, deja citată, că revelația trebuie negreșit judecată cu rațiunea.

Ce anume înțelege Locke prin „rațiune”, se cere degajat din întreaga carte. Există în ea, ce-i drept, un capitol intitulat „Despre rațiune”, dar în el domină preocuparea de a arăta că rațiunea nu constă în a raționa silogistic, argumentarea fiind rezumată în următoarea propoziție: „Dumnezeu nu a fost atât de zgârcit cu oamenii încât să-i facă creațuri cu două picioare și să lase lui Aristotel să-i facă rationali.” Rațiunea, în accepțiunea pe care Locke o dă acestui termen, cuprinde două părți; prima constă în a cerceta care sunt lucrurile pe care le cunoaștem cu certitudine, iar cea de a doua, în investigarea propozițiilor pe care este înțelept să le acceptăm în practică, deși nu pot fi considerate cerne, ci doar probabile. „Temeiurile probabilității — spune el — sunt două: conformitatea cu propria noastră experiență, sau mărturia experienței altora.” Regele Siamului, remarcă el în același loc, a încetat să mai credă ceea ce-i spuneau europenii, atunci când aceștia i-au povestit despre gheăță.

În capitolul intitulat „Despre treptele asentimentului”, el spune că măsura asentimentului pe care-l dăm unei propoziții trebuie să

tie în funcție de probabilitatea existentă în favoarea ei. După ce arată că de multe ori suntem nevoiți să acționăm bazându-ne pe probabilități inferioare certitudinii, el conchide că din acest motiv „trebuie să folosim asentimentul cu multă solicitudine și toleranță. De aci urmează că cei mai mulți oameni, dacă nu toți, nu pot evita să aibă mai multe opinii fără a avea și probe certe și neîndoioibile că sunt adevărate; și prea mult sunt învinuiri de ignoranță, ușurință sau nebunie oamenii care părăsesc și renunță în prezent la fostele lor principii și dogme pe temeiul unui argument la care nu pot răspunde imediat pentru a dovedi insuficiența sa. Socot că ar sta bine tuturor oamenilor să trăiască în pace și să practice unii față de alții obișnuitele îndatoriri umane și prietenia, cu toată diversitatea opiniilor, deoarece nu ne putem aștepta în chip rațional ca un om să părăsească cu supunere și fără întârziere propriile sale opinii și să le îmbrățișeze pe ale noastre, cu o resemnare oarbă față de o autoritate pe care intelectul oamenilor nu o acceptă. Căci intelectul nu poate avea altă călăuză decât rațiunea,oricât de des ar putea greși ea, și nici nu se poate supune orbește voinței și poruncilor altuia. Dacă acela pe care vrei să-l aduci la convingerile tale este un om care examinează înainte de a-și da asentimentul, trebuie să-i dai voie să revadă totul pe îndelete și, reamintindu-și de ceea ce a uitat, să examineze detaliile pentru a vedea de care parte se află superioritatea; și dacă găsește că argumentele nu sunt destul de puternice, să reia toată osteneala de la început. Aceasta nu este decât ceea ce facem adesea noi înșine, și am lua în nume de rău dacă alții ne-ar spune ce anume puncte trebuie să cercetăm. Si dacă facem parte dintre acei care primesc opiniile pe cuvânt, cum ne putem închipui că el ar renunța la acele principii și dogme pe care timpul și obișnuința le-au fixat astfel în mintea sa încât le crede evidente de la sine și incontestabil certe, sau pe care el le ia drept impresii primite de la însuși Dumnezeu, sau de la oameni trimiși de Dumnezeu? Cum ne putem noi aștepta, zic, că opinii astfel stabilite ar putea fi părăsite pentru argumentele și autoritatea unui străin sau a unui adversar? Mai cu seamă când există bănuiala de interes sau de intenție, aşa cum se întâmplă de câte ori oamenii se cred nedreptăți. Noi am face bine să deplângem ignoranța noastră mutuală și să ne silim s-o înlăturăm pe toate căile cinstite și cuviincioase ce aflăm pentru luminarea minții noastre și să nu ne purtăm rău cu alții, ca și cum ar fi oameni încăpătânați și perverși pentru că nu vor să părăsească propriile lor opinii și să le primească pe ale noastre, sau cel puțin opiniile pe care noi am vrea să-i silim să le primească, deoarece este mai mult ca probabil că nici

noi nu suntem mai puțin încăpățânați atunci când e vorba să îmbrățișăm opiniile altora. Căci unde este omul care posedă proba incontestabilă despre adevărul a tot ce susține sau despre neadevărul a tot ce respinge, sau care să poată spune că a examinat până la fund toate opiniile sale proprii sau ale altor oameni? Necesitatea de a crede fără să cunoaștem, ba adesea să credem pe temeiuri foarte slabe, în această stare trecătoare a acțiunilor noastre și orbirea în care ne aflăm, ar trebui să ne facă mai atenți și mai zeloși să ne informăm pe noi însine decât să-i constrângem pe alții. [...] Există motive să credem că, dacă oamenii ar fi ei însiși mai instruiți, ar fi mai puțin poruncitori față de alții.<sup>1</sup>

Până aici m-am ocupat doar de capitolele dinspre sfârșitul *Eseului*, unde Locke scoate învățăminte din investigația sa teoretică anterioară privitoare la natura și limitele cunoașterii umane. E timpul să examinăm acum ce are el de spus pe această temă, care ține mai mult de filozofia pură.

Locke se arată, de regulă, disprețuitor față de metafizică. Apropo de o anume speculație a lui Leibniz, el îi scrie unui prieten de-al său: „Dumneata și cu mine suntem prea sătui de astfel de mofturi.” Conceptul de substanță, care era dominant în metafizica epocii sale, îl consideră vag și fără folos, dar nu se încumetă să-l respingă cu totul. Admite valabilitatea argumentelor metafizice în favoarea existenței lui Dumnezeu, dar nu zăbovește asupra lor și pare a fi oarecum stâjenit atunci când le menționează. Ori de câte ori exprimă niște idei noi și nu doar repetă idei tradiționale, gândește în termeni de detalii concrete și nu de abstracții cuprinzătoare. Filozofia sa procedează pas cu pas, aidoma cercetării științifice, nefiind monumentală și dintr-o bucată, ca marile sisteme continentale din secolul al XVII-lea.

Locke poate fi socotit fondatorul empirismului, adică al doctrinei că toată cunoașterea noastră (cu posibila excepție a logicii și a matematicii) vine din experiență. Drept urmare, cartea întâi a *Eseului* își propune să argumenteze, împotriva lui Platon, Descartes și a scolasticilor, că nu există idei sau principii înnăscute. În cartea a doua se apucă să explice în detaliu în ce mod experiența dă naștere diverselor feluri de idei. După ce a respins ideile înnăscute, el scrie:

Să presupunem deci că mintea este oarecum ca ocoală albă pe care nu stă scris nimic; că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să se mobileze? De unde dobândește ea această nemăsurată mulțime de idei pe care imaginea fără odihnă și fără margini a omului i-o înfățișează într-o diversitate aproape nesfârșită? De unde are ea toate materialele rațiunii și ale

---

<sup>1</sup> *Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea IV, cap. XVI, par. 4.

cunoașterii? La acestea eu răspund într-un cuvânt: din experiență. Pe ea se sprijină și din ea derivă în cele din urmă toată cunoașterea noastră (Cartea II, cap. I, par. 2).

Ideile ne vin din două surse: (a) senzația și (b) perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minti, care poate fi numită „simț intern”. Dat fiind că nu putem gândi decât cu ajutorul ideilor și dat fiind că toate ideile provin din experiență, este evident că nici o parte a cunoașterii noastre nu poate fi anterioară experienței.

Percepția, spune el, este „primul pas și prima treaptă spre cunoaștere, poarta de intrare a tuturor materialelor ei”. Unui om de astăzi această afirmație îi sună aproape ca un truism, deoarece ea a devenit parte componentă a simțului comun educat, cel puțin în țările anglo-lone. Pe vremea aceea însă, se presupunea că mintea cunoaște tot felul de lucruri în chip *a priori*, încât ideea totalei dependențe a cunoașterii de percepție, proclamată de Locke, era o idee nouă și revoluționară. Platon, în *Theaitetos*, s-a străduit să infirme identificarea cunoașterii cu percepția, iar de atunci aproape toți filozofii, până la Descartes și Leibniz inclusiv, au susținut că o mare parte din cele mai valoroase cunoștințe de care dispunem nu provine din experiență. Empirismul consecvent al lui Locke era, aşadar, o inovație îndrăzneață.

Cartea a treia a *Eseului* tratează despre cuvinte, fiind preocupată, în principal, să arate că ceea ce metafizicienii prezintă drept cunoștințe despre lume are un caracter pur verbal. Capitolul III, „Despre termenii generali”, adoptă o poziție nominalistă extremă în problema universalelor. Toate lucrurile care există sunt particulare, dar noi putem lăuri idei generale, precum „om”, care sunt aplicabile unei multitudini de particulare, iar acestor idei generale le putem da denumiri. Generalitatea lor constă doar în faptul că sunt, sau pot fi aplicabile la o varietate de lucruri particulare; cât privește propriul lor mod de a ființa, ca idei în spiritul nostru, ele sunt la fel de particulare ca tot ceea ce există.

Capitolul VI al Cărții a III-a, „Despre denumirile substanțelor”, urmărește să infirme doctrina scolastică a esenței. Lucrurile pot să aibă o esență reală, care este totuna cu constituția lor fizică, dar aceasta ne este necunoscută în fondul ei și nu este esența despre care vorbesc scoalașticii. Esența, așa cum noi o putem cunoaște, este pur verbală; ea se reduce la definiția unui termen general. A discuta, de pildă, dacă esența corpului este doar întinderea, sau este întinderea plus soliditatea, însemnă a discuta despre cuvinte: putem defini cuvântul „corp” în oricare dintre aceste două moduri și nu se poate întâmpla nimic rău cătă vreme păstrăm definiția pe care am dat-o. Deosebirile dintre specii nu sunt un fapt ce ține de natură, ci unul ce ține de limbaj; speciile sunt

„idei complexe distințe cărora li s-au dat nume distințe”. Există, ce-i drept, lucruri care diferă prin natura lor, dar diferențele parcurg gradații continue: „limitele dintre specii, prin care oamenii le deosebesc unele de altele, sunt trasate de oameni”. El dă în continuare exemple de făpturi monstruoase, în privința cărora ne putem îndoia dacă sunt sau nu oameni. Acest punct de vedere nu a devenit îndeobște acceptat înainte ca Darwin să-i fi convins pe oameni să adopte teoria evoluției prin modificări treptate. Numai cei ce au avut parte de chinul dogmelor scolastice își pot da seama cât balast metafizic îndepărtează această teorie.

Atât empirismul, cât și idealismul sunt confruntate cu o problemă la care până acum filozofia nu a găsit o soluție mulțumitoare. Problema este de a arăta cum se face că putem cunoaște și alte lucruri în afară de noi însine și de operațiile propriei noastre minti. Locke ia act de ea, dar ceea ce spune este evident nesatisfăcător. Într-un loc<sup>2</sup> ni se spune: „Deoarece mintea în toate gândurile și raționamentele sale nu are alt obiect nemijlocit în afară de propriile sale idei, pe care numai ea le contemplă sau poate să le contemple, este evident că nu putem cunoaște decât ideile noastre.” De asemenea, „Cunoașterea este perceperea acordului sau dezacordului dintre două idei”. De aici ar părea că decurge imediat că nu putem cunoaște existența altor oameni sau a lumii fizice, pentru că acestea, dacă există, nu sunt simple idei din mintea cuiva. Încât fiecare dintre noi, cât privește cunoașterea, ar fi cu necesitate închis în sine și rupt de orice contact cu lumea externă.

Acesta e însă un paradox, iar Locke nu se împacă defel cu paradoxurile. Așa se face că, într-un alt capitol, el avansează o teorie diferită, total incompatibilă cu cea de mai înainte. Avem, spune el aici, trei feluri de a cunoaște existența reală. Cunoașterea propriei noastre existențe este intuitivă, cunoașterea existenței lui Dumnezeu este demonstrativă, iar cunoașterea lucrurilor prezente în mod efectiv simțurilor noastre este senzitivă (Cartea IV, cap. III).

În capitolul următor, el devine mai mult sau mai puțin conștient de incompatibilitatea semnalată. Sugerează că cineva ar putea spune: „Dacă ar fi adevărat că întreaga cunoaștere stă în perceperea acordului și dezacordului propriilor noastre idei, viziunile unui entuziasmat și raționamentele unui om cu bun-simț ar fi deopotrivă de certe.” Și răspunde: „Cunoașterea nu este o viziune acolo unde ideile se acordă cu lucrurile.” Argumentează mai departe că toate ideile *simple* concordă în mod necesar cu lucrurile, dat fiind că „după cum am arătat,

---

<sup>2</sup> Op. cit., cartea IV, cap. I.

înțeala nu poate prin nici un mijloc să formeze singură“ idei simple, acestea fiind toate „produse de lucruri ce acționează în chip natural asupra mintii“. Iar cât privește ideile complexe de substanțe, „ele trebuie să fie alcătuite toate din acele idei simple și numai din acelea despre care se știe că coexistă în natură“. Finalmente, aşadar, nu putem avea cunoaștere decât (1) prin intuiție, (2) prin rațiune, examinând acordul sau dezacordul a două idei, (3) „prin senzație, atunci când percepem existența lucrurilor particulare“ (Cartea IV, cap. III, par. 2).

Spunând toate acestea, Locke presupune cunoscut că anumite evenimente mentale, numite de el senzații, au cauze exterioare lor și că aceste cauze, cel puțin într-o anumită măsură și în anumite privințe, seamănă cu senzațiile care sunt efectele lor. Dar cum se poate împăca această presupunere cu principiile empirismului? În experiență ne sunt date senzații, dar nu și cauzele lor; experiența noastră ar fi exact la fel și dacă senzațiile noastre ar lua naștere spontan. Credința că senzațiile noastre au cauze și cu atât mai mult credința că ele seamănă cu cauzele lor, dacă este susținută, se impune a fi susținută pe temeiuri total independente de experiență. Teza potrivit căreia „cunoașterea este perceperea acordului sau dezacordului dintre două idei“ este cea la care este îndrituit Locke, iar pentru a se sustrage paradoxurilor pe care ea le implică, el apelează la mijloace de o inconsistență atât de izbitoare încât numai adeziunea sa fermă la simțul comun l-a făcut să nu o observe.

Această dificultate continuă să dea bătaie de cap empirismului până în ziua de astăzi. Hume a scăpat de ea abandonând asumptia că senzațiile au cauze externe, dar chiar și el păstra această asumptie ori de câte ori își uita principiile, ceea ce se întâmpla foarte des. Maxima sa fundamentală, că „nu există idei fără impresii prealabile“, pe care o preia de la Locke, este plauzibilă numai cât timp gândim impresiile ca având cauze externe, ceea ce însuși cuvântul „impresie“ ne sugerează irezisibil. Iar în momentele când ține cât de cât la consecvență, Hume este din cale afară de paradoxal.

Nimeni până acum nu a izbutit să inventeze o filozofie care să fie deopotrivă credibilă și autoconsistentă. Locke a năzuit la credibilitate și a obținut-o în dauna consistenței. Majoritatea marilor filozofi au preferat formula opusă. O filozofie care nu este autoconsistentă nu poate fi integral adevărată, dar o filozofie care e autoconsistentă poate fi foarte bine total falsă. Filozofiile cele mai rodnice cuprindeau inconsistențe izbitoare, dar tocmai din acest motiv erau parțial adevărate. N-am nici un temei de a presupune că un sistem autoconsistent conține mai

mult adevăr decât unul care, precum cel al lui Locke, este în mod vădit mai mult sau mai puțin greșit.

Doctrinele etice ale lui Locke sunt interesante, în parte intrinsec, iar în parte ca anticipare a lui Bentham. Când vorbesc despre doctrinele lui etice, n-am în vedere dispoziția sa morală ca om practic, ci teoriile sale generale despre modul cum acționează oamenii și cum ar trebui să acționeze. Asemenei lui Bentham, Locke era un om animat de sentimente de bunătate, dar care credea totuși că un om (inclusiv el însuși) nu poate fi niciodată motivat să acționeze decât de dorința propriei fericiri sau plăceri. Câteva citate ne vor arăta limpede modul său de gândire.

Lucrurile sunt bune sau rele numai în raport cu plăcerea sau durerea. Numim „bine” ceea ce ne poate produce sau mări plăcerea ori micșora durerea.

Dacă se pune întrebarea „Ce trezește dorința?”, eu răspund că fericirea și numai fericirea.

Fericirea, în plenitudinea ei, este cea mai mare placere de care suntem în stare.

Necesitatea de a urmări adevărata fericire este fundamental oricarei libertăți.

A prefera viciul în locul virtuții constituie în mod evident o judecată greșită. Stăpânirea stărilor noastre afective este adevărata perfecțiune a libertății.<sup>3</sup>

Ultimul din aceste enunțuri s-ar părea că depinde de doctrina recompenselor și pedepselor în lumea de apoi. Dumnezeu a statoricit anumite reguli morale; cei ce li se conformează se duc în cer, iar cei ce le încalcă riscă să ajungă în iad. Căutătorul de plăceri prudent va fi de aceea virtuos. Odată cu șubrezirea credinței că păcatul duce în iad, a devenit mai anevoieios de construit o argumentare pur egoistă în favoarea vieții virtuoase. Bentham, care era liber-cugetător, a pus în locul lui Dumnezeu pe legiuitorul uman: legile și instituțiile sociale sunt cele în măsură să realizeze armonia între interesele publice și cele private, astfel încât fiecare om, urmărindu-și propria fericire, să fie silit să lucreze în slujba fericirii generale. Această formulă este însă mai puțin satisfăcătoare decât împăcarea intereselor publice și private prin apel la cer și iad, atât pentru că legiuitorii nu sunt întotdeauna înțelepți sau virtuoși, cât și pentru că guvernanții umani nu sunt atotștiitori.

Locke este nevoit să admită un lucru evident, și anume că oamenii nu acționează întotdeauna în modul care, potrivit unui calcul rational,

---

<sup>3</sup> Ciatele de mai sus sunt din Cartea II, cap. XX și XXI.

ar fi de natură să le aducă maximum de plăcere. Punem mai mare preț pe plăcerile actuale decât pe cele viitoare, și pe cele din viitorul apropiat decât pe cele din viitorul îndepărtat. Se poate spune — deși Locke nu o face — că rata dobânzii este o măsură cantitativă a scontului general al plăcerilor viitoare. Dacă anticiparea că voi putea cheltui 1 000 de dolari peste un an ar fi la fel de plăcută ca gândul de a-i cheltui astăzi, n-ar fi nevoie să mi se plătească pentru amânarea plăcerii. Locke admite că deseori credincioși sinceri săvârșesc păcate care, potrivit chiar credinței lor, riscă să-i arunce în iad. Cunoaștem cu toții oameni care amână să se ducă la dentist mai mult decât ar face-o dacă ar căuta în chip rațional plăcerea. Astfel, chiar dacă avem ca motiv al acțiunii căutarea plăcerii și evitarea durerii, trebuie adăugat că plăcerile își pierd puterea de atracție, iar durerile puterea de a înfricoșa, în funcție de cât de departe se află în viitor.

Deoarece, potrivit lui Locke, interesul personal și cel general coincid doar pe termen lung, este important ca oamenii să fie călăuziți, pe cât posibil, de interesele lor pe termen lung. Adică, să fie prudenti. Prudența e singura virtute ce rămâne a fi propovăduită, pentru că orice abatere de la virtute este un minus de prudență. Accentul pus pe prudență este caracteristic pentru liberalism. El stă în legătură cu nașterea capitalismului, pentru că cei prudenti se îmbogățeau, pe când cei imprudenți sărăceau sau rămâneau săraci. Stă în legătură și cu anumite forme de pietate protestantă: practicarea virtuții cu gândul la cer este foarte analoagă din punct de vedere psihologic cu economisirea făcută cu scopul de a investi.

Credința în armonia dintre interesul privat și cel public este caracteristică pentru liberalism și a dăinuit mult mai mult decât funda-mentul teologic pe care îl avea la Locke.

Locke susține că libertatea depinde de necesitatea căutării adevăratei fericiri și de stăpânirea propriilor pasiuni. Această opinie decurge din doctrina sa că interesul privat și cel public sunt identice pe termen lung, deși nu neapărat și pe perioade scurte. Din doctrina sa decurge că, dată fiind o comunitate de cetăteni care sunt deopotrivă evlavioși și prudenti, ei vor acționa toți, în condiții de libertate, într-un mod de natură să promoveze binele general. Nu va fi nevoie de legi umane care să-i înfrâneze, fiind de ajuns legile divine. Omul până acum virtuos care se simte ispitit să devină tâlhar de drumul mare își va spune în sinea sa: „Poate că voi scăpa de magistratul pus de oameni, dar nu-i chip să scap de pedeapsă din partea Magistratului Divin.” Așa că va renunța la planurile sale mărșavе și va trăi la fel de virtuos de parcă ar fi sigur că va fi prins de poliție. Libertatea juridică este, aşadar, pe

deplin posibilă numai acolo unde atât prudența, cât și pietatea sunt universale; altminteri sunt indispensabile îngrădirile impuse de legea penală.

Locke afirmă în repetate rânduri că morala este susceptibilă de demonstrație, dar nu dezvoltă această idee atât de complet cât am putea dori. Cel mai important este pasajul următor:

*Morala este susceptibilă de a fi demonstrată.* Ideea unei ființe supreme dotate cu nemărginită putere, bunătate și inteligență, care ne-a creat și de care depindem, și ideea că noi însine suntem ființe inteligente și raționale, aceste idei clar înțelese de mintea noastră, examinate pas cu pas, cum se cuvine, cred că ne-ar putea procura fundamentele îndatoririlor noastre și reguli de conduită care ar putea așeza morala printre științele susceptibile de a fi demonstate. Nu mă îndoiesc că din premise evidente prin ele însele am putea afla adevărata natură a binelui și a răului prin deducții necesare, deducții tot atât de incontestabile ca și cele matematice, dacă ne-am dedica studiului moralei cu aceeași nepărtinire și atenție cum facem și cu celealte științe de acest fel. Este sigur că se pot percepe relații și între alte moduri tot atât de bine ca și cu privire la număr și întindere; și nu văd de ce nu ar fi și ele susceptibile de demonstrație dacă li s-ar aplica metode potrivite pentru a examina sau urmări acordul saudezacordul lor. „Unde nu există proprietate nu există nedreptate” este o propoziție tot atât de certă ca oricare demonstrație din Euclid; căci ideea de proprietate fiind un drept la ceva, iar ideea numită „nedreptate” însemnând cotropirea sau violarea acestui drept, este evident că odată fixate astfel aceste idei și odată ce le-au fost atribuite respectivele nume, eu pot cunoaște tot atât de cert că această propoziție este adevărată, după cum cunosc că un triunghi are cele trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte. Tot așa și propoziția „Nici o cărmuire nu îngăduie o libertate absolută”: Ideea de cărmuire însemnând așezarea societății pe anumite reguli și legi care se cer respectate, iar ideea de libertate însemnând că oricine poate face ce vrea, pot să am aceeași certitudine în privința adevărului acestei propoziții ca și în privința oricărui adevăr matematic.<sup>4</sup>

Acest pasaj naște o nedumerire întrucât la început pare a face dependente regulile morale de niște porunci divine, pe când în exemplele date se sugerează că regulile morale sunt analitice. Presupun că, în fapt, Locke consideră unele părți ale eticii ca fiind analitice, iar altele ca fiind dependente de poruncile lui Dumnezeu. O altă nedumerire ne-o prilejuiește faptul că exemplele date nici nu par a fi propoziții etice.

<sup>4</sup> Op. cit., Cartea IV, cap. III, par. 18.

Mai există o dificultate care se cere analizată. Teologii sunt cu toții de părere că poruncile lui Dumnezeu nu sunt arbitrale, ci sunt inspirate de bunătatea și înțelepciunea Lui. Aceasta presupune existența unui concept de bine anterior comandamentelor lui Dumnezeu, de care El s-a călăuzit dând tocmai acele comandamente și nu altele. Din textul lui Locke este cu neputință de aflat care ar fi acest concept. Ceea ce spune el este că omul prudent va acționa în cutare și cutare moduri, pentru că altminteri Dumnezeu îl va pedepsi; nu lămurește însă în nici un fel de ce sunt atașate pedepse anumitor acte mai degrabă decât acelor contrare lor.

Doctrinele etice ale lui Locke sunt, firește, de nesușinut. Pe lângă faptul că există ceva revoltător într-un sistem care consideră prudența drept singura virtute, teoriilor sale li se pot aduce și alte obiecții, mai puțin emotionale.

În primul rând, a spune că oamenii doresc numai plăcere înseamnă să pună carul înaintea boilor. Indiferent ce aș dori, voi simți plăcere dacă dorința mi se îndeplinește; dar de regulă plăcerea se datorează dorinței și nu dorința plăcerii. E posibil, cum se întâmplă la masochiști, ca un om să-și dorească durere; și într-un astfel de caz satisfacerea dorinței va prilejui plăcere, dar aceasta va fi amestecată cu opusul ei. Chiar și în doctrina lui Locke, nu plăcerea ca atare este dorită, de vreme ce o plăcere apropiată este dorită mai intens decât una îndepărtată. Dacă se urmărește deducerea moralei din psihologia dorinței, cum încearcă să facă Locke și discipolii săi, nu sunt motive de a dezaproba scontarea plăcerilor îndepărtate sau de a recomanda prudența ca pe o datorie morală. Argumentul său este în esență următorul: „Dorim exclusiv plăcerea. În fapt însă, oamenii nu doresc plăcerea ca atare, ci plăcerea proximă. Aceasta contrazice doctrina noastră că ei doresc plăcerea ca atare, și este deci condamnabil.” Aproape toți filozofii, în sistemele lor etice, încep prin a formula o doctrină falsă, iar apoi argumentează că imoralitatea constă în a acționa într-un mod ce arată că ea este falsă, ceea ce ar fi imposibil dacă doctrina ar fi adevărată. Locke e un exemplu al acestui mod de a proceda.

## CAPITOLUL XIV

# Filozofia politică a lui Locke

### A. Principiul ereditar

În anii 1689 și 1690, imediat după Revoluția de la 1688, Locke și-a scris cele două *Tratate despre cărmuire*, dintre care îndeosebi al doilea este foarte important în istoria ideilor politice.

Primul din aceste două trate este o critică a doctrinei puterii ereditare. El este o replică la cartea lui Sir Robert Filmer *Patriarcha sau despre puterea naturală a regilor*, care a fost publicată în 1680, dar fusese scrisă sub Carol I. Sir Robert Filmer, care era un susținător fervent al dreptului divin al regilor, a avut ghinionul să trăiască până în 1653 și trebuie că a suferit amarnic de pe urma execuției lui Carol I și a victoriei lui Cromwell. *Patriarcha* a fost scrisă înaintea acestor evenimente, deși nu înaintea Războiului Civil, și se vede din ea că autorul era conștient de existența unor doctrine subversive. Asemenea doctrine, după cum arată Filmer, nu erau noi în 1640. În fapt, atât teologi protestanți cât și teologi catolici, în lupta lor cu monarhii catolici și respectiv cu cei protestanți, afirmaseră în chip viguros dreptul supușilor de a se împotrivi principiilor tiranici, iar scrierile lor i-au furnizat lui Sir Robert un bogat material pentru controversă.

Sir Robert Filmer a fost înnobilat de Carol I, iar casa sa se spunea că a fost prădată de zece ori de către soldații din tabăra parlamentului. El nu socotea improbabil ca Noe să fi cutreierat Mediterana și să fi atribuit Africa, Asia și Europa lui Ham, Sem și respectiv Iafet. Consideră că, potrivit Constituției engleze, lorziile puteau doar să dea sfaturi regelui, iar Camera Comunelor avea puteri și mai mici; singur regele, spune el, face legile, acestea izvorând exclusiv din voința sa. Potrivit lui Filmer, regele este absolut liber de orice control uman, neputând fi legat în nici un fel de actele predecesorilor săi și nici chiar de propriile sale acte, pentru că „este prin fire cu neputință ca un om să-și dea siesi lege”.

După cum se vede din aceste opinii, Filmer aparține aripii celei mai extreme a partidei Drepturilor Divine.

*Patriarcha* începe prin a combate „opinia comună” că „oamenii se nasc de la natură nesupuși nimănui și liberi să aleagă forma de cărmuire care le place, iar puterea pe care un om o are asupra altora a fost conferită inițial aşa cum mulțimea a socotit de cuvință”. „Această teză

spune autorul — a fost zămislită în școli.” Adevărul, consideră el, este cu totul altul, și anume că la început Dumnezeu a conferit putere regală lui Adam, de la care ea s-a transmis moștenitorilor săi, și în cele din urmă a ajuns la diversii monarhi din epoca modernă. În prezent, ne asigură el, regii „ori sunt, ori se cuvine a fi considerați moștenitorii acelor progenitori dintâi care au fost la început părintii naturali ai întregului neam omenesc”. Primul nostru părinte nu a prețuit, pare-se, după cuviință privilegiul său de monarh universal, pentru că „dorința de libertate a fost cea dintâi cauză a căderii lui Adam”. Dorința de libertate este considerată de Sir Robert Filmer un sentiment nelegiuit.

Pretențiile emise de Carol I și de protagoniștii săi în numele său depășeau ceea ce în vremurile mai vechi ar fi fost concedat regilor. Filmer arată că iezuitul englez Parsons și calvinistul scoțian Buchanan, care altminteri nu sunt aproape niciodată de aceeași părere, susțin amândoi că suveranul poate fi destituit de către popor pe motiv de proastă guvernare. Parsons, firește, se gândea la regina protestantă Elisabeta, iar Buchanan la regina catolică Maria a Scoției. Succesul a dat dreptate doctrinei lui Buchanan, pe când doctrina lui Parsons a fost infirmată de execuția colegului său Campion.

Încă înainte de Reformă, au existat teologi favorabili ideii că puterea regală ar trebui să aibă anumite limite. Ideea făcea parte din bătălia dintre Biserică și stat care a bântuit prin Europa în cea mai mare parte a Evului Mediu. În această bătălie, statul se bizuia pe forța armeelor, iar Biserica pe iștețime și pe sanctitate. Câtă vreme Biserica avea ambele aceste calități, ea a avut câștig de cauză; după ce i-a rămas doar iștețimea, a început să piardă. Dar lucrurile pe care niște oameni eminenți și cucernici le spuseseră împotriva puterii regilor n-au fost date uitării. Deși fuseseră invocate în interesul Papei, ele puteau fi folosite pentru a susține dreptul poporului la autoguvernare. „Subtilii de scoalaștici — scrie Filmer — pentru a coborî mai sigur pe rege mai prejos de Papă, au găsit cu cale să înalțe poporul deasupra regelui, astfel ca puterea papală să poată lua locul celei regale.” El citează din teologul Bellarmin afirmația că puterea seculară este conferită de oameni (care va să zică nu de către Dumnezeu) și „rezidă în popor în caz că

acesta nu o remite unui principie"; în felul acesta, spune Filmer, Bel-larmin „îl transformă pe Dumnezeu în autorul imediat al unui stat democratic" — ceea ce lui îi sună la fel de şocant cum i-ar suna unui plutocrat de astăzi afirmaţia că Dumnezeu este autorul imediat al bolşevismului.

Filmer găseşte obârşia puterii politice nu în vreun contract şi nici în considerente ținând de binele public, ci de-a dreptul în autoritatea tatilor asupra copiilor lor. În viziunea sa, sursa autorităţii regale este supunerea copiilor faţă de părinţi; patriarhii din Facerea erau monarhi; regii sunt moştenitorii lui Adam sau, cel puţin, aşa trebuie consideraţi; drepturile naturale ale unui rege sunt aceleaşi cu cele ale unui tată; iar potrivit naturii, fiile nu se eliberează niciodată de puterea tatălui, nici chiar atunci când fiul e adult iar părintele a dat în mintea copiilor.

Unui om din ziua de astăzi, toată această teorie îi sună atât de fantezist încât îi vine greu să credă că a putut fi susținută cu seriozitate. Noi nu suntem obișnuiți să scoatem drepturile politice din povestea lui Adam și a Evei. Considerăm drept lucru evident că puterea parentală trebuie să încezeze complet atunci când fiul sau fiica ajunge la vîrstă de douăzeci și unu de ani și că până atunci ea trebuie foarte strict limitată atât de către stat, cât și prin dreptul la inițiativă independentă dobândit treptat de către tineri. Recunoaștem, de asemenea, că mama are drepturi cel puţin egale cu cele ale tatălui. Dar pe lângă toate aceste considerații, nici unui om din afara Japoniei nu i-ar trece măcar prin minte că puterea politică ar putea fi asimilată în vreun fel celei pe care o au părinții față de copii. În Japonia, ce-i drept, este încă împărtășită o teorie similară celei a lui Filmer și toți învățătorii și profesorii de școală sunt obligați să o predea. Mikadoul poate pretinde că descinde din zeița Soarelui și că este moștenitorul ei; și alți japonezi descind din ea, dar aparțin altor ramuri ale familiei sale decât cea coborâtoare din primul-născut. Mikadoul este aşadar divin și orice împotrivire față de el este o impietate. Această teorie a fost în linii mari născocită în 1868, dar în Japonia se pretinde acum că a fost transmisă prin tradiție încă de la facerea lumii.

Încercarea de a impune Europei o teorie similară — încercare în care se înscrie și *Patriarcha* lui Filmer — a dat greș. De ce? Acceptarea unei asemenea teorii nu repugnă nicidecum naturii umane; de exemplu, ea a fost împărtășită, în afară de Japonia, de către egiptenii antici și de către mexicanii și peruvienii dinainte de cucerirea spaniolă. Pe o anumită treaptă a evoluției umane ea este ceva firesc. Anglia dinastiei Stuart depășise această fază, pe când Japonia modernă n-a depășit-o nici până astăzi.

În Anglia teoriile privind dreptul divin au fost înfrânte din două cauze principale. Una a fost multiplicitatea de religii; cealaltă a fost conflictul pentru putere dintre monarhie, aristocrație și vârfurile burgheriei. Cât privește religia: începând cu domnia lui Henric al VIII-lea, regele era capul Bisericii Angliei, care se împotrivea atât Romei, cât și majorității sectelor protestante. Biserica Angliei se mândrea că este un compromis: prefața la Versiunea Autorizată a Bibliei începe cu cuvintele „Biserica Angliei, încă de la prima alcătuire a liturgiei ei publice, a avut înțelepciunea de a păstra cumpăna între două extreme“. Una peste alta, acest compromis era convenabil majorității oamenilor. Regina Maria și regele Iacob al II-lea au încercat să tragă țara spre Roma, iar invingătorii din Războiul Civil au încercat să-o tragă spre Geneva, dar aceste încercări au eşuat și, după 1688, puterea Bisericii anglicane nu a mai fost contestată. Cu toate acestea, oponenții ei au supraviețuit. Non-conformiștii<sup>1</sup>, îndeosebi, au fost niște oameni viguroși și se găseau în număr mare printre negustorii și bancherii a căror putere a crescut întruna.

Poziția teologică a regelui era oarecum neobișnuită, el fiind nu doar capul Bisericii anglicane, ci și al Bisericii scoțiene. În Anglia el era obligat să credă în episcopi și să respingă calvinismul; în Scoția, trebuia să-i repudieze pe episcopi și să credă în calvinism. Regii dinastiei Stuart aveau sincere convingeri religioase, ceea ce făcea cu neputință pentru ei această atitudine ambiguă, din pricina căreia aveau în Scoția și mai multă bătaie de cap decât în Anglia. Însă după 1688, avantajul politic i-a făcut pe regi să consimtă a profesa concomitant două religii. Această situație descuraja zelul și făcea anevoieasă considerarea lor drept persoane divine. În orice caz, nici catolicii, nici non-conformiștii nu puteau consimți la nici o revendicare religioasă formulată în numele monarhiei.

Din aceste motive, între altele, lui Locke nu i-a venit deloc greu să clemoleze argumentele lui Filmer.

Cât privește modul de a raționa al lui Filmer, Locke nu avea cine știe ce de făcut. Dacă e vorba de puterea parentală, arată el, puterea mamei ar trebui să fie egală cu cea a tatălui. El relevă nedreptatea primogenituirii, care este inevitabilă dacă moștenirea se consideră a fi baza monarhiei. Apoi zeflemisește absurditatea ideii că monarhii de atunci ar fi, în vreun sens cât de cât real, moștenitorii lui Adam. Adam nu putea să aibă decât un moștenitor, dar nimeni nu știe cine este acela.

---

<sup>1</sup> Protestanți din Anglia care nu aparțin Bisericii anglicane; erau numiți și *Dissenters*, adică Disidentii. (N. t.)

Vrea cumva Filmer să susțină, întreabă el, că dacă adevăratul moștenitor ar putea fi descoperit, toți monarhii existenți ar trebui să-și depună coroana la picioarele lui? Dacă s-ar accepta baza monarhiei avansată de Filmer, toți regii, afară de cel mult unul, ar fi niște usurpatori și n-ar avea nici un drept să pretindă ascultare din partea supușilor lor *de facto*. În plus, mai spune el, puterea paternă este temporară și nu se extinde la viață sau la bunuri.

Din aceste motive, alături de altele mai fundamentale, ereditatea nu poate fi, după Locke, acceptată drept bază a puterii politice legitime. El va căuta, aşadar, în Al Doilea Tratat despre Cârmuire, o bază mai solidă.

Principiul ereditar aproape că a dispărut din viața politică. În cursul vieții mele, împărații Braziliei, Chinei, Rusiei, Germaniei și Austriei au dispărut, fiind înlocuiți cu dictatori ce nu urmăresc întemeierea de dinastii ereditare. Aristocrația și-a pierdut privilegiile peste tot în Europa, cu excepția Angliei, unde rămâne mai mult ca o etichetă istorică. În majoritatea țărilor toate aceste schimbări sunt de dată foarte recentă și se află în strânsă legătură cu nașterea dictaturilor, deoarece baza tradițională a puterii a fost nimicită, iar deprinderile de gândire necesare bunei funcționări a democrației n-au avut timp să se încheie. Există o singură instituție care n-a avut niciodată vreun element ereditar: Biserica Catolică. Ne putem aștepta ca dicturile, dacă vor dăinui, să dezvolte treptat o formă de guvernământ analoagă celei a Bisericii. Aceasta s-a și întâmplat în cazul marilor corporații din America, care au, sau au avut până la Pearl Harbour, o putere aproape egală cu cea a guvernului.

Curios este că în țările democratice respingerea principiului ereditar în politică n-a avut aproape nici un impact în sfera economică. (În statele totalitare puterea economică a fost absorbită de cea politică.) Noi socotim încă firesc ca un om să-și lase avereia copiilor săi; adică acceptăm principiul ereditar în privința puterii economice, în timp ce îl respingem în privința puterii politice. Dinastiile politice au dispărut, pe când cele economice supraviețuiesc. Eu nu argumentez aici nici în favoarea, nici împotriva tratamentului diferit al celor două forme de putere; semnalez doar existența lui și faptul că majoritatea oamenilor nu sunt conștienți de el. Dacă vă gândiți că de natural ni se pare ca puterea asupra vieților altora izvorâtă din marea bogăție să fie ereditară, veți înțelege mai bine cum niște oameni ca Sir Robert Filmer puteau împărtăși aceeași viziune în privința puterii regilor și căt de importantă a fost inovația reprezentată de oameni care gândeau în felul lui Locke.

Pentru a înțelege cum de putea fi crezută teoria lui Filmer și cum de putea să pară revoluționară teoria contrară a lui Locke, e de-ajuns să ne gândim că pe atunci un regat era privit aşa cum este privită astăzi o moșie. Proprietarul de pământ are importante drepturi juridice, dintre care principalul drept este puterea de a decide cine poate locui pe acel pământ. Proprietatea poate fi transmisă prin moștenire, iar noi simțim că persoana care a moștenit o proprietate funciară poate reveni cu drept toate privilegiile pe care legea îl le recunoaște în consecință. Or, în esență poziția sa este aceeași cu cea a monarhilor ale căror pretenții le apără Sir Robert Filmer. Există în prezent în California un număr de mari latifundii în cazul cărora titlul de proprietate rezultă din donații reale sau presupuse ale regelui Spaniei. El s-a aflat în postura de a putea face astfel de donații doar pentru că (a) Spania acceptă vederi similare celor ale lui Filmer și (b) spaniolii erau în măsură să-i învingă pe indieni în luptă. Cu toate acestea, noi considerăm că moștenitorii celor cărora li s-au făcut respectivele donații au titlu valabil. Probabil că în viitor lucrul acesta va părea la fel de incredibil cum și se par nouă astăzi ideile lui Filmer.

### B. Starea de natură și dreptul natural

Locke își începe cel de-al doilea *Tratat despre cărmuire* spunând că, după ce a dovedit imposibilitatea justificării autorității guvernamentale prin cea a tatălui, urmează acum să expună care crede el a fi adevarata origine a guvernământului.

Presupunerea cu care începe este existența a ceea ce el numește „stare de natură” anterior oricărei cărmuirii umane. În această stare domnește o „lege a naturii”, dar legea naturii constă din comandamente divine, nefiind impusă de vreun legiuitor uman. Nu e clar în ce măsură starea de natură este pentru Locke doar o ipoteză ilustrativă, și în ce măsură el presupune că ea a avut o existență istorică; mă tem însă că înclina să o considere ca pe o fază ce a existat efectiv. Oamenii au ieșit din starea de natură cu ajutorul unui contract social prin care a fost instituită cărmuirea civilă. Si această transformare era privită de el ca fiind mai mult sau mai puțin istorică. Deocamdată ne interesează însă starea de natură.

Ceea ce Locke are de spus despre starea de natură și despre legea naturii nu este, în cea mai mare parte, original, ci este o reluare a unor doctrine scolastice medievale. Bunăoară, Sfântul Toma d'Aquino spunea:

Orice lege făurită de om are caracter de lege exact în măsura în care este derivată din legea naturii. Pe când dacă vreo parte a ei se află în conflict cu legea naturii, încețează numai decât să fie lege; ea este atunci o simplă pervertire a legii.<sup>2</sup>

De-a lungul întregului Ev Mediu s-a considerat că legea naturii condamnă „cămătăria”, adică împrumutul de bani cu dobândă. Bunurile bisericesti erau aproape în întregime proprietăți funciare, iar proprietarii funciari au fost întotdeauna cei ce luau bani cu împrumut și nu cei ce dădeau. Când a apărut însă protestantismul, el a găsit sprijin — mai ales calvinismul — în clasa mijlocie bogată, care dădea împrumuturi, și nu lua. Așa se face că întâi Calvin, iar în cele din urmă și Biserica Catolică, și-au dat consimțământul la „cămătărie”. Legea naturală a ajuns să fie altfel concepută, dar nimeni nu se îndoia de existența ei.

Multe doctrine care au supraviețuit credinței în legea naturală își au obârșia în ea — bunăoară *laissez-faire* și drepturile omului. Între aceste doctrine există o legătură și ambele se originează în puritanism. Două citate reproduse în Tawney ilustreză această afirmație. O comisie a Camerei Comunelor din 1604 statuează:

Toți supușii liberi sunt născuți succesibili în ceea ce privește pământul lor, ca și în ceea ce privește libera practicare a îndeletnicirii lor în acele meserii de care se ocupă și din care trăiesc.

Iar în 1656, Joseph Lee scrie:

Este o maximă de netăgăduit că tot omul prin lumina naturii și a rațiunii face ceea ce-i aduce cel mai mare folos [...] Propășirea persoanelor private este spre folosul obștei.

Exceptând cuvintele „prin lumina naturii și a rațiunii”, această frază ar fi putut fi scrisă și în secolul al XIX-lea.

Repet: în teoria lockeană a guvernământului, puține lucruri sunt originale. În această privință, Locke se aseamănă cu majoritatea oamenilor ajunși renumiți pentru ideile lor. De regulă, omul care concepe cel dintâi o nouă idee se află într-o asemenea măsură în avans față de epoca sa, încât toată lumea îl socotește țicnit, astfel că rămâne obscur și curând este dat uitării. Apoi, treptat, lumea devine disponibilă pentru acea idee iar omul care o proclamă la momentul potrivit câștigă tot creditul. Așa s-au petrecut lucrurile, de pildă, în cazul lui Darwin; bietul Lord Monboddo era ciuca bațjocurilor.

În privința stării de natură, Locke era mai puțin original decât Hobbes, care o considera a fi fost una de război al tuturor împotriva

<sup>2</sup> Citat de Tawney în *Religion and the Rise of Capitalism*.

lui toror și unde viața era ticăloasă, animalică și scurtă. Numai că Hobbes avea faimă de ateu. Ideea stării de natură și a legii naturale, preluată de Locke de la predecesorii săi, nu poate fi debarasată de baza ei teologică; acolo unde supraviețuiește fără această bază, cum este cazul într-o bună parte a liberalismului modern, ea este lipsită de un fundament logic clar.

Credința într-o fericită „stare de natură” din trecutul îndepărtat provine în parte din povestea biblică despre epoca patriarhilor, iar în parte din mitul clasic al vârstei de aur. Credința că trecutul îndepărtat a fost o perioadă deplorabilă s-a generalizat abia odată cu doctrina evoluției.

Formularea din Locke care se apropie cel mai mult de o definiție a stării de natură este următoarea:

Niște oameni trăind împreună, conform rațiunii, fără vreun superior comun pe pământ care să aibă autoritatea de a judeca între ei, aceasta e, propriu-zis, starea de natură.

Aceasta nu este o descriere a vieții unor sălbatici, ci a unei comunități imaginare de anarhiști virtuoși, care nu au nevoie de poliție sau de tribunale, pentru că întotdeauna dau ascultare „rațiunii”, care este totuști cu „legea naturală”, care, la rândul ei, constă din acele legi de conduită ce sunt considerate a fi de origine divină. (De exemplu, „Să nu ucizi” ține de legea naturală, pe când regulile de circulație pe drumurile publice, nu.)

Câteva alte citate contribuie la limpezirea gândului lui Locke.

Pentru a înțelege corect puterea politică și pentru a-i afla obârșia, trebuie să examinăm starea în care se găsesc oamenii în mod natural, iar aceasta este o stare de totală libertate de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de bunurile și de persoana lor aşa cum găsesc de cuviință, în limitele legii naturale, fără a cere voie de la vreun alt om și fără a depinde de voința vreunui.

De asemenea, ea este o stare de egalitate, în care toată puterea și jurisdictia sunt reciproce, nici un om neavând mai mult decât altul; nimic nefiind mai evident decât faptul că toate făpturile de aceeași specie și rang, beneficiind de-a valma de la naștere de aceleași foloase de la natură și fiind înzestrate cu aceleași facultăți, trebuie tot aşa să fie egale între ele, fără subordonare sau supunere, doar dacă nu cumva Domnul și Stăpânul lor comun, prin vreo declaratie manifestă a voinței sale, ar situa pe vreuna din ele deasupra celoralte și i-ar conferi, printr-o desemnare evidentă și clară, un drept neîndoitelnic de a domina și stăpâni.

Dar deși aceasta [starea de natură] este o stare de libertate, ea nu este totuși o stare unde totul e îngăduit, căci chiar dacă omul aflat în această

stare are o libertate neîngrădită de a dispune de persoana sa și de bunurile sale, el nu are totuși libertatea de a se distrugе pe sine și nici măcar vreo altă făptură aflată în posesia sa, decât dacă un scop mai înalt decât simpla ei conservare o cere. Starea de natură e cārmuită de o lege a naturii obligatorie pentru toți; iar rațiunea, care este această lege, îi învață pe toți cei dispuși să asculte de ea că, fiind cu toții egali și independenți, nici unul nu trebuie să vatâme viața, sănătatea, libertatea sau bunurile altuia<sup>3</sup> [căci toți suntem proprietatea lui Dumnezeu<sup>4</sup>].

Curând se vădește însă că acolo unde majoritatea oamenilor se află în starea de natură, pot exista totuși oameni care nu trăiesc în conformitate cu legea naturală și că această lege prevede, până la un punct, ce se poate face împotriva acestor delincvenți. În starea de natură, nici se spune, fiecare om se poate apăra pe sine și avutul său. „Celui ce varsă sânge de om, de către om va fi vărsat sângele său” e o regulă ce ține de legea naturii. Mi-e îngăduit chiar și să ucid un hoț dacă-l surprind furând un bun al meu, și acest drept dăinuie și după instituirea guvernământului, deși acolo unde există cārmuire, dacă hoțul izbutește să fugă, sunt obligat să renunț la răzbunarea personală și să apelez la lege.

Marele neajuns al stării de natură este că, atât timp cât ea persistă, fiecare este judecător în propria sa pricină, deoarece e nevoie să se bzuie doar pe sine pentru a-și apăra drepturile. Remediul la acest neajuns este guvernământul, dar acesta nu este un remediu *natural*. După Locke, din starea de natură s-a ieșit prin îvoiala de a crea o cārmuire. Nu orice îvoială pune capăt stării de natură, ci doar cea de a alcătui un unic corp politic. Cārmuirile diferitelor state independente se află în prezent, unele față de altele, în stare de natură.

Starea de natură, citim într-un pasaj ce pare îndreptat împotriva lui Hobbes, nu-i totuși cu starea de război, ci mai curând dimpotrivă. După ce explică dreptul de a-l ucide pe hoț, pe temeiul că acesta poate fi considerat ca unul ce a pornit război împotriva mea, Locke spune:

Iată aici în mod clar diferența dintre starea de natură și starea de război, stări care, deși unii le-au confundat, sunt la fel de deosebite cum sunt o stare de pace, bunăvoiță, ajutor reciproc și protecție reciprocă, față de una de dușmanie, reavoință, violență și distrugere reciprocă.

Pesemne că *legea* naturii trebuie considerată a avea un cuprins mai mare decât *starea* de natură, de vreme ce prima se referă la hoți și ucigași, pe când în cea de a doua nu există astfel de răufăcători. Astfel

<sup>3</sup> Cf. Declarația de Independență.

<sup>4</sup> „Ele sunt proprietatea aceluia a căruia operă sunt, făcute fiind să dureze cât îi place lui, și nu altcuiva”, după cum se exprimă Locke.

ni se sugerează, cel puțin, o ieșire dintr-o aparentă inconsecvență prezentă în textul lui Locke, unde starea de natură este zugrăvită uneori ca o stare în care toată lumea este virtuoasă, iar alteleori se discută despre ce sunt îndreptăți și să facă oamenii în starea de natură pentru a stăvili agresiunile celor netrebnici.

Unele părți din dreptul natural al lui Locke sunt surprinzătoare. De exemplu, el spune că prizonierii luați într-un război drept sunt sclavi potrivit legii naturale. El spune de asemenea că de la natură orice om are dreptul de a pedepsi, chiar și cu moartea, agresiunile îndreptate împotriva sa sau a bunurilor sale. Nu face nici un fel de precizări, astfel că dacă prind pe cineva asupra unui mărunt furtișag, legea naturii îmi dă, pe cât se pare, dreptul să-l împușc.

Proprietatea beneficiază de o amplă tratare în filozofia politică a lui Locke și constituie, porivit lui, principala rațiune a instituirii guvernământului civil.

Marele și principalul scop al asocierii oamenilor în comunități politice și al punerii lor sub o cărmuire este conservarea proprietății lor; conservare în privința căreia starea de natură prezintă multe neajunsuri.

Întreaga teorie lockeană a stării de natură și a dreptului natural este într-un sens clară, dar în alt sens stârnește nedumeriri. Este clar ce anume gândeau Locke, dar nu este clar cum de putea gândi așa. Etica sa, după cum am văzut, este utilitaristă, dar când discută despre „drepturi”, nu apelează la considerente utilitariste. Ceva de acest fel se regăsește în toată filozofia dreptului așa cum o predau juristi. Drepturile juridice pot fi definite: vorbind în mare, un om are un drept juridic atunci când poate apela la lege ca să-l apere de prejudicii. Un om are în general un drept juridic asupra proprietății sale, dar dacă are (să zicem) o provizie de cocaină, el nu beneficiază de reparație legală din partea cuiva care i-a furat-o. Legiuitorului îi revine însă să decidă ce drepturi legale să creeze și în chip firesc el se sprijină aici pe conceptul de „drepturi naturale” ca fiind cele pe care legea urmează să le garanteze.

Încerc pe cât este cu putință să formulez ceva de genul teoriei lui Locke în termeni neteologici. Dacă se admite că etica și clasificarea actelor în „drepte” și „nedrepte” (în engleză „right and wrong” — n. t.) sunt logic anteroare dreptului pozitiv, devine posibilă reformularea teoriei în termeni ce nu angajează istoria mitică. Pentru a ajunge la legea naturală, putem formula întrebarea în felul următor: în absența legii și a guvernământului, ce categorii de acte ale lui A față de B îndreptățesc recursul la represalii împotriva lui A și ce fel de represalii sunt îndreptățite în diverse cazuri? Se consideră în general că nimici nu

poate fi blamat pentru că se apără de un atac ce-i pune în primejdie viața, mergând, la nevoie, chiar până la uciderea agresorului. El poate tot aşa să-şi apere soția și copiii, ba chiar și pe orice alt membru al societății. În astfel de cazuri, existența legii care pedepsește omorul devine irelevantă dacă, aşa cum lesne se poate întâmpla, cel agresat și-ar pierde viața înainte de a putea fi chemată în ajutor poliția; aici, după cum se vede, suntem nevoiți să invocăm dreptul „natural”. Un om are, tot aşa, dreptul de a-și apăra bunurile, deși opiniile diferă în privința mărimii vătămării pe care el o poate pricina în mod îndreptățit unui hoț.

În relațiile dintre state, după cum explică Locke, legea „naturală” este relevantă. În ce împrejurări este justificat războiul? Câtă vreme nu există un guvern internațional, răspunsul la această întrebare este pur etic, nu juridic; la ea nu se poate răspunde altfel decât s-ar răspunde în legătură cu un individ într-o stare de anarhie.

Teoria dreptului se va baza pe ideea că „drepturile” indivizilor trebuie protejate de stat. Aceasta înseamnă că atunci când un om suferă un prejudiciu ce ar îndreptății o reparație în conformitate cu principiile dreptului natural, dreptul pozitiv trebuie să stipuleze că reparația cade în sarcina statului. Dacă vezi pe cineva atacându-l pe fratele tău cu gândul de a-l ucide, ai dreptul să-l ucizi dacă nu-l poți salva altfel pe fratele tău. În starea de natură — aşa, cel puțin, susține Locke — dacă un om a izbutit să-ți ucidă fratele, ai dreptul să-l ucizi. Dar unde există lege, pierzi acest drept, el fiind preluat de către stat. Iar dacă ucizi pe cineva când te află în autoapărare sau în apărarea altuia, va trebui să dovedești în fața unui tribunal că acesta a fost motivul pentru care ai ucis.

Putem atunci identifica „dreptul natural” cu regulile morale în măsura în care acestea sunt independente de prevederile legale positive. Trebuie neapărat să existe asemenea reguli pentru ca să existe deosebire între legi bune și legi proaste. Pentru Locke lucrurile apar simple, dat fiind că regulile morale au fost formulate de Dumnezeu și se găsesc în Biblie. Dacă se abandonează această bază teologică, lucrurile devin mai complicate. Dar câtă vreme se consideră că există o distincție etică între acțiuni drepte și acțiuni nedrepte, putem spune: Dreptul natural decide care dintre acțiuni sunt drepte din punct de vedere etic și care sunt nedrepte, într-o comunitate lipsită de cîrmuire; iar dreptul pozitiv trebuie să se călăuzească și să se inspire, pe cât posibil, din dreptul natural.

În forma ei absolută, doctrina că individul are anumite drepturi inalienabile este incompatibilă cu utilitarismul, adică cu doctrina că

sunt drepte acele acte care contribuie cel mai mult la promovarea fericirii generale. Dar pentru ca o doctrină să poată oferi dreptului o bază adecvată, nu este necesar ca ea să fie adevărată în fiecare caz posibil, ci doar să fie adevărată în majoritatea covârșitoare a cazurilor. Toti putem imagina cazuri în care omorul ar fi justificabil, dar ele sunt rare și nu constituie un argument împotriva ilegalității omorului. În mod similar ar putea fi — nu zic că și este — dezirabil, din punct de vedere utilitarist, să se lase fiecărui individ o anumită sferă de libertate personală. În acest caz, doctrina Drepturilor Omului ar oferi o bază potrivită pentru o legislație judicioasă, chiar dacă aceste drepturi ar admite excepții. Un utilitarist ar trebui să examineze această doctrină, considerată drept bază a dreptului, din punctul de vedere al efectelor ei practice; el nu o poate condamna *ab initio* ca fiind contrară proprietății lui etici.

### C. Contractul social

În gândirea politică a secolului al XVII-lea au existat două mari tipuri de teorii privitoare la originea guvernământului. Am văzut deja unul din aceste tipuri pe exemplul lui Sir Robert Filmer: teoriile de acest tip susțineau că Dumnezeu a conferit puterea anumitor oameni și că aceștia, sau moștenitorii lor, constituie guvernământul legitim, iar răzvrătirea împotriva lor echivalează nu doar cu o trădare, ci cu o impietate. Această viziune avea în sprijinul său sentimentele unei antichități imemoriale: în aproape toate civilizațiile străvechi, regele este o persoană sacră. Regii, firește, considerau admirabilă această teorie. Aristocrațiile aveau motive de a o sprijini, dar și motive de a-i se împotrivi. În favoarea ei era faptul că punea accentul pe principiul ereditar și faptul că oferea un sprijin august rezistenței față de clasa negustorească în curs de parvenire. Acolo unde clasa de mijloc era mai temută și mai detestată de aristocrație decât era regele, aceste motive au pre-cumpănat. Unde lucrurile nu stăteau aşa și în special unde aristocrația avea șanse să obțină pentru sine puterea supremă, ea tindea să se opună regelui și deci să respingă teoriile dreptului divin.

Celălalt tip principal de teorii, avându-l ca unul din exponenti pe Locke, susținea că guvernământul civil este rezultatul unui contract și că este ceva ce ține exclusiv de lumea de aici, iar nu ceva instituit de autoritatea divină. Unii autori priveau contractul social ca pe un fapt istoric, alții ca pe o ficțiune juridică; lucrul important, pentru ei toți, era să găsească autorității guvernamentale o origine pământească. În fapt, ei nu puteau concepe nici o alternativă la dreptul divin în afară

de presupusul contract. Toți cu excepția rebelilor simțeau că trebuie ieșit de la *un temei sau altul* supunerii față de guvernanți și că nu e suficient să se spună că pentru majoritatea oamenilor autoritatea guvernământului este convenabilă. Guvernanții trebuiau neapărat, într-un anumit sens, să aibă *dreptul* de a pretinde obedieneță, iar dreptul conferit de un contract părea a fi singura alternativă la porunca divină. Urmarea a fost că doctrina potrivit căreia guvernământul a fost instituit printr-un contract a întrunit adeziunea practic a tuturor oponenților dreptului divin al regilor. Această teorie a fost prefigurată discret la Toma d'Aquino, dar prima ei elaborare serioasă se găsește la Grotius.

Doctrina contractualistă putea îmbrăca și forme care justificau tirania. Hobbes, de pildă, susținea că între cetăteni se încheia un contract prin care întreaga putere era transmisă suveranului ales, dar că suveranul nu era parte la contract și ca atare dobândează în mod necesar o autoritate nelimitată. Inițial această teorie poate că a justificat statul totalitar al lui Cromwell; după Restaurație, ea i-a oferit justificare lui Carol al II-lea. Dar în forma pe care a dat-o Locke acestei doctrine, guvernământul este parte la contract și dacă nu îndeplinește obligațiile contractuale ce-i revin, împotrivirea față de el este îndreptățită. Doctrina lui Locke este, în esență, mai mult sau mai puțin democratică, elementul democratic din ea fiind însă limitat de concepția (prezentă implicit, și nu exprimată răspicat) că cei lipsiți de orice avere nu pot fi considerați cetăteni.

Să vedem acum exact ce are de spus Locke pe această temă. Găsim la el mai întâi o definiție a puterii politice:

Eu înțeleg puterea politică ca pe un drept de a face legi însotite de pedeapsă cu moartea — și, prin urmare, de toate pedepsele mai mici — în vederea reglementării și conservării proprietății, și de a folosi forța colectivității atât în executarea unor asemenea legi, cât și în apărarea comunității de vătămări aduse din afara țării, toate acestea numai în vederea binei public.

Guvernământul, explică Locke, este un remediu la inconvenientele pe care le creează, în starea de natură, faptul că în această stare orice om este judecător în propria-i cauză. Acesta nu este însă cu adevărat un remediu acolo unde monarhul este parte în litigiu, pentru că monarhul este deopotrivă judecător și reclamant. Aceste considerații conduc la teza că guvernământul nu trebuie să fie absolut și că puterea judecătorescă trebuie să fie independentă de cea executivă. Astfel de argumente au avut un viitor de seamă atât în Anglia cât și în America, dar pentru moment nu ele ne interesează.

De la natură, spune Locke, orice om are dreptul de a pedepsi, chiar și cu moartea, atacurile împotriva sa sau a bunurilor sale. Societate politică există acolo, și numai acolo, unde oamenii au cedat acest drept comunității sau legii.

Monarhia absolută nu este o formă de guvernământ civil, pentru că în ea nu există o autoritate neutră care să tranșeze în disputele dintre monarh și un supus; în fapt monarhul, în relație cu supușii săi, continuă să fie în starea de natură. Este zadarnic să sperăm că faptul de a fi rege va face virtuos un om violent din fire.

Probabil că acela care se comportă insolent și ofensator în pădurile Americii nu s-ar purta cu mult mai bine pe un tron, caz în care s-ar vedea că învățătura și religia ar justifica tot ceea ce le face supușilor săi, iar sabia ar reduce prompt la tăcere pe toți cei care îndrăznesc să pună sub semnul întrebării puterea sa.

În monarhia absolută este ca și cum oamenii s-ar proteja de dihorii și de vulpi, „dar nu s-ar teme, sau chiar ar fi mulțumiți, să fie devorați de lei”.

Guvernământul civil presupune regula majorității, dacă nu cumva se convine că e nevoie de un număr mai mare. (Ca de exemplu, în Statele Unite, pentru o modificare în Constituție sau pentru ratificarea unui tratat.) Asta sună democratic, dar nu trebuie uitat că Locke consideră lemeile și oamenii săraci excluși de la drepturile de cetățenie.

„Începutul societății politice depinde de consumământul individelor de a se uni și de a alcătui împreună o societate.” Se argumentează — cam ezitant — că un astfel de consumământ trebuie să fi fost dat efectiv cândva, deși se admite că originea guvernământului precede istoria pretutindeni, cu singura excepție a poporului evreu.

Contractul social care instituie guvernământul impune obligații numai celor ce l-au încheiat; fiul trebuie să consimtă din nou la un contract încheiat de tatăl său. (E limpede cum decurge asta din principiile lui Locke, dar nu este ceva foarte realist. Un Tânăr american care, atingând vîrstă de douăzeci și unu de ani, ar declara „Refuz să-mi dau assentimentul la contractul prin care au luat ființă Statele Unite” ar avea parte de oarecare încurcături.)

Puterea conferită prin contract guvernaților, ne spune autorul, nu se extinde niciodată dincolo de binele obștesc. Ceva mai înainte am citat o propoziție privitoare la puterile guvernământului, care se încheia cu cuvintele „toate acestea numai în vederea binelui comun”. Lui Locke nu pare să-i fi trecut prin minte să se întrebe cine ar urma să fie judecătorul binelui comun. Evidență că dacă acest judecător este guvernul,

el va hotărî de fiecare dată în propriu-i folos. Pe semne că Locke voia să spună că judecător urmează să fie majoritatea cetătenilor. Dar multe chestiuni se cer soluționate prea rapid ca să existe posibilitatea de a afla opinia electoratului; dintre acestea, cele mai importante sunt, probabil, pacea și războiul. Singurul remediu în astfel de cazuri este de a lăsa opiniei publice sau reprezentanților ei oarecare putere — cum ar fi punerea sub acuzare — de a-i pedepsi ulterior pe demnitarii din executiv pentru acte despre care se constată că au fost nepopulare. Deseori însă acest remediu este foarte inadecvat.

Mai înainte am citat o propoziție pe care acum trebuie să o reiau:

Marele și principalul scop al asocierii oamenilor în comunități politice și al punerii lor sub o cărmuire este conservarea proprietății lor.

Consecvent cu această doctrină, Locke declară că:

Puterea supremă nu poate lua de la nici un om vreo parte din proprietatea sa fără consimțământul acestuia.

Și mai surprinzătoare este declarația că, deși comandanții militari au putere de viață și de moarte asupra soldaților lor, ei n-au nici o putere de a lua bani. (Rezultă că în orice armată ar fi interzis de a pedepsi cu amendă miciile abateri de la disciplină, dar că e permis ca pentru ele să se aplique pedepse corporale, precum biciuirea. De unde se vede la ce absurdități îl poate duce pe Locke cultul proprietății.)

Am putea presupune că problema impozitelor îi creează lui Locke dificultăți, dar el nu vede nici una. Cheltuielile pe care le presupune guvernarea, spune el, trebuie suportate de cetăteni, dar cu consimțământul lor, adică al majorității. Dar, am putea întreba, de ce ar fi suficient consimțământul majorității? Ni se spune că e nevoie de consimțământul fiecărui pentru a îndreptăți cărmuirea să ia ceva din proprietatea lui. Presupun că se prezumă că cetătenia implică consimțământul la impunere în conformitate cu hotărârea majorității, hotărâre despre care se prezumă, la rândul ei, că este voluntară. Toate acestea, firește, se află uneori în total dezacord cu faptele. Majoritatea oamenilor nu sunt efectiv liberi să aleagă statul căruia să-i aparțină și foarte puțini au în prezent libertatea de a nu apartine nici unui stat. Să presupunem, de pildă, că dumneavoastră sunteți un pacifist și dezaprobați războiul. Indiferent unde trăiți, guvernul va preleva o parte din avutul dumneavoastră pentru scopuri legate de război. Cu ce drept puteți fi siliți să vă conformați acestui act al guvernului? Eu pot imagina o multitudine de răspunsuri, dar nu cred că vreunul din ele este compatibil cu principiile lui Locke. El impune maxima regulii majorității fără o cumpărire

adecvată și nu dă altă explicație despre modul cum derivă ea din premisele sale individualiste în afară de miticul contract social.

Contractul social, în sensul de care ar fi nevoie aici, este un mit chiar și dacă a existat efectiv un contract prin care a fost creat guvernământul în cauză. Un exemplu elocvent sunt Statele Unite. Pe vremea când a fost adoptată Constituția SUA, oamenii aveau libertatea opțiunii. Chiar și atunci, mulți au votat împotriva ei și deci nu au fost parte la contract. Ei ar fi putut, firește, să părăsească țara, dar nefăcând acest lucru, s-a considerat că și pentru ei devin obligatorii prevederile unui contract la care nu-și dăduseră asentimentul. Însă în practică este de obicei greu ca un om să-și părăsească țara. Iar în cazul oamenilor născuți după adoptarea Constituției, consimțământul lor este și mai lantomatic.

Chestiunea drepturilor individului în raporturile cu guvernământul este una foarte dificilă. Democrații postulează cu prea mare ușurință că atunci când guvernământul reprezintă majoritatea, el are dreptul să constrângă minoritatea. Până la un punct aşa și trebuie să fie, deoarece constrângerea ține de esența guvernării. Dar dreptul divin al majorităților, dacă este dus prea departe, poate deveni aproape la fel de tiranic ca și dreptul divin al regilor. Locke spune puține lucruri pe această temă în *Eseuri despre cărmuire*, dar o discuție mai pe larg în *Scriitori despre toleranță*, unde susține că nimeni care crede în Dumnezeu nu trebuie sanctionat din pricina opinioilor sale religioase.

Teoria conform căreia guvernământul a fost creat printr-un contract este, firește, pre-evoluționistă. Guvernământul, la fel ca pojarul sau tusea măgărească, trebuie că s-a ivit treptat, deși, aidoma acestor boli, putea fi introdus și brusc în regiuni noi aşa cum sunt insulele din sudul Pacificului. Înainte de a fi făcut studii antropologice, oamenii n-au avut habar de mecanismele psihologice prezente la începuturile guvernământului sau de motivele fanteziste care-i mâna pe oameni să adopte instituții și obiceiuri ce ulterior se dovedesc utile. Dar ca fiții unei juridică menită să justifice guvernământul, teoria contractului social cuprinde o oarecare doză de adevăr.

## D. Proprietatea

Din cele spuse până aici despre vederile lui Locke asupra proprietății, ar putea să pară că el e un susținător al marilor capitaliști atât împotriva celor ce le sunt socialmente superiori, cât și împotriva celor ce le sunt socialmente inferiori, dar asta ar fi doar pe jumătate adevărat.

La el întâlnim, una lângă alta și nereconciliate, doctrine care le prefigurează pe cele ale capitalismului dezvoltat și doctrine ce sugerează o viziune mai apropiată de socialism. Este ușor să fie răstălmăcit prin citări unilaterale, atât în această chestiune cât și în majoritatea celorlalte.

Voi prezenta, în ordinea în care se găsesc la el, principalele rostiri ale lui Locke pe tema proprietății.

La început el ne spune că orice om are — sau măcar ar trebui să aibă — proprietate privată asupra roadelor propriei sale munci. În epoca preindustrială această maximă nu era atât de nerealistă cum a devenit mai apoi. Producția urbană se afla în principal în mâinile unor meșteșugari care aveau propriile lor unelte și își vindeau singuri produsele. Cât despre producția agricolă, școala de gândire din care Locke făcea parte considera că proprietatea țărănească ar fi cel mai bun sistem. El afirmă că un om are dreptul la atât pământ cât poate să cultive, și nu la mai mult. Nu pare să-și dea deloc seama că în toate țările din Europa realizarea acestui program nu prea ar fi fost posibilă fără o revoluție săngheroasă. Aici grosul terenurilor agricole aparținea unor aristocrați, care prelevau de la țărani fie o proporție fixă (deseori jumătate) din produse, fie o rentă ce putea varia de la o perioadă la alta. Primul sistem exista în Franța și Italia, cel de-al doilea în Anglia. Mai spre est, în Rusia și în Prusia, pământul era lucrat de iobagi, care muncneau pentru moșier și virtual nu aveau nici un fel de drepturi. În Franța, vechiului sistem i-a pus capăt Revoluția Franceză, iar în nordul Italiei și în vestul Germaniei, cuceririle armatelor revoluționare franceze. Iobagia a fost desființată în Prusia ca urmare a înfrângerii acesteia de către Napoleon, iar în Rusia, ca urmare a înfrângerii ei în Războiul Crimeei. Dar în ambele țări aristocrații și-au păstrat latifundiile. În estul Prusiei, acest sistem, deși drastic controlat de naziști, a supraviețuit până în prezent; în Rusia și în actualele Lituania, Letonia și Estonia, aristocrații au fost expropriați de către Revoluția Rusă. În Ungaria, România și Polonia, aceștia au supraviețuit; în estul Poloniei au fost „lichidați” de guvernul sovietic în 1940. Acest guvern a făcut însă tot posibilul ca pretutindeni în Rusia locul lor să fie luat de gospodării colective și nu de proprietatea țărănească.

În Anglia evoluția a fost mai complexă. Pe vremea lui Locke situația lucrătorului agricol era ușurată de existența izlazurilor comunale, asupra căroră el avea drepturi importante care-i permiteau să păstreze pentru sine o parte considerabilă din hrană. Acest sistem era un vestigiu al Evului Mediu și era privit nefavorabil de către oamenii cu vederi moderne, care argumentau că era neeconomic din punctul de vedere al producției. Drept care a existat o mișcare favorabilă împrejmuirii

izlazurilor, începută sub Henric al VIII-lea și continuată sub Cromwell, dar care nu a devenit puternică decât pe la 1750. De atunci înainte, timp de vreo nouăzeci de ani, izlazurile au fost rând pe rând împrejmuite și trecute în proprietatea latifundiarilor locali. Pentru fiecare împrejmuire se cerea adoptată câte o lege în parlament, iar aristocrații, care controlau ambele camere ale acestuia, și-au folosit în mod nemilos puterea legislativă pentru a se îmbogăți, aducându-i totodată pe lucrătorii agricoli în pragul foamei. Cu timpul, darorită dezvoltării industriale, situația lucrătorilor agricoli s-a mai îmbunătățit, pentru că altminteri n-ar fi putut să fie împiedicați de a migra spre orașe. În prezent, ca urmare a impozitelor introduse de Lloyd George, aristocrații au fost siliți să se debaraseze de cea mai mare parte a proprietăților lor rurale. Aceia însă care dețin și proprietăți urbane sau industriale au fost în măsură să-și păstreze moșiile. Nu a avut loc o revoluție subită, ci o tranziție graduală ce continuă și în ziua de astăzi. Actualmente, acei aristocrați care mai sunt bogăți își datorează bogăția proprietăților lor urbane sau industriale.

Exceptând Rusia, se poate considera că această îndelungată evoluție s-a desfășurat în conformitate cu principiile lui Locke. Ceea ce e curios este că el a putut formula doctrine ce reclamau transformări atât de ample, înainte ca acestea să poată fi puse în practică, fără ca totuși să dea vreun semn că socotea nedrept sistemul existent în vremea sa sau că era conștient de deosebirea dintre acesta și sistemul preconizat de el.

Teoria valorii-muncă — adică doctrina potrivit căreia valoarea unui produs depinde de munca consumată pentru obținerea lui —, pe care unii o atribuie lui Karl Marx, iar alții lui Ricardo, se găsește la Locke și i-a fost sugerată de un sir de predecesori ce merge în urmă până la Toma d'Aquino. Așa cum spune Tawney rezumând doctrina scolastică:

Argumentul era în esență acela că lucrătorul care produce bunurile sau comerciantul care le transportă pot cere pe drept cuvânt să fie plătiți, pentru că fiecare din ei muncește în branșă să și slujește trebuinței obștești. Păcatul de neierat este cel pe care-l săvârșește speculantul sau samsarul, care scoate câștig personal exploatañd niște trebuințe publice. Adevăratul descendent al doctrinelor lui d'Aquino este teoria valorii-muncă. Ultimul dintre scolastici a fost Karl Marx.

Teoria valorii-muncă are două aspecte — unul etic, celălalt economic. Adică, ea poate susține că valoarea unui produs *ar trebui* să fie proporțională cu munca cheltuită pentru confectionarea lui, sau că *în fapt* munca regleză prețul. Această din urmă doctrină, după cum recunoaște Locke, este doar aproximativ adevărată. Nouă zecimi din

valoare, spune el, se datorează muncii; despre restul de o zecime, el nu spune însă nimic. Munca, spune el, este cea care pune pecetea valo-rii pe orice lucru. Si dă ca exemplu pământul din America ocupat de indieni, care nu are aproape nici o valoare pentru că indienii nu-l cultivă. El nu pare să înțeleagă că pământul poate dobândi valoare de îndată ce niște oameni sunt *dispuși* să lucreze pe el și înainte să o fi făcut efectiv. Dacă dumneavoastră sunteți proprietarul unui petec de pământ din desert pe care altcineva a descoperit petrol, puteți vinde acel petec de pământ pe bani buni, fără să-l fi lucrat în vreun fel. Cum era și firesc în vremea sa, Locke nu se gândește la astfel de cazuri, ci doar la agricultură. Proprietatea țărănească, pe care el o favorizează, este inaplicabilă la lucruri cum sunt mineritul la scară mare, care reclamă utilaje costisitoare și un număr mare de muncitori.

Principiul că un om are dreptul la produsul muncii sale nu se potrivește cu civilizația industrială. Presupunând că sunteți angajat la o unică operație în fabricarea automobilelor Ford, cum s-ar putea estima câtmea din produsul finit datorată muncii dumneavoastră? Sau, presupunând că sunteți angajat de o companie feroviară la transportul de bunuri, cine poate decide la cât se ridică contribuția dumneavoastră în producția bunurilor respective? Astfel de considerații ar fi trebuit să-i facă pe cei ce vor să împiedice exploatarea muncitorilor să abandoneze principiul dreptului fiecărui asupra produsului muncii sale, în favoarea unei metode mai socialiste de organizare a producției și a distribuției.

Teoria valorii-muncă a fost de obicei susținută din ostilitate față de căte o clasă considerată parazitară. Scolasticii, în măsura în care au împărtășit-o, au făcut-o din opozиie față de cămătari, care erau în majoritate evrei. Ricardo a susținut-o din opozиie față de latifundiari, iar Marx din ostilitate față de capitalism. Locke însă pare să o fi susținut într-un fel de vid, fără să fie ostil veunei clase. El nutrea ostilitate doar față de monarhi, dar asta n-are legătură cu teoria sa despre valoare.

Unele din opiniiile lui Locke sunt atât de stranii, încât nu știu cum să le fac să sună cât de cât rezonabil. El spune că un om nu trebuie să aibă atât de multe prune încât acestea să ajungă să se strice înainte ca el și familia sa să le poată mâncă, dar că poate să aibă atâta aur și atâta diamante câte poate dobândi în mod legitim, pentru că aurul și diamantele nu se strică. Nu-i trece prin minte că omul cu multe prune le-ar putea vinde înainte să se strice.

El stăruie foarte mult asupra caracterului imperisabil al metalelor prețioase, care, spune el, sunt sursa banilor și a inegalității de avere. Pare să regrete, într-un mod abstract și academic, inegalitatea economică,

dar cu siguranță nu crede că ar fi înțelept să se ia măsuri care să împiedice. A fost, fără îndoială, impresionat, ca toată lumea din vremea sa, de câștigurile pentru civilizație datorate oamenilor bogăți, îndeosebi ca protectori ai artelor și literelor. Aceeași atitudine există în America de astăzi, unde știința și arta sunt susținute în bună parte din fonduri oferite de cei foarte bogăți. Într-o anumită măsură civilizația are de câștigat de pe urma nedreptății sociale. Acest fapt stă la baza celui mai respectabil aspect al conservatorismului.

### E. Îngrădiri și contraponderi

Doctrina că funcțiile legislativă, executivă și judecătorescă ale guvernământului trebuie ținute separate este caracteristică liberalismului; ea a apărut în Anglia în cadrul rezistenței față de regii dinastiei Stuart și este clar formulată de Locke, cel puțin în privința legislativului și executivului. Acestea două, spune el, trebuie să fie separate pentru a se împiedica abuzul de putere. Trebuie înțeles, firește, că atunci când vorbește de legislativ, el are în vedere parlamentul, iar când vorbește de executiv, se gândește la rege; aceasta e, cel puțin, ceea ce are în vedere emoțional, indiferent de ce va fi vrut să înțeleagă logic. Legislativul e, aşadar, considerat virtuos, iar executivul, de obicei, vicios.

Legislativul, spune el, trebuie să aibă puterea supremă, cu mențiunea doar că poate fi revocat de comunitate. Se sugerează că, asemeni Camerei Comunelor din Anglia, legislativul trebuie ales din timp în timp prin vot popular. Condiția ca legislativul să poată fi revocat de către popor, dacă e luată în serios, dezaproba rolul alocat de constituția britanică din vremea lui Locke regelui și lorzilor în cadrul puterii legislative.

În orice guvernământ judicios conceput, spune Locke, legislativul și executivul sunt separate. Și atunci se pune întrebarea: ce-i de făcut când ele ajung în conflict? Dacă executivul nu convoacă legislativul la termenele prevăzute, ni se spune, executivul se află în război cu poporul și poate fi înălțurat cu forța. Aceasta este evident o teză sugerată de ceea ce s-a întâmplat sub Carol I. Între 1628 și 1640, acesta a încercat să guverneze fără parlament, lucru ce trebuie împiedicat, simte Locke, la nevoie și prin război civil.

„Forță nu trebuie opusă — spune el — decât forței nedrepte și nelegitime.” Acest principiu nu e de nici un folos acolo unde nu există un organism investit cu dreptul legal de a proclama când anume forța este „nedreaptă și nelegitimă”. Încercarea lui Carol I de a strânge impozit

pentru construcții navale fără consimțământul parlamentului a fost declarată de către oponenții săi „nedreaptă și nelegitimă”, pe când el o considera dreaptă și legitimă. Doar deznodământul militar al Războiului Civil a dovedit că interpretarea dată de el Constituției era greșită. Același lucru s-a întâmplat în Războiul Civil American. Aveau statele dreptul la secesiune? Nimeni nu știa să spună, și doar victoria Nordului a transat în chestiunea juridică. Credința, care se întâlnește la Locke și la majoritatea autorilor din epoca sa, că orice om cinstiț poate să știe ce este drept și legitim este una care nu ia în calcul înclinația partizană prezentă la ambele părți sau dificultatea de a institui, fie la propriu, fie în conștiințele oamenilor, un tribunal capabil să se pronunțe cu autoritate în chestiuni nevralgice. În practică astfel de chestiuni, dacă sunt îndeajuns de importante, sunt transate pur și simplu prin putere, nu prin justiție și lege.

Faptul acesta este recunoscut de Locke într-o anumită măsură, deși într-un limbaj voalat. În disputa dintre legislativ și executiv, spune el, nu există în anumite cazuri nici un judecător sub Ceruri. Cum Cerul nu obișnuiește să se rostească explicit, aceasta înseamnă de fapt că nu se poate transa decât prin luptă, căci se presupune că Cerul va face să biruie cauza mai dreaptă. Un asemenea mod de a vedea lucrurile este esențial pentru orice doctrină care împarte puterea guvernamentală. Când o astfel de doctrină este întreruptă într-o constituție, singura cale de a evita războiul civil ocasional este practicarea compromisului și a bunului-simț. Dar compromisul și bunul-simț sunt niște deprinderi mentale și nu pot fi încorporate într-o constituție scrisă.

E surprinzător că Locke nu spune nimic despre puterea judecătoarească, deși aceasta era pe atunci o chestiune arzătoare. Până la Revoluție, judecătorii puteau fi oricând demisi de către rege; drept urmare, ei îi condamnau pe dușmanii lui, iar pe prietenii lui îi achitau. După Revoluție ei au devenit inamovibili, exceptând cazul unei Comunicări din partea ambelor camere ale parlamentului. S-a considerat că în acest fel hotărârile lor vor fi călăuzite de lege; în realitate, în cazurile în care era implicat spiritul partizan, aceasta nu făcea decât să înlocuiască prejudecata regelui cu cea a judecătorului. Oricum însă, pretutindeni unde a triumfat principiul îngrădirilor și contraponderilor (în original, *checks and balances* — n. t.), puterea judecătoarească a devenit o a treia ramură a guvernământului, alături de legislativ și de executiv. Exemplul cel mai edificator este Curtea Supremă a Statelor Unite.

Istoria doctrinei îngrădirilor și contraponderilor este de mare interes.

În țara ei de obârșie, Anglia, ea a avut menirea de a limita puterea regelui, care, până la Revoluție, avusese control total asupra executivului.

Treptat însă, executivul a devenit dependent de parlament, pentru că un ministru nu putea s-o scoată la capăt fără sprijinul unei majorități din Camera Comunelor. Executivul a devenit astfel, la drept vorbind, un comitet ales în fapt, deși nu și în formă, de către parlament, rezultatul fiind că puterile legislativă și executivă devineau treptat din ce în ce mai puțin separate. În cursul ultimilor aproximativ cincizeci de ani, s-a mai înregistrat încă o evoluție, datorită puterii primului-ministru de a dizolva parlamentul și datorită tot mai riguroasei discipline de partid. Acum majoritatea din parlament decide care partid va fi la putere, dar după ce a decis acest lucru, practic nu mai poate face nimic altele. Legislația propusă nu intră mai niciodată în vigoare dacă nu este implementată de guvern. Guvernul este astfel deopotrivă legislativ și executiv, puterea sa fiind limitată doar de nevoie ținerii periodice de alegeri generale. Acest sistem este, firește, total opus principiilor lui Locke.

În Franța, unde doctrina separației puterilor a fost profesată cu multă vigoare de Montesquieu, ea a fost împărtășită de partidele mai moderate în timpul Revoluției Franceze, dar a căzut vremelnic în desuetudine în urma victoriei iacobinilor. Napoleon, firește, nu avea ce face cu ea, dar după Restaurație ea a fost resuscitată, pentru ca să dispară din nou odată cu ascensiunea lui Napoleon al III-lea. A fost resuscitată din nou în 1871 și a dus la adoptarea unei constituții conform căreia președintele avea foarte puțină putere, iar guvernul nu putea dizolva camerele. Rezultatul a fost acordarea unei mari puteri Camerei deputaților, atât în raport cu guvernul, cât și în raport cu electoratul. Puterea era astfel mai împărtită decât în Anglia contemporană, dar mai puțin împărtită decât o cer principiile lui Locke, dat fiind că legislativul eclipsa executivul. Cum va arăta constituția franceză după actualul război este cu neputință de anticipat.

Țara în care principiul lockean al împărtirii puterilor și-a aflat cea mai deplină aplicare sunt Statele Unite, unde președintele și congresul sunt total independenți unul de celălalt, iar Curtea Supremă este independentă față de amândoi. În mod neintenționat constituția a făcut din Curtea Supremă o ramură a legislativului, fiindcă nimic nu este lege dacă Curtea Supremă spune că nu este. Faptul că nominal ea are doar puteri interpretative îi sporește de fapt puterile, pentru că face anevoie de criticat niște decizii presupuse a fi pur juridice. Faptul că această constituție a dus o singură dată la conflict armat spune mult despre sagacitatea politică a americanilor.

Filosofia politică a lui Locke a fost, în ansamblu, adecvată și utilă până la revoluția industrială. După aceea, ea a fost tot mai incapabilă

să dea răspuns problemelor importante. Puterea proprietății, întrupătă în mari corporații, a depășit în amploare tot ce putuse să-și închipui Locke. Funcțiile necesare ale statului — de pildă în educație — au crescut enorm. Naționalismul a generat o alianță, uneori chiar o amalgamare, a puterilor economică și politică, făcând din război principialul mijloc al concurenței. Cetățeanul individual nu mai are puterea și independenta pe care le avea în speculațiile lui Locke. Epoca noastră este una a organizării și în ea conflictele au loc între organizații și nu între indivizi izolați. Starea de natură, cum îi spunea Locke, continuă să existe între state. Este necesar un nou Contract Social internațional înainte să ne putem bucura de foloasele promise ale guvernământului. Odată ce se va crea un guvern internațional, o bună parte din filozofia politică a lui Locke va deveni din nou aplicabilă, deși nu și acea parte a ei care tratează despre proprietate.

## CAPITOLUL XV

# Influența lui Locke

Din epoca lui Locke și până astăzi, există în Europa două tipuri de filozofie principale, dintre care unul îi datorează lui Locke atât doctrinele, cât și metoda, pe când celălalt a descins mai întâi din Descartes, iar apoi din Kant. Kant însuși credea că a realizat o sinteză între filozofia care se originează în Descartes și cea care se originează în Locke, ceea ce însă nu se poate susține, cel puțin din punct de vedere istoric, pentru că discipolii lui Kant s-au plasat în tradiția carteziană și nu în cea lockeană. Moștenitorii lui Locke sunt mai întâi Berkeley și Hume; în al doilea rând, aceia dintre *philosophes* francezi care n-au aparținut școlii lui Rousseau; în al treilea rând, Bentham și radicalii filozofici; în al patrulea rând, cu însemnate adaoșuri din filozofia continentală, Marx și discipolii săi. Sistemul lui Marx este însă eclectic, astfel încât aproape orice caracterizare simplă a lui ar fi aproape cu siguranță falsă; din acest motiv îl voi lăsa deocamdată deoparte, urmând ca mai încolo să-l discut în amănunt.

În chiar epoca lui Locke, principalii săi opovenți filozofici au fost cartezienii și Leibniz. În mod cu totul ilogic, victoria lui Locke în Anglia și Franța s-a datorat în bună măsură prestigiului lui Newton. Autoritatea lui Descartes ca filozof era amplificată, pe când trăea încă, de contribuțiile sale în matematică și în filozofia naturală. Dar ca explicație a sistemului solar doctrina sa despre vărtejuri era indiscutabil inferioară legii newtoniene a gravitației. Triumful cosmogoniei newtoniene a făcut să scadă respectul pentru Descartes și să crească respectul pentru Anglia. Din ambele pricini a avut de câștigat personalitatea lui Locke. În Franța secolului al XVIII-lea, unde intelectualii erau răzvrătiți împotriva unui despotism perimat, corrupt și vlăguit, ei se uitau la Anglia ca la meleagul libertății și erau predispuși în favoarea lui Locke de către doctrinele sale politice. În perioada imediat anterioară Revoluției, influența lui Locke în Franța a fost potențată de către cea a lui Hume, care

a trăit o vreme în Franța și i-a cunoscut personal pe mulți dintre *les savants* de frunte.

Principalul transmitător al influenței engleze în Franța a fost Voltaire.

În Anglia, discipolii filozofici ai lui Locke n-au manifestat până la Revoluția Franceză nici un interes pentru doctrinele lui politice. Berkeley era episcop și nu-l prea interesa politica; Hume era un *tory* care mergea pe făgașul lui Bolingbroke. În vremea lor, Anglia cunoștea o perioadă de calm politic, iar un filozof se putea mulțumi să facă teorie fără a-și frământa mintea cu starea în care se afla lumea. Revoluția Franceză a schimbat această atmosferă, împingând pe cei mai valoroși gânditori la împotrivire față de *status quo*. Cu toate acestea, tradiția din sfera filozofiei pure a rămas intactă. *Necesitatea ateismului* a lui Shelley, din pricina căreia el a fost alungat din Oxford, este impregnată de influența lui Locke.<sup>1</sup>

Până la publicarea *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, în 1781, ar fi putut să pară că mai vechea tradiție filozofică a lui Descartes, Spinoza și Leibniz era în chip hotărât depășită de mai nouă metodă empirică. Această metodă mai nouă nu a precumpărnit însă niciodată în universitățile germane, iar după 1792 ea a fost făcută răspunzătoare pentru grozăvile Revoluției. Revoluționari pocăiți precum Coleridge au găsit în Kant un sprijin intelectual pentru opoziția lor față de ateismul francez. Germanii, în rezistență lor față de francezi, au fost bucuroși să aibă o filozofie germană care să-i susțină. Până și francezii, după căderea lui Napoleon, priveau cu ochi buni orice armă ce putea fi folosită împotriva iacobinilor. Toti acești factori i-au fost prielnici lui Kant.

Asemeni lui Darwin, Kant a dat naștere unei mișcări pe care el însuși ar fi detestat-o. El însuși era un liberal, un democrat și un pacifist, dar cei ce se declarau continuatori ai filozofiei sale nu aveau nici unul din aceste atrubute. Începând de la Rousseau și Kant, au existat două școli ale liberalismului, una pe care am putea-o numi pragmatică, și una pe care am putea-o numi sentimentală. Prima a evoluat, prin Bentham, Ricardo și Marx, în etape logice, până la Stalin; cealaltă a evoluat, parcurgând alte etape logice, prin Fichte, Byron, Carlyle și Nietzsche, până la Hitler. Această formulare este, firește, prea schematică pentru a putea fi întru totul adevărată, dar ne poate servi în chip de hartă și de *aide-mémoire*. Fazele în evoluția ideilor aproape că vin în sprijinul dialecticii hegeliene: niște doctrine evoluează, prin pași ce par firești

---

<sup>1</sup> Vădită în următoarea formulare a lui Shelley: „Când o propoziție se înfățișează dinaintea intelectului, acesta percepă acordul sau dezacordul dintre ideile din care ea este alcătuită.”

fiecare în parte, spre ceva opus lor. Evoluțiile nu s-au datorat însă exclusiv dinamicii interne a ideilor, ci au fost dominate mereu de împrejurări externe și de reflexul acestor împrejurări în afectivitatea oamenilor. Că lucrurile se petrec într-adevăr aşa, se poate vedea dintr-un fapt izbitor — acela că în America ideile liberalismului n-au cunoscut defel o astfel de evoluție, rămânând până în prezent aşa cum se găsesc formulate la Locke.

Lăsând deoparte componenta politică, să evidențiem deosebirile dintre cele două școli filozofice, pe care le-am putea numi cu aproxi-mație continentală și, respectiv, britanică.

Există mai întâi o deosebire de metodă. Filozofia britanică este mai preocupată de amănunte și mai înclinată să procedez pas cu pas decât cea de pe continent; când adoptă câte un principiu general, ea se străduiește să-l dovedească inductiv examinând diversele lui aplicații. Astfel Hume, după ce declară că nu există nici o idee fără o impresie prealabilă, trece imediat la discutarea următoarei obiecții: presupunând că priviți două nuanțe de culoare similară dar nu identice și presupunând în plus că n-ați văzut niciodată o nuanță de culoare intermediară între cele două, ați putea totuși să vă imaginați o astfel de nuanță? El nu dă un răspuns la această întrebare și consideră că un răspuns în neconcordanță cu principiul său general nu i-ar fi fatal, deoarece principiul său nu este logic, ci empiric. Leibniz, în schimb — ca să relevăm un contrast —, când vrea să-și justifice monadologia, argumentează cam în felul următor: tot ce este complex se compune cu necesitate din părți simple; ceea ce e simplu nu poate avea întindere; deci totul e compus din părți ce nu au întindere. Dar ceea ce n-are întindere nu este materie. Deci constituenții ultimi ai lucrurilor nu sunt de natură materială, iar dacă nu sunt de natură materială, înseamnă că sunt de natură spirituală. Așadar, o masă de scris este în realitate o colonie de suflete.

Deosebirea de metodă ce se constată aici poate fi caracterizată după cum urmează. La Locke sau Hume, o concluzie relativ modestă este scoasă trecând în revistă un spectru larg de fapte, pe când la Leibniz un masiv edificiu deductiv este clădit pe un singur principiu logic, asemenei unei piramide cu vârful în jos. La Leibniz, dacă principiul e pe deplin adevărat iar deducțiile sunt riguros valide, totul e bine; dar edificiul e instabil și dacă există undeva o fisură cât de mică, acesta se prăbușește. La Locke și Hume, dimpotrivă, baza piramidei se sprijină pe terenul solid al unor fapte observate, iar piramida se îngustează în sus și nu în jos; aceasta face ca echilibrul să fie stabil, iar eventualele fisuri observate ici și colo să poată fi reparate fără un dezastru total. Această deosebire de metodă a supraviețuit tentativei lui Kant de a încorpora

ceva din filozofia empiristă: de la Descartes la Hegel, pe de o parte, și de la Locke la John Stuart Mill, pe de alta, deosebirea se păstrează ne-schimbată.

Deosebirea de metodă stă în legătură cu o seamă de alte deosebiri. Să luăm întâi metafizica.

Descartes oferea dovezi metafizice ale existenței lui Dumnezeu, dintre care cele mai importante fuseseră inventate în secolul al XI-lea de către Sfântul Anselm, arhiepiscop de Canterbury. La Spinoza avem de-a face cu un Dumnezeu de tip panteist, care în ochii drept-credinciosilor nu era defel Dumnezeu; indiferent de asta, argumentele lui Spinoza erau esențialmente metafizice și (chiar dacă, poate, el însuși nu-și dădea seama) stăteau în legătură cu doctrina că orice propoziție are cu necesitate un subiect și un predicat. Aceeași era și sursa metafizicii lui Leibniz.

La Locke, direcția filozofică pe care el a inaugurat-o nu este încă pe deplin dezvoltată; el acceptă ca valabile argumentele lui Descartes privind existența lui Dumnezeu. Berkeley a inventat un argument cu totul nou; Hume însă — la care noua filozofie ajunge la împlinire — respinge cu totul metafizica și consideră că nu se poate descoperi nimic raționând pe teme ce fac obiectul acesteia. Acest punct de vedere s-a menținut în școala empiristă, pe când cel opus, întrucâtva modificat, s-a menținut la Kant și la discipolii săi.

O diviziune similară între cele două școli există și în etică.

Locke, după cum am văzut, credea că plăcerea este binele și aceasta a rămas printre empiriști viziunea precumpăratoare de-a lungul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Oponenții lor, dimpotrivă, disprețuiau plăcerea ca pe ceva ignobil și construiau sisteme etice ce păreau mai elevate. Hobbes prețuia puterea, iar Spinoza, până la un punct, era de acord cu el. La Spinoza există două viziuni nereconciliate despre etică, una fiind cea a lui Hobbes, iar cealaltă, că binele constă în contopirea mistică cu Dumnezeu. Leibniz nu a adus nici o contribuție de seamă în etică, pe când Kant acorda eticiei locul suprem și își deriva metafizica din premise etice. Etica lui Kant este importantă, pentru că este anti-utilitaristă, apriorică și, cum se zice, „nobilă”.

Kant spune că dacă ești prevenitor cu fratele tău pentru că ții la el, nu ai nici un merit moral: un act are valoare morală numai dacă e să-vârșit pentru că-l prescrie legea morală. Deși plăcerea nu e totuna cu binele, este totuși nedrept — spune Kant — ca cei virtuoși să sufere. Cum acest lucru se întâmplă deseori în lumea de aici, trebuie neapărat să existe o altă lume, unde ei sunt răsplătiți după moarte, și trebuie neapărat să existe un Dumnezeu care să garanteze dreptatea în viață

de apoi. El respinge toate vechile argumente metafizice în favoarea lui Dumnezeu și a nemuririi, dar consideră irefutabil noul său argument etic.

Kant însuși era un om cu o viziune generoasă și umanitară în chestiunile vieții practice, dar nu același lucru se poate spune despre majoritatea celor ce respingeau identificarea plăcerii cu binele. Etica de factură așa-zis nobilă este mai puțin asociată cu străduințe de ameliorare a lumii decât este concepția mai mundană că trebuie să căutăm să-i facem pe oameni mai fericiți. Lucrul acesta nu este surprinzător. Disprețul pentru fericire e mai ușor de cultivat când este vorba de fericirea altora decât când este vorba de a ta. În locul fericirii este exaltată de obicei câte o formă de eroism. Aceasta lasă loc unor supape inconștiente pentru impulsul spre putere și găsește belșug de scuze pentru cruzime. Alteori se pune preț pe emoția violentă, așa cum se întâmplă la românci. Aceasta duce la toleranță față de pasiuni cum sunt ura și răzbunarea; eroii lui Byron sunt tipici în această privință și nu sunt niciodată niște persoane cu o conduită exemplară. Oamenii care au facut cel mai mult pentru promovarea fericirii umane au fost — după cum ne și puteam aștepta — dintre cei ce considerau fericirea un lucru important, și nu dintre cei ce o disprețuiau în favoarea a ceva mai „sublim”. De altfel, etica unui om reflectă de obicei caracterul său, iar bunăvoiința conduce la dorința de fericire generală. Așa se face că îndeobște oameni ce considerau fericirea drept scopul vieții erau mai omeniști, pe când cei ce propuneau alte scopuri erau de multe ori își dominați, inconștient, de cruzime sau de setea de putere.

Aceste deosebiri de ordin etic se asociază de obicei, deși nu în mod invariabil, cu deosebiri în plan politic. Locke, după cum am văzut, nu era deloc autoritar în convingeri, ci era dispus să lase ca în orice problemă să se ajungă la o concluzie pe calea discuției libere. Rezultatul, atât în cazul său cât și în cazul discipolilor săi, a fost încrederea în reformă, dar în una de tip gradual. Sistemele lor de gândire fiind elaborate prinț-o abordare pas cu pas și fiind rezultatul investigării separate a numeroase chestiuni diferite, era firesc ca și vederile lor politice să aibă îndeobște un astfel de caracter. Se fereau de formularea unor programe ample și decupate dintr-o bucată, preferând să cântăreasă fiecare chestiune în termenii ei specifici. În politică și deopotrivă în filozofie, cultivau modul de abordare ipotetic și experimental. Oponenții lor, pe de altă parte, care credeau că puteau „să cuprindă dintr-o privire jâlnică întocmirea a lumii”, erau mult mai dornici „s-o sfarme în bucăți și apoi s-o remodeleze mai aproape de pofta inimii”. Puteau face lucrul acesta fie ca revoluționari, fie ca niște oameni dornici să

sporească autoritatea puterilor existente; în oricare din aceste variante, nu se dădeau înlături de la violență în urmărirea unor obiective mărețe și condamnau spiritul pașnic ca fiind nevolnic.

Marele defect politic al lui Locke și al discipolilor săi a fost, din perspectiva epocii noastre, venerarea proprietății. Dar cei ce i-au criticat pentru aceasta au făcut-o adesea în interesul unor categorii care erau mai dăunătoare decât capitaliștii: monarhii, aristocrații și militariștii. Latifundiarul aristocrat, care obține venituri fără osteneală și în conformitate cu o cutumă imemorială, nu vede în persoana sa un hrăpăreț și nu este văzut aşa nici de cei neînstare să privească și dincolo de suprafața pitorească a lucrurilor. Omul de afaceri, dimpotrivă, urmărește în mod conștient înnavuțirea și câtă vreme activitățile sale erau un fenomen mai mult sau mai puțin nou, ele stârneau un resentiment ce nu exista și față de exactiunile manierate ale latifundiarului. Mai precis, lucrurile se înfățișau aşa în mintea autorilor exponenti ai clasei de mijloc și în cele ale cititorilor lor, nu și în mintile țăranilor, aşa cum s-a vădit în Revoluțiile Franceză și Rusă. Numai că țăranii sunt oameni tăcuți și fără condei.

Majoritatea oponenților lui Locke au fost admiratori ai războiului, considerat a fi un lucru eroic și purtat în disprețul confortului și al tihnei. Cei ce adoptau o etică utilitară, dimpotrivă, înclinau să privească războaiele ca fiind cel mai adesea o expresie a nebuniei. Iar acest mod de gândire, cel puțin în secolul al XIX-lea, îi împingea să se alieze cu capitaliștii, care detestau războaiele pentru că acestea creau obstacole în calea afacerilor și a comerțului. Motivul capitaliștilor era, firește, purul egoism, dar el ducea la vederi mai consonante cu interesul general decât erau cele ale militariștilor și ale condeielor care-i susțineau pe aceștia. Ce-i drept, atitudinea capitaliștilor față de război a fost fluctuantă. Războaiele purtate de Anglia în secolul al XVIII-lea, cu excepția celui american, au fost în general profitabile, iar oamenii de afaceri le-au sprijinit; pe tot parcursul secolului al XIX-lea însă, până spre ultimii lui ani, aceștia au favorizat pacea. În epoca mai recentă, marele capital a intrat, pretutindeni, în relații atât de strânsse cu statul național, încât situația s-a schimbat foarte mult. Dar chiar și astăzi, atât în Anglia cât și în America, marele capital în general nu agreează războiul.

Egoismul luminat nu este, de bună seamă, cel mai nobil dintre motive, dar cei care-l blamează pun deseori în locul lui, în mod întâmplător sau interesat, motive cu mult mai deplorabile, precum ura, pizma și setea de putere. În ansamblu, școala care și-a datorat originea lui Locke și care a propovăduit egoismul luminat a făcut mai mult pentru sporirea fericirii umane și mai puțin pentru adâncirea nefericirii decât

au făcut şcolile care l-au dispreţuit în numele eroismului şi al sacrificiului de sine. Nu uit grozăviile industrialismului timpuriu, dar acestea, la urma urmei, erau atenuate înăuntrul sistemului. Şi le privesc în paralel cu iobăgia din Rusia, cu flagelurile războiului şi cu teama şi ura pe care acesta le lasă în urma sa, în fine cu inevitabilul obscurantism al celor ce încearcă să conserve nişte vechi sisteme şi după ce acestea şi-au pierdut vitalitatea.

## Berkeley

George Berkeley (1685–1753) este important în filozofie pentru faptul că a negat existența materiei — negare pe care a susținut-o printr-un număr de argumente ingenioase. El susținea că obiectele materiale există numai întrucât sunt percepute. La obiecția că, în acest caz, un copac, de pildă, ar înceta să existe dacă nimeni nu l-ar privi, el răspundea că Dumnezeu percepse întruna totul; dacă n-ar exista Dumnezeu, ceea ce noi considerăm a fi obiecte materiale ar avea o viață sacadată, dobândind brusc existență când ne uităm la ele; dar cum Dumnezeu există, copaci, pietrele și stâncile au o existență continuă, așa cum presupune simțul comun. În opinia sa, acesta e un argument de mare forță în favoarea existenței lui Dumnezeu. Iată cum apare formulată teoria berkeleyană a obiectelor materiale într-o poezioră umoristică tictuită de Ronald Knox:

Deunăzi își zise un june-nvățat:  
 „E musai că Domnul e tare mirat  
 De faptul că pomul există-n ograda  
 Și când nu e nimeni să-l vadă.”  
 Dar iată că Domnu-i răspunse în scris:  
 Stimabile domn,  
 Mirarea matale nu-i tocmai cu rost,  
 Căci Eu în ograda tot timpul am fost  
 Așa încât pomul, teafăr sau rupt,  
 Ființează cu bine și neîntrerupt  
 Căci cel ce-l observă sunt Eu,  
 Cu stimă, al tău,  
 Dumnezeu.

Berkeley era irlandez și la vîrsta de douăzeci și doi de ani a ajuns *fellow* la Trinity College din Dublin. A fost prezentat la curte de către Swift, iar Vanessa lui Swift i-a lăsat jumătate din moșia sa. A întocmit planul pentru înființarea unui colegiu în Bermude, în care scop s-a

dus în America; dar după ce a stat trei ani (1728-1731) în Rhode Island, s-a întors acasă, abandonând proiectul. A scris vestitul vers:

Spre-Apus duce drumul acestui imperiu,

în drept care orașul Berkeley din California a primit numele său. În 1734 a devenit episcop de Cloyne. Mai târziu în viață a abandonat filozofia, preferându-i apa gudronată, căreia îi atribuia miraculoase calități medicale. Despre această apă spunea el că o ceașcă din ea te înveselește, dar nu te îmbată — senzație ce ne e mai familiară de când Cowper a asociat-o cu ceaiul.

Scrierile cele mai valoroase le-a compus pe toate în tinerețe: *O nouă teorie a vederii* în 1709, *Principiile cunoașterii umane* în 1710, *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* în 1713. Scrierile elaborate după vîrstă de douăzeci și opt de ani au fost de mai mică importanță. Scrisul său este captivant, animat de un stil fermecător.

Argumentul său împotriva materiei este formulat în modul cel mai persuasiv în *Dialogurile dintre Hylas și Philonous*. Dintre aceste dialoguri, voi discuta doar despre primul și despre partea de început a celui de-al doilea, pentru că tot ce se mai spune după aceea mi se pare de mică importanță. În partea din *Dialoguri* de care mă voi ocupa, Berkeley avansează argumente valabile, deși ele nu sprijină tocmai concluzia pe care ține să o dovedească. El crede a dovedi că toată realitatea este de natură mentală; în fapt, ceea ce dovedește este că noi nu percepem lucruri, ci calități, și că acestea sunt relative la percipient.

Voi începe cu o prezentare necritică a ceea ce mi se pare important în *Dialoguri*; apoi voi trece la critică, iar la sfârșit voi formula problemele respective aşa cum le văd eu.

Personajele din *Dialoguri* sunt două: Hylas, exponentul simțului comun cultivat științific, și Philonous, prin care vorbește Berkeley.

După un scurt schimb de amabilități, Hylas spune că i-au parvenit niscaiva relatări stranii despre opiniile lui Philonous, și anume cum că acesta nu crede în substanța materială. „Poate există oare — exclamă el — ceva mai fantezist, mai în răspăr cu simțul comun și mai flagrant sceptic decât să crezi că nu există *materie*?“ Philonous răspunde că el nu neagă realitatea lucrurilor sensibile, adică a ceea ce e nemijlocit perceput prin simțuri, dar că noi nu vedem cauzele culorilor și nu auzim cauzele sunetelor. Amândoi sunt de acord că simțurile nu fac inferențe. Philonous arată că prin văz percepem doar lumina, culoarea și figura; prin auz, doar sunetele ș.a.m.d. Așadar, în afară de calitățile sensibile nu există nimic sensibil, iar lucrurile sensibile nu sunt altceva decât calități sensibile sau combinații de calități sensibile.

Philonous purcede acum la dovedirea aserțiunii că „realitatea lucrurilor sensibile constă în a fi percepute”, contrar opiniei lui Hylas că „*a există* e una, iar a fi *perceput* e alta”. Teza că datele simțurilor sunt de natură mentală este susținută de Philonous printr-o examinare amănunțită a diferitelor categorii de senzații. Începe cu căldura și frigul. Căldura intensă, spune el, e simțită ca o durere, iar durerea e cu necesitate în spiritul<sup>1</sup> nostru. Căldura e, aşadar, de natură mentală, iar argumente similare se aplică și la frig. Aici se aduce în plus și binecunoscutul argument cu apa călduță. Când una din mâinile dumneavoastră este caldă, iar cealaltă rece și le puneți pe amândouă în apă călduță, aceasta va fi simțită rece de una din mâini și caldă de cealaltă; dar apa nu poate fi deopotrivă și caldă, și rece. La aceasta Hylas n-are ce răspunde, fiind nevoie să admită că „recele și caldul nu sunt decât senzații existente în spiritul nostru”. Ține să remarce însă că mai sunt și alte calități sensibile, cu care, poate, lucrurile nu stau aşa.

Philonous trece acum la gusturi. El arată că gustul dulce este o plăcere, iar cel amar o neplăcere și că plăcerea și neplăcerea sunt de natură mentală. Același argument se aplică și mirosurilor, căci și ele sunt plăcute sau neplăcute.

Hylas face o sfârșitare desperată de a salva sunetul, care, spune el, este o mișcare ce se produce în aer, după cum se poate vedea din faptul că în vid nu există sunete. Se impune, zice el, „să distingem între sunetul aşa cum este perceput de noi și aşa cum este el în sine; sau între sunetul pe care-l percepem în chip imediat și cel ce există în lipsa noastră”. Philonous remarcă privitor la aceasta că ceea ce Hylas pornește sunet „real” fiind o mișcare, ar putea fi, eventual, văzut sau simțit, dar cu siguranță nu poate fi auzit; aşadar, nu este sunetul aşa cum îl cunoaștem în perceptie. La care Hylas concede acum că „nici sunetele nu au existență reală în afara spiritului”.

Cei doi trec apoi la culori, și aici Hylas pornește încrezător: „Iartă-mă: cazul culorilor e mult diferit. Ce poate fi mai vădit decât că le vedem pe suprafața obiectelor?” Substanțele care există independent de spirit, remarcă el, au culorile pe care le vedem pe ele. Lui Philonous însă nu-i vine deloc greu să răstoarne acest punct de vedere. El începe cu norii de la asfințit, care sunt roșii și aurii, și arată că un nor, când te află aproape de el, nu are asemenea culori. Trece apoi la diferența pe care o face un microscop și la observația că unui om cu gălbinație toate i se înfățișează galbene. Iar insectele foarte mici, mai adaugă el, trebuie

<sup>1</sup> În capitolul de față și în cel următor, englezescul *mind* este redat uneori prin *spirit*, alteori prin *mine*, după cum se potrivește mai bine în context. (N. t.)

că pot să vadă și obiecte mult mai mici decât putem vedea noi. Hylas intervine spunând despre culoare că nu se află în obiecte, ci în lumină; ea este, spune el, o substanță fluidă foarte fină. Philonous observă însă, ca și în cazul sunetului, că, potrivit spuselor lui Hylas, culorile „reale” sunt ceva diferit de roșul și albastrul pe care le vedem și că deci argumentarea acestuia e defectuoasă.

Din acest moment Hylas se dă bătut în privința tuturor calităților secundare, dar continuă să susțină că cele primare, în particular figura și mișcarea, sunt inerente substanțelor externe negânditoare. Replica pe care o dă Philonous este că lucrurile arată mari când suntem aproape de ele, și mici când suntem departe, și că mișările pot părea iuți unui om și încetează altuia.

Acum Hylas încearcă o altă cale. Am greșit, spune el, nedistingând *obiectul de senzație*; despre actul percepției admite că este mental, dar nu și despre ceea ce e percept; culorile, bunăoară, „au existență reală în afara spiritului, în substanțe negânditoare”. La care Philonous replică: „Este evident o contradicție să afirmi că vreun obiect nemijlocit al simțuirilor — adică vreo idee sau combinație de idei — există într-o substanță negânditoare sau *în afara* oricărui spirit.” De observat că, începând de aici, argumentarea încetează de a mai fi empirică, devenind logică. Câteva pagini mai încolo, Philonous spune: „Tot ce este percept în chip nemijlocit este o idee; și poate oare vreo idee să existe *în afara mintii*?“

După o discuție metafizică despre substanță, Hylas reia discuția despre senzațiile vizuale, aducând argumentul că vede lucrurile la distanță. Philonous replică la aceasta că același lucru este valabil și pentru lucrurile văzute în vise, despre care oricine va admite că sunt mentale; apoi, că distanța nu este perceptă prin văz, ci este judecată ca rezultat al experienței, și că unui om născut orb, dar care e acum pentru prima dată capabil să vadă, obiectele pe care le vede nu i se vor înfățișa la distanță.

La începutul celui de-al doilea dialog, Hylas susține că anumite urme din creier sunt cauzele senzațiilor, dar vine replica lui Philonous că „creierul, fiind un lucru sensibil, există doar *în spirit*“.

Restul dialogurilor este mai puțin interesant și poate fi lăsat deosebite.

Să facem acum o analiză critică a susținerilor lui Berkeley.

Argumentarea sa constă din două părți. Pe de o parte, el argumentează că noi nu percepem lucruri materiale, ci doar culori, sunete etc., iar acestea sunt „mentale” sau „în minte”. Raționamentul său este întru totul constrângător în ce privește primul punct, dar la cel de-al doilea suferă de pe urma absenței unei definiții a cuvântului „mental”. El

se sprijină, în fapt, pe ideea curentă că în mod necesar orice lucru este fie material, fie mental și că nimic nu poate fi calificat în ambele feluri.

Atunci când spune că noi percepem calități, iar nu „lucruri” sau „substanțe materiale”, și că n-avem nici un temei de a presupune că diversele calități pe care simțul comun le consideră ca aparținând unui același „lucru” sunt inerente unei substanțe distincte de fiecare din ele și de totalitatea lor, raționamentul său poate fi acceptat. Dar când spune mai departe despre calitățile sensibile — inclusiv despre cele primare — că sunt „mentale”, argumentele sale sunt de genuri foarte diferite și cu grade de valabilitate foarte diferite. Unele din ele încercă să pună în evidență câte o necesitate logică, pe când altele sunt mai empirice. Să ne ocupăm întâi de cele de primul fel.

Philonous spune: „Tot ce este perceput în chip imediat este o idee; și poate oare o idee să existe în afara mintii?” Aici ar fi nevoie de o lungă discuție despre cuvântul „idee”. Dacă s-ar admite că gândirea și percepția constau într-o relație între subiect și obiect, ar fi posibil ca mintea să fie identificată cu subiectul și să se afirme că „în” minte nu există nimic, ci există doar obiecte „în față” sa. Berkeley discută asertiunea că actul de percepere trebuie deosebit de obiectul perceput, primul fiind mental, iar cel de-al doilea nu. Argumentul său împotriva acestei poziții este obscur și nici n-avea cum să fie așa, căci pentru cineva care, precum Berkeley, crede în substanță spirituală, nu există mijloace valide de a infirma respectiva poziție. El spune: „Este evident o contradicție să afirmi că vreun obiect nemijlocit al simțurilor există într-o substanță negânditoare sau în afara *oricărei* minti.” Observăm aici un sofism, analog următorului: „Este imposibil să existe un ginere fără socru; dă A este ginere; este deci logic necesar ca dă A să aibă un socru.” Acest lucru este, firește, necesar în sens logic în ipoteza că dă A este ginere, dar nu rezultă din ceva ce ar urma să se descopere prin analiza lui A. Așadar, dacă ceva este obiect al simțurilor, el stă în legătură cu o minte; nu decurge însă că acel lucru n-ar fi putut să existe fără a fi obiect al simțurilor.

Un sofism oarecum analog face Berkeley și privitor la ceea ce este conceput. Hylas susține că poate să conceapă o casă pe care nimeni nu o percepă și care nu este în nici o minte. Replica lui Philonous este că tot ce concepe Hylas este în mintea lui, astfel încât presupusa casă este, în fond, de natură mentală. Hylas ar fi trebuit să-i răspundă așa: „Nu vreau să spun că am în minte imaginea unei case; când spun că pot concepe o casă pe care nimeni nu o percepă, ceea ce vreau cu adevărat să spun este că pot să înțeleg propoziția «Există o casă pe care nimeni nu o percepă» sau, și mai bine, «Există o casă pe care nimeni

nu o percepă și nimeni nu o concepe.” Această propoziție este alcătuită în întregime din cuvinte intelibile, iar cuvintele sunt corect îmbinate. Nu știu dacă este adevărată sau falsă, dar sunt sigur că nu se poate arăta că este auto-contradictorie. Unele propoziții foarte asemănătoare ei pot fi dovedite, ca de pildă propoziția că numărul înmulțirilor posibile între câte două numere întregi este infinit și că deci în mod necesar există unele care n-au fost niciodată gândite. Argumentul lui Berkeley, dacă ar fi corect, ar dovedi că acest lucru este imposibil.

Sofismul comis de Berkeley este unul foarte des întâlnit. Putem, folosind noțiuni scoase din experiență, să construim enunțuri despre clase ale căror elemente, unele sau toate, nu ne sunt date în experiență. Să luăm o noțiune cât se poate de familiară, bunăoară cea de pietricică. Aceasta este o noțiune empirică, scoasă din percepție. De unde însă nu decurge că toate pietricele sunt percepute, decât dacă am include cumva în definiția cuvântului „pietricică” faptul de a fi perceptă. Dacă nu facem acest lucru, noțiunea de „pietricică nepercepută” este fără cusur din punct de vedere logic, în ciuda faptului că este logic imposibil de percept vreun obiect ce intră în sfera ei.

Schematic, raționamentul se prezintă astfel. Berkeley spune: „Lucrurile sensibile sunt cu necesitate sensibile. A este un obiect sensibil. Deci A este cu necesitate sensibil.” Dacă însă cuvintele „în mod necesar” semnifică o necesitate logică, raționamentul e valid doar cu condiția că A să fie *în mod necesar* un obiect sensibil. Raționamentul citat nu dovedește că din proprietăți ale lui A altele decât cea de a fi sensibil se poate deduce că A este sensibil. El nu dovedește, de pildă, că niște culori ce în mod intrinsec nu pot fi distinse de cele pe care le vedem nu pot exista fără a fi văzute. Putem să credem pe temeiuri psihologice că aşa ceva nu se întâmplă, dar aceste temeiuri sunt empirice; din perspectiva logicii, nu sunt temeiuri să nu existe culori și acolo unde nu e de față nici un ochi sau creier.

Ajungem acum la argumentele empirice ale lui Berkeley. Să facem mai întâi observația că este un semn de slăbiciune combinarea de argumente empirice cu argumente logice, pentru că acestea din urmă, dacă sunt valide, fac de prisos pe cele dintâi.<sup>2</sup> Dacă susțin, de pildă, că un cerc nu poate fi pătrat, nu voi invoca în sprijinul acestei aserțiuni faptul că nici un cerc de pe vreun butoi din căte sunt pe lume nu este pătrat. Dat fiind însă că am respins argumentele logice ale lui Berkeley, se impune să examinăm câtă forță au argumentele sale empirice.

<sup>2</sup> De exemplu, „Ascăra nu eram beat. N-am băut decât două pahare; și de altfel, cum bine se știe, sunt un abstinent.”

Primul dintre aceste argumente empirice sună straniu: căldura nu se poate afla în obiect, pentru că „gradul cel mai vehement și mai intens de căldură [este] o foarte mare durere”, or, nu putem presupune că „vreun lucru incapabil să perceapă ar putea simți durere sau plăcere”. Cuvântul „durere” de aici suferă de o ambiguitate, de care Berkeley profită. Acest cuvânt poate însemna calitatea dureroasă a unei senzații, dar poate însemna la fel de bine senzația care posedă această calitate. Spunem că un picior rupt doare, fără să dăm astfel de înțeles că piciorul e în minte; s-ar putea, similar, căldura să *principiuască* durere și ca asta să fie tot ce vrem să spunem prin enunțul că ea este o durere. Argumentul e, aşadar, defectuos.

Argumentul cu o mână rece și una caldă muiate în apă călduță ar dovedi, riguros vorbind, doar că ceea ce percepem în acest experiment nu este cald și rece, ci mai cald și mai rece. Nimic din ce se spune în argument nu dovedește că recele și caldul sunt subiective.

În privința gusturilor, argumentul cu plăcerea și durerea (sau neplăcerea) este reluat: dulcele e o plăcere, iar amarul o neplăcere, deci ambele sunt de natură mentală. Se mai adaugă observația că un lucru dulce la gust când sunt sănătos poate fi amar la gust când sunt bolnav. Argumente foarte asemănătoare sunt folosite privitor la mirosluri; acestea fiind plăcute sau neplăcute, ar urma că „nu pot să existe decât într-o substanță care percepă, adică în spirit”. Berkeley postulează, aici și peste tot, că ceea ce nu sălășluiește în materie sălășluiește negreșit într-o substanță mentală și că nimic nu poate fi totodată mental și material.

Argumentul privitor la sunet este *ad hominem*. Hylas spune că sunetele sunt „în realitate” mișcări ce au loc în aer, iar replica pe care i-o dă Philonous este că mișcările pot fi văzute sau simțite, nu auzite, aşadar sunetele „reale” sunt inaudibile. Argumentul șchioapătă, deoarece după Berkeley perceptele de mișcare sunt la fel de subiective ca și alte percepțe. Mișcările de care Hylas are nevoie ar trebui să fie nepercepute și imperceptibile. Argumentul e însă valabil în măsura în care arată că sunetul, cel auzit, nu poate fi identificat cu mișcările aerului considerate de fizicieni drept cauzele lui.

Hylas, după ce a abandonat calitățile secundare, nu-i încă dispus să le abandoneze și pe cele *primare*, care sunt întinderea, figura, soliditatea, greutatea, mișcarea și repausul. Disputa se concentreză, firește, asupra întinderii și a mișcării. Dacă lucrurile au mărimi reale, observă Philonous, un același lucru nu poate fi de mărimi diferite într-un același moment, și totuși el arată mai mare când suntem aproape de el decât când suntem departe. Iar dacă mișcarea este realmente în obiect, cum se face că o aceeași mișcare poate să pară unuia iute, iar altuia

înceată? Trebuie să admitem, cred, că astfel de argumente dovedesc subiectivitatea spațiului percepții. Dar această subiectivitate este fizică: ea este valabilă și în cazul unui aparat fotografic și deci nu dovedește că mărimea este ceva „mental”. În cel de-al doilea dialog, Philonous rezumă discuția de până atunci în cuvintele: „În afara de spirite, tot ce cunoaștem sau concepem sunt propriile noastre idei.” N-ar fi trebuit, firește, să facă excepție pentru spirite, pentru că ele sunt la fel de imposibil de cunoscut ca și materia. Argumentele sunt, în fapt, aproape identice în cele două cazuri.

Să încercăm acum să formulăm niște concluzii pozitive la care putem ajunge în urma genului de argumente inaugurate de Berkeley.

Lucrurile așa cum le cunoaștem sunt mănușchiuri de calități: o masă de scris, bunăoară, constă din forma ei vizuală, din duritate, din sunetul pe care îl emite când este lovită și din miros (în caz că are). Aceste calități diferite au anumite contiguități în experiență, în temeiul căror simțul comun le privește pe toate ca apartinând unui același „lucru”, dar noțiunea de „lucru” sau „substanță” nu adaugă nimic calităților percepute și este de prisos. Până aici ne aflăm pe teren sigur.

Dar acum trebuie neapărat să ne punem întrebarea, ce înțelegem prin „percepere”. Philonous susține că, în ceea ce privește lucrurile sensibile, realitatea lor constă în faptul de a fi percepute; dar nu ne spune ce înțelege el prin percepere. Conform unei teorii, pe care el o respinge, percepția este o relație între un subiect și un percept. De vreme ce credea că eul este o substanță, ar fi putut foarte bine să adopte această teorie; a decis totuși să i se pună împotriva. Pentru cei ce resping noțiunea de eu substanțial, această teorie este imposibil de acceptat. Ce se are în vedere, bunăoară, când ceva este numit „percept”? Se are cumva în vedere mai mult decât că acel ceva are loc? Putem întoarce cumva maxima lui Berkeley și în loc de a spune că realitatea a ceva constă în a fi percepții, să spunem că a fi percepții constă în a fi real? Oricum ar sta lucrurile în această privință, Berkeley consideră că este logic posibil să existe lucruri nepercepții, pentru că e convins că anumite lucruri reale, *recte* substanțele spirituale, nu sunt percepute. Și pare evident că, atunci când spunem că un eveniment este percepție, ne gândim la ceva mai mult decât la faptul că el se produce.

În ce constă acest „mai mult”? O deosebire evidentă între evenimentele percepute și cele nepercepții este că primele pot fi memorate, iar celelalte nu.

Reamintirea este unul dintr-o întreagă clasă de efecte care sunt mai mult sau mai puțin specifice fenomenelor pe care în chip firesc le numim „mentale”. Aceste efecte se leagă de deprindere. Un copil care

s-a ars se teme de foc; un vătrai ars nu se teme. Fiziologul însă tratează despre deprinderi și alte lucruri de acest fel ca fiind o caracteristică a țesutului nervos și n-are nevoie să se îndepărteze de o interpretare fizicalistă. În limbaj fizicalist, putem spune că un eveniment este „perceput” dacă are efecte de anumite feluri; în acest sens, aproape că am putea spune că un curs de apă „percepe” ploaia în urma căreia devine mai adânc și că valea unui râu este o „amintire” a precipitațiilor din trecut. Deprinderea și amintirea, când sunt descrise în termeni fizicaliști, nu sunt cu totul absente din materia nevie; în această privință, deosebirea dintre materia vie și cea nevie este doar una de grad.

Într-o astfel de viziune, a spune că un eveniment este „perceput” este totușa cu a spune că el are efecte de anumite feluri, și nu există nici un temei, nici logic și nici empiric, pentru a presupune că *toate* evenimentele au efecte de aceste feluri.

Teoria cunoașterii sugerează un punct de vedere diferit. Aici pornim nu de la ceea ce este produs finit în știință, ci de la cunoștințele ce constituie temeiul credinței noastre în știință. Aceasta e ceea ce face Berkeley. Din această perspectivă, nu este necesar să definim dinainte noțiunea de percept. În linii mari, metoda e următoarea. Strângem la un loc propozițiile pe care simțim că le credem adevărate fără a apela la inferență și constatăm că majoritatea lor au de-a face cu evenimente particulare datate. Aceste evenimente le definim drept „perceptive”. Perceptivele sunt, aşadar, acele evenimente pe care le cunoaștem fără a ne sprijini pe inferențe sau cel puțin, spre a face loc și memoriei, evenimentele care la un moment sau altul au fost perceptive. Se pune atunci întrebarea: Putem oare, din propriile noastre perceptive, să inferăm alte evenimente? Aici se pot adopta patru poziții, dintre care primele trei sunt forme de idealism.

(1) Putem nega cu totul validitatea oricărora inferențe de la perceptivele și amintirile mele actuale la alte evenimente. Acest punct de vedere este nevoie să-l adopte oricine restrângă inferența la deducție. Orice eveniment și orice grup de evenimente este capabil din punct de vedere logic să ființeze de sine stătător și deci nici un grup de evenimente nu permite dovedirea *demonstrativă* a existenței altor evenimente. Așadar, dacă restrângem inferența la deducție, lumea cunoscută se restrânge la acele evenimente din propria noastră biografie pe care le percepem — sau le-am percepuit, în caz că includem și memoria.

(2) Cea de-a doua poziție, care este solipsismul în accepțiunea curentă, îngăduie unele inferențe din perceptivele mele, dar numai privitor la alte evenimente din propria-mi biografie. Să luăm, de pildă, aserțiunea că, în orice moment al vieții în stare de veghe, există obiecte sensibile

pe care nu le observăm. Vedem numeroase lucruri fără a ne spune în sinea noastră că le vedem; cel puțin, aşa se pare. Înând ochii nemîșcați în circumstanțe în care nu percepem nici o mișcare, putem observa diverse lucruri în succesiune și ne simțim convinși că ele erau vizibile și înainte ca noi să le fi observat; dar înainte de a fi observate de noi, ele nu constituiau date pentru teoria cunoașterii. Acest minim de inferență din ceea ce observăm este făcut fără premeditare de oricine, chiar și de cei ce vor să evite o extindere imprudentă a cunoașterii noastre dincolo de hotarele experienței.

(3) Cea de a treia poziție — pe care pare a se situa, de exemplu, Eddington — este că se pot face inferențe privitoare la alte evenimente analoge celor dinăuntrul propriei noastre experiențe, și că, deci, avem dreptul să credem, de pildă, că există culori pe care le văd alții iar noi nu, dureri de dinți simțite de alți oameni, plăceri și dureri de care au parte alți oameni și.a.m.d., dar în schimb nu avem dreptul de a infera evenimente pe care nu le experimentează nimeni și care nu fac parte din nici o „minte”. Acest punct de vedere poate fi susținut pe temeiul că orice inferență privitoare la evenimente ce depășesc observația mea este o inferență prin analogie, iar niște evenimente pe care nu le experimentează nimeni nu sunt suficient de analoge datelor mele pentru a îndreptăti inferențe prin analogie.

(4) Cea de a patra poziție este cea a simțului comun și a fizicii tradiționale, conform căreia, pe lângă experiențele mele și ale celorlalți oameni, există și evenimente neexperimentate de nimici — de exemplu, mobila din dormitorul meu atunci când eu dorm și este întuneric bezna. G.E. Moore îi acuza odată pe idealiști că în viziunea lor trenurile au roți numai când staționează, dat fiind că pasagerii, cât timp stau în vagoane, nu pot să vadă roțile. Simțul comun refuză să credă că roțile dobândesc brusc existență ori de câte ori îți îndreptăți privirea spre locul cu pricina, dar că nu există atunci când nimeni nu le contemplă. Când acest punct de vedere este științific, el întemeiază inferențele privitoare la evenimente nepercepute pe legi cauzale.

Nu-mi propun, în acest loc, să tranșez între aceste patru puncte de vedere. Lucrul acesta, dacă este în genere posibil, poate fi făcut numai printr-o investigare temeinică a inferenței nedemonstrative și a teoriei probabilității. Tot ce-mi propun aici este să semnalez anumite erori logice comise de cei ce au discutat aceste chestiuni.

Berkeley, după cum am văzut, consideră că se poate dovedi pe teme-iuri pur logice că există doar spirite și evenimente mentale. Această teză este susținută, pe alte teme-iuri, și de către Hegel și discipoli de-a săi. Eu cred că această viziune este total greșită. Enunțurile de felul „A existat

un timp anterior apariției vieții pe planeta noastră", fie că este adevărat sau fals, nu poate fi dezavuat pe temeiuri logice, întocmai cum nu poate fi dezavuat pe astfel de temeiuri enunțul „există exerciții de înmulțire pe care nimeni nu le va efectua vreodată". A fi observat sau a fi un percept înseamnă doar a avea efecte de anumite feluri, și nu sunt temeiuri logice ca toate evenimentele să aibă efecte de aceste feluri.

Există însă un alt gen de argumente care, deși nu îndreptățesc idealismul ca metafizică, dovedesc, dacă sunt valide, îndreptățirea sa ca politică practică. Se spune că o propoziție care este neverificabilă nu are nici un înțeles; că verificarea depinde de percepțe; și că deci au înțeles doar propozițiile despre percepțe reale sau posibile. Cred că această concepție, interpretată strict, ne-ar impune prima din cele patru teorii de mai sus și ne-ar interzice să vorbim despre lucruri pe care nu le-am observat explicit noi însine. Dacă e așa, atunci este vorba de o viziune la care în practică nu aderă nimeni, ceea ce constituie un defect la o teorie susținută pe temeiuri practice. Întreaga problemă a verificării și a legăturii ei cu cunoașterea este dificilă și complexă; de aceea o voi lăsa deocamdată deoparte.

Cea de a patra dintre teoriile de mai sus, care admite evenimente nepercepute de nimeni, poate fi apărată și ea cu argumente nevalide. Se poate susține, bunăoară, despre cauzalitate că ne este cunoscută *a priori* și că legile cauzale nu sunt posibile decât dacă există evenimente nepercepute. Împotriva acestei poziții se poate susține despre cauzalitate că nu este *a priori* și că orice regularitate observată stă negreșit în relație cu percepțe. Oricare ar fi temeiul credinței în legi fizice, s-ar părea că el trebuie să fie susceptibil de enunțare în termeni de percepțe. Enunțul respectiv s-ar putea să fie straniu și complicat; s-ar putea să-i lipsească trăsătura continuității care, până nu demult, se aștepta s-o aibă o lege fizică. Nu se vede însă de ce ar fi imposibil.

Conchid că nu există nici o obiecție *a priori* față de vreuna din cele patru teorii schițate adineauri. Există însă posibilitatea de a spune că orice adevăr este pragmatic și că între cele patru teorii nu există nici o deosebire pragmatică. Dacă acest lucru este adevărat, o putem adopta dintre ele pe cea care ne place, iar deosebirile dintre ele sunt doar de natură lingvistică. Nu pot să accept acest punct de vedere; dar și aceasta e o chestiune pe care va trebui s-o rediscutăm mai târziu.

Rămâne întrebarea dacă se poate da vreun înțeles cuvintelor „spirit" și „materie". După cum toată lumea știe, un idealist consideră că tot ce există este spirit, iar un materialist, că tot ce există este materie. Citorul mai știe, sper, că idealiștii sunt virtuoși, iar materialiștii, păcătoși. Dar pesemne că pe această temă ar fi de spus mai multe.

Propria mea definiție pentru „materie” s-ar putea să pară nesatisfăcătoare; eu aş defini-o ca fiind ceea ce satisfacă ecuațiile fizicii. S-ar putea ca nimic să nu satisfacă aceste ecuații; în acest caz, ori este greșită fizica, ori conceptul de „materie”. Dacă respingem substanța, „materia” va trebui să fie o construcție logică. Dacă ea poate fi o construcție alcătuită din evenimente — parte din ele, eventual, inferate — este o întrebare grea, dar nicidecum insolubilă.

Cât despre „spirit”, dacă am respins substanța, un spirit nu poate fi decât un grup sau o structură de evenimente. Gruparea trebuie cu necesitate efectuată cu ajutorul unei relații care este caracteristică genului de fenomene numite „mentale”. Putem considera memoria ca fiind tipică. Am putea defini evenimentul „mental” — deși această definiție este pesemne mult prea simplă — ca fiind unul care memorează sau este memorat. Atunci, „spiritul” căruia îi aparține un eveniment mental este grupul evenimentelor legate de el prin lanțuri de amintiri mergând spre înapoi sau spre înainte.

După cum se poate observa, potrivit definițiilor de mai sus, un spirit și o bucată de materie sunt, fiecare, câte un grup de evenimente. Nu-i nici un temei ca fiecare eveniment să aparțină obligatoriu unui grup de un fel sau de celălalt, după cum, tot așa, nu-i nici un temei ca unele evenimente să nu aparțină ambelor grupuri; s-ar putea, aşadar, ca unele evenimente să nu fie nici mentale, nici materiale, iar altele să fie deopotrivă mentale și materiale. Doar prin considerații empirice detaliate s-ar putea decide cum stau în fapt lucrurile în această privință.

## Capitolul XVII

### Hume

David Hume (1711–1776) este unul dintre cei mai de seamă filozofi, pentru că a dezvoltat până la concluzia ei logică filozofia empiristă a lui Locke și Berkeley și pentru că, făcând-o lăuntrică consistentă, a făcut-o incredibilă. Într-un anumit sens, el reprezintă o fundătură: în această direcție este imposibil de mers mai departe. Din momentul în care i-au apărut scriurile și până în ziua de astăzi, străduința de a-l infirma a constituit o îndeletnicire favorită a metafizicienilor. În ce mă privește, nu găsesc convingătoare nici una din tentativele lor de a-l combate; pe de altă parte, nu mă pot împiedica să sper că s-ar putea descoperi ceva mai puțin sceptic decât sistemul lui Hume.

Principala sa operă filozofică, *Tratat despre natura umană*, a fost scrisă în cursul anilor 1734–1737, pe când trăea în Franța. Primele două volume au fost publicate în 1739, iar cel de-al treilea, în 1740. Era pe atunci foarte Tânăr, de nici treizeci de ani, nu era foarte cunoscut, iar concluziile sale erau de natură să displacă aproape tuturor școlilor. Hume s-a așteptat la atacuri vehemente, fiind pregătit să le întâmpine cu riposte scliptoare. Iată însă că tratatul său n-a fost băgat în seamă de nimeni; după cum spunea el însuși, cartea „a ieșit din tiparniță ca un prunc născut mort”. „Dar — adaugă el — fiind eu o fire veselă și optimistă, mi-am revenit foarte repede de pe urma acestei lovitură.” S-a consacrat scrierii de eseuri, din care a scos primul volum în 1741. În 1744 a făcut o încercare nereușită de a obține o catedră la Edinburgh; eșuând în această direcție, a devenit mai întâi tutoare al unui nebun, iar apoi secretar al unui general. Întărit de aceste recomandări, s-a aventurat din nou pe terenul filozofiei. A scurtat *Tratatul* omițând părțile cele mai bune din el și majoritatea temeiurilor pe care se sprijinea concluziile; rezultatul a fost *Cercetare asupra intelectului omenesc*, carte multă vreme mai bine cunoscută decât *Tratatul*. *Cercetarea* a fost cartea care l-a trezit pe Kant din „somnul dogmatic”; el nu pare să fi cunoscut *Tratatul*.

A mai scris *Dialoguri despre religia naturală*, pe care le-a ținut nepublicate până la moarte. Conform instrucțiunilor lăsate de el, acestea au fost publicate postum, în 1779. În *Eseu despre miracole*, devenit faimos, susține că nu pot exista niciodată dovezi istorice adevărate pentru astfel de evenimente.

În *Istoria Angliei*, publicată în 1755 și în anii următori, s-a străduit să dovedească superioritatea partidei *tory* față de *whig* și a scoțienilor față de englezi; nu considera că istoria merită privită cu detașare filozofică. În 1763 a vizitat Parisul, unde a fost înconjurat cu multă atenție de către *philosophes*. Din nefericire, s-a împrietenit cu Rousseau și a avut cu acesta o ceartă răsunătoare. Hume a dat dovadă cu acest prilej de multă reținere, dar Rousseau, care suferea de mania persecuției, a ținut să producă o ruptură violentă.

Hume și-a descris singur firea intr-un auto-necrolog sau, cum îi spunea el, „discurs funebru”: „Am fost un om bland și potolit, o fire deschisă, sociabilă și veselă, capabilă de atașament dar nepropice vrajbei, de o mare moderăție în pasiuni. Nici chiar dorința de a dobândi renume în ale scrisului, care a fost pasiunea mea dominantă, nu mi-a înăcrit niciodată sufletul, deși am avut deseori parte de dezamăgiri.” Tot ce se știe despre el vine în sprijinul acestor spuse.

*Tratat despre natura umană* constă din trei cărți, care discută, respectiv, despre intelect, pasiuni și morală. Ceea ce e important și nou în doctrinele sale se află cuprins în prima din ele, la care mă voi și limita în cele ce urmează.

Autorul începe prin a distinge între „impresii” și „idei”. Acestea sunt două feluri de percepții, dintre care *impresiile* sunt cele caracterizate prin mai multă forță și violență. „Prin idei înțeleg imaginile palide ale acestora în gândire și raționament.” Ideile, cel puțin cele simple, sunt aidoma impresiilor, doar că mai estompate. „Fiecare idee simplă are câte o impresie simplă cu care se asemănă; și fiecarei impresii simple îi corespunde câte o idee.” „Toate ideile noastre simple, când se ivesc întâia dată, derivă din impresii simple corespunzătoare, pe care le reprezintă în mod exact.” În schimb, ideile complexe nu seamănă neapărat cu niște impresii. Ne putem închipui un cal înaripat fără să fi văzut aşa ceva, dar *constituenții* acestei idei complexe provin toți din impresii. Dovada că primordiale sunt impresiile ne-o oferă experiența; de exemplu, un om orb din naștere nu posedă idei despre culori. Dintre idei, cele ce păstrează o doză însemnată din vivacitatea impresiilor originare aparțin *memoriei*, iar celelalte, *imaginei*.

Există un paragraf (Cartea I, partea I, par. VII) „Despre ideile abstracte”, care debutează cu un alineat unde este aprobată în chip apăsat

doctrina lui Berkeley că „toate ideile generale nu sunt altceva decât niște idei particulare anexate câte unui termen care le dă o semnificație mai cuprinsătoare și le face să evoce ocazional alți indivizi, asemănători lor.” Autorul susține că atunci când avem o idee de om, ea este la fel de particulară ca și impresia despre un om. „Mintea nu-și poate forma nici o idee despre cantitate și calitate fără să-și formeze o idee precisă despre gradele fiecăreia din ele.” „Ideile generale sunt prin ele însese individuale, oricât de generale ar putea să devină în reprezentarea lor.” Această teorie, care este o formă modernă de nominalism, are două defecte, unul logic, celălalt psihologic. Obiecția de ordin logic este următoarea: „Când am găsit o asemănare între mai multe obiecte — spune Hume — noi le aplicăm tuturor același nume.” Cu asta ar fi de acord orice nominalist. Dar în fapt, un nume comun, ca bunăoară „pisică”, este la fel de nereal ca și universalul PISICĂ. Soluția nominalistă la problema universalelor este, astfel, neizbutită prin faptul că este insuficient de tranșantă în aplicarea propriilor sale principii; în mod greșit, ea aplică aceste principii doar „lucrurilor”, nu și cuvintelor.

Obiecția psihologică este mai gravă, cel puțin în cazul lui Hume. Întreaga teorie a ideilor ca fiind copii ale impresiilor, aşa cum o formulează el, suferă din pricina ignorării *vaguității*. Atunci când, de pildă, văd o floare de o anumită culoare, iar mai apoi evoc o imagine a ei, imaginea e lipsită de precizie, în sensul că există mai multe nuanțe de culoare a căror imagine — sau „idee”, în terminologia lui Hume — ar putea fi ea. Nu-i adevărat că mintea nu-și poate forma ideile de cantitate și calitate „fără să-și formeze o idee precisă despre gradele fiecăreia din ele”. Să presupunem că ați văzut un om înalt de un metru șaptezeci și opt. Păstrați o imagine a lui, dar ea s-ar potrivi probabil și unui om cu un centimetru mai înalt sau mai scund. Vaguitatea nu-i același lucru cu generalitatea, dar anumite caracteristici le sunt comune. Neluând aminte la acest lucru, Hume își creează dificultăți inutile, de pildă în privința posibilității de a vă imagina o nuanță de culoare pe care n-ați văzut-o niciodată, intermediară între două nuanțe foarte apropiate între ele, pe care le-ați văzut. Dacă acestea două sunt suficient de asemănătoare, orice imagine pe care v-o puteți forma va fi aplicabilă deopotrivă la ambele, precum și la nuanța intermediară. Când Hume spune că ideile derivă din impresii pe care le reprezintă *cu exactitate*, el trece dincolo de adevărul psihologic.

Hume alungă conceptul de *substanță* din psihologie, aşa cum Berkeley îl alungase din fizică. Nu există, spune el, o *imprese* despre eu, și deci nu există nici vreo idee de eu (Cartea I, partea IV, par. VI). „În ce-

mă privește, când pătrund cât se poate de adânc în ceea ce numesc *eu*, dau de fiecare dată peste câte o perceptie particulară, de căldură sau frig, de lumină sau umbră, de durere sau plăcere. Nu-mi surprind niciodată *eul* fără nici o perceptie și nu pot niciodată observa altceva decât perceptii.“ Vor fi existând, poate — concede el ironic —, unii filozofi în stare să-și perceapă *eul*; „dar lăsându-i deoparte pe metafizicienii de acest soi, îndrăznesc să afirm despre restul oamenilor că nu sunt altceva decât mănuuchiuri sau colecții de diverse perceptii, care se succed una după alta cu o iuțeală de neînchipuit și sunt în neconitență curgere și mișcare“.

Această repudiere a ideii de *Eu* este de mare însemnatate. Să vedem exact ce susține ea și în ce măsură este valabilă. Prima constatare este că *Eul*, dacă aşa ceva există, nu este niciodată percepțut și deci nu avem despre el nici o idee. Pentru a fi acceptat, acest argument se cere formulat cu mare grijă. Nici un om nu-și percepă creierul, și totuși, într-un sens important, are o „idee“ despre el. Astfel de „idei“, care sunt inferate din perceptii, nu fac parte din stocul de idei care sunt de bază din punct de vedere logic; ele sunt complexe și descriptive — și nici n-au cum să fie altfel dacă este corect principiul lui Locke că toate ideile simple derivă din impresii; iar dacă acest principiu este respins, recădem în teoria ideilor „înnăscute“. Folosind terminologia actuală, putem spune: Ideile despre lucruri sau evenimente nepercepute pot fi întotdeauna definite în termeni de lucruri sau evenimente percepute, ceea ce înseamnă că, punând definiția în locul termenului definit, putem oricând enunța ceea ce cunoaștem empiric fără a apela la lucruri sau evenimente nepercepute. În ceea ce privește problema pe care o discutăm aici, toată cunoașterea psihologică poate fi formulată fără a pune în joc „*Eul*“. În plus, „*Eul*“, în urma definirii în modul indicat, nu poate fi altceva decât un mănuchi de perceptii, nicidecum un nou „lucru“ simplu. Mi se pare că orice empirist consecvent trebuie să fie în această privință de acord cu Hume.

Nu deurge din cele spuse că nu există un *Eu* simplu; deurge doar că noi nu putem ști dacă există sau nu, și că *Eul* nu-și află loc nicăieri în cunoașterea noastră decât dacă e luat în sensul de mănuchi de perceptii. Această concluzie este importantă în metafizică, ea descotorosindu-ne de ultima întrebuițare rămasă a noțiunii de „substanță“. Este importantă în teologie, întrucât abolește orice presupusă cunoștință despre „suflet“. Este importantă și în analiza cunoașterii, deoarece în lumina ei categoriile de subiect și de obiect se vădesc a nu fi fundamentale. În chestiunea *eului*, după cum vedem, Hume a marcat un important progres față de Berkeley.

Cea mai importantă parte din tot *Tratatul* este paragraful intitulat „Despre cunoaștere și probabilitate”. Prin „probabilitate” Hume nu înțelege genul de cunoaștere cuprins în teoria matematică a probabilității, ca de pildă propoziția că probabilitatea sau șansa de a cădea șase-șase la aruncarea a două zaruri este de unu la treizeci și șase. Această cunoștință nu este ea însăși probabilă în vreun sens special; ea are maximum de certitudine posibil. Ceea ce-l preocupă pe Hume este cunoașterea incertă, bunăoară cea obținută din date empirice prin inferențe nedemonstrative. De acest fel este întreaga noastră cunoaștere despre viitor ca și cea despre porțiunile neobservate ale trecutului și ale prezentului. La drept vorbind, aşa este toată cunoașterea noastră exceptând, pe de o parte, observația directă, iar pe de alta, logica și matematica. Analiza acestei cunoașteri „probabile” îl conduce pe Hume la anumite concluzii sceptice, care sunt la fel de greu de infirmat ca și de acceptat. Rezultatul a fost o provocare adresată filozofilor, la care, după opinia mea, nu s-a răspuns nici până astăzi în chip concludent.

Hume începe aici prin a distinge șapte feluri de relații filozofice: asemănarea, identitatea, relațiile de timp și de loc, proporția în cantitate sau număr, gradele la orice calitate, contrarietatea și cauzalitatea. Acestea, spune el, pot fi grupate în două spețe: cele ce depind numai de idei și cele ce pot fi schimbate fără nici o schimbare în idei. De prima speță sunt asemănarea, contrarietatea, gradele unei calități și proporțiile în cantitate sau număr. Însă relațiile spațio-temporale și cele cauzale sunt de a doua speță. Numai relațiile de prima speță ne dă cunoaștere *certă*; cunoștinele despre celelalte sunt doar *probabile*. Algebra și aritmetică sunt singurele științe în care putem efectua lungi lanțuri de raționament fără a pierde din certitudine. Geometria nu este atât de certă ca algebra și aritmetică, pentru că nu putem fi siguri de adevărul axiomelor ei. Este o greșeală să presupunem, aşa cum mulți filozofi au făcut, că ideile matematicii „trebuie neapărat cuprinse într-o viziune pură și intelectuală, de care sunt capabile doar facultățile superioare ale sufletului”. Falsitatea acestei credințe devine evidentă, spune Hume, de îndată ce ne amintim că „toate ideile noastre sunt cōpii după impresiile noastre”.

Cele trei relații care nu depind numai de idei sunt identitatea, relațiile spațio-temporale și cauzalitatea. La primele două, mintea nu trece dincolo de ceea ce este prezent nemijlocit în simțuri. (Relațiile spațio-temporale, consideră Hume, pot fi percepute și pot face parte din impresii.) Cauzalitatea este singura care ne permite să inferăm un lucru sau eveniment din alt lucru sau eveniment: „Doar cauzalitatea naște o asemenea conexiune care din existența sau acțiunea unui obiect ne dă siguranța că el a fost urmat sau precedat de o altă existență sau acțiune.”

O dificultate se iscă din afirmația lui Hume că nu există o *impresie* a relației cauzale. Prin simpla observare a lui A și B putem percepe că A este mai sus de B, sau la dreapta lui B, dar nu și că A este cauza lui B. În trecut, relația cauzală a fost mai mult sau mai puțin asimilată celei dintre temei și consecință din logică, ceea ce însă, după cum pe de altă parte, în modul său, Hume, a fost o greșală.

În filozofia cartesiană, ca și în cea scolastică, legătura dintre cauză și efect era presupusă a fi necesară, în felul în care sunt necesare relațiile logice. Prima contestare serioasă a acestui mod de a privi relația cauzală a venit din partea lui Hume, de la care începe filozofia modernă a cauzalității. El, laolaltă cu aproape toți filozofii până la Bergson inclusiv, presupune că legile sunt propoziții de forma „A este cauza lui B”, unde A și B sunt clase de evenimente; faptul că în nici o știință evoluată nu se întâlnesc astfel de legi se vede că le-a rămas necunoscut filozofilor. Dar o bună parte din ceea ce au spus ei poate fi tradus astfel încât să fie aplicabil și legilor cauzale de felul celor ce se întâlnesc efectiv; încât deocamdată putem ignora acest punct.

Hume începe prin a observa că puterea prin care un obiect produce un altul nu poate fi descoperită din ideile corespunzătoare celor două obiecte și că, prin urmare, cauza și efectul le putem cunoaște doar din experiență și nu prin raționament sau reflecție. Enunțul „Ceea ce începe are negreșit o cauză”, spune el, nu este unul care posedă certitudine intuitivă, ca enunțurile logicii. În propria-i formulare: „Nu există nici un obiect care să implice existența vreunui alt obiect, dacă privim cele două obiecte în ele însese și nu trecem dincolo de ideile pe care ni le-am format despre ele.” Hume trage de aici concluzia că doar experiența ne poate da cunoaștere despre cauze și efecte, dar că această cunoaștere nu poate fi doar experiența despre cele două evenimente ce stau în relație cauzală unul cu celălalt. Trebuie neapărat să fie experiență, deoarece conexiunea nu este de ordin logic; dar nu poate fi pur și simplu experiența evenimentelor particulare A și B, deoarece în A însuși nu putem descoperi nimic care l-ar face să-l genereze pe B. Experiența de care avem nevoie este cea a alăturării constante dintre evenimentele de tipul A și cele de tipul B. Hume atrage atenția că atunci când, în experiență, două obiecte sunt alăturate constant, noi în *fapt* inferăm pe unul din ele din celălalt. (Când spune că „inferăm”, el înțelege că perceperea unuia ne face să ne așteptăm la celălalt, și nu are în vedere vreo inferență formală sau explicită.) „De bună seamă că legătura necesară depinde de inferență” și nu invers. Altfel spus, vederea lui A naște așteptarea lui B și ne face astfel să credem că există o legătură necesară între A și B. Această inferență nu este determinată de rațiune, pentru

că asta ar presupune să admitem în prealabil uniformitatea naturii, care, la rândul său, nu este nici ea necesară, ci doar inferată din experiență.

Hume ajunge astfel la concluzia că atunci când spunem „A este cauza lui B”, înțelegem doar că A și B sunt în fapt alăturate constant, nu că între ele există o conexiune necesară. „Nu avem nici o altă idee despre cauză și efect, în afară de aceea că anumite obiecte au fost în totdeauna alăturate unul celuilalt. [...] Temeiul acestei alăturări nu-l putem pătrunde.”

Teoria sa se sprijină și pe o definiție a „credinței” (în engleză *belief* — *n. t.*), conform căreia aceasta este „o idee vivace legată sau asociată cu o impresie prezentă”. Prin asociere, dacă A și B au fost alăturate constant în experiență trecută, impresia lui A produce acea idee vivace a lui B care constituie credința în B. Aceasta explică de ce *credem* că există o legătură între A și B: perceptul lui A este legat de ideea lui B<sup>1</sup>, și aşa se face că ajungem să credem că A este legat de B, deși această opinie este în realitate fără temei. „Între obiecte nu există nici o conexiune pe care ar urma să-o descoperim; și nu există alt principiu în afară de obișnuința ce acționează asupra imaginației, pe care să ne sprijinim când din apariția unuia inferăm că vom observa un altul.” El susține de mai multe ori că ceea ce ne apare drept conexiune necesară între obiecte este în realitate doar o conexiune între ideile acelor obiecte: mintea este *determinată* de obișnuință, și „această impresie sau *determinare* este cea de la care-mi vine ideea de necesitate”. Repetarea unor cazuri particulare, care ne duce la credința că A îl generează cauzal pe B, nu adaugă nimic nou obiectului, dar în minte duce la o asociere de idei; aşadar, „necesitatea este ceva ce există în minte, nu în obiecte”.

Să ne întrebăm acum ce ar fi de spus în chip de concluzie despre doctrina lui Hume. Ea are două părți, una obiectivă, cealaltă subiectivă. Partea obiectivă spune: Când suntem de părere că A este cauza lui B, ceea ce s-a întâmplat în fapt, în ceea ce-i privește pe A și B, este că s-a observat deseori alăturarea dintre ele, altfel spus că A a fost imediat sau foarte repede urmat de B; n-am nici un drept să spunem că A este cu *necesitate* urmat de B sau că va fi urmat de B în ocazii viitoare. După cum n-am, tot aşa, nici un temei să presupunem,

<sup>1</sup> Aici și în continuare, în cuprinsul acestui capitol, unde scrie „perceptul lui A” sau „ideea lui B”, trebuie, evident, înțeles că este vorba nu de ceea ce percep A, respectiv de ideea pe care o are B (ceea ce, de altfel, ar fi și lipsit de sens când A și B sunt lucruri neînsuflătite), ci rezultatul perceperei de către cineva a lui A, respectiv ideea de B a aceluiași. Am fi putut spune în traducere și „perceptul despre A”, respectiv „ideea despre B”, pentru a evita posibilul echivoc, dar ni s-a părut că sună mai artificial și mai stângaci. (*N. t.*)

oricât de frecvent ar fi fost A urmat de B, că ar fi vorba de vreo altă relație decât de cea de succesiune. În fapt, cauzalitatea poate fi definită în termeni de succesiune și nu este o noțiune independentă.

Partea subiectivă a doctrinei spune: Alăturarea constantă dintre A și B este *cauza* faptului că impresia lui A cauzează ideea lui B. Dacă însă definim „cauza” aşa cum este sugerat în partea obiectivă a doctrinei, se impune să reformulăm cele spuse adineauri. Punând definiensul în locul cuvântului „cauză”, obținem formularea:

S-a observat frecvent că frecvent observata alăturare a două obiecte A și B a fost frecvent urmată de ocazii în care impresia lui A a fost urmată de ideea lui B.

Această formulare, putem admite, este adevărată, dar nu exprimă în totalitate semnificația pe care Hume o atribuie părții subiective a doctrinei sale. El nu contenește să sublinieze că alăturarea frecventă a lui A și B nu oferă nici o *rațiune* așteptării ca ele să fie alăturate și în viitor, ci este doar *cauza* acestei așteptări. Cu alte cuvinte: Experiența alăturării frecvente este frecvent alăturată obișnuinței de a asocia. Dar, dacă se acceptă partea obiectivă a doctrinei lui Hume, faptul că în trecut s-au format frecvent asocieri în astfel de împrejurări nu oferă temei rațional presupunerii că ele vor dăinui în continuare sau că se vor forma noi asocieri în împrejurări similare. Fapt este că atunci când face psihologie, Hume își permite să credă în cauzalitate într-un sens pe care, în general, îl dezavuează. Să luăm o ilustrare. Văd un măr și mă aștepț ca, dacă mușc din el, să simt un gust de un anumit fel. Potrivit lui Hume, nu există nici un temei rațional să cred că voi simți acel gust: legea formării deprinderilor explică existența așteptării mele, dar nu o justifică. Dar legea formării deprinderilor este și ea o lege cauzală. Așadar, dacă-l luăm în serios pe Hume, ar trebui să spunem: Deși în trecut vederii unui măr i-a fost alăturată așteptarea unui gust de un anumit fel, nu există nici un temei rațional ca această alăturare să continue: s-ar putea întâmpla ca data viitoare când văd un măr, să mă aștepț să aibă gust de frigură. Dumneavoastră puteți, în prezent, să considerați improbabil aşa ceva; dar nu există nici un temei rațional să vă așteptați ca peste cinci minute să gândiți la fel. Dacă este valabilă doctrina obiectivă a lui Hume, nici în psihologie nu există temeiuri mai bune pentru așteptări decât există în lumea fizică. Teoria lui Hume ar putea fi caricaturizată astfel: Propoziția „A este cauza lui B” înseamnă „impresia lui A este cauza ideii lui B”. Dacă asta se vrea a fi o definiție, păcat de osteneală.

Trebui, așadar, să examinăm mai îndeaproape doctrina obiectivă a lui Hume. Această doctrină are și ea două părți: (1) Când spunem

„A este cauza lui B”, tot ce avem *dreptul* să spunem este că, în experiența trecută, A și B au apărut frecvent împreună sau în succesiune rapidă și că nu a fost observat nici un caz în care A să nu fi fost urmat sau însoțit de B. (2) Oricâte cazuri ar fi fost observate în care A și B erau alăturate, aceasta nu oferă nici un *temei* pentru a ne aștepta că vor fi alăturate și în următoarea ocazie, deși este *cauza* acestei așteptări, adică deși s-a observat frecvent alăturarea ei cu această așteptare. Aceste două părți ale doctrinei humeene obiective pot fi formulate astfel: (1) în cauzalitate nu se cuprinde nici o altă relație nedefinibilă în afară de alăturare sau succesiune; (2) inducția prin simplă enumerare nu e o formă de raționament validă. Empiriștii îndeobște acceptă prima din aceste teze și o resping pe cea de a doua. Când spun că o resping pe cea de a doua, vreau să spun că ei cred că, atunci când există o acumulare suficient de mare de cazuri de alăturare, probabilitatea ca alăturarea să fie constată și în cazul următor va fi mai mare de jumătate; sau că, dacă nu susțin exact acest lucru, subscriu, oricum, la doctrine ce au consecințe similare.

Nu vreau deocamdată să discut despre inducție, care este o temă mare și dificilă; pentru moment mă mulțumesc să observ că, dacă se admite prima parte a doctrinei lui Hume, respingerea inducției face să fie irațională orice anticipare cu privire la viitor, chiar și anticiparea că vom continua să anticipăm. Vreau să spun nu numai că anticipările (așteptările) noastre *s-ar putea* să fie greșite, lucru care oricum trebuie admis; ci vreau să spun că nici în cazul celor mai ferme anticipări ale noastre, ca de pildă cea că Soarele va răsări și mâine, nu există nici umbără de temei rațional pentru a presupune că e mai probabil că se vor adeveri decât că nu se vor adeveri. După această precizare, mă întorc la înțelesul „cauzalității”.

Cei aflați în dezacord cu Hume susțin că prin „cauzalitate” se înțelege o relație specifică, relație care implică succesiune invariabilă, dar nu este implicată de aceasta. Revenind la ceasornicele cartezienilor: două cronometre care funcționează perfect ar putea suna ora exactă unul după celălalt în mod invariabil, fără ca sunetul unuia să fie cauza sunetului celuilalt. În general, cei care adoptă acest punct de vedere susțin că uneori putem *percepe* relații cauzale, deși în cele mai multe cazuri suntem nevoiți să le inferăm, mai mult sau mai puțin precar, dintr-o alăturare constantă. Să vedem ce argumente se pot aduce în favoarea și împotriva lui Hume la acest punct.

Hume își rezumă argumentarea astfel:

Îmi dau bine seama că dintre toate paradoxurile pe care am avut sau voi avea de acum încolo prilejul să le avansez în cuprinsul acestui tratat, cel

de față este cel mai șocant și că doar printr-o doavadă sau raționare solidă pot spera să-l fac acceptat, biruind prejudecările înrădăcinate ale oamenilor. Înainte de a ne împăca cu această doctrină, de câte ori trebuie să repetăm, pentru noi însine, că simpla vedere a două obiecte sau acțiuni, oricât de înrudite, nu ne poate da niciodată vreo idee despre vretoare sau vretoare legătură dintre ele: că această idee se naște din repetiția unirii lor; că repetiția nici nu dezvăluie, nici nu cauzează ceva în acele obiecte, ci are influență doar asupra mintii, prin acea trecere intrată în obișnuință pe care o produce: că această trecere devenită obișnuință este deci aceeași în cazul puterii și în cel al necesității, care sunt aşadar simțite de suflet și nu percepute afară în corpuri?

Se obișnuiește ca Hume să fie acuzat de o concepție prea atomistă despre perceptie, dar el admite că anumite relații pot fi percepute. „Nu trebuie — spune el — să punem pe seama raționamentului nici una din observațiile pe care le facem privitor la *identitate* și la relațiile de *timp* și *loc*; pentru că în cazul nici uneia din ele mintea nu poate trece dincolo de ceea ce se oferă nemijlocit simțurilor.” Cu cauzalitatea, spune el, lucrurile stau altfel prin aceea că ea ne duce dincolo de impresiile simțurilor noastre și ne informează despre existențe nepercepute. Ca argument, această afirmație nu pare valabilă. Noi credem în multe relații spațiale și temporale pe care nu le putem percepe: credem, bunăoară, că timpul se întinde înapoi și înainte și că spațiul se întinde dincolo de pereții camerelor noastre. Argumentul real al lui Hume este că uneori percepem relații temporale sau spațiale, pe când relații cauzale nu percepem niciodată, fiind nevoiți de aceea, dacă le admitem, să le inferăm din relații pe care le putem percepe. Controversa se reduce astfel la un unic fapt empiric: Putem sau nu să percepem vreodată vretoare relație ce poate fi numită cauzală? Hume spune că nu, adversarii săi spun că da, și nu este ușor de văzut cum ar putea produce dovezi oricare din părți.

Cred că cel mai puternic argument de partea lui Hume ar putea fi scos din caracterul legilor cauzale din fizică. Reguli simple de forma „A este cauza lui B” nu-și au niciodată locul în știință, decât în chip de sugestii brute în fazele timpurii ale unei discipline. Legile cauzale care în științele mature iau locul unor asemenea reguli simple sunt atât de complexe, încât nimeni n-ar presupune că sunt date în perceptie; ele sunt toate, în mod evident, niște concluzii scoase prin inferențe complicate din mersul observat al naturii. La deosebită teoria cuantică modernă, care întărește afirmația de mai sus. Cât privește științele fizice, Hume are întru totul dreptate: propoziții de felul „A este cauza lui B” nu trebuie niciodată acceptate, iar înclinația noastră de a le accepta se explică prin legile asociației și ale formării deprinderilor. Înseși aceste

legi, dacă sunt formulate cu acuratețe, vor fi niște enunțuri complicate privitoare la țesutul nervos — întâi la fiziologia lui, apoi la chimia și în cele din urmă la fizica lui.

Numai că oponentul lui Hume, chiar dacă admite tot ce am spus aici privitor la științele fizice, s-ar putea totuși să nu se recunoască definitiv înfrânt. El ar putea spune că în psihologie avem cazuri unde câte o relație cauzală poate fi percepță. Probabil că din capul locului noțiunea de cauză derivă din fenomenul voinței și se poate spune că noi percepem o relație, cea dintre un act de voință și actul ce-i urmează, relație ce nu se reduce la o succesiune invariabilă. Același lucru ar putea fi spus despre relația dintre o durere subită și un tipărt. În lumina fiziolgiei însă, astfel de vederi par greu de susținut. Între actul volitiv de a-mi mișca brațul și mișcarea ce-i urmează există un lung lanț de mijlocitori cauzali constând din procese ce au loc în nervi și în mușchi. Noi percepem doar capetele acestui proces, actul de voință și mișcarea brațului, și greșim dacă credem că vedem între ele o legătură directă. Acest argument nu este decisiv pentru chestiunea generală în discuție, dar arată că este temerar să presupunem că percepem relații cauzale când ni se pare că le percepem. Balanța înclină așadar în favoarea tezei lui Hume că noțiunea de cauză nu cuprinde nimic altceva decât succesiunea invariabilă. Dovezile însă nu sunt atât de concludente cum își închipuia Hume.

Hume nu se mulțumește să reducă dovezile că există o legătură cauzală la experiența alăturării frecvente; ci argumenteză mai departe că o asemenea experiență nu îndreptățește așteptarea că o alăturare similară va avea loc și în viitor. De exemplu, atunci când (ca să reluăm exemplul ilustrativ de mai înainte) văd un măr, experiența trecută mă face să mă aștept ca el să aibă gust de măr și nu de fructură; dar o astfel de așteptare nu are o justificare rațională. Dacă ar exista o asemenea justificare, ea ar trebui să purceadă de la principiul „că acele cazuri pe care nu le-am întâlnit în experiență seamănă cu cele întâlnite în experiență”. Acest principiu nu este logic-necesar, din moment ce putem cel puțin concepe că în mersul naturii a intervenit o schimbare. El ar trebui deci să fie un principiu probabilistic. Numai că toate raționamentele probabile presupun acest principiu, aşa că el însuși nu poate fi dovedit prin vreun raționament probabil și nici măcar nu poate fi făcut probabil prin vreun astfel de raționament. „*Supozitia că viitorul seamănă cu trecutul* nu se întemeiază pe raționamente de nici un fel, ci provine integral din obișnuință.”<sup>2</sup> Concluzia pe care o trage Hume este radical sceptică:

<sup>2</sup> Cartea I, partea III, par. IV.

Orice raționament probabil este doar o specie a senzației. Nu doar în poezie și muzică suntem nevoiți să urmăm gustul și sentimentul nostru, ci și în filozofie. Când sunt convins de vreun principiu, e vorba doar de o idee care mă izbește mai tare. Când acord preferință unei mulțimi de argumente față de o alta, nu fac decât să decid pe baza a ceea ce simt privitor la tăria relativă a influenței lor. Între obiecte nu există nici o conexiune pe care ar urma să o descoperim; iar când din producerea unuia tragem o concluzie privind producerea celuilalt, nu ne sprijinim pe nici un alt principiu în afară de deprindere și de acțiunea ei asupra imaginației.<sup>3</sup>

Rezultatul la care ajunge în cele din urmă investigația lui Hume privitoare la ceea ce trece drept cunoaștere nu este cel pe care am putea presupune că l-a dorit. Subtitlul acestei cărți este: „Încercare de a introduce metoda de raționament experimentală în chestiuni de filozofie morală.” Este evident că el a pornit de la convingerea că metoda științifică oferă adevărul, întregul adevăr și nimic decât adevărul; a sfârșit însă cu convingerea că nici o credință a noastră nu este rațională, deoarece nu știm nimic. După ce prezintă argumentele în favoarea scepticismului, el nu caută să le infirme, ci apelează la credulitatea naturală.

Natura, prinț-o necesitate absolută și de nestăpânit, ne determină să judecăm, la fel cum ne determină să respirăm și să simțim; și întocmai cum nu ne putem împiedica să gândim cât timp suntem în starea de veghe sau să vedem corporurile din jur atunci când la lumina zilei ne îndreptăm ochii spre ele, tot aşa nu ne putem împiedica să vedem anumite obiecte într-o lumină mai puternică și mai deplină atunci când ele se leagă în mod obișnuit de o impresie prezentă. Oricine și-a luat osteneala să combată acest scepticism *total*, acela a purtat o dispută fără adversar și s-a străduit să abilitizeze prin argumente o facultate pe care natura a sădit-o dinainte în spiritul nostru și a făcut-o inevitabilă. Etalând atât de migălos argumentele acestei secte fanteziste, intenția mea a fost doar de a-l face pe cititor sensibil la adevărul ipotezei mele că *toate raționamentele noastre privitoare la cauze și efecte își au obârșia exclusiv în obișnuință; și că actul de a crede ține mai mult de partea senzitivă a naturii noastre decât de cea cogitativă*.

Scepticul — notează el mai departe (Cartea I, partea IV, par. II) — continuă să raționeze și să credă, deși susține că nu-și poate apăra rațiunea cu ajutorul rațiunii; și în virtutea aceleiași reguli, el aderă cu necesitate la principiul privind existența corpului, deși nu poate pretinde să-i dovească veracitatea prin argumente filozofice de vreun fel. [...] Putem întreba, de bună seamă, ce anume ne face să credem în existența corpuri? Dar e fără rost să întrebăm dacă există sau nu corpuri. Lucrul acesta nu putem decât să-l considerăm admis în mod firesc în toate raționamentele noastre.

<sup>3</sup> Cartea I, partea III, par. VIII.

Acest pasaj figurează la începutul paragrafului intitulat „Despre scepticism în privința simțurilor”. După o lungă discuție, acest paragraf ajunge la următoarea concluzie:

Această îndoială sceptică, atât în privința rațiunii cât și a simțurilor, este o boală ce nu poate fi nicicând lecuită radical, ci se întoarce inevitabil asupra noastră clipă de clipă, oricât am alunga-o și cu toate că uneori ni se pare că am scăpat cu totul de ea. [...] Doar nepăsarea și neatenția ne pot lecui cât de cât de ea. Din acest motiv, mă bizui cu totul pe ele; și consider de la sine înțeles că, oricare ar fi în momentul de față opinia cititorului, de aici într-o oră el va fi iarăși convins de existența atât a lumii externe, cât și a celei interne.

Nu există alt motiv de a studia filozofia — susține Hume — decât acela că la unele firi ea este un mod agreabil de a-și petrece timpul. „În toate câte ni se întâmplă în viață se cade totuși să ne păstrăm scepticismul. Dacă bunăoară credem că focul încălzește sau că apa ne răcorește, o facem doar pentru că ne-ar costa prea multă trudă să gândim altminteri. Cu atât mai abitir dacă suntem filozofi, trebuie că suntem aşa doar în virtutea principiilor sceptice și dintr-o înclinație pe care o simțim către o astfel de ocupație.” Dacă aş abandonă speculația, „simt că ar însemna să renunț la o placere; aci se află originea filozofiei mele”.

Filozofia lui Hume, indiferent dacă este adevărată sau falsă, reprezintă falimentul rezonabilității secolului al XVIII-lea. El pornește, ca și Locke, cu intenția de a proceda lucid și empiric, neacceptând nimic pe credit, ci căutând învățăminte ce se pot extrage din experiență și observație. Având însă un intelect mai viguros decât Locke, o mai mare acuitate analitică și o mai mică predispoziție de a accepta inconveniente liniștitore, el ajunge la concluzia dezastroasă că din experiență și observație nu este nimic de învățat. Credința rațională este ceva himeric: „Dacă bunăoară credem că focul încălzește sau că apa ne răcorește, o facem doar pentru că ne-ar costa prea multă trudă să gândim altminteri.” Nu ne putem împiedica să credem, dar nici o credință nu se poate sprijini pe rațiune. Tot așa, nici o orientare în sfera acțiunii nu poate fi mai rațională decât alta, pentru că ele toate se bazează deopotrivă pe convingeri iraționale. Această din urmă concluzie, Hume pare însă că nu a tras-o. Până și în cel mai sceptic capitol al său, în care rezumă concluziile Cărții I, el spune: „În general vorbind, în religie erorile sunt primejdioase; în filozofie, ele sunt doar ridicolе.” N-ar fi avut dreptul să spună acest lucru: „primejdioase” este un cuvânt cauzal, iar un sceptic în privința cauzalității nu poate ști că ceva este „primejdios”.

Fapt e că în portiunile ulterioare ale Tratatului, Hume uită totul în legătură cu îndoielile sale fundamentale și scrie cam la fel cum ar fi scris

orice alt moralist luminat din vremea sa; el aplică îndoielilor sale leacul pe care l-a recomandat mai înainte, și anume „nepăsarea și neatenția”. Într-un sens, scepticismul său este nesincer, de vreme ce nu-l poate păstra și în practică. Acest scepticism are însă consecință stânjenitoare de a paraliza orice strădanie de a dovedi că o linie de conduită este mai bună decât o alta.

Era inevitabil ca o astfel de autoinfirmare a raționalității să fie urmată de o amplă revărsare a credinței iraționale. Cearta dintre Hume și Rousseau are valoare de simbol: Rousseau era nebun dar influent, lume era sănătos la minte dar fără discipoli. Empiriștii britanici de mai târziu au repudiat scepticismul său fără a-l infirma; Rousseau și discipolii săi erau de acord cu Hume că nici o credință nu se sprijină pe rațiune, dar considerau că inima e superioară rațiunii și lăsau ca prima să-i conducă la convingeri mult diferite de cele păstrate de Hume în practică. Filozofii germani, de la Kant la Hegel, n-au asimilat argumentele lui Hume. Spun anume acest lucru, în ciuda credinței pe care mulți filozofi o au în comun cu Kant, că prin *Critica rațiunii pure* acesta ar fi demontat argumentele humeene. În fapt, acești filozofi — cel puțin Kant și Hegel — sunt exponenți ai unui raționalism de tip pre-humean și pot fi combătuți cu ajutorul argumentelor humeene. Filozofii care nu pot fi combătuți în acest fel sunt cei ce nu aspiră să fie raționali, cum sunt Rousseau, Schopenhauer și Nietzsche. Asaltul pornirilor iraționale în decursul secolului al XIX-lea și în deceniile scurte până acum din cel de-al XX-lea este o urmare firească a destrucției humeene a empirismului.

Este de aceea important să descoperim dacă i se poate da răspuns lui Hume înăuntrul unei filozofii care este în totalitate sau în principal empirică. Dacă nu, înseamnă că nu există nici o deosebire intelectuală între sănătate mintală și nebunie. Nebunul care se crede ou fierb este atunci de dezavuat doar pe temeiul că se află în minoritate, sau mai degrabă — dat fiind că democrația nu este ceva de la sine înțeles — pe temeiul că guvernanții nu sunt de acord cu el. Aceasta e un punct de vedere primejdios și trebuie să sperăm că există o cale de a-l evita.

Scepticismul lui Hume se bazează în totalitate pe respingerea principiului inducției. Acest principiu, cu aplicare la cauzalitate, spune că, dacă s-a constatat frecvent că A este însoțit sau urmat de B, și nu se cunoaște nici un caz în care A să nu fi fost însoțit sau urmat de B, atunci este probabil că în următoarea ocazie în care va fi observat A, el va fi însoțit sau urmat de B. Pentru ca principiul să fie adekvat, e nevoie de un număr de cazuri suficient pentru a apropia probabilitatea de certitudine. Dacă este adevărat acest principiu, sau oricare altul din care

el să poată fi dedus, atunci inferențele cauzale pe care Hume le respinge sunt valide — ce-i drept, nu în sensul că ar oferi certitudine, ci în sensul că oferă suficientă probabilitate pentru scopuri practice. Iar dacă acest principiu nu este adevărat, orice încercare de a ajunge de la observații particulare la legi științifice generale este falacioasă, iar pentru empirist scepticismul lui Hume este de neocolit. Firește, principiul însuși nu poate fi, fără circularitate, inferat din uniformitățile observate, căci de el este nevoie pentru justificarea oricărei asemenea inferențe. De aceea, el trebuie să fie un principiu independent nebazat pe experiență sau să fie deductibil dintr-un astfel de principiu. Se poate spune, aşadar, că Hume a dovedit că empirismul pur nu constituie o bază suficientă pentru știință. Dacă însă acest unic principiu este admis, tot restul poate fi pus în acord cu teoria că toată cunoașterea noastră se bazează pe experiență. Trebuie recunoscut că aceasta ar fi o îndepărțare serioasă de empirismul pur și că aceia care nu sunt empiriști ar putea întreba de ce, dacă se acceptă o îndepărțare, ar trebui interzise altele. Acestea sunt însă chestiuni pe care argumentele lui Hume nu le ridică în mod direct. Ceea ce aceste argumente dovedesc — și cred că dovada făcută nu poate fi pusă sub semnul întrebării — este că inducția este un principiu logic independent, care nu poate fi inferat nici din experiență, nici din alte principii logice, și că fără acest principiu știința este imposibilă.

PARTEA A II-A  
*DE LA ROUSSEAU*  
*PÂNĂ ÎN PREZENT*

## Mișcarea romantică

Începând din cea de a doua parte a secolului al XVIII-lea și până în prezent, arta, literatura, filozofia și chiar și viața politică au fost influențate, pozitiv sau negativ, de o sensibilitate caracteristică pentru ceea ce, într-un sens larg, se poate numi mișcarea romantică. Chiar și cei cărora această sensibilitate le repugna au fost nevoiți să țină cont de ea și în multe cazuri au fost afectați de ea mai mult decât își dădeau seama. În capitolul de față îmi propun să ofer o sumară caracterizare a viziunii romantice, mai cu seamă în chestiuni care nu sunt eminente filozofice; pentru că această viziune reprezintă fundalul cultural al celei mai mari părți din gândirea filozofică a perioadei de care urmează să ne ocupăm acum.

La începuturile ei, mișcarea romantică nu era legată de filozofie, dar curând a ajuns să aibă legături cu aceasta. De politică a fost legată din capul locului, prin Rousseau. Dar înainte de a-i putea înțelege efectele politice și filozofice, trebuie să o privim în forma ei cea mai esențială, aceea a revoltei împotriva standardelor etice și estetice ale trecutului.

Prima mare figură a mișcării este Rousseau, dar până la un punct el n-a făcut decât să exprime niște tendințe deja existente. Oamenii cultivați din secolul al XVIII-lea nutreau o mare admirăție față de ceea ce ei numeau *la sensibilité*, înțelegând prin aceasta înclinația spre emoție, și mai cu seamă spre emoția simpatiei. Pentru a fi pe deplin satisfăcătoare, emoția trebuie neapărat să fie directă și intensă și să nu poarte amprenta gândirii. Pe omul animat de sensibilitate îl mișcă până la lacrimi priveliștea unei familii țărănești sărace și-l lasă rece proiectele judicios chibzuite de ameliorare a sortii țărănimii ca clasă. Se considera că oamenii săraci posedă mai multă virtute decât cei bogăți; înțeleptul era privit ca un om care se retrage din mediul corrupt al palatelor spre a se bucura de plăcerile calme ale unei modeste vieți rurale. Ca stare de spirit pasageră, această atitudine se întâlnește la poeti din aproape toate perioadele. O exprimă și ducele exilat din *Cum vă place*, deși el se întoarce în

ducatul său de îndată ce i se ivește această posibilitate; numai melancolicul Jacques preferă sincer viața din pădure. Chiar și Pope, întruchipare desăvârșită a valorilor împotriva căror se îndrepta revolta mișcării romantice, spune:

Ferică-acel la care nici griji, nici năzuinți  
Nu depășesc ogorul primit de la părinți  
Și care îndrăgește doar aerul cel sfânt  
Al propriului pământ.

În închipuirea celor ce cultivau sensibilitatea, săracul avea întotdeauna câteva pogoane lăsate de părinți și trăia din roadele propriei trude, fără să aibă nevoie de schimburi cu exteriorul. Ce-i drept, el își pierdea întotdeauna bruma de pământ în împrejurări patetice, pentru că bătrânel tată nu mai putea să muncească, fiica cea drăgălașă era lovită de boală, iar ticălosul de creditor sau ticălosul de senior erau gata să atenteze fie la pogoanele săracului, fie la virtutea fiicei acestuia. Pe sărac, romanticii nu-l vedeau niciodată în mediul urban sau industrial; proletariatul e un concept propriu secolului al XIX-lea, nu odată romanzat și el, dar mult diferit.

Rousseau a apelat la deja existentul cult al sensibilității și i-a dat acestuia o semnificație și o anvergură pe care altminteri poate că nu le-ar fi avut. El era un democrat, nu doar în teorie, ci și în gusturi. Lungi perioade din viață sa a fost un sărmănat vagabond, de care se milostivea câte cineva nu cu mult mai încropit decât el. În fapte, bunătatea ce i se arăta era răsplătită de el cu cea mai neagră nerecunoștință, dar în planul afectivității, reacția sa era aşa cum și-ar fi dorit-o cel mai ardent închinător al sensibilității. Având gusturi de vagabond, a găsit supărătoare încorsetările societății pariziene. De la el, romanticii au învățat să disprețuiască urzeala convențiilor —întâi în materie de vestimentație și maniere, de dans de salon și de cuplet eroic, apoi în artă și dragoste și, în cele din urmă, în toată sfera moralei tradiționale.

Romanticii nu erau lipsiți de morală; dimpotrivă, judecările lor morale erau transante și vehemente. Dar ele erau bazate pe cu totul alte principii decât cele ce le păruseră bune predecesorilor lor. Perioada de la 1660 până la Rousseau este dominată de amintirile războaielor religioase și ale războaielor civile din Franța, Anglia și Germania. Oamenii erau foarte conștienți de pericolul haosului, al tendințelor anarchice generate de toate pasiunile intense, de importanța siguranței și de sacrificiile necesare pentru dobândirea ei. Prudența era considerată drept suprema virtute; intelectul era prețuit drept cea mai eficace armă împotriva fanaticilor subversivi; bunele maniere erau privite

drept o stăvilă în calea barbariei. Cosmosul organizat al lui Newton, în care planetele se rotesc statornic în jurul Soarelui pe orbite guvernate de legi, a devenit simbolul imaginativ al bunei ocârmuirii. Reținerea în exprimarea pasiunilor era scopul de căpătenie al educației și cel mai sigur însemn al unui gentilom. În timpul Revoluției, aristocrați francezi pre-romantici au murit simplu și discret; doamna Roland și Danton, care erau romântici, au murit retoric.

Pe vremea lui Rousseau, mulți oameni se săturaseră de siguranță și începuseră să dorească zbucium și exaltare. Revoluția Franceză și Napoleon li le-au dat cu prisosință. Când în 1815 a revenit calmul în lumea politică, a fost un calm atât de mort, de rigid și de ostil oricărei vieți viguroase, încât numai conservatorii însărcinăți puteau să-l suporte. Drept urmare, nu a mai existat o resemnare intelectuală cu *status quo*-ul de felul celei ce a caracterizat Franța sub Regele Soare și Anglia până la Revoluția Franceză. Revolta din secolul al XIX-lea împotriva sistemului Sfintei Alianțe a îmbrăcat două forme. Pe de o parte a fost revolta, deopotrivă capitalistă și proletară, a industrialismului împotriva monarhiei și aristocrației; ea era aproape neatinsă de romanticism și a însemnat în multe privințe o revenire la secolul al XVIII-lea. Această mișcare este reprezentată de liberalii filozofici, de mișcarea liber-schimbătoare și de socialismul marxist. Cu totul diferită de ea a fost revolta romantică, care era în parte reacționară și în parte revoluționară. Romântii nu năzuiau la pace și liniște, ci la o viață individuală viguroasă și pătimășă. Ei nu agreeau deloc industrialismul, pentru că era urât, pentru că mercantilismul li se părea nedemn de un suflet nemuritor și pentru că puterea în creștere a organizațiilor economice moderne venea în conflict cu libertatea individuală. În perioada postrevoluționară ei au fost antrenați treptat în politică, prin naționalism: simțeau că fiecare națiune posedă un suflet colectiv, care nu putea fi liber câtă vreme hotările statelor nu coincideau cu cele ale națiunilor. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, naționalismul a fost cel mai viguros dintre principiile revoluționare, iar majoritatea romântilor l-au susținut cu înflăcărare.

Mișcarea romantică, privită în întregul ei, se caracterizează prin înlocuirea criteriilor utilitare prin cele estetice. Râma este folositoare, dar nu e frumoasă; tigrul e frumos, dar nu este folositor. Darwin (care nu era romantic) prețuia râma; Blake elogia tigrul. Morala romântilor este animată cu precădere de motive estetice. Dar pentru a-i caracteriza pe romântici, trebuie să luăm în considerare nu doar importanța motivelor estetice, ci și schimbarea gustului datorită căreia sentimentul frumosului era la ei altfel decât la predecesorii lor. Sub acest aspect, preferința pentru

arhitectura gotică este unul din exemplele cele mai evidente. Un alt exemplu este gustul pentru decor. Johnson prefera Fleet Street din Londra oricărui peisaj rural și susținea că dacă cineva s-a plăcut de Londra înseamnă că s-a plăcut de viață. Dacă predecesorii lui Rousseau admirau ceva la țară, aceasta erau scenele de fertilitate, cu pajiști mănoase și cu vaci mugind. Rousseau, fiind elvețian, admira, firește, Alpii. În romanele și povestirile discipolilor săi găsim toreante vijelioase, prăpăstii înfiorătoare, păduri neumbrate, vântoase și furtuni pe mare și în general ceea ce e inutil, distructiv și violent. Această schimbare pare a se fi permanentizat mai mult sau mai puțin: astăzi aproape toată lumea preferă Niagara și Marele Canion pajiștilor înverzite și holdelor de grâu unduitoare. Hotelurile turistice oferă dovezi statistice ale gustului pentru decor.

Firea romanticilor se reflectă cel mai bine în producția literară. Le plăcea tot ce era straniu: fantome, străvechi castele în ruine, ultimii descendenți melancolici ai marilor familii din trecut, despozi răsturnați de la putere și pirați levantini. Fielding și Smollett au scris despre oameni obișnuiți aflați în împrejurări ce puteau foarte bine să fie reale; la fel și autorii realiști care reacționau împotriva romanticismului. Romanticilor însă, astfel de teme li se păreau prozaice; ei se simțeau inspirați numai de ceea ce era mareț, îndepărtat și înfricoșător. Știința, de un gen cam dubios, putea fi folosită dacă ducea la ceva uimitor; cel mai mult însă le plăcea romanticilor Evul Mediu și tot ce era mai medieval în vremea lor. De foarte multe ori, ei se detășau cu totul de realitate, atât de cea din trecut, cât și de cea din prezent. În această privință este tipic *Bătrânul marinăru*, iar hanul Kubla al lui Coleridge nu prea seamănă cu monarhul istoric al lui Marco Polo. Interesantă este și geografia romanticilor: de la Xanadu la „singuraticul țărm chorasmian”, locurile care-i interesează sunt îndepărtate, asiatice sau străvechi.

Mișcarea romantică, înciudă faptului că și avea obârșia la Rousseau, a fost în principal germană. Romanticii germani erau tineri în anii de sfârșit ai secolului al XVIII-lea și tocmai în vremea tinereții lor au dat expresie elementelor celor mai caracteristice din viziunea lor. Celor ce n-au avut norocul să moară tineri, individualitatea li s-a obnubilat în cele din urmă în uniformitatea Bisericii Catolice. (Un romantic putea deveni catolic dacă se nașcuse protestant, altminteri însă nu prea, pentru că ar fi trebuit să îmbine catolicismul cu revolta.) Romanticii germani i-au influențat pe Coleridge și Shelley, iar independent de influența germană, aceeași viziune s-a răspândit în Anglia în anii de început ai secolului al XIX-lea. În Franță, deși într-o formă atenuată, ea s-a manifestat impetuos după Restaurație, mergând până la Victor Hugo. În America

se regăsește în forma cea mai pură la Melville, Thoreau și la Brook Farm, iar întru câtva atenuată, la Emerson și Hawthorne. Deși romanticii erau atrași de catolicism, în individualismul viziunii lor exista ceva funciarmente protestant, iar succesele lor durabile în modelarea obiceiurilor, a opiniilor și a instituțiilor se limitau aproape exclusiv la țările protestante.

Începuturile romanticismului în Anglia sunt detectabile în scrierile autorilor satirici. În *Rivalii* (1775) lui Sheridan, eroina este hotărâtă să se mărite din dragoste cu un om sărac în loc să se ducă după unul bogat ca să le facă pe plac tutorelui ei și părintilor; dar bogătașul ales de aceștia îi câștigă dragostea făcându-i curte sub un nume de împrumut și pre-făcându-se a fi sărac. Jane Austen își râde de romantiți în *Abația din Northanger* și în *Rațiune și sensibilitate* (1797–1798). Eroina din *Abația din Northanger* este sedusă de ultraromanticile *Mistere din Udolpho* ale domnișoarei Radcliffe, publicate în 1794. Prima scriere romantică bună din Anglia — lăsându-l deoparte pe Blake, care era un swedenborgian solitar, anevoie de încadrat în vreo „mișcare” — a fost *Bătrânul marinări* de Coleridge, publicată în 1799. În anul următor, din păcate, fiind subvenționat de firma Wedgwood, el s-a dus la Göttingen, unde s-a scufundat în lecturi din Kant, din care arta sa poetică n-a avut de câștigat.

După ce Coleridge, Wordsworth și Southey au devenit reacționari, ura față de Revoluție și de Napoleon a zăgăzuit pentru o vreme mișcarea romantică din Anglia. Curând însă aceasta a fost resuscitată de Byron, Shelley și Keats, dominând într-o anumită măsură întreaga epocă victoriană.

Romanul *Frankenstein* de Mary Shelley, inspirat din conversațiile cu Byron purtate în decorul romantic al Alpilor, cuprinde ceea ce aproape ar putea fi considerat o alegorică istorie profetică a dezvoltării romanticismului. Monstrul lui Frankenstein nu este, cum a devenit în limbajul curent, un *simplu* monstru: el este la început o făptură blajină, Tânjind după afecțiune umană, dar este împins la ură și violență de groaza pe care urâtenia sa o inspiră tuturor celor a căror dragoste încearcă să-o câștige. Nevăzut, el observă o familie virtuoasă de țărani săraci și asistă în ascuns la muncile pe care ea le face. Până la urmă decide să li se arate:

Cu cât zăboveam mai mult în preajma lor, cu atât mi se înțecea dorința de a le cere protecția și bunăvoița; Tânjeam în adâncul inimii să fiu cunoscut și iubit de aceste făpturi blajine; să văd blândelete lor priviri îndreptate cu afecțiune asupra mea era tot ce-midoream mai fierbinte. Nici nu îndrăzneam să mă gândeșc că s-ar putea ca ei să mă respingă cu oroare și dispreț.

Dar au făcut-o. Așa încât el i-a cerut mai întâi creatorului său să facă o femeie asemănătoare lui, iar când a fost refuzat, s-a apucat să-i omoare, unul câte unul, pe toți cei pe care Frankenstein îi iubea. Dar chiar și după ce toate omorurile sale au fost comise și în timp ce se uită la trupul fără viață al lui Frankenstein, *sentimentele* monstrului rămân nobile.

Și aceasta este tot victimă mea! Cu acest omor crimele mele iau sfârșit; mi-am încheiat șirul josniciilor. O, Frankenstein, făptură mărinimoasă și devotată, la ce bun să-ți cer acum iertare? Eu care, distrugându-i pe toți aceia pe care i-ai iubit, te-am distrus mult mai cumplit pe tine. Vai mie, trupul lui e rece, nu-mi poate răspunde. [...] Când îmi însir unul câte unul păcatele, nu pot crede că eu sunt una și aceeași făptură cu cea ale cărei gânduri, cândva, erau străbătute de sublime și transcendent viziuni ale frumuseții și măreției binelui. Și totuși aşa este; îngerul căzut devine diavol înrăit. Dar chiar și acel vrăjmaș al lui Dumnezeu și al omului avea prieni și tovarăși în adâncă sa deznađeje; eu însă sunt singur.

Dacă o dezbrăcăm de forma ei romantică, în această psihologie nu este nimic nerealist, iar pentru a-i găsi paralele nu-i nevoie să căutăm pirați sau regi vandali. Ex-kaiser-ul i se plângea odată, la Doorn, unui vizitator englez că englezii nu-l mai iubeau. Dr Burt, în cartea sa despre delincvența juvenilă, povestește despre un băiat în vîrstă de șapte ani care a încercat un alt băiat în Canalul Regentului. Motivul său a fost că nici familia sa, nici copiii de vîrstă sa nu i-au arătat afectiune. După ce a simțit bunătate din partea dr Burt, a devenit un cetățean respectabil; pentru monstrul lui Frankenstein nu s-a găsit un dr Burt care să-l transforme.

Nu psihologia romanticilor este de vină, ci scara lor de valori. Ei admiră pasiunile puternice, indiferent de ce fel ar fi și oricare le-ar fi urmările sociale. Iubirea romantică, îndeosebi cea nefericită, este suficient de puternică spre a le câștiga aprobarea, dar cele mai puternice pasiuni sunt cel mai adesea destructive — ura, resentimentul și gelozia, remușcarea și deznađeidea, mândria jignită și furia celui oprimat pe nedrept, ardoarea războinică și disprețul față de sclavi și de lași. Așa se face că tipul de om exaltat de romanticism, îndeosebi în varianta lui byroniană, este violent și antisocial, un rebel anarhic sau un tiran cotropitor.

Această viziune exercitată o atracție ale cărei rațiuni sunt sădite foarte adânc în natura umană și în circumstanțele de viață proprii omului. Datorită egoismului, omul a devenit o ființă gregară, dar prin instință rămasă în mare parte solitar, de unde nevoia de a se fortifica prin religie și morală. Dar deprinderea de a renunța la satisfactiile imediate

de dragul unor avantaje viitoare este obositoare, încât atunci când se trezesc pasiunile, devin greu de suportat constrângerile prudente pe care le impune comportamentul social. Cei care, în astfel de momente, trec peste aceste constrângerî dobândesc, în urma încetării conflictului lăuntric, o nouă energie și un nou sentiment de putere, astfel încât, deși până la urmă pot ajunge la dezastru, între timp trăiesc o dumnezeiască exaltare care, cunoscută marilor mistici, rămâne în schimb inaccesibilă simplei virtuți prozaice. Componenta solitară a firii lor se reafirmă, dar dacă intelectul supraviețuiește, această reafirmare se va învălu negreșit în mit. Misticul devine una cu Dumnezeu și, pe când contemplă Infinitul, se simte absolvit de datoria față de semenii. Rebelul anarchic merge și mai departe, simțindu-se nu doar unit cu Dumnezeu, ci chiar Dumnezeu. Pentru omul devenit Dumnezeu, adevărul și datoria, care reprezintă supunerea noastră față de materie și față de semenii, nu mai există; pentru alții, adevărul este cel pe care *el îl* proclamă, iar datoria este ceea ce *el* poruncește. Dacă toți am putea să trăim în solitudine și fără a fi nevoiți să muncim, am putea avea parte toți de acest extaz al independenței; lucrul acesta nefiind cu puțință, deliciile lui rămân apanajul nebunilor și al dictatorilor.

Revolta instinctelor solitare împotriva convențiilor sociale oferă cheia înțelegerii filozofiei, a vieții politice, a sentimentelor nu doar în cazul a ceea ce este îndeobște numit mișcarea romantică, ci și în cazul posterrității sale, mergând până în zilele noastre. Filozofia, sub influența idealismului german, a devenit solipsistă, iar autodezvoltarea a fost erijată în principiu fundamental al eticii. În ceea ce privește sentimentul, este inevitabil să existe un compromis dezagreabil între năzuința spre izolare și necesitățile izvorâte din pasiuni și din considerante economice. Eroul povestirii lui D.H. Lawrence „Omul care iubea insulele” nutrea față de un astfel de compromis un dispreț care creștea treptat, încât în cele din urmă a ajuns să moară de foame și de frig, dar bucurându-se de o singurătate deplină; un asemenea grad de consecvență nu a fost însă atins de autorii care proslăveau singurătatea. Înlesnirile vieții civilișate nu se oferă unui sihastru, încât un om care vrea să scrie cărți sau să producă opere de artă trebuie, vrând-nevrând, pentru a supraviețui în acest răstimp, să lase pe seama altora gestiunea vieții sale de zi cu zi. Pentru a continua să se simtă solitar, el trebuie să-i poată împiedica pe cei care-i poartă de grija să atenteze la eul său, iar lucrul acesta îl poate obține cel mai sigur dacă ei sunt sclavi. Iubirea pătimășă este însă o treabă mai dificilă. Cât timp amanții pătimăși sunt priviți din unghiul revoltei lor împotriva opreliștilor civilizației, ei sunt admirăți; dar în viață reală, însăși relația amoroasă devine repede o piedică

socială, iar partenerul în iubire ajunge să fie detestat, cu atât mai aprig cu cât iubirea e suficient de puternică pentru a face greu de rupt legătura dintre cei doi. Iubirea ajunge astfel să fie gândită ca o bătălie în care fiecare încearcă să-l distrugă pe celălalt străpungând zidurile protective ale eului acestuia. Acest mod de a vedea lucrurile ne-a devenit familiar prin scrisul lui Strindberg și, mai mult încă, prin cel al lui D.H. Lawrence.

Potrivit acestui mod de a simți, nu doar iubirea pătimășă, ci orice relație de prietenie cu alții este posibilă doar în măsura în care ceilalți pot fi priviți ca proiecție a propriului nostru Eu. Acest lucru este fezabil dacă ceilalți ne sunt rude de sânge, și este fezabil cu atât mai mult cu cât ne sunt rude mai apropiate. De aici accentul pus pe legăturile de sânge, care duce, ca în cazul Ptolemeilor, la endogamie. Știm cum l-a afectat acest lucru pe Byron; Wagner sugerează un sentiment asemănător în iubirea dintre Siegmund și Sieglinde. Nietzsche, deși nu în chip scandalos, o prefera pe sora sa tuturor celorlalte femei: „Cât de puternic simt — îi scria el odată — în tot ceea ce spui și faci, că aparținem aceluiași trunchi. Tu înțelegi din mine mai mult decât alții, pentru că avem aceeași obârșie. Aceasta se încadrează foarte bine în «filozofia» mea.”

Principiul naționalității, al cărui protagonist a fost Byron, este o extindere a aceleiași „filozofii”. Națiunea e considerată ca fiind un neam, coborâtor din aceiași strămoși și având în comun un fel de „conștiință de sânge”. Mazzini, care le reproșa întruna englezilor că nu-l înțeleg pe Byron, le atribuie națiunilor o individualitate mistică și genul de măreție anarchică pe care romanticii o căutau la personalitățile eroice. Libertatea națiunilor a ajuns să fie primită, nu doar de Mazzini, ci și de oameni de stat relativ lucizi, ca o valoare absolută, ceea ce în practică făcea cu neputință cooperarea internațională.

Credința în rasă și sânge se asociază în chip firesc cu antisemitismul. În același timp, viziunea romantică, în parte pentru că e aristocratică, iar în parte pentru că preferă calculului pasiunea, nutrește un dispreț vehement față de comerț și finanțe. Ea ajunge astfel să proclame o opozitie față de capitalism total diferită de cea a socialistului care vorbește în numele proletariatului, pentru că este o opozitie bazată pe aversiunea față de preocupările economice și potențată de sugestia că lumea capitalistă este guvernată de evrei. Acest punct de vedere este exprimat de Byron în rarele ocazii în care catadicsește să arunce o privire spre ceva atât de vulgar cum este puterea economică:

Cine sunt cei ce astăzi cumpăna lumii-o țin  
Mai tari ca orișicare politici sau partide?

Cine-i stârni la luptă pe-ai Spaniei sărăntoci?  
 (Umplând presa Europei de tipete și voci)  
 De unde-i vine lumii, și Vechi și Nouă, toată  
 Plăcerea și durerea? Cine-i l'a cârmelui roată?  
 Cumva stafia-acelu prea vajnic Bonaparte?  
 Nicicum, ci astăzi, iată, cumpăna lumii-o țin  
 Evreul Rothschild și Baring, cumătrul său creștin.

Nu sună cine știe ce poetic, dar sentimentul exprimat e unul familiar epocii noastre și el se regăsește la toți discipolii lui Byron.

Mișcarea romantică, în esență ei, năzuia la eliberarea personalității umane de cătușele convențiilor sociale și ale moralei sociale. În parte, aceste cătușe erau un simplu obstacol în calea formelor de activitate dezirabile, căci orice străveche comunitate a dezvoltat reguli de conduită în favoarea căror nu e nimic de spus decât că sunt tradiționale. Dar pasiunile egoiste, odată descătușate, nu mai pot fi cu ușurință reduse în slujba nevoilor societății. Creștinismul a izbutit, într-o oarecare măsură, să domesticească Eul, dar cauze economice, politice și intelectuale au stimulat revolta împotriva Bisericilor, iar mișcarea romantică a adus revolta și în sfera moralei. Încurajând un Eu nou și dezordonat, ea a făcut imposibilă cooperarea socială și și-a lăsat discipolii în fața alternativei: anarhie sau despotism. Egoismul i-a făcut pe oameni ca la început să se aștepte din partea celorlalți la o tandrețe parentală; atunci însă când au descoperit, cu indignare, că ceilalți aveau propriul lor Eu, dorința de tandrețe, frustrată, s-a prefăcut în ură și violență. Omul nu este un animal solitar, și cătă vreme dăinuie viața socială, autoîmplinirea nu poate fi principiul suprem al eticii.

## Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), deși a fost un *philosophe* în sensul pe care-l avea acest cuvânt în Franța secolului al XVIII-lea, nu a fost ceea ce în prezent se cheamă un „filozof”. Cu toate acestea, a exercitat o influență puternică asupra filozofiei, ca și asupra literaturii, a gustului, a moravurilor și a politicii. Orice am crede despre calitățile sale ca gânditor, trebuie să recunoaștem uriașa sa importanță ca forță socială — importanță datorată în principal apelului său la inimă și la ceea ce, în vremea sa, se numea „sensibilitate”. El este părintele mișcării romantice, inițiatorul unor sisteme de gândire care inferă fapte ne-omenesci din afecte omenești și inventatorul filozofiei politice a dictaturilor pseudo-democratice ca opuse monarhiilor absolute tradiționale. De la el începând, cei ce se consideră reformatori se împart în două grupuri, dintre care unul îl urmează pe el, iar celălalt pe Locke. Câteodată aceste grupuri au cooperat, mulți nevăzând în asta nici o incompatibilitate. Treptat însă incompatibilitatea a devenit tot mai evidentă. În prezent, Hitler descinde din Rousseau, iar Roosevelt și Churchill din Locke.

Biografia lui Rousseau este relatată de el însuși, foarte amănunțit, dar fără considerație nețărmurită pentru adevăr, în cartea sa *Confesiuni*. Îi făcea plăcere să se înfățișeze drept un mare păcătos, exagerând uneori în această direcție; există însă dovezi externe mai mult decât suficiente că i-au lipsit toate virtuțile obișnuite. Lucrul acesta nu-l tulbura, deoarece considera că a avut întotdeauna o inimă caldă, aceasta neîmpiedicându-l totuși niciodată de la acțiunijosnice față de prieteni dintre cei mai buni. Voi relata din viața sa numai atât cât este necesar pentru a-i putea înțelege gândirea și influența.

S-a născut la Geneva și a fost educat ca un calvinist ortodox. Tatăl său, care era sărac, combina profesiile de ceasornic și de profesor de dans; mama i-a murit când el era încă prunc și de atunci a fost crescut de o mătușă. A părăsit școala la vîrstă de doisprezece ani, după care

a fost ucenic în diverse meserii, dar i-au displăcut toate și la vârsta de șaisprezece ani a fugit din Geneva în Savoia. Neavând mijloace de subsistență, s-a dus la un preot catolic, fiind pasămite dormic să se convertească. Convertirea oficială a avut loc la Torino, într-un azil de catohumi; procesul a durat nouă zile. El însuși spune despre motivele acestei convertiri că au fost pur mercantile: „Nu-mi putui ascunde că sfânta faptă pe care aveam să-o fac nu era în fond decât opera unui tâlhar.” Aceste cuvinte le-a scris însă după ce revenise la protestantism și sunt motive să credem că timp de câțiva ani a fost un sincer credincios catolic. În 1742 depunea mărturie că locuința în care trăia în 1730 a fost în chip miraculos salvată de incendiu de rugăciunile unui episcop.

Fiind dat afară de la azilul din Torino cu douăzeci de franci în buzunar, a devenit valet al unei doamne pe nume Vercellis, care peste trei luni a murit. La moartea ei, s-a găsit asupra lui Jean-Jacques o panglică ce aparținuse doamnei și pe care în fapt el o furase. A declarat că panglica i-o dăduse o fată din casă, pe care o plăcea; afirmația sa a fost crezută și fata a fost pedepsită. Scuza pe care o invocă Rousseau este stranie: „Niciodată răutatea n-a fost mai străină de mine decât în acel crud moment, și când am aruncat năpasta pe acea nefericită fată, e ciudat, dar adevărul este că am făcut-o din prietenia pe care o simteam pentru ea. Era mereu prezentă în gândul meu, și m-am oprit la prima persoană ce se ivise.” Iată un grăitor exemplu pentru felul în care, în etica lui Rousseau, „sensibilitatea” ținea locul virtuților obișnuite.

După acest incident a fost luat sub protecție de către doamna de Warens, convertită de la protestantism ca și el, o femeie fermecătoare, care beneficia de o pensie din partea regelui Savoiei pentru serviciile aduse de dânsa religiei. În casa acestei doamne și-a petrecut cea mai mare parte din timp în următorii nouă sau zece ani; îi spunea *maman* chiar și după ce i-a devenit amantă. O vreme a împărtășit-o cu intendentul ei; toți trei trăiau în mare prietenie, iar când intendentul a murit, Rousseau a simțit părere de rău, dar s-a consolat cu gândul „de a-i moșteni veșmintele, și îndeosebi un frumos frac negru”.

În anii adolescenței au fost mai multe perioade în care a vagabondat, mergând pe jos și încropindu-și cum putea o existență precară. În cursul unuia din aceste interludii, un prieten cu care călătorea a avut un acces de epilepsie pe o stradă din Lyon; profitând de îmbulzeala care se crease, Rousseau și-a părăsit prietenul căzut. Cu un alt prilej, a devenit secretarul unui bărbat care se dădea drept arhimandrit aflat în drum spre Sfântul Mormânt; iar cu un al treilea prilej, a avut o combinație cu o doamnă bogată, căreia i s-a prezentat ca fiind un iacobit scoțian pe nume Dudding.

În 1734 însă, cu ajutorul unei mari doamne, a devenit secretarul ambasadorului Franței la Venetia, un prostänac pe nume Montaigu, care l-a pus pe Rousseau să muncească, dar a uitat să-i și plătească. Rousseau a făcut bine treaba încredințată, iar cearta care a urmat inevitabil n-a fost din vina lui. S-a dus la Paris în speranța să i se facă dreptate; aici toată lumea i-a dat verbal dreptate, dar multă vreme nu s-a făcut nimic. Supărările pe care i le-a pricinuit această tărăganare nu sunt fără legătură cu faptul că Rousseau a devenit critic față de forma de guvernământ din Franța, deși până la urmă promise salariul restant care i se cuvenea.

Cam pe atunci (1745) a făcut cunoștință cu Thérèse le Vasseur, care era femeie de serviciu la un hotel din Paris. A trăit cu ea pentru tot restul vieții (ceea ce nu înseamnă că nu și-a îngăduit și alte combinații amo-roase) și a avut cu ea cinci copii, pe care i-a dat rând pe rând la un azil pentru copii găsiți. Nimeni n-a putut înțelege vreodată ce l-a atras la această femeie. Era urâtă și ignorantă; nu știa să scrie nici să citească (el a învățat-o scrisul, dar nu și cititul); nu cunoștea denumirile lunilor și nu se pricepea să adune nici sume mici de bani. Mama ei era apucătoare și avară; cele două împreună l-au folosit pe Rousseau și pe toți prietenii săi ca pe niște surse de venit. Rousseau susține (nu știm cât de sincer) că n-a simțit nici o fărâmă de dragoste pentru Thérèse; la o vîrstă mai înaintată, ea s-a apucat de băutură și se ținea cu niște grăjdari. Lui Rousseau îi făcea, probabil, plăcere sentimentul că îi era neîndoienic superior Thérèsei atât financiar cât și intelectual, și că aceasta era total dependentă de el. Jean-Jacques s-a simțit întotdeauna incomod în compania celor mari, preferându-i în mod sincer pe oamenii simpli. Deși nu s-a însurat niciodată cu ea, a tratat-o aproape ca pe o soție, și toate marile doamne care l-au luat sub protecția lor au trebuit să se împace cu această situație.

Primul succes literar l-a obținut destul de târziu. Academia din Dijon oferea un premiu pentru cel mai bun eseу pe tema: „Dacă progresul științelor și artelor a contribuit la purificarea moravurilor?”. Rousseau a dezvoltat un răspuns negativ și a câștigat premiul (1750). Susținea în acel eseу că știința, literele și artele sunt cei mai mari dușmani ai moralei și că, dând naștere la noi trebuințe, sunt surse de sclavie; căci cum ar putea fi puși în lanțuri cei ce umblă goi, precum sălbaticii din America? Cum era și de așteptat, el este în favoarea Spartei și împotriva Atenei. La vîrstă de șapte ani citise *Vietile* lui Plutarh și fusese puternic influențat de această carte; admira în mod deosebit viața lui Lycurg. Asemenei spartanilor, considera succesul în război drept probă a destoiniciei; cu toate acestea, îl admira pe „nobilul sălbatic”, pe care sofisticații

de europeni îl învingea în război. Știința și virtutea le considera incompatibile și spunea că toate științele au o origine ignobilă. Astronomia s-a născut din superstiția astrologiei, elocința din ambicioare, geometria din avariție, fizica dintr-o curiozitate deșartă; până și etica își avea izvorul în orgoliul omenesc. Școala și meșteșugul tiparului sunt îndeletniciri deplorabile; tot ce-l deosebește pe omul civilizat de barbarul candid este rău.

Din momentul în care a câștigat premiul cu pricina și a dobândit deodată faimă prin eseul său, Rousseau s-a apucat să trăiască în conformitate cu maximele formulate în eseu. A adoptat un mod de viață simplu și și-a vândut ceasornicul, zicând că nu mai avea nevoie să știe ora exactă.

Ideile din primul eseu au fost dezvoltate mai amplu într-un al doilea, un „Discurs asupra inegalității” (1754), care însă nu i-a mai adus vreun premiu. Aici susținea că „omul e bun de la natură și doar instituțiile îl fac să fie rău” — antiteza doctrinei păcatului originar și a mântuirii prin Biserică. Asemeni majorității teoreticienilor din epoca sa, vorbea, deși oarecum ipotetic, despre o stare de natură — „care astăzi nu mai există, care poate n-a existat defel, care probabil că nu va mai exista niciodată, dar asupra căreia este totuși necesar să avem noțiuni juste, pentru a aprecia cum se cuvine situația noastră prezentă”. Dreptul natural trebuie dedus din starea de natură, dar câtă vreme ignorăm pe omul natural, este imposibil să determinăm legea prescrisă inițial sau care i se potrivește cel mai bine. Tot ce știm este că voința celor supuși ei trebuie negreșit să fie conștientă de faptul că-i sunt supuși și că ea nu poate veni decât direct din vocea naturii. Rousseau nu are nimic împotriva inegalității *naturale*, ținând de vârstă, sănătate, inteligență etc., ci doar a inegalității ce rezultă din privilegiile autorizate de convenție.

Originea societății civile și a inegalităților sociale inerente ei se află în proprietatea privată. „Primul om care, împrejmuit un teren, s-a încumetat să spună «acesta e al meu» și care a găsit oameni destul de proști ca să-l credă a fost adevăratul întemeietor al societății civile.” Rousseau spune mai departe că o revoluție deplorabilă a introdus metalurgia și agricultura; grânele sunt simbolul nenorocirii noastre. Europa este cel mai nefericit continent, pentru că are cele mai multe grâne și cel mai mult fier. Pentru a scăpa de acest rău, e suficient să fie abandonată civilizația, pentru că de la natură omul este bun, iar sălbaticul, după ce și-a potolit foamea, se află în bună înțelegere cu toată natura și este prieten cu toate făpturile din ea (*subliniat de mine*).

Rousseau i-a trimis eseul său lui Voltaire, care i-a răspuns aşa: „Am primit noua dumitale carte împotriva neamului omenesc și ţin să-ti mulțumesc pentru ea. Nicicând nu s-a făcut atâtă risipă de spirit în scopul de a ne transforma pe toți în dobitoace. Citind cartea dumitale, te cuprinde dorința de a umbla în patru labe. Cum însă eu mi-am pierdut această deprindere acum mai bine de șaizeci de ani, simt din păcate că mi-e cu neputință să-o redobândesc. Nici în căutarea sălbaticilor din Canada nu pot să pornesc: întâi, pentru că beteșugurile de care sufăr fac să-mi fie necesar un chirurg european; apoi pentru că prin acele părți de lume bântuie războiul; în fine, pentru că exemplul pe care l-am oferit noi sălbaticilor prin faptele noastre i-a făcut pe aceștia aproape la fel de răi cum suntem noi.”

Nu-i de mirare că până la urmă Rousseau și Voltaire s-au certat; e o adevărată minune că nu se certaseră mai repede.

În 1754, după ce Rousseau a devenit celebru, orașul natal și-a amintit de el și l-a invitat să vină în vizită. El a acceptat, dar cum numai calviniștii puteau fi cetăteni ai Genevei, s-a reconvertit și el la credința dintâi. Adoptase deja obiceiul de a vorbi ca un genevez puritan și republican, iar după reconverțire s-a gândit să se stabilească la Geneva. A dedicat *Discursul* său despre inegalitatea consilierilor Genevei, dar aceștia nu s-au arătat încântați; nu doreau câtuși de puțin să fie considerați doar egalii cetătenilor de rând. Împotrivirea lor nu era singurul neajuns al evenualei stabiliri la Geneva; mai era un altul, și mai grav, anume că Voltaire alesese și el să trăiască aici. Voltaire era dramaturg și pasionat de teatru, dar Geneva, din considerente puritane, interzise toate reprezentările teatrale. Când Voltaire a încercat să obțină ridicarea acestei interdicții, Rousseau s-a înregimentat în tabăra puritană. Sălbaticii n-au spectacole de teatru; le dezaproba și Platon; Biserica Catolică refuză să-i cunune sau să-i înmormânteze pe actori; Bossuet numește teatrul „școală a concupiscenței”. Prilejul de a-l ataca pe Voltaire nu putea fi ratat și aşa s-a făcut Rousseau vajnic apărător al virtuții ascetice.

Acesta nu a fost primul dezacord public dintre cei doi bărbați eminenți. Primul a fost prilejuit de cutremurul de la Lisabona (1755), despre care Voltaire a scris un poem în care a pus la îndoială cîrmuirea providențială a lumii. Rousseau a fost indignat și a notat următoarele: „Voltaire, lăsând să pară că ar crede în Dumnezeu, n-a crezut cu adevărat niciodată decât în diavol, deoarece pretinsul lui Dumnezeu nu e decât o Ființă malefică și care, după el, are o singură plăcere: să chinuiască. Absurditatea acestei doctrine sare în ochi și e mai ales revoltătoare la un om covârșit de bunuri de tot felul, care, din brațele fericirii, cauță

să-și deznădăjduiască semenii cu imaginea crudă și înfricoșătoare a tuturor nenorocirilor de care el însuși este ferit.”

În ceea ce-l privește, Rousseau socotea că nu e cazul să se facă atâtă tevatură în legătură cu acel cutremur. Nu-i deloc rău ca din când în când un anumit număr de oameni să fie uciși. În plus, locuitorii L Isaaconei au avut de pătimit pentru că trăiau în case înalte de câte șase etaje; dacă ar fi trăit dispersați prin păduri, cum se cuvine să trăiască oamenii, nu păteau nimic.

Chestiunile ținând de teologia cutremurelor și de moralitatea spectacolelor de teatru au pricinuit o aprigă vrăjmășie între Voltaire și Rousseau, în care au fost antrenați toți *philosophes*. Voltaire îl gratula pe Rousseau cu epitetul de nebun afurisit; Rousseau vorbea despre Voltaire ca despre „acea trâmbiță de impietate, acel geniu rafinat și suflet josnic”. Niște sentimente atât de delicate era musai să-și afle expresia literară, aşa că Rousseau îi scrie lui Voltaire (1760) următoarele: „Vă urăsc, în sfârșit, pentru că Domnia Voastră ați voit-o; dar vă urăsc ca un om care ar fi fost dispus să vă iubească, dacă ați fi voit-o. Din toate simțăminte pe care vi le păstram în inima mea, n-a mai rămas decât admirația ce nu poate fi refuzată geniului vostru și dragostea pentru scrisorile voastre. Dacă nu pot să cinstesc în Domnia Voastră decât talentele, nu e vina mea.”

Ajungem acum la cea mai rodnică perioadă din viața lui Rousseau. Romanul său *Noua Eloiză* a apărut în 1760; *Emil* și *Contractul social*, în 1762. *Emil*, care este un tratat de educație conform principiilor „naturale”, ar fi putut fi considerat anodin de către autorități dacă nu cuprindea „Profesiunea de credință a vicarului din Savoia”, care expunea principiile religiei naturale aşa cum le înțelegea Rousseau, iritând deopotrivă ortodoxia catolică și pe cea protestantă. *Contractul social* era și mai primejdios, pentru că pleda pentru democrație și tăgăduia dreptul divin al regilor. Aceste două cărți, sporindu-i faima, au abătut, pe de altă parte, asupra sa o furtună de condamnări oficiale. A fost nevoit să fugă din Franța; Geneva nici nu voia să audă de el<sup>1</sup>; Berna a refuzat să-i acorde azil. Până la urmă, lui Frederic cel Mare i s-a făcut milă de el și i-a îngăduit să locuiască la Motiers, lângă Neuchâtel, care făcea parte din posesiunile regelui-filozof. A trăit aici timp de trei ani; dar la sfârșitul acestei perioade (1765) sătenii din Motiers, în frunte cu pastorul, l-au acuzat de otrăvire și au încercat să-l omoare. Rousseau a fugit în Anglia, unde Hume, în 1762, îi oferise serviciile sale.

<sup>1</sup> Consiliul Genevei a dispus ca cele două cărți să fie arse și a dat instrucțiuni ca Rousseau să fie arestat dacă venea la Geneva. Guvernul francez a dispus și el arestarea lui Rousseau; Sorbona și parlamentul din Paris au condamnat *Emil*.

În Anglia, la început totul a mers bine. Rousseau a avut mare succes social, iar George al III-lea i-a acordat o pensie. Cu Burke se vedea aproape zilnic, dar curând prietenia dintre ei s-a răcit în aşa măsură, încât Burke spunea: „El nu avea, în afară de vanitate, nici un principiu care să-i influențeze inima sau să-i îndrume intelectul.” Hume i-a rămas credincios cel mai mult timp, zicând că-l iubea mult și că ar fi putut să trăiască toată viața cu el în bună prietenie și stimă reciprocă. Între timp însă, în chip nu tocmai neașteptat, Rousseau a ajuns să sufere de mania persecuției, care până la urmă l-a dus la nebunie și la bănuiala că Hume era agentul unor comploturi puse la cale ca să-i vină lui de hac. La răstimpuri își dădea seama de absurditatea acestor bănuieri și atunci îl îmbrățișa pe Hume, spunând: „Nu, nu, Hume nu-i un trădător”, la care Hume (foarte încurcat, de bună seamă) răspundea „*Quoi, mon cher Monsieur!*” Până la urmă însă, mania a biruit și Rousseau a decis să fugă. Ultimii ani și i-a petrecut la Paris în mare săracie, iar când a murit, a existat bănuiala de suicid.

După ce s-a produs ruptura, Hume avea să spună: „Toată viața n-a făcut decât să simtă, iar în această privință sensibilitatea sa ajunge la o intensitate cum nu mi-a mai fost dat să văd; ea este trăită însă mai acut ca durere decât ca plăcere. El este aidoma cuiva care a fost despăiat nu doar de haine, ci și de piele, și care în această stare s-a pomenit prins într-o încleștare cu elementele aprige și violente.”

Aceasta e cea mai blândă caracterizare a firii lui Rousseau cât de cât compatibilă cu adevărul.

În opera sa sunt multe lucruri care, deși importante în alte privințe, nu țin de istoria gândirii filozofice. Eu mă voi ocupa ceva mai detaliat doar de două părți ale gândirii sale; acestea sunt, întâi, teologia sa, iar în al doilea rând, teoria sa politică.

În teologie, el a făcut o inovație care în prezent este acceptată de mareea majoritate a teologilor protestanți. Înaintea sa, orice filozof, începând cu Platon, dacă credea în Dumnezeu, oferea în sprijinul credinței sale argumente intelectuale.<sup>2</sup> Nouă aceste argumente pot să nu ni se pară foarte convingătoare și putem simți că ele n-ar fi părat convingătoare nimănui care nu era dinainte sigur de adevărul concluziei la care conduceau. Dar filozoful care avansa respectivele argumente le credea cu siguranță logic valide și capabile să insuflă certitudine cu privire la existența lui Dumnezeu oricărei persoane impărtiale și suficient de înzestrate filozofic. Protestanții de astăzi care ne îndeamnă să credem

<sup>2</sup> Trebuie totuși să-l exceptăm pe Pascal. „Inima are rațiuni ce rămân necunoscute rațiunii” este întru totul în stilul lui Rousseau.

în Dumnezeu disprețuiesc, în majoritatea lor, vechile „dovezi” și își bazează credința pe câte un aspect al naturii umane — emoțiile de teamă și mister, simțămintele privitoare la ceea ce e drept și nedrept, o anume inspirație caracteristică ș.a.m.d. Acest mod de apărare a credinței religioase a fost inventat de Rousseau, devenind mai apoi atât de familiar, încât se prea poate ca cititorul de astăzi să nu-i perceapă originalitatea decât dacă își ia osteneala de a-l compara pe Rousseau cu (să zicem) Descartes sau cu Leibniz.

Ah, doamnă — îi scrie Rousseau unei aristocrate — mi se întâmplă câteodată, în intimitatea odăii mele, apăsându-mi ochii cu palmele sau stând în întunericul nopții, să mi se năzară că Dumnezeu nu există. Mai apoi însă, când mă uit cum răsare Soarele, împrăștiind ceturile ce învăluie pământul și descoperind privirii splendida priveliște a naturii, se risipește în aceeași clipă și orice nor din sufletul meu. Îmi regăsesc iarăși credința, pe Dumnezeu și certitudinea prezenței Sale. Îl admir, îl ador și mă prosterez dinaintea Sa.

Iar cu un alt prilej spune: „Cred în Dumnezeu cu aceeași tărie ca în orice alt adevăr, căci a crede și a nu crede sunt ultimele lucruri din lume care depind de mine.” Acest mod de argumentare suferă de neajunsul de a fi personal; faptul că Rousseau nu se poate împiedica să creadă ceva nu oferă temei altei persoane de a crede același lucru.

Era extrem de pătruns de teismul său. Într-o anumită împrejurare a amenințat că va părăsi masa pe care o lua împreună cu niște prieteni, pentru că Saint Lambert (unul dintre oaspeți) și-a exprimat îndoiala în existența lui Dumnezeu. *Moi, Monsieur* — a exclamat el cu mânie — *je crois en Dieu!* (Eu, domnule, cred în Dumnezeu!) Robespierre, care i-a fost discipol fidel în toate, l-a urmat și în această privință. „La Fête de l'Être Suprême” (*Sărbătoarea Ființei Supreme*) ar fi fost aprobată entuziasmat de Rousseau.

„Profesiunea de credință a vicarului din Savoia”, care constituie un interludiu în cartea a patra din *Emil*, este formularea cea mai explicită și mai neechivocă a crezului lui Rousseau. Deși ea pretinde a fi ceea ce vocea naturii a încredințat unui preot virtuos, care suferă oprobriul pentru greșeala cu totul „naturală” de a fi sedus o femeie nemăritată<sup>3</sup>, cititorul constată cu surprindere că vocea naturii, când începe să vorbească, etalează un ghiveci de argumente preluate din Aristotel, Sfântul Augustin, Descartes etc. Ele sunt, ce-i drept, lipsite de precizie

<sup>3</sup> *Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées* (Un preot cinstiit nu trebuie să facă copii decât femeilor măritate), relatează el în alt loc că a spus un preot savoiard.

și de ținută logică, ceea ce ar trebui socrat că le scuză și permite vrednicului vicar să spună că nu pune deloc preț pe înțelepciunea filozofilor.

Părțile dinspre final ale „Profesiunii de credință” trimis în mai mică măsură decât cele de început la gânditorii de dinainte. După ce se convinge că există un Dumnezeu, vicarul se oprește asupra regulilor de conduită. „Nu scot nicidcum aceste reguli — spune el — din principiile unei înalte filozofii, ci le găsesc în adâncul inimii mele, unde le-a înscris Natura cu slove de neșters.” De aici dezvoltă mai departe ideea că în toate împrejurările conștiința este o călăuză infailibilă a dreptei făptuiri. „Slavă cerului — încheie el această parte a considerațiilor sale — iată-ne scăpați de tot acest înfricoșător aparat al filozofiei; putem fi oameni fără să fim savanți; scutiți de obligația de a ne consuma viața cu studiul moral, avem, cu cheltuială mai puțină, o călăuză mai sigură în acest dedal imens al opinioilor omenești.” Simțăminte noastre naturale, susține el, ne îndeamnă să slujim interesul obștesc, pe când rațiunea ne recomandă egoismul. Așadar, pentru a fi virtuoși, n-avem decât să ne urmăm simțirea în locul rațiunii.

Religia naturală, cum îi spune vicarul doctrinei sale, nu are nevoie de revelație; dacă oamenii ar fi ascultat de ceea ce Dumnezeu îi spune inimii, în lume ar fi existat o singură religie. Dacă Dumnezeu S-a revelat cumva în chip special anumitor oameni, nu putem ști decât prin mărturie omenească, iar aceasta este supusă greșelii. Religia naturală posedă avantajul de a fi revelată direct fiecărui om în parte.

Despre iad există un pasaj curios. Vicarul nu știe dacă cei păcătoși vor avea parte de chinuri veșnice și spune, oarecum trufaș, că soarta celor păcătoși nu-l prea interesează; în ansamblu însă, înclină să credă că pătimirile iadului nu sunt fără sfârșit. Oricum ar sta lucrurile în această privință, el este sigur că mântuirea nu se mărginește la membrii vreunei Biserici anume.

Probabil că tăgăduirea revelației și a iadului au fost cele ce au șocat atât de profund pe guvernanții francezi și Consiliul Genevei.

Detronarea rațiunii în favoarea inimii nu a fost, după părerea mea, un progres. În fapt, nimeni nu s-a gândit la această strategie câtă vreme rațiunea părea a fi de partea credinței religioase. În mediul în care se mișca Rousseau, rațiunea, aşa cum era reprezentată de Voltaire, se opunea religiei; așadar, jos cu rațiunea! În plus, rațiunea era lucru abstrus și dificil; sălbaticul, chiar și după ce și-a potolit foamea, nu poate pricepe argumentul ontologic; or, el este depozitarul a toată înțelepciunea de câtă este nevoie. Sălbaticul lui Rousseau — care nu era totușă cu sălbaticul cunoscut de antropologi — era soț bun și tată bun; era străin de lăcomie și avea o religie a bunătății naturale. Era un ins foarte de

treabă, dar dacă ar fi putut urmări temeiurile oferite de vicarul sa-voiard credinței în Dumnezeu, ar fi avut negreșit mai multă filozofie decât ar fi fost de așteptat de la naivitatea sa inocentă.

Pe lângă faptul că „omul natural” al lui Rousseau este un personaj de ficțiune, mai există două obiecții care se pot aduce practicii de a sprijini credințe privitoare la fapte obiective pe emoțiile inimii. Una e că nu există nici un temei de a crede că asemenea credințe vor fi adevărate; cealaltă e că aceste credințe vor avea caracter personal, deoarece inima nu le spune tuturor oamenilor aceleași lucruri. Unii sălbatici sunt convinși de „lumina naturală” că este de datoria lor să mănânce oameni și nici chiar sălbaticii lui Voltaire, pe care vocea rațiunii îi face să credă că trebuie mâncăți doar iezuiții, nu sunt cu mult mai breji. Budiștilor, lumina naturii nu le revelează existența lui Dumnezeu, dar în schimb le spune că e un lucru rău să mănânce carne de animal. Dar chiar și dacă inima le-ar spune același lucru tuturor oamenilor, aceasta n-ar oferi nici o dovadă că există și altceva în afară de emoțiile noastre. Cu oricâtă ardoare am dori ceva, eu sau întreaga omenire, și oricât de necesar ar putea fi lucrul dorit de noi pentru fericirea umană, nu avem nici un temei să credem că acest ceva există. Nu există vreo lege a naturii potrivit căreia oamenii trebuie neapărat să fie fericiți. Oricine poate să vadă că acest lucru este adevărat în privința vieții noastre de aici, de pe pământ, dar printr-o stranie amăgire tocmai pătimirile noastre din această viață sunt transformate în argument cum că vom avea parte de o viață mai bună în lumea de dincolo. Un astfel de argument n-am fi înclinați să-l folosim în nici un alt context. Dacă ați cumpărat de la cineva zece duzini de ouă și cele din prima duzină s-ar dovedi toate clocite, nu veți trage concluzia că restul de nouă duzini sunt negreșit de o calitate fără cusur; or, tocmai la un astfel de raționament ne împinge „inima” în chip de mângâiere pentru suferințele din viața de aici.

Eu unul prefer lipsei sentimentale de logică izvorâte din Rousseau argumentul ontologic, pe cel cosmologic și toate câte mai figurează în inventar. Aceste vechi argumente erau cel puțin oneste: în caz că erau valide, își atingeau tîntă; în caz că nu, orice critic era liber să le învedere nevaliditatea. În schimb, noua teologie a inimii se leapădă de raționament; ea nu poate fi infirmată, pentru că nici nu pretinde că oferă dovezi pentru ceea ce susține. La urma urmei, singurul temei oferit pentru acceptarea ei este că ne îngăduie să ne complacem în visări plăcute. Acesta e un pseudo-temei, iar eu unul, dacă aş fi pus să aleg între Sfântul Toma și Rousseau, l-aș alege fără șovăire pe Sfânt.

Teoria politică a lui Rousseau este expusă în *Contractul social*, publicat în 1762. Această carte are un caracter foarte diferit de majoritatea

screrilor sale; în ea precumpănește raționamentul intelectual metodic, iar sentimentalismele sunt puține. Doctrinile avansate în ea, deși aparent curtenitoare cu democrația, tind spre justificarea statului totalitar. Dar amintirea Genevei și a Antichității îl făceau pe autor să preferă orașul-stat marilor imperii de felul celor ale Franței și Angliei. Pe pagina de titlu el își spune „cetățean al Genevei” iar în frazele introducitive citim: „Fiind născut cetățean al unui stat liber și ca membru al Suvoranului, simt că, oricât de slabă ar fi influența ce o poate avea glasul meu în treburile publice, dreptul meu de vot e de ajuns pentru a-mi impune datoria de a le cunoaște.” Întâlnim în carte frecvente referiri laudative la Sparta aşa cum este zugrăvită ea de Plutarh în Viața lui Lycurg. Rousseau spune că democrația se potrivește cel mai bine statelor mici, aristocrația celor mijlocii, iar monarhia celor mari. Trebuie să înțelegem însă că în opinia sa statele mici sunt preferabile, în parte pentru că în ele democrația este mai ușor de înfăptuit. Când vorbește despre democrație, el înțelege, aşa cum înțelegeau și grecii, participarea directă a fiecarui cetățean; guvernământul reprezentativ este numit de el „aristocrație electivă”. Prima nefiind posibilă într-un stat mare, elogiiile aduse de el democrației implică întotdeauna elogii aduse orașului-stat. Acestui atașament al său față de orașul-stat nu i s-a dat, după părerea mea, suficientă atenție în majoritatea studiilor consacrate filozofiei politice a lui Rousseau.

Deși cartea în ansamblu ei este mai puțin retorică decât majoritatea screrilor lui Rousseau, primul capitol debutează cu o vijelioasă salvă retorică: „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri. Cutare ins se crede stăpânul altora, dar e totuși mai sclav decât ei.” Libertatea e scopul declarat al gândirii lui Rousseau, dar în fapt egalitatea este cea pe care o prețuiește și pe care caută s-o obțină, chiar și în dauna libertății.

Concepția sa despre contractul social pare la prima vedere analogă celei a lui Locke, dar curând se dovedește mai înrudită cu cea a lui Hobbes. În evoluția ce urmează stării de natură, vine un moment când indivizii nu se mai pot menține în independență primitivă; atunci devine necesar pentru supraviețuire ca ei să se unească și să alcătuiască o societate. Dar cum pot să-mi zălogesc libertatea fără a-mi prejudicia interesele? „A găsi o formă de asociere care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecarui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toții, să nu asculte decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte. Aceasta este problema fundamentală, a cărei soluție este contractul social.”

Contractul constă în „înstrăinarea totală a fiecarui asociat, cu toate drepturile sale, în favoarea întregii comunități; căci, în primul rând,

fiecare dăruindu-se în întregime, condiția este aceeași pentru toți; și condiția fiind egală pentru toți, nimeni nu are interes să-o facă să devină oneroasă pentru ceilalți". Înstrăinarea trebuie să fie fără rezerve: „Căci dacă ar rămâne unele drepturi în mâinile particularilor, dat fiind că n-ar exista nici un superior comun care să poată hotărî între ei și public, atunci fiecare, fiind oarecum propriul său judecător, ar putea pretinde să fie și judecătorul celorlalți; starea de natură s-ar menține, iar asociația ar ajunge în mod inevitabil tiranică sau zadarnică.”

Aceasta implică o abrogare totală a libertății și o repudiere totală a doctrinei drepturilor omului. Ce-i drept, într-un capitol ulterior, această teorie este încă atenuată. Acolo se spune că, deși contractul social dă corpului politic putere absolută asupra tuturor membrilor săi, totuși oamenii au anumite drepturi naturale în calitate de ființe umane. „Suveranul [...] nu poate să-i împovăreze pe supuși cu nici un lanț care ar fi inutil comunității; el nici nu poate voi aceasta.” Dar suveranul e singurul judecător a ceea ce este util sau inutil comunității. Rezultă clar că în felul acesta, tiraniei colective i se opune un obstacol mult prea slab.

Trebuie observat că la Rousseau, „suveran” nu înseamnă monarhul sau guvernul, ci comunitatea în ipostaza ei colectivă și legislativă.

Contractul social poate fi enunțat în următoarele cuvinte: „Fiecare dintre noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinei generale; și primim *in corpore* pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului.” Acest act de asociere creează un corp moral și colectiv, numit „stat” când este pasiv, „suveran” când este activ și „putere” în raport cu alte corpuși asemenei lui.

Conceptul de „voință generală”, care intervine în formularea de mai sus a Contractului, joacă un rol foarte important în sistemul lui Rousseau. Ceva mai încolo voi avea de spus mai multe despre el.

Se argumentează că nu e nevoie ca Suveranul să ofere garanții de vreun fel supușilor săi, deoarece, fiind format chiar din ei, nu poate avea interese potrivnice intereselor lor. „Suveranul prin însuși faptul că există, este întotdeauna ceea ce trebuie să fie.” Această doctrină sună derutant dacă nu luăm aminte la acceptiunea oarecum aparte pe care o au la Rousseau termenii folosiți. Suveranul numește guvernământul, despre care se admite că poate fi și tiranic; Suveranul e o entitate mai mult sau mai puțin metafizică, neîntruchipată pe deplin în nici unul din organele vizibile ale statului. De aceea, impecabilitatea lui, chiar dacă este admisă, nu are consecințele practice pe care s-ar putea presupune că le-ar avea.

Voința Suveranului, care e întotdeauna dreaptă, este „voință generală”. Fiecare cetățean, ca cetățean, participă la voința generală, dar

ca individ el poate să aibă și o voință particulară în dezacord cu voința generală. Contractul social presupune că oricine refuză să se supună voinței generale va fi silit să i se supună. „Aceasta nu înseamnă altceva decât că va fi silit să fie liber.”

Ideea de a sili pe cineva „să fie liber” este foarte metafizică. Pe vremea lui Galilei, voința generală era cu siguranță anti-copernicană; a fost Galilei „silit să fie liber” când Inchiziția l-a forțat să abjure? Este un infractor „silit să fie liber” atunci când e băgat în închisoare? Să ne gândim la corsarul lui Byron:

Pe mări de-azur cu valuri zvăpăiate  
Ni-i sufletu-n deplină libertate  
Și gândul nostru fără margini zboară.

Ar fi omul acesta mai „liber” într-o temniță? Ceea ce e straniu este că pirații cu suflet nobil ai lui Byron descind de-a dreptul din Rousseau și că totuși, în pasajul de mai sus, Rousseau își uită romanticismul și vorbește ca un polițist rafinat. Hegel, care-i datorează mult lui Rousseau, a preluat de la acesta accepțiunea abuzivă a cuvântului „libertate”, identificând prin definiție libertatea cu dreptul individualului de a se supune poliției sau, în orice caz, cu ceva nu foarte diferit.

Rousseau nu nutrește față de proprietatea privată acel respect profund ce-l caracterizează pe Locke și pe discipolii acestuia. „Statul, în raporturile cu membrii săi, este stăpânul tuturor bunurilor lor.” Nu crede nici în separația puterilor, preconizată de Locke și Montesquieu. În această privință însă, ca și în alte câteva, discuțiile amănunțite cărora le face loc mai departe nu se potrivesc între totul cu principiile generale pe care le-a enunțat mai înainte. În cartea III, cap. I, el spune că rolul Suveranului se mărginește la a face legi și că executivul, sau guvernul, este un corp intermediar așezat între supuși și Suveran ca să asigure corespondența lor reciprocă. După care scrie: „Dacă Suveranul vrea să guverneze, dacă magistratul vrea să facă legi sau dacă supușii refuză să asculte, dezordinea ia locul ordinii [...] iar statul descompus cade în despotism sau în anarchie.” Aici, lăsând deoparte deosebirile de vocabular, el pare a fi de acord cu Montesquieu.

Ajung acum la doctrina voinței generale, care este deopotrivă importantă și obscură. Voința generală nu este identică cu voința majorității și nici măcar cu voința totalității cetățenilor. Ea pare a fi gândită ca fiind voința ce aparține corpului politic ca atare. Dacă adoptăm concepția lui Hobbes că societatea civilă este o persoană, trebuie să-o presupunem negreșit înzestrată cu atributele personalității, inclusiv cu voință. Dar atunci ne confruntăm cu dificultatea de a decide care sunt manifestările

vizibile ale acestei voințe, iar în acest punct Rousseau ne lasă în ceață. Ni se spune că voința generală este întotdeauna dreaptă și că întotdeauna năzuiește la folosul public; dar că de aici nu urmează că deliberările poporului sunt la fel de drepte, pentru că deseori există o mare deosebire între voința tuturor și voința generală. Dar atunci, de unde putem ști care este voința generală? În același capitol dăm peste un fel de răspuns:

Dacă, în momentul când poporul îndeajuns de informat deliberează, cetățenii n-ar comunica defel între dânsii, din marele număr al micilor diferențe ar rezulta întotdeauna voința generală, iar hotărârea ar fi întotdeauna bună.

În mintea lui Rousseau, ideea pare a fi aceasta: opinia politică a fiecărui om este guvernată de interesul său privat, dar interesul privat constă din două părți — una care este specifică individului și una care este comună tuturor membrilor comunității cu pricina. Dacă cetățenii nu au posibilitatea de a încheia unii cu alții învoieli reciproc avantajoase, interesele lor individuale, fiind divergente, se vor anula reciproc, iar rezultanta va reprezenta interesul lor comun; această rezultantă este voința generală. Mă gândesc că ideea lui Rousseau ar putea fi ilustrată cu ajutorul gravitației terestre. Fiecare particulă a Pământului atrage spre sine orice altă particulă din univers; aerul de deasupra ne atrage în sus, pe când terenul de dedesubt ne atrage în jos. Dar toate aceste atracții „private” se anulează între ele în măsura în care sunt divergente, iar ceea ce rămâne este o atracție rezultantă înspre centrul Pământului. Cu un pic de fantezie, pe aceasta am putea-o gândi ca fiind actul Pământului considerat ca o comunitate și ca fiind expresia voinței sale generale.

A spune că voința generală este întotdeauna dreaptă înseamnă doar a spune că, întrucât reprezintă ceea ce e comun intereselor private ale diferenților cetățeni, ea reprezintă cu necesitate cea mai cuprinzătoare satisfacere colectivă a interesului privat posibilă pentru comunitate. Această interpretare a gândului lui Rousseau pare să concorde cu spusele sale mai bine decât oricare alta pe care mi-o pot închipui.<sup>4</sup>

În opinia lui Rousseau, ceea ce stânjenescă în practică exprimarea voinței generale este existența înăuntrul statului a unor asociații subordonate. Fiecare din acestea va avea voința ei generală, care se poate

<sup>4</sup> De exemplu, „Există deseori o mare deosebire între voința tuturora și voința generală; una are în vedere numai interesul comun; celalătă are în vedere interesul privat și nu este decât o sumă de voințe particulare; scoateți însă din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc, și nu vă rămâne ca sumă a diferențelor decât voința generală.”

află în conflict cu voința comunității ca întreg. „Se poate spune atunci că în acest caz nu mai există tot atâția votanți căți oameni sunt, ci numai atâția votanți căte sunt și asociațiile.” Aceasta duce la o consecință importantă: „E de mare importanță deci, dacă vrem să avem într-adevăr enunțarea voinei generale, să nu mai existe societăți partiiale în fiecare stat, și fiecare cetățean să-și exprime numai părerea sa, aşa cum era prevăzut în legislația unică în felul său și sublimă a marelui Lycurg.” Într-o notă de subsol, Rousseau aduce în sprijinul opiniei sale autoritatea lui Machiavelli.

Să ne gândim la ce ar duce în practică un astfel de sistem. Statul ar trebui să interzică bisericile (exceptând, eventual, o Biserică de stat), partidele politice, sindicatele și toate celelalte organizații ale oamenilor cu interese economice similare. Rezultatul ar fi, evident, un stat corporatist sau totalitar, în care cetățeanul individual nu are nici o putere. Rousseau pare a-și da seama că interzicerea tuturor asociațiilor ar putea fi dificil de realizat și adaugă, ca pe un gând întârziat, că *dacă* totuși *trebuie neapărat* să existe asociații subordonate, atunci cu cât vor fi mai multe, cu atât mai bine, spre a se putea neutraliza reciproc.

Atunci când, mai departe în text, ajunge să discute despre guvernământ, el își dă seama că executivul este în mod inevitabil o asociație ce are un interes și o voință generală ale ei, care pot veni ușor în conflict cu cele ale comunității. El spune că, deși guvernământul unui stat mare trebuie să fie în mod firesc mai puternic decât cel al unui stat mic, în statul mai mare se impune, pe de altă parte, ca guvernământul să fie mai îngrădit cu ajutorul Suveranului. La un magistrat există trei voințe deosebite: voința sa personală, voința guvernământului și voința generală. Acestea ar trebui să formeze un *crescendo*, dar în fapt formează de obicei un *diminuendo*. Și atunci, „totul contribuie pentru a-l lipsi de simțul dreptății și de judecată pe omul pus să poruncească altora”.

Așa se face că în ciuda infailibilității voinei generale, care este „întotdeauna constantă, inalterabilă și pură”, rămân toate vechile probleme privitoare la cum poate fi evitată tirania. Ceea ce Rousseau are de spus despre aceste probleme este fie o repetiție furișă a lui Montesquieu, fie o insistență asupra supremăției legislativului, care, în cazul când e democratic, este identic cu ceea ce el numește Suveranul. Cuprinzătoarele principii generale de la care a pornit și pe care le-a prezentat ca fiind în măsură să rezolve problemele politice, dispar atunci când analiza coboară la considerații de detaliu, la căror rezolvare nu contribuie cu nimic.

Atacurile reaționarilor de atunci împotriva *Contractului* îl fac pe cititorul de astăzi să se aștepte să găsească în el mai multă doctrină

radical revoluționară decât cuprinde în fapt. Putem ilustra această observație prin ceea ce se spune în carte despre democrație. Rousseau, când folosește acest cuvânt, are în vedere, cum am spus deja, democrația directă din anticul oraș-stat. Aceasta, arată el, nu poate fi niciodată realizată pe deplin, deoarece poporul nu poate fi întotdeauna reunit și nu se poate îndeletnici mereu cu treburile publice. „Dacă ar exista un popor de zei, s-ar guverna democratic. Oamenilor nu li se potrivește un guvernământ atât de perfect.”

Ceea ce noi numim democrație, el numește aristocrație electivă; democrația, spune el, este guvernământul cel mai bun dintre toate, dar nu este potrivit pentru toate țările. Clima nu trebuie să fie nici prea caldă, nici prea rece; recoltele nu trebuie să depășească cu mult necesarul, pentru că altminteri flagelul luxului este inevitabil, și este mai bine ca acest flagel să se limiteze la monarh și la curtea sa decât să se întindă la toată populația. În virtutea acestor limitări, se lasă câmp larg guvernământului despotic. Cu toate acestea, pledoaria lui Rousseau în favoarea democrației, în ciuda limitelor ei, a fost fără îndoială unul din lucrurile care au generat la guvernății Franței o ostilitate implacabilă față de cartea sa; celălalt a fost, pesemne, contestarea dreptului divin al regilor, prezentă implicit în doctrina contractului social considerat drept origine a guvernământului.

*Contractul social* a devenit Biblia majorității liderilor din Revoluția Franceză, dar, aşa cum este îndeobște soarta Bibliilor, nu a fost citit cu atenție, și cu atât mai puțin înțeles corect de mulți dintre discipolii săi. *Contractul* a reintrodus printre teoreticienii democrației deprinderea de a opera cu abstracții metafizice, iar prin doctrina voinței generale a făcut posibilă identificarea mistică a unui lider cu poporul său, care nu are nevoie să fie confirmată printr-un dispozitiv atât de mundan cum este urna de vot. O bună parte din filozofia expusă în *Contract* a putut fi însușită de Hegel<sup>5</sup> întru apărarea autocrației prusace. Rodul ei dintâi a fost guvernarea lui Robespierre; dictaturile din Rusia și Germania (îndeosebi aceasta din urmă) sunt în parte un rezultat al ideilor lui Rousseau. Nu mă încumet să prezic ce noi triumfuri rezervă fantomei sale viitorul.

---

<sup>5</sup> Hegel este cu osebire încântat de distincția făcută de Rousseau între voința generală și voința tuturor. Iată ce zice, legat de aceasta: „Rousseau ne-ar fi dat lucruri mai temeinice în ce privește teoria statului dacă ar fi păstrat mereu în fața ochilor această distincție” (*Logica*, § 163, Adaos 1).

# Capitolul XX

## Kant

### A. Idealismul german în general

În secolul al XVIII-lea filozofia a fost dominată de empiriștii englezi, ai căror reprezentanți pot fi considerați Locke, Berkeley și Hume. La acești gânditori există un conflict, de care ei însăși par să nu fi fost conștienți, între alcătuirea lor sufletească și orientarea doctrinelor lor teoretice. Ca formulă sufletească, ei erau niște cetățeni preocupați de binele obștesc, câtuși de puțin revendicativi și nu prea interesați de putere, favorabili unei lumi tolerante unde, în limitele legii penale, fiecare poate să facă ce-i place. Erau niște firi blajine, oameni de lume, manierați și cumsecade.

Dar cu toate că erau firi sociabile, filozofia lor teoretică ducea la subjectivism. Nu era o tendință nouă; ea existase în Antichitatea târzie, mai cu seamă la Sfântul Augustin; a fost resuscitată în epoca modernă de *cogito*-ul lui Descartes și a atins o culminăție momentană în monadele fără ferestre ale lui Leibniz. Aceasta credea că totul în experiență sa ar rămâne neschimbat dacă restul lumii ar fi anihilat; cu toate acestea, s-a consacrat unirii Bisericilor catolică și protestantă. O inconsecvență similară se constată și la Locke, Berkeley și Hume.

La Locke, inconsecvența de care vorbim este prezintă chiar înăuntru teoriei. Am văzut într-un capitol anterior că, pe de o parte, el spune: „Deoarece mintea în toate gândurile și raționamentele sale nu are alt obiect nemijlocit în afara de propriile sale idei, pe care numai ea le contemplă sau poate să le contemple, este evident că nu putem cunoaște decât ideile noastre.” Și: „Cunoașterea este perceperea acordului sau dezacordului dintre două idei.” Cu toate acestea, el susține că avem trei feluri de cunoștințe despre existența reală: intuitive, despre propria noastră existență; demonstrative, despre cea a lui Dumnezeu; și senzitive, despre lucruri ce se înfățișează simțurilor. Ideile *simple*, afirmă el, sunt „produsul lucrurilor ce acționează asupra spiritului în chip

natural". De unde știe asta, Locke nu stă să explice; nu încape îndoială că această afirmație a sa trece dincolo de „acordul sau dezacordul dintre două idei”.

Berkeley a făcut un important pas înainte în direcția eliminării acestei inconsecvențe. Pentru el, există numai spirite și ideile lor; lumea externă fizică este abolită. Nici el însă nu a sesizat *toate* consecințele principiilor epistemologice pe care le-a preluat de la Locke. Dacă ar fi fost pe deplin consecvent, el ar fi trebuit să nege cunoașterea lui Dumnezeu și a oricăror spirite în afară de al său propriu. L-au împiedicat să facă simțăminte sale de cleric și de ființă socială.

Hume nu a pregetat de la nimic în preocuparea sa pentru consecvența teoretică, dar nu a simțit imboldul de a-și pune practica în conformitate cu teoria. El a tăgăduit Eul și a pus sub semnul îndoielii inducția și cauzalitatea. A acceptat abolirea berkeleyană a materiei, dar nu și substitutul oferit de Berkeley acesteia sub forma ideilor lui Dumnezeu. E adevărat că, asemenei lui Locke, nici el nu admitea că poate exista vreo idee simplă fără o impresie prealabilă și cu siguranță că-și *imaginează* „impresie” ca pe o stare mentală având drept cauză directă ceva exterior spiritului. Dar nu putea admite asta ca pe o *definiție* a „impresiei”, de vreme ce punea sub semnul îndoielii ideea de „cauză”. N-aș crede că el sau vreunul din discipolii săi a conștientizat cu toată claritatea această problemă privitoare la impresii. De bună seamă că, potrivit acestui punct de vedere, „impresia”, neputând fi definită cauzal, ar trebui definită prin vreo caracteristică intrinsecă prin care ea diferă de „idee”. Hume nu putea deci susține, cum făcuse Locke, iar într-o formă modificată și Berkeley, că impresiile ne dau cunoaștere despre lucruri exterioare nouă. El ar fi trebuit, aşadar, să se credă claustrat într-o lume solipsistă și ignorant cu privire la orice altceva în afară de propriile stări mentale și de relațiile dintre ele.

Hume, prin consecvența sa, a arătat că empirismul, dus până la concluzia lui logică, se solda cu rezultate pe care prea puțini oameni ar fi dispusi să le accepte și suprima, în tot cuprinsul științei, deosebirea dintre credință rațională și credulitate. Locke prevăzuse acest pericol. El pune în gura unui presupus critic remarcă: „Dacă cunoașterea constă în acordul dintre idei, entuziastul și omul cu judecată limpede se află pe picior de egalitate.” Lui Locke, trăind într-o vreme când oamenii deveniseră sătui de „entuziasm”, nu i-a fost greu să-i convingă de validitatea replicii sale la această critică. Rousseau, ivit într-un moment când oamenii se săturaseră de acum de rațiune, a resuscitat „entuziasmul” și, acceptând falimentul rațiunii, a lăsat pe seama inimii rezolvarea problemelor cărora capul nu le găsise soluție. Din 1750 până în 1794,

inima a vorbit din ce în ce mai tare; în cele din urmă, Thermidorul a făcut să amuțească pentru o vreme sentințele ei feroce, cel puțin cât privește Franța. Sub Napoleon, au fost reduse la tăcere atât inima cât și capul.

În Germania, reacția împotriva agnosticismului lui Hume a îmbrăcat o formă mult mai profundă și mai subtilă decât cea pe care i-o dăduse Rousseau. Kant, Fichte și Hegel au dezvoltat un nou gen de filozofie, care și propunea să salveze deopotrivă cunoașterea și virtutea de doctrinele subversive de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. La Kant, iar într-o măsură și mai mare la Fichte, tendința subiectivistă care debutează cu Descartes a fost dusă la noi extreme; în această privință nu a existat la început nici o reacție împotriva lui Hume. Cât privește subiectivismul, reacția a început odată cu Hegel, care a căutat, prin logica sa, să statornicească o nouă cale de evadare din individ în lume.

Întreg idealismul german are afinități cu mișcarea romantică. Acestea sunt evidente la Fichte și mai mult încă la Schelling; la Hegel, mai puțin.

Kant, fondatorul idealismului german, nu este el însuși important în plan politic, deși a scris unele eseuri interesante pe teme politice. Fichte și Hegel, pe de altă parte, au avansat amândoi doctrine politice ce au avut, și mai au încă, o influență profundă asupra mersului istoriei. Nici unul din ei nu poate fi înțeles fără un studiu prealabil al lui Kant, de care ne vom ocupa în acest capitol.

Există anumite caracteristici comune ale idealiștilor germani, pe care le voi enumera înainte de a intra în detaliu.

Critica cunoașterii, privită ca mijloc de a ajunge la concluzii filozofice, ocupă un loc important la Kant și este acceptată de discipolii săi. Se pune accent pe spirit ca opus materiei, ceea ce duce în cele din urmă la aserțiunea că doar spiritul există. Este repudiată vehement etica utilitaristă în favoarea unor sisteme care se consideră demonstate prin argumentări filozofice abstracte. Există, apoi, un ton scolastic, absent la filozofii francezi și englezi de mai înainte; Kant, Fichte și Hegel au fost profesori universitari, care se adresau unor auditorii savante, și nu niște gentilomi fără slujbe care se adresează unor amatori. Deși efectele ideilor lor au fost în parte revoluționare, ei însăși nu le voiseră subversive; Fichte și Hegel erau în mod neîndoianic preocupați să apere statul. Viețile tuturor acestor gânditori au fost fără reproș și academice; pozițiile adoptate de ei în chestiuni de morală erau strict ortodoxe. Ei au adus inovații în teologie, dar au făcut-o în interesul religiei.

După aceste remarci preliminare, să intrăm în studiul lui Kant.

## B. Schiță a filozofiei kantiene

Immanuel Kant (1724–1804) este îndeobște considerat cel mai mare dintre filozofii moderni. Eu unul nu pot fi de acord cu această apreciere, dar ar fi ridicol să nu se recunoască marea lui însemnatate.

Kant și-a trăit întreaga viață în sau lângă Königsberg, în Prusia de est. Viața sa exterioară a fost academică și total lipsită de evenimente, deși în timpul ei s-au desfășurat Războiul de Șapte Ani (când pentru o vreme rușii au ocupat Prusia de est), Revoluția Franceză și prima parte a carierei lui Napoleon. A fost educat în versiunea wolfiană a filozofiei lui Leibniz, de care s-a despărțit însă în urma unei duble influențe: a lui Rousseau și a lui Hume. Hume, prin critica făcută conceptului de cauzalitate, l-a trezit din somnul dogmatic — el, cel puțin, așa spune, dar trezirea a fost doar vremelnică, el inventând în curând un somnifer care i-a ajutat să readoarmă. Hume a fost pentru Kant un adversar ce trebuia biruit, pe când influența lui Rousseau a fost mai profundă. Kant avea în viață de fiecare zi deprinderi atât de statornice, încât oamenii au prins obiceiul de a-și potrivi ceasornicile când trecea prin fața caselor lor în plimbarea sa zilnică. Într-o împrejurare însă, orarul i-a fost perturbat timp de câteva zile; asta s-a întâmplat atunci când s-a apucat să citească *Emil* a lui Rousseau. Spunea despre cărțile acestuia că a trebuit să le citească de mai multe ori, pentru că la prima lectură frumusețea stilului îl împiedica să urmărească conținutul. Deși a fost crescut ca pietist, Kant a fost un liberal atât în chestiuni politice, cât și în cele teologice; a simpatizat cu Revoluția Franceză până când a început Domnia Terorii, și a crezut sincer în democrație. Filozofia sa, după cum vom vedea, permitea apelul la inimă împotriva dictatelor reci ale rațiunii teoretice, ceea ce ar putea fi privit, cu un pic de exagerare, ca o versiune pedantă a Vicarului Savoiard. Principiul său că orice om se cuvine a fi privit ca un scop în sine este o formă a doctrinei Drepturilor Omului; iar atașamentul său față de libertate se vădește în spusa sa (privitoare deopotrivă la copii și la adulții) că „nimic nu poate fi mai groaznic decât ca acțiunile unui om să fie supuse voinței altuia“.

Lucrările timpurii ale lui Kant se preocupă mai mult de știință decât de filozofie. După cutremurul din Lisabona a scris despre teoria cutremurelor; a mai scris un tratat despre vânt și un scurt eseu la întrebarea dacă vântul de vest din Europa este umed pentru că traversează Oceanul Atlantic. A arătat mult interes geografiei fizice.

Cea mai importantă dintre scrierile sale științifice este *Istoria universală a naturii și teoria cerului* (1755), care anticipatează ipoteza nebulară a lui Laplace și avansează o origine posibilă a sistemului solar. Parte

din această lucrare se distinge printr-o remarcabilă sublimitate miltoniană. Ea are meritul de a fi inventat ceea ce se va dovedi a fi o ipoteză rodnică, dar, spre deosebire de Laplace, Kant nu construiește argumente serioase în favoarea ei. Pe alocuri cartea este pur fantezistă, de pildă în doctrina că toate planetele sunt locuite și că planetele cele mai îndepărțate au cei mai buni locuitori — viziune lăudabilă pentru modestia ei terestră, dar nesușinută prin temeiuri științifice de vreun fel.

Într-o vreme când era tulburat de argumentele scepticilor mai mult decât fusese înainte și decât avea să fie mai târziu, a compus o lucrare ciudată intitulată *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii* (1766). „Vizionarul” este Swedenborg, al cărui sistem mistic fusese înfățișat lumii într-o scriere enormă, din care s-au vândut patru exemplare — trei unor cumpărători necunoscuți și unul lui Kant. Jumătate în serios și jumătate în zeflemea, Kant sugerează că sistemul lui Swedenborg, pe care-l numește „fantastic”, nu este pesemne altceva decât o metafizică neortodoxă. Nu-l desconsideră însă total pe Swedenborg. Filonul mistic din el, care exista deși nu se trăda prea mult în scările sale, îl admira pe Swedenborg, numindu-l „foarte sublim”.

Ca mai toată lumea pe atunci, a scris un tratat despre sublim și frumos. Noaptea e sublimă, ziua e frumoasă; marea e sublimă iar pământul e frumos; bărbatul e sublim iar femeia e frumoasă; și aşa mai departe.

*Encyclopedie Britannica* ne spune că „neînsurându-se niciodată, el și-a păstrat până la senectute deprinderile din tinerețea sa studioasă”. Mă întreb dacă autorul acestui articol era celibatar sau căsătorit.

Cea mai importantă carte a lui Kant este *Critica rațiunii pure* (prima ediție în 1781; cea de a doua, în 1787). Scopul acestei lucrări este de a dovedi că, deși niciuna din cunoștințele noastre nu poate transcend experiența, orice cunoștință este în parte *a priori* și nu inferată inductiv din experiență. Partea *a priori* din cunoașterea noastră cuprinde, potrivit lui Kant, nu doar logica, ci și multe lucruri ce nu pot fi incluse în logică sau deduse din ea. El operează două distincții, care la Leibniz se suprapuneau. Avem pe de o parte distincția dintre judecăți „analitice” și judecăți „sintetice”, iar pe de alta, distincția dintre judecăți *a priori* și judecăți „empirice”. E necesar să spunem câte ceva despre fiecare din aceste distincții.

O propoziție se cheamă „analitică” dacă predicatul ei este parte a subiectului ei; de exemplu, „Un om înalt este om” sau „Un triunghi echilateral este triunghi”. Propozițiile de acest fel decurg din legea non-contradicției; ar fi autocontradictoriu să se spună că un om înalt nu este om. Se numesc „sintetice” propozițiile care nu sunt analitice.

Toate propozițiile pe care le cunoaștem doar din experiență sunt sintetice. Nu putem descoperi printr-o simplă analiză a noțiunilor adevăruri de felul „Marți a fost o zi umedă” sau „Napoleon a fost un mare strateg”. Dar, spre deosebire de Leibniz și de toți filozofii de dinainte, Kant nu admite conversa, că toate propozițiile sintetice sunt cunoscute doar prin experiență. Aceasta ne aduce la cea de a doua distincție.

O propoziție este „empirică” dacă nu o putem cunoaște decât cu ajutorul percepției senzoriale, fie a noastră sau a altcuiva a cărui mărturie o acceptăm. Faptele de istorie și de geografie sunt de acest fel; aşa sunt și legile științei ori de câte ori cunoașterea adevărului lor depinde de date observaționale. Pe de altă parte, este *a priori* o propoziție despre care, deși s-ar putea să fie provocată de experiență, ne dăm seama, atunci când este cunoscută, că nu-și are temeiul în experiență. Un copil care învață aritmetică poate fi ajutat privind două bile și alte două bile și observând că vede cu totul patru bile. Când însă a priceput propoziția generală „doi plus doi fac patru”, el nu mai are nevoie de confirmare prin exemple; propoziția posedă o certitudine pe care inducția nu o poate da niciodată unei legi generale. Toate propozițiile matematicii pure sunt în acest sens *a priori*.

Hume dovedise că legea cauzalității nu este analitică și trăsese concluzia că nu putem avea certitudinea că este adevărată. Kant a acceptat teza că ea este sintetică, dar a susținut totuși că o cunoaștem *a priori*. El a ajuns astfel să-și formuleze problema în următorii termeni:

Cum sunt posibile judecăți sintetice *a priori*?

Găsirea răspunsului la această întrebare și dezvoltarea consecințelor lui constituie principala temă a *Criticii rațiunii pure*.

Kant a oferit acestei probleme un răspuns în privința căruia s-a simțit foarte încrezător. Căutarea lui îi luase doisprezece ani, dar după ce teoria a prins contur, i-au fost de ajuns doar câteva luni ca să-și scrie voluminoasa carte. În prefața primei ediții, el scrie: „Îndrăznesc să spun că nu există o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia.” În prefața ediției a doua, el se compară pe sine cu Copernic și spune că a înfăptuit o revoluție copernicană în filozofie.

Potrivit lui Kant, lumea externă furnizează doar materia senzației, aparatul nostru mental fiind cel ce ordonează această materie în spațiu și timp și oferă conceptele cu ajutorul căroră intelegem experiența. Lucrurile în sine, care sunt cauzele senzațiilor noastre, sunt incognoscibile; ele nu sunt în spațiu și timp, nu sunt substanțe și nici nu pot fi descrise prin vreunul din celelalte concepte generale căroră Kant le

spune „categorii”. Spațiul și timpul sunt subiective, fac parte din aparatul nostru perceptiv. Dar tocmai de aceea putem fi siguri că tot ce percepem va poseda caracteristicile de care se ocupă geometria și știința timpului. Dacă ați purta mereu ochelari cu lentile albastre, cu siguranță că ați vedea totul în albastru (acest exemplu ilustrativ nu este din textul lui Kant). În mod asemănător, deoarece mereu purtați în minte niște ochelari spațiali, veți inevitabil totul în spațiu. Astfel, geometria este *a priori* în sensul că este cu necesitate adevărată despre tot ce apare în experiență, dar nu avem nici un temei de a presupune că ceva analog este adevărat despre însesi lucrurile în sine, care nu ne sunt date în experiență.

Spațiul și timpul, spune Kant, nu sunt concepte; ele sunt forme ale „intuiției”. (Cuvântul german este *Anschauung*, care literal înseamnă „privire” sau „vedere”. Cuvântul „intuiție”, deși acceptat în traduceri, nu este întru totul satisfăcător.) Există însă și concepte *a priori*; acestea sunt cele douăsprezece „categorii”, pe care Kant le derivă din formele silogismului. Cele douăsprezece categorii se distribuie în patru grupuri de câte trei: (1) ale cantității: unitate, pluralitate, totalitate; (2) ale calității: realitate, negație, limitație; (3) ale relației: substanță-și-accident, cauză-și-efect, reciprocitate; (4) ale modalității: posibilitate, existență, necesitate. Acestea sunt subiective în același sens ca timpul și spațiul — adică, mintea noastră este astfel alcătuită încât ele sunt aplicabile la tot ce ține de experiență, dar n-avem temei de a le considera aplicabile și lucrurilor în sine. În privința cauzei există însă o inconsecvență, dat fiind că lucrurile în sine sunt privite de Kant drept cauze ale senzațiilor, iar voluțiile libere sunt considerate de el drept cauze ale unor evenimente în spațiu și timp. Această inconsecvență nu este o scăpare din vedere accidentală; ea este o parte esențială a sistemului.

O mare parte din *Critica rațiunii pure* se ocupă de expunerea paralogismelor ce se nasc din aplicarea spațiului și timpului sau a categoriilor la lucruri ce nu ne sunt date în experiență. O astfel de aplicare, susține Kant, ne conduce la „antinomii” — adică la propoziții reciproc contradictorii dintre care aparent fiecare poate fi dovedită. Kant identifică patru asemenea antinomii, fiecare constând dintr-o teză și o antiteză.

În prima antinomie, teza spune: „Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu”, iar antiteza spune: „Lumea nu are început în timp și nici limite în spațiu; ea este infinită atât în timp, cât și în spațiu.”

Cea de a doua antinomie demonstrează că orice substanță compusă este și deopotrivă nu este alcătuită din părți simple.

Teza celei de a treia antinomii susține că există două feluri de cauzalitate, una după legile naturii, cealaltă prin libertate; antiteza susține că există doar cauzalitatea potrivit legilor naturii.

Cea de a patra antinomie demonstrează că există și că nu există o Ființă absolut necesară.

Această parte a *Criticii I-a influențat puternic pe Hegel*, a cărui dialectică se dezvoltă de la un capăt la celălalt prin antinomii.

Într-o secțiune celebră a cărții, Kant purcede la demolarea tuturor dovezilor pur intelectuale ale existenței lui Dumnezeu. El dă impede de înțeles că dispune de alte temeuri pentru credința în Dumnezeu; pe acestea urma să le expună mai târziu, în *Critica rațiunii practice*. Pentru moment însă scopul său este pur negativ.

Există, spune el, doar trei dovezi ale existenței lui Dumnezeu prin rațiunea pură; acestea sunt dovada ontologică, dovada cosmologică și dovada fizico-teologică.

În dovada ontologică, aşa cum o formulează el, Dumnezeu este definit ca *ens realissimum*, ființa cea mai reală, adică subiectul tuturor predicatelor ce aparțin ființării în chip absolut. Cei ce consideră validă această dovadă susțin că, întrucât „existență” este un astfel de predicat, acest subiect are cu necesitate predicatul „existență”, adică există în mod necesar. Kant obiectează că existența nu este un predicat. Osută de taleri pe care doar mi-i imaginez pot să aibă, spune el, exact aceleași predicate ca o sută de taleri reali.

Dovada cosmologică spune: Dacă ceva există, atunci o Ființă absolut necesară trebuie să existe și ea nu poate fi decât *ens realissimum*. Kant susține că ultimul pas al acestui raționament repetă în fapt argumentul ontologic și, ca atare, este invalidat prin ceea ce s-a spus deja.

Dovada fizico-teologică este bine-cunoscutul argument teleologic, dar în veșmânt metafizic. Acest argument este tratat de Kant cu respect, cu precizarea însă că el dovedește cel mult existența unui Arhitect, nu și a unui Creator și că deci nu poate da o concepție adecvată despre Dumnezeu. Concluzia este că „singura teologie a rațiunii care este posibilă este cea care se bazează pe legi morale sau caută călăuzire în ele”.

Dumnezeu, libertatea și nemurirea, spune el, sunt cele trei „idei ale rațiunii”. Dar deși rațiunea pură ne conduce la *formarea* acestor idei, ea nu le poate dovedi și realitatea. Importanța acestor idei este practică, adică legată de morală. Folosirea pur intelectuală a rațiunii duce la paralogisme; singura ei folosire corectă este cea privitoare la scopurile morale.

Folosirea practică a rațiunii este expusă pe scurt spre sfârșitul *Criticii rațiunii pure*, iar mai complet în *Critica rațiunii practice* (1786). Argumentul

este că legea morală reclamă dreptatea, adică proporționalitate între fericire și virtute. Numai Providența poate asigura acest lucru și este evident că nu l-a asigurat în viață *de aici*. Prin urmare, există un Dumnezeu și o viață viitoare; și există cu necesitate libertatea, deoarece altminteri n-ar exista ceea ce se cheamă virtute.

Sistemul etic al lui Kant, expus în cartea sa *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), are o importanță istorică considerabilă. Această carte cuprinde „imperativul categoric”, care, cel puțin ca sintagmă, este cunoscut și în afara cercului filozofilor de profesie. După cum și era de așteptat, Kant nu agreează defel utilitarismul sau vreo altă doctrină ce fixează moralei un scop din afara ei. El vrea, în propriile sale cuvinte, „o metafizică a moravurilor total izolată, neamestecată cu vreo teologie, fizică sau hiperfizică”. Toate conceptele morale, continuă el, își au sediul și obârșia cu totul *a priori* în rațiune. Valoare morală există numai acolo unde un om acționează din simțul datoriei; nu-i de ajuns ca actul să fie astfel încât datoria să-l fi *putut* prescrie. Negustorul care e cinsit din interes sau omul care e bun dintr-un impuls de bunăvoință nu este virtuos. Esența moralității trebuie derivată din conceptul de lege; căci deși totul în natură acționează conform unor legi, numai o ființă rațională are puterea de a acționa conform ideii de lege, adică prin Voință. Ideea de principiu obiectiv, în măsura în care se impune voinței, se cheamă poruncă a rațiunii, iar formularea poruncii respective se cheamă *imperativ*.

Există două feluri de imperitive: imperativul *ipotetic*, care spune „Trebue să faci cutare lucrul dacă vrei să atingi cutare scop”; și imperativul *categoric*, care spune că un anumit gen de acțiune este obiectiv necesar, independent de orice scop. Imperativul categoric este sintetic și *a priori*. Caracterul său este dedus de Kant din conceptul de Lege:

Dacă mă gândesc la un imperativ categoric, știu din capul locului ce cuprindе el. Căci deoarece imperativul cuprinde, pe lângă Lege, doar necesitatea ca maxima să fie în acord cu această lege, dar legea nu cuprinde nici o condiție care să-l limiteze, nu rămâne nimic în plus decât generalitatea unei legi în genere, căreia maxima acțiunilor trebuie să i se conformeze, conformitate care doar ea prezintă imperativul ca necesar. Prin urmare, imperativul categoric este unul singur, și anume acesta: *Acționează numai în conformitate cu o maximă prin care poți voi în același timp ca ea să devină o lege generală*.

Sau: *Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar urma să devină prin voința ta o lege naturală generală*.

Kant dă ca exemplu de funcționare a imperativului categoric regula că este un lucru rău să iezi bani cu împrumut, pentru că dacă toti am

încerca să facem aşa, n-ar mai rămâne bani de împrumutat. În mod asemănător se poate arăta că imperativul categoric condamnă furtul și omorul. Există însă și acte pe care Kant le-ar considera cu siguranță imorale, dar a căror imoralitate nu poate fi derivată din principiile sale. Așa este suicidul, pentru că ar fi perfect posibil ca un melancolic să vrea ca toată lumea să se sinucidă. În fapt, maxima kantiană pare a oferi un criteriu necesar, dar nu și suficient al virtuții. Pentru a obține un criteriu *suficient*, ar trebui să abandonăm punctul de vedere pur formal al lui Kant și să luăm în considerare cât de cât și efectele acțiunilor. Kant însă declară apăsat că virtutea nu depinde de rezultatul intenționat al acțiunii, ci doar de principiul al cărui rezultat este; iar dacă se concede acest lucru, atunci nu e posibil nimic mai concret decât maxima sa.

Kant susține, deși principiul său nu pare să implice această consecință, că trebuie să acționăm în aşa fel, încât să tratăm orice om ca pe un scop *în sine*. Acest postulat poate fi privit ca o formă abstractă a doctrinei drepturilor omului și este expus acelorași obiecții ca și aceasta. Dacă e luat în serios, el face imposibilă o decizie în cazurile când interesele a doi oameni se află în conflict. Dificultățile ce izvorăsc de aici sunt deosebit de evidente în filozofia politică, unde este nevoie de principii cum ar fi preferința pentru majoritate, potrivit căror interesele unora să poată fi la nevoie sacificate celor ale altora. Ca să existe o etică a guvernării, scopul guvernării trebuie să fie unul, iar singurul scop compatibil cu dreptatea este binele comunității. Principiul lui Kant poate fi însă interpretat și ca însemnând nu că fiecare om în parte este un scop absolut, ci că toți oamenii trebuie să conteze egal în determinarea acțiunilor ce-i afectează pe mai mulți. Astfel interpretat, principiul poate fi considerat ca oferind o bază etică pentru democrație. În această interpretare, el nu este expus obiecției de mai sus.

Vigoarea și prospețimea minții lui Kant la vârsta senectuții se vădesc în tratatul său despre *Pacea eternă* (1795). În această lucrare el pledează pentru o federație de state libere, legate între ele printr-o înțelegere care interzice războiul. Rațiunea, spune el, condamnă în chip hotărât războiul, pe care doar un guvern internațional îl poate împiedica. Constituția civilă a statelor componente, spune el, trebuie să fie „republicană”, dar definește acest cuvânt ca însemnând separația dintre executiv și legislativ. Kant nu vrea să spună că n-ar trebui să existe regi; în fapt, el spune că sub monarhie este mai ușor de realizat un guvernământ perfect. Scriind sub impactul Domniei Terorii, el este suspicios față de democrație; aceasta, spune el, este în mod necesar despotică, deoarece instituie o putere executivă. „Întregul popor», cum se zice, care-și transpună în practică măsurile, nu este de fapt poporul întreg, ci doar o majoritate,

astfel încât aici voința universală se află în contradicție cu sine și cu principiul libertății." În această formulare se vădește influența lui Rousseau, dar importanța idee a unei fedeerații mondiale ca modalitate de asigurare a păcii nu este preluată din Rousseau.

Începând din 1933, din pricina acestui tratat, Kant a căzut în dizgrație în propria-i țară.

### C. Teoria kantiană a spațiului și timpului

Cea mai importantă parte a *Criticii rațiunii pure* o constituie doctrina spațiului și a timpului. În acest paragraf îmi propun o examinare critică a acestei doctrine.

Teoria kantiană a spațiului și timpului nu este, cu siguranță, ușor de explicat, pentru că teoria însăși nu este clară. Ea este expusă atât în *Critica rațiunii pure*, cât și în *Prolegomene*; această din urmă expunere este mai ușoară, dar nu e la fel de completă ca cea din *Critică*. Voi încerca întâi să expun teoria, făcând-o cât mai plauzibilă cu putință; abia după expunere voi încerca o critică.

Kant susține că obiectele imediate ale percepției se datorează în parte lucrurilor externe, iar în parte propriului nostru aparat perceptiv. Locke a obișnuit lumea cu ideea că aşa-numitele calități secundare — culorile, sunetele, mirosurile etc. — sunt subiective și nu aparțin obiectului aşa cum este el în sine. Kant, asemenei lui Berkeley și Hume, deși nu exact în același fel, merge mai departe și face subiective și calitățile primare. Cel mai adesea, Kant nu pune la îndoială că senzațiile noastre au cauze, pe care el le numește „lucruri în sine” sau *noumena*. Ceea ce ne apare în percepție, pe care el o numește „fenomen”, constă din două părți: una datorată obiectului, numită de el „senzație”, cealaltă datorată aparatului nostru subiectiv, care, spune el, organizează diversul sensibil după anumite relații. Această a doua parte, el o numește *forma* fenomenului. Această parte nu este ea însăși senzație și ca atare nu este dependentă de accidentele mediului înconjurător; ea este întotdeauna aceeași, deoarece o purtăm constant cu noi, și este *a priori* în sensul că nu depinde de experiență. O formă pură a sensibilității este numită „intuiție (*Anschauung*) pură”; există două asemenea forme, și anume spațiul și timpul, una pentru simțul extern, cealaltă pentru cel intern.

Pentru a dovedi că spațiul și timpul sunt forme *a priori*, Kant produce două serii de argumente, unele metafizice, celelalte epistemologice sau, cum le spune el, transcendentale. Argumentele din prima serie sunt scoase direct din natura spațiului și timpului, cele din a doua sunt scoase

indirect din posibilitatea matematicii pure. Argumentele privitoare la spațiu sunt formulate mai complet decât cele privitoare la timp, considerându-se că acestea sunt în esență aceleași ca primele.

Privitor la spațiu, argumentele metafizice sunt în număr de patru.

(1) Spațiul nu este un concept empiric, abstras din experiențe externe, pentru că el este presupus în raportarea senzațiilor la ceva *extern*, iar experiența externă este posibilă numai cu ajutorul reprezentării spațiului.

(2) Spațiul este o reprezentare *a priori* necesară, subiacentă tuturor percepțiilor externe; pentru că nu ne putem imagina că nu există spațiu, dar în schimb ne putem imagina că în spațiu nu există nimic.

(3) Spațiul nu este un concept discursiv sau general al relațiilor dintre lucruri în genere, pentru că există *un singur* spațiu, ale cărui părți, și nu exemplificări, sunt ceea ce numim „spații”.

(4) Spațiul este reprezentat ca o mărime infinită *dată*, care cuprinde înăuntrul său toate părțile spațiului; această relație este diferită de cea dintre un concept și cazurile care-l exemplifică, ceea ce înseamnă că spațiul nu este un concept, ci o *Anschauung*.

Argumentul transcendental privitor la spațiu este scos din geometrie. Kant consideră că geometria euclidiană este cunoscută *a priori*, deși este sintetică, adică nedeductibilă doar din logică. Demonstrațiile geometrice, consideră el, depind de figuri; de exemplu, putem *vedea* că date fiind două drepte care se intersectează sub un unghi drept, prin punctul lor de intersecție se poate duce o singură dreaptă perpendiculară pe amândouă. Această cunoștință, crede el, nu este scoasă din experiență. Dar singurul mod în care intuiția mea poate să anticipateze ceea ce se va găsi în obiect este acela că ea să conțină doar forma sensibilității mele, precedând în subiectivitatea mea toate impresiile actuale. Obiectele simțurilor se supun cu necesitate geometriei pentru că ea tratează doar despre modurile noastre de a percepe și deci noi nu putem percepe altfel. Aceasta explică de ce geometria, deși sintetică, este *a priori* și apodictică.

Argumentele privitoare la timp sunt în esență aceleași, cu deosebirea doar că aritmetica ia locul geometriei prin teza că numărarea ia timp.

Să examinăm acum aceste argumente unul câte unul.

Primul din argumentele metafizice privitoare la spațiu spune: „Spațiul nu este un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe. Căci, pentru ca anumite senzații să fie raportate la ceva din afara mea (adică la ceva aflat în alt loc decât acela în care mă aflu eu), tot astfel, pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele *lângă* altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite,

cica fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament [zum *Grunde liegen*].” Așadar experiența externă este posibilă numai prin reprezentarea spațiului.

Expresia „în afara mea (adică în alt loc decât acela în care mă aflu eu)” prezintă dificultăți. Ca lucru în sine, eu nu mă aflu nicăieri și nimic nu este, spațial, în afara mea; aşa ceva se poate spune doar despre corpul meu ca fenomen. Așa că în argumentare nu contează decât ceea ce se spune în partea a doua a frazei, și anume că eu percep obiecte diferite în locuri diferite. Imaginea care-ți răsare în minte este cea a unui garderobier care atârnă paltoane diferite de cuie diferite; cuiele trebuie să existe deja, dar subiectivitatea garderobierului este cea care aranjează paltoanele.

Aici, ca și în întreaga teorie kantiană a spațiului și timpului, există o dificultate pe care el pare să nu o fi sesizat niciodată. Ce anume mă face să dispun obiectele perceptiei aşa cum o fac și nu altminteri? Bună-oară, de ce vedem ochii oamenilor întotdeauna mai sus de gură și nu dedesupră? După Kant, ochii și gura există ca lucruri în sine care dau naștere perceptelor mele separate, dar nimic din ele nu corespunde disponerii spațiale care există în perceptia mea. Să privim astă în contrast cu teoria fizică a culorilor. Noi nu presupunem că în materie există culori în sensul în care percepțele noastre au culori, dar considerăm că diferențele culori corespund unor lungimi de undă diferite. Cum însă undele presupun spațiul și timpul, pentru Kant nu undele pot fi cauzele perceptelor noastre. Dacă, pe de altă parte, spațiul și timpul perceptelor noastre au corespondențe în lumea materiei, aşa cum admite fizica, atunci geometria le este aplicabilă și acestora iar argumentele lui Kant nu-și ating ținta. Kant susține că mintea ordonează materialul brut al senzațiilor, dar niciodată nu consideră necesar să spună de ce îl ordonează aşa cum o face și nu altfel.

În privința timpului dificultatea e și mai mare, pentru că aici intervine și cauzalitatea. Percep fulgerul înaintea tunetului; un lucru în sine A a generat în mine percepția fulgerului, iar un alt lucru, B, a generat în mine percepția tunetului, dar A nu a fost înaintea lui B, căci timpul există doar în relațiile dintre percepțe. De ce atunci două lucruri atemporale, A și B, produc efecte la momente diferite? Acest lucru nu poate fi decât cu totul arbitrar dacă e corect ceea ce spune Kant, și atunci între A și B nu poate exista nici o relație corespunzătoare faptului că perceptul produs de A este anterior în timp celui produs de B.

Cel de-al doilea argument metafizic susține că ne putem imagina că în spațiu nu există nimic, dar că nu ne putem imagina că nu există spațiu. Mie mi se pare că nici un argument serios nu se poate baza

pe ceea ce putem sau nu putem să ne imaginăm; dar eu aş nega că tărie că ne putem imagina spațiul fără nimic în el. Într-o noapte întunecoasă și cu nori puteți să vă imaginați că priviți cerul, dar atunci dumneavoastră însivă sunteți în spațiu și vă imaginați norii pe care nu-i puteți vedea. Spațiul lui Kant e absolut, ca și cel al lui Newton, și nu este doar un sistem de relații. Nu văd însă cum poate fi imaginat spațiul gol absolut.

Cel de-al treilea argument metafizic spune: „Spațiul nu e un concept discursiv sau, cum se spune, general al raporturilor dintre lucruri în genere, ci o intuiție pură. Căci mai întâi nu ne putem reprezenta [*sich vorstellen*] decât un spațiu unic, iar când vorbim de «spații» înțelegem prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiași spațiu unic. Aceste părți nu pot fi anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui [...], ci pot fi gândite numai în el. El este în mod esențial unic, diversul în el [...] se întemeiază numai pe limitări.” De aici se conchide că spațiul e o intuiție *a priori*.

Miezul acestui argument îl constituie negarea pluralității în spațiul însuși. Ceea ce numim «spații» nu sunt nici cazuri subsumate unui concept general de «spațiu», nici părți ale unui agregat. Nu-mi dau seama exact care ar fi, după Kant, statutul lor logic, dar în orice caz ele sunt logic ulterioare spațiului. Pentru cei care, ca practic toți gânditorii de dată mai recentă, adoptă o concepție relațională despre spațiu, acest argument nici nu se pretează la formulare, pentru că nici „spațiu” nici „spații” nu pot supraviețui ca substantive.

Cel de-al patrulea argument metafizic urmărește în principal să demonstreze că spațiul e o intuiție și nu un concept. El pleacă de la premisa că „spațiul este reprezentat [sau prezentat, *vorgestellt*] ca o mărime infinită *dată*”. Aceasta e vizuirea cuiva care trăiește într-o zonă de șes, cum e cea din jurul Königsbergului; nu văd cum ar putea s-o adopte locuitorul unei văi alpine. E greu de priceput cum ar putea fi „dat” ceva ce este infinit. Eu aş fi considerat evident că partea din spațiu care este dată este cea populată de obiecte ale percepției și că în privința celorlalte părți avem doar sentimentul posibilității de mișcare. Iar dacă mi-e îngăduit să invoc și un argument oarecum vulgar, astronomiei de astăzi susțin că în fapt spațiul nu este infinit, ci se curbează întruna, precum suprafața globului.

Argumentul transcendental (sau epistemologic), care este cel mai bine formulat în *Prolegomene*, este mai riguros decât argumentele metafizice, fiind astfel și mai riguros infirmabil. „Geometrie”, cum știm astăzi, e un nume ce acoperă două studii diferite. Pe de o parte, avem geometria pură, care deduce consecințe din axiome, fără a se întreba

dacă axiomele sunt „adevărate”; ea nu cuprinde nimic ce nu decurge din logică, nu este „sintetică” și n-are nevoie de figuri de felul celor folosite în manualele de geometrie. Pe de altă parte, avem geometria ca ramură a fizicii, aşa cum apare, de pildă, în teoria generală a relativității; aceasta este o știință empirică, în care axiomele sunt inferate din măsurători și sunt diferite de cele ale lui Euclid. Astfel, dintre cele două feluri de geometrie, una este *a priori* dar nu sintetică, pe când cealaltă este sintetică dar nu *a priori*. Odată făcută această distincție, argumentul transcendental cade.

Să considerăm acum într-un mod mai general chestiunile ridicate de Kant în privința spațiului. Dacă adoptăm punctul de vedere, considerat de la sine înțeles în fizică, potrivit căruia perceptele noastre au cauze externe care sunt (într-un anumit sens) materiale, suntem conduși la concluzia că toate calitățile prezente efectiv în percepțe diferă de cele prezente în cauzele lor nepercepute, dar că există o anumită similitudine structurală între sistemul perceptelor și sistemul cauzelor lor. Există, de exemplu, o corelație între culori (așa cum sunt percepute) și lungimile de undă (inferate de fizicieni). În mod asemănător trebuie să existe o corelație între spațiu ca ingredient al perceptelor și spațiu ca ingredient al sistemului cauzelor nepercepute ale perceptelor. Toate acestea se sprijină pe maxima „aceeași cauză, același efect”, cu obversa ei, „efekte diferite, cauze diferite”. Astfel, de pildă, când un percept vizual A apare la stânga unui percept vizual B, vom presupune că există o relație corespunzătoare între cauza lui A și cauza lui B.

Potrivit acestei concepții, avem două spații, unul subiectiv și unul obiectiv, unul cunoscut în experiență, iar celălalt doar inferat. În această privință însă, spațiul nu diferă de alte aspecte ale percepției, cum sunt de pildă culorile și sunetele. Toate deopotrivă sunt cunoscute empiric în ceea ce privește formele lor subiective; iar în ce privește formele lor obiective, toate sunt inferate cu ajutorul unei maxime privitoare la cauzalitate. N-am nici un temei de a considera cunoașterea spațiului ca fiind prin ceva diferită de cunoașterea culorilor, a sunetelor și a mirosurilor.

În privința timpului lucrurile stau altfel, căci dacă aderăm la credința că percepțele au cauze nepercepute, timpul obiectiv este cu necesitate identic cu timpul subiectiv. Altminteri intervin dificultăți de felul celor deja discutate în legătură cu fulgerul și tunetul. Sau să luăm un caz ca acesta: auziți un om vorbind, îi răspundeți și el vă aude. Vorbirea lui și auzirea de către el a răspunsului dumneavoastră sunt ambele, din perspectiva dumneavoastră, în lumea nepercepută; și în acea lume, prima precede pe cea de a doua. În plus, în lumea obiectivă a fizicii

vorbirea lui precede perceperea ei auditivă de către dumneavoastră; această percepere precede răspunsul dumneavoastră în lumea subiectivă a perceptelor; iar răspunsul dumneavoastră precede în lumea obiectivă a fizicii perceperea lui auditivă de către acel om. E clar că relația de precedere este cu necesitate aceeași în toate aceste propoziții. Așadar, pe când într-un sens important spațiul perceptual este subiectiv, timpul perceptual nu este subiectiv în nici un sens.

Argumentarea mea de aici asumă, aşa cum face și Kant, că perceptele sunt produse de „lucruri în sine” sau, cum am spune astăzi, de evenimente din lumea fizicii. Această asumptie nu este însă nicidcum logic necesară. Dacă o abandonăm, perceptele încetează de a fi, în vreun sens important, „subiective”, pentru că nu mai este nimic cu care să se afle în contrast.

„Lucrul în sine” a fost un element stânjenitor în filozofia lui Kant și a fost abandonat de succesorii săi imediați, ceea ce i-a împins în ceva foarte asemănător solipsismului. Inconvenientele lui Kant au fost de așa natură, încât era inevitabil ca filozofii influenți de el să evolueze rapid fie în direcția empiristă, fie în cea absolutistă; până după moartea lui Hegel, filozofia germană a mers pe cea de a doua direcție.

Succesorul imediat al lui Kant, Fichte (1762–1814), a abandonat „lucrurile în sine” și a dus subiectivismul până la un punct ce pare aproape a presupune un fel de smintea. El consideră că Eul este singura realitate ultimă și că el există pentru că se „pune”; non-Eul, care posedă o realitate subordonată, există și el doar pentru că îl „pune” Eul. Fichte nu este important ca filozof pur, ci ca întemeietorul teoretic al naționalismului german, prin ale sale *Discursuri către națiunea germană* (1807–1808), menite să-i mobilizeze pe germani la rezistență împotriva lui Napoleon după bătălia de la Iena. Conceptul metafizic de Eu a ajuns să se confundă cu eul empiric al lui Fichte; cum Eul era german, rezulta că germanii sunt superiori tuturor celorlalte națiuni. „A avea caracter și a fi german — spune Fichte — înseamnă neîndoielnic același lucru.” Pe această bază el a edificat o întreagă filozofie a totalitarismului naționalist, care a exercitat o mare influență în Germania.

Succesorul său imediat Schelling (1775–1854) a fost mai blajin, dar nu mai puțin subiectiv. El a fost foarte apropiat de romanciții germani; deși s-a bucurat de famă în vremea sa, nu prezintă importanță ca filozof. Figura importantă ivită din solul filozofiei lui Kant a fost Hegel.

# Curente de gândire din secolul al XIX-lea

Viața intelectuală a secolului al XIX-lea a fost mai complexă decât cea a oricărei epoci anterioare. Aceasta s-a datorat mai multor cauze. În primul rând, aria geografică în care ea s-a manifestat era mai întinsă ca oricând în trecut: America și Rusia au adus contribuții importante, iar Europa a devenit mai conștientă ca încântătorie de filozofiile indiene, atât de cele din străvechime, cât și de cele mai recente. În al doilea rând, știința, care, începând din secolul al XVII-lea, devenise principala sursă de înnoiri, a cunoscut noi progrese, îndeosebi în domeniile geologiei, al biologiei și al chimiei organice. În al treilea rând, producția mașinistă a schimbat în profunzime structura socială și le-a insuflat oamenilor o nouă concepție despre puterile lor în raporturile cu mediul de viață fizic. În al patrulea rând, o revoltă profundă, deopotrivă filozofică și politică, împotriva sistemelor tradiționale în gândire, politică și economie a generat atacuri asupra a numeroase credințe și instituții care până atunci fuseseră considerate de neclintit. Această revoltă a îmbrăcat două forme foarte diferite, una romantică, cealaltă raționalistă. (Folosesc aceste cuvinte într-o accepțiune liberală.) Revolta romantică trece de la Byron, Schopenhauer și Nietzsche la Mussolini și Hitler; cea raționalistă începe cu filozofii francezi ai Revoluției, trece mai departe, intru câțiva mai domolită, la radicalii filozofici din Anglia, iar apoi capătă o formă mai profundă la Marx și are ca rezultat Rusia sovietică.

Preponderența intelectuală a Germaniei este un factor nou, care debutează cu Kant. Leibniz, deși german, a scris aproape întotdeauna în latină sau în franceză, iar în filozofie a fost foarte puțin influențat de Germania. Idealismul german de după Kant, precum și filozofia germană de mai târziu, au fost, deopotrivă, profund influențate de istoria germană; multe din lucrurile ce par stranii din speculația filozofică germană reflectă starea de spirit a unei națiuni viguroase care, în virtutea anumitor accidente istorice, a fost privată de cuantumul de putere de care în mod firesc s-ar fi cuvenit să beneficieze. Germania își datorase

poziția internațională Sfântului Imperiu Roman, dar Împăratul își pierduse treptat controlul asupra supușilor săi nominali. Ultimul Împărat puternic a fost Carol al V-lea, iar el și-a datorat puterea posesiunilor sale din Spania și din Țările de Jos. Reforma și Războiul de Treizeci de Ani au nimicit ceea ce mai rămăsese din unitatea Germaniei, lăsând în urmă o puizerie de principate mărunte aflate la cheremul Franței. În secolul al XVIII-lea un singur stat german, Prusia, le rezistase cu succes francezilor; de aceea Frederic a și fost numit Cel Mare. Nici Prusia însă n-a rezistat în fața lui Napoleon, fiind înfrântă categoric în bătălia de la Iena. Resurrecția Prusiei sub Bismarck a fost perceptată ca o reînnodare cu trecutul eroic al lui Alaric, Carol cel Mare și Barbarossa. (Pentru nemți, Carol cel Mare este german, nu francez.) Bismarck a dovedit că are simț istoric atunci când a spus „Noi nu vom merge la Canossa”.

Prusia însă, deși dominantă pe plan politic, era din punct de vedere cultural mai puțin avansată decât o mare parte din vestul Germaniei; așa se explică de ce mulți germani eminenti, inclusiv Goethe, n-au regretat succesul lui Napoleon la Iena. La începutul secolului al XIX-lea, Germania înfățișa o extraordinară diversitate culturală și economică. În Prusia răsăriteană mai supraviețuia iobăgia; aristocrația rurală de aici era în mare parte scufundată într-o ignoranță bucolică, iar iobagii erau total lipsiți chiar și de rudimente de educație. Germania de vest, pe de altă parte, fusese în Antichitate supusă în parte Romei; începând din secolul al XVII-lea, se aflase sub influență franceză; fusese ocupată de armatele revoluționare franceze și căpătase instituții la fel de libere ca acelea din Franța. Unii din principi erau oameni inteligenți, protectori ai artelor și științelor și dormici să imite, la curțile lor, pe principii din timpul Renașterii; cel mai cunoscut exemplu în acest sens a fost Weimarul, unde Marele Duce era protectorul lui Goethe. Cei mai mulți principi erau, firește, potrivni unității germane, căci ea le-ar fi răpit independența. Din acest motiv, nutreau sentimente antipatriotice, lucru valabil și pentru oamenii eminenti care depindeau de ei și care au văzut în Napoleon misionarul unei culturi superioare celei din Germania.

Treptat, în cursul secolului al XIX-lea, cultura Germaniei protestante a devenit în tot mai mare măsură prusacă. Frederic cel Mare, ca liber-cugetător și admirator al filozofiei franceze, s-a străduit să facă din Berlin un centru de cultură; Academia berlineză l-a avut ca președinte perpetuu pe un francez eminent, Maupertuis, care însă, din păcate, a devenit victimă unei persiflări ucigătoare din partea lui Voltaire. Din străduințele lui Frederic, ca și din cele ale altor despoți luminați de atunci, n-au făcut parte și reforma economică sau politică; tot

ce s-a obținut a fost o galerie de intelectuali aflați în slujba cărmuirii. După moartea lui Frederic, tot în Germania de vest erau de găsit majoritatea oamenilor de cultură.

Filozofia germană a fost mai legată de Prusia decât au fost literatura și arta germane. Kant a fost supus al lui Frederic cel Mare; Fichte și Hegel au fost profesori la Berlin. Kant a fost în mică măsură influențat de Prusia, ba chiar a avut de furcă cu guvernul prusac din pricina teologiei sale liberale. În schimb, atât Fichte, cât și Hegel au fost purtători de cuvânt filozofici ai Prusiei și au contribuit considerabil la netezirea drumului către identificarea de mai târziu a patriotismului german cu admirația față de Prusia. Contribuția lor în această direcție a fost dusă mai departe de marii istorici germani, îndeosebi de Mommsen și Treitschke. Bismarck a convins în cele din urmă națiunea germană să accepte unirea sub Prusia și astfel a dat câștig de cauză elementelor celor mai puțin internaționaliste din cultura germană.

În toată perioada de după moartea lui Hegel, filozofia academică a rămas în cea mai mare parte tradițională și de aceea nu foarte importantă. Filozofia empiristă britanică a fost dominantă în Anglia până aproape de sfârșitul secolului, iar în Franța doar cu ceva mai puțin; apoi, treptat, Kant și Hegel au cucerit universitățile din Franța și Anglia în ceea ce-i privește pe profesorii de filozofie tehnică. În schimb, publicul general cultivat a fost foarte puțin afectat de această mișcare, care a avut puțini aderenți în rândul oamenilor de știință. Autorii care au continuat tradiția academică — John Stuart Mill de partea empiristă, Lotze, Sigwart, Bradley și Bosanquet de partea idealismului german — nu s-au situat nici unul în rândul întâi al galeriei filozofilor, adică n-au fost de talia celor ale căror sisteme le-au adoptat în linii mari. Filozofia academică a fost deseori fără contact cu cea mai viguroasă gândire a epocii, de pildă în deceniile șapte și opt, când a fost încă în principal scolastică. Oriunde se întâmplă așa, istoricul filozofiei este mai puțin interesat de profesori decât de ereticii neprofesioniști.

Majoritatea filozofilor Revoluției Franceze combină știință cu credințe asociate lui Rousseau. Helvétius și Condorcet pot fi considerați tipici prin felul cum combină raționalismul cu entuziasmul.

Helvétius (1715–1771) a avut onoarea de a-și vedea cartea *De l'Esprit* (1758) condamnată de Sorbona și arsă de călău. Bentham l-a citit în 1769 și s-a hotărât imediat să-și consacre viața principiilor legislației, scriind în acest sens: „Ceea ce Bacon a fost pentru lumea fizică, Helvétius a fost pentru cea morală. Lumea morală își are deci pe Bacon al său, dar Newtonul ei abia urmează să apară.” James Mill și l-a luat pe Helvétius călăuză în educarea fiului său John Stuart.

Urmând doctrina lui Locke că mintea este o *tabula rasa*, Helvétius consideră că deosebirile dintre indivizi se datorează în întregime deosebirilor de educație: la fiecare individ, talentele și virtuțiile sunt efectul modului în care a fost instruit. Geniul, susținea el, se datorează adesea întâmplării: dacă Shakespeare n-ar fi fost prins braconând, el ar fi fost negustor de lână. Interesul lui Helvétius pentru legislație vine din doctrina sa că principalii instructori ai adolescenței sunt forme de guvernământ și deprinderile și obișnuințele pe care ele le creează. Oamenii se nasc ignoranți, nu proști; proști îi face educația.

În etică, Helvétius a fost utilitarist; el identifica binele cu plăcerea. În religie a fost deist și vehement anticlerical. În teoria cunoașterii a adoptat o versiune simplificată a lui Locke: „Grație lui Locke, știm că organele de simț sunt cele cărora le datorăm ideile și deci spiritul nostru.” Sensibilitatea fizică, spune el, este singura cauză a acțiunilor, gândurilor, pasiunilor și a sociabilității noastre. Este în dezacord radical cu Rousseau în privința valorii cunoașterii, căreia îi dă o înaltă prețuire.

Doctrina sa este optimistă, deoarece consideră că pentru a-i face pe oameni desăvârșiți, este de-ajuns o educație desăvârșită. Se sugerează că o asemenea educație ar fi lesne de găsit dacă ne-am descotorosii de popi.

Condorcet (1743–1794) are opinii similare celor ale lui Helvétius, dar influențate în mai mare măsură de Rousseau. Drepturile omului, spune el, se deduc toate din adevărul unic că el este o ființă senzitivă, capabilă să facă raționamente și să dobândească idei morale, de unde decurge că oamenii nu mai pot fi împărțiți în guvernanți și supuși, în minciuni și păcăliți. „Acesta principii, pentru care generosul Sidney și-a dat viața și pe care Locke le-a investit cu autoritatea numelui său, au fost apoi dezvoltate mai precis de către Rousseau.” Locke, spune el, e primul care a indicat limitele cunoașterii umane. „Metoda sa a devenit curând cea a tuturor filozofilor și tocmai prin aplicarea ei la morală, politică și economie, ei au reușit să meargă în aceste științe pe o cale aproape la fel de sigură ca aceea a științelor naturii.”

Condorcet e plin de admirație pentru Revoluția Americană. „Simplul bun-simț i-a învățat pe locuitorii coloniilor britanice că englezii născuți de cealaltă parte a Oceanului Atlantic au exact aceleași drepturi ca și cei născuți pe meridianul Greenwich.” Constituția Statelor Unite, spune el, se bazează pe drepturile naturale, iar Revoluția Americană a făcut cunoscute drepturile omului întregii Europe, de la Neva la Guadalquivir. Principiile Revoluției Franceze sunt însă „mai pure, mai precise, mai profunde decât cele care i-au călăuzit pe americani”. Aceste cuvinte au fost scrise pe când Condorcet se ascundea de Robespierre;

curând după aceea, a fost prins și înțemnițat. A murit în închisoare, dar modul cum a murit este incert.

Condorcet credea în egalitatea femeilor cu bărbații. El a fost și inventatorul teoriei malthusiene a populației, teorie ce nu avea însă, în ochii săi, consecințele deprimante pe care le-a avut la Malthus, deoarece el o legă de necesitatea controlului nașterilor. Tatăl lui Malthus era discipol al lui Condorcet și astfel a ajuns și Malthus să-i cunoască teoria.

Condorcet este chiar mai entuziașt și mai optimist decât Helvétius. El credea că, prin răspândirea principiilor Revoluției Franceze, toate flagelurile sociale aveau să dispară curând. Pesemne că a fost norocos nemaipucând să trăiască după 1794.

Doctrinele filozofilor revoluționari francezi, sub o formă mai puțin entuziaștă dar mult mai precisă, au fost aduse în Anglia de radicalii filozofici, a căror căpetenie recunoscută a fost Bentham. La început, acesta a fost interesat aproape exclusiv de drept; treptat, pe măsură ce înainta în vîrstă, interesele sale s-au largit iar opiniile i-au devenit mai subversive. După 1808 a fost republican, convins de egalitatea femeilor cu bărbații, dușman al imperialismului și democrat intransigent. Unele din opiniile sale și le-a datorat lui James Mill. Amândoi credeau în omnipotența educației. Adoptarea de către Bentham a principiului „maximei fericiri pentru cât mai mulți” s-a datorat neîndoielnic sentimentului său democratic, dar principiul presupunea împotrivirea față de doctrina drepturilor omului, pe care Bentham nu pregeta s-o caracterizeze drept un „non-sens”.

Radicalii filozofici se deosebeau în multe privințe de oameni ca Helvétius și Condorcet. Ca temperament, erau răbdători și preocupăți să elaboreze detaliile practice ale teoriilor pe care le împărtășeau. Acordau mare importanță economiei politice, despre care credeau că au dezvoltat-o ei însăși ca știință. Tendințele spre entuziasm, care au existat la Bentham și John Stuart Mill, dar nu și la Malthus sau James Mill, erau riguroș ținute în frâu de această „știință” și îndeosebi de versiunea sumbră pe care teoria populației o căpătase la Malthus, versiune potrivit căreia în mod necesar salariații câștigau întotdeauna, exceptând perioadele imediat următoare unor epidemii, doar minimul vital de care aveau nevoie ei și familiile lor. O altă mare deosebire dintre benthamiți și predecesorii lor francezi era că în Anglia industrială exista un conflict violent între patroni și salariați, conflict ce a dat naștere sindicalismului și socialismului. În acest conflict, benthamiții erau în linii mari de partea patronilor și împotriva clasei muncitoare. Ultimul lor reprezentant, John Stuart Mill, a încetat însă, treptat, să adere la pozițiile rigide ale tatălui său și, pe măsură ce înainta în vîrstă, a

devenit din ce în ce mai puțin ostil socialismului și din ce în ce mai puțin convins de adevărul etern al economiei politice clasice. După cum spune el însuși în autobiografia sa, acest proces de îmblânzire a fost declanșat de lectura poetilor românci.

Benthamiții, deși la început revoluționari — într-un mod mai degrabă temperat — au încetat cu timpul de a mai fi aşa, în parte în urma reușitei lor de a-i converti pe guvernanții britanici la unele din vederile lor, iar în parte prin opoziție față de forță în creștere a socialismului și a sindicalismului. Așa cum am menționat deja, oamenii revoltăți împotriva tradiției erau de două feluri, raționaliști și românci, deși la personalitatea de felul lui Condorcet cele două elemente se combinau. Benthamiții erau aproape pe de-a-ntregul raționaliști, cum erau și socialistii care se răzvrăteau atât împotriva lor, cât și împotriva ordinii economice existente. Această mișcare nu și-a dobândit o filozofie închegată decât odată cu Marx, de care ne vom ocupa într-un capitol ulterior.

Forma romantică a revoltei diferă mult de cea raționalistă, deși ambele își au obârșia în Revoluția franceză și la filozofii ce au precedat-o nemijlocit. Această formă romantică o găsim la Byron în veșmânt nefilozofic, dar la Schopenhauer și Nietzsche o vedem mânuind limbajul filozofiei. Ea supralicidează îndeobște voința în dauna intelectului, nu agreează lanțurile de raționamente și glorifică anumite tipuri de violență. În politica practică, este importantă ca aliat al naționalismului. Ca tendință, deși nu totdeauna și în fapt, ea este hotărât ostilă rațiunii în accepțiunea curentă a cuvântului și este îndeobște antiștiințifică. Unele din formele ei cele mai extreme se întâlnesc printre anarhiștii ruși, dar în Rusia a precumpărnit până la urmă forma raționalistă a revoltei. Germania însă, care întotdeauna s-a vădit mai receptivă la romantism decât orice altă țară, a fost cea care a oferit un debușeu guvernamental filozofiei antiraționale a voinței nude.

Filozofiile despre care am vorbit până aici au avut surse de inspirație tradiționale, literare sau politice. Au mai existat însă și alte două surse ale opinilor filozofice, și anume știința și producția mașinistă. Aceasta din urmă și-a început influența filozofică odată cu Marx și de atunci a devenit treptat din ce în ce mai importantă. Cealaltă a început să conteze începând din secolul al XVII-lea, dar a căpătat noi forme în cursul celui de-al XIX-lea.

Ceea ce Galilei și Newton au fost pentru secolul al XVII-lea, a fost Darwin pentru cel de-al XIX-lea. Teoria lui Darwin avea două părți. Una din ele era doctrina evoluției, potrivit căreia diversele forme ale vieții s-au dezvoltat treptat din strămoși comuni. Această doctrină, care este în prezent general acceptată, nu era nouă. Fusese susținută

mai înainte de către Lamarck și de către bunicul lui Darwin, Erasmus, ca să nu mai vorbim de Anaximandru. Darwin a furnizat acestei doctrine o masă imensă de dovezi empirice, iar în partea a doua a teoriei sale credea că a descoperit el însuși cauza evoluției. El a dat astfel doctrinei o popularitate și o forță științifică pe care anterior nu le avusese, dar nicidecum nu i-a fost el inițiatorul.

Cea de a doua parte a teoriei lui Darwin era lupta pentru existență și supraviețuirea celor mai bine adaptați. Toate animalele și plantele se înmulțesc mai repede decât este capabilă natura să le ofere mijloace de subzistență; de aceea, în fiecare generație mulți indivizi pier înainte de a fi ajuns la vârsta reproducerii. Ce anume face ca unii să supraviețuiască iar alții nu? Într-o anumită măsură, firește, simplul hazard, dar există și o cauză mai importantă. De regulă, animalele și plantele nu sunt exact la fel ca părinții lor, ci diferă câte puțin, prin exces sau lipsă, în privința fiecărei caracteristici măsurabile. Într-un mediu dat, membrii aceleiași specii se concurează pentru supraviețuire, iar aceia care sunt mai bine adaptați la mediu au șansa cea mai mare. Așa se face că dintre variațiile aleatorii, cele ce sunt favorabile vor precumpăni la adulții din fiecare generație. Astfel, de la o generație la alta, cerbii aleargă mai repede, pisicile se furiozează mai silentios spre prada lor, iar gâturile girafelor devin mai lungi. Pe o întindere de timp suficient de mare, acest mecanism, susținea Darwin, putea să ne ofere explicația îndelungată evoluției de la protozoare la *homo sapiens*.

Această a doua parte a teoriei lui Darwin a fost mult controversată și o seamă de biologi consideră că ea necesită numeroase corecții importante. Dar nu acest lucru este de cel mai mare interes pentru istoricul ideilor din secolul al XIX-lea. Ceea ce interesează din punct de vedere istoric este extinderea de către Darwin la întreaga viață a teoriei economice împărtășite de radicalii filozofici. În viziunea sa, forța motrice a evoluției este un fel de economie biologică într-o lume a liberei concurențe. Doctrina malthusiană a populației, extinsă la lumea animalelor și a plantelor, a fost cea care i-a sugerat lui Darwin lupta pentru existență și supraviețuirea celor mai bine adaptați ca fiind resortul evoluției.

Darwin însuși avea vederi liberale, dar teoriile sale aveau consecințe incompatibile cu liberalismul tradițional. Doctrina că toți oamenii se nasc egali și că deosebirile dintre adulți se datorează integral educației era incompatibilă cu accentul pus de el pe deosebirile congenitale dintre indivizii de aceeași specie. Dacă, așa cum susținea Lamarck și cum însuși Darwin era dispus să conceadă până la un punct, caracterele dobândite s-ar transmite urmașilor, această opoziție față de vederi de felul celor ale lui Helvétius ar fi putut să fie întru câtva atenuată; s-a dovedit

însă că, lăsând deoparte câteva excepții nu foarte importante, doar caracterele înăscute se moștenesc. Astfel, deosebirile congenitale dintre oameni capătă o importanță fundamentală.

Mai există încă o consecință a teoriei evoluției, care este independentă de mecanismul particular sugerat de Darwin. Dacă oamenii și animalele au strămoși comuni și dacă oamenii au evoluat atât de lent încât au existat ființe pe care n-am ști dacă trebuie sau nu să le considerăm oameni, se pune întrebarea: în ce stadiu al evoluției lor au început să fie egali între ei oamenii sau strămoșii lor semi-umani? Oare *Pithecanthropus erectus*, dacă ar fi beneficiat de o educație corespunzătoare, ar fi putut crea opere de felul celor ale lui Newton? Ar fi scris oare Omul din Piltdown poezie shakespeareană dacă ar fi fost prins braconând? Un egalitarist hotărât care răspunde afirmativ la aceste întrebări s-ar vedea nevoit să considere maimuțele ca fiind egale cu oamenii. Și apoi, de ce ne-am opri la maimuțe? Nu văd în ce fel s-ar putea împotrivi el unui argument în favoarea votului egal pentru stridii. Un adept al evoluției ar putea susține că nu numai doctrina egalității dintre oameni, ci și cea a drepturilor omului trebuie respinse ca fiind antibiologice, întrucât pun un accent prea mare pe deosebirea dintre oameni și celelalte animale.

Există însă un alt aspect al liberalismului, care a primit un puternic sprijin din partea doctrinei evoluției, și anume credința în progres. Câtă vreme starea lumii îngăduia optimismul, evoluția a fost privită aprobator de către liberali, atât pe acest temei, cât și pentru că oferea noi argumente împotriva teologiei tradiționale. Marx însuși, deși doctrinele sale erau în anumite privințe pre-darwiniene, voise să-i dedice cartea sa lui Darwin.

Pe oamenii a căror gândire era influențată de știință, prestigiul biologiei îi făcea să aplice lumii categorii biologice și nu mecaniciste. Se presupunea că totul evoluează și era ușor de imaginat o finalitate iminentă. În ciuda darwinismului, mulți oameni considerau că evoluția îndreptățea credința într-o finalitate cosmică. Concepția organismică a ajuns să fie considerată drept cheia atât a explicațiilor științifice cât și a celor filozofice ale legilor naturii, iar gândirea atomistă a secolului al XVIII-lea a ajuns să fie considerată perimată. Acest punct de vedere a ajuns în cele din urmă să influențeze chiar și fizica teoretică. În gândirea politică, el duce în mod firesc la supralicitarea comunității în opoziție cu individul. Această tendință se află în armonie cu puterea crescândă a statului; de asemenea cu naționalismul, care poate apela la doctrina darwinistă a supraviețuirii celor mai bine adaptăți aplicată nu indivizilor, ci națiunilor. Aici trecem însă în zona vederilor

extraștiințifice sugerate publicului larg de niște doctrine științifice imperfect înțelese.

În timp ce biologia milita împotriva viziunii mecaniciste a lumii, tehnica economică modernă a avut un efect opus. Până către sfârșitul secolului al XVIII-lea, tehnica științifică, spre deosebire de doctrinele științifice, n-a influențat în mod sensibil opiniile oamenilor. Abia odată cu triumful industrialismului, tehnica a început să afecteze gândirea oamenilor. Si chiar și atunci, efectul a fost multă vreme mai mult sau mai puțin indirect. Oamenii care produc teorii filozofice au de regulă prea puțin contact cu tehnica productivă. Romanticii au observat și au detestat urâtenia produsă de industrialism în locuri până atunci frumoase și vulgaritatea (în viziunea lor) a celor ce făceau bani din îndeletniciri mercantile. Această mentalitate îi aducea în opozиie cu clasa de mijloc și-i îndemna spre un fel de alianță cu susținătorii proletariatului. Engels îl lăuda pe Carlyle, nesenzând că acesta dorea nu emanciparea muncitorilor salariați, ci supunerea lor față de genul de stăpâni pe care-i avuseseră în Evul Mediu. Socialiștii erau favorabili industrialismului, dar urmăreau să-i elibereze pe muncitorii industriali de sub puterea patronilor. Ei erau influențați de industrialism în identificarea problemelor de care se ocupau, dar nu prea mult în ideile de care se foloseau în soluționarea acestor probleme.

Efectul cel mai important al producției mașiniste asupra tabloului imaginativ al lumii îl constituie o amplificare fără precedent a sentimentului puterii umane. Aceasta a fost doar o accelerare a unui proces ce debutase înainte de zorii istoriei, când oamenii și-au diminuat echipa de animalele sălbaticice inventând arme, iar echipa de foamete, inventând agricultura. Accelerarea a fost însă atât de viguroasă, încât a dat naștere unei viziuni radical noi la cei ce stăpâneau puterile create de tehnica modernă. În vremuri de demult, munții și cascadele erau niște fenomene naturale; acum s-a ivit posibilitatea de a desființa un munte neconvenabil dintr-un motiv sau altul și de a crea la nevoie o cascadă. În vremurile de demult existau deșerturi și regiuni fertile; acum, dacă oamenii considerau profitabil, deșertul putea fi prefăcut într-o grădină înfloritoare, iar niște regiuni fertile puteau fi transformate în deșerturi de către optimiști insuficient de pregătiți științific. În vremurile străvechi, țărani trăiau la fel cum trăiseră părinții și bunicii lor; toată puterea Bisericii n-a putut eradica ceremoniile păgâne, trebuind să se mulțumească cu a le da un veșmânt creștin legându-le de niște sfinti locali. Acum autoritățile pot să decreteze ce anume vor învăța la școală copiii de țărani și în cursul unei generații pot să transforme mentalitatea unor agricultori; în Rusia lucrul s-a și petrecut în bună măsură.

Se afirmă astfel, printre cei ce conduc treburile sau se află în contact cu cei ce le conduc, o nouă credință în putere: întâi în puterea omului de a înfrunta forțele naturii, iar apoi în puterea conducerilor față cu oamenii ale căror credințe și aspirații caută să le controleze prin propagandă științifică, îndeosebi prin educație. Rezultatul e o diminuare a fixității; nici o schimbare nu mai pare cu neputință. Natura e o materie primă; la fel e și acea parte din omenire care nu participă efectiv la guvernare. Există anumite concepte vechi care îintruchipează credința oamenilor în limitele puterii umane; dintre acestea, două sunt cele mai importante: Dumnezeu și adevărul. (Nu vreau să spun că între ele există o legătură *logică*.) Asemenea concepte tind să se volatilizeze treptat; chiar dacă nu sunt explicit tăgăduite, ele își pierd din importanță și sunt menținute doar în mod superficial.

Întreagă această viziune este nouă și nu-i cu putință să știm cum i se va adapta omenirea. Ea a pricinuit deja uriașe cataclisme și fără îndoială că în viitor va pricinui și altele. Configurarea unei filozofii capabile să-i strunească pe niște oameni îmbătați de perspectiva puterii aproape nelimitate și totodată să-i scoată din apatie pe cei lipsiți de putere este sarcina cea mai urgentă a epocii noastre.

Deși mulți cred încă sincer în egalitatea umană și în democrație teoretică, imaginația oamenilor de astăzi este profund afectată de modelul de organizare socială sugerat de organizarea industriei din secolul al XIX-lea, care este eminentamente nedemocratic. Există pe de o parte magnații industriei, iar pe de alta masa lucrătorilor. Erodarea dinăuntru a democrației nu este conștientizată încă de cetățenii de rând din țările democratice, dar ea a constituit o preocupare pentru majoritatea filozofilor de la Hegel încoace, iar opoziția acută pe care ei au descoperit-o între interesele celor mulți și interesele celor puțini și-a aflat expresie practică în fascism. Dintre filozofi, Nietzsche s-a situat fățis și sfidător de partea celor puțini, iar Marx fără rezerve de partea celor mulți. Bentham pare să fi fost singurul gânditor important care a încercat o împăcăre a intereselor aflate în conflict, atrăgându-și prin aceasta ostilitatea ambelor tabere.

Pentru a se putea formula o etică modernă satisfăcătoare a relațiilor umane, va fi esențial să se recunoască limitările necesare ale puterii oamenilor asupra mediului înconjurător non-uman și limitările dezirabile ale puterii lor în raporturile unora cu ceilalți.

## Capitolul XXII

### Hegel

Hegel (1770–1831) reprezintă punctul culminant al mișcării din filozofia germană începute odată cu Kant; deși deseori îl critică pe Kant, sistemul său nu s-ar fi putut ivi dacă n-ar fi existat Kant. Influența sa, deși actualmente în declin, a fost foarte mare, nu numai și nu în principal în Germania. La sfârșitul secolului al XIX-lea, filozofii academici de frunte, atât în America, cât și în Marea Britanie, erau în mare parte hegelieni. În afara perimetrlui filozofiei pure, mulți teologi protestanți i-au îmbrățișat doctrinele, iar filozofia hegeliană a istoriei a afectat profund teoria politică. Marx, după cum toată lumea știe, a fost în tinerețea sa discipol al lui Hegel și a păstrat în sistemul său de gândire importante elemente hegeliene. Chiar dacă (așa cum cred eu) aproape toate doctrinele lui Hegel sunt false, el păstrează totuși o însemnatate nu doar istorică, în calitate de cel mai bun exponent al unui anumit gen de filozofie, care la alții este mai puțin coerentă și mai puțin cuprinzătoare.

Din viața sa sunt de consemnat puține evenimente importante. În tinerețe a simțit o puternică atracție spre misticism, iar vederile sale de mai târziu pot fi privite, într-o anumită măsură, drept o intelectualizare a ceea ce inițial i-a apărut ca intuiție mistică. A predat filozofie, mai întâi ca *Privatdozent* la Iena — el notează undeva că a încheiat *Fenomenologia spiritului* în preziua bătăliei de la Iena — și la Nürnberg, apoi ca profesor la Heidelberg (1816–1818) și în sfârșit la Berlin, din 1818 până la moarte. La vîrsta matură a fost patriot prusac și slujitor loial al statului, bucurându-se din plin de prestigiul său filozofic recunoscut; în tinerețe însă a disprețuit Prusia și l-a admirat pe Napoleon, în aşa măsură încât a fost încântat de victoria obținută de francezi la Iena.

Filozofia lui Hegel este dificilă — aș spune că dintre toți filozofii, el este cel mai greu de înțeles. Înainte de a intra în detalii, ar putea fi utilă o caracterizare generală.

Din interesul pe care l-a arătat în tinerețe misticismului a păstrat credința că existențele separate sunt ireale; în viziunea sa, lumea nu este un agregat de unități substanțiale și autosubzistente, indiferent dacă le gândim ca fiind atomi sau suflete. Aparenta autosubzistență a lucrurilor finite i se părea a fi o iluzie; nimic cu excepția întregului, susținea el, nu este pe deplin real. Întregul îl concepea însă altfel decât Parmenide și Spinoza, și anume nu ca pe o substanță simplă, ci ca pe un sistem complex de felul a ceea ce am numi organism. Lucrurile la prima vedere separate din care pare a fi alcătuită lumea nu sunt totuși o simplă iluzie; fiecare din ele are un grad mai mic sau mai mare de realitate, care, privită în adevărata ei lumină, constă în a fi un aspect al întregului. De această viziune se leagă în chip firesc neacceptarea realității timpului și a spațiului, deoarece acestea, dacă sunt considerate pe deplin reale, implică separația și multiplicitatea. Toate acestea trebuie că i s-au înfățișat inițial ca o „intuiție” mistică, supusă abia ulterior elaborării intelectuale în cuprinsul cărților sale.

Hegel afirmă că realul este rațional și că raționalul este real. Când face această afirmație, însă, el nu înțelege prin „real” ceea ce ar înțelege un empirist. El admite și chiar subliniază că ceea ce empiristul i se înfățișează ca fiind fapte este irațional și nu poate fi decât așa; abia după ce caracterul aparent al acestor pretinse fapte este transformat prin considerarea lor drept aspecte ale întregului, ele ni se înfățișează ca fiind raționale. Cu toate acestea, identificarea dintre real și rațional conduce inevitabil la ceva din împăcarea și multumirea asociate credinței că „tot ceea ce este este așa cum trebuie să fie”.

Întregul, în toată complexitatea lui, poartă la Hegel denumirea de „Absolut”. Absolutul este de natură spirituală; Hegel respinge concepția lui Spinoza potrivit căreia absolutul ar avea atributul întinderii și pe cel al gândirii.

Două sunt deosebirile dintre Hegel și ceilalți gânditori care au avut o viziune metafizică mai mult sau mai puțin asemănătoare cu a sa. Una din ele este accentul pus pe logică: Hegel consideră că natura Realității poate fi dedusă din singura considerație că ea este în mod necesar necontradicție. Cealaltă trăsătură deosebitoare (de altfel, strâns legată de prima) este mișcarea triadică numită de el „dialectica”. Cele mai importante cărți ale sale sunt cele două *Logici*, fără înțelegerea cărora nu pot fi judecate corect temeiurile vederilor împărtășite de el în alte chestiuni.

Logica, în înțelesul pe care îl dă Hegel acestui cuvânt, este declarată de el a fi același lucru cu metafizica; ea este ceva total diferit de ceea ce în mod curent se cheamă logică. El argumentează că orice predicat

obișnuit, dacă e privit cu aplicare la totalitatea Realității, se dovedește a fi autocontradictoriu. Ca exemplu simplist am putea lua teoria parmenidiană că Unul, considerat singurul real, este sferic. Nimic nu poate fi sferic decât dacă este mărginit, iar aceasta înseamnă că există ceva în afara sa (cel puțin spațiul vid). Este aşadar autocontradictoriu să presupunem despre Univers ca întreg că este sferic. (Acest argument ar putea fi contestat invocând geometria neeuclidiană, dar ca simplă ilustrare îl putem lua ca atare.) Sau să luăm o altă ilustrare, și mai frustă — mult prea frustă pentru a fi fost folosită de Hegel însuși. Puteți spune, fără vreo contradicție vizibilă, că dă A este unchi; dacă ați spune însă că Universul e unchi, v-ați vedea confruntat cu dificultăți. Un unchi este un bărbat care are cel puțin un nepot, iar nepotul e o persoană distinctă de unchi; prin urmare, un unchi nu poate fi întreaga Realitate.

Acest exemplu poate fi folosit și pentru ilustrarea dialecticii, care constă din teză, antiteză și sinteză. Întâi spunem „Realitatea e un unchi”; aceasta e teza. Dar existența unchiului implică existența unui nepot. Cum nu există cu adevărat nimic altceva decât Absolutul și cum am fost nevoiți să admitem existența unui nepot, trebuie negreșit să conchidem că „Absolutul este nepot”. Aceasta e antiteza. Ei i se opune însă aceeași obiecție ca și aserțiunii că Absolutul e unchi; drept care ni se impune concluzia că Absolutul este întregul format din unchi și nepot. Mai departe suntem conduși să lărgim universul nostru astfel încât să includă pe fratele sau sora unchiului, împreună cu soția sau soțul acestora. Procedând în acest fel, potrivit raționamentului hegelian, suntem conduși cu necesitate, prin simpla forță a logicii, de la orice predicat sugerat al Absolutului la concluzia finală a dialecticii, care este numită „Ideeă absolută”. Pe tot parcursul acestui proces funcționează presupozitia subiacentă că nimic nu poate fi cu adevărat real decât dacă privește Realitatea ca întreg.

Pentru această presupozitie subiacentă există un temei în logica tradițională, care admite că orice propoziție are un subiect și un predicat. Potrivit acestei viziuni, orice fapt constă din ceva ce are o proprietate. De aici urmează că relațiile nu pot fi reale, deoarece ele implică două lucruri, și nu unul singur. „Unchi” este o relație iar un bărbat poate deveni unchi și fără să-o știe. În acest caz, din punct de vedere empiric acel bărbat nu este afectat în nici un fel de faptul că a devenit unchi; el nu dobândește nici o calitate pe care să nu fi avut-o mai înainte, dacă prin „calitate” înțelegem ceva necesar pentru a-l descrie aşa cum este în sine, abstracție făcând de relațiile sale cu alții oameni sau cu lucrurile. Singurul mod în care logica de tipul subiect-predicat poate evita această

dificultate este de a spune că adevărul nu este o proprietate doar a unchiului, sau doar a nepotului, ci a întregului format din unchi-și-nepot. Or, cum orice lucru, cu excepția Întregului, are relații cu lucruri din afara sa, urmează că despre lucrurile luate în parte nu se poate spune nimic pe deplin adevărat și că de fapt doar Întregul este real. Aceeași consecință decurge mai direct din faptul că „A și B sunt doi” nu e o propoziție de tipul subiect-predicat, ceea ce înseamnă, pe baza logicii tradiționale, că nu poate exista o astfel de propoziție. Așadar, în lume nu există nici măcar două lucruri; singurul real este Întregul considerat ca o unitate.

Raționamentul de mai sus nu se găsește explicit în textele lui Hegel, dar este prezent implicit în sistemul său, ca și în sistemele multor altor metafizicieni.

Metoda dialectică a lui Hegel poate fi făcută și ea mai inteligibilă cu ajutorul câtorva exemple. El începe dezvoltările din logica sa cu asumpția că „Absolutul este Ființa pură”, adică admitând că el pur și simplu este, fără a-i atribui calități de vreun fel. Dar ființa pură, fără nici un fel de calități, este nimic; suntem conduși astfel la antiteza „Absolutul este Nimic”. De la această teză și antiteza ei trecem la sinteză: Unitatea dintre Ființă și Ne-Ființă este Devenire, aşa că vom spune „Absolutul este Devenire”. Dar nici aceasta, de bună seamă, nu ne poate satisface, deoarece pentru devenire trebuie să existe ceva care devine. Iată cum modul nostru de a vedea Realitatea se dezvoltă prin succesive corecții ale erorilor anterioare, izvorâte toate din abordări abstrakte în sensul rău al cuvântului, adică din considerarea a ceva finit sau limitat ca și cum ar putea să fie întregul. „Limitările finitului nu sunt ceva doar exterior; propria sa natură este cauza suprimării sale și prin propriul său act el trece în contrariul său.”

Potrivit lui Hegel, procesul este esențial pentru înțelegerea rezultatului. Fiecare stadiu succesiv al dialecticii cuprinde în el toate stadiile precedente, aşa-zicând în suspensie; nici unul din ele nu este *cu totul* suprimit, ci își capătă locul cuvenit ca moment al Întregului. De aceea, la adevăr nu se poate ajunge decât parcurgând toate etapele dialecticii.

Cunoașterea ca întreg este o mișcare triadică. Ea debutează cu percepția senzorială, în care obiectul este prezent în chip nemijlocit. Apoi, prin critica sceptică a simțurilor, devine pur subiectivă. La urmă, ea atinge treapta cunoașterii de sine, în care subiectul și obiectul nu mai sunt distințe. Astfel conștiința de sine este forma supremă a cunoașterii — concluzie, de altminteri, inevitabilă în sistemul lui Hegel, deoarece genul suprem de cunoaștere este cu necesitate cel pe care-l posedă

Absolutul, și cum Absolutul este Întregul, lui nu-i rămâne de cunoscut nimic ce i-ar fi exterior.

În modalitatea optimă a gândirii, gândurile, spune Hegel, devin fluente și se întrepătrund. Adevărul și falsitatea nu sunt contrarii net delimitate, cum și le reprezintă gândirea comună; nimic nu este integral fals și nimic din ceea ce *noi* putem cunoaște nu este integral adevărat. „Noi putem cunoaște și într-un mod fals”; aceasta se întâmplă atunci când atribuim adevăr absolut unor informații răzlețe. O întrebare de felul „Unde s-a născut Cezar?” are un răspuns simplu, care este adevărat într-un sens, dar nu în sensul filozofic. Pentru filozofie „adevărul este întregul” și nimic parțial nu este *întru totul* adevărat.

„Rațiunea — spune Hegel — este certitudinea conștientă de a fi întreaga realitate.” Aceasta nu înseamnă că o persoană separată este întreaga realitate; ea, încrucișat este separată, nu este pe deplin reală, dar ceea ce e real în ea este participarea la Realitate ca întreg. Pe măsură ce devenim mai raționali, această participare se amplifică.

Ideea absolută, cu care Hegel încheie *Logica* sa, este ceva asemănător Zeului lui Aristotel. Ea este gândire care se gândește pe sine. Evident că Absolutul nu se poate gândi decât pe sine, căci altceva nici nu există decât potrivit modurilor noastre eronate de a aprehenda Realitatea. Ni se spune că Spiritul este singura realitate și că gândirea sa se reflectă în ea însăși prin conștiința de sine. Formularea efectivă prin care Hegel definește Ideea Absolută este foarte obscură și sună astfel:

*Idea absolută*. Ideea ca unitate a Ideii subiective și a celei obiective este conceptul Ideii, căruia Ideea ca atare îi stă în față, căruia ea îi este obiect; un obiect în care s-au reunit toate determinațiile.

Originalul german este și mai dificil.<sup>1</sup> Esențialul cuprins în acest pasaj este însă ceva mai puțin complicat decât îl face Hegel să pară. Ideea absolută este gândire pură care gândește despre gândirea pură. Aceasta e tot ce face Dumnezeu prin evuri — un Dumnezeu cu adevărat profesional. și Hegel adaugă: „Această unitate este, prin urmare, adevărul absolut și întregul adevăr, Ideea ce se gândește pe ea însăși.”

Ajung acum la o trăsătură singulară a filozofiei lui Hegel, prin care ea se deosebește de filozofia lui Platon, a lui Plotin sau a lui Spinoza. Deși realitatea ultimă este atemporală iar timpul nu-i decât o iluzie generată de incapacitatea noastră de a vedea Întregul, totuși procesul temporal stă într-o relație intimă cu procesul pur logic al dialecticii. Istoria universală a înaintat, în fapt, de la Ființa pură în China (despre

<sup>1</sup> *Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist.* Hegel e singurul autor la care *Gegenstand* și *Objekt* nu sunt sinonime.

care Hegel nu știa nimic altceva decât că a ființat) la Ideea Absolută, care pare a se fi realizat — cel puțin aproximativ, dacă nu întru totul — în statul prusac. Eu nu găsesc nici o justificare, pe baza propriei sale metafizici, pentru ideea că istoria universală repetă trecerile proprii dialecticii, și totuși aceasta e teza pe care el o dezvoltă în *Prelegeri de filozofia istoriei*. Era o teză interesantă, care conferea unitate și înțeles pre-facerilor din lumea omului. Asemeni altor teorii istorice, avea și ea nevoie, spre a deveni plauzibilă, de oarece distorsionări ale faptelor și de destul de multă ignoranță. Hegel avea ambele aceste calități, întocmai ca și Marx și Spengler mai târziu. E de-a dreptul ciudat că un proces înfățișat drept cosmic s-a petrecut taman pe planeta noastră iar în cea mai mare parte în preajma Mediteranei. Și apoi, dacă realitatea este atemporală, nu-i limpede de ce părțile ulterioare ale procesului ar trebui să intruchipeze categorii superioare celor întruchipate de părțile lui anterioare — doar dacă nu se adoptă cumva presupoziția blasfematoare că Universul învăță treptat filozofia lui Hegel.

Potrivit lui Hegel, procesul temporal înaintează de la mai puțin perfect la mai perfect, atât în sens etic, cât și în sens logic. De fapt, la el cele două procese coincid, căci perfecțiunea logică constă în a fi un întreg coherent, fără muchii zdrențuite, unde părțile nu sunt independente, ci solidare, ca la corpul uman, sau și mai bine, ca la un spirit dotat cu rațiune, formând un organism ale cărui părți sunt interdependente și conlucrează armonios în vederea aceluiași scop; iar aceasta constituie și o perfecțiune etică. Câteva citate vor ilustra această teorie hegeliană:

Așa cum Mercur cârmuiește sufletele, Ideea este, în realitate, cârmitor al popoarelor și al lumii; iar Spiritul, adică voința sa rațională și necesară, este ceea ce a condus și conduce evenimentele istoriei universale. Cunoașterea Spiritului, în această activitate a sa de conducere, este scopul pe care-l urmărim aici.

Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gândul — primordial în simplitatea lui — că Rațiunea stăpânește lumea și că deci și istoria universală are o desfășurare rațională. Această convingere și viziune constituie în genere o presupoziție pentru orice abordare a istoriei ca atare; pentru filozofia însăși, ea nu este nicidcum o simplă presupoziție. În filozofie, prin cunoașterea speculativă se dovedește că rațiunea — ne putem opri la această expresie fără a examina mai îndeaproape modul de raportare a universului la Dumnezeu — este *substanța și puterea infinită* și-și este sieși atât *materia infinită* pentru întreaga existență naturală și spirituală, cât și *formia infinită*, prin urmare *dynamis*-ul acestui conținut al ei.

Această Idee sau Rațiune este *adevărul, eternul, puterea* prin excelentă; ea se dezvăluie în univers, și nimic altceva nu se dezvăluie în ea decât ea

însăși, gloria și măreția ei; acest lucru este — aşa cum am spus — ceea ce se demonstrează în filozofie, iar aici este presupus ca demonstrat.

Lumea inteligenței și a voinței conștiente de sine nu este lăsată la voia întâmplării, ci trebuie să se dezvăluie, până la urmă, în lumina Ideii care ia act de sine.

Acesta e „un rezultat cunoscut mie, deoarece eu cunosc de pe acum întregul”.

Toate aceste citate sunt din introducerea la *Prelegeri de filozofia istoriei*.

Spiritul și traectoria pe care o urmează dezvoltarea sa formează obiectul substanțial al filozofiei istoriei. Natura Spiritului poate fi înțeleasă privindu-l în contrast cu opusul său, care este Materia. Esența materiei o constituie greutatea; esența Spiritului o constituie Libertatea. Materia își are substanță în afara sa, pe când Spiritul își are centrul în el însuși. „Spiritul este în sine și la sine însuși.” Dacă sensul acestei remarcă nu este clar, următoarea definiție o veți găsi poate mai lămuritoare:

Dar ce este Spiritul? Este singurul Infinit imuabil-omogen — Identitate pură — care în al doilea stadiu al său se separă de sine și face din al doilea său aspect propriul său opus polar, și anume ca existență în și pentru sine, prin contrast cu Universalul.

Dezvoltarea istorică a Spiritului parcurge trei stadii: Oriental, apoi grecii și romani, în fine germanii. „Istoria universală este perpetua străduință de disciplinare a voinței naturale neînfrâname, prin care aceasta este adusă la supunere față de un principiu universal și dobândește libertate subiectivă. Oriental a știut și știe că doar *Unul* este liber, lumea greacă și romană că *unii* sunt liberi, în timp ce lumea germană știe că *Toți* sunt liberi.” Am fi putut crede că democrația e forma de guvernământ potrivită acolo unde toți sunt liberi, dar nu este aşa. Democrația și aristocrația aparțin amândouă stadiului în care unii sunt liberi, despotismul aparține stadiului în care doar unul este liber, iar *monarchia*, celui în care toți sunt liberi. Acest mod de a vedea lucrurile stă în legătură cu sensul foarte straniu pe care îl dă Hegel cuvântului „libertate”. Pentru el (și în acest punct putem să-i dăm dreptate) nu există libertate în absența legii; numai că el tinde să susțină și conversa acestei propoziții, argumentând că oriunde există lege există și libertate. Astfel, pentru el „libertatea” nu înseamnă mult mai mult decât supunere față de lege.

După cum și era de așteptat, Hegel le atribuie germanilor rolul cel mai înalt în dezvoltarea pământească a Spiritului. „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut

ca autodeterminare nelimitată a libertății — a *acelei* libertăți care are drept conținut forma ei absolută.”

Iată o libertate de un soi cum nu se poate mai rafinat. Ea nu înseamnă că ai posibilitatea să te opui internării într-un lagăr de concentrare. Ea nu implică democrația, libertatea presei<sup>2</sup> sau vreo altă deviză liberală din către se vehiculează și pe care Hegel le repudiază cu dispreț. Când Spiritul își dă siești legi, o face în mod liber. În viziunea noastră mundană ar putea să pară că Spiritul care dă legi este întruchipat în monarh, iar Spiritul căruia i se dau legi este întruchipat în supușii săi. Dar din punctul de vedere al Absolutului distincția dintre monarh și supuși, la fel ca toate celelalte distincții, este iluzorie, iar atunci când monarhul întemnițează pe un supus cu vederi liberale, este vorba tot de Spiritul care se autodetermină liber. Hegel îl laudă pe Rousseau că face deosebire între voința generală și voința tuturor. Trebuie să înțelegem că monarhul întruchipează voința generală, pe când o majoritate parlamentară întruchipează doar voința tuturor. Iată o doctrină foarte convenabilă.

Istoria germană este împărțită de Hegel în trei perioade: prima, până la Carol cel Mare; cea de a doua, de la Carol cel Mare până la Reformă; iar cea de a treia, de la Reformă mai departe. Aceste trei perioade sunt desemnate drept Împărăția Tatălui, cea a Fiului și, respectiv, cea a Sfântului Duh. Pare un pic straniu că Împărăția Sfântului Duh debutează cu sângheroasele și abominabilele atrocități comise la înăbușirea Războiului Tânăresc, dar Hegel, firește, nu menționează un incident atât de trivial. În schimb, după cum și era de așteptat, se lansează în elogii la adresa lui Machiavelli.

Modul cum interpretează Hegel istoria de după căderea Imperiului roman este în parte efectul, iar în parte cauza modului în care se predă istoria universală în școlile germane. În Italia și Franța, deși a existat o admirăție romantică față de germani din partea unor autori ca Tacit sau Machiavelli, germanii au fost priviți îndeobște drept autorii invaziei „barbare” și dușmani ai Bisericii, întâi sub marii împărați, iar mai târziu ca lideri ai Reformei. Până în secolul al XIX-lea popoarele latine i-au privit pe germani ca pe un popor inferior lor în materie de civilizație. Protestanții din Germania erau, firește, de altă părere. Ei îi priveau pe romani târzii ca fiind decadenți și considerau cucerirea de către germani a Imperiului apusean ca pe un pas esențial spre regenerare.

<sup>2</sup> Libertatea presei, spune el, nu constă în permisiunea de a scrie ce vrei; ar fi un punct de vedere rudimentar și superficial. De exemplu, presei nu trebuie să i se îngăduie să cultive disprețul față de guvernanți sau față de poliție.

Față de conflictul dintre Imperiu și Papalitate în decursul Evului Mediu, ei adoptau un punct de vedere ghibelin: până și în ziua de astăzi elevilor germani li se insuflă o admiratie nețărmurită față de Carol cel Mare și față de Barbarossa. În perioada de după Reformă, slăbiciunea și lipsa de unitate politică a Germaniei erau deplânse iar afirmarea treptată a Prusiei a fost salutată ca mod de a face Germania puternică sub conducere protestantă și nu sub conducerea catolică și oarecum anemică a Austriei. Când filozofează asupra istoriei, Hegel e cu gândul la bărbați ca Theodoric, Carol cel Mare, Barbarossa, Luther și Frederic cel Mare. El se cere interpretat în lumina faptelor vitejești ale acestora și în lumina pe atunci recentei umiliri a Germaniei de către Napoleon.

Germania este atât de glorificată, încât te-ai putea aștepta să afli că ea este întruchiparea finală a Ideii Absolute, dincolo de care n-ar mai fi posibilă nici o dezvoltare. Dar nu aceasta este viziunea lui Hegel. Dimpotrivă, el spune că America este țara viitorului, „a cărei însemnatate pentru istoria universală se va revela mai târziu, în timpuri ce ne stau în față, poate [adaugă el în chip caracteristic] sub forma conflictului dintre America de Nord și cea de Sud“. El pare a crede că tot ce este de seamă îmbracă forma războiului. Dacă i s-ar fi sugerat că, bunăoară, contribuția Americii la istoria universală ar putea consta în dezvoltarea unei societăți fără săracie extremă, nu s-ar fi arătat interesat. Dimpotrivă, spune el, deocamdată în America nu există cu adevărat un stat, deoarece un adevărat stat reclamă împărțirea claselor în bogate și sărace.

La Hegel, națiunile joacă rolul pe care la Marx îl joacă clasele. Principiul dezvoltării istorice, spune el, este geniul național. În fiecare epocă există câte o națiune înzestrată cu misiunea de a purta lumea prin stadiul dialectic pe care aceasta l-a atins. În epoca noastră, firește, această națiune este Germania. Dar pe lângă națiuni, trebuie luați în considerare și indivizii de anvergură istorică universală; este vorba de acele personalități în ale căror scopuri sunt întruchipate trecerile dialectice ce urmează să aibă loc în epoca lor. Aceștia sunt eroii și ei sunt îndreptățiti să nesocotească regulile morale obișnuite. Alexandru, Cezar și Napoleon sunt dați ca exemple de astfel de eroi. Mă întreb dacă, în opinia lui Hegel, un om ar putea fi „erou“ fără a fi un cuceritor militar.

Accentul pus pe națiuni, împreună cu concepția aparte pe care o are despre „libertate“, explică glorificarea de către Hegel a statului — aspect foarte important al filozofiei sale politice, către care trebuie să ne îndrepătăm atenția acum. Filozofia hegeliană a statului este expusă în lucrările sale *Prelegeri de filozofia istoriei* și *Prelegeri de filozofia dreptului*. Ea este în linii mari compatibilă cu metafizica sa generală, dar nu deurge cu

necesitate din aceasta; în anumite puncte însă — bunăoară în ceea ce privește relațiile dintre state — admirația sa față de statul național este dusă atât de departe, încât ajunge în dezacord cu preferința pe care îndeobște o acordă totalităților față de părți.

Când e vorba de epoca modernă, glorificarea statului începe cu Reforma. În Imperiul roman, Împăratul era zeificat, iar statul dobândeau prin aceasta un caracter sacru; însă filozofii Evului Mediu, cu puține excepții, erau clerici și deci plasau Biserica mai presus de stat. Luther, găsind sprijin la principi protestanți, a inițiat practica opusă; în linii mari, Biserica Lutherană era erastiană. Hobbes, care din punct de vedere politic era protestant, a dezvoltat doctrina supremăției statului, iar Spinoza a fost în linii mari de acord cu el. Rousseau, după cum am văzut, considera că statul nu trebuie să tolereze alte organizații politice. Hegel era impetuos protestant, în maniera lutherană; statul prusac era o monarhie absolută erastiană. Pe aceste temeiuri, era de așteptat ca Hegel să acorde o înaltă prețuire statului, dar chiar și așa, o face întrecând orice măsură.

În *Prelegeri de filozofia istoriei* ni se spune că statul „constituie întreaga moralitate și realitatea libertății” și că o ființă umană dobândește numai prin stat întreaga realitate spirituală pe care o posedă. „Într-adevăr, realitatea spirituală a omului stă în aceea că, fiind o ființă care cunoaște esența sa, raționalul îi stă în față precum un obiect ce are pentru el existență obiectivă, nemijlocită. [...] Căci adevărul este unitatea dintre voința generală și cea subiectivă, iar generalul se cuprinde în legile statului, în determinări generale și raționale. Statul este ideea divină așa cum se înfățișează ea pe pământ.” Și ceva mai departe: „Statul este întruchiparea voinței raționale care se știe obiectiv pe sine și există pentru sine. [...] Statul este Ideea din domeniul Spiritului manifestată în exterioritatea voinței omenești și a libertății ei.”

*Prelegeri de filozofia dreptului*, în secțiunea care vorbește despre stat, dezvoltă, ceva mai amplu, aceeași doctrină. „Statul este realitatea Ideii etice, — spiritul etic, ca voință substanțială revelată, care se gândește și se cunoaște pe sine și care aduce la îndeplinire ceea ce ea știe și în măsura în care o știe.” Statul este rațional în și pentru sine. Dacă el ar exista numai pentru interesele individului (cum pretind liberalii), un individ ar putea să fie sau să nu fie membru al statului. Dar raportul dintre stat și individ este cu totul altul: statul fiind Spirit obiectiv, individul posedă obiectivitate, adevăr și moralitate doar în măsura în care este membru al statului, ale cărui conținut și scop sunt unitatea ca atare. Se admite că pot să existe și state rele, dar acestea doar există, fără a avea cu adevărat realitate, pe când un stat rațional este în sine însuși infinit.

După cum vedem, Hegel revendică pentru stat aceeași poziție pe care Sfântul Augustin și succesorii săi catolici o revendicau pentru Biserică. Există însă două aspecte sub care teza catolică este mai rezonabilă decât cea a lui Hegel. În primul rând, Biserica nu este o aleatorie asociație geografică, ci un corp sudat printr-un crez comun, considerat de membrii ei ca fiind de supremă importanță; ea este astfel, prin chiar esența sa, întruchiparea a ceea ce Hegel numește „Idee”. În al doilea rând, există o singură Biserică Catolică, pe când statele sunt multe. Când fiecare stat, în raporturile cu supușii săi, devine atât de absolut cum preconizează Hegel, e greu de găsit un principiu filozofic prin care să fie reglementate relațiile dintre state. În fapt, la acest punct Hegel își abandonează discursul filozofic și recade pe pozițiile stării de natură sau ale războiului hobbesian al tuturor împotriva tuturor.

Obișnuința de a vorbi despre „Stat” ca și cum ar fi unul singur este derutantă cătă vreme nu există un stat mondial. Datoria fiind, pentru Hegel, doar o relație a individului cu statul său, nu mai există nici un principiu prin care să fie moralizate relațiile dintre state. Hegel recunoaște că așa este. În relațiile externe, spune el, statul e un individ și fiecare stat este independent față de celelalte. „Întrucât ființa-pentru-sine a spiritului real își are existența sa faptică în această independentă, ea este prima libertate a unui popor și cea mai înaltă onoare a lui.” În continuare el argumentează împotriva oricărui gen de Ligă a Națiunilor prin care s-ar putea îngrădi independenta statelor separate. Datoria cetățeanului se limitează (întrucât este vorba de relațiile externe ale statului său) exclusiv la susținerea individualității substanțiale, a independenței și suveranității propriului stat. Rezultă că războiul nu este în întregime un lucru rău sau unul pe care ar trebui să căutăm să-l suprimăm. Scopul statului nu este doar acela de a proteja viața și avutul cetățenilor săi, iar faptul acesta oferă justificarea morală a războiului, care nu trebuie privit ca un rău absolut, ca fiind ceva accidental sau ca avându-și cauza în ceva ce n-ar trebui să existe.

Hegel vrea să spună nu doar că în anumite situații o națiune n-are cum să evite cu justețe războiul. Ci vrea să spună mult mai mult. El este potrivnic creării de instituții — de felul unui guvern mondial — menite să preîntâmpine ivirea unor astfel de situații, deoarece crede că e bine ca din când în când să existe războaie. Războiul, spune el, este starea în care zădărnicia bunurilor și lucrurilor temporale e luată în serios. (Punct de vedere ce trebuie privit în contrast cu teoria opusă, potrivit căreia toate războaiele au cauze economice.) Războiul are o valoare morală pozitivă: „El are semnificația mai înaltă că printr-însul se conservă sănătatea etică a popoarelor, indiferența lor față de înțepenirea

în fixitatea determinațiilor finite.“ Pacea înseamnă osificare; Sfânta Alianță și Liga pentru Pace a lui Kant sunt inițiative eronate, pentru că o familie de state are nevoie de un inamic. Conflictele dintre state nu se pot soluționa decât prin război; statele aflându-se unul față de altul în stare de natură, relațiile dintre ele nu sunt de natură juridică sau morală. Realitatea drepturilor lor rezidă în vointele lor particolare, iar interesul fiecărui stat îi este acestuia suprema lege. Nu există nici un contrast între morală și politică, deoarece statele nu sunt supuse legilor morale obișnuite.

Așa arată doctrina hegeliană a statului — o doctrină care, dacă e acceptată, justifică orice tiranie internă și orice agresiune externă din către se pot imagina. Cât de pronunțat este partizanatul lui Hegel se vede din faptul că teoria sa este în bună parte incompatibilă cu propria sa metafizică și că nepotrivirile sunt toate de așa natură încât tind să justifice cruzimea și banditismul internațional. Un om poate fi iertat dacă logica îl silește să ajungă, cu părere de rău, la concluzii ce nu-i sunt pe plac, dar nu și dacă se abate de la logică spre a fi liber să legitimeze nelegiuiri. Logica lui Hegel îi impunea credința că în totalități există mai multă realitate sau excelență (pentru el acestea sunt sinonime) decât în părțile lor, și că o totalitate își sporește realitatea și excelența pe măsură ce devine mai organizată. Aceasta îi dădea temei să prefere statul față de un agregat anarchic de indivizi, dar atunci ar fi trebuit, tot așa, să-l facă să prefere un stat mondial unui agregat anarchic de state. Înăuntrul statului, filozofia sa generală ar fi trebuit să-l facă să simtă mai mult respect față de individ decât simțea în fapt, deoarece întregurile despre care tratează *Logica* sa nu sunt asemenei Unului lui Parmenide și nici măcar asemenei Dumnezeului lui Spinoza; ci sunt întreguri în care individul nu dispare, ci dobândește realitate mai deplină prin relația sa armonioasă cu un organism mai mare. Un stat în care individul e ignorat nu este un model în miniatură al Absolutului hegelian.

Tot așa, în metafizica lui Hegel nu se găsesc temeiuri valabile pentru valorizarea exclusivă a statului în opoziție cu alte organizații sociale. Eu nu văd altceva decât partizanat protestant în preferință accordată de Hegel statului față de Biserică. În plus, dacă e bine ca societatea să fie cât mai organică cu putință, așa cum crede Hegel, atunci, pe lângă stat și Biserică, este nevoie de multe alte organizații sociale. Din principiile lui Hegel ar decurge că fiecare interes care nu este dăunător comunității și care poate fi promovat prin cooperare ar trebui să dispună de o organizație corespunzătoare și că fiecare organizație de acest fel ar trebui să beneficieze de un quantum de independentă limitată. La

asta s-ar putea eventual obiecta că undeva trebuie să rezide autoritatea ultimă și că ea nu poate să rezide decât în stat. Dar chiar și aşa, s-ar putea să fie de dorit ca această autoritate ultimă să nu fie irezistibilă atunci când încearcă să devină peste măsură de opresivă.

Aceasta ne aduce la o chestiune de importanță fundamentală în judecarea întregii filozofii hegeliene. Cuprinde oare întregul mai multă realitate și mai multă valoare decât părțile lui? Hegel răspunde afirmativ la ambele aceste întrebări. Întrebarea privind realitatea este de ordin metafizic, cea privind valoarea este de ordin etic. Ele sunt îndeobște tratate ca și cum ar fi practic de nedeosebit; mie însă mi se pare important să le examinăm separat. Să începem cu întrebarea metafizică.

În viziunea lui Hegel și a multor alțor filozofi, caracterul oricărei porțiuni din univers este afectat în mod atât de profund de relațiile sale cu celelalte părți și cu întregul, încât despre nici o parte nu se poate face vreun enunț adevărat cu excepția celui prin care i se atribuie respectivei părți locul pe care-l ocupă în cadrul întregului. Dar cum acest loc depinde de toate celelalte părți, un enunț adevărat despre locul cutărei părți în cadrul întregului va fixa totodată locul pe care-l deține în cadrul întregului fiecare din celelalte părți. Ceea ce face să nu poată exista decât un singur enunț adevărat și să nu existe nici un adevăr în afara de întregul adevăr. În mod asemănător, nimic nu este pe deplin real cu excepția întregului, pentru că orice parte, când este izolată, își schimbă caracterul în urma acestei izolări și ca atare nu se mai înfățișează întocmai aşa cum este cu adevărat. Pe de altă parte, când o componentă este privită în raport cu întregul, adică aşa cum și trebuie să fie privită, se constată că ea nu este auto-subzistentă și că nu poate să existe decât tocmai ca parte a aceluia întreg care este singurul cu adevărat real. Aceasta e doctrina metafizică.

Doctrina etică, potrivit căreia valoarea rezidă în întreg și nu în părțile componente, este cu necesitate adevărată dacă este adevărată doctrina metafizică, dar nu este neapărat falsă dacă este falsă doctrina metafizică. În plus, ea poate fi adevărată despre anumite întreguri, iar despre altele nu. Ea este, într-un anumit sens, evident adevărată despre un corp viu. Ochiul nu are nici o valoare când este separat de corp; o colecție de *disjecta membra*, chiar și când e completă, nu are valoarea pe care o avea mai înainte corpul din care acestea au fost desprinse. Hegel concepe relația etică dintre cetățean și stat ca fiind analoagă celei dintre ochi și corp: la locul său, cetățeanul e parte componentă a unui întreg valoros, pe când izolat, este la fel de lipsit de rost ca și un ochi izolat. Această analogie este însă contestabilă; din importanța etică a unui anumitor întreguri nu decurge importanța tuturor întregurilor.

Formularea de mai sus a problemei etice este defectuoasă într-o privință importantă, și anume pentru că nu ia în considerare distincția dintre scopuri și mijloace. Un ochi ca parte a unui corp viu este *util*, adică are valoare ca mijloc; dar nu are mai multă valoare *intrinsecă* decât atunci când este desprins de corp. Un lucru are valoare intrinsecă atunci când este prețuit de dragul lui însuși și nu ca mijloc pentru altceva. Ochiul îl prețuim ca mijloc al vederii. Vederea poate fi mijloc sau scop; este mijloc atunci când ne arată hrana sau inamicii, iar scop este atunci când ne înfățișează ceva ce găsim că este frumos. Statul este evident valoros ca mijloc: el ne protejează de hoți și ucigași, se ocupă de drumi și de școli și.a.m.d. El poate, firește, să fie și rău ca mijloc, de pildă atunci când poartă un război nedrept. Adevărata întrebare pe care trebuie să-o punem în legătură cu Hegel nu este aceasta, ci dacă statul este bun *per se*, ca scop: există cetățenii de dragul statului sau statul de dragul cetățenilor? Hegel susține primul punct de vedere, iar filozofia liberală ce descinde din Locke îl susține pe cel de-al doilea. Este clar că statului suntem obligați să-i atribuim o valoare intrinsecă numai dacă îl considerăm înzestrat cu o viață proprie, aşadar ca fiind într-un anumit sens o persoană. În acest punct metafizica lui Hegel devine relevantă pentru întrebarea privitoare la valoare. O persoană este o totalitate complexă, având o unică viață; poate există oare o supra-persoană, formată din persoane aşa cum corpul este format din organe, și având o unică viață care nu este totuna cu suma vietilor persoanelor componente? Dacă, aşa cum crede Hegel, o asemenea supra-persoană poate să existe, atunci s-ar putea ca statul să fie o asemenea făptură și s-ar putea ca el să ne fie superior în felul în care corpul întreg este superior ochiului. Dacă însă considerăm că această supra-persoană nu este decât o monstrozitate metafizică, atunci vom spune negreșit că valoarea intrinsecă a unei comunități derivă din cea a membrilor ei și că statul e un mijloc și nu un scop. Ne întoarcem astfel de la întrebarea etică la cea metafizică. Iar întrebarea metafizică, la rândul ei, este de fapt, după cum vom vedea, o întrebare de logică.

Chestiunea în discuție este mult mai cuprinzătoare decât cea privind adevărul sau falsitatea filozofiei lui Hegel; ea este cea care-i desparte pe prietenii analizei de dușmanii ei. Să luăm un exemplu ilustrativ. Să presupunem că spun „John este tatăl lui James”. Hegel și toți cei care cred în ceea ce a ajuns să se cheme „holism” vor spune: „Înainte de a putea să înțelegeți acest enunț, trebuie să știți cine sunt John și James. Iar a ști cine este John înseamnă a-i cunoaște toate caracteristicile, pentru că doar prin ele John poate fi deosebit de orice altă persoană. Dar toate aceste caracteistică trimit la alții oameni și la alte lucruri. Pe John

îl caracterizează relațiile în care stă cu părinții săi, cu soția sa și cu copiii săi, faptul că este un bun cetățean sau unul rău și apartenența sa la o anumită țară. Toate aceste lucruri trebuie să le cunoașteți înainte de a se putea spune că știți la cine se referă cuvântul «John». În străduința de a spune ce înțelegeți prin cuvântul «John», sunteți condași, pas cu pas, să luați în considerare întregul univers și astfel se va dovedi că enunțul dumneavoastră inițial vă spune ceva despre univers și nu despre doi oameni separați, John și James.”

Toate bune și frumoase, numai că această argumentare este expusă dintru început unei obiecții. Dacă raționamentul expus ar fi valid, cum ar putea să înceapă vreodată cunoașterea? Eu cunosc multe propoziții de forma „A este tatăl lui B”, dar nu cunosc întregul univers. Dacă orice cunoaștere ar fi cunoaștere a universului ca întreg, nu ar mai exista deloc cunoaștere. Această obiecție este de-a juns spre a ne face să bănuim că pe undeva s-a strecurat o greșală.

Fapt este că pentru a folosi corect și intelligent cuvântul „John”, n-am nevoie să știu *totul* despre John, ci doar cât îmi e suficient pentru a-l recunoaște. Fără îndoială că el are relații, apropiate sau îndepărțate, cu toate căte sunt în univers, dar putem face despre el enunțuri adevărate fără a lua în considerare aceste relații, cu excepția celor ce fac nemijlocit obiectul enunțării. S-ar putea ca el să fie nu doar tatăl lui James, ci și al Jemimei, dar nu-i nevoie să știu acest al doilea lucru pentru a ști că el este tatăl lui James. Dacă Hegel ar avea dreptate, n-am putea formula complet ce se înțelege prin „John este tatăl lui James” fără a o menționa și pe Jemima: ar fi obligatoriu să spunem „John, tatăl Jemimei, este tatăl lui James”. Dar nici asta nu ar fi de-a juns; ar trebui să continuăm prin a-i menționa părinții și bunicii și un întreg *Who's Who*. Dar în felul acesta ajungem la absurdități. Poziția lui Hegel ar putea fi formulată astfel: „Cuvântul «John» înseamnă tot ceea ce este adevărat despre John.” Dar ca definiție, această formulare este circulară, deoarece cuvântul „John” figurează în expresia definitoare. În fapt, dacă Hegel ar avea dreptate, nici un cuvânt n-ar putea începe să aibă înțeles, deoarece pentru asta ar trebui să cunoaștem deja înțelesurile tuturor celorlalte cuvinte pentru a putea enunța toate proprietățile entității pe care cuvântul respectiv o desemnează, căci potrivit teoriei despre care vorbim, ele sunt cele ce dău înțelesul aceluia cuvânt.

Vorbind în termeni abstracți: trebuie să distingem între feluri de proprietăți. Un lucru poate avea o proprietate ce nu presupune nici un alt lucru; proprietățile de acest fel se cheamă *calități*. Sau poate să aibă o proprietate ce presupune un singur alt lucru; aşa este proprietatea de a fi căsătorit. Sau poate avea o proprietate ce presupune două alte

lucruri, bunăoară proprietatea de a fi cumpnat. Dacă un anumit lucru are o anumită multime de calități și nici un alt lucru nu are exact aceeași multime de calități, atunci el poate fi definit drept „lucrul care are cutare și cutare calități”. Din faptul că are aceste calități nu se poate deduce nimic prin pură logică despre proprietățile lui relationale. Hegel credea că dacă despre un lucru s-ar ști destul pentru a-l putea deosebi de toate celealte lucruri, atunci toate proprietățile lui ar putea fi inferate prin pură logică. Aceasta a fost o greșeală și din această greșeală a luat naștere întreg edificiul impunător al sistemului său. Avem aici o ilustrare a unui adevăr important, și anume că cu cât dispui de o logică mai proastă, cu atât sunt mai interesante consecințele cărora ea le dă naștere.

## Capitolul XXIII

Byron

Secolul al XIX-lea, privit în comparație cu epoca de acum, ne apare rațional, progresist și mulțumit; totuși, la mulți dintre oamenii cei mai remarcabili din epoca optimismului liberal descoperim caracteristici opuse acestora și proprii mai degrabă vremurilor în care trăim noi. Când îi privim pe oameni nu ca artiști sau descoperitori, nu ca fiind agreabili sau dezagreabili propriilor noastre gusturi, ci drept forțe sau drept cauze ale unor schimbări în structura socială, în judecările de valoare sau în optica intelectuală, constatăm că mersul evenimentelor în vremea din urmă a impus multe reajustări în evaluările noastre, făcându-ne să-i vedem pe unii din ei ca mai puțin importanți decât păreau odinioară, iar pe alții ca fiind mai importanți. Printre cei a căror importanță este mai mare decât părea, Byron merită un loc de frunte. Pe continent o astfel de judecată nu ar fi primită cu surprindere, pe când în lumea anglofonă ea ar putea fi considerată stranie. Byron a fost influent tocmai pe continent, încât nu în Anglia ar trebui căutată progenitura sa spirituală. Celor mai mulți dintre noi, versurile sale ni se par adesea slabe, iar sentimentele sale adesea stridente, pe când în străinătate modul său de a simți și viziunea sa despre viață au fost transmise, dezvoltate și transmutate până când au devenit atât de răspândite încât s-au constituit în factori ai unor mari evenimente.

Rebelul aristocrat, reprezentat prin excelență de Byron în epoca sa, este un tip mult diferit de liderul unei revolte țărănești sau proletare. Cei ce suferă de foame n-au nevoie de o filozofie rafinată ca să le stimuleze sau să le justifice nemulțumirea, iar o astfel de filozofie li se pare a fi o simplă distracție a unor oameni bogăți și trândavi. Ei năzuiesc la ceea ce alții posedă, și nu la vreun bine intangibil și metafizic. Deși s-ar putea să predice iubirea creștinească, aşa cum făceau rebelii comuniști medievali, motivele pentru care fac acest lucru sunt cât se poate de simple, și anume că lipsa acestui sentiment la cei bogăți și puternici îi face să sufere pe cei săraci, iar prezența ei la camarázii întru revoltă

este considerată esențială pentru izbânda acesteia. Dar experiența luptei duce la pierderea nădejdii în puterea iubirii și lasă drept forță motrice doar ura nudă. Dacă un rebel de acest tip inventează o filozofie, aşa cum a făcut Marx, această filozofie nu va fi preocupată de valori, ci va fi menită doar să demonstreze victoria finală a taberei reprezentate de el. Valorile sale rămân primitive: binele înseamnă mâncare pe săturate, restul sunt vorbe frumoase. Nici un om flămând nu-i probabil să gândească altfel.

Rebelul aristocratic, încrucișat are destulă mâncare, trebuie neapărat să aibă alte pricini de nemulțumire. Eu nu-i includ printre rebeli pe simplii lideri ai unor fațiuni înlăturăte vremelnic de la putere, ci doar pe acei oameni a căror filozofie pledează pentru o schimbare mai de anvergură decât propriul lor succes personal. Nu-i exclus ca resortul tainic al nemulțumirii lor să fie setea de putere, dar în gândirea lor conștientă este criticat modul de cârmuire a lumii, iar această critică, atunci când merge suficient de adânc, îmbracă forma unei autoafirmări titanice, de anvergură cosmică, sau, la cei care păstrează o doză de superstiție, forma satanismului. Ambele se găsesc la Byron. Iar prin oamenii pe care el i-a influențat, ambele s-au răspândit în mari segmente ale societății căror nu prea li s-ar potrivi calificativul de aristocratice. Filozofia aristocratică a rebeliunii, crescând, dezvoltându-se și schimbându-se pe măsură ce se apropia de maturitate, a inspirat un lung sir de mișcări revoluționare, de la carbonarii de după căderea lui Napoleon până la puciu lui Hitler din 1933; iar în fiecare stadiu ea a inspirat la intelectuali și artiști câte un mod de gândire și de simțire corespunzător.

Evident că un aristocrat nu devine rebel decât dacă firea sa și împrejurările în care se află au ceva ieșit din comun. Împrejurările vietii lui Byron au fost de bună seamă astfel. Primele sale amintiri din copilărie sunt cele privind certurile dintre părinți; mama sa era o femeie de a cărei cruzime s-a temut și a cărei vulgaritate a disprețuit-o; în bona sa se îmbinău răutatea și cea mai strictă teologie calvinistă; infirmitatea de la picior îl umplea de rușine și-l făcea să se simtă izolat printre colegii de școală. După ce a trăit în sărăcie, la vîrstă de zece ani s-a pomenuit dintr-o dată lord și proprietarul moșiei de la Newstead. Fratele bunicului său, „lordul cel rău”, ucisese un om în duel, cu treizeci și trei de ani în urmă și de atunci fusese ostracizat pentru totdeauna de semenii. Familia Byron fusese una de oameni neleguiți, cum fusese, într-o măsură și mai mare, și familia Gordon, a mamei sale. După mizeria pe care o cunoscuse pe o stradă dosnică din Aberdeen, era firesc că băiatul să se bucure de titlul și abația dobândite și să dorească a moșteni caracterul străbunilor săi în semn de recunoștință pentru pământurile

dobândite de la ei. Iar dacă în vremea din urmă firile lor belicoase le-au adus necazuri, el a aflat că în veacurile trecute ea le câștigase un renume. Una din primele sale poezii, „La plecarea din Newstead Abbey”, dă glas emoțiilor trăite de el atunci, admirăției sale pentru strămoșii care au luptat în cruciade, la Crécy și la Marston Moor. Poezia se încheie cu un pios legământ:

Ca voi va trăi sau, murind, izbăvirea  
Alături de voi în țărână-i va fi.

Aceste versuri nu exprimă o pornire de rebel, dar sugerează pe „Childe” Harold, nobilul modern care-i imită pe seniorii medievali. În studenție, când a avut pentru prima dată un venit propriu, a scris că se simtea la fel de independent ca „un principe german ce-și bate propria sa monedă sau ca o căpeneie cherokeză care nu bate nici un fel de monedă, dar în schimb se bucură de ceea ce e mai de preț, Libertațea. Vorbesc în extaz de această zeită pentru că blajina mea mamă a fost atât de despotică.” În anii ce-au urmat a scris multe versuri nobile de laudă a libertății, dar să nu uităm că libertatea pe care o cânta era cea a unui principe german sau a unei căpenei de piei-roșii, și nu cea de calitate inferioară de care s-ar putea, eventual, bucura niște muritori de rând.

În ciuda viței sale nobile și a titlului de lord, rudele sale aristocrate l-au ținut la distanță, ceea ce l-a făcut să se simtă, din punct de vedere social, ca nefăcând parte din tagma lor. Mama sa era intens antipatizată, iar el era privit cu suspiciune. El însuși o știa vulgară și avea o sumbră temere ca nu cumva să aibă și el un asemenea cusur. De aci s-a născut acel amestec aparte de snobism și rebeliune, care l-a caracterizat. Dacă tot nu putea fi un gentilom de factură modernă, avea să fie un nobil cetezător de tipul străbunilor săi cruciați, ori poate de tipul mai feroce, dar cu atât mai romantic, al căpeneiilor ghibeline, însă blestematai de Dumnezeu și de Om în timp ce pășeau semet pe drumul spre o splendidă prăbușire. Romanele și poveștile medievale i-au fost cărțile de căpătăi. A păcătuit ca un Hohenstaufen și a murit, precum cruciații, razboindu-se cu musulmanii.

Timiditatea și disponibilitatea pentru prietenie l-au făcut să caute alinare în aventuri sentimentale, dar cum în mod inconștient ceea ce căuta era o mamă și nu o iubită, l-au deceptiționat toate femeile în afara de Augusta, sora sa vitregă. Calvinismul, de care nu s-a dezbarat niciodată — lui Shelley, în 1816, i se prezenta ca fiind un „metodist, calvinist, augustinian” —, îl făcea să simtă că duce o viață de păcătos; dar își spunea în sinea sa că păcatul îl avea în sânge ca pe un blestem ereditar, ca

pe un destin nefast pe care i-l hărăzise Atotputernicul. Dacă lucrurile săteau într-adevăr aşa, atunci, de vreme ce *trebuia negreșit* să fie remarcabil, avea să fie remarcabil întru păcat și avea să-și îngăduie păcate ce depășesc curajul libertinilor la modă pe care voia să-i disprețuiască. Pe Augusta o iubea cu adevărat pentru că era de același sânge cu el — din neamul proscris al Byronilor — precum și din motivul mai simplu că ea se îngrijea cu bunătatea unei surori mai mari de confortul său în viață de zi cu zi. Dar asta nu era tot ce ea avea să-i ofere. Prin firea ei simplă, blajină și îndatoritoare, ea a devenit pentru poet prilejul viu pentru delectabile și autocomplezente remușcări. El se putea simți astfel egalul celor mai mari păcătoși — al unui Manfred, al unui Cain și aproape al lui Satan însuși. Calvinistul, aristocratul și rebelul erau astfel satisfăcuți deopotrivă; satisfăcut era astfel și îndrăgostitul romantic, a cărui inimă a fost zdrobită de pierderea singurei ființe pământești capabile să mai stârnească în ea suavele emoții de milă și iubire.

Byron, deși se simțea egalul lui Satan, n-a cutezat cu adevărat niciodată să se pună în locul lui Dumnezeu. Următorul pas în creșterea orgoliului a fost făcut de Nietzsche, care spune: „Dacă ar exista Zei, cum să putea suporta să nu fiu unul din ei! *Prin urmare*, nu există Zei.” Să luăm aminte la premisa subînțeleasă a acestui raționament: „Tot ce-mi umilește orgoliul trebuie considerat fals.” Nietzsche, ca și Byron, ba chiar într-o măsură mai mare, a fost crescut într-o atmosferă de pietate, dar având un intelect mai viguros, a găsit o cale de evadare mai bună decât satanismul. Lui Byron i-a păstrat însă o mare simpatie. El spune:

Tragedia e că nu putem crede în dogmele religiei și ale metafizicii dacă avem în inimă și în cap metodele mai stricte ale adevărului, dar pe de altă parte, prin dezvoltarea omenirii noi am devenit atât de tandru sufcrinzi, încât ne trebuie mijloace de salvare și de consolare de cel mai înalt soi: de unde se naște primejdia ca omul să sângereze de moarte de pe urma adevărului pe care-l recunoaște.

Byron exprimă același gând în versuri nemuritoare:

Mâhnirea e cunoaștere, și-acei  
Care cunosc adânc, jelesc mai aprig  
Fatalul adevăr. Pomul științei  
Nu-i arborele vieții.

Câteodată, însă rar, Byron se apropie mai mult de punctul de vedere al lui Nietzsche. În general însă, teoria etică a lui Byron, spre deosebire de practica sa, rămâne strict conventională.

Marele om este, pentru Nietzsche, asemenei zeilor; pentru Byron este, de obicei, un titan învrăjbit cu el însuși. Uneori, totuși, Byron zugrăvește

câte un întelept nu mult diferit de Zarathustra — Corsarul, în raporturile cu cei ce îl urmează, este

Semeț stăpân pe-a guvernării artă,  
Ce-atrage, fascinează și nu iartă.

Același erou însă „îl ura pe om prea mult pentru a mai simți vreo remușcare”. O notă de subsol ne asigură că personajul Corsarului este fidel naturii umane, de vreme ce aceleași trăsături se regăsesc la regele vandalilor Genseric, la tiranul ghibelin Ezzelino și la un anume pirat din Louisiana.

În căutarea eroilor săi, Byron nu era nevoie să se mărginească la Levant și la Evul Mediu, pentru că nu era greu ca și Napoleon să fie înfășurat într-o mantie romantică. Influența lui Napoleon asupra imaginației europene din secolul al XIX-lea a fost foarte profundă; el i-a inspirat pe Clausewitz, pe Stendhal, pe Heine, gândirea lui Fichte și cea a lui Nietzsche, ca și acțiunile patrioților italieni. Epoca e bântuită de fantoma sa, singura forță suficient de puternică pentru a fi opusă industrialismului și comerțului și pentru a alimenta dezgustul față de pacifism și mercantilism. *Război și pace* al lui Tolstoi e o încercare de exorcizare a fantomei, însă una zadarnică, întrucât fantoma nu a fost niciodată mai puternică decât este în zilele noastre.

În cursul celor O sută de zile, Byron și-a declarat dorința ca Napoleon să iasă victorios, iar când a aflat de Waterloo, a exclamat: „Îmi pare teribil de rău.” Osingură dată s-a întors, pentru o clipă, împotriva eroului său: în 1814, când (era el de părere) sinuciderea ar fi fost un gest mai decent decât abdicarea. În acel moment el a căutat consolare în virtutea lui Washington, dar întoarcerea de pe Elba a făcut ca acest efort să nu mai fie necesar. În Franța, când Byron a murit, „în multe ziare s-a făcut observația că cei mai mari doi bărbați ai secolului, Napoleon și Byron, au dispărut aproape în același timp”<sup>1</sup>. Carlyle, care pe atunci îl considera pe Byron „cel mai nobil spirit din Europa” și simțea că parcă „ar fi pierdut un frate”, a ajuns mai apoi să-l prefere pe Goethe, dar păstrând asocierea lui Byron cu Napoleon:

Pentru spiritele voastre mai nobile, publicarea unei astfel de Opere de Artă, într-unul din dialecte sau în celălalt, devine aproape o necesitate. Căci ce altceva este ea, la drept vorbind, decât o sfadă cu Diavolul înainte de a începe să vă războiuți aievea cu el? Byron își publică *Durerile lordului George*, în versuri și proză, și abundant în alte chipuri; Bonaparte al vostru își prezintă opera *Durerile lui Napoleon* într-un stil mult prea grandios, cu muzică

<sup>1</sup> Maurois, *Viața lui Byron*.

de salve de tun și strigăte de ajutor ale lumii; luminile sale de scenă sunt focurile Conflagrației, ritmul și recitativul său sunt tropăitul mulțimilor în luptă și zgomotul de orașe prăbușite.<sup>2</sup>

E adevărat că, trei capitole mai încolo, el emite porunca energetică: „Închideți-l pe Byron-ul vostru; deschideți-l pe Goethe.“ Dar pe Byron îl avea în sânge, pe când Goethe rămânea o aspirație.

Byron și Goethe erau pentru Carlyle antiteze; pentru Alfred de Musset, ei erau complici în nefasta operă de instilare a otrăvii melancoliei în voiosul suflet galic. Majoritatea tinerilor francezi de atunci se pare că-l cunoșteau pe Goethe doar prin *Suferințele lui Werther* și deloc în ipostaza lui de olimpian. Musset îl blama pe Byron de a nu fi fost consolat de Adriatica și de contesa Guiccioli, dar se însela, pentru că după ce a cunoscut-o pe contesă, Byron nu a mai scris nimic în tonalitatea din *Manfred*. Dar *Don Juan* a fost la fel de puțin citit în Franța ca și poezia mai stenică a lui Goethe. În ciuda lui Musset, majoritatea poetilor francezi au găsit mereu de atunci în nefericirea lui Byron cel mai bun material pentru stihurile lor.

Pentru Musset, doar după Napoleon puteau fi socotiți Byron și Goethe cele mai mari genii ale veacului. Născut în 1810, Musset făcea parte din generația pe care, într-o descriere lirică a gloriilor și dezastrelor imperiului, el o definește ca fiind a celor *conçus entre deux batailles* (concepți între două bătălii). În Germania, sentimentele față de Napoleon erau mai împărtășite. Unii, precum Heine, vedeau în el pe vajnicul misionar al liberalismului, nimicitorul robiei, dușmanul legitimitatii, pe omul care i-a făcut să tremure pe măruntii principi ereditari; alții îl vedeau în el pe Anticrist, pe închipuitul distrugător al nobilei nații germane, pe imoralistul care a dovedit încă o dată că virtutea teutonică putea fi făcută să dăinuie doar printr-o ură nestinsă față de Franța. Bismarck a realizat o sinteză: Napoleon rămânea Anticrist, dar un Anticrist demn de a fi imitat și nu doar detestat. Nietzsche, care a acceptat acest compromis, remarcă cu o bucurie macabră că se apropiie era clasică a războiului și că această favoare o datorăm nu Revoluției franceze, ci lui Napoleon. În acest fel naționalismul, satanismul și cultul eroilor — moștenire de la Byron — au devenit parte componentă a sufletului complex al Germaniei.

Byron nu este blațin, ci violent ca o vijelie. Spusele sale despre Rousseau îl se aplică lui însuși. Rousseau, spune el,

Grăit-a chinul lui cu elocvență,  
I vind din cruda dragostei demență

<sup>2</sup> *Sartor Resartus*, cartea II, cap. VI.

Mari frumuseți vărsate în cuvinte,  
De ne-a orbit celestă lor ardență

.....  
Si vis de frumusețe ideală  
În pagini el a însălat cu artă  
Chiar straniu de părea de-asemeni foc să ardă.

Dar între cei doi bărbați există o deosebire profundă. Rousseau este patetic, Byron e fioros: timiditatea lui Rousseau este evidentă, cea a lui Byron e disimulată; Rousseau admiră virtutea cu condiția de a fi simplă, pe când Byron admiră păcatul, cu condiția de a fi stihial. Deosebirea, deși nu face decât să marcheze două stadii în revolta unor instințe antisociale, este importantă și indică direcția în care evoluă mișcarea.

Romantismul lui Byron, trebuie să spunem deschis, a fost doar pe jumătate sincer. I se întâmpla căteodată să spună că poezia lui Pope e mai bună decât a sa, dar probabil că și această judecată exprima doar ceea ce el gândea în anumite stări sufletești. Lumea a ținut mortiș să-l simplifice, trecând cu vederea elementul de poză din disperarea sa cosmică și din disprețul său declarat față de omenire. Ca și mulți alții oameni de seamă, și el a fost mai important ca mit decât aşa cum a fost în realitate. Ca mit, importanța sa, îndeosebi pe continent, a fost enormă.

## CAPITOLUL XXIV

# Schopenhauer

Schopenhauer (1788–1860) este, printre filozofi, o figură în multe privințe singulară. Este pesimist, în timp ce aproape toți ceilalți sunt optimiști. Nu este însă totul academic, precum Kant și Hegel, dar nici nu se plasează cu totul în afara tradiției academice. Îi displace creștinismul și preferă religiile Indiei — atât hinduismul, cât și budismul. Este un om de o vastă cultură, interesat la fel de mult de artă ca și de etică. Este neobișnuit de imun la naționalism și la fel de familiarizat cu autorii englezi și francezi ca și cu cei din țara sa. A avut întotdeauna mai puțină priză la filozofii de profesie decât la artiști și literați aflați în căutarea unei filozofii în care să poată crede. Cu el începe supralicitarea Voinței, caracteristică pentru o mare parte a filozofiei secolelor al XIX-lea și al XX-lea; dar pentru el Voința, deși fundamentală din punct de vedere metafizic, este un rău din punct de vedere etic — opoziție posibilă doar pentru un pesimist. El recunoaște trei surse ale filozofiei sale — Kant, Platon și Upanișadele — dar nu cred că-i datorează lui Platon atât de mult cât crede el însuși. Viziunea sa filozofică are o anumită afinitate temperamentală cu cea a epocii elenistice; este o viziune obosită și vătădinară, pentru care pacea prețuiește mai mult decât victoria, iar chietismul mai mult decât încercările de reformă, pe care le consideră inevitabil futile.

Ambii săi părinți aparțineau unor familii negustorești de vază din Danzig (Gdansk), locul său de naștere. Tatăl său era un voltairian, pentru care Anglia însemna țara libertății și a inteligenței. La fel ca majoritatea cetățenilor de frunte din Danzig, ura atentatele Prusiei la independența orașului liber Danzig și a fost cuprins de indignare atunci când acesta a fost anexat de Prusia în 1793 — indignare ce l-a făcut să se mute la Hamburg, deși a suferit prin asta o însemnată pierdere pecuniară. Schopenhauer a trăit acolo împreună cu tatăl său din 1793 până în 1797; apoi a petrecut doi ani la Paris, la sfârșitul cărora tatăl său afla cu placere că băiatul aproape uitase germana. În 1803 a fost plasat la o școală

cu internat din Anglia, unde a prins ură față de nesinceritate și de ipocrizie. Peste alți doi ani, ca să-i facă pe plac tatălui său, devinea funcționar la o casă de comerț din Hamburg, dar nu agrea defel perspectiva unei cariere de afaceri și Tânjea după o viață literară și academică. Lucrul acesta a devenit posibil în urma morții tatălui — probabil un suicid; mama sa a primit bucuroasă ideea ca băiatul să abandoneze comerțul și să urmeze școala și universitatea. De aici am putea fi tentați să presupunem că el ar fi preferat-o pe mamă tatălui, dar adevărul este exact opus: pe mamă o antipatiza, iar tatălui i-a păstrat o amintire plină de afecțiune.

Mama lui Schopenhauer era o doamnă cu aspirații literare, care s-a stabilit la Weimar cu două săptămâni înaintea bătăliei de la Iena. Acolo a ținut un salon literar, a scris cărți și a cultivat prietenii cu oameni de cultură. Băiatului nu-i purta o mare afecțiune și nu-i trecea deloc cu vederea greșelile. Îl punea în gardă față de patosul umflat și găunos; pe băiat, flirturile ei îl agasau. La vîrsta majoratului, Arthur a moștenit o modestă avere; începând de atunci, el și mama și-au devenit din ce în ce mai insuportabili unul celuilalt. Fără îndoială că proasta lui părere despre femei se datorează, cel puțin în parte, certurilor pe care le-a avut cu mama sa.

Încă pe când trăia la Hamburg a ajuns sub influența romanticilor, îndeosebi a lui Tieck, Novalis și Hoffmann, de la care a învățat să admire Grecia și să gândească rău despre elementele ebraice din creștinism. Un alt romantic, Friedrich Schlegel, i-a amplificat admirarea față de filozofia indiană. În anul în care a ajuns la majorat (1809) s-a dus la universitatea din Göttingen, unde a prins admirătie pentru Kant. Doi ani mai târziu s-a dus la Berlin, unde a studiat în principal științe; a audiat prelegeri de-ale lui Fichte, dar acesta i-a trezit dispreț. Entuziasmul stârnit de războiul de eliberare l-a lăsat indiferent. În 1819 a devenit *Privatdozent* la Berlin și a avut vanitatea să-și programeze prelegerile la aceleași ore cu cele ale lui Hegel; neizbutind să-i ademenească pe auditorii acestuia, curând a încetat să mai predea. În cele din urmă, s-a stabilit la Frankfurt, unde a dus o viață de burlac bătrân. Avea o cătelușă pe nume Atma (sufletul lumii), zilnic se plimba câte două ceasuri, fuma dintr-o pipă lungă, citea ziarul londonez *Times* și folosea corespondenți spre a culege dovezi despre celebritatea sa. Avea o orientare antidemocratică și a detestat revoluția de la 1848; credea în spiritism și magie; în camera sa de lucru ținea un bust al lui Kant și un Buddha de bronz. În modul său de viață încerca să-l imite pe Kant, exceptând obiceiul acestuia de a se scula din pat dimineața devreme.

Principala sa operă, *Lumea ca voință și reprezentare*, a fost publicată la sfârșitul anului 1818. El a considerat-o de mare importanță și a mers până la a spune că anumite alineate din ea îi fuseseră dictate de Sfântul Duh. Spre marea sa dezamăgire și umilință, cartea n-a stârnit nici un ecou. În 1844 l-a convins pe un editor să scoată o a doua ediție; dar abia peste alți câțiva ani a început să primească ceva din recunoașterea după care Tânjea.

Sistemul lui Schopenhauer este o adaptare a celui kantian, dar o adaptare în care accentul cade pe cu totul alte aspecte ale *Criticii* decât cele care au reținut atenția lui Fichte sau a lui Hegel. Aceștia s-au debărasat de lucrul *în sine*, dând astfel cunoașterii un rol fundamental din punct de vedere metafizic. Schopenhauer a păstrat lucrul *în sine*, dar l-a identificat cu voința. El susținea că ceea ce în percepție îmi apare drept corpul meu este de fapt voința mea. În sprijinul acestei viziuni, privită ca dezvoltare a lui Kant, pledau mai multe considerente decât erau dispuși să recunoască majoritatea kantienilor. Kant susținuse că studiul legii morale ne poate transporta dincolo de fenomene, dându-ne o cunoaștere pe care percepția sensibilă nu o putea da; de asemenea, că legea morală privește în esență voința. Pentru Kant, deosebirea dintre un om bun și unul rău ține de lumea lucrurilor *în sine* și privește voințele lor. Rezultă că, pentru Kant, voințele aparțin negreșit lumii reale și nu celei fenomenale. Fenomenul ce corespunde unui act de voință este o mișcare corporală; iată de ce, în viziunea lui Schopenhauer, corpul este o aparență a cărei realitate este voința.

Dar voința care se află în spatele fenomenelor nu poate consta dintr-un număr de voliții diferite. Potrivit lui Kant — iar în privința asta Schopenhauer este de acord cu el — atât spațiul cât și timpul aparțin doar fenomenelor; lucrul *în sine* nu este în spațiu sau timp. Prin urmare, voința mea, în sensul în care este reală, nu poate fi datată și nici compusă din acte de voință separate, pentru că sursa pluralității, adică, în limbajul scolastic, „principiul individuației”, sunt timpul și spațiul. Ea nu poate fi identificată nici cu voința întregului univers; individualitatea mea este o iluzie, rezultată din aparatul meu subiectiv de percepție spațio-temporală. Reală este doar o unică voință colosală, care se manifestă în cuprinsul întregii naturi, atât însuflare și neînsuflare.

Din cele spuse până aici, ne-am putea aștepta ca Schopenhauer să identifice această voință cosmică cu Dumnezeu și să formuleze o doctrină panteistă aidoma celei a lui Spinoza, în care virtutea ar consta în conformitatea cu voința divină. Pesimismul său duce însă, în acest punct, la o dezvoltare diferită. Voința cosmică este rea; voința *în întregul*

ei este rea sau, în orice caz, este sursa întregii noastre suferințe fără sfârșit. Suferința este inherentă oricărei vieți și ea se amplifică cu orice spor de cunoaștere. Voința nu are un scop conștient, a cărui atingere ar aduce mulțumire. Deși până la urmă moartea biruie negreșit, noi urmărim scopurile noastre deșarte „așa cum continuăm să umflăm întruna o băsică de săpun, deși știm cu certitudine că va plesni”. Fericirea este o himeră, pentru că o vrere neîmplinită ne pricinuiește durere, iar împlinirea are ca unic rezultat sațietatea. Instinctul îi împinge pe oameni la procreație, care dă naștere unui nou prilej de suferință și moarte; iată de ce actul sexual este însotit de rușine. Sinuciderea nu servește la nimic; doctrina transmigrației, chiar dacă nu este adevărată în litera ei, exprimă un adevăr sub formă de mit.

Toate acestea sunt nespus de triste, dar există o cale de scăpare și ea a fost descoperită în India.

Cel mai valoros mit este cel al Nirvanei (pe care Schopenhauer o interpretează ca extincție). Filozoful e de acord că acest mit este potrivnic doctrinei creștine, dar „străvechea înțelepciune a speței umane nu va fi dislocată de ceea ce s-a petrecut în Galileea”. Cauza suferinței este intensitatea voinței; cu cât ne vom exercita mai puțin voința, cu atât vom suferi mai puțin. Iar aici cunoașterea se dovedește în definitiv utilă, cu condiția să fie vorba de cunoaștere de un anumit gen. Distincția dintre un om și altul ține de lumea fenomenală și ea dispare atunci când lumea este văzută în adevărata lumină. Pentru omul bun, vălul mayei (al iluziei) a devenit transparent; el vede că toate lucrurile sunt una și că distanța dintre el și altul este doar aparentă. El ajunge la această intuiție prin iubire, care este întotdeauna simpatie și are de-a face cu durerea celorlalți. Odată ridicat vălul mayei, omul ia asupra sa suferință întregii lumi. La omul bun, cunoașterea întregului potolește orice aspirație vitală; voința să întoarce spatele vietii și își neagă propria natură. „În el se naște o oroare față de acea natură a cărei expresie este propria lui existență fenomenală, față de sâmburele și miezul lăuntric al acelei lumi care i se înfățișează plină de nefericire.”

De aici, Schopenhauer este condus la un acord total, cel puțin în ceea ce privește practica, cu misticismul ascetic. Pe Eckhart și pe Angelus Silesius îi preferă Noului Testament. Există și în creștinismul autentic anumite lucruri bune, îndeosebi doctrina păcatului originar aşa cum a fost predicată, împotriva „pelagianismului vulgar”, de către Sfântul Augustin și Luther; dar evangeliile sunt dezolant de deficiente în privința metafizicii. Budismul, spune el, este religia supremă; iar doctrinele etice împărtășite de el însuși reprezintă ortodoxia întregii

Asii, exceptând doar zonele în care domină „detestabila doctrină a islamului”.

Omul bun se consacră castității totale, sărăciei voluntare, postului și autochinuirii. În tot ce face, el va urmări să-și domolească voința individuală. Dar nu face acest lucru, precum misticii occidentali, pentru a realiza armonia cu Dumnezeu; el nu urmărește un astfel de bine pozitiv. Binele căutat este unul în întregime negativ:

Se impune să alungăm impresia sumbră despre acel neant pe care-l întreazărim în spatele oricărei virtuți și sfînenței ca țelul lor final, și de care ne temem aşa cum copilul se teme de întuneric; nu trebuie să fugim de el nici măcar aşa cum fac indienii, prin mituri și vorbe fără noimă, de felul reabsorbirii în Brahma sau al nirvanei budiste. Să recunoaștem fără preget că ceea ce rămâne după totala abolire a voinței este de bună seamă neant pentru cei ce sunt încă plini de voință; și că, dimpotrivă, pentru cei în care voința s-a alterat și s-a negat pe sine, neant este această lume a noastră, care e atât de reală, cu toții Sorii ei și cu toate Căile ei Lactee.

Aici este detectabilă o vagă sugestie că sfântul vede ceva pozitiv și inaccesibil privirii altor oameni, dar nu aflăm nicăieri nici cel mai mic indiciu despre ce anume ar fi vorba și eu cred că sugestia e doar retorică. Lumea cu toate fenomenele din ea, spune Schopenhauer, nu este decât obiectivarea voinței. Odată cu abolirea voinței,

...sunt abolite și toate acele fenomene; acea continuă încordare și sforțare fără de sfârșit și fără de odihnă pe toate treptele de obiectivitate, în care constă și prin care dăinuie lumea; nenumăratele forme care se succed gradat una alteia; orice manifestare a voinței; și în cele din urmă și formele universale ale acestei manifestări, timpul și spațiul, precum și ultima ei formă fundamentală, cea de subiect și obiect, sunt abolite toate. În lipsa voinței nu mai există nici o idee, nici o lume. În fața noastră nu mai e, cu siguranță, decât neant.

Nu putem da acestui pasaj alt înțeles decât acela că scopul sfântului este de a se apropia cât mai mult cu puțință de non-existență, la care, din rațiuni niciodată clar explicate, nu poate ajunge prin suicid. Nu-i foarte ușor de văzut de ce sfântul este de preferat omului care este mereu beat; poate că Schopenhauer gândeau că momentele de trezie nu pot fi decât dureros de frecvente?

Evanghelia schopenhaueriană a resemnării nu este foarte consecventă și nici foarte sinceră. Misticii pe care el îi invocă credeau în contemplație; pentru ei, viziunea beatifică întruchipa cel mai profund gen de cunoaștere și această cunoaștere constituia pentru ei supremul bine. Începând cu Parmenide, cunoașterii amăgitoare a aparenței i-a

fost opus mereu nu ceva de o natură total diferită, ci un alt gen de cunoaștere. Creștinismul propovăduiește că în *cunoașterea* lui Dumnezeu rezidă viața noastră veșnică. La Schopenhauer e cu totul altfel. El e de acord că ceea ce îndeobște trece drept cunoaștere ține de tărâmul mayei, dar atunci când străpungem vălul, ceea ce ni se arată nu este Dumnezeu, ci Satan, atotputernica voință rea, preocupată mereu să țeasă o pânză de suferințe pentru a-și chinui creaturile. Îngrozit de vizuenea diabolică, înțeleptul strigă „Piei din fața mea!” și caută refugiu în non-existență. A-i revendica pe mistici ca fiind adeptii acestei mitologii înseamnă a le aduce o jignire. Iar sugestia că înțeleptul poate trăi o viață înzestrată cu oarecare valoare și fără a fi atins non-existența completă nu poate fi reconciliată în nici un fel cu pesimismul lui Schopenhauer. Înțeleptul, cât timp există, există pentru că-și păstrează într-un fel sau altul voința, care este un rău. El poate micșora quantumul răului slăbindu-și voința, dar nu poate dobândi niciodată vreun bine pozitiv.

Doctrina lui Schopenhauer ne apare nesinceră dacă e îngăduit să o privim prin prisma vieții sale. El obișnuia să-și ofere mâncăruri bune la un restaurant de soi; a avut multe combinații amoroase, în care a existat senzualitate, dar nu și afecțiune; a fost o fire peste măsură de cărcotașă și neobișnuit de avară. S-a întâmplat odată să-l enerveze o cusătoresă destul de în vîrstă, care stătea la taclale cu o prietenă în fața ușii apartamentului său. Schopenhauer a îmbrâncit-o pe scară, pricinuindu-i o vătămare permanentă. Lenjereasa a obținut o ordonanță judecătorească prin care filozoful era obligat să-i plătească, pe toată durata vieții, o sumă trimestrială (de 15 taleri). Când în sfârșit, după douăzeci de ani, femeia a murit, el și-a notat în registrul de socrati: „Obit anus, abit onus.”<sup>1</sup> În viață sa ar fi greu de găsit dovada vreunei virtuți, cu excepția blândeții față de animale, capitol la care a mers până la a se împotrivi și vivisectiei practicate în interesul științei. În toate celealte privințe a fost totalmente egoist. E greu de crezut că un om profund convins de virtutea ascetismului și a resemnării n-ar face niciodată vreo încercare de a-și transpune convingerile în practică.

Din punct de vedere istoric, două lucruri prezintă importanță la Schopenhauer: pesimismul său și doctrina sa că voința este superioară cunoașterii. Pesimismul său a făcut posibil ca oamenii să se întrezeze de filozofie și fără a fi nevoie să se convingă în prealabil că vor afla în ea izbăvirea de orice rău; în acest sens, ca antidot, acest pesimism s-a dovedit util. Din punct de vedere științific, nici optimismul,

<sup>1</sup> „S-a zis cu baba, gata cu plata.”

nici pesimismul nu stau în picioare: optimismul admite, sau încearcă a dovedi, că universul există spre binele nostru, iar pesimismul, că universul există spre a ne chinui. Or, știința nu oferă nici o dovadă că universului îi pasă de noi în vreunul din aceste moduri. Credința în pesimism sau în optimism este ceva ce ține de temperament, și nu de rațiune, dar printre filozofii occidentali temperamentul optimist este mult mai des întâlnit. Din acest motiv, un exponent al taberei opuse se poate dovedi de folos încrucișat expune considerente ce alt-minteri ar fi trecute cu vederea.

Mai importantă decât pesimismul a fost doctrina primatului voinței. Este evident că această doctrină nu are o legătură logic necesară cu pesimismul, iar cei ce au împărtășit-o după Schopenhauer au găsit adesea în ea o bază pentru optimism. Sub o formă sau alta, doctrina că voința este factorul de căpătenie a fost susținută de mulți filozofi de dată mai recentă, îndeosebi de Nietzsche, Bergson, James și Dewey. În plus, ea a ajuns în vogă și dincolo de cercul filozofilor de profesie. Și cu cât a urcat cota voinței, cu atât a coborât cea a cunoașterii. Aceasta e, în opinia mea, cea mai notabilă schimbare survenită în tonalitatea filozofiei din epoca noastră, schimbare pregătită de Rousseau și Kant, dar proclamată pentru prima dată în puritatea ei de către Schopenhauer. Din acest motiv, deși i se poate reproba o anume inconsecvență și lipsă de profunzime, filozofia sa are o importanță considerabilă ca o etapă a evoluției istorice.

## Nietzsche

Nietzsche (1844–1900) se considera, pe bună dreptate, succesorul lui Schopenhauer, căruia însă îi este superior în multe privințe, mai cu seamă în consecvență și coerență doctrinei. Etica orientală a renunțării împărtășită de Schopenhauer pare discordantă cu metafizica sa, care vorbește despre omnipotența voinței; la Nietzsche, voința are nu doar primat metafizic, ci și etic. Deși a fost profesor, Nietzsche este un filozof literar, și nu academic. El nu a inventat noi teorii ontologice sau epistemologice în sensul tehnic al cuvântului; importanța sa ține cu precădere de etică și, în chip secundar, de virtuțiile sale de critic istoric perspicace. În cele ce urmează, mă voi limita aproape exclusiv la etica sa și la critica pe care o face religiei, pentru că grație acestui aspect al scrisului său a devenit influent.

Viața sa a fost simplă. Tatăl său era pastor protestant iar băiatul a primit o educație foarte religioasă. La universitate a făcut strălucite studii clasice și filologice, fiind atât de remarcat încât în 1869, înainte de a le fi absolvit, i s-a oferit o catedră de filologie la Basel, pe care a acceptat-o. Nu s-a bucurat niciodată de o sănătate bună, încât după ce și-a luat câteva concedii medicale, a fost în cele din urmă nevoit să demisioneze (1879). După aceea a trăit prin stațiuni climaterice din Elveția; în 1888 a înnebunit și nu și-a mai revenit până la moarte. A nutrit o admirație patimășă față de Richard Wagner, dar s-a certat cu el, aproape de *Parsifal*, operă pe care a considerat-o prea creștină și prea impregnată de renunțare. După această criză, l-a criticat cu vehemență pe Wagner, mergând chiar până la a-l acuza că este evreu. Viziunea generală a lui Nietzsche a rămas, cu toate acestea, foarte asemănătoare celei a lui Wagner din *Inelul nibelungilor*; supraomul lui Nietzsche seamănă îndeaproape cu Siegfried, exceptând detaliul că este cunoșător de greacă. Lucrul poate să pară straniu, dar asta nu-i vina mea.

Nietzsche nu a fost romantic în chip conștient; ba chiar i-a criticat căteodată cu asprime pe românci. Viziunea sa conștientă a fost una

elenă, minus componenta orfică a acesteia. I-a admirat pe presocratici, cu excepția lui Pitagora. Are o strânsă afinitate cu Heraclit. Omul magnanic al lui Aristotel seamănă îndeaproape cu ceea ce Nietzsche numește „omul nobil”, dar pe filozofii greci începând cu Socrate, Nietzsche îi consideră îndeobște inferiori predecesorilor lor. Lui Socrate nu-i poate ierta obârșia umilă; îl taxează drept *roturier* (plebeu) și îl acuză de a fi corrupt tineretul nobil al Atenei instilându-i înclinații democratice. Platon, în special, este blamat din pricina gustului său pentru edificare. Se simte totuși că nu-i prea place să-l blameze, astfel că, pentru a-l dezvinovăți, sugerează că probabil era nesincer și predica virtutea doar ca pe un mijloc de disciplinare a claselor de jos. Într-un rând îl numește „marele Cagliostro”. Îl plac Democrit și Epicur, dar simpatia sa pentru acesta din urmă pare încă cîtva ilogică, și ar trebui pesemne interpretată ca fiind de fapt admirătie pentru Lucrețiu.

Cum și era de așteptat, despre Kant are o părere proastă, numindu-l „fanatic moral à la Rousseau”.

Deși Nietzsche îi critică pe romântici, viziunea sa le datorează mult; o viziune aristocratic-anarhistă, aidoma celei a lui Byron, încât admirarea sa față de acesta nu ne surprinde. Nietzsche încearcă să îmbine două garnituri de valori ce nu sunt lesne de armonizat: pe de o parte, îi plac cruzimea, războiul și orgoliul aristocratic; pe de alta, iubește filozofia, literatura și artele, îndeosebi muzica. Istoric, aceste valori au coexistat în Renaștere; Papa Iuliu al II-lea, luptând pentru Bologna și patronându-l pe Michelangelo, ar putea fi considerat tipul de om pe care lui Nietzsche i-ar fi plăcut să-l vadă stăpân peste cârmuiri. Este firesc să-l comparăm pe Nietzsche cu Machiavelli, în ciuda marilor deosebiri dintre ei. Cât privește deosebirile: Machiavelli era un om de acțiune, ale cărui opinii s-au format în strâns contact cu îndeletnicirile publice și erau în concordanță cu epoca în care trăia; nu era pedant sau sistematic și filozofia sa politică nu formează tocmai un tot coerent. Nietzsche, dimpotrivă, a fost profesor, de formăție livrescă, iar ca filozof s-a aflat în opoziție conștientă cu ceea ce i se păreau a fi tendințele politice și etice dominante din epoca sa. Asemănările sunt însă mai profunde. Filozofia politică a lui Nietzsche este analoagă celei din *Prințipele* (nu și din *Discursuri*), deși este elaborată și aplicată pe un teren mai larg. Etica lui Nietzsche și a lui Machiavelli năzuiește la putere și este deliberat anticreștină, deși în această privință Nietzsche se exprimă cu mai multă francheză. Ceea ce a fost Cezar Borgia pentru Machiavelli, a fost Napoleon pentru Nietzsche: un om mare înfrânt de niște adverșari meschini.

Critica nietzscheană a religiilor și a filozofilor este dominată în întregime de motive etice. El admiră anumite calități pe care le consideră (probabil îndreptățit) posibile doar pentru o minoritate aristocrată; în opinia sa, majoritatea se cuvine a fi doar un mijloc în slujba excelenței celor puțini și nu trebuie socotită ca având vreo vocație independentă la fericire sau bunăstare. Oamenii obișnuiți sunt desemnați de obicei de Nietzsche prin epitetele de „nevolnici și neisprăviți”, și el nu are nimic împotrivă ca ei să suferă, dacă este necesar, pentru a se putea naște un om mare și puternic. Astfel, importanța perioadei de la 1789 la 1815 se rezumă pentru el în figura lui Napoleon: „Revoluția l-a făcut posibil pe Napoleon: iată justificarea ei! Pentru un preț asemănător ar trebui să dorim prăbușirea anarhică a întregii noastre civilizații. Napoleon a făcut posibil naționalismul: iată singura scuză a acestuia.” Aproape toate speranțele mai de soi ale acestui secol, spune el, i se datorează lui Napoleon.

Îi place să se exprime paradoxal și să-i șocheze pe cititorii convenționali. O face folosind cuvintele „bun” și „rău” cu conotațiile lor obișnuite, dar spunând după aceea că preferă „binelui” „răul”. Cartea sa *Dincolo de bine și de rău* urmărește de fapt să schimbe opinia cititorului despre ceea ce este „bine” și ceea ce este „rău”, dar, cu mici excepții, elogiază pe față „răul” și blamează „binele”. Spune, de exemplu, că este o greșeală să considerăm ca pe o datorie străduințele vizând triumful binelui și anihilarea răului; acest mod de a vedea datoria este englezesc, fiind tipic pentru „un nătâng ca John Stuart Mill”, om față de care nu trește un dispreț deosebit de virulent. Iată ce spune despre el:

Detest vulgaritatea lui care spune „Ceea ce e drept pentru un om este drept și pentru altul”; „Nu-i face altuia ceea ce n-ai vrea să-ți facă el și”.<sup>1</sup> Asemenea principii ar vrea parcă să așeze toate raporturile dintre oameni pe *servicii reciproce*, astfel că orice acțiune ar fi ca o plată în bani peșin pentru ceva ce ni s-a făcut. Ipoteza de la care se pleacă aici este cum nu se poate mai ignobilă: se admite ca de la sine înțeles că există un fel de *echivalență* între valoarea acțiunilor mele și cea a acțiunilor tale.<sup>2</sup>

Adevărata virtute, în opoziție cu cea convențională, nu este pentru toti, ci trebuie să rămână caracteristica unei minorități aristocrate. Ea nu este profitabilă sau prudentă; pe cel ce o posedă, ea îl izolează de ceilalți oameni; este ostilă ordinii și vătămătoare pentru cei inferiori. Pentru oamenii superiori este o necesitate să poarte război cu masele și să se împotrivească tendințelor democratice ale vremii, pentru că

<sup>1</sup> Parcă-mi amintesc că cineva l-a anticipat pe Mill cu această maximă.

<sup>2</sup> În toate citatele din Nietzsche italicile aparțin originalului.

pretutindeni cei mediocri se unesc spre a se face stăpâni. „Tot ce alintă, înduoșează și aduce în față «poporul» sau «femeia», acționează în favoarea votului universal — adică în favoarea dominației oamenilor «inferiori».» Corupătorul în acest sens a fost Rousseau, care le-a făcut pe femei interesante; apoi au venit Harriet Beecher Stowe și sclavii; iar în cele din urmă socialistii, susținători ai muncitorimii și ai sărăcimii. Toți aceștia trebuie combătuți.

Etica lui Nietzsche nu este una a autocomplezenței în sensul comun al cuvântului; el crede în disciplina spartană și în capacitatea de a suporta durerea dar și de a o pricina în vederea unor țeluri importante. Mai presus de toate el admiră tăria voinei. „Eu apreciez puterea unei voine — spune el — după cuantumul de rezistență pe care o poate opune, după câtă durere și tortură poate să îndure și după cât de bine izbutește să le întoarcă pe acestea în folosul său; eu nu-i reproșez existenței caracterul malefic și dureros, ci sper că în viitor răul și durerea vor fi și mai mari decât până acum.” Mila o privește ca pe o slăbiciune ce trebuie înăbușită. „Obiectivul de atins este acea uriașă *energie a măreției* care să poată modela pe omul viitorului prin disciplină ca și prin anihilarea a milioane de nevolnici și neisprăviți, și care să nu se istovească totuși la vederea suferinței fără precedent pe care o pricina iește.” El profetește cu o anume bucurie o eră de mari războaie; te întrebă, citindu-l, dacă ar fi fost fericit în caz că ar fi apucat să-și vadă profetia împlinită.

Nietzsche nu este totuși un adorator al statului; departe de asta. El este un individualist pătimăș, un filozof care crede în erou. Nefericirea unui întreg popor, spune el, este mai puțin importantă decât suferința unui individ de anvergură. „Numeroasele suferințe ale tuturor acestor *micuți* nu formează împreună o *sumă* decât în simțirea oamenilor *înzestrați cu grandoare*.“

Nietzsche nu este naționalist și nici admirator peste măsură al Germaniei. El vrea o rasă de conducători internațională, care să domnească asupra planetei: „O nouă aristocrație numeroasă bazată pe cea mai severă disciplină, în care să se imprime pentru mii de ani voința cârmuitorilor cu spirit filozofic și a tiranilor-artiști.“

Nu este nici hotărât antisemit, deși crede că Germania cuprinde deja numărul de evrei pe care este capabilă să-i asimileze și n-ar trebui să permită noi influxuri de evrei. Îi displice Noul Testament, dar nu și cel Vechi, despre care vorbește în termeni de supremă admirație. Spre a nu-l nedreptăți, se cuvine să subliniem că multe evoluții recente care au oarecare legătură cu viziunea sa etică generală sunt în răspăr cu opiniile sale răspicat formulate.

Două aplicații ale eticii sale nu trebuie trecute cu vederea: disprețul față de femei și critica acidă a creștinismului.

El nu contenește cu imprecațiile la adresa femeilor. În pseudo-profetica sa carte *Aşa grăit-a Zarathustra*, spune că femeile nu sunt deocamdată capabile de prietenie; ele sunt încă pisici, sau păsări sau cel mult vaci. „Bărbatul trebuie crescut pentru război, femeia pentru desfătarea războinicului: orice altceva nu-i decât sminteală.” Desfătarea războinicului este de o factură aparte, dacă e să dăm crezare celui mai emfatic aforism al său pe această temă: „Te duci acuma la femei? Vezi, să nu uiți biciușca.”

Nu este întotdeauna la fel de feroce, dar este întotdeauna la fel de disprețuitor. Iată ce scrie în *Voința de putere*: „Delectarea inspirată de femei ca o specie de ființe mai fragile, însă mai rafinate și mai frivole. Ce fericire să întâlnești niște ființe care se gândesc mereu la dans, la nebunii și la podoabe! Ele au fost desfătarea tuturor sufletelor virile încordate și profunde a căror viață este împovărată de o grea responsabilitate.” Însă și aceste farmece se găsesc la femei numai dacă sunt strunate de niște bărbați virili; pe când dacă femeile dobândesc o cât de mică independență, devin insuportabile. „Femeia are atâtea temeiuri pentru a se rușina! În ea e atâta pedanterie, superficialitate, sâcâială școlărească, îngâmfare meschină, desfrânare meschină și lipsă de modestie meschină [...], toate acestea fiind de fapt înăbușite și înfrâname până acum mai ales prin *teamă față de bărbat*.“ Așa vorbește Nietzsche în *Dincolo de bine și de rău*, unde mai adaugă că în femei trebuie să vedem niște bunuri, ca orientalii. Toate aceste ofense la adresa femeilor sunt oferite ca niște adevăruri evidente, fără nici un fel de dovezi din istorie sau din propria-i experiență, care, în ceea ce privește femeile, nu trecea cu mult dincolo de sora lui.

Reproșul pe care îl face creștinismului este de a fi generat ceea ce el numește o „morală de sclavi”. Este interesant de urmărit contrastul dintre argumentele sale și cele formulate de *les philosophes* francezi de dinaintea Revoluției. Ei argumentau că dogmele creștine sunt neadevărate; că învățatura creștină propovăduiește supunerea față de ceea ce se consideră a fi voința lui Dumnezeu, în vreme ce oamenii cu respect de sine nu trebuie să se plece în față nici unei Puteri superioare; și că Bisericile creștine au devenit aliate ale unor tirani și ii ajută pe dușmanii democrației să nege libertatea și să-i opreze pe cei săraci. Pe Nietzsche nu-l preocupă adevărul metafizic al creștinismului sau al indiferent cărei religii; fiind convins că nici o religie nu este, la drept vorbind, adevărată, el judecă toate religiile exclusiv după efectele lor sociale. Este de acord cu *les philosophes* în refuzul supunerii față de

presupusa voință a lui Dumnezeu, dar vrea să pună în locul acesteia voință „tiranilor-artiști” pământeni. Cu excepția acestor suprАОameni, supunerea e un lucru drept, dar nu supunerea față de Dumnezeul creștin. În schimb, teza că Bisericile creștine s-ar fi aliat cu tiranii și cu dușmanii democrației se află, spune el, la antipodul adevărului. În viziunea lui Nietzsche, Revoluția Franceză și socialismul sunt, ca spirit, în esență identice cu creștinismul; el li se împotrivează tuturor, și din același motiv: oamenii nu sunt egali unii cu alții în nici o privință.

Budismul și creștinismul, spune el, sunt deopotrivă religii „nihiliste” în sensul că neagă orice diferență de valoare fundamentală între un om și altul; doar că budismul merită ceva mai puține reproșuri. Creștinismul e degenerativ, plin de elemente putrede și rău-mirositoare; forța sa motrice o constituie revolta celor nevolnici și neisprăviți. Această revoltă a fost declanșată de evrei și introdusă în creștinism de niște „sfinti epileptici” ca Sfântul Pavel, om lipsit de onestitate. „Noul Testament este evanghelia unui tip uman cu totul *lipsit de nobilă*.“ Creștinismul e cea mai funestă și seducătoare minciună din câte au existat vreodată. Nici un om remarcabil nu a fost vreodată întruchiparea idealului creștin; gândiți-vă, bunăoară, la eroii din *Viețile* lui Plutarh. Creștinismul trebuie blamat pentru că neagă valori cum sunt „mândria, patosul distanței, marea responsabilitate, exuberanța, superba animalitate, instinctele războinice și plăcerea victoriei, idolatrizarea pasiunii, a răzbunării, a vicleniei și mâniei, a aventurii, a cunoașterii”. Toate acestea sunt bune, iar creștinismul le declară pe toate rele — susține Nietzsche.

Creștinismul, argumentează el, ține să domolească inima din om, ceea ce este o greșală. Un animal sălbatic are o anume splendoare, pe care o pierde dacă e domesticit. Criminalii cu care se întovărășea Dostoevski îi erau superiori acestuia pentru că aveau mai mult respect de sine. Lui Nietzsche îi repugnă căința și izbăvirea, pe care le numește *folie circulaire*. De acest mod de a gândi despre conduită umană ne e greu să ne dezbarăm, pentru că „suntem urmașii a două milenii de viviseție a conștiinței și de autoflagelare“. Un foarte elocvent pasaj despre Pascal merită citat ca expresie optimă a obiecțiilor aduse de Nietzsche creștinismului:

Ce anume combatem noi la creștinism? Faptul că vrea să-i sfărâme pe cei puternici, să le slăbească curajul, să le exploateze ceasurile proaste și istovirile, să le transforme siguranta în neliniște și conflict interior; că se pricopează otrăvi și îmbolnăvi instinctele nobile până când forța lor, voința lor de putere se întorc în interior îndreptându-se împotriva lor — până când cei puternici dispar datorită exceselor disprețului de sine și ale autoflagelării:

acea formă însăcămatătoare de prăbușire al cărei cel mai renumit exemplu îl reprezintă Pascal.

În locul sfântului creștin, Nietzsche vrea să-l vadă pe, cum îi spune el, „omul nobil”, nicidecum ca tip universal, ci ca aristocrat dominator. Omul „nobil” va fi capabil de cruzime și, la răstimpuri, de ceea ce vulgul consideră a fi crimă; el nu-și va recunoaște datorii decât față de egalii săi. Îi va proteja pe artiști, pe poeti și pe toti cei ce stăpânesc în chip desăvârșit câte o excușă, dar o va face întrucât este el însuși membru al unui ordin superior celor ce se pricep doar să facă ceva. Din exemplul războinicilor, el va învăța să asocieze moartea cu interesele pentru care militează; să sacrifice mulțimi și să ia într-atât de în serios cauza pentru care luptă, încât să nu-i crute pe oameni; să practice o disciplină de fier și să nu pregețe a folosi în război violența și violența. Va recunoaște rostul cruzimii printre virtuțile aristocratice: „aproape tot ce numim «cultură superioară» se bazează pe spiritualizarea și potențarea *cruzimii*.“ Omul „nobil“ este în chip esențial incarnarea voinei de putere.

Ce ar fi de spus despre doctrinele lui Nietzsche? În ce măsură sunt adevărate? Sunt oare utile și în ce măsură? Există în ele și ceva obiectiv sau sunt simple fantazări ale unui invalid dornic de putere?

Este de netăgăduit că Nietzsche a exercitat o mare influență, nu printre filozofii de profesie, ci printre oamenii de cultură literară și artistică. Este de asemenea incontestabil că profetiile sale privind viitorul s-au dovedit până în prezent mai aproape de adevăr decât cele ale liberalilor sau ale socialistilor. Dacă el este doar simptomul unei boli, trebuie să fie vorba negreșit de o boală foarte răspândită în lumea modernă.

Cu toate acestea, la el se găsesc multe judecăți ce trebuie taxate drept simplă megalomanie. Vorbind despre Spinoza, el spune: „Câtă timiditate, câtă vulnerabilitate personală ne trădează această mascaradă a unui pustnic bolnav!“ Exact același lucru ar putea fi spus despre el, cu mai puțină retinență chiar decât a făcut-o el în privința lui Spinoza. Se vede cât de colo că în reveriile sale el este un războinic și nu un profesor; toți cei pe care-i admiră au fost militari. Opinia sa despre femei este, ca în cazul oricărui bărbat, obiectivarea propriei sale emoții față de ele — o emoție, evident, de frică. „Nu-ți uita biciușca“, rostește el cu emfază, dar lui nouă femei din zece i-ar fi smuls biciușca din mâna, și el o știa, aşa că s-a ferit de femei și și-a oblojît orgoliul rănit cu sentimente răutăcioase la adresa lor.

Iubirea creștină o condamnă pentru că o crede izvorâtă din frică: mi-e teamă că seamănul meu ar putea să-mi facă rău, aşa că-i dau asigurări că îl iubesc. Dacă aş fi mai tare și mai îndrăznet, i-aș arăta pe

față disprețul pe care, firește, îl simt față de el. Lui Nietzsche nu-i trece prin minte că un om ar putea simți cu adevărat o iubire universală, pesemne pentru că el însuși simte o ură și o teamă aproape universale, pe care preferă să le disimuleze sub chipul unei indiferențe senioriale. „Nobilul” său — adică el însuși aşa cum se vede atunci când visează cu ochii deschiși — este o ființă total lipsită de simpatie, nemilosă, vicleană, crudă, preocupată doar de propria-i putere. Regele Lear, în pragul nebuniei, spune despre ceea ce are de gând să facă:

De pomină vor fi acele fapte  
— N-aș ști să spun ce fel anume —  
Și vor cutremura de spaimă lumea.

Aceste vorbe rezumă bine filozofia lui Nietzsche.

El nu se gândește nici o clipă că setea de putere, cu care-l înzestrează pe supraomul său, izvorăște ea însăși din frică. Cei ce nu se tem de semenii nu simt nevoie să-i tiranizeze. Pe cei ce au biruit frica nu-i cuprind turbarea „tiranilor-artiști” nietzscheeni de soiul lui Nero, care încearcă să se delecteze cu muzică și măcel în timp ce tremură în sinea lor de spaimă inevitabilei revoluții de palat. Nu neg totuși că, în parte și ca rezultat al doctrinei sale, lumea reală a devenit foarte asemănătoare coșmarului său, dar asta nu o face deloc mai puțin oribilă.

Trebuie admis că există și un tip de etică creștină care merită blamată în felul în care o făcea Nietzsche. Virtutea propovăduită de Pascal și respectiv de Dostoievski — autori anume vizăți de el — are ceva abject. Pascal a sacrificat Dumnezeul său splendidul său intelect matematic, atribuindu-i astfel acestuia o fire barbară ce constituia amplificarea la scară cosmică a chinurilor sufletești morbide ale lui Pascal. Dostoievski nu dădea doi bani pe „orgoliul îndreptățit”; preferă să păcătuiască spre a se putea apoi că și savura voluptatea spovedirii. Nu voi discuta aici în ce măsură astfel de aberații pot fi puse pe drept în sarcina creștinismului, dar mărturisesc că împărtășesc părerea lui Nietzsche că prostrația lui Dostoievski e un lucru jalnic. Sunt de acord că o anume verticalitate și mândrie, ba chiar și o doză de impetuozitate a eului sunt ingrediente ale adevăratului caracter; nici o virtute izvorâtă din frică nu merită admirată din cale-afară.

Sfinții sunt de două feluri: sfinții din fire și sfinții de frică. Sfântul din fire nutrește o iubire de oameni spontană; el făptuiește binele pentru că în asta își află fericirea. În schimb, sfântul de frică, asemeni omului care se abține să fure doar de teama poliției, ar fi un ticălos dacă nu l-ar înfrâna gândul la dogoarea iadului sau la răzbunarea semenilor. Nietzsche nu-si poate imagina decât tipul al doilea de sfânt; el este

atât de plin de teamă și de ură, încât iubirea de oameni spontană i se pare cu neputință. El nu-și reprezintă niciodată pe omul care, cu toată neînfricarea și mândria sa neînduplecă de supraom, totuși nu pricinauiește durere pentru că o astfel de dorință îi este străină. Își închipuie oare cineva că Lincoln a acționat în felul în care a făcut-o, de teama iadului? Totuși, pentru Nietzsche, Lincoln e vrednic de plâns, iar Napoleon e magnific.

Rămâne să examinăm principala problemă etică pe care o ridică Nietzsche, și anume dacă etica noastră trebuie să fie aristocratică sau trebuie, într-un anumit sens, să-i trateze la fel pe toți oamenii. Este o întrebare care, aşa cum am formulat-o, n-are un înțeles foarte clar, astfel încât se impune, ca un prim pas, să încercăm s-o precizăm.

Trebuie mai întâi să facem distincție între o *etică* aristocratică și o *teorie politică* aristocratică. Cine îmbrățișează principiul benthamit al maximei fericiri pentru cât mai mulți are o etică democratică, dar e posibil ca el să creadă că modul optim de a promova fericirea generală îl constituie o formă de guvernământ aristocratică. Nu aceasta este poziția lui Nietzsche. El consideră că fericirea oamenilor de rând nu ține de binele *per se*. Tot ce este bun sau rău ca atare există numai la minoritatea superioară; nu contează deloc ce se întâmplă cu restul oamenilor.

Mai departe se pune întrebarea: prin ce se definește minoritatea oamenilor superiori? În practică, aceștia erau de obicei câte un neam de cuceritori sau o aristocrație ereditară — iar aristocrațiile erau formate de obicei, cel puțin în teorie, din descendenții ai unor neamuri de cuceritori. Cred că Nietzsche ar accepta această definiție. „Nici o morală nu este posibilă — spune el — fără o obârșie aleasă.” Casta nobilă, adaugă el, este întotdeauna la început barbară, dar orice înălțare a Omului se datorează societății aristocratice.

Nu este clar dacă superioritatea aristocratului este congenitală sau se datorează educației și mediului. Dacă se datorează mediului, atunci este greu de susținut excluderea celorlalți de la niște avantaje la care, *ex hypothesi*, ar avea și ei vocație. Voi presupune, de aceea, că el consideră aristocrațiile de cuceritori și pe descendenții lor ca fiind superiori din punct de vedere biologic supușilor lor, aşa cum oamenii le sunt superiori animalelor domestice, deși într-un grad mai mic.

Ce trebuie să înțelegem prin „superior din punct de vedere biologic”? Trebuie să înțelegem, atunci când îl tălmăcim pe Nietzsche, că indivizii de rasă superioară și descendenții lor sunt mai asemănători „nobilului” în sens nietzschean: oameni cu o voință mai mare, cu mai

mult curaj, cu un mai puternic impuls spre putere, cu mai puțină compasiune, mai puțină teamă și mai puțină blândețe.

Acum putem formula etica lui Nietzsche. Cred că, analizată corect, ea arată astfel:

Învingătorii în războaie și descendenții lor sunt de obicei biologic superiori celor învinși. Este de aceea dezirabil ca ei să dețină toată puterea și să gestioneze treburile exclusiv în propriul lor interes.

Mai trebuie să discutăm semnificația cuvântului „dezirabil”. Ce înseamnă „dezirabil” în filozofia lui Nietzsche? Din punctul de vedere al unui observator din afară, ceea ce Nietzsche numește „dezirabil” este ceea ce Nietzsche dorește. Cu această interpretare, doctrina lui Nietzsche ar putea fi formulată mai simplu și mai onest printr-o singură propoziție: „Aș fi vrut să trăiesc în Atena lui Pericle sau în Florența familiei de Medici.” Dar asta nu este o filozofie, ci un fapt biografic privitor la un anumit individ. Cuvântul „dezirabil” nu este sinonim cu „dorit de mine”, ci își revendică, fantomatic sau nu, o universalitate legislativă. Un teist poate spune că este dezirabil ceea ce dorește Dumnezeu; Nietzsche însă nu poate vorbi așa. El ar putea spune că știe ce este bine printr-o intuiție etică, dar nu va spune nici acest lucru, pentru că sună prea kantian. Ceea ce poate să spună, în chip de explicitare a cuvântului „dezirabil”, ar suna astfel: „Dacă oamenii vor citi lucrările mele, un anumit procent din ei vor ajunge să împărtășească dorințele mele în privința modului de organizare a societății; acești oameni, inspirați de energia și determinarea pe care li le va fi dat filozofia mea, pot să păstreze și să restaureze aristocrația, ei însiși fiind aristocrați sau (ca mine) sicofanți ai aristocrației. Ei vor dobândi astfel o viață mai plenară decât pot avea ca slujitori ai poporului.”

Mai există la Nietzsche și un alt element, înrudit îndeaproape cu obiecția ridicată de „individualiștii robuști” împotriva sindicatelor. Într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, învingător va fi probabil insul înzestrat cu anumite calități dintre cele admirate de Nietzsche, cum ar fi curajul, inventivitatea și tăria voinței. Dacă însă cei ce nu posedă aceste calități aristocratice (iar ei formează marea majoritate) se solidarizează, s-ar putea ca ei să învingă, deși individual sunt inferiori. În această luptă dusă de *la canaille* colectivă împotriva aristocraților, creștinismul reprezintă frontul ideologic, așa cum Revoluția Franceză a reprezentat frontul ei combatant. Trebuie de aceea să ne opunem oricărei forme de unire a celor nevolnici ca indivizi, de teamă ca nu cumva puterea lor însumată să precumpănească asupra celei a oamenilor puternici ca indivizi; pe de altă parte, trebuie să promovăm unirea elementelor dure și virile ale populației. Primul pas spre crearea unei

astfel de uniuni constă în predicarea filozofiei lui Nietzsche. După cum vedem, nu este ușor de menținut distincția dintre etică și politică.

Presupunând că am vrea — iar eu unul cu siguranță vreau — să găsim argumente împotriva eticii și a politicii lui Nietzsche, care ar fi aceste argumente?

Există argumente practice cu greutate care arată că încercarea de a atinge scopurile sale se va solda în fapt cu ceva total diferit. Aristocrațiile ereditare sunt în prezent discreditate; singura formă de aristocrație posibilă în practică este o organizare de felul partidului fascist sau nazist. O astfel de organizare stârnește împotrivire și este probabil să fie înfrântă în război; iar dacă nu este înfrântă, curând devine negreșit un stat polițist, unde conducătorii trăiesc cu spaimă de a nu fi assasinați, iar eroii sunt închiși în lagăre de concentrare. Într-o astfel de comunitate, fidelitatea și onoarea sunt erodate de delațiune, iar pretinsa aristocrație de supraoameni degenerăază într-o clică de mișei temători.

Acestea sunt însă argumente care se potrivesc epocii noastre; ele n-ar fi fost valabile în epoci revolute, când aristocrația nu era pusă sub semnul întrebării. Egiptul antic a fost cârmuit timp de câteva milenii după principii nietzscheene. Înainte de revoluțiile Americană și Franceză, aproape toate statele mari au avut regimuri aristocratice. Se impune, de aceea, să ne întrebăm dacă există vreun temei bun de a prefera democrația unei forme de guvernământ care a avut o istorie atât de îndelungată și de impunătoare — sau, întrucât ne preocupă filozofia și nu politica, dacă există temeuri obiective de a respinge etica formulată de Nietzsche în sprijinul aristocrației.

Întrebarea etică, privită în opoziție cu cea politică, se centrează în jurul *simpatiei*. Simpatia, în sensul de a fi îndurerat de suferințele altora, stă, într-o anumită măsură, în firea oamenilor; pe copiii mici îi vedem tulburăți când aud alții copii plângând. Sentimentul acesta evoluează însă foarte diferit de la un om la altul. Unora pricinairea durerii le procură plăcere; alții, precum Buddha, simt că nu pot fi total fericiți câtă vreme vreoi ființă vie suferă. Mulți îi împart emoțional pe oameni în prieteni și dușmani, simțind simpatie numai pentru cei dintâi, nu și pentru ceilalți. Etici cum sunt cea creștină și cea budistă își au baza emoțională în simpatia universală; cea a lui Nietzsche, în totală absență a simpatiei. (El vorbește deseori împotriva simpatiei și în privința asta simți că nu-i vine greu să dea curs propriilor precepte.) Se pune acum întrebarea: dacă Buddha și Nietzsche ar fi puși față-n față, ar putea unul sau celălalt să producă vreun argument care să sune convingător unui auditoriu imparțial? Nu mă gândesc la argumente politice. Ni-i

putem imagina pe cei doi apărând dinaintea Atotputernicului, ca în primul capitol al Cărții lui Iov, și sfătuindu-L privitor la genul de lume pe care să o creeze. Ce ar spune fiecare din ei?

Buddha și-ar începe discursul vorbind despre leproși, declasați și oropsiți; despre săraci care trudesc cu mădularele suferințe și primesc de mâncare doar atât cât să nu moară de foame; despre răniți în luptă agonizând lent înainte de moarte; despre orfani maltratați de epitropi; și chiar și despre cei care au izbândit cel mai bine în viață, dar sunt chinuți de gândul eșecului posibil și al morții. Din tot acest noian de pătimiri, ar spune el, trebuie găsită o cale de salvare, iar salvarea nu poate veni decât prin iubire.

Nietzsche, pe care doar Atotputernicul l-a putut împiedica până în acest moment să intervină, ar izbucni la rândul său: „Pentru Dumnezeu, omule, trebuie să te deprinzi și fi dintr-o fibră mai rezistentă. La ce bun să te văcărești că suferă niște însăși neînsemnați? Ba chiar și dacă e vorba de cei mari? Cei mărunți suferă în chip meschin, cei mari suferă în chip mareț, iar suferințele mărețe nu trebuie compătimite, pentru că sunt nobile. Idealul tău este unul pur negativ, absența suferinței, care se poate obține pe deplin prin non-existență. Eu, în schimb, am idealuri pozitive: îi admir pe Alcibiade, pe Împăratul Frederic al II-lea și pe Napoleon. De dragul unor astfel de oameni nici o suferință nu este prea mare. Apelez la Tine, Doamne, cel mai mare dintre artiștii creațori, nu lăsa ca elanurile-Ți artistice să fie zăgăzuite de temătoarea flecăreală a acestui biet psihopat.”

Buddha, care la curțile cerului a învățat toată istoria de după moartea sa și și-a însușit știința cu placerea pe care o procură cunoașterea și cu amărăciunea pe care i-a pricinuit-o modul în care oamenii s-au folosit de ea, replică politicos și calm: „Greșești, domnule profesor Nietzsche, crezând că idealul meu e pur negativ. E drept că el cuprinde și un element negativ, absența suferinței; dar cuprinde la fel de multe elemente pozitive ca și doctrina dumitale. Nu nutresc vreo admirație deosebită față de Alcibiade și Napoleon, dar am și eu eroii mei: urmașul meu Isus, pentru că le spunea oamenilor să-și iubească dușmanii; cei ce au descoperit cum pot fi stăpânlite forțele naturii astfel încât să se poată obține hrana cu mai puțină trudă; medicii care au arătat cum pot fi împuținate bolile; poetii, artiștii și muzicienii în care s-a răsfrânt beatitudinea divină. Iubirea, cunoașterea și vraja frumuseții nu sunt negații; ele sunt de-ajuns spre a umple viețile celor mai mari oameni care au trăit vreodată.”

„Cu toate acestea — replică Nietzsche — lumea ta e insipidă. Ar trebui să-l studiezi pe Heraclit, ale cărui opere complete supraviețuiesc

în biblioteca din ceruri. Iubirea ta este compătimire, stârmită de durere; adevărul tău, dacă ești cinstit, este dezagreabil și nu poate fi cunoscut decât prin suferință; cât despre frumusețe, ce este mai frumos decât tigrul, a cărui splendoare se datorează ferocității sale? Nu zău, dacă Domnul ar opta pentru lumea ta, mă tem că am muri cu toții de plictiseală."

„Dumneata poate — replică Buddha —, pentru că-ți place durerea, iar felul cum iubești viața este fățarnic. Dar cei care iubesc cu adevărat viața ar fi fericiți aşa cum nu e nimeni în lumea de acum.”

În ce mă privește, sunt de partea lui Buddha aşa cum l-am înfățișat aici. Nu știu însă cum s-ar putea dovedi că el are dreptate prin vreun raționament de felul celor folosite într-o problemă matematică sau științifică. Pe Nietzsche nu-l agreez, pentru că lui îi place să contemple durerea, pentru că ridică orgoliul la rang de datorie, pentru că oamenii pe care el îi admiră sunt niște cuceritori a căror glorie rezidă în priceperea de a semăna moarte printre oameni. Cred însă că argumentul ultim împotriva filozofiei sale, ca și împotriva oricărei etici dezagreabile dar lăuntric consistente, rezidă nu în invocarea de fapte, ci în apelul la emoții. Nietzsche disprețuiește iubirea universală, iar eu simt că ea este forță propulsivă către tot ce doresc eu în privința lumii. Discipolii săi și-au avut perioada lor de triumf, dar putem spera că sfârșitul ei este aproape.

## Utilitaristi<sup>1</sup>

În toată perioada dintre Kant și Nietzsche, filozofii de profesie din Marea Britanie au rămas nereceptivi la contemporanii lor germani, cu singura excepție a lui Sir William Hamilton, care nu a fost însă un gânditor influent. Coleridge și Carlyle, ce-i drept, au fost influențați profund de Kant, Fichte și romanticii germani, dar ei nu erau filozofi în sens tehnic. Se pare că odată, într-o convorbire cu James Mill, cineva a adus vorba despre Kant, la care acela, după o clipă de reflecție, ar fi spus: „Îmi dau seama destul de bine încotro bate bietul Kant.” Chiar și o astfel de recunoaștere era însă lucru rar; în general, în privința gânditorilor germani se păstra tăcere totală. Filozofia lui Bentham și a școlii sale își are obârșia, în ce privește esențialul, la Locke, Hartley și Helvétius; benthamiții sunt importanți nu atât filozofic, cât politic, ca lideri ai radicalismului britanic și ca personalități ce, în mod neintenționat, au netezit calea doctrinelor socialiste.

Jeremy Bentham, liderul recunoscut al „radicalilor filozofici”, nu era genul de om pe care te-ai aștepta să-l găsești în fruntea unei mișcări de acest fel. S-a născut în 1748, dar n-a devenit radical decât pe la 1808. Era de o timiditate aproape maladivă și în compania persoanelor străine nu se simțea deloc la largul său. A scris abundant dar nu l-a interesat să și publice; ceea ce s-a publicat sub numele său erau niște texte susținute cu bune intenții de către prieteni de-ai săi. L-a preocupat în principal jurisprudența, domeniu în care și-a recunoscut drept cei mai importanți predecesori pe Helvétius și Beccaria. Prin teoria dreptului a ajuns apoi să se intereseze și de etică și politică.

Bentham își sprijină întreaga filozofie pe două principii: „principiul asociației” și „principiul maximei fericirii”. Principiul asociației fusese enunțat în mod energetic de către Hartley în 1749; înaintea sa,

---

<sup>1</sup> Despre utilitaristi, ca și despre Marx, am discutat mai amplu în partea a II-a a cărții *Freedom and Organization, 1814–1914*.

fenomenul asociației de idei, deși fusese recunoscut, a fost privit, de pildă de către Locke, doar ca o sursă de erori triviale. Bentham, urmându-l pe Hartley, l-a transformat în principiu de bază al psihologiei. El recunoaște asociația dintre idei și limbaj ca și asociația dintre idei și idei. Cu ajutorul acestui principiu, își propune o explicare deterministă a proceselor mentale. Doctrina este în esență aceeași cu teoria mai recentă a „reflexului condiționat”, bazată pe experimentele lui Pavlov. Singura deosebire importantă constă în aceea că reflexul condiționat pavlovian este de ordin fiziologic, pe când asociația de idei era pur psihică. Rezultatele lui Pavlov se pretează, de aceea, la o explicație materialistă, precum aceea pe care i-o dau behavioriștii, pe când asociația de idei ducea spre o psihologie mai mult sau mai puțin independentă de fiziologie. Nu începe îndoială că, din punct de vedere științific, principiul reflexului condiționat constituie un progres în comparație cu vechiul principiu. Principiul lui Pavlov este acesta: Dat fiind un reflex în virtutea căruia un stimul B produce o reacție C, și dat fiind că un animal a perceput frecvent un stimul A concomitant cu B, se întâmplă deseori ca, după o vreme, stimulul A să producă reacția C chiar și în absența lui B. Pentru determinarea circumstanțelor în care se întâmplă acest lucru este folosit experimentul. Se vede imediat că dacă A, B și C desemnează idei, principiul lui Pavlov se traduce în cel al asociației de idei.

Ambele principii sunt neîndoilenic valabile într-un anumit perimetru; singura chestiune controversată privește întinderea acestui perimetru. Bentham și discipolii săi îi atribuiau o întindere exagerată în cazul principiului lui Hartley, iar anumiți behavioriști fac același lucru în cazul celui al lui Pavlov.

Pentru Bentham, determinismul în psihologie era important pentru că el voia să conceapă un cod de legi — și, mai general, un sistem social — care în mod automat să-i facă pe oameni virtuoși. Cel de-al doilea principiu al său — cel al maximei fericiri — devinea necesar în acest punct pentru definirea „virtuții”.

Bentham susținea că binele îl constituie plăcerea sau fericirea — pentru el, cele două cuvinte erau sinonime —, iar răul, durerea. În consecință, o stare de lucruri este mai bună decât o alta dacă în ea există un sold mai mare de plăcere asupra durerii sau un sold mai mic de durere asupra plăcerii. Din totalul stărilor de lucruri posibile, optimă este cea care cuprinde soldul maxim de plăcere asupra durerii.

Această doctrină, care a ajuns să se cheme „utilitarism”, nu cuprinde nimic nou. Hutcheson a susținut-o încă din 1725. Bentham o atribuie lui Priestley, care de fapt nu și-a revendicat paternitatea asupra ei.

Virtual, o găsim formulată încă la Locke. Meritul lui Bentham nu constă în formularea doctrinei, ci în aplicarea ei viguroasă la diverse probleme practice.

Bentham susținea nu doar că binele este identic cu fericirea în general, ci și că fiecare individ urmărește întotdeauna ceea ce i se pare a fi propria fericire. Menirea legiuitorului este, aşadar, de a realiza armonia între interesele publice și cele private. Este în interesul celorlalți ca eu să nu fur, dar nu același este și interesul meu dacă nu există o legislație penală eficace. Legislația penală este astfel o metodă de a face ca interesele individului să coincidă cu cele ale comunității; aceasta e justificarea ei.

Oamenii trebuie pedepsiti de legea penală nu pentru că-i urâm pe infractori, ci pentru a preîntâmpina infracțiunile. Este mai important ca pedeapsa să fie certă, decât să fie severă. Pe vremea sa, în Anglia, multe infracțiuni cu totul minore erau pedepsite cu moartea, rezultatul fiind că deseori juriile refuzau să declare pe cel în cauză vinovat pentru că pedeapsa li se părea excesivă. Bentham se pronunța pentru abolirea pedepsei capitale cu excepția delictelor celor mai grave și în timpul vieții sale legislația penală a și fost îmblânzită sub acest aspect.

Dreptul civil, spune el, trebuie să aibă patru scopuri: subzistența, belșugul, securitatea și egalitatea. După cum se vede, printre scopuri nu figurează libertatea. În fapt, lui Bentham nu-i păsa foarte mult de libertate. El îi admira pe autocații mărinimoși de dinaintea Revoluției Franceze — Ecaterina cea Mare și Împăratul Francisc. Nutrea un mare dispreț față de doctrina drepturilor omului. Drepturile omului, spunea el, sunt un simplu nonsens; iar drepturile imprescriptibile ale omului sunt un nonsens bombastic. Când revoluționarii francezi și-au elaborat Declarația drepturilor omului, Bentham a numit-o „operă metafizică — o *nec plus ultra* a metafizicii”. Articolele Declarației, spunea el, pot fi repartizate în trei rubrici: (1) neinteligibile, (2) false și (3) ambele la un loc.

Pentru Bentham, la fel ca pentru Epicur, idealul era nu libertatea, ci securitatea. „Despre războaie și furtuni e plăcut să citești, dar de pace și liniște e bine să ai parte.”

Treptata sa evoluție spre radicalism a avut două resorturi: pe de o parte credința în egalitate, dedusă din calculul plăcerilor și durerilor; pe de alta, hotărârea nestrămutată de a supune totul arbitrajului rațiunii aşa cum o înțelegea el. Pasiunea pentru egalitate l-a făcut de timpuriu să pledeze pentru împărțirea egală a moștenirii între copiii defunctului și să se opună libertății testamentare. Mai târziu, ea l-a făcut să se opună monarhiei și aristocrației ereditare și să se pronunțe pentru democrație

completă, inclusiv sufragiul pentru femei. Refuzul său de a crede fără temeiuri raționale l-a condus la repudierea religiei, inclusiv a credinței în Dumnezeu, și la o critică acerbă a absurdităților și anomaliilor din legislație, oricât de venerabilă le-ar fi fost originea istorică. Nu era dispus să scuze nimic pe temeiul că ținea de tradiție. Din fragedă tinerețe s-a împotrivat imperialismului, fie că era vorba de cel al britanicilor în America sau de cel al altor națiuni; coloniile i se păreau a fi o sminteaală.

Datorită influenței lui James Mill, Bentham a ajuns să ia poziție în viața politică practică. James Mill era cu douăzeci și cinci de ani mai Tânăr decât Bentham și discipol înflăcărat al doctrinelor acestuia, dar era și un radical activ. Bentham i-a dat o casă (care odinioară îi aparținuse lui Milton) și l-a ajutat finanțar pe când scria o istorie a Indiei. Când această scriere a fost terminată, Compania Indiilor Orientale i-a acordat lui James Mill un post, așa cum va face mai târziu și cu fiul său, înainte de a fi desființată ca urmare a Rebeliunii. James Mill nutrea o mare admirare față de Condorcet și Helvétius. Ca toți radicalii din acea vreme, credea în omnipotența educației. Si-a pus în practică teoriile în cazul fiului său John Stuart Mill, cu rezultate în parte bune, iar în parte proaste. Cel mai important rezultat prost a fost că John Stuart nu s-a putut niciodată dezbară cu totul de influența sa, nici chiar atunci când și-a dat seama că viziunea tatălui său era îngustă.

Ca și Bentham, James Mill considera plăcerea drept singurul bine, iar durerea ca singurul rău. Dar aidoma lui Epicur, prețuia cel mai mult plăcerea moderată. Bucuriile intelectuale le considera cele mai bune, iar în cumpătare vedea virtutea de căpetenie. „Vocabula *intens* avea la el o conotație disprețuitor dezaprobatore”, ne spune fiul său, adăugând că respingea supralicitarea de către moderni a sentimentului. Ca și întreaga școală utilitaristă, se opunea ferm oricărei forme de romanticism. Considera că viața politică putea fi guvernată de rațiune și voia ca opiniiile oamenilor să fie determinate de ponderea dovezilor pe care se puteau sprijini. Dacă într-o controversă pozițiile opuse sunt prezentate cu aceeași îscusință, există — credea el — certitudinea morală că judecata majorității va fi cea dreaptă. Viziunea sa era limitată de sărăcia emoțională a firii sale, dar în cadrul acestor limite s-a distins prin sărguință, nepărtinire și raționalitate.

Fiul său, John Stuart Mill, născut în 1808, a împărtășit până la moarte (1873), o formă întru câțiva atenuată a doctrinei benthamite.

În toată perioada de mijloc a secolului al XIX-lea influența benthamiților asupra legislației și politicii britanice a fost uimitor de mare dacă ne gândim la totala lor lipsă de atracție emoțională.

Bentham a avansat diverse argumente în favoarea tezei că fericirea generală este *summum bonum*. Unele din aceste argumente constau din critici acute la adresa altor teorii etice. În tratatul său despre sofismele politice, el spune, într-un limbaj ce pare a-l anticipa pe Marx, că moralității sentimentali și ascetici slujesc interesele clasei dominante și sunt produsul unui regim aristocratic. Cei ce predică morala jertfirii de sine, continuă el, nu sunt victime ale unei erori, ci vor ca alții să se jertfească pentru ei. Ordinea morală, spune el, rezultă din echilibrul intereselor. Corporațiile dominante pretind că deja există identitate de interes între guvernanți și guvernați, dar reformatorii învederează că această identitate nu există încă și încearcă s-o înfăptuiască. El susține că doar principiul utilitatii poate furniza un criteriu în morală și legislație și poate clădi o temelie pentru științele sociale. Principalul argument pozitiv pe care-l invocă în favoarea acestui principiu este că în realitate acesta este presupus în sisteme etice aparent opuse. Această aserțiune însă sună plauzibil doar pentru că el restrâng mult spectrul sistemelor etice la care se raportează.

În sistemul lui Bentham există o lacună evidentă. Dacă fiecare om își urmărește întotdeauna propria plăcere, în ce fel am putea face ca legiuitorul să urmărească plăcerea obștească? Mărinimia instinctivă ce-l caracteriza (și pe care teoriile sale psihologice l-au făcut să n-o observe) l-a împiedicat să sesizeze această problemă. Dacă ar fi fost chemat să întocmească un cod de legi pentru o țară, el și-ar fi formulat propunerile cu gândul la ceea ce credea a fi interesul public, și nu la promovarea propriilor sale interese sau (în mod conștient) a celor ale clasei sale. Dar dacă și-ar fi dat seama de acest lucru, ar fi trebuit să-și modifice doctrinele psihologice. Convingerea sa pare să fi fost că, îmbinând democrația cu o supraveghere adecvată, legiuitorii puteau fi controlați în aşa fel încât să-și poată promova interesele personale doar făcându-se de folos obștei. Pe vremea sa nu exista suficient material pentru înțelegerea modului cum funcționează instituțiile democratice, astfel că optimismul său putea fi, pesemne, scuzat, dar în epoca noastră mai dezabuzată, el pare întru câtva naiv.

John Stuart Mill, în cartea sa *Utilitarismul*, construiește un raționament atât de falacios încât este greu de înțeles cum de l-a putut considera valid. El spune: Plăcerea e singurul lucru dorit; deci plăcerea e singurul lucru dezirabil. El argumentează că singurele lucruri vizibile sunt lucrurile văzute, singurele lucruri audibile sunt lucrurile auzite și că, în mod similar, singurele lucruri dezirabile sunt lucrurile dorite. Nu bagă de seamă că un lucru este „vizibil” dacă poate fi văzut, dar că este „dezirabil” dacă trebuie să fie dorit. Așadar, „dezirabil” e un cuvânt

ce presupune o teorie etică; nu putem infera ce anume este dezirabil, din ceea ce este dorit.

Tot aşa, dacă în fapt fiecare om îşi urmăreşte inevitabil propria plăcere, e fără nicio să spui că el *trebuie* să facă altceva. Kant insista că „*trebuie*” (să faci cutare lucru) implică pe „poți” (să faci lucrul respectiv); și că deci, prin conversiune, dacă nu poți (să faci un lucru), e lipsit de nicio să spui că trebuie (să-l faci). *Dacă* fiecare om îşi urmăreşte în mod necesar propria plăcere, etica este redusă la prudentă: e indicat să promovezi interesele altora în speranța că și ei, la rândul lor, le vor promova pe ale tale. Tot aşa, în viața politică orice cooperare este de fapt un schimb de servicii. Este singura concluzie ce se poate deduce valid din premisele utilitaristilor.

Aici se pun două întrebări distincte: (1) Își urmărește, într-adevăr, fiecare om propria fericire? (2) Este fericirea generală scopul just al acțiunii umane?

Enunțului că fiecare om dorește propria sa fericire i se pot da două înțelesuri diferite, dintre care unul este un truism, iar celălalt e fals. Când doresc un lucru oarecare, obținerea lui îmi va procura o anumită plăcere; în acest sens, orice doresc este o plăcere, încât se poate spune, deși oarecum lax, că ceea ce doresc sunt plăcerile. Aceasta e sensul truistic al doctrinei.

Dacă dăm însă enunțului de mai sus înțelesul că atunci când doresc ceva, doresc acel lucru din pricina plăcerii pe care mi-o va procura, enunțul e fals. Atunci când mi-e foame, doresc mâncare și, câtă vreme foamea persistă, mâncarea îmi va procura plăcere. Prioritară e însă foamea, care este o dorință, plăcerea fiind o consecință a acestei dorințe. Nu neg că sunt și împrejurări în care urmărim de-a dreptul plăcerea. Dacă te-ai decis ca o seară liberă să-o dedici teatrului, vei alege teatrul despre care crezi că-ți va procura maximum de plăcere. Dar acțiunile determinate în acest mod direct de către dorința de plăcere sunt excepționale și de mai mică importanță. La fiecare din noi, activitățile principale sunt determinate de dorințe ce sunt anterioare calculului plăcerilor și durerilor.

Obiect al dorinței poate fi orice; un masochist își poate dori propria durere. Masochistului, de bună seamă, durerea dorită îi procură plăcere, dar plăcerea este datorată dorinței respective, și nu *viceversa*. Un om poate dori ceva ce nu-l afectează personal decât din pricina respectivei dorințe — bunăoară victoria uneia din părți într-un război în care țara sa este neutră. El poate dori o creștere a fericirii generale sau o diminuare a suferinței generale. Sau, precum Carlyle, poate dori exact opusul. După cum îi variază dorințele, îi variază și plăcerile.

Etica e necesară din pricina conflictelor dintre dorințele oamenilor. Cauza de căpetenie a conflictelor este egoismul: pe majoritatea oamenilor îi preocupă propria bunăstare, și nu cea a altora. Dar conflicte se pot ivi și în lipsa oricărui element de egoism. Un om poate să vrea ca toată lumea să fie catolică, iar un altul, ca toată lumea să fie calvinistă. În conflictele sociale sunt în joc adesea astfel de dorințe ne-egoiste. Etica are un dublu scop: întâi, să găsească un criteriu pentru deosebirea dorințelor bune de cele rele; iar în al doilea rând, să promoveze, prin laudă și blam, dorințele bune și să le descurajeze pe cele rele.

Partea etică a doctrinei utilitariste, care este logic independentă de partea ei psihologică, spune: Bune sunt acele dorințe și acele acțiuni care în fapt promovează fericirea generală. Nu trebuie neapărat ca aceasta să fie *intenția* acțiunii; poate fi foarte bine și simplu *efect* al ei. Există vreun argument teoretic valabil în favoarea sau împotriva acestei doctrine? Ne-am aflat în fața unei întrebări similare și în legătură cu Nietzsche. Etica acestuia diferă de cea a utilitaristilor întrucât susține că doar o minoritate a speiei umane prezintă importanță etică, pe când fericirea sau nefericirea celorlați trebuie ignorată. Eu unul nu cred că într-un astfel de dezacord se poate arbitra folosind argumente teoretice de felul celor folosite în chestiuni științifice. Evident că cei excluși din aristocrația lui Nietzsche vor obiecta și astfel problema va deveni politică, iar nu teoretică. Etica utilitaristă este democratică și antiromantică. Probabil că democrații o vor accepta, dar cei cărora le place mai mult o vizionă byroniană despre lume pot fi infirmați doar practic, și nu prin considerații ce apelează exclusiv la fapte ca opuse dorințelor.

Radicalii filozofici au fost o școală de tranziție. Sistemul lor a dat naștere la două alte curente de gândire, mai importante decât a fost el însuși, și anume darwinismul și socialismul. Darwinismul a fost o aplicare la întreaga viață animală și vegetală a teoriei malthusiene a populației, care era parte integrantă a teoriei politice și economice a benthamiților — o teorie globală a liberei concurențe, în care victoria era de partea animalelor care semănau cel mai bine cu capitaliștii eficienți. Darwin însuși a fost influențat de Malthus și a nutrit o simpatie generală față de radicalii filozofici. Există însă o mare diferență între concurența admirată de economiștii ortodocși și lupta pentru existență proclamată de Darwin drept forță motrice a evoluției. În economia politică ortodoxă, „libera concurență” este o noțiune foarte artificială, care presupune restricții juridice. Pe un concurent îl poți ruina vânzându-ți marfa la un preț inferior celui practicat de el, dar legea te oprește să-l ucizi. Nu poți folosi forța armată a statului ca mijloc de a le veni de hac fabricanților din străinătate. Cei ce n-au norocul de a fi posesori

de capital n-au voie să recurgă la revoluție pentru a-și ameliora soarta. „Libera concurență” aşa cum o înțelegeau benthamiții nu era niciodată cum pe deplin liberă.

Concurența darwiniană nu era supusă la astfel de îngădiri; aici nu existau reguli împotriva loviturilor sub centură. În lumea animală nu există cadru juridic și nu este exclus războiul ca metodă de concurență. Folosirea statului pentru obținerea victoriei în competiție era potrivnică regulilor aşa cum le concepeau benthamiții, dar nu putea fi exclusă din lupta darwiniană pentru existență. În fapt, deși Darwin însuși era liberal și deși Nietzsche nu-l menționează niciodată decât cu dispreț, „supraviețuirea celor mai bine adaptăți” ducea, dacă era asimilată integral, la ceva mult mai asemănător filozofiei lui Nietzsche decât celei a lui Bentham. Aceste evoluții aparțin însă unei perioade ulterioare, dat fiind că *Originea speciilor* a lui Darwin a fost publicată în 1859, iar implicațiile ei politice n-au fost sesizate imediat.

Socialismul, dimpotrivă, a debutat în zilele de glorie ale benthamismului și ca rezultat direct al economiei politice clasice. Ricardo, care era asociat îndeaproape cu Bentham, Malthus și James Mill, susținea că valoarea de schimb a unei mărfi se datorează în întregime muncii investite în producerea ei. El și-a publicat teoria în 1817, iar opt ani mai târziu Thomas Hodgskin, un fost ofițer de marină, a publicat prima replică socialistă, *Labour Defended Against the Claims of Capital* (*Apărarea muncii împotriva pretențiilor capitalului*). Acesta argumenta că dacă, aşa cum susținea Ricardo, întreaga valoare provine din muncă, atunci și întreaga răspplată i se cucine acesteia; cota-partea pe care și-o apropiară în prezent latifundiarul și capitalistul este simplu jaf. Între timp Robert Owen, după multă experiență practică de fabricant, ajunsese la doctrina care în curând avea să fie numită socialism. (Prima utilizare a cuvântului „socialist” datează din 1827, când a fost aplicat la discipolii lui Owen). Mașinile, spunea el, înlocuiesc munca manuală, iar *laissez-faire* nu le dă claselor muncitoare mijloace adecvate de combatere a puterii mecanice. Metoda propusă de el pentru tămăduirea răului a constituit prima formă a socialismului modern.

Deși Owen era prieten cu Bentham, care investise o însemnată sumă de bani în afacerea lui, radicalilor filozofici nu le-au fost pe plac noile lui doctrine; în fapt, apariția socialismului i-a făcut să devină mai puțin radicali și mai puțin filozofici decât fuseseră până atunci. Hodgskin a câștigat ceva adepti la Londra, ceea ce l-a îngrozit pe James Mill, făcându-l să scrie:

Ideile lor despre proprietate sună primejdios; [...] ei par să credă că aceasta n-ar trebui să existe și în ochii lor existența ei este un rău. Nu mă îndoiesc

că printre ei își fac de lucru și niscai ticăloși. [...] Smintiții nu-și dau seama că ceea ce doresc în nebunia lor ar fi pentru ei o calamitate de felul celor pe care nu și le poate face omul decât cu mâna lui.

Această scrisoare, datând din 1831, poate fi considerată începutul lungului război dintre capitalism și socialism. Într-o scrisoare ulterioară acesteia, James Mill atribuie doctrina cu pricina „neghiobiei de mente” a lui Hodgskin, după care adaugă: „Aceste opinii, dacă ar apuca să se răspândească, ar însemna sfârșitul societății civilizate; o calamitate mai mare decât bezmetica năvală a hunilor și a tătarilor.”

Socialismul, în măsura în care este doar politic sau economic, nu intră în sfera de interes a istoriei filozofiei. Prin Karl Marx însă, el a dobândit o filozofie. De filozofia acestuia ne vom ocupa în capitolul următor.

Imaginea curentă a lui Marx este cea a omului care pretindea că a dat socialismului o temelie științifică și care a contribuit mai mult ca oricine la crearea puternicei mișcări care, prin atracție și respingere, a dominat istoria recentă a Europei. Dat fiind profilul lucrării de față, vederile sale economice și politice nu ne vor preocupa decât sub anumite aspecte generale; aici îmi propun să discut doar despre gândirea sa ca filozof și despre influența ei asupra filozofiei altora. Din această perspectivă, Marx este anevoie de clasificat. Într-o privință el este, ca și Hodgskin, un văstătar al radicalilor filozofici, situându-se în prelungirea raționalismului și antiromantismului lor. Pe de altă parte, el este un restaurator al materialismului, căruia îi dă o nouă interpretare și o nouă legătură cu istoria umană. Dintr-un al treilea punct de vedere, el este ultimul din seria constructorilor de mari sisteme, venind în succesiunea lui Hegel și fiind încrezător, ca și acesta, că evoluția omenirii poate fi cuprinsă într-o formulă rațională. Dacă este supralicitat unul din aceste aspecte în dauna celorlalte, se obține despre filozofia sa o viziune falsă și distorsionată.

Complexitatea viziunii lui Marx se explică în parte prin împrejurările vieții sale. S-a născut în 1818 la Trier, ca și Sfântul Ambrozie. Orașul Trier fusese profund influențat de francezi în perioada Revoluției și în cea napoleoniană și era mult mai cosmopolit decât majoritatea localităților germane. Strămoșii săi fuseseră rabinii, dar părinții săi s-au creștinat pe când el era copil. S-a căsătorit cu o aristocrată germană, căreia i-a rămas devotat toată viața. La universitate a fost influențat de hegelianismul încă dominant, ca și de revolta de orientare materialistă a lui Feuerbach împotriva lui Hegel. S-a apucat apoi de jurnalistică, dar *Rheinische Zeitung*, pe care o edita, a fost interzisă de autorități din pricina radicalismului său. După aceasta, în 1843, a plecat în Franța să studieze socialismul. Acolo s-a întâlnit cu Engels, care

conducea o fabrică la Manchester. Prin Engels a ajuns să cunoască situația muncitorilor din Anglia și economia politică engleză. Și-a format astfel, înaintea revoluțiilor de la 1848, o cultură neobișnuit de internațională. În ceea ce privește Occidentul european, nu a manifestat nici un fel de partizanat național. Nu la fel stătea lucrurile în privința Europei răsăritene, căci întotdeauna i-a disprețuit pe slavi.

În 1848 a luat parte atât la revoluția din Franța, cât și la cea din Germania, dar reacțiunea care s-a înstăpânit după aceea l-a silit să se refugieze în Anglia, în 1849. Restul vieții și l-a petrecut, exceptând câteva scurte intervale, la Londra, necăjit de sărăcie, boală și de decesele unora din copii, dar tot timpul studiind și scriind neobosit. Stimulul muncii sale a fost mereu speranța în revoluția socială, care urma să se producă, dacă nu chiar în timpul vieții sale, atunci cu siguranță într-un viitor nu prea îndepărtat.

Marx, aidoma lui Bentham și lui James Mill, nu agrea câtuși de puțin romanticismul; s-a vrut întotdeauna un spirit științific. Teoria sa economică e un văstar al economiei politice clasice britanice, doar cu mobilul schimbat. La economiștii clasici, în mod conștient sau inconștient, țelul era prosperitatea capitalistului, privit în opoziție atât cu latifundiarul, cât și cu muncitorul salariat; Marx, dimpotrivă, se voia exponent al intereselor muncitorului salariat. În tinerețe — după cum se vede din Manifestul Comunist — l-au caracterizat fervoarea și pasiunea proprii unei noi mișcări revoluționare, fervoare de genul celei de care fusese animat liberalismul pe vremea lui Milton. Dar el ținea cu strășnicie să producă dovezi, nebuzuindu-se niciodată pe vreo intuție extraștiințifică.

Își spunea materialist, dar nu de tipul celor din secolul al XVIII-lea. Materialismul său, pe care, sub influența lui Hegel, îl caracteriza drept „dialectic”, se deosebea într-o privință importantă de materialismul tradițional, fiind mai înrudit cu ceea ce în prezent se cheamă instrumentalism. Vechiul materialism, spunea el, greșea considerând senzația ca fiind pasivă și atribuind activismul în principal obiectului. În concepția lui Marx, orice senzație sau perceptie este o interacțiune între subiect și obiect; obiectul neprelucrat, neafectat de activitatea percepientului, e o simplă materie primă, care în procesul cunoașterii suferă o transformare. Cunoașterea în sensul vechi de contemplare pasivă este o abstracție lipsită de realitate; procesul ce realmente are loc este unul de *manipulare* a lucrurilor. „Problema dacă gândirea omenescă ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*” scrie el. „Omul trebuie să dovedească în practică adevărul,

adică realitatea și forța gândirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității unei gândiri rupte de practică este o chestiune pur *scolastică*. [...] Filozofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba.<sup>1</sup>

Cred că putem interpreta gândul lui Marx în sensul că procesul cunoașterii nu este, aşa cum s-a crezut, unul în care obiectul rămâne constant, iar adaptarea ține doar de subiect. Dimpotrivă, subiectul și obiectul, cel ce cunoaște și lucrul supus cunoașterii sunt într-un continuu proces de adaptare reciprocă. Procesul este caracterizat de Marx drept „*dialectic*” pentru că este mereu neîncheiat.

Pentru această teorie, esențială este negarea realității „senzației” aşa cum o concepeau empiriștii britanici. Procesului numit de ei „senzație” îi s-ar potrivi mai bine denumirea de „observare”, care comportă activitate. În fapt — ar ține Marx să sublinieze — noi observăm lucrurile doar în cadrul acțiunii exercitatice asupra lor, astfel încât orice teorie care se dezinteresează de acțiune este o abstracție derutantă.

Din câte știu, Marx a fost primul filozof care a criticat ideea de „adevăr” din acest punct de vedere activist. La el însă această critică nu este făcută în mod foarte apăsat, aşa că în acest loc nu voi spune mai multe despre ea, rezervând examinarea teoriei cu pricina pentru un capitol ulterior.

Teoria istoriei formulată de Marx rezultă din amalgamarea lui Hegel cu economia politică britanică. Asemenei lui Hegel, el crede că lumea evoluează conform unei formule dialectice, dar se desparte total de Hegel în chestiunea forței motrice a acestei dezvoltări. Hegel credea într-o entitate metafizică numită „Spirit”, care imprimă istoriei umane o dezvoltare conform stadiilor dialecticii aşa cum sunt descrise în *Logica sa*. De ce trebuie Spiritul să parcurgă neapărat aceste stadii rămâne neclar. Te simți ispitit să presupui că Spiritul caută să-l înțeleagă pe Hegel și că în fiecare stadiu se grăbește să obiectiveze cele citite. Cu această viziune, dialectica lui Marx nu are în comun decât o anume inevitabilitate. Pentru el, forța motrice este materia, și nu spiritul. Este vorba însă de materie în sensul specific indicat mai înainte, nu de materia total dezantropomorfizată a atomiștilor. Aceasta înseamnă că pentru Marx forța motrice este de fapt relația omului cu materia, relație în cadrul căreia rolul de căpătenie revine modului său de producție. În felul acesta materialismul lui Marx se identifică practic cu teoria economică.

---

<sup>1</sup> *Unsprezece teze despre Feuerbach*, 1845.

Viața politică, religia, filozofia și arta unei epoci sunt, în concepția lui Marx, rezultatul metodelor ei de producție și, într-o mai mică măsură, de repartiție. Cred că el nu ar fi pretins că teza sa se aplică la toate detaliile culturii, ci doar la configurația ei de ansamblu. Această doctrină poartă numele de „concepție materialistă asupra istoriei”. E vorba de o teză foarte importantă; în particular, ea este de interes pentru istoricul filozofiei. Eu însuși nu o accept în litera ei, dar cred că ea cuprinde foarte importante elemente de adevăr și sunt conștient că a influențat și propria-mi viziune despre dezvoltarea istorică a filozofiei aşa cum este expusă în cartea de față. Să considerăm, pentru început, istoria filozofiei în relație cu doctrina lui Marx.

Subiectiv, fiecare filozof se vede pe sine angajat în căutarea a ceva ce poate fi numit „adevăr”. Filozofii se pot deosebi între ei prin modul de a defini „adevărul”, dar în orice caz acesta este ceva obiectiv, ceva ce, într-un anumit sens, se impune a fi acceptat de toată lumea. Nimeni nu s-ar apuca de filozofie dacă ar crede că *orice filozofie nu-i decât expresia unor preferințe iraționale*. Dar *orice filozof va fi de acord că pe mulți filozofi i-a motivat câte o înclinație partizană și și-au sprijinit multe din opinii pe temeiuri extra-raționale*, de care de obicei nu erau conștienți. Marx, la fel ca toți ceilalți, crede în adevărul doctrinelor sale și nu le consideră a fi doar expresia unor sentimente firești pentru un evreu german răzvrătit din clasa mijlocie, trăitor la jumătatea secolului al XIX-lea. Ce s-ar putea spune despre acest conflict dintre vederile subiective și cele obiective cu privire la filozofie?

Putem spune, vorbind în mare, că filozofia greacă de până la Aristotelexprimă mentalitatea proprie orașului-stat; că stoicismul se potrivește unui despotism cosmopolit; că filozofia scolastică este o expresie intelectuală a Bisericii ca organizație; că începând cu Descartes sau, în orice caz, cu Locke, filozofia tinde să întrучipeze prejudecățile clasei negustorești mijlocii; și că marxismul și fascismul sunt filozofii potrivite statului industrial modern. Cred că aceste judecăți sunt deopotrivă adevărate și importante. Cred, însă, că Marx greșește în două privințe. Întâi, imprejurările sociale de care trebuie ținut cont sunt nu doar economice, ci în aceeași măsură și politice; ele au de-a face cu puterea, iar bogăția e doar una din formele puterii. În al doilea rând, cauzalitatea socială încetează în bună măsură să acționeze de îndată ce o problemă devine detaliată și tehnică. Prima din aceste obiecții am dezvoltat-o în cartea mea intitulată *Puterea*, încât aici nu voi zăbovi asupra ei. Cea de a doua interesează mai îndeaproape istoria filozofiei, drept care voi da în cele ce urmează câteva exemple care să-i învedereze relevanța.

Să considerăm ca un prim exemplu problema universalelor. Ea a fost discutată întâi de Platon, apoi de Aristotel, de scolastici, de empiriștii britanici și de majoritatea logicienilor moderni. Ar fi absurd să negăm că diverse înclinații au influențat opiniile filozofilor în această chestiune. Platon a fost influențat de Parmenide și de orfism; el simtea nevoia unei lumi eterne și nu putea crede în realitatea ultimă a curgerii timpului. Aristotel era mai empiric și nu repudia lumea de fiecare zi. Empiriștii radicali din epoca modernă aveau o înclinație opusă celei a lui Platon: ideea unei lumi suprasensibile nu le era pe plac și erau dispuși să meargă până în pânzele albe spre a evita necesitatea de a accepta. Dar aceste înclinații și preferințe de sens opus sunt ceva peren și n-au decât o legătură indirectă cu sistemul social. Se spune că pasiunea pentru etern este caracteristică pentru o clasă fără îndeletniciri practice, care trăiește din munca altora. Eu mă îndoiesc că lucrurile stau așa. Epictet și Spinoza n-au fost nicidcum niște gentilomi fără ocupație. S-ar putea susține, dimpotrivă, că viziunea despre cer ca fiind locul unde nu se face nimic se potrivește unor truditori osteniți care nu-și doresc decât odihna. Aici se poate argumenta la nesfârșit pro și contra, iar discuția nu duce la nimic.

Pe de altă parte, când ajungem la detaliul controversei privitoare la universale, constatăm că fiecare parte poate inventa argumente pe care partea adversă le va admite ca fiind valabile. Unele din criticele lui Aristotel la adresa lui Platon în această chestiune au fost acceptate aproape în mod universal. În vremea din urmă, deși chestiunea n-a primit o soluție definitivă, a fost elaborată o nouă tehnică și multe probleme incidentale au fost rezolvate. Nu este irațional să sperăm că într-un răstimp nu prea lung logicenii ar putea ajunge la un acord definitiv în această chestiune.

Să luăm, ca un al doilea exemplu, argumentul ontologic. Acesta, după cum am văzut, a fost inventat de Anselm, respins de Toma d'Aquino, acceptat de Descartes, infirmat de Kant și reabilitat de Hegel. Eu cred că se poate spune în chip hotărât că, în urma analizei conceputului de „existență”, logica modernă a învederat nevaliditatea acestui argument. Aici nu este vorba cătuși de puțin de temperamentul gânditorilor sau de sistem social; e vorba de o chestiune pur tehnică. Infirmarea argumentului ontologic nu oferă, firește, nici un temei pentru a declara falsă concluzia lui, și anume existența lui Dumnezeu; altminteri ar fi fost de neînteleș respingerea argumentului de către Toma d'Aquino.

Sau să luăm problema materialismului. Cuvântului „materialism” î se pot da mai multe înțelesuri diferite; am văzut că Marx î-a schimbat

radical semnificația. Controversele aprige privitoare la adevărul sau falsitatea materialismului continuă de atâtă vreme în bună parte pentru că s-a evitat definirea termenului „materialism”. Odată definit acest termen, se va constata că, potrivit unora din definițiile posibile, materialismul e în mod demonstrabil fals; conform anumitor altora, e posibil să fie adevărat, deși nu sunt temeiuri pozitive de a crede că este aşa; pe când potrivit iarăși altor definiții, există anumite temeiuri în favoarea sa, dar ele nu sunt concluzive. Toate acestea depind, ca și în exemplele precedente, de considerații tehnice, neavând nimic de-a face cu sistemul social.

De fapt, nu-i deloc complicat de înțeles cum stau lucrurile în realitate. Ceea ce în mod convențional se cheamă „filozofie” constă din două elemente mult diferite. Pe de o parte, găsim în ea chestiuni de natură științifică și logică; acestea pot fi abordate prin metode asupra căror există acord general. Pe de altă parte, găsim chestiuni de interes nevrălgic pentru foarte mulți oameni, dar în privința căror nu există dovezi solide care să aplice cumpăna într-o parte sau în celalătă. Printre aceste din urmă chestiuni sunt unele cu caracter practic, la care nu poți rămâne indiferent. În caz de război, bunăoară, sunt pus vrând-nevrând în alternativa de a-mi susține propria țară sau de a intra în conflict dureros cu prietenii și cu autoritățile. În multe epoci n-a existat cale de mijloc între sprijinirea religiei oficiale și împotrivirea față de ea. Dintr-un motiv sau altul, constatăm că în multe chestiuni în care rațiunea pură nu se poate pronunța ne este cu neputință să păstrăm o atitudine de detășare sceptică. Într-un sens foarte uzual al cuvântului, o „filozofie” este un ansamblu organic de astfel de decizii extraraționale. În privința „filozofiei” luate în acest sens, teza lui Marx este în linii mari adevărată. Dar chiar și în acest sens, o filozofie este determinată nu doar de cauze economice, ci și de alte cauze sociale. Războiul, în special, își are ponderea sa în cauzalitatea istorică; iar în război victoria nu revine întotdeauna părții care dispune de cele mai mari resurse economice.

Marx și-a potrivit filozofia istoriei tiparului sugerat de dialectica hegeliană, dar în fapt l-a preocupat o singură triadă: feudalismul, reprezentat de latifundiar, capitalismul reprezentat de angajatorul industrial, și socialismul reprezentat de muncitorul salariat. Hegel vedea în națiuni vehiculele mișcării dialectice; Marx atribuia acest rol claselor. Nu invoca niciodată rațiuni de ordin etic sau umanitar în sprijinul preferinței pentru socialism sau pentru situarea de partea salariaților; el susținea nu că această tabără este superioară din punct de vedere etic, ci că de partea ei se află dialectica în mișcarea ei pe deplin deterministă. Ar fi putut spune că nu pledă pentru socialism, ci doar îl profetiza. Dar

asta n-ar fi fost întru totul adevărat. El credea, fără îndoială, că orice mișcare dialectică marchează, în sens impersonal, un progres și era în mod sigur convins că socialismul, odată instaurat, va asigura fericirea umană într-o măsură mai mare decât au făcut-o feudalismul sau capitalismul. Aceste crezuri, deși i-au marcat în chip decisiv viața, nu sunt totuși declarate ca atare în scrierile sale. La răstimpuri însă, el abandonează profetia calmă și formulează îndemnuri viguroase la răzvrătire, iar baza emoțională a prognozelor sale prezentate ca fiind pur științifice este prezentă în tot ce a scris.

Considerat doar ca filozof, Marx are grave curențe. Este prea practic, prea absorbit în problematica epocii sale. Orizontul său e mărginit la planeta noastră și, înăuntrul ei, la Om. Începând de la Copernic, era evident că Omul nu are importanță cosmică pe care și-o arogase până atunci. Cine n-a asimilat acest fapt n-are dreptul să aplique filozofiei sale calificativul de științifică.

Această limitare la problematica terestră atrage după sine disponibilitatea de a crede în progres ca lege universală. Această disponibilitate a caracterizat secolul al XIX-lea, fiind prezentă la Marx în aceeași măsură ca și la contemporanii săi. Doar datorită credinței în inevitabilitatea progresului, Marx a crezut că se poate dispensa de considerații etice. De vreme ce va triumfa cu necesitate, socialismul nu putea fi decât o ameliorare. Marx ar fi recunoscut, desigur, că în optica latifundiarilor și a capitaliștilor, socialismul nu însemna o ameliorare, dar asta nu însemna altceva decât că ei se aflau în răspăr cu mișcarea dialectică a epocii. Marx se declara ateu, dar păstra un optimism cosmic pe care doar teismul îl putea îndreptăți.

Vorbind în mare, toate elementele din filozofia lui Marx preluate de la Hegel sunt neștiințifice, în sensul că nu există nici un temei de a le considera adevărate.

E posibil ca veșmântul filozofic dat de Marx socialismului să n-aibă prea mult de-a face cu baza opinioilor sale. Cea mai mare parte din ceea ce el a avut de spus s-ar putea cu ușurință reformula fără nici o referință la dialectica sa. El a fost impresionat de înfricoșătoarea cruzime a sistemului industrial aşa cum a existat în Anglia pe la mijlocul secolului al XIX-lea și pe care a ajuns să-l cunoască prin Engels și prin rapoartele diverselor Comisii regale. A înțeles că era probabil ca acest sistem să evolueze de la libera concurență spre monopol și că nedreptatea dădea naștere cu necesitate unei mișcări de revoltă în rândurile proletariatului. Era de părere că într-o comunitate temeinic industrializată singura alternativă la capitalismul privat este proprietatea de stat asupra pământului și a capitalului. Nici unul din aceste crezuri nu aparține filozofiei

și ca atare nu voi discuta aici despre adevărul sau falsitatea lor. Tot ce vreau să spun este că, dacă sunt adevărate, ele sunt de-ajuns pentru dovedirea enunțurilor practic importante din sistemul său, încât trăves-tiul hegelian poate fi foarte bine ignorat.

Reputația lui Marx a cunoscut o traiectorie curioasă. În propria lui țară, doctrinele sale au inspirat programul Partidului Social-Democrat, a cărui audiență a crescut constant, până când, la alegerile generale din 1912, a obținut o treime din voturile exprimate. Imediat după Primul Război Mondial, Partidul Social-Democrat s-a aflat pentru o vreme la putere, iar Ebert, primul președinte al Republicii de la Weimar, provenea din rândurile sale; pe atunci însă Partidul încetase să adere la ortodoxia marxistă. Între timp, în Rusia devotați fanatici ai lui Marx au ajuns la cârma statului. În Occident nici o mișcare muncitorească de amploare nu a fost marxistă; Partidul Laburist britanic a părut la răstimpuri că merge în această direcție, dar a aderat totuși la un socialism de tip empiric. Un mare număr de intelectuali din Anglia și din America au fost însă influențați de marxism. În Germania orice propagandă a doctrinelor lui Marx a fost suprimată cu forță, dar ne putem aștepta la o resuscitare a ei după răsturnarea naziștilor.<sup>2</sup>

Europa și America contemporane au ajuns astfel să se împartă, politic și ideologic, în trei tabere. Una o formează liberalii, care-i urmează încă, pe cât posibil, pe Locke sau Bentham, dar cu diverse grade de adaptare la nevoile organizării industriale. A doua o formează marxiști, care guvernează în Rusia și este probabil să devină tot mai influenți în diferite alte țări. Între aceste două tabere distanța filozofică nu este foarte mare, ambele fiind raționaliste și ambele fiind, în intenție, științifice și empirice. Dar din punctul de vedere al politicii practice, între ele există o deosebire netă. Ea reiese încă din scrisoarea lui James Mill din care am citat în capitolul precedent pasajul unde se spune că „ideile lor despre proprietate sună primejdios”.

Trebuie spus însă că sub anumite aspecte raționalismul lui Marx suferă de limitări. Deși consideră adevărată interpretarea pe care o dă tendinței generale a dezvoltării și este convins că evoluția evenimentelor îi va da dreptate, el crede că (cu rare exceptii) argumentarea sa va avea răsunet doar la cei al căror interes de clasă se află în concordanță cu ea. Își pune prea puțină nădejde în persuașiune, Mizând totul pe înfruntarea dintre clase. Aceasta îl face în practică adept al politicii de putere și al doctrinei unei clase dominante, deși nu și a unei rase dominante. E adevărat că se așteaptă ca în urma revoluției împărțirea

---

<sup>2</sup> Scriu astă în 1943.

în clase să dispară în cele din urmă, lăsând loc unei armonii politice și economice depline. Aceasta e însă un ideal îndepărtat, asemenei celei de a doua veniri a Mântuitorului; între timp există război și dictatură iar accentul cade pe ortodoxia ideologică.

Cel de-al treilea segment al opiniei moderne, reprezentat politic de naziști și fasciști, diferă filozofic de celelalte două mult mai profund decât diferă acestea una de cealaltă. El este antirațional și antiștiințific. Precursorii săi filozofici sunt Rousseau, Fichte și Nietzsche. Aici accentul se pune în special pe putere, despre care se crede că rezidă în principal în anumite rase și anumiți indivizi, care în consecință ar avea dreptul să conducă.

Până la Rousseau, lumea filozofică avea o anumită unitate. Aceasta a dispărut între timp, dar probabil că nu pentru multă vreme. Ea poate fi refăcută printr-o recucerire raționalistă a spiritelor oamenilor, dar în nici un alt chip, deoarece pretențiile la stăpânire nu pot genera decât vrajba.

# Bergson

## I

Henri Bergson (1859–1941) este gânditorul care a dominat scena filozofiei franceze în secolul al XX-lea. El i-a influențat pe William James și pe Whitehead și a avut un impact considerabil asupra gândirii franceze. Sorel, care a fost un avocat vehement al sindicalismului și este autorul unei cărți intitulate *Reflecții asupra violenței*, s-a folosit de iraționalismul bergsonian pentru justificarea unei mișcări muncitorești revoluționare lipsite de un tel precis. Dar iraționalismul lui Bergson a avut și un larg ecou fără nici o legătură cu politica, de pildă la Bernard Shaw, a cărui scriere *Înapoi la Matusalem* este bergsonism pur. Lăsând deoparte politica, aici voi examina doar aspectul pur filozofic al bergsonismului. Voi zăbovi ceva mai mult asupra lui întrucât exemplifică de minune acea revoltă împotriva rațiunii, care, începând de la Rousseau, a ajuns treptat să domine arii din ce în ce mai întinse din viață și gândirea lumii.<sup>1</sup>

Filozofiile se clasifică, de regulă, fie în funcție de metodele lor, fie în funcție de rezultatele la care ajung: împărțirea în „empiriste” și „aprioriste” are la bază criteriul metodei, iar cea în „realiste” și „idealiste”, criteriul rezultatelor. Încercarea de a clasifica filozofia lui Bergson în unul din aceste moduri nu prea are șanse de reușită, deoarece ea intersectează toate diviziunile recunoscute.

Există însă și un alt mod de a clasifica filozofiile, mai puțin precis dar poate mai de folos ne-filozofilor; principiul diviziunii îl constituie aici dorința dominantă care l-a împins pe autorul în cauză să filozifice. Avem, din acest punct de vedere, filozofii ale sentimentului, inspirate de dorința de fericire, filozofii teoretice, inspirate de pasiunea pentru cunoaștere, și filozofii practice, inspirate de dorința de acțiune.

---

<sup>1</sup> Restul prezentului capitol reproduce în esență un articol al meu publicat în 1912 în revista *The Monist*.

Printre filozofiile sentimentului le includem pe toate cele ce sunt primordial optimiste sau pesimiste, pe toate cele care propun proiecte de mântuire sau încearcă să dovedească imposibilitatea mântuirii; aici intră majoritatea filozofilor religioase. În rubrica filozofilor teoretice includem majoritatea marilor sisteme; pentru că, deși dorința de cunoaștere se întâlnește rar, ea a fost sursa a ceea ce e mai bun în filozofie. Filozofii practice sunt, pe de altă parte, cele ce văd în acțiune supremul bine, considerând fericirea drept efect, iar cunoașterea drept instrument al activității reușite. Filozofiile de acest tip ar fi fost multe la europenii din Occident dacă filozofii ar fi fost oameni de rând; dar cum lucrurile nu stau aşa, până nu demult ele au fost rare; în fapt, principalii lor exponenti sunt pragmatiștii și Bergson. Ivirea acestui tip de filozofie este, probabil, aşa cum și Bergson însuși credea, simptomul revoltei omului de acțiune modern împotriva autoritatii Greciei și, în particular, împotriva lui Platon; sau poate fi pusă în legătură, aşa cum pare să facă dr F.C.S. Schiller, cu imperialismul și cu automobilul. Lumea modernă simte nevoia unei astfel de filozofii, astfel încât succesul obținut de aceasta n-are de ce să ne surprindă.

Filozofia lui Bergson, spre deosebire de majoritatea sistemelor din trecut, este dualistă: pentru el, lumea constă din două componente separate, de o parte viața, de celălătă materia sau mai curând acel ceva inert pe care intelectul îl vede ca materie. Întreg universul constă în ciocnirea sau conflictul dintre două mișcări opuse: viața, care năzuiește în sus, și materia, care se prăvalează în jos. Viața este o unică mare forță, un gigantic impuls vital, dat odată pentru totdeauna de la începutul lumii, care întâmpină rezistența materiei și caută să străbată prin ea, învățând treptat să se folosească de materie cu ajutorul organizării; scindat în curente divergente de obstacolele pe care le întâlnește, asemenei vântului la colț de stradă; în parte subjugat de materie tocmai prin adaptările pe care aceasta îi le impune; dar păstrând, cu toate acestea, mereu capacitatea de acțiune liberă, zbătându-se întruna să descopere noi ieșiri, năzuind neobosit la o mai mare libertate de mișcare între pereții opuși ai materiei.

Explicația evoluției nu rezidă cu precădere în adaptarea la mediu; adaptarea explică doar sinuozițăile evoluției, aidoma serpentinelor unui drum ce se apropiie de un oraș trecând printr-un peisaj colinar. Această analogie nu este însă pe deplin satisfăcătoare: la capătul drumului pe care-l străbate evoluția nu se găsește nici un oraș, nici o țintă definită. Mecanicismul și teleologia suferă de același cusur: ambele presupun că în lume nu există nici o nouitate esențială. Mecanicismul privește viitorul ca fiind implicit cuprins în trecut, iar teologieea,

deoarece crede despre capătul de atins că poate fi dinainte cunoscut, neagă că rezultatul ar putea cuprinde vreo noutate esențială.

Împotriva ambelor acestor concepții, deși cu mai multă simpatie pentru teleologie decât pentru mecanism, Bergson susține că evoluția este cu adevărat *creatoare*, precum opera unui artist. Un impuls spre acțiune, o vrere nedefinită există din capul locului, dar înainte ca vrerea să fie satisfăcută este imposibil de știut ce anume este de natură să o satisfacă. De exemplu, putem presupune că la animalele fără vedere există o vagă dorință de a percepe obiectele înainte de a veni în contact cu ele. De aici au izvorât eforturi ce s-au soldat finalmente cu crearea ochilor. Văzul satisfăcea dorința cu pricina, dar nu putea fi imaginat dinainte. Din acest motiv, evoluția este impredictibilă, iar determinismul nu-i poate dezminți pe adeptii liberului arbitru.

Această schiță generală este umplută printr-o explicare efectivă a evoluției vieții pe pământ. Prima scindare a curentului a fost cea între plante și animale; plantele năzuiau la stocarea energiei într-un rezervor, iar animalele, la folosirea energiei pentru mișcări bruste și rapide. Într-un stadiu ulterior însă printre animale a apărut o nouă bifurcație: *instinctul* și *inteligența* au ajuns mai mult sau mai puțin separate. Nici unul din acestea, spune Bergson, nu există vreodată în absență totală a celuilalt, dar în principal inteligența este nenorocul omului, pe când instinctul este cel mai bine reprezentat la furnici și albine. Dezbinarea dintre inteligență și instinct are un rol fundamental în filozofia bergsoniană, care este în cea mai mare parte a ei un fel de Sandford și Merton<sup>2</sup>, unde băiatul de treabă este instinctul, iar cel rău, inteligența.

Ipostaza supremă a instinctului este *intuiția*, prin care Bergson înțelege „instinctul devenit dezinteresat, conștient de sine, capabil să reflecțeze asupra obiectului său și să-l lărgească în chip indefinit”. Explicarea a ceea ce face intelectul nu-i totdeauna ușor de urmărit, dar dacă vrem să-l înțelegem pe Bergson, trebuie să nu pregetăm în fața dificultăților.

Inteligenta sau intelectul, „când iese din mânile naturii, are ca principal obiect solidul anorganic”; ea nu-și poate face o idee clară decât despre ceea ce e discontinuu și imobil; conceptele sale își sunt exterioare unui altuia precum obiectele în spațiu și au aceeași stabilitate. Inteligența separă în spațiu și fixează în timp; ea nu este făcută să gândească evoluția, ci își reprezintă *devenirea* ca pe un sir de stări. „Inteligenta se caracterizează printr-o incapacitate naturală de a înțelege

<sup>2</sup> Personajele principale ale romanului cu același titlu de Thomas Day (1748–1789). În contextul acestui capitol am putea spune că Sandford reprezintă instinctul, iar Merton inteligența. (N. t.)

viață"; produsele ei tipice — geometria și logica — sunt aplicabile strict corpurilor solide, în rest însă raționamentul trebuie controlat de simțul comun, care, observă cu justețe Bergson, este ceva foarte diferit. Corpurile solide sunt, după toate aparențele, ceva creat anume de spirit pentru ca intelectul să aibă la ce să se aplice, aşa cum același intelect a creat tabla cu pătrățele pentru a putea să joace șah pe ea. Geneza intelectului și geneza corpurilor materiale sunt, ni se spune, corelativ; ambele s-au dezvoltat prin adaptare reciprocă. „Un proces identic trebuie că a decupat materia și intelectul, concomitent, dintr-o substanță (*étoffe*) care le conținea pe amândouă.”

Această concepție despre ivirea simultană a materiei și intelectului este ingenioasă și merită efortul de a o înțelege. Cred că, în linii mari, ea înseamnă următoarele: intelectul este puterea de a vedea lucrurile separate unul de altul, iar materia este ceea ce se separă în lucruri distincte. În realitate nu există lucruri solide separate, ci doar un flux nesfârșit al devenirii, al unei deveniri fără substrat și fără întă. Devenirea poate fi însă o mișcare ascendentă sau una descendenta; în primul caz ea se cheamă viață, în celălalt, conform răstălmăcării proprii intelectului, se cheamă materie. Îmi închipui că universul este văzut sub forma unui con cu Absolutul în vârf, pentru că mișarea ascendentă strângе lucrurile laolaltă, pe când cea descendenta le separă sau cel puțin pare că le separă. Pentru ca mișarea ascendentă să-și poată croi drum prin mișarea descendenta a corpurilor ce cad peste ea precum grindina, ea trebuie să fie capabilă să-și taie cărări printre ele; aşa se face că, pe măsură ce se formează inteligență, au apărut și contururi și cărări, iar fluxul primordial s-a fragmentat în corpuri separate. Intelectul poate fi comparat cu un tranșator de carne, care are însă particularitatea de a-și imagina că puiul era format din totdeauna din bucățile separate în care cuțitul de tranșat îl decupează.

„Intelectul — spune Bergson — se comportă întotdeauna ca și cum ar fi fascinat de contemplarea naturii inerte. El este viață care privește spre exterior, punându-se pe sine în afara sa, adoptând în principiu căile naturii neorganizate pentru ca în fapt să le dirijeze.” Dacă ni se îngăduie să mai adăugăm o imagine la multele prin care este ilustrată filozofia lui Bergson, am putea spune că universul este un imens funicular în care viață este trenul care urcă, iar materia, trenul care coboară. Exercițiul intelectului constă în a privi trenul care coboară trecând pe lângă trenul suitor în care ne aflăm noi. Facultatea evident mai nobilă care-și concentreză atenția asupra propriului nostru tren este instinctul sau intuiția. Există posibilitatea de a sări dintr-un tren în celălalt; aceasta se întâmplă atunci când devenim victimele deprinderii automate

și constituie esența comicului. Câteodată ne divizăm în două părți, dintre care una urcă, iar cealaltă coboară; atunci este comică numai partea care coboară. Dar intelectul nu este el însuși o mișcare descendentală, ci este doar observarea mișcării descendente de către cea ascendentă.

Intelectul, care separă lucrurile, este, după Bergson, un fel de vis; el nu este *activ*, aşa cum întreaga noastră viață ar trebui să fie, ci este pur contemplativ. Când visăm, spune el, eul nostru este împrăștiat, trecutul nostru este fragmentat, lucruri ce de fapt se întrepătrund sunt văzute ca niște unități solide separate: non-spațialul se degradează în spațialitate, care nu este altceva decât separație. Astfel, întregul intelect, întrucât separă, tinde spre geometrie; iar logica, întrucât operează cu concepte ce-și sunt total exterioare, este de fapt un rezultat al geometriei, urmând direcția materialității. Deductia și inducția presupun deopotrivă intuiția spațială; „mișcarea la capătul căreia se află spațialitatea depune pe traiectul său facultatea inducției ca și pe cea a deducției, în fapt intelectualitatea în întregul ei”. Ea le creează în spirit, creând totodată și ordinea lucrurilor pe care intelectul o găsește acolo. Astfel, logica și matematica nu reprezintă un efort spiritual pozitiv, ci un simplu somnambulism, în care voința e suspendată, iar spiritul nu mai e activ. Inaptitudinea pentru matematică ar fi aşadar un semn de har — din fericire unul foarte des întâlnit.

Așa cum intelectul este legat de spațiu, instinctul și intuiția sunt legate de timp. Una din trăsăturile notabile ale filozofiei lui Bergson constă în aceea că, spre deosebire de majoritatea autorilor, el consideră spațiu și timpul ca fiind de natură profund diferită. Spațiu, caracteristica materiei, se naște dintr-o fragmentare a fluxului care este de fapt iluzorie — utilă până la un punct în practică, dar total derutantă în teorie. Timpul, dimpotrivă, este caracteristica esențială a vieții spiritului. „Oriunde trăiește ceva — spune el — există deschis undeva un registru în care se consemnează timpul.” Dar timpul avut în vedere aici nu este timpul matematic, acel asamblaj omogen de clipe reciproc exterioare. Timpul matematic, consideră Bergson, este de fapt o formă de spațiu; timpul care ține de esența vieții este ceea ce se cheamă *durată*. Acest concept de durată este fundamental în bergsonism; el apare încă din prima sa carte, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, și este necesar să-l înțelegem pentru a-i putea înțelege sistemul în ansamblu. Este însă un concept dificil. Eu unul nu-l înțeleg pe deplin și ca atare nu pot spera să-l explic cu toată luciditatea pe care fără îndoială că o merită.

„Durata pură — ni se spune — este forma pe care o îmbracă stările noastre conștiente atunci când eul nostru se lasă în voia *trăirii*, când

încetează să separe starea lui prezentă de cele precedente.” Ea conține și trecutul și prezentul într-un tot organic, unde există întrepătrundere, succesiune indistinctă. „Înăuntrul eului nostru există succesiune fără exterioritate; în afara eului, în spațiul pur, există exterioritate reciprocă fără succesiune.”

„Întrebările privitoare la subiect și obiect, la distincția și unitatea lor, trebuie formulate în termenii timpului și nu ai spațiului.” În durata în care ne *privim actionând* există elemente disociate; pe când în durata în care *acționăm*, stările noastre se contopesc unele în altele. Durata pură este ceea ce e cel mai departe de exterioritate și cel mai puțin pătruns de aceasta, o durată în care trecutul e purtător al unui prezent absolut nou. Dar atunci voința noastră este încordată la maximum, trebuind să adune trecutul care se scurge și să-l îndese, întreg și nedivizat, în prezent. În astfel de momente ne posedăm cu adevărat pe noi însine, însă ele sunt rare. Durata constituie substanța însăși a realității, care este neconitență devenire, niciodată ceva făcut.

Durata se etalează mai presus de toate în *memorie*, pentru că aici trecutul supraviețuiește în prezent. Teoria memoriei capătă de aceea o mare importanță în filozofia lui Bergson. În *Materie și memorie* el stăruie asupra relației dintre spirit și materie, afirmând realitatea amânduroră printr-o analiză a memoriei, despre care spune că este „tocmai răspântia dintre spirit și materie”.

Există, spune el, două lucruri radical diferite, ambele numite în mod curent *memorie*. „Trecutul supraviețuiește sub două forme distincte: întâi, în mecanismele motoare, iar în al doilea rând, în amintiri independente.” Se spune, de pildă, că un om își amintește un poem dacă poate să-l recite pe dinafară, adică dacă a dobândit o anumită deprindere sau mecanism în virtutea cărora poate să repete o acțiune anterioară. Însă, cel puțin teoretic, s-ar putea că el să fie capabil să reproducă poemul fără a-și mai aminti deloc ocaziile anterioare în care l-a citit; în acest gen de memorie nu există, aşadar, conștiința evenimentelor trecute. Genul al doilea, singurul care merită ca adevărat numele de memorie, se manifestă în reamintirea diverselor ocazii în care a citit poemul, fiecare din acestea fiind unică și datată. Aici, crede Bergson, nu mai este vorba de *deprindere*, pentru că fiecare eveniment s-a produs o singură dată și nu s-a putut imprima decât în chip nemijlocit. Se sugerează că tot ce s-a întâmplat vreodată este cumva memorat, dar că de regulă doar ceea ce e util pătrunde în conștiință. Aparentele pierderi de memorie, argumentează Bergson, nu sunt de fapt pierderi în partea mentală a memoriei, ci sunt pierderi în mecanismul motor de activare a memoriei. Acest punct de vedere este susținut printr-o discuție despre

fiziologia creierului și despre fapte de amnezie, din care se pretinde că decurge că adevărata memorie nu este o funcție a creierului. Trecutul se cere *activat* de materie, dar *imaginat* de spirit. Memoria nu este o emanație a materiei; ba chiar opusul e mai aproape de adevăr, dacă avem în vedere materia aşa cum este sesizată în perceptia concretă, care întotdeauna ocupă o anumită durată.

Memoria nu poate fi, în principiu, decât o putere absolut independentă de materie. Dacă deci spiritul este o realitate, tocmai aici, în fenomenul memoriei, venim în atingere cu el în manieră experimentală.

La capătul opus memoriei pure Bergson plasează perceptia pură, în privința căreia adoptă o poziție ultrarealistă. „În perceptia pură — spune el — suntem plasați cu adevărat în afara noastră [...] atingem realitatea obiectului într-o intuiție imediată.” El identifică atât de total perceptia cu obiectul, încât aproape refuză să o numească psihică. „Perceptia pură, care ar fi nivelul cel mai de jos al spiritului — spirit fără memorie — ar face parte, la drept vorbind, din materie, aşa cum o înțelegem noi.” Perceptia pură este acțiune incipientă, realitatea ei rezidă în activitatea ei. Aceasta e modul în care *creierul* devine relevant pentru perceptie, deoarece el este un instrument al acțiunii. Funcția creierului este de a limita viața noastră psihică la ceea ce este util din punct de vedere practic. Înțelegem de aici că în lipsa creierului am percep totul, dar că în realitate percepem doar ceea ce ne interesează. „Corpu, mereu orientat spre acțiune, are drept funcție esențială limitarea vieții spiritului în vederea acțiunii.” El este, în fapt, un instrument de selecție.

Trebuie să revenim acum la instinct și intuiție ca opuse intelectului. A fost necesar să spunem câte ceva despre durată și memorie, pentru că teoriile bergsoniene ale duratei și memoriei sunt presupuse în ceea ce se spune despre intuiție. La om aşa cum există acum, intuiția este franjul sau penumbra intelectului: ea a fost dislocată din poziția centrală pentru că este mai puțin utilă acțiunii decât intelectul; dar are și utilizări mai profunde datorită cărora este de dorit să i se redea demnitatea. Bergson vrea să facă intelectul „să se întoarcă spre înlăuntrul său și să redeștepte acele potențialități care încă dormitează în el”. Relația dintre instinct și intelect este comparată cu cea dintre văz și pipăit. Intelectul, ni se spune, nu ne dă cunoașterea lucrurilor aflate la distanță; funcția științei ar fi de a explica toate perceptiile în termenii pipăitului.

„Numai instinctul — spune Bergson — este cunoaștere la distanță. El stă cu intelectul în aceeași relație ca văzul cu pipăitul.” Putem remarcă, în treacăt, că Bergson e un vizualizator prin excelență, a cărui gândire este totdeauna călăuzită de imagini vizuale.

Caracteristica esențială a intuiției este de a nu decupa lumea în lucruri separate, aşa cum face intelectul; o putem caracteriza ca fiind sintetică, și nu analitică, deși Bergson însuși nu folosește aceste cuvinte. Intuiția aprehendează multiplicitatea, dar o multiplicitate de procese întrepătrunse, nu de corpuri spațial exterioare. La drept vorbind, nici nu există *lucruri*: „lucrurile și stările sunt doar moduri ale minții noastre de a vedea devenirea. Nu există lucruri, există doar acțiuni.” Această viziune despre lume, care-i pare intelectului dificilă și nefirească, este pentru intuiție ușoară și firească. Memoria nu oferă aici exemple relevante, pentru că în ea trecutul se prelungește în prezent și se întrepătrunde cu acesta. În absența spiritului, lumea ar muri și ar renaște întruna, trecutul nu ar avea nici o realitate și, ca urmare, nu ar exista trecut. Memoria, cu dorința ei corelativă, este cea care face reale trecutul și viitorul și deci creează adevărata durată și adevărul timp. Intuiția e singura care poate înțelege această contopire a viitorului cu trecutul; pentru intelect ele își rămân exterioare, oarecum spațial exterioare. Călăuziți de intuiție, sesizăm că „forma este doar un instantaneu fotografic al tranzitiei”, iar filozoful „va vedea lumea materială retopită într-un unic flux”.

De virtuțile superioare ale intuiției se leagă și doctrina bergsoniană a libertății și elogiu bergsonian al acțiunii. „În realitate — spune el — o ființă vie este un centru de acțiune. Ea reprezintă o sumă de contingente ce pătrund în lume, adică o cantitate de acțiune posibilă.” Argumentele împotriva liberului arbitru depind în parte de asumpția că intensitatea stărilor psihice este o *cantitate*, susceptibilă, cel puțin teoretic, de măsurare numerică; Bergson contestă această viziune în primul capitol din *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*. Deterministul, ni se spune aici, se sprijină în parte pe o confuzie între durată și timpul matematic, considerat de către Bergson a fi în fapt o formă de spațiu. Apoi, deterministul își scoate argumentele și din asumpția neîntemeiată că, în raport cu o stare determinată a creierului, este determinată teoretic și starea spiritului. Bergson e dispus să admită adevărul conversei, aşadar că starea creierului este determinată când este dată o stare a spiritului, dar consideră că spiritul e mai diferențiat decât creierul, de unde ar urma că unei stări date a creierului îi pot corespunde stări diferite ale spiritului. El conchide că este posibilă o libertate reală: „Suntem liberi atunci când actele noastre emană din întreaga noastră personalitate, când o exprimă, când au cu ea acea asemănare indefinibilă pe care o găsim uneori între operă și artist.”

În expunerea schematică de mai sus, ceea ce am urmărit în principal a fost doar să prezint vederile lui Bergson, fără a indica ce temeiuri

invocă el în favoarea adevărului lor. Această separație este mai ușor de făcut în cazul lui decât în cazul majorității filozofilor, pentru că de regulă el nu oferă rațiuni pentru opiniile sale, ci mizează pe atracția lor inherentă, ca și pe farmecul neobișnuit al stilului său. Asemeni celor care fac reclamă pentru un produs, el mizează pe plasticitatea și varietatea formulării și pe explicația aparentă a multor fapte obscure. Analogiile și metaforele, mai cu seamă, joacă un rol foarte mare în ansamblul procesului prin care el recomandă vederile sale cititorului. Numărul metaforelor pentru viață folosite în scrisurile sale îl depășește pe cel al metaforelor întâlnite la indiferent ce poet din cătii cunosc. Viața, spune el, este asemeni unui obuz ce explodează în fragmente ce sunt și ele, la rândul lor, niște obuze. Ea este asemeni unei jerbe. La început, ea a fost „o tendință de acumulare într-un rezervor, aşa cum fac îndeosebi părțile verzi ale plantelor“. Dar rezervorul trebuie umplut cu apă în clocoț din care ies aburi; „jeturi țâșnesc neîncetă și fiecare din ele, recăzând, este o lume“. Sau, „viața în întregul ei se infățișează ca un imens val care, pornind dintr-un centru, se propagă în afară și care pe cea mai mare parte a suprafeței sale, la înălțimi diferite, este oprit și convertit de materie într-un vârtej staționar. Într-un singur punct obstacolul este străpuns, impulsul trece liber mai departe.“ Survine apoi marele climax, în care viața este comparată cu o șarjă de cavalerie. „Toate ființele organizate, de la cea mai umilă la cea mai elevată, de la întâiile origini ale vieții la momentul în care ne aflăm acum, în toate timpurile și în toate locurile, nu fac decât să infățișeze ochilor un unic impuls, invers mișcării materiei și, în el însuși, indivizibil. Tot ce trăiește se ține solidar și totul cedează aceluiasi puseu formidabil. Animalul își ia ca punct de sprijin planta, omul stă călare pe animalitate, iar întreaga omenire, în spațiu și în timp, este o imensă oaste ce galopează alături, în față, în spatele fiecăruia dintre noi într-o nestăvilită șarjă în stare să răstoarne orice rezistență și să biruie numeroase obstacole, poate chiar și moartea.“

Numai că un critic rece, care se simte simplu spectator, eventual unul dezabuzat, al șarpei în care omul călărește pe animalitate, ar putea fi inclinat să credă că o gândire calmă și exigentă nu face casă bună cu un astfel de exercițiu literar. Când i se spune că gândirea nu e decât un mijloc în slujba acțiunii, un simplu impuls de biruire a obstacolelor din câmp, el ar putea simți că o astfel de viziune îi șade bine unui ofițer de cavalerie, dar nu și unui filozof, a cărui îndeletnicire, până la urmă, este totuși gândirea: el ar putea simți că în focul și larma unei agitații violente nu mai rămâne loc pentru muzica mai discretă a rațiunii, nu rămâne răgaz pentru contemplația dezinteresată care caută măreția

nu în tumult, ci în măreția universului contemplat. În care caz el ar putea fi ispitit să întrebe dacă există vreun temei pentru a accepta o viziune atât de zbuciumată despre lume. Iar dacă pure această întrebare, va constata, dacă nu mă însel, că pentru acceptarea unei asemenea viziuni nu se poate găsi nici un temei — nici în univers, nici în scrisorile lui Bergson.

## II

Cei doi piloni ai filozofiei lui Bergson, în măsura în care ea este mai mult decât o viziune imaginativă și poetică a lumii, sunt doctrinele sale despre spațiu și timp. Doctrina spațiului îi este necesară pentru a putea să veștejească intelectul, iar dacă nu izbutește s-o facă, atunci intelectul va izbuti să-l veștejească pe el, fiindcă între cei doi se poartă un război la cuțite. Doctrina timpului îi este necesară pentru a putea abilitatea libertățea, pentru a putea evada din ceea ce William James a numit „universul încremenit” (*block universe*), pentru a putea susține doctrina curgerii necontenite în care nu există nimic care săurgă, și pentru întreaga explicație pe care o dă relațiilor dintre spirit și materie. Se cuvine, de aceea, în cadrul criticii, să ne concentrăm asupra acestor două doctrine. Dacă ele sunt adevărate, atunci niște mărunte erori sau inconveniențe, de care nu este ferit nici un filozof, n-ar conta foarte mult; pe când dacă sunt false, din sistemul bergsonian nu rămâne nimic în afară de o epică imaginativă, care trebuie judecată pe temeiuri estetice, și nu intelectuale. Voi începe cu teoria spațiului, deoarece este mai simplă decât cea a timpului.

Teoria bergsoniană a spațiului este expusă amplu și explicit în *Eseu asupra datelor imediate...*, și deci aparține celor mai vechi părți ale filozofiei sale. În primul capitol al acestei lucrări, el susține că noțiunile de *mai mare* și *mai mic* implică spațiul, deoarece consideră că mai marea este în fond ceea ce *contine* mai micul. Nu oferă în favoarea acestui mod de a vedea lucrurile nici un fel de argumente, nici bune, nici proaste, mulțumindu-se să exclame, ca la capătul unei *reductio ad absurdum* evidente: „De parcă s-ar mai putea vorbi de mărime acolo unde nu există multiplicitate și spațiu!” Exemplele evidente ce contravin acestei afirmații, bunăoară plăcerea și durerea, îi creează mari dificultăți, dar nu-l fac niciodată să se îndoiască sau să reexamineze dogma de la care a plecat.

În capitolul următor susține aceeași teză în privința numărului. „De îndată ce încercăm să ne reprezentăm *numărul* — spune el acolo —

șinu doar cifre sau cuvinte, suntem nevoiți să recurgem la o imagine ce ține de întindere.” Aceste două propoziții arată îndeajuns, după cum voi încerca să dovedesc, că Bergson nu știe ce este numărul și n-are o idee clară despre el. Același lucru se vede și din formularea: „Numărul poate fi definit în general ca o colecție de unități sau, vorbind mai exact, ca sinteza dintre unu și multiplu.”

Discutând aceste formulări, mă văd nevoit să-i cer cititorului să aibă un pic de răbdare și să dea atenție câtorva distincții care la prima vedere par pedante, dar în fapt sunt de importanță vitală. În formulările bergsoniene de mai sus sunt confundate trei lucruri total diferite, și anume: (1) numărul, conceptul general aplicabil diverselor numere particulare; (2) diversele numere particulare; (3) diversele colecții la care sunt aplicabile diversele numere particulare. Acestea din urmă sunt cele definite de Bergson atunci când spune că numărul e o colecție de unități. Cei doisprezece apostoli, cele douăsprezece triburi ale lui Israel, cele douăsprezece luni ale anului, cele douăsprezece semne ale zodiacului sunt toate colecții de unități, dar nici una din ele nu este numărul 12 și cu atât mai puțin numărul în general, aşa cum ar trebui să fie conform definiției de mai sus. Numărul 12 este, evident, ceva ce au în comun toate aceste colecții și prin care ele diferă de alte colecții, cum ar fi, de pildă, o echipă de fotbal formată din unsprezece jucători. Așadar, numărul 12 nu este o colecție de douăsprezece elemente și nici nu este ceva comun tuturor colecțiilor; iar numărul în general este o proprietate a lui 12, a lui 11 și a oricărui alt număr, și nu a diverselor colecții formate din câte douăsprezece sau unsprezece elemente.

Prin urmare, atunci când, dând curs sfatului lui Bergson, „recurgem la o imagine ce ține de întindere”, să zicem la cele douăsprezece puncte care ni se înfățișează ochilor când, dând cu zarurile, cade șase-șase, cu asta n-am obținut o imagine a numărului 12. Numărul 12 este, de fapt, ceva de un gen mai abstract decât orice imagine. Înainte de a putea spune că am înțeles cât de cât numărul 12, trebuie să știm ce au în comun diferențele colecții de câte douăsprezece unități, iar acest lucru comun lor este ceva ce nu posedă o imagine, pentru că este abstract. Bergson izbutește să facă plauzibilă teoria sa despre număr doar confundând o colecție particulară cu numărul elementelor ei, iar pe acesta, apoi, cu numărul în general.

Confuzia pe care o face este la fel cu cea pe care am face-o confundând un anumit Tânăr cu tinerețea și tinerețea cu conceptul general „perioadă din viața omului”, iar apoi am argumentat că, de vreme ce un Tânăr are două picioare, tinerețea are și ea negreșit două picioare și conceptul „perioadă din viața omului” are cu necesitate și el două

picioare. Este important să înțelegem natura acestei confuzii, deoarece, odată ce am sesizat-o, ne dăm seama de falsitatea teoriei că numărul sau numerele particulare pot fi reprezentate în spațiu. Este infirmată astfel nu doar teoria bergsoniană a numărului, ci și teoria mai generală a lui Bergson că toate ideile abstrakte și toată logica sunt derivate din spațiu.

Dar chiar lăsând deoparte problema numerelor, trebuie oare să acceptăm teza lui Bergson că orice pluralitate de unități separate presupune spațiu? El însuși examinează anumite cazuri ce par a-i contrazice teza, de exemplu niște sunete succesive. Când auzim pașii unui trecător pe stradă, spune el, noi vizualizăm pozițiile lui succesive; când auzim bătăile unui clopot, noi sau vizualizăm pendularea lui înainte și înapoi, sau dispunem sunetelor succesive într-un spațiu ideal. Dar acestea sunt simple observații autobiografice ale unui insinclinat spre vizualizare sau ilustrări ale remarcii făcute ceva mai sus, că tezele lui Bergson depind de precumpărarea la el a simțului văzului. Nu este cătușii de puțin logic necesar să dispunem bătăile unui clopot într-un spațiu imaginar: îmi închipui că majoritatea oamenilor le numără fără a se folosi de un auxiliar spațial. Cu toate acestea, Bergson nu aduce nici un temei în sprijinul afirmației sale privind necesitatea spațialui. El o consideră evidentă și numai decât purcede la aplicarea acestei concepții și la timp. Unde par să fie timpi diferenți exteriori unul altuia, spune el, ni-i reprezentăm ca desfășurați în spațiu; dar în timpul real, cum este cel prezent în memorie, diferenții timpi se întrepătrund și, nefiind separați, nu pot fi numărați.

Cu asta se consideră dovedită teza că separația presupune spațiu și ea este folosită pentru a dovedi deductiv că spațiu e presupus oriunde există în mod evident separație, oricât ne-ar lipsi alte temeiuri pentru a admite că lucrurile stau așa. Astfel, ideile abstrakte, de pildă, se exclud, evident, între ele: albul diferă de negru, sănătatea de boala, sminteala de înțelepciune. De unde concluzia că ideile abstrakte implică spațiu; și că deci logica, întrucât se folosește de idei abstrakte, este un văstău al geometriei, iar inteligența depinde în totalitate de o presupusă deprindere de a ne reprezenta lucrurile juxtapuse în spațiu. Această concluzie, pe care se sprijină blamarea în bloc de către Bergson a inteliectului, are la bază, pe cât îmi pot da seama, doar o idiosincrazie personală erijată în necesitatea a gândirii; este vorba de idiosincrazia vizualizării succesiunilor ca desfășurate pe o sfoară. Exemplul de mai sus cu numerele arată că, dacă Bergson ar avea dreptate, n-am putea accede niciodată la ideile abstrakte presupuse a fi astfel impregnate de spațiu; și convers, faptul că putem să înțelegem idei abstrakte (ca

deosebite de lucrurile particulare care le exemplifică) pare o doavadă suficientă că Bergson greșește când consideră că intelectul e impregnat de spațiu.

Unul din efectele nefaste ale filozofiei antiintelectuale, cum este cea a lui Bergson, constă în faptul că ea se alimentează din erorile și confuziile intelectului. Asta o face să prefere gândirea proastă celei bune, să declare insolubilă orice dificultate momentană și să vadă în orice greșală prostească o doavadă pentru falimentul intelectului și pentru triumful intuiției. În lucrările lui Bergson se întâlnesc numeroase aluzii la matematică și la alte științe, iar cititorul neglijent poate avea impresia că aceste aluzii îi sprijină temeinic filozofia. Cât privește alte științe, îndeosebi biologia și psihologia, nu mă consider competent să-i critic interpretările. Dar în ce privește matematica, el preferă în mod deliberat erorile de interpretare tradiționale concepțiilor mai noi care s-au impus printre matematicieni în ultimii optzeci de ani. El urmează aici exemplul majorității filozofilor. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, calculul infinitezimal, deși bine dezvoltat ca metodă, a fost susținut, în privința fundamentelor, prin numeroase sofisme și multă gândire confuză. Hegel și discipolii săi au exploatat aceste sofisme și confuzii în sprijinul încercării lor de a dovedi că toată matematica este autocontradicție. Considerațiile hegeliene dezvoltate pe această temă au pătruns apoi în gândirea curentă a filozofilor, unde s-au menținut mult timp după ce matematicienii înlăturaseră toate dificultățile exploatațe de filozofi. Și câtă vreme ținta de căpetenie a multor filozofi va fi de a arăta că nimic nu se poate învăța cu răbdare și prin gândire detaliată, ci că ar trebui mai degrabă să ne prosternăm în fața prejudecăților împărtășite de ignoranți — sub titlul de „rațiune“ dacă suntem hegelieni, sau sub cel de „intuiție“ dacă suntem bergsonieni — vor exista filozofi care vor stăru să ignore ceea ce au făcut matematicienii pentru înlăturarea erorilor de care odinioară a profitat Hegel.

În afara de problema numărului, despre care am vorbit deja, principalul punct în care Bergson vine în atingere cu matematica este cel în care caută să respingă ceea ce el numește reprezentarea „cinematografică“ a lumii. În matematică, schimbarea, chiar și cea continuă, este gândită ca un sir de stări; Bergson, dimpotrivă, pretinde că nici un sir de stări nu poate reprezenta ceea ce e continuu și că în cursul schimbării un lucru nu se află niciodată în vreo stare. Concepția potrivit căreia schimbarea constă dintr-un sir de stări ce se schimbă este numită de el cinematografică; un astfel de mod de a privi schimbarea, spune el, este firesc pentru intelect, dar este radical defectuos. Adevărată schimbare poate fi explicată doar cu ajutorul adevăratei dure; ea comportă

întrepătrunderea trecutului cu prezentul, nefiind o succesiune matematică de stări statice. În opozitie cu această viziune „statică” a lumii, își numește propria viziune „dinamică”. Chestiunea în discuție este importantă și oricât ar fi de dificilă, nu o putem ocoli.

Poziția lui Bergson este ilustrată de argumentul zenonian al săgeții, în legătură cu care ies limpede în evidență și curențele ei. Zenon argumentează că, deoarece în fiecare moment săgeata se află pur și simplu în locul în care se află, săgeata în zbor este mereu în repaus. La prima vedere acest argument ar putea să pară că nu are o mare forță. Bineînțeles, ar putea suna replica, la un anume moment săgeata este acolo unde este, dar în alt moment ea este în altă parte și tocmai în asta constă mișcarea. Continuitatea mișcării naște, ce-i drept, anumite dificultăți, dacă ținem neapărat la asumpția că mișcarea este și discontinuă. Dificultățile care se iscă astfel fac de mult obiectul disputelor dintre filozofi. Dacă însă, odată cu matematicienii, evităm asumpția că mișcarea e și discontinuă, nu ne mai lovim de dificultățile cu care se frâmântă filozoful. O peliculă cinematografică pe care s-ar afla o infinitate de imagini și pe care nu există niciodată o imagine *următoare*, pentru că între oricare două imagini există o infinitate de alte imagini, ar reda perfect o mișcare continuă. Dar atunci unde rezidă forța argumentului lui Zenon?

Zenon aparținea Școlii eleate, al cărei scop era să demonstreze că nu există schimbare. Punctul de vedere pe care-l adoptăm în mod natural față de lume este că în ea există lucruri care se schimbă; de pildă, există o săgeată care se află când aici, când acolo. Disecând acest punct de vedere, filozofii au dezvoltat două paradoxuri. Eleații spuneau că există lucruri, dar nu există schimbări; Heraclit și Bergson spun că există schimbări, dar nu există lucruri. Eleații spuneau că există săgeata, dar nu există zborul; Heraclit și Bergson spun că există zborul, dar nu există săgeata. Raționamentul fiecareia din tabere constă în a infirma poziția celeilalte. „E ridicol să spui că nu există săgeata”, spune tabăra „statică”. „E ridicol să spui că nu există zborul”, spune tabăra „dinamică”. Despre nefericitul care se află la mijloc susținând că există și săgeata, și zborul, taberele în dispută presupun că neagă ambele aceste lucruri, astfel încât, aidoma Sfântului Sebastian, el este străpuns dintr-o parte de săgeată, iar de celalaltă de zbor. Totuși, n-am descoperit încă în ce constă forța argumentului lui Zenon.

Zenon adoptă tacit esența teoriei bergsoniene a schimbării. Adică admite că atunci când un lucru se află într-un proces de schimbare continuă, chiar și dacă e vorba doar de o schimbare de poziție, în el există neapărat o stare internă de schimbare. În fiecare moment, lucrul e cu

necesitate intrinsec diferit față de cum ar fi dacă nu s-ar afla în schimbare. Zenon stăruie apoi că în fiecare moment săgeata se află pur și simplu acolo unde se află, exact ca și cum ar fi în repaus. Concluzia pe care o trage din toate astea este că nu poate exista o *stare* de mișcare, drept care, aderând la ideea că starea de mișcare este esențială pentru posibilitatea mișcării, ajunge la încheierea că nu există mișcare și că săgeata este mereu în repaus.

După cum vedem, argumentul lui Zenon, deși nu lovește în explicația matematică a mișcării, *prima facie* infirmă o viziune despre schimbare apropiată de cea a lui Bergson. Cum procedează Bergson pentru a para argumentul lui Zenon? O face negând că săgeata să ar afle vreodată undeva. După ce formulează argumentul lui Zenon, el replică astfel: „Da, dacă presupunem că săgeata poate fi vreodată într-un punct al traseului său. Da, tot aşa, dacă săgeata în mișcare ar coincide vreodată cu o poziție, care înseamnă imobilitate. Numai că săgeata nu este niciodată în vreun punct al traseului.“ Această replică la argumentul lui Zenon, sau una foarte asemănătoare privitoare la argumentul cu Ahile și broasca țestoasă, apare în toate cele trei cărți ale sale. Punctul de vedere al lui Bergson este, de bună seamă, paradoxal; chestiunea *posibilității* lui reclamă o discuție privitoare la concepția sa despre durată. Singurul său argument în favoarea ei îl constituie enunțul că noțiunea matematică de schimbare „implică propoziția absurdă că mișcarea constă din imobilități“. Dar aparentă absurditate de care vorbește el se datorează doar formei verbale în care a formulat-o și dispare de îndată ce înțelegem că mișcarea implică relații. O prietenie, de pildă, constă din niște oameni care sunt prieteni și nu din niște prietenii; o genealogie este formată nu din genealogii, ci din niște oameni. Tot aşa, o mișcare constă nu din mișcări, ci din ceea ce se mișcă. Ea exprimă faptul că în momente diferite un lucru poate fi în locuri diferite și că locurile respective pot fi diferite oricât de apropiate ar fi între ele momentele. Argumentul lui Bergson împotriva noțiunii matematice de mișcare se reduce, așadar, la un simplu joc de cuvinte. Iar odată cu această concluzie putem trece la critica teoriei bergsoniene a duratei.

Această teorie este strâns legată de teoria bergsoniană a memoriei. Conform acesteia din urmă, lucrurile de care ne amintim supraviețuiesc în memorie și astfel se întrepătrund cu lucrurile din prezent: trecutul și prezentul nu-și sunt exterioare unul altuia, ci contopite în unitatea conștiinței. Acțiunea, spune Bergson, este ceea ce constituie ființa; timpul matematic însă e un simplu receptacul pasiv, care nu acționează în nici un fel și deci nu este nimic. Trecutul, spune el, este ceea ce nu mai acționează, iar prezentul e ceea ce acționează. Dar în

această formulare, ca și în toate dezvoltările sale despre durată, Bergson presupune în mod inconștient obișnuitul timp matematic; altminteri formulările sale ar fi lipsite de sens. Ce înseamnă a spune că „trecutul este în fond *ceea ce nu mai acționează*“ (sublinierea îi aparține), decât că trecutul e ceea ce a acționat în trecut? Cuvintele „nu mai“ sunt cuvinte ce exprimă trecutul; ele ar fi lipsite de înțeles pentru cineva care n-ar poseda noțiunea obișnuită de trecut. Definiția lui Bergson este, aşadar, circulară. Ceea ce spune el de fapt este că „trecutul este ceea ce a acționat în trecut“, iar aceasta nu poate conta drept o definiție reușită. Prezentul, ni se spune, este *ceea ce acționează* (sublinierea îi aparține). Dar forma gramaticală pe care o are aici verbul „a acționa“ introduce tocmai ideea de prezent, care urma să fie definită. Prezentul e ceea ce acționează, în opoziție cu ceea ce a acționat și cu ceea ce va acționa. Cu alte cuvinte, prezentul este ceea ce acționează în prezent și nu în trecut sau în viitor. Din nou definiția e circulară. Un pasaj anterior de pe aceeași pagină ilustrează și el sofismul despre care vorbim. „Ceea ce constituie percepția noastră pură — spune el — este [...] acțiunea noastră pe cale de a se naște. [...] *Actualitatea* percepției noastre constă deci în *activitatea sa*, în mișcările ce o prelungesc, și nu în mai marea ei intensitate: trecutul nu este decât idee, prezentul este ideo-motor.“ Din acest pasaj se vede cum nu se poate mai limpea că Bergson, când vorbește despre trecut, nu înțelege trecutul, ci amintirea noastră de acum despre trecut. Trecutul, atunci când exista, era la fel de activ cum este acum prezentul; dacă teoria sa ar fi corectă, momentul prezent ar trebui să fie, din întreaga istorie a lumii, singurul ce cuprinde vreo activitate. Or, în momentele anterioare au existat alte percepții, la fel de active și de actuale la vremea lor ca și cele de acum; trecutul, la vremea sa, nu era nicidcum doar idee, ci era, prin caracterul său intrinsec, exact ceea ce prezentul este acum. Bergson însă pur și simplu uită acest trecut real și nu vorbește decât despre ideea prezentă de trecut. Trecutul real nu se contopește cu prezentul, nefiind parte a lui, ci ceva foarte diferit.

Întreaga teorie bergsoniană a duratei și timpului se sprijină pe o confuzie elementară — aceea dintre producerea în prezent a unei amintiri și evenimentul trecut astfel reamintit. Dacă timpul nu ne-ar fi atât de familiar, cercul vicious de care suferă încercarea sa de a deduce că trecutul e ceea ce nu mai este activ ar ieși imediat la iveală. Așa însă, ceea ce ne oferă Bergson este o explicație a deosebirii dintre percepție și reamintire — acestea fiind amândouă fapte  *prezente* — deși el însuși crede că a explicat deosebirea dintre prezent și trecut. Odată ce am recunoscut această confuzie, vedem că teoria bergsoniană a timpului nu vorbește defel despre timp.

Confuzia dintre actul prezent de amintire și evenimentul trecut de care ne amintim, aflată la baza teoriei bergsoniene a timpului, este un caz particular al unei confuzii mai generale care, dacă nu mă însel, viciază o mare parte din gândirea sa, ba chiar și o mare parte din gândirea majorității filozofilor moderni; am în vedere confuzia dintre un act de cunoaștere și ceea ce e cunoscut. În cazul memoriei, actul de cunoaștere se află în prezent, pe când ceea ce e cunoscut se află în trecut; în urma confundării lor, distincția dintre trecut și prezent se estompează.

În tot cuprinsul cărții *Materie și memorie*, confuzia dintre actul cunoașterii și obiectul cunoscut este indispensabilă. Ea este încastrată în modul de folosire a cuvântului „imagină”, explicat chiar la începutul cărții. Bergson spune aici că, lăsând deoparte teoriile filozofice, tot ceea ce cunoaștem constă din „imagini”, care la drept vorbind alcătuiesc întreg universul. Citez: „Numesc *materie* totalitatea imaginilor, iar *percepție a materiei*, aceleași imagini raportate la acțiunea posibilă a unei anumite imagini determinate care este *corpuł meu*.“ După cum se vede, potrivit lui, materia și perceperea materiei constau din aceleași lucruri. Creierul, spune el, este asemenea restului universului material, astfel încât dacă acesta e o imagine, este și el o imagine.

Întrucât creierul pe care nimeni nu-l vede nu este, în accepțiunea curentă, o imagine, nu ne surprinde aserțiunea lui Bergson că o imagine poate fi fără a fi *percepută*; mai încolo însă întâlnim explicația că, în privința imaginilor, diferența dintre *a fi* și *a fi percepță* în mod *conștient* este doar una de grad. Lucrul acesta pare formulat în mod mai deslușit într-un alt pasaj, unde se spune: „Ce alta poate fi un obiect material neperceput, o imagine neimaginată, decât un fel de stare mentală inconștientă?“ La urmă mai spune și asta: „Prin chiar faptul că numim lucrurile «*imagini*», concedem idealismului că orice realitate prezintă o înrudire, o analogie, pe scurt o relație cu conștiința.“ Totuși, el încearcă să atenueze îndoiala noastră inițială, spunând că pornește dintr-un punct anterior oricăreia din asumptiile introduse de filozofi. „Vom presupune pentru moment — spune el — că nu știm nimic din teoriile despre materie și din cele despre spirit, nimic din disputele privitoare la realitatea sau idealitatea lumii externe. Aici suntem în prezență unor imagini.“ Iar în noua Introducere, scrisă pentru ediția engleză a cărții, citim: „Prin «*imagină*» înțelegem o anumită existență care este mai mult decât ceea ce idealistul numește *repräsentare*, dar mai puțin decât ceea ce realistul numește *lucru* — o existență plasată la jumătatea distanței dintre «*lucru*» și «*repräsentare*».“

Distincția pe care o are în vedere Bergson în cele de mai sus nu este, cred, cea dintre imaginare ca eveniment mental și lucrul imaginat în

calitate de obiect, ci aceea dintre lucrul aşa cum este și lucrul aşa cum apare. Distincția dintre subiect și obiect, dintre mintea care gândește, rememorează și are imagini, pe de o parte, și obiectele gândite, rememorate sau imaginante, pe de alta — această distincție, pe cât îmi pot da seama, lipsește cu totul în filozofia lui. Această absență este datoria sa reală contractată față de idealism, o datorie că se poate de nefericită. După cum am văzut adineauri, în cazul „imaginilor”, ea îi permite să vorbească mai întâi despre imagini ca despre ceva neutru între spirit și materie, apoi să afirme despre creier că este o imagine, în ciuda faptului că nu a fost niciodată imaginat, apoi să sugereze că materia și percepția materiei sunt același lucru, dar că o imagine nepercepută (cum este creierul) este o stare mentală inconștientă; iar în cele din urmă, că uzul cuvântului „imagine”, deși nu presupune nici o teorie metafizică, implică totuși că orice realitate „rezintă” o înrudire, o analogie, pe scurt o relație” cu conștiința.

Toate aceste confuzii se datorează confuziei initiale dintre subiectiv și obiectiv. Subiectul — un gând, o imagine sau o amintire — este un fapt prezent din mine; obiectul poate fi legea gravitației, prietenul meu Jones sau vechea campanilă din Veneția. Subiectul e mental și este aici și acum. Prin urmare, dacă subiectul și obiectul sunt una, obiectul e și el mental și este aici și acum; prietenul meu Jones, deși el însuși crede că se află în Africa de Sud și că are o existență de sine stătătoare, se află de fapt în mintea mea și există în virtutea faptului că mă gândesc la el; campanila San Marco, în pofida dimensiunilor ei și a faptului că acum patruzeci de ani a încetat să existe, totuși există și se află întreagă înăuntrul meu. Aceste formulări nu sunt o parodie a teoriilor bergsoniene despre spațiu și timp; sunt pur și simplu o încercare de a arăta care este conținutul efectiv al acestor teorii.

Confuzia dintre subiect și obiect nu este ceva specific lui Bergson, ci este comună multor idealiști și multor materialiști. Mulți idealiști spun că obiectul este în realitate subiectul, iar mulți materialiști spun că subiectul este în realitate obiectul. Și unii și ceilalți consideră foarte diferite aceste formulări, deși susțin totodată că subiectul și obiectul nu diferă între ele. Din acest punct de vedere, Bergson, trebuie să admitem, are un merit, pentru că e la fel de dispus să identifice subiectul cu obiectul pe cât este de dispus să identifice obiectul cu subiectul. De îndată ce această identificare este respinsă, întregul său sistem se năruie: întâi teoriile sale despre spațiu și timp, apoi credința sa în realitatea contingentei, apoi blamarea intelectului și, în cele din urmă, felul cum explică relațiile dintre spirit și materie.

Firește că o însemnată parte a filozofiei lui Bergson, probabil partea căreia i se datorează cel mai mult priza ei la public, nu depinde de argumente și nu poate fi răsturnată apelând la argumente. Tabloul imaginativ al lumii zugrăvit de el, privit ca strădanie poetică, nu se pretează, în ce privește principalul, la demonstrație și nici la infirmare. Shakespeare spune că viața e o umbră călătoare, Shelley spune că ea este aidoma unui dom cu gămuri multicolore, Bergson spune că este un obuz care explodează în fragmente ce sunt ele însăși obuze. Dacă vă place mai mult metafora lui Bergson, ea este la fel de legitimă ca celelalte.

Binele pe care Bergson speră să-l vadă realizat în lume este acțiunea de dragul acțiunii. Orice contemplare pură el o numește „visare”, aplicându-i totodată un sir întreg de epitete defavorabile: statică, platonică, matematică, logică, intelectuală. Celor ce ar dori o anticipare, cât de cât, a scopului pe care acțiunea ar urma să-l atingă, li se spune că un scop anticipat nu ar fi ceva nou, pentru că dorința, aidoma memoriei, este identificată cu obiectul ei. Suntem astfel condamnați, în acțiune, la statutul de robi ai instinctului: forța vitală ne împinge din urmă neobosit și neîncetat. În filozofia bergsoniană nu rămâne loc pentru acea modalitate de gândire contemplativă în cazul căreia, înălțându-ne deasupra vieții animale, devenim conștienți de marile teluri prin care omul se smulge din viață dobitoacelor. Cei cărora activitatea fără scop li se pare un bine suficient vor găsi în cărțile lui Bergson o imagine agreabilă a universului. Aceia însă în ochii cărora acțiunea, pentru a avea vreo valoare, trebuie negreșit să se inspire dintr-o vizuire, dintr-o anticipare imaginativă a unei lumi mai puțin dureroase, mai puțin nedrepte, mai puțin învățăjbite decât este cea a vieții noastre de zi cu zi; într-un cuvânt, aceia a căror acțiune se clădește pe contemplație nu vor găsi în filozofia sa nimic din ce caută și nu vor regreta că n-au nici un temei de a o crede adevărată.

CAPITOLUL XXIX  
William James

William James (1842–1910) a fost în primul rând psiholog, dar din două motive este important și ca filozof: a inventat doctrina botezată de el „empirism radical” și a fost unul din cei trei protagonisti ai teoriei numite „pragmatism” sau „instrumentalism”. Către sfârșitul vieții a ajuns, după cum și merita, liderul recunoscut al filozofiei americane. Studiul medicinei a făcut să încolțească în el și preocupări de psihologie; marea sa carte de psihologie, publicată în 1890, este de-a dreptul remarcabilă. De ea nu mă voi ocupa totuși, deoarece este o contribuție la știință, și nu la filozofie.

Interesele filozofice ale lui William James au o latură științifică și una religioasă. Pe latura științifică, studiul medicinei imprimase gândirii sale o tendință spre materialism, pe care însă sentimentele lui religioase au ținut-o în frâu. Sentimentele religioase ale lui James erau apăsat protestante, profund democratice și foarte pătrunse de căldura omeniei, ceea ce l-a făcut să nu agreeze defel snobismul fastidios al fratelui său Henry. „Prințul întunericului — spunea el — se prea poate să fie un gentleman, aşa cum ni se zice că ar fi, dar Dumnezeu, orice va fi fiind pe pământ sau în ceruri, cu siguranță nu este un gentleman.” Iată o rostire cât se poate de caracteristică.

A fost iubit în chip aproape universal, pentru căldura sa sufletească și pentru umorul său delectabil. Din câte știu, singurul om care n-a simțit nici o afecțiune față de el a fost Santayana, despre a căruia teză de doctorat William James spusește că este „perfectiunea găunoșeniei”. Între cei doi a existat o nepotrivire temperamentală pe care nimic n-ar fi putut-o birui. Santayana ținea și el la religie, dar în cu totul alt fel. O prețuia din punct de vedere estetic și istoric, dar nu și ca îndemn către o viață morală; cum era și firesc, el prefera de departe catolicismul față de protestantism. Din punct de vedere intelectual nu accepta nici una din dogmele creștine, dar era mulțumit ca alții să credă în ele, iar el însuși prețuia ceea ce considera a fi mitul creștin. Lui James, o astfel

de atitudine nu putea să-i pară decât imorală. Păstrase din ascendența sa puritană încredințarea profundă că lucrul de căpetenie este conduită destoinică, iar sentimentele sale democratice îl împiedicau să agreeze ideea că există un adevăr pentru filozofi și un altul pentru vulg. Opoziția temperamentală dintre protestanți și catolici persistă și la gânditorii neortodocși; Santayana a fost un liber-cugetător catolic, pe când William James a fost un protestant, chiar dacă unul eretic.

Doctrina jamesiană a empirismului radical a fost publicată pentru prima dată în 1904, într-un eseu intitulat „Există «conștiință»?”. Scopul principal al acestui eseу era să nege caracterul fundamental al relației subiect-obiect. Până atunci se considerase de la sine înțeles printre filozofi că există un gen de eveniment numit „cunoaștere”, în care o entitate, numită subiect sau cunoșător, ia act de o alta, numită lucrul sau obiectul de cunoscut. Cunoșătorul era considerat a fi un spirit sau suflet; obiectul cunoscut putea fi un obiect material, o esență eternă, un alt spirit sau, în cazul conștiinței de sine, putea fi identic cu cunoșătorul. Aproape totul în filozofia acceptată se lega de dualismul subiect-obiect. Dacă distincția dintre subiect și obiect nu este recunoscută ca fundamentală, se impune să fie reconsiderate distincția dintre materie și spirit, idealul contemplativ și noțiunea tradițională de adevăr.

În ce mă privește, sunt convins că James avea dreptate în această chestiune și că ar fi meritat, chiar și numai pe acest temei, un loc înalt printre filozofi. Eu gândeam altfel până când el și cei care-i împărtășesc gândirea m-au convins de adevărul doctrinei sale. Să vedem însă pe ce argumente se sprijină ea.

Conștiință, spune James, „este numele unei non-entități și n-ar trebui să figureze printre primele principii. Cei ce țin morțis la ea țin la un simplu ecou, la zvonul anemic lăsat în urma sa, în aerul filozofiei, de către «sufletul» pe cale de dispariție”. Nu există, continuă el, „vreo substanță sau calitate originară a ființei, în contrast cu cea din care sunt făcute obiectele materiale, substanță sau calitate din care ar fi făcute gândurile noastre despre lucrurile materiale”. James explică mai departe că nu neagă că gândurile noastre îndeplinesc o anumită funcție, aceea de cunoaștere, și că această funcție poate fi numită „a fi conștient”. Ceea ce neagă ar putea fi desemnat cu aproximație drept concepția potrivit căreia conștiința e un „lucru”. El susține că există „un singur material sau substrat originar” din care constă tot ce există în lume. Acest material este numit de el „experiența pură”. Cunoașterea, spune el, este un gen particular de relație dintre două porțiuni ale experienței pure. Relația subiect-obiect are caracter derivat: „experiența, cred eu, nu cuprinde o astfel de dualitate intrinsecă”. O porțiune individivă dată

a experienței poate fi într-un context un cunoscător, iar în alt context, ceva cunoscut.

„Experiența pură” este definită de James drept „fluxul nemijlocit al vieții care furnizează materialul reflecției noastre ulterioare”.

După cum se vede, această doctrină abolește distincția dintre spirit și materie, dacă aceasta este privită ca distincție între două „materiale” de tip diferit. Drept care, cei ce sunt de acord cu James în acest punct susțin ceea ce ei numesc „monism neutră”, potrivit căruia materialul din care constă lumea nu este nici spirit, nici materie, ci ceva anterior acestora. James însuși nu a dezvoltat această consecință a teoriei sale; dimpotrivă, modul cum folosește el sintagma „experiență pură” evocă un idealism berkeleyan probabil inconștient. Cuvântul „experiență” este frecvent utilizat de filozofi, fiind însă rareori definit. Să ne gândim o clipă ce înțeles poate să aibă.

Potrivit simțului comun, multe lucruri din câte există nu țin de experiență — de pildă, evenimentele de pe fața invizibilă a Lunii. Berkeley și Hegel, din rațiuni diferite, au negat amândoi acest lucru, susținând că ceea ce nu e experimentat nu este nimic. În prezent argumentele lor sunt considerate de majoritatea filozofilor nevalide și cred că pe drept cuvânt. Pentru a adera la teza că „materialul” din care constă lumea este „experiență”, s-ar impune să inventăm explicații complicate și neplauzibile pentru lucruri de felul feței invizibile a Lunii. Iar dacă nu găsim o modalitate de a infera lucruri neexperimentate din cele experimentate, va fi anevoie să găsim temeiuri credinței că există și altceva în afara de noi înșine. James, ce-i drept, neagă acest lucru, dar rațiunile pe care le invocă nu sunt foarte convingătoare.

Ce înțelegem, de fapt, prin „experiență”? Cea mai bună cale de a afla un răspuns este de a întreba: în ce constă deosebirea dintre un eveniment experimentat și unul neexperimentat? Ploaia pe care o vedem sau o simțim căzând este experimentată, pe când ploaia care cade într-un deșert unde nu există ființe vii este neexperimentată. Ajungem astfel la o primă concluzie: experiență nu există decât acolo unde există viață. Experiența nu este însă coextensivă cu viața. Mi se întâmplă multe lucruri pe care nu le observ; despre acestea în mod normal nu am spune că țin de experiența mea. Desigur că tot ce ține de amintirile mele ține de experiența mea, dar e posibil și ca anumite lucruri pe care nu mi le amintesc explicit să fi generat deprinderi ce încă persistă. Copilul care s-a ars se teme de foc chiar dacă nu-și mai amintește ocazia în care s-a ars. Cred că putem spune că un eveniment este „experimentat” când creează o deprindere. (Amintirea e un gen de deprindere.) Evident, deprinderi există numai în organisme vii. Un vătrai ars nu se

teme de foc, oricât de des va fi fost înroșit. Pe temeiuri ținând de simțul comun, aşadar, vom spune că „experiența” nu este coextensivă cu „materialul lumii”. Nu văd nici un motiv ca în acest punct să ne îndepărăm de simțul comun.

Exceptând modul său de a vorbi despre experiență, sunt de acord cu empirismul radical al lui James.

Nu la fel stau lucrurile când e vorba de pragmatismul său și de ceea ce el numește „voința de a crede”. Aceasta din urmă mai cu seamă mi se pare a fi menită apărării seducătoare dar sofistice a anumitor dogme religioase — apărare pe care, de altfel, nici un credincios veritabil nu ar putea s-o accepte.

*Voința de a crede* a fost publicat în 1896, iar *Pragmatismul, un nou nume pentru niște vechi moduri de gândire*, în 1907. Doctrina expusă în această din urmă lucrare este o amplificare a celei expuse în prima.

În *Voința de a crede*, James argumentează că în practică suntem deosebi nevoiți să luăm decizii în situații când nu există temeiuri teoretice adecvate pentru a decide; căci și a nu face nimic este o decizie. În astfel de situații ne aflăm când e vorba de religie; avem, spune el, dreptul de a adopta o atitudine de credincios chiar dacă „intelектul nostru eminentemente logic e posibil să nu fi fost constrâns” la asta. Aceasta este în fond atitudinea vicarului savoiard al lui Rousseau, dar justificarea pe care i-o dă James este nouă.

Datoria morală a veracității, ni se spune, constă din două precepte echivalente: „crede adevărul” și „ferește-te de eroare”. Scepticul în mod greșit dă curs numai celui de-al doilea precept și astfel refuză să creadă diverse adevăruri pe care un om mai puțin precaut le crede. Dacă a crede adevărul și a evita eroarea sunt de importanță egală, este indicat ca, atunci când mi se înfățișează două alternative, să cred din proprie voință în una din posibilități, pentru că astfel am o șansă egală de a crede adevărul, pe când dacă-mi suspend judecata, nu am nici o șansă.

Dacă această doctrină este luată în serios, rezultă o etică foarte curioasă. Să presupunem că mă întâlnesc în tren cu un necunoscut și-mi pun întrebarea: „Oare îl cheamă Ebenezer Wilkes Smith?” Dacă admit că nu știu, de bună seamă că nu cred adevărul despre numele său; pe când, dacă mă hotărăsc să cred că aşa-l cheamă, există o șansă ca ceea ce cred să fie adevărat. Scepticul, spune James, se teme să nu se îñsele și din pricina acestei temeri poate pierde un adevăr important; „care-i dovedă — adaugă el — că a te îñsela în urma unei speranțe e cu mult mai rău decât a te îñsela din teamă?”. De unde pare să rezulte că, dacă de ani de zile speram să întâlnesc un ins cu numele Ebenezer Wilkes

Smith, veracitatea pozitivă ca opusă celei negative ar trebui să mă îndemne să cred că acesta e numele oricărui necunoscut pe care-l întâlnesc, înainte de a dobândi dovada concludentă că lucrurile nu stau aşa.

„Dar — veți spune dumneavoastră — exemplul e absurd, pentru că, deși nu știm cum îl cheamă pe necunoscut, știm totuși că un procent foarte mic dintre oameni au numele de Ebenezer Wilkes Smith. Nu ne aflăm, aşadar, în acea stare de ignoranță totală presupusă de libertatea de a alege.” E ciudat că în tot cuprinsul eseului său James nu menționează nici o singură dată probabilitatea, deși în orice chestiune există aproape întotdeauna niște considerente de probabilitate susceptibile de a fi descoperite. Să concedem (aşa cum n-ar face nici un drept-credincios) că nu există nici o doavadă în favoarea sau împotriva vreunei din religiile căre sunt în lume. Să presupunem acum că sunteți chinez și ati fost crescut în contact cu confucianismul, budismul și creștinismul. Legile logicii vă interzic să presupuneți că fiecare din cele trei religii este adevărată. Presupunând că budismul și creștinismul au șanse egale de a fi adevărate, rezultă că, întrucât nu pot fi ambele adevărate, în mod necesar unul din ele este adevărat și deci cu necesitate confucianismul este fals. Iar dacă toate trei au șanse egale, fiecare este mai probabil să fie fals decât adevărat. Se vede de aici că principiul lui James se năruie de îndată ce ni se îngăduie să apelăm la considerente probabilistice.

Ciudat e că, deși era un eminent psiholog, James și-a îngăduit în acest punct un raționament vizibil simplist. El vorbește de parcă singurele alternative existente ar fi credința totală sau refuzul total de a crede, ignorând nuanțele posibile ale îndoielii. Să presupunem că, de exemplu, caut o carte în rafturile bibliotecii mele. Mă gândesc că „S-ar putea să fie pe acest raft” și încep să caut; înainte însă de a o zări, nu gândesc că „Este pe acest raft”. Acționăm de obicei în temeiul unor ipoteze, dar nu exact aşa cum am face-o în temeiul a ceea ce considerăm a fi niște certitudini; pentru că atunci când acționăm pornind de la o ipoteză, ținem ochii deschiși la posibile noi dovezi.

Mie mi se pare că preceptul veracității nu are conținutul pe care î-l atribuie James. După mine, acest precept sună astfel: „Acordă fiecărei ipoteze ce merită luată în considerare exact gradul de credibilitate pe care-l îndreptățesc dovezile.” Iar dacă ipoteza este suficient de importantă, intervine datoria în plus de a căuta noi dovezi. Așa procedea-ză simțul comun și aceeași este și procedura instanțelor judecătoarești, o procedură total diferită de cea recomandată de James.

I-am face o nedreptate lui James dacă am examina voința sa de a crede considerată izolat; ea a fost o doctrină de tranziție, care printr-o

evoluție naturală a dus la pragmatism. Pragmatismul, aşa cum îl formulează James, este înainte de toate o nouă definiție a „adevărului”. Au mai existat alți doi protagonisti ai pragmatismului, F.C.S. Schiller și dr John Dewey. Despre dr Dewey voi vorbi în capitolul următor; Schiller a fost mai puțin important decât ceilalți doi. Între James și dr Dewey există o deosebire de accent. Viziunea dr Dewey este științifică iar argumentele sale sunt scoase în mare parte din examinarea metodei științifice, pe când James este preocupat cu precădere de religie și morală. Vorbind în mare, el este dispus să susțină orice doctrină de natură să-i facă pe oameni virtuoși și fericiți; o doctrină care face acest lucru este „adevărată” în sensul în care folosea el acest cuvânt.

Potrivit lui James, principiul pragmatismului a fost enunțat pentru prima dată de C.S. Peirce, care susținea că, pentru a ajunge la claritate în ceea ce gândim despre un obiect, trebuie să examinăm ce efecte de ordin practic ar putea să aibă acel obiect. În chip de elucidare, James spune că funcția filozofiei este de a afla cu ce se soldează pentru dumneata sau pentru mine faptul că o formulă a lumii sau alta este adevărată. În felul acesta, teoriile nu sunt răspunsuri la niște enigme, ci devin doar instrumente.

Ideile, ne spune James, devin adevărate în măsura în care ne ajută să stabilim relații satisfăcătoare cu alte părți ale experienței noastre: „O idee este «adevărată» câtă vreme credința în ea este profitabilă vieților noastre.” Adevărul este o specie a binelui, și nu o categorie aparte. Adevărul e ceva ce i se întâmplă unei idei; evenimentele o fac adevărată. E corect să spunem, cu intelectualiștii, că o idee adevărată trebuie negreșit să concorde cu realitatea, dar „a fi în concordanță” nu înseamnă „a copia”. „În sensul cel mai larg, «a fi în acord» cu o realitate nu poate însemna altceva decât a fi călăuziți direct spre ea sau spre împrejurimile ei, sau a fi puși cu ea într-un asemenea contact activ, încât să operăm cu ea, sau cu ceva legat de ea, mai bine decât am face-o fiind în dezacord.” El adaugă că „«adevărat» e doar ceea ce este mai avantajos (în engleză *expedient* — n. t.) în ordinea gândirii noastre [...] pe termen lung și pe ansamblul parcursului”. Cu alte cuvinte, „obligația de a căuta adevărul este parte integrantă a obligației noastre generale de a face ceea ce rentează.”

Roaidele acestei viziuni sunt culese în capitolul despre pragmatism și religie. „Nu putem respinge nici o ipoteză dacă din ea decurg consecințe utile vieții.” „Dacă ipoteza existenței lui Dumnezeu funcționează satisfăcător în sensul cel mai larg al cuvântului, ea este adevărată.” „Putem foarte bine să credem, în temeiul dovezilor oferite de experiență

religioasă, că există puteri mai înalte și că ele lucrează la mântuirea lumii după niște reguli ideale similare alor noastre.”

Eu sunt de părere că această doctrină întâmpină grave dificultăți intelectuale. Ea admite că o credință este „adevărată” dacă efectele ei sunt benefice. Pentru ca această definiție să fie utilă — căci dacă nu e, atunci nu rezistă la testul pragmatist — ar trebui să știm (a) ce anume este benefic, (b) care sunt efectele fiecărei credințe, și trebuie neapărat să știm aceste lucruri înainte de a ști că ceva este „adevărat”, deoarece numai după ce am decis că efectele unei credințe sunt benefice avem dreptul să o numim „adevărată”. Rezultatul e o încâlceală incredibilă. Să presupunem că vreți să știți dacă în 1492 Columb a traversat Atlanticul. Pentru asta nu trebuie, cum fac alții, să căutați informația cu pricina în cărți, ci trebuie să vă întrebați care sunt efectele acestei credințe și prin ce diferă ele de efectele credinței că traversarea s-a produs în 1491 sau în 1493. Lucru destul de dificil, dar și mai dificil sunt de cântărit efectele respective din punct de vedere etic. Ați putea spune că efectele cele mai benefice le are credința că e vorba de anul 1492, căci pentru ea veți obține la examen cea mai bună notă. Dar competitorii dumneavoastră, care v-ar fi întrecut la notă dacă ați fi spus 1491 sau 1493, ar putea considera regretabil din punct de vedere etic că ați reușit dumneavoastră și nu ei. În afară de examene, nu văd ce alte efecte practice ar putea avea credința cu pricina la cei ce nu sunt istorici de meserie.

Încurcăturile însă nu se opresc aici. Se impune să considerați adevarată estimarea pe care ați dat-o consecințelor — etice și factuale deopotrivă — ale unei credințe, pentru că dacă această estimare este greșită, greșit va fi și argumentul prin care conchideți că respectiva credință este adevarată. Dar a spune că este adevarată credința dumneavoastră privitoare la consecințe înseamnă, după James, a spune că *ea* are consecințe benefice, ceea ce, la rândul său, este adevarat numai dacă *ea* are consecințe benefice și.a.m.d. *ad infinitum*. Se vede cât de colo că am apucat-o pe un drum greșit.

Și mai este încă o dificultate. Presupunând că spun că a existat persoana numită Columb, toată lumea va fi de acord că ceea ce spun este adevarat. Dar de ce e adevarat? Pentru că acum vreo 450 de ani trăia un anumit om în carne și oase, aşadar datorită cauzelor credinței mele, și nu datorită efectelor ei. Cu definiția dată de James, s-ar putea întâmpla ca „A există” să fie adevarat deși în fapt A nu există. Am fost întotdeauna de părere că ipoteza existenței lui Moș Crăciun „funcționează satisfăcător în sensul cel mai larg al cuvântului”; prin urmare, „Moș Crăciun există” este un enunț adevarat, deși Moș Crăciun nu există.

James spune (repet): „Dacă ipoteza că Dumnezeu există funcționează satisfăcător în sensul cel mai larg al cuvântului, ea este adevărată.” Prin asta este ocolită ca neimportantă întrebarea dacă Dumnezeu se află cu adevărat în ceruri; ajunge dacă ipoteza că El există este utilă. Dumnezeu Arhitectul universului este dat uitării, fiind reținute doar credința în Dumnezeu și efectele ei asupra făpturilor ce locuiesc pe mărunta noastră planetă. Nu-i de mirare că Papa a condamnat apărarea pragmatică a religiei.

Ajungem aici la o deosebire fundamentală dintre viziunea religioasă a lui James și cea a oamenilor religioși din trecut. Pe James religia îl interesează ca fenomen uman, dar îl interesează prea puțin obiectele despre care vorbește religia. El vrea ca oamenii să fie fericiți, iar dacă credința în Dumnezeu îi face fericiți, n-au decât să credă în El. Până una alta, aceasta e doar filantropie, nu filozofie; filozofie devine abia odată cu afirmația că, dacă-i face fericiți, este „adevărată”. Omul care și dorește un obiect căruia să i se încchine nu se va mulțumi cu atât. Pe el nu-l preocupă să spună „Dacă aș crede în Dumnezeu, aș fi fericit”, ci să poată spune „Cred în Dumnezeu, deci sunt fericit”. Iar când crede în Dumnezeu, crede în El aşa cum crede în existența lui Roosevelt, a lui Churchill sau a lui Hitler; pentru el, Dumnezeu e o Ființă reală și nu doar o idee umană care are efecte benefice. Această credință genuină este cea care are efecte benefice, și nu substitutul ei emasculat oferit de James. Este evident că dacă spun „Hitler există”, cu asta nu spun „efectele credinței că Hitler există sunt benefice”. Iar pentru credinciosul autentic, același lucru e valabil și când e vorba de Dumnezeu.

Doctrina lui James este o încercare de a edifica o suprastructură de credințe pe o temelie sceptică și, ca toate încercările de acest fel, recurge la sofisme. În acest caz sofismele izvorăsc din încercarea de a ignora toate faptele extra-umane. Idealismul combinat cu scepticismul îl făcea pe Berkeley să-i substituie lui Dumnezeu credința în Dumnezeu și să dea impresia că ar fi totuna. Dar aceasta nu-i decât o formă a simțtelui subiectiviste caracteristice pentru cea mai mare parte a filozofiei moderne.

## CAPITOLUL XXX

# John Dewey

John Dewey, născut în 1859, este îndeobște considerat cel mai de seamă filozof în viață al Americii.<sup>1</sup> Sunt întru totul de acord cu această apreciere. Influența sa a fost și este profundă nu doar printre filozofi, ci și printre specialiștii în pedagogie, estetică și teoria politică. Este un caracter desăvârșit, un om cu vederi liberale, generos și bun în relațiile interpersonale, un truditor neobosit. Cu majoritatea opiniiilor sale sunt aproape total de acord. Date fiind respectul și admirația pe care le nutresc față de el, ca și amabilitatea pe care i-am cunoscut-o în chip personal, mi-ar fi plăcut să pot fi întru totul de acord cu el, dar spre regretul meu mă văd nevoit să contest cea mai distinctivă doctrină filozofică a sa, cea în care, în locul conceptului de adevăr, este considerat drept concept fundamental al logicii și al teoriei cunoașterii acela de cercetare (în original, *inquiry* — n. t.).

Asemenei lui William James, Dewey este și el de pe meleagurile Noii Angliai și continuator al tradiției liberale din această parte a Statelor Unite, tradiție abandonată de unii dintre descendenții marilor personalități trăitoare acolo cu o sută de ani în urmă. Nu a fost niciodată „doar” filozof. Pedagogia, în special, s-a aflat mereu în prim-planul intereselor sale, iar influența sa asupra învățământului american a fost profundă. Am încercat și eu, la un nivel mai modest, să influențez învățământul într-un mod similar. Poate că, asemenei mie, n-a fost nici dânsul întotdeauna mulțumit de practica celor ce se declarau adepti ai teoriilor sale, dar este inevitabil ca în practică orice nouă doctrină să genereze oarecare extravagante și excese. Lucrul acesta nu contează însă atât de mult cum s-ar putea crede, știut fiind că metehnele practicilor noi sunt mai lesne sesizabile decât cele ale practicilor tradiționale.

Când Dewey a devenit profesor de filozofie la Chicago, în 1894, printre materiile pe care urma să le predea s-a numărat și pedagogia. El a întemeiat o școală progresivistă și a scris mult pe teme de educație.

---

<sup>1</sup> Dewey a murit în 1952 — n. t.

Textele scrise în această perioadă au fost rezumate în cartea *Scoala și societatea* (1899), considerată drept cea mai influentă scriere a sa. Despre educație a continuat să scrie pe tot parcursul vieții, aproape la fel de mult ca și în domeniul filozofiei.

Gândirea i-a fost solicitată intens și de alte chestiuni sociale și politice. Ca și mine, a fost mult influențat de vizitele făcute în Rusia și China, negativ în primul caz, pozitiv în cel de-al doilea. A sprijinit, călcându-și pe inimă, participarea țării la Primul Război Mondial. A jucat un rol important în investigarea pretinsei vinovății a lui Troțki, și deși era convință de netemeinicia acuzațiilor aduse acestuia, nu a tras concluzia că regimul sovietic ar fi fost unul satisfăcător dacă lui Lenin i-ar fi succedat Troțki, și nu Stalin. A dobândit convingerea că drumul spre înfăptuirea unei societăți bune nu-l constituie revoluția violentă urmată de dictatură. Deși gândeau înovator în toate chestiunile economice, nu a fost niciodată marxist. L-am auzit odată spunând că, după ce cu oarecare greutate s-a emancipat de teologia tradițională, nu mai voia să se încătușeze singur cu o altă ortodoxie. În toate aceste privințe, punctul său de vedere este aproape identic cu al meu.

Din punct de vedere strict filozofic, importanța operei lui Dewey rezidă în principal în critica pe care o face ideii tradiționale de „adevăr”, critică întruchipată de teoria numită de el „instrumentalism”. În concepția majorității filozofilor de profesie, adevărul este static și definitiv, perfect și etern; în terminologie religioasă, el poate fi identificat cu gândurile lui Dumnezeu și cu acele gânduri pe care noi, ca ființe rationale, le avem în comun cu El. Modelul perfect al adevărului este tabla înmulțirii, care este precisă, certă și ferită de orice impurități temporale. Începând de la Pitagora, iar într-o măsură și mai mare de la Platon, matematica s-a aflat în legături cu teologia și la majoritatea filozofilor de profesie a influențat profund teoria cunoașterii. Dewey este mai interesat de biologie decât de matematică și concepe gândirea ca pe un proces evolutiv. Viziunea tradițională ar admite, firește, și ea că oamenii ajung cu timpul să știe mai mult, dar consideră că orice cunoștință, odată dobândită, este ceva definitiv. Hegel, ce-i drept, nu vede în acest fel cunoașterea umană, ci o concepe ca pe un întreg organic, ale cărui părți cresc toate treptat, nici una nefiind perfectă până când întregul nu atinge perfecțiunea. Dar deși Dewey a fost influențat în tinerețe de filozofia hegeliană, aceasta își are totuși Absolutul ei și lumea ei eternă, care este mai reală decât procesul temporal. Acestea nu-și află loc în gândirea lui Dewey, pentru care toată realitatea este temporală, iar procesul, deși evolutiv, nu este, ca la Hegel, desfășurare a unei Idei eterne.

Până aici sunt de acord cu Dewey. De altfel, acordul dintre noi nu se oprește la atât. Înainte de a trece la discutarea chestiunilor în care ne deosebim, voi spune câteva cuvinte despre cum văd eu „adevărul”.

Se pune mai întâi întrebarea: despre ce entități se spune că sunt „adevărate” sau „false”? Cel mai simplu răspuns ar fi: despre propoziții. „Columb a traversat oceanul în 1492” este o propoziție adevărată, iar „Columb a traversat oceanul în 1776” este o propoziție falsă. Răspunsul acesta este corect, dar incomplet. Propozițiile sunt, după caz, adevărate sau false pentru că au „înțeles” sau „semnificație”, iar semnificația lor depinde de limbajul folosit. Dacă v-ați apuca să traduceți în arabă o biografie a lui Columb, ar trebui ca în loc de „1492” să puneti anul corespunzător al erei mahomedane. Propoziții din limbi diferite pot să aibă același înțeles, și acest înțeles, iar nu cuvintele folosite, este cel ce determină dacă propoziția este „adevărată” sau „falsă”. Când aserătați o propoziție, exprimați-o „credință” (în engleză *belief* — *n. t.*), care poate la fel de bine să fie exprimată și într-o altă limbă. Respectivă credință este ceea ce e „adevărat”, „fals” sau „mai mult sau mai puțin adevărat”. Se impune, aşadar, să investigăm noțiunea de „credință”.

O credință, cu condiția de a fi suficient de simplă, poate exista și fără a fi exprimată în cuvinte. Fără a folosi cuvinte ar fi greu să credem că raportul dintre circumferința cercului și diametrul său este de 3,14159 sau că Cezar, trecând Rubiconul, a pecetluit soarta regimului republican la Roma. În cazurile simple însă se întâlnesc frecvent credințe neverbalizate. Să presupunem, bunăoară că la coborârea unei scări vă înșelați în privința momentului când ați ajuns pe palier: faceți un pas potrivit cu mersul pe palier și vă alegeti cu o căzătură. Rezultatul e o surpriză violentă. În mod firesc veți spune: „Mă gândeam că mă aflu pe palier”, dar de fapt nu erați cu gândul la scară și palier, căci altfel nu ați fi greșit. Mușchii dumneavoastră erau „montați” pentru mersul pe palier, când în fapt nu vă aflați încă acolo. Corpul dumneavoastră, și nu spiritul, a făcut greșeala de care vorbim — acesta, cel puțin, ar fi un mod natural de a exprima cele întâmplăte. În realitate însă, distincția dintre spirit și corp este una dubioasă. E preferabil să vorbim despre „organism”, lăsând nedeterminată diviziunea activităților sale între spirit și corp. Putem spune, aşadar: organismul dumneavoastră era ajustat într-un mod ce ar fi fost potrivit dacă v-ați fi aflat pe palier, dar nu acesta era cazul. Ajustarea nepotrivită a constituit o eroare și se poate spune că ați împărtășit o credință falsă.

*Simptomul* erorii în exemplul de adineauri este *surpriza*. Cred că acest lucru are o valabilitate generală pentru credințele ce pot fi puse la probă. O credință este falsă dacă, în circumstanțe potrivite, va face ca persoana

care o împărtășește să aibă parte de o surpriză, pe când o credință adevarată nu va avea acest efect. Dar deși surpriza e un criteriu bun atunci când este aplicabilă, ea nu ne dă înțelesul cuvintelor „adevarat” și „fals” și nu este întotdeauna aplicabilă. Să presupunem că vă plimbați pe vreme de furtună și că vă spuneți în sinea dumneavoastră: „Nu-i deloc probabil să fiu lovit de trăsnet.” În clipa următoare sunteți lovit de trăsnet, dar nu simțiți nici o surpriză, pentru că sunteți mort. Dacă într-o bună zi Soarele va exploda, cum pare să anticipateze Sir James Jeans, vom pieri cu toții instantaneu și, ca atare, nu vom fi surprinși, dar dacă nu am anticipat catastrofa, vom fi greșit cu toții. Astfel de exemple sugerează că adevărul și falsitatea au caracter obiectiv: ceea ce e adevărat (sau fals) este o stare a organismului, dar în general ea este adevărată (sau falsă) în virtutea a ceea ce se petrece în afara organismului. Uneori sunt posibile teste experimentale pentru determinarea adevărului și falsității, alteori însă nu; dar și în acest din urmă caz alternativa rămâne și își păstrează importanța.

Mă opresc aici cu explicarea vederilor mele despre adevăr și falsitate și trec la examinarea doctrinei lui Dewey.

Dewey nu țintește la judecăți care să fie absolut „adevărate” și nu taxează contradictoriile lor drept absolut „false”. În opinia sa, există un proces numit „cercetare” sau „investigare” (*inquiry*), care este o formă de adaptare reciprocă între organism și mediul său. Dacă aş vrea, din unghiul meu de vedere, să găsesc cât mai multe puncte de acord între mine și Dewey, ar trebui să încep cu o analiză a „întelosului” sau „semnificației”. Închipuiți-vă, de pildă, că vă aflați la grădina zoologică și că auziți la difuzoare o voce spunând: „Adineauri un leu a scăpat din cușcă.” Veți actiona, în acest caz, ca și cum ați fi zărit leul — adică vă veți face cât mai repede cu putință nevăzut. Propoziția „Un leu a scăpat din cușcă” înseamnă un anumit eveniment, în sensul că declanșează același comportament pe care l-ar declanșa și evenimentul dacă l-ați vedea. Vorbind în general: o propoziție S „înseamnă” un eveniment E dacă declanșează comportamentul pe care l-ar declanșa E. Dacă în fapt un atare eveniment n-a avut loc, propoziția e falsă. La fel se poate spune și despre o opinie neexprimată în cuvinte. Putem spune așa: o credință este o stare a unui organism care declanșează un comportament de felul celui pe care l-ar declanșa un anumit eveniment dacă ar fi prezent și perceput; evenimentul care ar declanșa acest comportament constituie „întelosul” respectivei credințe. Această formulare este excesiv simplificată, dar poate servi la indicarea teoriei susținute de mine. Până aici nu cred că între mine și Dewey există vreun dezacord major. Sunt însă categoric în dezacord cu ceea ce susține el mai departe.

Dewey plasează în centrul logicii *cercetarea*, și nu adevărul sau cunoșterea. Iar cercetarea o definește astfel: „Cercetarea este transformarea controlată sau orientată a unei situații nedeterminate într-o care este în așa fel determinată în privința distincțiilor și relațiilor ei constitutive, încât e de natură să convertească elementele situației inițiale într-un tot unificat.” Cercetarea, adaugă el, „vizează transformări obiective ale unui material obiectiv”. Această definiție este evident inadecvată. Luați, spre exemplu, acțiunile unui sergent care face instrucție cu un grup de recruți, sau ceea ce face un zidar cu o grămadă de cărămizi; acțiunile amândurora încap perfect în definiția pe care Dewey o dă „cercetării”. Cum, de bună seamă, el nu le-ar include în sfera acestei noțiuni, înseamnă că noțiunea sa de „cercetare” cuprinde un element pe care a uitat să-l menționeze în definiție. Care este acest element, voi încerca să determin numai de cât. Dar să vedem mai întâi ce rezultă din definiție așa cum am văzut că sună.

E clar că „cercetarea”, așa cum o concepe Dewey, face parte integrantă din procesul general prin care se caută ca lumea să fie făcută mai organică; cercetările trebuie să aibă ca rezultat niște „totalități unificate”. Pasiunea lui Dewey pentru organicitate se datorează în parte biologiei, iar în parte influenței reziduale a lui Hegel. Eu nu văd, decât eventual pe fondul inconștient postulat al unei metafizici hegeliene, de ce cercetarea ar trebui neapărat să se soldeze cu niște „totalități unificate”. Dacă mi se dă un pachet de cărți de joc puse una peste alta la întâmplare și mi se cere să cercetez în ce mod se înșiruie, ar trebui, dacă mă conformat prescripției lui Dewey, ca mai întâi să le aşez în ordine, iar apoi să spun că aceasta e ordinea rezultată din cercetare. În timp ce aranjez cărțile, ar avea loc, ce-i drept, o „transformare obiectivă a unui material obiectiv”, dar definiția îngăduie acest lucru. Dacă, la sfârșit, mi se va spune: „Voi am să aflăm cum erau înșirate cărțile atunci când ţi le-am dat, iar nu după ce le-ai rearanjat”, eu, dacă sunt un discipol al lui Dewey, voi răspunde: „Ideeile dumneavoastră sunt mult prea statice. Eu sunt o persoană dinamică și când cercetez vreun lucru, mai întâi îl modific în așa fel încât să înlesnesc cercetarea.” Ideea că acest mod de a proceda este legitim poate fi justificată doar cu ajutorul distincției hegeliene dintre aparență și realitate: aparența e posibil să fie confuză și fragmentară, pe când realitatea e întotdeauna ordonată și organică. Așadar, atunci când aranjez cărțile, nu fac decât să dau în vîileag natura lor eternă. Dar această parte a doctrinei nu este niciodată explicitată. Teoriile lui Dewey au ca fundal o metafizică a organismului, dar nu știu în ce măsură este el conștient de acest fapt.

Să încercăm acum să vedem cum ar trebui suplimentată definiția lui Dewey pentru a putea deosebi cercetarea de alte genuri de activitate organizatoare, cum sunt cea a sergentului instructor sau cea a zidarului. Mai demult s-ar fi spus că elementul distinctiv al cercetării este scopul ei, acela de a afla un adevăr. Pentru Dewey, însă, „adevărul” urmează a fi definit cu ajutorul „cercetării”, și nu *viceversa*; el citează aprobator următoarea definiție a lui Pierce: „Adevărul este opinia asupra căreia vor cădea necesarmente de acord în cele din urmă toți cei ce investighează.” Prin asta nu suntem cătuși de puțin dumiriți ce anume fac investigatorii, pentru că nu putem spune, fără circularitate, că ei caută să afle adevărul.

Eu cred că teoria dr Dewey ar putea fi formulată astfel. Relațiile organismului cu mediul său sunt uneori satisfăcătoare, iar alteori nu. Când sunt nesatisfăcătoare, situația poate fi ameliorată prin ajustare reciprocă. Când modificările cu ajutorul cărora situația se ameliorează au loc în principal de partea organismului — ele nu au loc niciodată *exclusiv* de o parte — procesul în cauză se cheamă „cercetare”. De exemplu, în cursul unei bătăliei ești preocupat în principal de modificarea mediului, adică a inamicului; dar în cursul perioadei de recunoaștere de dinaintea bătăliei, ești preocupat în principal de adaptarea proprietăilor tale forțe la dispozitivul lui. Această perioadă anterioară este una de „cercetare”.

Mi se pare că dificultatea de care se lovește această teorie constă în aceea că rupe relația dintre o credință și faptul sau faptele despre care se spune în mod curent că o „verifică”. Să ne mai gândim puțin la exemplul unui general care planifică o bătălie. Avioanele sale de recunoaștere îi raportează anumite preparative ale inamicului iar el, în consecință, face anumite contra-preparative. Simțul comun ar spune că rapoartele pe baza cărora acționează el sunt „adevărate” dacă în fapt inamicul a efectuat acțiunile specificate în rapoarte și că, în acest caz, rapoartele rămân adevărate chiar dacă mai apoi generalul pierde bătălia. Dr Dewey respinge acest mod de a vedea lucrurile. El nu împarte credințele în „adevărate” și „false”, dar le categorisește totuși în două — „satisfăcătoare” dacă generalul câștigă bătălia, și „nesatisfăcătoare” dacă o pierde. Înainte de a avea loc bătălia, el nu poate spune cum trebuie taxate rapoartele cercetașilor.

Generalizând, putem spune că dr Dewey, la fel ca toată lumea, împarte credințele în două clase, dintre care una este bună, iar cealaltă proastă. El susține însă că o credință poate fi bună la un moment și falsă la altul; aceasta se întâmplă cu teoriile imperfecte care sunt mai bune decât predecesoarele lor, dar mai proaste decât succesoarele.

Dacă o credință este bună sau proastă, depinde de măsura în care activitățile pe care ea le inspiră în organismul ce o împărtășește au pentru el consecințe satisfăcătoare sau nesatisfăcătoare. Astfel, o credință despre un eveniment din trecut urmează a fi categorisită drept „bună” sau „proastă”, nu după cum evenimentul cu pricina a avut sau nu realmente loc, ci în funcție de efectele viitoare ale credinței. Se ajunge astfel la rezultate bizare. Să presupunem că cineva mă întrebă: „Ai luat o cafea azi la micul dejun?” Dacă eu sunt o persoană obișnuită, voi încerca să-mi amintesc. Dacă sunt însă un discipol al dr Dewey, voi spune: „Așteptați un pic; înainte de a vă răspunde, trebuie să fac două experimente.” După care îmi voi impune credința că am băut cafea și voi observa consecințele, în caz că există; apoi îmi voi impune credința că nu am băut cafea, și iar voi observa consecințele, în caz că există. În fine, voi compara cele două mulțimi de consecințe spre a vedea pe care din ele am găsit-o mai satisfăcătoare. Dacă balanța înclină într-o parte, voi spune că acolo e adevărul. Dacă nu înclină în nici o parte, va trebui să mărturisesc că nu pot răspunde la întrebare.

Dar încurcăturile nu se opresc aici. În ce fel pot afla consecințele credinței că la micul dejun am luat o cafea? Dacă spun „consecințele sunt cutare și cutare”, această aserțiune va trebui, la rândul ei, testată prin prisma consecințelor ei, înainte să pot sătui dacă am rostit un enunț „bun” sau unul „prost”. Și chiar și dacă această dificultate ar fi depășită, în ce fel îmi pot da seama care din cele două mulțimi de consecințe este mai satisfăcătoare? O opțiune de răspuns mă poate umple de mulțumire, iar cealaltă s-ar putea să-mi sporească hotărârea de a susține efortul de război al țării mele. Fiecare din aceste consecințe poate fi considerată benefică, dar înainte de a decide care din ele este mai bună, nu pot spune dacă la micul dejun am luat sau nu o cafea. Ceea ce, firește, sună absurd.

Dezacordul dr Dewey cu ceva ce până acum s-a considerat a ține de bunul-simț se datorează refuzului său de a admite în metafizica sa „fapte”, în sensul în care „faptele” sunt îndărătnice și nu pot fi manipulate. Dar cine știe dacă nu cumva simțul comun suferă și el schimbări la acest capitol, astfel încât peste o vreme vederile lui Dewey poate că nu vor mai părea potrivnice simțului comun primenit.

Principala deosebire dintre dr Dewey și mine constă în aceea că el judecă o credință prin efectele ei, pe când eu o judec prin cauzele ei când e vorba de ceva ce s-a petrecut în trecut. Eu consider că o astfel de credință este „adevărată”, sau atât de apropiată de „adevăr” cât suntem în stare să o facem, dacă sătă într-un anumit fel de relație (câteodată foarte complicată) cu cauzele ei. Dr Dewey susține că ea posedă

„asertabilitate îndreptățită” — caracteristică pe care o substituie „adevărului” — dacă are efecte de un anumit fel. Această divergență dintre noi se datorează unei deosebiri dintre concepțiile noastre despre lume. Trecutul nu poate fi afectat de ceea ce facem noi, și ca atare, dacă adevărul e determinat de ceea ce s-a petrecut, el este independent de vreurile prezente sau viitoare; el reprezintă, pe plan logic, limitele puterii umane. În schimb dacă adevărul, sau „asertabilitatea îndreptățită”, depinde de viitor, atunci, în măsura în care stă în puterea noastră să modificăm viitorul, va sta în puterea noastră și modificarea a ceea ce trebuie asertat. Acest mod de a vedea lucrurile amplifică sentimentul puterii și libertății umane. A trecut Cezar Rubiconul? Eu consider că un anumit eveniment din trecut impune răspunsul afirmativ. Dr Dewey va decide dacă să spună da sau nu, în funcție de cum va aprecia anumite evenimente viitoare, și nu se vede de ce aceste evenimente viitoare n-ar putea fi aranjate de puterea umană în aşa fel încât răspunsul negativ să fie mai satisfăcător. Dacă mie credința că Cezar a trecut Rubiconul îmi sună foarte dezagreabil, nu-i cazul să mă las cuprins de o resemnare posomorâtă; ci pot, dacă posed suficientă pricepere și putere, să pun la cale crearea unui mediu social în care enunțul că el n-a trecut Rubiconul să aibă „asertabilitate îndreptățită”.

Pe tot parcursul cărții de față, m-am străduit, acolo unde era posibil, să pun filozofiile în legătură cu mediul social al filozofilor în cauză. Am dobândit impresia că încrederea în puterile umane și reticența de a admite „fapte îndărătnice” stăteau în legătură cu optimismul generat de producția mașinistă și de manipularea științifică a mediului fizic. O astfel de viziune este împărtășită și de mulți dintre susținătorii dr Dewey. Astfel, George Raymond Geiger, într-un eseu elogios, spune că metoda dr Dewey „ar însemna o revoluție în gândire la fel de burgează și de nespectaculoasă, dar la fel de prodigioasă ca și revoluția de acum un secol din industrie”. Mie mi s-a părut că spun același lucru atunci când scriam că „dr Dewey dezvoltă o viziune care, prin ceea ce are distinctiv, se află în armonie cu epoca industrialismului și a inițiativei colective. E firesc ca ea să aibă cea mai mare priză la americani, precum și să fie aproape la fel de prețuită de elementele progresiste din țări cum sunt China și Mexicul.”

Spre regretul și surprinderea mea, această frază, pe care o credeam total anodină, l-a supărat pe dr Dewey, care a replicat astfel: „Obiceiul confirmat al lui Russell de a lega teoria pragmatică a cunoașterii cu anumite aspecte neplăcute ale industrialismului american [...] este ca și cum eu aş lega filozofia dumisale cu interesele aristocrației financiare engleze.”

În ceea ce mă privește, m-am obișnuit deja cu explicarea ideilor mele (mai ales de către comuniști) ca izvorând din legăturile mele cu aristocrația britanică și sunt dispus să admit că vederile mele, ca și cele ale altor oameni, sunt influențate de mediul social. Dacă însă, în primință dr Dewey, gresesc în legătură cu respectivele influențe sociale, regret greșeala. Constat însă că nu sunt singurul care a comis-o. Santayana, bunăoară, spune: „La Dewey, la fel ca în știință și etica de acum, se observă o recurrentă tendință cvasi-hegeliană de a dizolva individul în funcțiile lui sociale, ca și de a dizolva tot ce este substanțial și real în ceva relativ și tranzițional.”

Mie mi se pare că în lumea dr Dewey imaginația e ocupată în mod covârșitor de oameni; cosmosul astronomiei, deși, de bună seamă, i se recunoaște existența, este cel mai adesea ignorat. Filozofia sa este o filozofie a puterii, deși nu a puterii individuale, ca filozofia lui Nietzsche; la Dewey puterea comunității este cea căreia i se recunoaște valoarea. Tocmai acest element al puterii sociale e cel ce mi se pare că face atrăgătoare filozofia instrumentalismului în ochii celor pe care-i impresionează mai mult controlul amplificat în vremea din urmă asupra forțelor naturii decât limitările de care suferă încă acest control.

Atitudinea omului față de mediul non-uman diferă profund de la o epocă la alta. Grecii, cu teama lor de *hybris* și cu credința lor într-o Necesitate sau Fatalitate superioare chiar și lui Zeus, evitau cu grija ceea ce li s-ar fi părut o insolență față de univers. Evul Mediu a mers cu supușenia și mai departe: smerenia față de Dumnezeu era datoria dintâi a creștinului. Această atitudine zăgăzuia inițiativa și aproape că făcea cu neputință o mare originalitate. Renașterea a reabilitat mândria umană, împingând-o însă până în pragul anarchiei și al dezastrului. Opera Renașterii a fost în mare parte demolată de către Reformă și Contrareformă. Însă tehnica modernă, deși nu integral favorabilă individului dominator al Renașterii, a făcut să renască sentimentul puterii colective a comunităților umane. Omul, odinioară prea umil, începe să se creadă aproape Dumnezeu. Pragmatistul italian Papini ne îndeamnă ca în locul „Imitării lui Cristos” să punem „Imitarea lui Dumnezeu”.

Eu simt în toate acestea o mare primejdie, primejdia a ceea ce aş numi impietate cosmică. Conceptul de „adevăr” ca desemnând ceva dependent de fapte ce în mare măsură scapă controlului uman a fost una din căile pe care filozofia, până în prezent, a inculcat oamenilor doza necesară de smerenie. Când acest element de îngădare a orgoliului este eliminat, se face un pas înainte pe drumul spre un anume soi de smintea — spre beția puterii care a invadat filozofia odată cu

Fichte și către care sunt predispuși oamenii moderni, fie că sunt filozofi sau nu. Eu sunt convins că această beție este cea mai mare primejdie a epocii noastre și că orice filozofie care, fie și cu totul neintenționat, contribuie la amplificarea ei sporește pericolul unui dezastru social de proporții.

# Filozofia analizei logice

În filozofie a existat încă de pe vremea lui Pitagora o opoziție între cei a căror gândire se inspira în principal din matematică și cei ce erau mai influenți de științele empirice. Primei tabere, pe care am putea să o numim matematică, iî aparțin Platon, Toma d'Aquino, Spinoza și Kant; celei opuse iî aparțin Democrit, Aristotel și empiriștii moderni de la Locke încocace. În zilele noastre s-a ivit o școală de filozofie care lucrează la eliminarea pitagoreismului dintre principiile matematicii și la combinarea empirismului cu interesul pentru părțile deductive ale cunoașterii umane. Obiectivele acestei școli sunt mai puțin spectaculoase decât cele ale majorității filozofilor din trecut, dar unele din înfăptuirile ei sunt la fel de solide ca acelea ale oamenilor de știință.

Această filozofie își are obârșia în realizările unor matematicieni preocupați să epureze disciplina lor de sofisme și de raționamentul sleampăt. Marii matematicieni din secolul al XVII-lea erau optimiști și nerăbdători să ajungă grabnic la rezultate, din care pricină au lăsat neasigurate fundamentele geometriei analitice și ale calculului infinitezimal. Leibniz credea în realitatea infinitezimalelor, credință ce convenea metafizicii sale, dar nu avea o bază solidă în matematică. Curând după mijlocul secolului al XIX-lea Weierstrass a arătat cum calculul putea fi construit fără infinitezimale, dându-i astfel, în sfârșit, acuratețe logică. A venit apoi Georg Cantor, care a dezvoltat teoria continuității și a numărului infinit. Înainte de a fi definită de el, „continuitatea” fusese un cuvânt vag, convenabil unor filozofi ca Hegel, care voiau să introducă în matematică ceteuri metafizice. Cantor a dat acestui cuvânt un înțeles precis și a arătat că noțiunea de continuitate aşa cum a definit-o el era cea de care aveau nevoie matematicienii și fizicienii. În felul acesta devineau perimate forme de misticism de genul celui al lui Bergson.

Cantor a limpezit totodată străvechile aporii logice legate de numărul infinit. Să considerăm sirul numerelor întregi începând cu 1;

câte astfel de numere există? Evident că numărul lor nu este finit. Până la 1000, există o mie; până la 1000 000 sunt un milion. Orice număr finit ați alege, există evident un număr de numere întregi mai mare decât el, pentru că de la 1 până la acel număr există exact respectivul număr de numere întregi, după care urmează altele mai mari. Numărul numerelor întregi finite este, aşadar, cu necesitate infinit. Acum vine însă un lucru curios: numărul numerelor pare este cu necesitate același cu numărul tuturor numerelor întregi. Să considerăm următoarele două siruri:

$$\begin{aligned} & 1, 2, 3, 4, 5, 6, \dots \\ & 2, 4, 6, 8, 10, 12, \dots \end{aligned}$$

În rândul de jos există câte un termen pentru fiecare termen din rândul de sus; prin urmare, numărul termenilor din cele două siruri este cu necesitate același, deși rândul de jos cuprinde doar jumătate din termenii din rândul de sus. Leibniz, care a observat acest lucru, a crezut că e vorba de o contradicție și a conchis că, deși există colecții infinite, nu există numere infinite. Georg Cantor, dimpotrivă, a avut cutezanță să nege că e vorba de o contradicție. Avea dreptate; e vorba doar de o ciudătenie.

Georg Cantor a definit colecția „infinită” ca fiind una ce are părți care cuprind la fel de mulți termeni ca întreaga colecție. Pe această bază el a izbutit să edifice o extrem de interesantă teorie matematică a numerelor infinite, încorporând astfel în sfera logicii exacte o întreagă zonă în care până atunci domniseră misticismul și confuzia.

Următorul autor important pe acest tărâm a fost Frege, care și-a publicat prima lucrare în 1879, iar definiția „numărului” în 1884; dar, în ciuda importanței epocale a descoperirilor sale, nu a beneficiat de nici o recunoaștere până când eu nu am atras atenția asupra sa, în 1903. E un fapt remarcabil că, înainte de Frege, toate definițiile sugerate ale numărului comiteau erori logice elementare. Se obișnuia ca „numărul” să fie identificat cu „pluralitatea”. O exemplificare a „numărului” este însă un număr particular, de pildă 3, iar o exemplificare a lui 3 este o triadă particulară. Triada este o pluralitate, dar clasa tuturor triadelor — cu care Frege identifica numărul 3 — este o pluralitate de pluralități, iar numărul în general, dintre exemplificările căruia face parte 3, este o pluralitate de pluralități de pluralități. Greșeala gramaticală elementară care constă în a o confunda pe aceasta cu pluralitatea simplă a unei triade anumite făcuse din întreaga filozofie a numărului de dinainte de Frege un hătiș de nonsensuri în acceptiunea cea mai strictă a cuvântului „nonsens”.

Din cercetările lui Frege rezulta că aritmetica, și matematica pură în general, nu sunt decât o prelungire a logicii deductive. Prin aceasta era infirmată teoria kantiană că propozițiile aritmetice sunt „sintetice” și că implică referirea la timp. Dezvoltarea matematicii pure din logică a fost expusă amănuntit, de către Whitehead și subsemnatul, în cartea *Principia Mathematica*.

Treptat a devenit clar că o mare parte a filozofiei poate fi redusă la ceva ce poate fi numit „sintaxă”, deși acest cuvânt trebuie folosit într-un sens ceva mai larg decât se obișnuia până acum. Unii autori, printre care îndeosebi Carnap, au avansat teoria că toate problemele filozofice sunt în realitate de natură sintactică și că, prin evitarea erorilor de sintaxă, o problemă filozofică primește o soluție sau se dovedește a fi insolubilă. Mie această teză mi se pare excesivă, dar nu încape îndoială că sintaxa filozofică este de mare utilitate în abordarea unor probleme tradiționale.

Voi ilustra aici utilitatea ei explicând pe scurt ceea ce se cheamă teoria descriptiilor.<sup>1</sup> Înțeleg prin „descripție” o expresie precum „actua-lul președinte al Statelor Unite”, unde o persoană sau un lucru este desemnat nu printr-un nume, ci printr-o proprietate despre care se știe sau se presupune că-i revine numai lui. Expresiile de acest tip au prilejuit multă bătaie de cap. Să presupunem că spun „Muntele de aur nu există” și să presupunem că dumneavoastră întrebați „Ce anume zici că nu există?” S-ar părea că, dacă eu răspund „Muntele de aur (este cel ce nu există)”, îi atribui prin asta un fel de existență. Evident că răspunzând în acest fel, nu fac același enunț ca atunci când aş spune „Pătratul rotund nu există”. De unde ar părea să rezulte că muntele de aur este una, iar pătratul rotund alta, deși nici unul nu există. Teoria descriptiilor avea menirea de a înlătura această dificultate și anumite altele.

Potrivit acestei teorii, când un enunț ce conține o descripție este corect analizat, descripția respectivă dispare. Să luăm, de pildă, enunțul „Scott a fost autorul lui Waverley”. Conform teoriei descriptiilor, acest enunț spune:

„Un om și numai unul a scris Waverley și acel om era Scott.” Sau, mai complet:

„Există o entitate *c* astfel încât enunțul «*x* a scris Waverley» este adevarat dacă *x* este *c*, iar altminteri e fals; în plus, *c* este Scott.”

Prima parte a acestei formulări, cea de dinainte de cuvintele „în plus”, este definită ca însemnând: „Autorul lui Waverley există (sau a existat, sau va exista).” Așadar, „Muntele de aur nu există” înseamnă:

<sup>1</sup> Datorată lui Russell însuși — *n. t.*

„Nu există o entitate c astfel încât «*x* este de aur și este munte» să fie adevărat când *x* este *c*, dar altminteri nu.”

Cu această definiție, nedumerirea privitoare la înțelesul propoziției „Muntele de aur nu există” dispare.

Atributul „existență”, potrivit acestei teorii, poate fi asertat numai despre descripții. Putem spune „Autorul lui *Waverley* există”, dar propoziția „*Scott* există” este defectuoasă din punct de vedere gramatical, mai precis, sintactic. Cu aceasta se pune capăt unor bâiguieri bimilenare despre „existență”, începând cu dialogul platonician *Theaitetos*.

Unul din rezultatele cercetărilor menționate în cele de mai sus îl constituie detronarea matematicii din poziția dominatoare pe care a deținut-o începând de la Pitagora și Platon și năruirea prezumției izvorăte de aci împotriva empirismului. Cunoștințele matematice, ce-i drept, nu se obțin prin inducție din experiență; motivul pentru care credem că doi plus doi fac patru nu este constatarea frecventă, prin observație, că o pereche plus încă o pereche fac un cvartet. În acest sens, rămâne în picioare teza potrivit căreia cunoașterea matematică nu este empirică. Dar ea nu este nici cunoaștere *a priori* despre lume. De fapt, ea este o cunoaștere doar verbală. „3” înseamnă „2+1”, iar „4” înseamnă „3+1”. De unde urmează (deși demonstrația e lungă) că „4” înseamnă același lucru cu „2+2”. Astfel, cunoașterea matematică încetează de a fi misterioasă. Toate cunoștințele matematice sunt de aceeași natură cu „marele adevăr” că douăzeci de lei fac un pol.

Aidoma matematicii pure, și fizica a furnizat material filozofiei analizei logice — mai cu seamă prin teoria relativității și prin mecanica cuantică.

Din teoria relativității, pentru filozof prezintă importanță înlocuirea spațiului și timpului prin spațiu-timp. Simțul comun concepe lumea ca fiind alcătuită din „lucruri” ce persistă o anumită perioadă de timp și se mișcă în spațiu. Filozofia și fizica au transformat noțiunea de „lucru” în cea de „substanță materială”, iar pe aceasta au conceput-o ca fiind alcătuită din particule foarte mici și absolut persistente în timp. Einstein a înlocuit particulele cu evenimente; între orice eveniment și oricare altul există o relație numită „interval”, care poate fi analizată în diverse feluri într-un element temporal și unul spațial. Optiunea între diversele moduri de analiză posibile este arbitrară, teoretic nici unul din ele nefiind preferabil altora. Date fiind două evenimente A și B, din regiuni diferite, se poate întâmpla ca potrivit unei convenții ele să fie simultane, potrivit alteia A să fie anterior lui B, iar potrivit unei a treia, B să fie anterior lui A. Acestor convenții diferite nu le corespund nici un fel de fapte fizice.

Din toate acestea pare să decurgă că „materialul de bază” al fizicii îl constituie evenimentele și nu particulele. Ceea ce era gândit ca particula trebuie de acum gândit ca un sir de evenimente. Sirul de evenimente care ia locul particulei are anumite proprietăți fizice importante și ca atare reclamă atenția noastră; dar nu are mai multă substanțialitate decât indiferent ce alt sir de evenimente pe care l-am putea alege. În felul acesta, „materia” nu mai ține de materialul ultim al lumii, ea fiind doar un mod convenabil de a colecta evenimente în mănușchiuri.

Teoria cuantică întărește această concluzie, dar principala ei importanță filozofică rezidă în faptul de a privi fenomenele fizice ca fiind posibil discontinue. Ea sugerează că într-un atom (interpretat aşa cum spuneam adineauri) o anumită stare de lucruri persistă un anumit timp, iar apoi este brusc înlocuită de o stare de lucruri finit diferită. Continuitatea mișcării, care fusese dintotdeauna asumată, se vădește a fi fost o simplă prejudecată. O filozofie potrivită mecanicii cuantice nu a fost însă, până acum, adevarat dezvoltată. Eu mă aștept ca ea să antreneze îndepărțări și mai mari de doctrina tradițională a spațiului și timpului decât cele impuse de teoria relativității.

În timp ce în fizică materia devine mai puțin materială, în psihologie mintea (spiritul) devine mai puțin mentală. În unul din capitolele anterioare am avut prilejul să comparăm asociația de idei cu reflexul condiționat. Acesta din urmă, care a luat locul celei dintâi, este, evident, mult mai fiziologic. (Aceasta e doar o ilustrare; nu vreau să exagerez semnificația reflexului condiționat.) Astfel, fizica și psihologia, pornind de la două capete opuse, se apropiie una de cealaltă și oferă temeiuri în plus doctrinei „monismului neutru” sugerate de critica făcută „conștiinței” de către William James. Distincția dintre spirit și materie a venit în filozofie din religie, deși vreme îndelungată a părut să aibă temeiuri valabile. Eu cred că spiritul și materia sunt ambele doar moduri convenabile de grupare a evenimentelor. Sunt dispus să admit că unele evenimente individuale aparțin doar grupurilor materiale, dar altele aparțin ambelor moduri de grupare și deci sunt deopotrivă mentale și materiale. Această doctrină realizează o mare simplificare în tabloul nostru despre structura lumii.

Fizica și psihologia moderne aruncă o lumină nouă asupra vechii probleme a percepției. Pentru a exista ceea ce se cheamă „percepție”, ea trebuie să fie într-o anumită măsură un efect al obiectului percepții, iar pentru a fi o sursă de cunoaștere a obiectului, trebuie să se asemene mai mult sau mai puțin cu acesta. Prima cerință poate fi satisfăcută doar dacă există lanțuri cauzale ce sunt, într-o măsură mai mare sau mai mică, independente de restul lumii. Fizica ne asigură că aşa stau lucrurile.

Undele luminoase se propagă de la Soare spre Pământ și în această propagare se supun propriilor lor legi. Acest lucru este doar aproximativ adevărat. Einstein a arătat că razele de lumină sunt afectate de gravitație. Când ajung în atmosfera noastră, ele suferă o refracție, unele dispersându-se mai mult decât altele. Când ating ochiul uman, au loc tot felul de lucruri care altminteri n-ar avea loc, rezultatul fiind ceea ce numim „vederea Soarelui”. Dar deși Soarele din experiența noastră vizuală diferă foarte mult de cel al astronomilor, el este totuși o sursă de cunoaștere a acestuia din urmă, pentru că „vederea Soarelui” diferă de „vederea Lunii” în moduri legate cauzal de deosebirea dintre Soarele astronomilor și Luna astronomilor. Însă ceea ce cunoaștem în acest fel despre obiectele fizice sunt doar anumite proprietăți de structură abstrakte. Putem cunoaște că într-un anumit sens Soarele este rotund, deși nu chiar în sensul în care noi vedem că este rotund; dar n-avem nici un temei de a presupune că este strălucitor sau fierbinte, pentru că fizica poate să explice faptul că pare aşa, fără a presupune că este aşa. Cunoaștem, aşadar, lumea exterioară doar într-un mod abstract și matematic.

Empirismul analitic modern schițat de mine aici diferă de empirismul lui Locke, Berkeley și Hume prin faptul că încorporează matematica și dezvoltă o puternică tehnică logică. În felul acesta el izbutește, în privința anumitor probleme, să ajungă la răspunsuri bine determinante care țin mai degrabă de știință decât de filozofie. În comparație cu filozofiile constructorilor de sisteme, el posedă avantajul de a putea aborda problemele una câte una, în loc de a fi nevoie să inventeze deodată o teorie compactă a întregului univers. Sub acest aspect metodele sale seamănă cu cele ale științei. Eu nu mă îndoiesc deloc că, în măsura în care cunoașterea filozofică este posibilă, ea trebuie căutată cu astfel de mijloace; tot aşa, nu mă îndoiesc că, folosind astfel de metode, multe din vechile probleme pot să capete o rezolvare completă.

Rămâne, cu toate acestea, un domeniu întins, care în mod tradițional ținea de filozofie, unde metodele științifice sunt inadecvate. Acestui domeniu îi aparțin problemele ultime privitoare la valori; bunăoară, știința singură nu poate dovedi că plăcerea prilejuită de acte de crizime este ceva rău. Tot ce poate fi cunoscut poate fi cunoscut cu mijloacele științei; în schimb, chestiunile ce în mod legitim țin de sentiment depășesc orizontul ei.

Filozofia, de-a lungul întregii ei istorii, a constat din două părți amestecate forțat: o teorie privitoare la natura lumii și o teorie etică sau politică privitoare la modul de viață optim. Nesepararea suficient de clară a celor două părți a fost sursa multor idei confuze. Filozofii, de

la Platon la William James, au lăsat ca opiniile lor despre alcătuirea universului să fie influențate de dorința de edificare: închipuindu-și că știu ce fel de credințe îi fac pe oameni virtuoși, ei au inventat argumente, deseori foarte sofistice, spre a dovedi adevărul acestor credințe. Eu unul dezaprobat, atât pe temeiuri morale cât și intelectuale, această tendință. Din punct de vedere moral, un filozof care-și folosește competența profesională în scopuri diferite de căutarea dezinteresată a adevărului se face vinovat de un fel de trădare. Iar când asumă, anterior cercetării, că anumite credințe, fie ele adevărate sau false, sunt de natură să promoveze o conduită bună, el îngădește orizontul speculației filozofice într-un mod ce trivializează filozofia; adevărul filozof este dispus să examineze *toate* preconcepțiile. Când, în mod conștient sau inconștient, se pun indiferent ce limite căutării adevărului, filozofia este paralizată de frică și astfel este pregătit terenul pentru ca o cenzură guvernamentală să-i pedepsească pe cei ce dau glas unor „idei periculoase” — în fapt, filozoful a instituit deja o astfel de cenzură asupra propriilor sale investigații.

Din punct de vedere intelectual, efectul unor considerații morale greșite asupra filozofiei a fost o extraordinară stâjenire a progresului. În ce mă privește, nu cred că filozofia poate să dovedească sau să infirme adevărul dogmelor religioase, dar începând încă de la Platon, majoritatea filozofilor au socotit că ține de îndeletnicirea lor să producă „dovezi” în favoarea nemuririi sufletului și a existenței lui Dumnezeu. Ei găseau carențe în dovezile construite de predecesori de-ai lor — Sfântul Toma a respins dovezile Sfântului Anselm, iar Kant le-a respins pe cele ale lui Descartes — dar ofereau în schimb noi dovezi, construite de ei însăși. Spre a le da acestora o aparență de validitate, ei au fost nevoiți să falsifice logica, să dea matematicii valențe mistice și să prezinte niște prejudecăți adânc înrădăçinate drept intuiții de sorginte celestă.

Toate acestea sunt respinse de filozofii care văd în analiza logică principala îndeletnicire a filozofiei. Ei recunosc cu franchețe că la multe din întrebările de mare importanță pentru omenire, intelectul uman este incapabil să găsească răspunsuri concludente, dar refuză să creadă că ar exista o modalitate „superioară” de cunoaștere prin care am putea descoperi adevăruri ce rămân ascunse științei și intelectului. Pentru această renunțare ei au fost răsplătiți cu descoperirea că la multe întrebări învăluite odinioară în pâclă metafizicii se pot da răspunsuri precise, și aceasta folosind metode obiective în care nu intervine nimic din temperamentul filozofului în afară de dorința de a înțelege. Gândiți-vă la întrebări de felul: Ce este numărul? Ce sunt spațiul și timpul? Ce este spiritul și ce este materia? Nu spun că putem da aici și acum

răspunsuri definitive la toate aceste vechi întrebări, dar afirm că s-a descoperit o metodă prin care, ca și în știință, putem realiza apropiieri succesive de adevăr, în care fiecare nouă etapă rezultă nu din respingerea, ci din ameliorarea a ceea ce a precedat-o.

În vălmășagul de fanatisme învățibile între ele, una din forțele unificate catoare este veracitatea științifică, prin care înțeleg deprinderea de a ne sprijini credințele pe observații și inferențe atât de impersonale și atât de degajate de înclinații locale și temperamentale cât este omenește cu puțință. Principalele merite ale școlii de filozofie analitică din care eu însuși fac parte rezidă în stăruință de a introduce această virtute în filozofie și în inventarea unei metode puternice prin care ea poate deveni rodnică. Deprinderea veracității scrupuloase, dobândită în practica acestei metode filozofice poate fi extinsă la întreaga sferă a activității umane, producând, oriunde există, o diminuare a fanatismului printr-o sporită capacitate de simpatie și de înțelegere reciprocă. Abandonându-și o parte din pretențiile dogmatice, filozofia nu încetează de a sugera și inspira un mod de viață.

# Indice

- A Doua Venire, **I:** 361; **II:** 302  
Aaron, **I:** 455  
Abbasidă, dinastia, **I:** 438  
Abdera, **I:** 81, 93  
Abdon, **I:** 377  
Abel, **I:** 376, 455  
Abelard, Pierre, **I:** 448 n., 451–455  
Abisinia, **I:** 336, 385  
Absolut, **II:** 243–246, 306, 331  
Academia din Atena, **I:** 77, 179, 229,  
    257–260, 274, 279, 297, 388  
Academia florentină, **II:** 16  
Academicieni, academici, **I:** 366, 377,  
    455  
Accelerație, **II:** 47, 48, 50, 54, 55  
„Acolo”, **I:** 313, 314  
Acragas, **I:** 70, 73, 323  
*Act de Suprematie*, **II:** 33  
Actualitate, **I:** 185–187, 189  
Actul de toleranță, **II:** 118  
Acțiune, **I:** 219, **II:** 304, 305, 308–311  
Adam, **I:** 408, 473; **II:** 71, 86, 104, 107,  
    108; și Sf. Augustin, **I:** 375, 380;  
    regii ca moștenitori ai lui, **II:**  
    133–135  
Adaptare, **II:** 304  
Adeimanton, **I:** 135, 141  
Adelard din Bath, **I:** 231, 454, 480  
Adevăr, **I:** 14, 53, 236, 256, 373, 442; și  
    analiză logică, **II:** 108, 347; și  
    d'Aquino, **I:** 471, 475, 478; și ipoteza copernicană, **I:** 236; și cuvinte,
- I:** 66–68; și Descartes, **II:** 79, 81; și  
Dewey, **II:** 334, 335–337, 338; și metodă dialectică, **I:** 111; dublu, **I:** 468;  
**II:** 57; și etică, **I:** 136; și Galilei, **I:**  
137; și geometrie, **I:** 143; și Hegel, **II:**  
244, 245, 246, 247, 251; și Hobbes, **II:** 64, 66; și Hume, **II:** 185; și  
industrialism, **I:** 50; și Ioan  
Scotul, **I:** 419; și James, **II:** 323,  
325–329; și Locke, **II:** 121, 122, 124; și  
Marx, **II:** 295–297; și matematică, **I:**  
53, 174; și considerente morale, **I:**  
94; **II:** 346; și Nietzsche, **II:** 278, 284; și  
Parmenide, **I:** 65, 66; și trecut și  
viitor, **II:** 337; și percepție, **I:**  
168–171; **II:** 170; și filozofie, **II:** 297,  
338; și Platon, **I:** 139, 141, 143, 144; și  
Protagoras, **I:** 93, 169; și Socrate, **I:**  
160; și știință, **II:** 44, 185, 221, 347; și  
Xenofan, **I:** 57  
Adevărat, **I:** 50, 488  
Adjective, **I:** 182, 183  
Adrian IV, Papă, **I:** 448, 449 n., 455  
Adrian, I, Sf., Papă, **I:** 408  
Aenesidemos, **I:** 260  
Aer, **I:** 44, 45, 60, 61, 71, 72, 226, 268,  
    275; și Platon, **I:** 163–166  
Aëtios, **I:** 235  
Afganistan, **I:** 241  
Afinitate de clasă, **I:** 90, 207; **II:** 297–299  
Africa de Nord, **I:** 291, 302, 439

- Africa, I: 288, 291, 302, 322, 382, 389, 439; II: 54, 132, 320; și arabii, I: 295, 315, 436; și Sf. Augustin, I: 351, 360, 364, 367; și monahismul, I: 396; și Roma, I: 288, 391
- Afrodita, I: 72
- Agamemnon, I: 30, 358
- Agatharcos, I: 228
- Agathon, I: 108
- Agilulf, I: 398
- Agnes de Poitou, I: 429
- Agnosticism, II: 218
- Agricultură, I: 22, 29, 31, 33, 298; II: 148–150, 203, 240; arabă, I: 439; greacă și romană, I: 26, 243, 282, 283, 292; și monahism, I: 391, 428
- Agrippina, I: 280
- Ahab, I: 328
- Ahei, I: 25
- Ahriman, I: 491
- Ahura Mazda, I: 491
- Aigospotamos, I: 96
- Ailly, Pierre d', I: 487
- Akhnaton (Amenhotep al IV-lea), I: 27, 465
- Al treilea om, I: 146, 181
- Alaric, I: 351, 382, 383, 417; II: 233
- Alberic din Tusculum, I: 427, 428
- Albertus Magnus, Sf., I: 441, 466, 467, 493
- Albigenzi, I: 458, 462–464; 466
- Albine, I: 32; II: 66, 305
- Albumazar, I: 480
- Alchimie, I: 51, 60, 302, 340, 440, 443, 479, 480
- Alcibiade, I: 109; II: 283
- Alcuin, I: 409, 411
- Alexandria, I: 230, 237, 244–246, 248; și creștinismul, I: 343, 349, 383, 407, 408; și cultura, I: 77, 236, 254, 307, 343; și evreii, I: 333 n., 334, 336, 339
- Alexandru al III-lea, Papă, I: 449
- Alexandru al II-lea, Papă, I: 430
- Alexandru al VI-lea, Papă, II: 14, 20, 21, 23, 25, 26
- Alexandru cel Mare, I: 230, 241–245, 263, 332; II: 107, 250; și Aristotel, I: 179–181, 204, 212, 296; orașe întemeiate de, I: 248, 249; cuceririle lui, I: 30 n., 254, 291, 299, 491; efecte ale lui, I: 119, 179–181, 241, 252, 293, 301; II: 18; și politica, II: 23, 113
- Alexandru din Paflagonia, I: 299, 300
- Alexandru Sever, II: 300
- Alexandru, gramaticul, I: 285
- Alexandru, platonicianul, I: 285
- Alfabet, I: 22, 27
- Alfabetul ebraic, I: 27 n.
- Al-Farabi, I: 480
- Alfonso al V-lea (Magnanimul), regele Aragonului, II: 15
- Alfred cel Mare, I: 397, 420
- Algazel, I: 442
- Algebra, I: 52, 231, 302, 303, 439; II: 76, 178
- Ali, ginerele lui Mohamed, I: 438
- Amasis al II-lea, I: 46
- Ambrozie, I: 324, 351–356, 366, 367, 388, 396; II: 31, 68, 294; și Sf. Augustin, I: 323, 350, 351, 353, 357; și Biserică și statul, I: 323, 351–353, 360, 396, 418, 492; influența lui în filozofie, I: 324
- America, I: 15, 213, 243, 463; II: 15, 136, 157, 163, 282; și creștinismul, I: 305; și cultura, I: 90, 91; II: 202, 232, 288; și Hegel, II: 242, 250; și liberalismul, I: 120; II: 114, 160; și Locke, II: 70, 144, 145, 150–153, 157
- America de Nord, I: 243; II: 54, 250
- America Latină, I: 210
- Ammonios Saccas, I: 307, 343
- Amnezie, II: 309
- Amon, I: 242
- Amor homosexual, I: 121
- Amsterdam, II: 63, 84

- Anabaptiști, I: 15, 378; II: 39, 70, 112  
 Anacreon, I: 47  
 Anagni, I: 494  
*Analitice* (Aristotel), I: 456  
*Analitice prime* (Aristotel), I: 219, 456  
 Analiză logică, I: 487; II: 340–347  
 Analiză, I: 183, 230, 231; II: 106, 221, 255  
 Anarhie, I: 415, 500; II: 9, 10, 66, 70–72, 199  
 Anarhism, I: 14, 15; II: 9, 10, 115, 237  
 Anarhiști ruși, II: 237  
 Anastasie bibliotecarul, I: 420  
 Anaxagora, I: 76, 78–81, 91, 224; și alți filozofi, I: 83, 89, 105; ca om de știință, I: 71, 84, 232, 233; II: 52  
 Anaximandru, I: 43–45, 61, 132, 157, 232; II: 238  
 Anaximene, I: 44, 45, 60, 80, 373  
 Ancona, II: 14  
 Andaluzia, I: 382  
 Angelus Silesius, II: 268  
 Angilbert, abatele, I: 409  
 Angli, I: 382, 400, 417  
 Anglicani, II: 117  
 Angus, C.F., I: 250, 347  
 Animism, II: 52  
*Anschauung*, II: 222, 226, 227  
 Anselm de Laon, I: 452  
 Anselm, Sf., I: 323, 433, 434, 452, 454, 481; și Dumnezeu, II: 100, 158, 298, 346  
 Antalcidas, I: 30  
 Antichitatea, în contrast cu lumea medievală: I: 320; și observația, II: 43; și Renașterea, II: 8, 17, 23; târzie, și religia, I: 348; și ordinea socială, II: 18; târzie, și subiectivismul, II: 216  
 Antici, II: 28  
 Anticrist, I: 377, 499; II: 263  
*Antigona* (Sofocle), I: 10  
 Antigonos I, I: 244, 245  
 Antinomii, II: 222, 223  
 Antioh al III-lea, I: 248  
 Antioh al IV-lea, Epiphanes, I: 332–334  
 Antiochos din Acalon, I: 260  
 Antioh I, I: 245, 249  
 Antiohia, I: 244, 398, 407, 408  
 Antipapi, I: 432, 449, 454, 461, 496  
 Antiphon, I: 145, 230  
 Antisemitism, I: 207, 340, 343, 356; II: 198, 275  
 Antistene, I: 252, 253  
 Antiteză, II: 222, 244  
 Anton, Sf., I: 390, 391  
 Antoninus Pius, I: 281  
 Antoniu Marc (Marc Antoniu), I: 338  
 Antropologie, II: 147  
 Anytos, I: 104, 106  
 Apă, I: 44, 45, 57, 275; și Aristotel, I: 44, 227; și Empedocle, I: 60, 71; și Heraclit, I: 58, 59, 61; și Platon, I: 163–165; și Thales, I: 41–43  
*Apărarea lui Socrate* (Platon), I: 103, 108, 110, 246  
 Apocrite, I: 332  
 Apollo, I: 46, 248, 394  
 Apollonios din Alexandria, I: 236, 246  
 Apollonios din Perga, I: 235  
 Apollonios din Tyana, I: 300  
 Apostoli, I: 176, 453, 465, 499  
 Aquino, Sf. Toma d', I: 12, 53, 457, 467–478; II: 41, 100, 137, 144, 209, 340; și adevarul, I: 468, 469, 477; și argumentul ontologic, I: 469; II: 298; și Aristotel, I: 305, 468–470, 476, 477, 487, 493; și Descartes, II: 75, 82; și Dumnezeu, I: 430, 433, 442, 469–474, 476, 477; II: 99, 346; și etica, I: 473, 474; și filozofii franciscani, I: 481–483; influența lui, I: 319, 321, 434, 466, 475, 476; și Occam, I: 487, 488; și teoria valorii-muncă, II: 149; și universalele, I: 471–474, 477, 488  
 Arabi, I: 231, 296, 303, 322, 385, 436, 437, 438, 439, 446, 481; II: 16, 23

- Arabia, I: 437  
 Aragon, I: 458, 497; II: 15  
 Aramaică, I: 336  
 Arcadia, I: 31, 116, 296, 359  
 Arcesilaos, I: 257, 258  
 Archelaos, rege al Macedoniei, I: 204  
 Archytas din Taras, I: 137  
 Areopag, I: 307 n.  
 Argenteuil, I: 452  
 Argonauți, II: 31  
 Argumentul transcendental, II: 227, 229, 230  
 Arhimede, I: 224, 230, 234, 236, 237, 246  
 Arhitectură: I 76, 424, 427, 428, 500; II: 18, 194  
 Arhitectură gotică, II: 194  
 Arianism, I: 10, 320, 353–355, 358, 388, 398, 400, 406, 454; Constantin și, I: 346; doctrina, I: 349, 350; dominant în Imperiului (roman) de apus, I: 351, 354  
 Arie, I: 349  
 Aristarh din Samos, I: 149, 234–236, 245, 246, 278, 280; II: 42, 43, 46  
 Aristodemos, I: 108, 109, 117  
 Aristofan, I: 75, 96, 101, 104, 135  
 Aristotel, I: 179–227; și Alexandru, I: 179, 180, 204, 296; și Anaximandru, I: 44, 232; și filozofia antică, I: 42, 43, 47 n., 61, 82, 242, 252, 254, 285, 302, 303; și Toma d'Aquino, I: 305, 321, 468–471, 476, 477; și astronomie, I: 149, 201, 215, 232; II: 31; și Averroes, I: 188, 441–443; și Francis Bacon, II: 58, 59; și Roger Bacon, I: 480, 481; și cunoșterea lui, I: 340, 435, 456, 493; și Democrit, I: 82; și Empedocle, I: 71, 74; și Dumnezeu, I: 187, 188, 191, 198, 369, 470, 471; II: 100, 246; etica lui, I: 149, 192–203; și filozofia catolică, I: 122, 214, 364, 373, 451, 456, 480; și filozofia modernă, II: 28, 96, 122, 207, 273; și filozofia scolastică, I: 321, 422, 435, 442, 443, 451, 453, 455, 456, 467, 477, 480, 481, 483, 487; fizica lui, I: 86, 223–227; despre greci, I: 204, 211, 242; și Hobbes, II: 62, 67, 69; și individualismul, I: 113; influența sa, I: 77, 179, 219, 222, 493; II: 114; despre Leucip, I: 80, 83; logica lui, I: 178, 214–222, 440; II: 9, 106; metafizica lui, I: 179–181, 201; și mahomedanii (filozofii arabi), I: 303, 438, 440–443; și Platon, I: 77, 123, 179, 181, 182, 192, 196, 202, 207, 208, 219, 230, 303; și plăcerea, I: 199, 200; și politica, I: 196, 198, 204–215; II: 23; și Renașterea, I: 215; II: 15, 16, 31, 40; despre Sparta, I: 115, 116, 118; și sufletul, I: 185, 189, 190, 312, 473; II: 77, 83; și știința, I: 89, 179; II: 73, 340; și teoria platoniciană a ideilor, I: 146, 181–183; și universalele, I: 181–183, 471, 473; II: 298  
 Aritmetică, II: 21 n., 51–53, 218; II: 78, 178, 227, 342; și greci, I: 47 n., 51–53, 139, 149, 150, 158, 164, 174, 230, 233, 311  
 Armata Romei, I: 294, 295, 297–300, 304, 360  
 Armenia, I: 463  
 Arnauld, Antoine, II: 97, 99, 105, 107  
 Arnold din Brescia, I: 448, 456  
 Arnold, Matthew, I: 70  
 Arnold, Thomas, I: 113 n.  
 Arrianus, I: 284  
 Artemis, I: 23, 24, 30, 384  
 Asasini, I: 440  
 Ascetism, I: 320, 357, 358, 375, 376, 391, 392, 408, 427, 460, 491, 501; II: 270, 289; în lumea antică, I: 34–35, 37, 58, 153, 253  
 Asclepios, I: 160  
 Asia Mică, I: 26, 41, 245, 248, 263; și grecii, 24, 28, 30, 76, 95, 118, 241, 245; și Persia, 30 n., 75, 95; religiile Asiei Mici, 25

- Asia, I:** 162, 244, 301, 350, 462; **II:** 49, 53, 132; și Alexandru, I: 243; și cultura, I: 416; religiile Asiei, I: 23, 54, 291; **II:** 265, 268
- Asirieni, I:** 328
- Asociație de idei, II:** 64, 286, 344
- Asociație și deprinderi, II:** 183
- Asoka, I:** 245
- Aspasia, I:** 78, 91
- Assurbanipal, I:** 250
- Astrologie, I:** 23, 51, 250, 277, 444, 481; **II:** 203; și arabi, I: 303, 340, 440; și Sf. Augustin, I: 364, 373; și filozofie greacă, I: 42, 249, 260, 269, 280, 315; în Renaștere, **II:** 11, 17; și filozofie scolastică, I: 474, 481
- Astronomie, I:** 51, 63, 279, 336, 365; **II:** 78, 203; și filozofie antică, 42, 71, 167, 201, 228, 232, 236, 285; **II:** 42, 44–46; și Copernic, **II:** 41–46; și Galileo, **II:** 47, 49; și matematică, 149, 167, 231, 232, 480, 481; și filozofie modernă, I: 63, **II:** 41, 50, 51, 73, 229; și mahomedani, I: 439, 440, 443; ptolemaică, I: 215; **II:** 31
- Aşa grăit-a Zarathustra* (Nietzsche), **II:** 276
- Atanasie, Sf., I:** 349, 391
- Ate, I:** 30
- Ateism, II:** 63, 75, 84, 156, 300
- Atena, I:** 9, 26, 28, 213, 253, 257; **II:** 202; în epoca lui Pericle, I: 75–77, 91, 213, 214, 285, 302; și cultura, 75–77, 78, 128, 179; democrație în, I: 77, 90, 91, 96, 97, 102, 213; în secolul al V-lea î.Cr., I: 95, 96, 271, 285; Sf. Pavel în, I: 420; filozofi în, I: 76, 78, 82, 157, 179, 181, 262, 263, 274, 279, 296; Protagoras în, I: 93; și religia, I: 31, 36, 38; și Roma, I: 258, 259; și Socrate, I: 95, 101, 105, 106, 151; și Sparta, I: 30 n., 77, 95, 96, 113, 116, 118, 123
- Atitudine olimpiană, I:** 36
- Atlantida, I:** 162
- Atomi, I:** 62, 81, 82, 88, 166, 267, 268, **II:** 344
- Atomism, I:** 81–89, 307, 452; **II:** 239
- Atreu, I:** 29, 30
- Attica, I:** 39, 77, 96, 263
- Attila, I:** 383, 384, 389, 417
- August, I:** 269, 272, 292–294; **II:** 23
- Augustin din Canterbury, Sf., I:** 400
- Augustin din Hippona, Sf., I:** 368–381; și Sf. Ambrozie, I: 360, 366, 368; și Toma d'Aquino, I: 468, 475; și Biserica și statul, I: 323, 345, 360, 378; **II:** 252; și Cetatea lui Dumnezeu, I: 321, 345, 367, 371–379; **II:** 10; și controversa pelagiană, I: 368, 379, 380, 419; și Descartes, **II:** 79, 82; și Dumnezeu, I: 361, 363, 369; și Erasmus, **II:** 28, 31; și filozofia, I: 319, 321, 323, 361, 368–371, 434, 446, 490, 493; și filozofii franciscani, I: 481, 482; și gândirea politică, I: 323, 360, 378, 379; și Sf. Ieronim, I: 360, 376, 391; și Luther, I: 351; **II:** 32; și manichismul, I: 342, 360, 365–367; și monahismul, I: 391; și Occam, I: 487, 488, 490; și păcatul originar, I: 379, 380, 473; și Platon, I: 305, 369, 373, 468, 501; și Reforma, I: 351, 362, 378; **II:** 39; și Renașterea, **II:** 14; și Schopenhauer, **II:** 268; și subiectivismul, I: 370; **II:** 216; și teologia, I: 351, 368, 379; și timpul, I: 369, 370
- Aur, I:** 27, 114, 120, 130, 248; **II:** 35, 150
- Austen, Jane, II:** 195
- Austria, II:** 136, 250
- Averroes (Ibn Ruṣd), I:** 188, 440–443, 468, 473, 480, 481, 488, 490; **II:** 57
- Avicenna (Ibn Sina), I:** 440–443, 480, 481, 487, 488
- Avignon, I:** 322, 484, 494, 496, 497
- Avraam, I:** 300, 345, 455
- Axiomă, I:** 52, 53, 56, 230

- Babilon, I: 22, 23, 204, 328, 330, 339  
 Babilonia, I: 21, 22, 328, 424, 491; și grecii, I: 26, 27, 42, 45, 228, 232, 241, 245, 249  
 Bacchos (Dionysos), I: 31–37, 45  
*Bachantele* (Euripide), I: 32, 36  
 Bacon, Francis, I: 282; II: 56–62, 234  
 Bacon, Roger, I: 466, 479–481  
 Bacon, Sir Nicholas, II: 56  
 Bacterii, I: 111; II: 51  
 Bactria, I: 241, 244  
 Bagdad, I: 438  
 Bailey, Cyril, I: 81 n., 83 n., 86 n., 262, 266 n., 277 n.  
 Bakunin, M.A., II: 9  
 Ball, John, I: 500  
 Balliol, colegiul, I: 498  
 Banca Angliei, II: 112, 118  
 Barbari în Imperiul (roman) de vest, I: 10, 294, 297, 299, 315, 316, 321–323, 351, 359, 360, 382, 389, 390, 398, 399  
 Barbarossa, vezi Frederic I  
 Bardas, I: 412  
 Barometru, II: 51  
 Barth, I: 278 n.  
 Basel, II: 32, 272; Conciliul de la, I: 498; II: 13  
 Baterea (emiterea) de monedă, I: 27, 120, 253, 388, 460  
 Bavaria, II: 74  
 Bayle, Pierre, II: 57, 74  
 Bătrânul din Munți, I: 440  
 Beccaria, II: 285  
 Becket, Thomas, Sf., I: 455  
 Bede, Sf., I: 411  
 Behavioriști, II: 286  
 Bel (Baal), I: 242, 249  
 Bellarmin, Sf. Robert, II: 133, 134  
 Beloch, Karl Julius, I: 27 n., 38  
 Benedict al IX-lea, Papă, I: 428  
 Benedict, Sf., I: 385, 390, 392–395, 401  
 Benn, A.W., I: 180, 253 n., 299 n.  
 Bentham, Jeremy, I: 89, 251; II: 234, 236, 237, 241, 280, 295; și Epicur, I: 267, 272; și Dumnezeu, II: 128, 288; și dreptatea, I: 202; și liberalismul, II: 156, 301; și Locke, II: 128, 155, 286; politica și economia la Bentham, II: 285–293  
 Berberi, I: 436, 437  
 Berengar de Tours, I: 433  
 Bergson, Henri, II: 303–310, 312–321; și cauza, 179; și evoluția (progresul), 304–305; și intuiția, 305, 309; și memoria, 308–312; misticismul lui, 340; și spațiu și timp, 307–308; și voința, 271  
 Berkeley, George, II: 165–171, 226, 324; și eul, II: 177; și empirismul, II: 61, 216, 345; și Dumnezeu, II: 162, 163, 216, 217, 329; și Hume, II: 155, 156, 158; și Locke, II: 120, 121, 155; și politica, II: 120, 155; și subiectivismul, I: 14; II: 9; și substanța, II: 174, 176  
 Berlin, II: 233, 234, 242, 266  
 Bermude, II: 162  
 Berna, II: 205  
 Bernard, Sf., I: 427, 428, 448, 453–455  
 Berosus, I: 249  
 Bertha, fiica lui Carol cel Mare, I: 409  
 Bessarion, II: 16  
 Bethleem, I: 358  
 Bevan, Edwyn, I: 245 n., 248 n., 256 n., 260, 277 n., 279 n., 280, 332  
 Biblia, I: 364; II: 29, 75, 135, 142; și Copernic, I: 227; II: 42; și Erasmus, II: 28, 31; și istoria evreilor, I: 327–340; și Sf. Ieronim, I: 351, 356, 357  
 Bine, bun, bunătate, I: 272, 277, 386, 469, 471, 475, 491; II: 95, 274, 287; și Aristotel, I: 192, 197, 198, 201, 205, 208; bunătate a lui Dumnezeu, I: 380; și cinici, I: 253, 254; viziunea manicheană asupra binelui, I: 342; II: 104; în dualismul persan, I: 300, 491; și Platon, I: 124, 136, 143, 144,

- 149, 155; și Plotin, I: 308; standarde ale, I: 50, 136
- Biologie**, I: 225; II: 77, 232, 239, 240, 315, 331, 334
- Biserica**, și Aristotel, I: 119, 179, 468; și Sf. Augustin, I: 321, 351, 361, 362, 371, 376, 377–379; II: 11, 39, 252; și **Biserica Răsăriteană**, I: 458, 493; și Carol cel Mare, I: 410; și cârmuirea ei, I: 352, 424, 425, 446, 485, 486, 492; și conceptia imaculată, I: 482; și conflictul dintre Împărat și Papă, I: 412, 424, 484; lui Cristos, I: 376, 377; doctorii ei, I: 351–368, 395; și dublul adevăr, I: 468; II: 57; în Evul Mediu, I: 302, 320, 380, 381, 405; II: 7, 112, 133; și aristocrația feudală, I: 319, 321, 406, 413, 429; și filozofia, I: 321; II: 7; și germanii, I: 249, 295; și Hobbes, II: 62, 69; și Imperiul (roman) de răsărit, I: 407, 413; și inchiziția, II: 42, 50; și individul, I: 252, 362; II: 113, 114; și Întruparea, I: 383; și Machiavelli, II: 22, 25; și Marx, II: 379; și mântuirea, I: 252, 414; și monahismul, I: 391–395; în perioada modernă, II: 7; și regii, I: 12, 405–408, 410, 411, 462; puterea ei, I: 13, 251, 319, 356, 357, 407, 446, 456; în Renaștere, II: 9, 16, 17, 25; și sacramentele, I: 474; și statele Bisericii, I: 128, 408; și statul, I: 14, 16, 323, 345, 351–355, 378, 405; II: 85, 133, 251, 252; și știința, II: 8, 42, 44, 50; universală, II: 301; și Vulgata, I: 357
- Biserica Angliei**, II: 116, 135
- Biserica Apuseană**, I: 357, 378, 389, 458, 467; II: 16; doctorii ai, I: 351–367, 395
- Biserica Catolică**, I: 90, 139, 207, 301; II: 194, 204, 216; și dictaturile, II: 136; revendicarea supremătiei de către, II: 252
- Biserica greacă**, I: 378, 405, 475, 498
- Biserica Lutherană**, II: 251
- Biserica Răsăriteană**, I: 346, 404, 407, 412, 426, 458; II: 16
- Biserici**, I: 40; II: 199, 276; naționale, II: 44, 69; protestante, II: 39, 70, 75, 135, 217
- Bismarck**, II: 233, 234, 263
- Blake**, William, I: 336, II: 193, 195
- Boadicea**, I: 280
- Bob**, I: 48, 74
- Boccaccio**, Giovanni, I: 450; II: 16
- Boemia**, I: 463, 500
- Bogătie**, I: 206
- Boghazchioi**, I: 25
- Bogomili**, I: 463
- Bohemia**, I: 463, 500
- Boleyn**, Anne, II: 33
- Bolingbroke**, Viscount (Henry St John), II: 156
- Bologna**, I: 433, 450; II: 273
- Bonaparte**, vezi Napoleon I
- Bonaventura**, Sf., I: 479, 481, 482
- Bonifaciu al VIII-lea**, Papă, I: 484, 494, 495
- Bonifaciu**, Sf., I: 410, 411
- Borgia**, Cezar, II: 14, 20–22, 273
- Borgia**, familia, I: 13; II: 38
- Bosanquet**, Bernard, II: 234
- Bossuet**, Jacques Bénigne, II: 204
- Boswell**, James, I: 271
- Botez**, I: 327, 342, 347, 378, 380, 381, 425, 463, 475, 491
- Boyle**, Robert, II: 51
- Bradley**, F.H., I: 421 n., 433; II: 96, 100, 234
- Brahe**, Tycho, II: 44, 45
- Brahma**, II: 269
- Bramhall**, John, episcop de Derry, II: 63
- Brazilia**, II: 136
- Bretania**, II: 73
- Briciul lui Occam**, I: 487
- Britania**, I: 11, 213, 280, 382, 396, 411, 459
- Bronz**, I: 23

- Brook Farm, II: 195  
 Browne, Sir Thomas, II: 51  
 Brunhilda, I: 398  
 Bruno de Cologne, I: 428  
 Bruno din Toul, vezi Leon IX  
 Brutus, I: 485; II: 21  
 Buchanan, George, II: 133  
 Buddha, I: 30; II: 266, 282–284  
 Budism, I: 241, 244, 245, 249, 301; II: 209, 265, 268, 269, 277, 282, 326  
 Buhara, I: 440  
 Bulgaria, I: 463  
 Bunăvoiță, I: 203, 208, 286, 288; II: 159, 224  
 Burckhardt, Jakob, II: 17 n.  
 Burghley, Lord, vezi Cecil  
 Burke, Edmund, II: 206  
 Burnet, John, I: 39, 40, 42 n., 49, 66 n., 71, 82, 83 n., 86, 101, 104  
 Burns, C. Delisle, I: 408, 484  
 Burt, dr, II: 196  
 Burtt, E.A., II: 43  
 Bury, J.B., I: 91, 113 n., 116, 400 n., 418  
 Butler, Samuel, I: 306  
 Byron, George Gordon, lord, I: 15, 496; II: 199, 212, 258, 259, 261; personajele lui, II: 258, 259; și liberalismul, II: 156; și naționalismul, II: 115, 198; și Nietzsche, II: 264, 273; și romanticismul, I: 15; II: 159, 195, 196, 232, 237  
 Byzantium, vezi Constantinopol  
 Cagliari, I: 397  
 Cain, I: 376; II: 261  
 Calcul, I: 230; II: 64, 97, 110, 315, 340  
 Caldeeni, I: 249, 273  
 Calea Lactee, II: 49  
 Calendar, I: 440  
 Caliban, II: 31  
 Califat, I: 231, 415, 437, 438  
 California, II: 137, 163  
 Calități secundare, II: 165, 226  
 Calixt al II-lea, papa, I: 447  
 Calicles, I: 95  
 Callinicos, exarh al Italiei, I: 398  
 Calvin, Jean, I: 207, 351, 380; II: 38, 39, 44, 100, 138  
 Calvinism, II: 112, 135, 138, 204, 259–261, 291  
 Camaldolez, Ordinul, I: 427  
 Camătă (împrumut de bani), I: 206–207; II: 138  
 Cambrai, Liga de la, II: 12  
 Cambyses al II-lea, I: 46  
 Camera Comunelor, I: 457, 500; II: 63, 132, 138, 151, 153  
 Camera Deputaților din Franța, II: 153  
 Camera Lorzilor, I: 500; II: 67, 151  
 Campania, I: 307  
 Campion, Edmund, II: 133  
 Canada, II: 204  
 Canibalism, I: 31, 336, 476; II: 31  
 Canossa, I: 431; 432; II: 233  
 Cantor, Georg, II: 340, 341  
 Cap, II: 217  
 Capital, -ism, I: 207, 280, 379; II: 129, 147, 148, 150, 160, 193, 198, 291–293, 295, 299, 300  
 Captivitatea babiloniană, I: 328–330, 339, 378  
 Capul Bunei Speranțe, II: 12, 15  
 Caractere dobândite, II: 238  
 Carbonari, II: 259  
 Carcassonne, I: 464  
 Carlyle, Thomas, I: 15, 308; II: 114, 115, 156, 240, 262, 263, 285, 290  
 Carnap, II: 342  
 Carneade, I: 258–260, 296, 373 n.; II: 85  
 Carol al II-lea (Pleșuvul) al Franței, I: 411, 417–420  
 Carol al II-lea al Angliei, II: 62, 68, 117, 144  
 Carol al VIII-lea al Franței, II: 11, 15  
 Carol al V-lea, Împărat, II: 12, 15, 20, 70, 233

- Carol cel Mare, I: 302, 389, 397, 408–411, 438, 445, 457; II: 233, 249, 250; și cultura, I: 324, 405, 411
- Carol I al Angliei, II: 116, 117, 132, 133, 151
- Carol Martel, I: 406, 410
- Carolingieni, I: 405, 411, 424
- Cartagina, I: 47 n., 70, 137, 204, 243, 259, 291, 292, 301, 360, 363, 366, 436; și Roma, I: 258, 291, 292
- Cartea Întâi a Regilor, I: 410
- Cartea lui Enoch*, I: 335, 338
- Cartuzieni, I: 428; II: 32
- Cassius, I: 485
- Castitate, I: 363, 364, 372, 392; II: 269
- Catari, I: 462, 463; vezi și Albigenzi
- Catarina de Aragon, II: 33
- Categorii, II: 177, 222
- Categoriile* (Aristotel), I: 219, 364, 435, 487
- Cato cel Bătrân, I: 258, 259, 298, 332, 373
- Catolicism, II: 117, 194, 195, 201, 322–328
- Cauza Primă, I: 187, 421, 470; II: 101, 102
- Cauzalitate, I: 83, 84; II: 60, 98, 103, 171, 172; și Hume, II: 178–184, 187, 188, 217; și Kant, II: 219, 221, 223, 228, 230
- Cauză, cauze, și credință, II: 328, 329, 336; și Aristotel, I: 83, 187, 201; și Francis Bacon, II: 58; și Newton, II: 54; și Platon, I: 164
- Cauză și efect, II: 179, 180
- Cavaleri, în Roma, I: 292
- Cădere corporilor, II: 43, 48–50
- Căsătorie, I: 114, 115, 120, 121, 130, 131, 153, 194, 205, 253, 330, 411, 412, 426, 427, 473, 476; II: 34–36
- Cântecul nibelungilor, I: 382
- Cebes, I: 157, 159
- Cecil, Sir William, II: 56
- Cecrops, I: 285
- Celibat, I: 153, 364, 474; al clerului, 131, 426, 427, 430, 431
- Celsus, I: 344
- Cenzură, I: 128, 129; II: 66, 346
- Cephalos, I: 135
- Cerc, -uri, I: 23, 230; II: 46, 47, 63, 332
- Cercetare asupra intelectului omenesc* (Hume), II: 174
- Cetatea lui Dumnezeu* (Augustin), I: 285, 320–321, 345, 360, 368, 371–375, 378; II: 10
- Cetățeni, I: 114–115, 129, 212–213
- Cezar, Iulius, I: 269, 291, 292, 323, 485; II: 21, 246, 250, 332, 337
- Chalcedon, Conciliul din, I: 349, 384, 388
- Chalcedon, I: 135
- Chalons, I: 383, 384
- Chanut, ambasador francez la Stockholm, II: 75
- Charles, R.H., I: 334 n., 335 n., 337, 338
- Charlotte, regina Prusiei, II: 98, 104
- Charmides* (Platon), I: 110
- Chartres, I: 455
- Childe Harold, II: 260
- Chimie, I: 51, 60, 63, 84, 302, 303, 443; II: 51, 77, 232
- China, I: 243, 301, 384, 415, 439; II: 54, 93, 136, 246, 331, 337
- Chiril din Alexandria, I: 383, 388
- Christina, regina Suediei, II: 75
- Chrysippos, I: 277–279
- Churchill, Winston, II: 200, 329
- Cicero, I: 162, 214, 231, 267, 292, 359, 364, 480, 481; II: 28; și stoicii, I: 236 n., 279
- Cifrele arabe, I: 303, 439
- Ciprian, Sf., I: 291
- Circulația săngelui, II: 51, 59, 76, 112
- Circumcizie, I: 330, 333–335, 341
- Cirus, I: 30, 41, 328; II: 19
- Cition, I: 274

- Civilizația miceniană, I: 25, 26  
 Civilizație, I: 32, 301, 415  
 Clairvaux, I: 454  
 Clarendon, earl de (Edward Hyde), II: 63  
 Clarke, Samuel, I: 87  
 Clasa mijlocie, I: 500; II: 112, 138, 143, 160, 240, 297, 337  
 Clase, I: 202; II: 250  
 Clasificarea filozofiei, II: 303, 304  
 Claudiu, I: 280  
 Clausewitz, Karl von, II: 262  
 Clazomene, I: 78  
 Cleanthes, I: 234, 235, 275, 277, 278, 280  
 Clement al VII-lea, antipapa, I: 497  
 Clement al VII-lea, Papa, I: 497; II: 15  
 Clement al VI-lea, Papa, I: 496  
 Clement al V-lea, Papa, I: 494, 495  
 Clement din Alexandria, I: 336  
 Cleopatra, I: 241, 291  
 Cler, I: 320, 321, 418, 424–431, 479, 499; II: 7  
 Clermont, Conciliul din, I: 446  
 Clitemnestra, I: 30  
 Clitomachos (sau Hasdrubal), I: 259, 260  
 Clovis, I: 400, 406  
 Cloyne, II: 163  
 Cluny, I: 427, 447, 453  
 Cnossos, I: 24, 260  
 Cogito, I: 371; II: 79, 80, 216  
 Coleridge, S.T., II: 156, 194, 195, 285  
 Colet, John, II: 28  
 Colonii, I: 248, II: 288  
 Columb, Cristofor, I: 119, 279 n., 480, 501; II: 31, 328, 332  
 Columba, Sf., I: 391, 400  
 Columban, Sf., I: 400  
 Comerț, I: 206, 438, 439, 449, 450; II: 240  
 Comete, I: 227; II: 45, 50, 52, 53  
 Commagene, I: 249  
 Commodus, I: 281, 282  
 Compania Indiilor Orientale, II: 112, 288  
 Competiție, II: 292  
 Comunal, II: 148  
 Comunism, I: 15, 16, 130, 208, 500; II: 33, 34, 36, 338  
 Comunitate, II: 26, 338; și individ, I: 196, 198, 202; II: 112, 113, 213  
 Concepte generale și particulare, II: 68  
 Concilii ale Bisericii, I: 346, 349, 350, 380, 384, 388, 389, 414, 446, 463, 484, 485, 494, 498, 500  
 Conciliul de la Constanța, I: 497, 498, 500  
 Condorcet, I: 282; II: 234–237, 288  
 Confesiuni (Augustin), I: 360–362, 366, 368, 369, 380  
 Confesiuni (Rousseau), II: 200  
 Conflagrație cosmică, I: 275, 278, 280  
 Conflagrație (înfruntare) cosmică, I: 44  
 Conflictul dintre clase, I: 125; II: 301, 302  
 Confucius, I: 30, 301, 415; II: 326  
 Congres (SUA), II: 70, 120, 153  
 Conrad, fiul Împăratului Henric IV, I: 446  
 Constanța din Sicilia, I: 457  
 Constanțiu al II-lea, I: 353  
 Constantin cel Mare, I: 295, 297, 304, 346, 349, 353, 373; convertirea lui, I: 10, 295, 300, 320, 346, 348  
 Constantinopol, I: 295, 359, 383, 408, 409; și arianismul, I: 10, 350; și filozofia creștină, I: 493; cucerirea de către turci, I: 12, 295, 436, 500; II: 12; și cruciadele, I: 450, 458; și clasicii greci, I: 450, 456; și Grigore cel Mare, I: 396, 399; și mahomedanii, I: 436; și nestorianismul, I: 383, 384; și papalitatea, I: 357, 493; patriarhia, I: 396, 399, 405, 407, 411, 412  
 Constituție, constituții, I: 209; II: 12, 23; americană, II: 114, 120, 145, 147, 235; britanică, II: 117, 120, 132, 151; franceză, II: 117, 153; romană, I: 292, 296;

- II:** 23; a Sfântului Imperiu Roman, **I:** 405; a Spartei, **I:** 116–118, 120, 122; **II:** 23
- Contractul social* (Rousseau), **I:** 265; **II:** 205, 209, 214, 215
- Contrarietate și cauzalitate, **II:** 178
- Controlul nașterilor, **I:** 474; **II:** 236
- Convorbiri* (Erasmus), **II:** 32
- Copernic, Nicolaus, **I:** 149, 227, 233–236, 490, 501; **II:** 41–46, 49, 50, 54, 59, 221, 300
- Coran, **I:** 437, 442
- Cordoba, **I:** 340, 441, 443
- Corint, **I:** 31; Liga din, **I:** 247, 359
- Cornford, F.M., **I:** 39, 48–50, 57 n., 59, 162 n., 164 n., 166
- Corp (trup), **I:** 344, 422; **II:** 120, 185, 267, 332; și Sf. Augustin, **I:** 374–376, 378; și Bergson, **II:** 319; și cartezieni, **II:** 80, 81; și Plotin, **I:** 309, 310, 313; și Socrate, **I:** 153, 155
- Corpuri cerești, **I:** 63, 133, 149, 236, 311; **II:** 43, 49; și Aristotel, **I:** 187, 224, 226, 227; **II:** 46, 47; și evreii, **I:** 336
- Corsarul* (Byron), **II:** 262
- Cortesuri, **II:** 70
- Cos, **I:** 249
- Cotes, Roger, **II:** 78
- Couturat, Louis, **II:** 102, 105
- Cowper, William, **II:** 163
- Creația, **I:** 29, 162, 164, 312, 313, 348, 441, 473, 488; și Sf. Augustin, **I:** 369, 370, 373, 374; și evreii, **I:** 327, 343, 444; și Leibniz, **II:** 108, 109; și teologia, **I:** 44, 148, 153, 313, 420, 421
- Crécy, **II:** 260
- Credibilitate și consistență, **II:** 127
- Credința catolică, în Imperiul (roman) de apus, **I:** 350, 389, 485
- Credință animală, **I:** 223
- Credință(e), **I:** 345, 434; și adevară, **II:** 326–328, 332, 333, 335; și Hume, **II:** 180, 185–187; în progres, **II:** 239; în putere, **II:** 241; în știință, **II:** 217
- Creier, **II:** 309, 310
- Cresus, **I:** 41
- Creștinism, afirmarea și triumful lui, **I:** 241, 245, 261, 271, 343, 492; și Aristotel, **II:** 191, 226, 227; și eul individual, **II:** 113, 199; și evrei, **I:** 206, 327, 328, 331, 335, 337, 339, 340, 355, 357, 378, 383, 443; și Imperiul roman, **I:** 77, 282, 291, 295, 297, 303, 320; și individ, **I:** 252, 362; și Irlanda, **I:** 382; și mahomedani, **I:** 303, 436, 443; și nemurire, **I:** 108, 285, 347, 373; și Nietzsche, **I:** 134; **II:** 273, 276–279, 281; și Platon, **I:** 119, 148, 151, 153, 162, 305, 315, 320; și Plotin, **I:** 304, 305, 308, 309 n., 311, 315; și alte religii, **I:** 23, 151, 227, 271, 301, 327, 491, 492; și Revoluția Franceză, **II:** 277; și Schopenhauer, **II:** 264, 266, 268, 270; și stoicism, **I:** 275, 278, 281, 284, 285, 288, 302, 315, 327, 373
- Creta, **I:** 24, 25, 34, 35, 120
- Crisostomul, Sf. Ioan, **I:** 480
- Cristos, **I:** 300, 337, 342, 359, 459, 463, 485; **II:** 30; și Aristotel, **I:** 466; și etica, **I:** 137, 337; **II:** 93; și evreii, **I:** 327, 331, 337, 338, 340; ca Logos ori Cuvânt, **I:** 54, 308, 327, 343; moartea Sa, **I:** 151 n., 360, 374; natura Sa, **I:** 343, 383, 475; și nazisții, **I:** 379; și Papa, **I:** 455; și păcatul, **I:** 337; și sărăcia, **I:** 360, 499; **II:** 36; sufletul Său, **I:** 490 n. Vezi și Isus
- Critias, **I:** 96, 102
- Critica biblică, **II:** 85
- Critica cunoașterii, **II:** 218
- Critica rațiunii practice* (Kant), **II:** 223
- Critica rațiunii pure* (Kant), **II:** 110, 156, 186, 187, 220–223, 226, 267
- Criton (Platon), **I:** 151, 160
- Cromwell, Oliver, **I:** 16; **II:** 39, 63, 68, 116, 117, 119, 132, 144, 149
- Crotona, **I:** 47

- Cruciadă, cruciade, I: 340, 445, 450, 458, 460, 462; II: 260; și albigenzi, I: 464; prima, I: 445, 446, 450, 454; a doua, I: 454; a treia, I: 449; a patra, I: 458; II: 12
- Cuceririle arabe, I: 296, 302, 322, 384, 436, 437
- Cultura bizantină, ca transmițător, I: 443
- Cultura liberală, II: 6
- Cultura minoică, I: 24, 25, 301
- Cultură, și Atena, I: 75–77; în Antichitatea târzie, I: 214, 298; în perioada carolingiană, I: 411; și Imperiul roman, I: 291–303; mahomedană, I: 436–444
- Cunoaștere, I: 219, 256, 481; II: 44, 256, 261; și Dewey, II: 330, 331; și etică creștină, I: 110; și filozofie continentală, II: 61; și Hume, II: 177–179, 185; și Kant, I: 220, 221; și Locke, II: 9, 235; și Marx, II: 295; și Matei d'Aquasparta, I: 482; a misticilor, II: 86, 269; și Occam, I: 488, 489; și Platon, I: 123, 139, 140, 146, 155, 168–178, 493; și Schopenhauer, II: 268–270; și Socrate, I: 155; și Spinoza, II: 87, 89
- Cunoaștere apriorică, I: 158; II: 109, 172, 220–222, 226, 227, 343
- Cunoaștere empirică, I: 50, 51, 155, 158, 168, 174
- Cuvânt (*Logos, Verb*), I: 54, 308, 327, 343, 367, 471
- Cuvinte, I: 171, 302, 459, 488; II: 59, 64, 125; și analiză logică, II: 342, 343; și Aristotel, I: 182, 183, 219, 220, 223–225; generale, I: 140, 145; înțelesul (semnificația) lor, I: 66, 67, 140, 174; II: 332, 333; și logică, I: 140, 219, 220, 487, 488; II: 105
- Daimon*, I: 108
- Damasc, I: 438
- Damasus, Sf., Papă, I: 353, 357
- Damianus, Sf. Petrus, I: 426, 428, 430, 433
- Danezi, I: 10, 322, 411, 415
- Daniel, I: 335
- Dante, I: 12, 189, 305, 320, 385, 450, 484; II: 21
- Danton, II: 193
- Danzig (Gdansk), II: 265
- Daphne, I: 42
- Darius, I: 30, 45, 47, 75, 243; II: 107
- Darwin, Charles, II: 126, 138, 156, 193, 237–239, 291, 292
- Darwin, Erasmus, II: 238
- Datorie, II: 197, 224, 252
- David din Dinant, I: 470
- David, I: 328, 356; II: 68
- De anima*, I: 189, 440, 468
- De Caelo* (Aristotel), vezi *Despre cer*
- De Tribus Impostoribus*, I: 459
- De Witt, frații, II: 84
- Decalog, I: 327
- Decamnichos, I: 204
- Declarația drepturilor omului, II: 287
- Declarația de Independență, I: 53; II: 140
- Deducție, II: 340; și logica lui Aristotel, I: 216, 218–220; și Francis Bacon, II: 58, 60; în filozofia continentală, II: 157; în geometrie, I: 52–53, 231; la greci, I: 21 n., 56, 76, 256, 289; în matematică, I: 46; II: 342
- Delos, I: 248
- Delphi, I: 59, 104
- Democedes din Crotona, I: 47
- Democrație, II: 62, 67, 85; argumente pentru, I: 126; II: 282; și Aristotel, I: 209, 210; ateniană, I: 77, 91; și Bentham, I: 89; II: 236, 287, 289; și biserici, II: 277; și etică, I: 196, 197; II: 280, 282; în Evul Mediu, I: 447, 450, 485, 486, 494; greacă, I: 26, 70, 89, 210; și James, II: 322, 323; și Kant, II: 219, 225; și liberalism, II: 112; și

- Locke, **II:** 121, 144, 145, 147; modernă, **I:** 197, 214; **II:** 7, 241; la Roma, **I:** 321, 448; și Rousseau, **II:** 200, 205, 210, 215; și Sparta, **I:** 116 n.
- Democrit, **I:** 81–83, 88, 89, 93, 229, 275; **II:** 58, 273, 340; și Aristotel, **I:** 82, 179, 226; și Epicur, **I:** 263, 265, 267; și știință, **I:** 82, 224; **II:** 52; și spațiul, **I:** 87; **II:** 55
- Demon, -i, demonologie, **I:** 336, 374
- Deosebiri congenitale, **II:** 238, 239
- Deprinderi, **I:** 193, 201; **II:** 170, 181, 183, 185, 308, 314, 324
- Descartes, **I:** 53, 289, 487; **II:** 61, 62, 73–83, 85, 98, 297; *cogito*-ul lui, **I:** 14, 371; **II:** 80, 82; determinismul lui, **II:** 77, 83; și Dumnezeu, **I:** 433; **II:** 79, 81, 98, 158, 207, 298, 346; și geometria analitică, **I:** 52; **II:** 51, 76; și influența lui, **II:** 73, 76, 77, 82, 83, 110, 114, 155, 156, 207; și iezuiții, 73; și Locke, **II:** 119, 124, 155; metoda lui (îndoiala carteziiană), **II:** 78, 79 n., 82, 158; și știință, **II:** 41, 75–77; și spațiul, **I:** 86, 87; și subiectivismul, **II:** 9, 79, 216, 218; și substanța, **II:** 77, 86, 98, 105; și teoria cunoașterii, **II:** 79–81
- Desiderius, episcopul Vienei, **I:** 399
- Despre cer (De Caelo)* (Aristotel), **I:** 149, 223, 226, 232 n.
- Despre interpretare* (Aristotel), **I:** 182 n.
- Despre naștere și pieire* (Aristotel), **I:** 83 n., 85 n.
- Despre natura lucrurilor* (Lucrețiu), **I:** 269
- Despre natură* (Parmenide), **I:** 65
- Despre suflet* (Aristotel), vezi *De Anima*
- Despre zei* (Protagoras), **I:** 93
- Destin, **I:** 29, 278
- Determinism, **I:** 315; **II:** 63, 305; și atomiști, **I:** 83; și Bergson, **II:** 310; și cartezianism, **II:** 85; în psihologie, **II:** 286; și Spinoza, **II:** 88, 107; și stoicism, **I:** 275, 276, 278, 286, 287
- Deutero-Isaia, **I:** 331
- Devenire, **I:** 62, 66, 167; **II:** 245, 305, 306, 308, 310
- Devonshire, al doilea earl de (lord Hardwick), **II:** 62
- Dewey, John, **II:** 271, 327, 330–338
- Diana efesenilor, **I:** 23
- Dicaiarchos, **I:** 49
- Dictatură, **II:** 137, 200, 215
- Dietrich, von Bern (Theodoric), **I:** 382
- Digeste (Iustinian I), **I:** 388
- Dincolo de bine și de rău* (Nietzsche), **II:** 274, 276
- Dio Cassius, **I:** 280
- Dioclețian, **I:** 295, 304, 382
- Diodor din Sicilia, **I:** 47, 249
- Diogenes Laertios, **I:** 82, 262, 265, 277, 289 n.
- Diogene, **I:** 252–254, 375
- Diognetos, **I:** 285
- Dionysidoros, **I:** 92
- Dionisie Areopagitul, **I:** 420–423, 434, 481
- Dionisie cel Tânăr, tiranul Siracuzei, **I:** 125, 141
- Dionysos, **I:** 31–37, 39, 45, 48, 59. Vezi Bacchos
- Discours de la Méthode* (Descartes), **II:** 74, 78
- Discurs asupra inegalității* (Rousseau), **II:** 203
- Discursuri (Epictet), **I:** 263 n.
- Discursuri (Machiavelli), **II:** 20, 21, 23, 273
- Divina Comedie* (Dante), **I:** 485
- Docetiști, **I:** 342
- Doctori ai bisericii, **I:** 351–367
- Dogma creștină, **I:** 152, 153, 197; **II:** 322
- Dominic, Sf., **I:** 464, 466
- Dominican, ordinul, **I:** 464, 466, 468, 479, 495
- Domițian, Împărat, **I:** 281, 282
- Don Juan* (Byron), **II:** 263
- Donația lui Constantin*, **I:** 407, 408, 445, 499, 501; **II:** 13, 14

- Dorință, II: 131, 290, 291  
 Dostoievski, F.M., II: 277, 279  
 Dragoste (iubire), I: 266, 362, 387, 473,  
   474; II: 75, 87; creștină, I: 342; II:  
   258; și Empedocle, I: 72, 74; ca pasi-  
   une pentru etern, II: 298; și Dum-  
   nezeu, I: 90–92; și iudaism, I: 338;  
   iubire a semenilor (aproapelui), I:  
   277, 342; II: 198; și Nietzsche, II:  
   278, 279, 283, 284; și Platon, I: 307;  
   și Plotin, I: 311; și stoicism, I: 277,  
   284, 286
- Dramă satirică, I: 109  
 Drept civil, II: 287  
 Dreptate, I: 111, 206, 258, 265, 276; II:  
   130; și Aristotel, I: 193; și greci, I:  
   44; și Heraclit, I: 58, 60, 61; și folos  
   al celui mai tare, I: 95, 135; și Pla-  
   ton, I: 127, 133, 134
- Dreptate cosmică, I: 44, 61, 157  
 Dreptul canonic, I: 458  
 Drepturi juridice, II: 141–142  
 Dryden, John, II: 119  
 Dualism, I: 241, 320, 321, 367, 462, 491,  
   492; II: 304
- Dumnezeu, I: și Sf. Ambrozie, I: 353,  
   355; și Sf. Anselm, I: 433, 434; și  
   Toma d'Aquino, I: 469–475, 477;  
   argumente și dovezi ale existenței  
   sale, I: 54, 173, 187, 345, 469, 470,  
   477; II: 99, 100, 159, 206, 207, 209,  
   223, 224, 298, 346; și Aristotel, I:  
   186–188, 199, 470 n.; II: 246; și Sf.  
   Augustin, I: 361–363, 367, 369,  
   371–372, 374; și Averroes, I: 441,  
   442; și Berkeley, II: 9, 158, 162; și  
   binele și răul, I: 136; și Boethius, I:  
   385, 386; și cezarul, I: 323; și Des-  
   cartes, II: 77, 78, 81, 158; și guvernă-  
   mântul, II: 133, 134, 143; și Hegel,  
   II: 100, 246, 247, 253; și Heraclit, I:  
   58, 61, 62; și Ioan Scotul, I: 420–422;  
   și James, II: 322, 327, 329; și Kant,  
   II: 158, 223, 224; și Leibniz, II: 99,  
   101–104, 107–109; și Locke, II: 121,  
   123, 124, 126, 128, 131; și misticii, I:  
   369, 442; II: 197, 269; și Newton, II:  
   52, 78; și Nietzsche, II: 277, 283; și  
   omul, II: 338; și orfismul, I: 37; și  
   Origene, I: 343–345; și Pitagora, I:  
   49, 53, 54; și Platon, I: 128, 132, 140,  
   143, 145, 148, 162–166, 369; și Refor-  
   ma, II: 39; și Rousseau, II: 100, 204,  
   206, 207; și scepticii, I: 260, 261; și  
   Schopenhauer, II: 267–270; și So-  
   crate, I: 105, 106, 108, 152; și Spi-  
   noza, I: 141; II: 84, 86, 87, 90–92, 158;  
   și stoicii, I: 275, 277, 278, 283–285,  
   287; și sufletul, I: 361, 362; și știința,  
   II: 241; și Vechiul și Noul Testament,  
   I: 462; II: 100; și Voltaire, II: 204; și  
   Wycliffe, I: 499
- Dunărea, I: 291, 299  
 Duns Scotus, John, I: 466, 479, 482–484,  
   487  
 Durată, II: 317–319
- Early Greek Philosophy* (Burnet), I: 39, 42  
   n., 49
- Ebert, Friedrich, II: 301  
 Ecaterina a II-a (cea Mare), II: 287  
 Egbert, arhiepiscop de York, I: 411  
 Eckhart, Johannes (Meister Eckhart),  
   II: 268
- Ecleziasticul, I: 332  
 Eclipse, I: 23, 42, 71, 80, 232, 233, 249  
 Economie, I: 130; II: 136, 137, 237, 238,  
   291–296; și bunuri intelectuale, I:  
   157; și Locke, II: 149, 150, 154; și răz-  
   boi, II: 160
- Ecuații diferențiale, II: 87  
 Eddington, Sir Arthur, I: 268 n., II: 171  
 Eddy, doamna, I: 47  
 Edessa, I: 440  
 Edilbert, I: 400  
 Edinburgh, II: 174  
 Eduard al IV-lea, regele Angliei, I: 500;  
   II: 70

- Educație, I: 90, 360, 363, 450, 477; II: 40, 288; și Aristotel, I: 213; în perioada modernă, I: 477; II: 235, 236, 241, 330; și Platon, I: 125, 126, 128, 130, 148; în Sparta, I: 114, 121
- Edward al III-lea, regele Angliei, I: 484, 486
- Edward al VIII-lea, regele Angliei, I: 412
- Edward I, I: 494
- Efes, I: 23, 57, 170, 384, 391, 398
- Efesiensi, I: 23, 57, 58
- Efori, I: 116–118
- Egalitate absolută, I: 157, 158
- Egalitate, I: 157; a femeilor cu bărbații, II: 236, 288; a oamenilor, în filozofia antică, I: 133, 193, 202, 208, 210, 211, 290; a oamenilor, în filozofia modernă, II: 33, 112, 139, 203, 210, 238, 239, 241, 277, 278, 287
- Egist, I: 30
- Einstein, Albert, I: 47, 87, 236; II: 55, 343, 345
- Elagabalus, vezi Heliogabalus
- Electroni, I: 63
- Electie (aleși), I: 327, 372, 374, 377–380, 475
- Eleea, I: 65
- Elemente, I: 44, 60, 63, 72, 74, 79, 163, 165–167, 226, 275
- Elemente ebraice în creștinism, II: 266
- Elenism, lume elenistică, I: 241–250, 259; II: 265; și Alexandru, I: 119, 241; declinul lui, I: 247; libertatea moare în, I: 293; și mahomedani, I: 291, 302, 303; și transcendență, I: 252, 254; și Roma, I: 291, 292, 296–299; religiozitate în, I: 271; scepticismul elenismului, I: 256
- Eleusis, I: 36, 38
- Elias, fratele, I: 465
- Elipse, I: 149; II: 46, 54, 64
- Elis, I: 255
- Elisabeta I, regina, I: 251; II: 33, 39, 56, 133
- Elisabeta, prințesa, II: 75
- Elișa, II: 84
- Elixirul vietii, I: 60
- Elogiul nebuniei* (Erasmus), II: 29
- Emerson, Ralph Waldo, II: 195
- Emesa, I: 300
- Emil* (Rousseau), II: 205, 207, 219
- Empedocle, I: 60, 70–74, 79, 82, 84, 133, 225, 323
- Empirism analitic, II: 345
- Empirism, filozofie empirică, I: 154, 174, 493; II: 243, 340, 343; și Berkeley, II: 167, 168; britanic, II: 61, 79, 110, 158, 187, 216, 234, 296; și greci, I: 38, 43; și James, II: 322–324; și Hume, II: 9, 127, 177, 182, 183, 217; și Kant, II: 220, 221, 227; și Locke, II: 120, 124–127; și logică, II: 109, 182, 188; modern, II: 298, 345; social, II: 301; și știință, II: 43, 188
- Enciclopediști, II: 114
- Endiogamie, II: 198
- Endymion, I: 299
- Enea, I: 377
- Enneade* (Plotin), I: 307, 308–310, 312, 439
- Energie, I: 63
- Engels, Friedrich, II: 240, 294, 295, 300
- Ens realissimum*, II: 223
- Entelehie, II: 83
- Entuziasm, I: 18, 33, 35; II: 122, 217
- Epicluri, II: 42, 44, 46
- Epictet, I: 263 n., 273, 274, 280–285, 287, 297
- Epicur, I: 81–83, 262–272, 373, 408; II: 273; și utilitaristii, II: 287, 288
- Epicureism, I: 189, 241, 252, 262–272, 273, 297, 307, 315, 385; II: 52
- Epimenide, I: 343
- Episcopi, I: 323, 346, 354, 384, 396–399, 405, 410, 412–414, 428, 429, 431, 446; II: 116; și luptă pentru investire, I: 428, 429, 446, 447; puterea lor, I: 346, 425, 426; și papalitate, I: 407, 425, 426, 429, 431, 432, 446–448, 495, 499

- Epistemologie, **II:** 226, 229  
 Erasmus, **II:** 27–32, 38  
 Erastianism, **I:** 378; **II:** 251  
 Eratostene, **I:** 235, 246  
 Erezia iconoclastă, **I:** 406  
 Erezia sabelliană, **I:** 349  
 Erezie, -ii, **I:** 344, 396, 433, 474, 484, 494, 497; și Abelard, **I:** 454; și Arnold din Brescia, **I:** 448; și Sf. Augustin, **I:** 361, 367; și Roger Bacon, **I:** 479; și Sf. Bernard, **I:** 448; și catari, **I:** 462; și clerici răsăriteni, **I:** 396; și domini- cani, **I:** 464; și Sf. Francisc, **I:** 465; și Frederic al II-lea, **I:** 462; și Gioacchino da Fiore, **I:** 455; și Marea Schismă, **I:** 497; și iezuiți, **II:** 39, 40; și Ioan Scotul, **I:** 422; și monahism, **I:** 391; și Occam, **I:** 484; și Origene, **I:** 344; și protestantism, **II:** 44; de factură puritană, înainte de Reformă, **I:** 450, 462, 463; și Roscelin, **I:** 451; și Wycliffe, **I:** 498, 499  
 Erigena, Johannes Scotus, vezi Johannes Scotus (Ioan Scotul)  
 Erinyile, **I:** 61  
 Eroare, erori, **II:** 325; la Aristotel, **I:** 181, 217–222; în teoria ideilor lui Platon, **I:** 145  
 Eroism, **II:** 159  
 Eros, **I:** 36  
 Eschatologie, **I:** 378, 379  
 Eschil, **I:** 75, 96, 228, 301  
 Esenieni, **I:** 333  
 Esență, **I:** 148, 155, 163, 312, 313, 477, 483; **II:** 100, 102, 125; și d'Aquino, **I:** 470–472; și Aristotel, **I:** 184, 185, 220  
 Esențe, **I:** 155, 157, 165; **II:** 108  
*Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* (Bergson), **II:** 307  
*Eseu asupra intelectului omenesc* (Locke), **II:** 119–125  
*Eseu despre miracole* (Hume), **II:** 175  
*Eseu despre om* (Pope), **I:** 386  
*Eseuri despre cărmuire* (Locke), **II:** 147  
*Eseuri filozofice* (Descartes), **II:** 76  
 Essex, Robert Devereaux, lord de, **II:** 56  
 Est (orient), **I:** 307, 359, 384, 415; **II:** 12, 248; și Grecia, **I:** 39, 243; și Roma, **I:** 291, 401  
 Este, familia d', **II:** 97  
 Estetică, **I:** 51; **II:** 191, 193, 330  
 Estonia, **II:** 148  
 Eternitate, **I:** 53, 62, 63, 163, 312, 369; **II:** 87, 88  
 Etic, -ă, **I:** 298, 439; și d'Aquino, **I:** 473, 474; aristocratică, **II:** 280; și Aristotel, **I:** 149, 192–203, 225; și Bentham, **II:** 286, 287, 289; și binele comunității, **I:** 196; **II:** 225; creștină, **I:** 110, 316, 323, 348; ideal contemplativ în, **I:** 50; și diferențe dintre filozofia continentală și cea britanică, **II:** 158, 159; în lumea elenistică, **I:** 250; și Epicur, **I:** 267; evreiască, **I:** 337, 338; greacă, **I:** 89, 110, 136, 137; și Helvétius, **II:** 235; și James, **II:** 325, 327–329; și Kant, **II:** 218, 224–226; și Locke, **II:** 128–131, 141–143; și Marx, **II:** 299; și Thomas Morus, **II:** 36; și Nietzsche, **II:** 273, 273–275, 279–281; „nobilă”, **II:** 278, 279; și Platon, **I:** 95, 124, 133–136, 373; romantică, **II:** 197, 199; și Rousseau, **II:** 9, 201, 203; și Schopenhauer, **II:** 265, 268, 269; și Socrate, **I:** 89, 110, 151; și Spinoza, **II:** 84, 85, 87–89, 93–95; și stoicism, **I:** 273, 279, 285–287; și utilitariști, **II:** 218, 289, 290  
*Etica* (Spinoza): **II:** 84, 85, 87, 89, 92, 97  
*Etica creștină*, **I:** 110, 194–196, 202, 348  
*Etica nicomahică* (Aristotel), **I:** 180, 190, 192–201  
 Etna, **I:** 70, 378  
 Eu, ego-ism, **II:** 87–88, 199, 231, 291, 307  
 Euclid, **I:** 52, 53, 166, 230, 231, 246, 256, 289, 454; **II:** 62, 87, 130, 230  
 Eudoxos, **I:** 229–231

- Eufrat, I: 22, 291  
 Eugen, prinț, II: 98  
 Eugenie, I: 130  
 Eugeniu al IV-lea, Papă, I: 498, II: 13  
 Eugenius, uzurpator al Imperiului roman, I: 354  
 Eunuci, I: 179, 461  
 Euripide, I: 32, 35–37 n., 75, 78, 96, 105, 204  
 Eustochium, I: 358  
*Euthydemos* (Platon), I: 92  
 Eva, I: 341, 375; 380; II: 71  
 Evagrius, I: 389  
 Evangeliei, I: 337, 338, 344; II: 268; si noptice, I: 305, 343  
 Evans, sir Arthur, I: 24  
 Evoluția absolutistă, II: 231  
 Evoluție, II: 139, 238, 239; și Bergson, II: 304, 305; și Dewey, II: 331; în firea divină, I: 62; în filozofia grecă, I: 44, 71, 186, 188; a ideilor, II: 157; și Locke, II: 126; și politică, II: 135, 292  
 Evoluție creaoare, II: 305  
 Evreu, -i, (iudeu, -i), iudaism, I: 301, 355; II: 145; și Sf. Augustin, I: 373, 376; ca bancheri și capitaliști, I: 340; II: 198; și camătă, I: 207; II: 150; și civilizație a Europei Occidentale, I: 415; și creștinism, I: 301, 327, 340, 341, 343, 345, 397, 492; și Dumnezeu, I: 162, 357; și elenism, I: 245; și greci, I: 42, 339, 347; și Grigore cel Mare, I: 397, 398; și mahomedani, I: 302, 340, 437, 443; și miracole, I: 348; și Nietzsche, II: 275, 277; persecuți, I: 42, 332, 333, 383, 447, 450, II: 93; religia evreilor, I: 249, 327–340; schemă iudaică a istoriei, I: 379; și sens al păcatului, I: 337, 362; în Spania, I: 340, 437, 443, 464; și Spinoza, II: 84; și stat, I: 355, 378; teologie a evreilor, I: 343; și Vechiul Testament, I: 357, 376; și viață de apoi, I: 335, 347  
 Evul Mediu, I: 28, 353, 415; II: 240; și Aristotel, I: 256, 435, 491; și Sf. Augustin, I: 378; și Biserica, I: 6, 12, 399, 411; II: 7, 133; și Boethius, I: 385, 388; și Byron, II: 260, 262; și Cetatea lui Dumnezeu, I: 371; comuniști rebeli în, I: 258; disprețuit în secolul al XV-lea, I: 500; și Donația lui Constantin, I: 407; dualismul Evului Mediu, I: 252, 320; evrei în, I: 340; și economia, I: 320, 321; ficțiuni legale în, I: 407, 408; și filozofia, I: 53, 457; II: 251; și Grigore cel Mare, I: 397; și individualismul, II: 113; și legea naturii, II: 137, 138; și logica, I: 215; și Lucrețiu, I: 269; civilizația mahomedană, I: 340; moare greu, I: 501; neștiințific, II: 43, 53; și orașele italiene, I: 204; originalitate și arhaism în, I: 445, 446; și păcatul, I: 380; II: 53; și Platon, I: 162, 434; și Plotin, I: 305; și politica, I: 13, 204; și proprietatea asupra pământului, II: 148; și pseudo-Dionisie, I: 420, 423; și regi, I: 321, 322, 356 n.; și romanticismul, II: 194; smerit în fața mediului non-uman, II: 53, 338; și stoicii, I: 289; și superstiția, II: 43; și transubstanțierea, I: 425; universalitatea Bisericii și a Imperiului în, I: 302  
 Exclusivitate, I: 330  
 Exhaustiune, I: 230  
 Existență, I: 298, 343; și d'Aquino, I: 468, 470, 477; și Kant, II: 101, 222, 223; și Leibniz, II: 100, 101, 103, 108, 109; și Locke, II: 216; luptă pentru, II: 238, 291; și Platon, I: 173, 174; și Socrate, I: 154, 157  
 Explicație mecanică, I: 83, 84, 124; II: 239, 304  
 Extaz, I: 37, 39, 53, 310, 357

- Ezdra, I: 328, 330, 332, 339  
 Ezzelino da Romano, II: 262
- Facerea, I: 336, 368, 369, 422, 480; II: 77, 134  
 Fascism, II: 241, 282, 297  
 Faustina, I: 281  
 Faustus, I: 365  
 Fecioară, I: 23, 384, 397; II: 29  
 Federație mondială, II: 226  
 Femei, I: 89, 332, 422; II: 34, 35; și Aristotel, I: 208, 211; în Grecia, I: 26, 33, 49, 91, 129; și Nietzsche, II: 275, 276, 278; și Platon, I: 36, 129, 130, 164; în Roma, I: 290, 298; în Sparta, I: 115, 117, 118, 120, 121  
 Ferdinand al II-lea, rege al Spaniei, II: 15, 70  
 Fericire, I: 301, 473; II: 29, 65, 159, 160; și Aristotel, I: 188, 190, 192, 198, 199; și Bentham, II: 285–287, 291; și Boethius, I: 386; și epicureici, I: 264, 265; și James, II: 329; și Kant, II: 159; și Locke, II: 128, 129; și Marx, II: 300; și Schopenhauer, II: 268; și stoici, I: 275, 278, 284, 288  
 Ferrara, Conciliul din, I: 493, 498; II: 16  
 Feuerbach, Ludwig Andreas, II: 294  
 Fichte, Johann Gottlieb, II: 7, 115, 156, 234, 262, 266, 267, 302, 339; influența lui, II: 285; și subiectivismul, I: 14; II: 9, 218, 231  
 Fictiuni juridice, I: 409; II: 143, 147  
 Fidias, I: 76, 78, 91, 96, 284  
 Fielding, Henry, II: 194  
 Ființă, I: 308, 309, 313, 349, 488; II: 245, 246  
 Filantropie (pomană), I: 203, 327; 346; II: 17, 329  
 Filip al II-lea al Macedoniei, I: 179, 180, 241–243, 293  
 Filip al II-lea al Spaniei, II: 70  
 Filip al IV-lea, regele Franței, I: 446, 494, 495  
 Filmer, Sir Robert, II: 132–137, 143  
 Filozof, -i, I: 14, 260, 263, 321; Aristotel despre, I: 200; Aristotel „Filozoful”, I: 469; și circumstanțe individuale, I: 282; și clasa socială din care provineau, I: 207; și dezvoltări politice și sociale, II: 111–118, 156, 297–299; modern și deducție, I: 56, 219; și Pitagora, I: 49; Platon despre, I: 127, 134, 138, 139, 141, 157; simpatie față de, I: 56; Socrate despre, I: 156; și timp, I: 64  
 Filozofie americană, II: 322, 330  
 Filozofie arabă, I: 439, 442, 443, 459, 468, 480, 487; II: 16, 23  
 Filozofie britanică, II: 110; și filozofia continentală, II: 157, 158  
 Filozofie catolică, I: 319–501; și d'Aquino, I: 467, 468, 470, 477; și Aristotel, I: 215, 467, 468, 469, 493; două perioade ale, I: 320, 321; și istorie, I: 320, 323, 324; și pseudo-Dionisie, I: 420; în secolul al XI-lea, I: 430, 432, 433; în secolul al XII-lea, I: 445, 446; în secolul al XIII-lea, I: 457–466  
 Filozofie creștină, și credință, I: 345, 442–443; autoritate a lui Aristotel în, I: 215, 451, 468–469; evoluția ei, I: 492–493; dualismul ei, I: 320, 321; II: 82–83; platoniciană până în secolul al XIII-lea, I: 123, 321, 434, 435, 493  
 Filozofie germană, I: 199; II: 187, 233, 242, 285; idealistă, II: 120, 197, 216–218, 231, 234  
 Filozofie greacă, I: 241, 252, 254, 262  
 Filozofie greacă, și animism, II: 52; și arabi, I: 303, 439–441, 443, 444; și Aristotel, I: 178, 181, 219; în Atena, I: 95; atomismul evită greșelile ei, I: 83, 84; și barbari, I: 491; și Biserică, I: 493; și creația, I: 369; și creștinism, I: 297, 315, 340, 341; și

- dreptate, I: 44, 133, 202; și etică, I: 110; și un filon obscurantist, I: 80; și politică, I: 246, 252; și ipoteze, I: 43; și individualism, I: 113; și matematică, I: 52, 53, 229, 236, 246; și mișcare, I: 85; și Nietzsche, II: 273; și orașul-stat, I: 9, 180, 252; II: 297; și perși, I: 418; și Platon, I: 61, 92; și proprietate asupra pământului, I: 207; și religie, I: 36, 53, 59; și simturi, I: 255; și sinteza medievală, I: 491; II: 100; și Sparta, I: 112; și stoicism, I: 273; și timp, I: 62–64; științifică, I: 34, 45, 71; și venerare a lui Bacchos (Dionysos), I: 33, 34; și viață de apoi, I: 347; viciată după Democrit, I: 89
- Filosofie indiană, II: 266
- Filosofie, -ii, a analizei logice, II: 340–347; și arabi, I: 303; și Aristotel, I: 123, 179, 181, 201, 215, 223; în Atena, I: 76, 77, 157; ca o căutare a veșniciei, I: 62; clasificarea ei, II: 303, 304; constă în două părți, II: 299, 345, 346; și creștinism timpuriu, I: 327; debutează cu Thales, I: 21, 41; în epoca elenistică, I: 250; printre evrei și mahomedani în Evul Mediu, I: 340; ideal contemplativ în, I: 51; inventată de greci, I: 21; întrebări deschise în, I: 136, 137; și Marx, II: 295–297, 299; și matematică, I: 47, 53; II: 315; ca mod de viață, I: 40, 94, 124; și Platon, I: 94, 111, 123, 127, 137–139, 434, 435; punct de vedere cosmopolit în, I: 243; religioasă, I: 36, 53; II: 304; și Renaștere, I: 89; II: 9, 15, 16, 19; în slujba Bisericii Catolice, I: 319, 320; spirit și materie în filozofie, II: 79; și circumstanțe sociale, I: 282; II: 337, 338; standard al judecării ei, I: 201, 305, 306; și substanță, I: 69; și știință a secolului al XVII-lea, II: 41, 52; în veacurile de întuneric, I: 320
- Filosofii teoretice, II: 303
- Firdousi, I: 440
- Fizică, I: 87, 274, 279; II: 121, 203; și Aristotel, I: 223–227; legi cauzale în, II: 183, 184; și Descartes, II: 73, 76, 78, 81; și filozofie a analizei logice, II: 343–345; și filozofi greci, I: 86; II: 52; și Newton, II: 52–55; și percepție, I: 172; II: 110, 228; în secolul al XVII-lea, II: 45; și substanță, I: 69, 483; II: 176, 343, 344; și știință modernă, I: 63; II: 239
- Foc, I: 88, 275, 287; ca element, I: 44, 45, 72, 79, 163–166, 226, 274, 275; și Heraclit, I: 57, 58, 60, 61, 63; și Pitagora, I: 233; concepție științifică asupra, I: 63
- Ford, mașinile, II: 150
- Formă, forme, I: 175, 441, 471, 473, 482; II: 226; și Aristotel, I: 184–186, 202, 444; în teoria platoniciană a ideilor, I: 140, 146, 148, 155
- Fortă centrifugă, I: 71
- Foucault, J.B.L., II: 55
- Foulques, Guy de, I: 479
- Francisc I al Franței, II: 15
- Francisc I, Împărat, II: 287
- Francisc, Sf., I: 49, 457, 460, 464–466, 494
- Frankenstein* (Mary Shelley), II: 195, 196
- Franklin, Benjamin, I: 53, 269
- Frăția oamenilor, I: 253, 285, 301
- Frederic al II-lea de Prusia, II: 205, 233, 234, 250
- Frederic al II-lea, Împărat, I: 9, 12, 444, 457–462, 467; II: 11, 14, 283
- Frederic I (Barbarossa), Împărat, I: 447–449; II: 233, 250
- Freedom and Organization* (Russell), II: 285
- Frege, II: 341, 342
- Frumos, I: 139, 304, 305, 308, 311, 313, 314

- Frunze de dafin, I: 74  
 Fulbert, I: 452  
 Fulda, abația, I: 410  
 Funcția legislativă, II: 151–154, 214, 225, 286  
 Furnici, II: 305
- Galateni, I: 247, 248; Epistola către, I: 357, 376 n.  
 Galen, I: 440, 443; II: 31  
 Gali, I: 248, 373  
 Galia, I: 10, 47, 137, 302, 352, 357, 389, 391, 399; invazia Galiei, I: 382, 383, 417–419  
 Galileo Galilei, I: 365; II: 47–51, 212, 237; și adevarul, I: 137; și Aristotel, I: 223, 227; și Descartes, II: 74; și Hobbes, II: 61, 62, 64; și Newton, I: 227; II: 50; și prejudecătile religioase, I: 235; II: 50, 114; și proiectele, I: 227, 231; (și artleria) II: 8, 48; și războiul, II: 8; și știință, I: 111; II: 41, 55; și teoria copernicană, II: 8, 43, 49  
 Gall, Sf., I: 410  
 Gallienus, Împărat, I: 307  
 Gama, Vasco da, I: 501; II: 12  
 Gandhi, I: 361 n.  
 Gandia, duce de, II: 14  
 Gange, I: 242  
 Gardieni (paznici), în republica lui Platon, I: 127, 128, 130, 132, 133, 141, 144, 148, 200  
 Garigliano, I: 413  
 Gassendi, Pierre, I: 371; II: 97  
 Gaze, I: 83  
 Geiger, George Raymond, II: 337  
 Gelon, I: 234  
 Gen, I: 470  
 Geneva, II: 135, 200, 201, 204, 205, 208, 210  
 Genghis-Han, I: 301; II: 88  
 Genova, I: 449, 459; II: 11  
 Genseric, II: 262
- Gentilom (gentleman, bărbat de neam aleș), I: 50, 128, 129, 213, 214; II: 23, 322  
 Geografie, I: 155, 480  
 Geologie, II: 232  
 Geometrie, I: 158, 311; II: 178, 203; și astronomie, I: 236; și Bergson, II: 306, 307; și Descartes, I: 73, 76, 78; și greci, I: 21, 42, 56, 111, 158, 228–231; și Hobbes, II: 63, 64; și Kant, II: 222, 227; și Leibniz, II: 106; neeuclidiană, I: 231; II: 230, 244; și Platon, I: 52, 53, 125, 143, 149, 165; și Spinoza, II: 87  
 Geometrie analitică, II: 51, 76, 340  
 George al III-lea, II: 206  
 George I, II: 97  
 Gerbert, vezi Silvestru II, Papa  
 Gerson, Jean de, I: 487 n., 497, II: 28  
 Geulincx, Arnold, II: 76, 77, 82  
 Ghibelini, I: 459, 465, 485, 493; II: 13, 250, 260, 262  
 Gibbon, I: 282, 300 n., 307 n., 346–348, 383 n., 385, 388, 392  
 Gilbert de la Poirée, I: 455  
 Gilbert, William, II: 51, 59  
 Gimnastică, I: 128, 130  
 Gioacchino da Fiore, I: 455  
 Girondini, II: 114  
 Gladiatori, I: 282  
 Glaucon, I: 135  
 Gnosticism, I: 148, 280, 310, 311, 341, 342, 462, 463, 492  
 Goethe, Johann Wolfgang von, I: 251; II: 91, 233, 262, 263  
 Gog și Magog, I: 377  
 Gordianus al III-lea, I: 307  
 Gordon, familia, II: 259  
 Gorgias (Platon), I: 95  
 Gorgias, I: 94, 255  
 Gospodărire colectivă, II: 148  
 Gotschalk, I: 419  
 Göttingen, II: 195, 266  
 Goti, I: 350, 357, 414; convertirea lor, I: 400; invaziile lor, I: 359, 360, 382,

- 383, 417; și Roma, I: 351, 354, 372, 385, 389
- Grachi, frații, I: 292, 358
- Gramatică, I: 173, 220, 278; II: 341
- Grațian, I: 352, 353
- Gravitație, I: 227, 236; II: 47, 50, 52, 54, 77, 112, 155, 213, 345
- Grădina raiului, II: 24
- Greek Atomists and Epicurus, The* (Bailey), I: 81 n., 83 n., 86 n., 262 n.
- Greek Mathematics* (Health), I: 52 n., 82 n., 166 n., 229 n.
- Greek Philosophers* (Benn), I: 180 n., 299 n.
- Green, T.H., II: 120
- Grigore al III-lea, Papă, I: 406
- Grigore al II-lea, Papă, I: 411
- Grigore al IX-lea, Papă, I: 460, 461, 464, 465, 494
- Grigore al VII-lea, Sf., Papă, I: 11, 425, 428, 430, 431, 433, 446. Vezi și Hildebrand
- Grigore al VI-lea, Papă, I: 428, 430
- Grigore al XI-lea, Papă, I: 496, 499
- Grigore I, cel Mare, Sf., Papă, I: 196, 321, 351, 385, 390; și Sf. Benedict, 393, 394; și sporirea puterii papale, 390, 395–400, 413, 418, 431, 492; perioada de după, 405
- Grosseteste, Robert, I: 481
- Grotius, Hugo, II: 144
- Guelfi, I: 459, 465, 493; II: 13
- Guericke, Otto von, II: 51
- Guicciardini, Francesco, II: 16
- Guiccioli, contesa, II: 263
- Guillaume cel Pios, I: 427
- Guillaume de Champeaux, I: 452
- Guise, casa de, II: 70
- Guvern mondial, II: 252
- Guvernare (cârmuire), I: 124, 134, 209, 254; II: 7, 64–66, 112, 128–130
- Habeas Corpus Act*, II: 117
- Hades, I: 35, 40, 156, 268
- Hadrian, împărat, I: 297
- Haga, II: 84, 101
- Halicarnas, I: 76
- Halley, Edmund, II: 52, 53
- Hamburg, II: 265, 266
- Hamilton, Sir William, II: 285
- Hamlet, I: 8, 66, 67, 193; II: 100
- Hamm, Stephen, II: 51
- Hammurabi, I: 23
- Hannibal, I: 291
- Hanovra, Casa de, II: 97
- Hanovra, II: 97
- Hardwick, lord, vezi Devonshire, earl de
- Harrison, Jane, I: 31 n., 39, 271
- Hartley, David, II: 285, 286
- Harun-al-Rașid, califul, I: 231, 438
- Harvey, William, II: 51, 59, 76
- Hasdrubal, vezi Clitomachos
- Hasidim, I: 333, 334, 336, 338
- Hasmoneas, vezi Macabei
- Hawthorne, Nathaniel, II: 195
- Hazard (întâmplare), I: 72, 74, 79, 83, 275
- Hazdrubal, vezi Clitomachos
- Heath, sir Thomas, I: 52 n., 82, 229, 166 n., 234, 235
- Heddernheim, I: 300
- Hegel, II: 701–715; și Alexandru, I: 180; și Berkeley, II: 171; și cunoașterea, II: 331; și Dewey, II: 331, 334, 338; și dialectica, II: 223, 243–245, 296; și Dumnezeu, I: 433; II: 100, 246, 247, 298; și filozofia germană, II: 234, 267; și istoria, II: 242, 246–248, 250; și Hume, II: 187, 218; influența sa, II: 234, 242; și Kant, II: 218, 223, 231, 242, 265; și logica, II: 109, 243–247, 253, 255, 256; și Marx, II: 294–296, 299, 300; și matematica, II: 315, 340; și Parmenide, I: 65, 147; II: 243; și propozițiile relaționale, I: 169; II: 244, 245; și Prusia, II: 234, 247; și Rousseau, II: 212, 215, 249, 251; și statul, I: 16; II: 250–253, 255; și subjectivismul, 9, 218

- Hegira, I: 436  
 Heidelberg, II: 242  
 Heine, Heinrich, II: 262, 263  
 Heiric d'Auxerre, I: 418  
 Hekataios, I: 58  
 Heliogabal, I: 300  
*Hellenistic Age, The*, I: 247 n., 254 n.  
*Hellenistic Civilization (Tarn)*, I: 273, 279 n.  
 Héloïse, I: 452  
 Helvétius, Claude Adrien, II: 234–236, 238, 285, 288  
 Henri Aristippos, I: 456  
 Henric al III-lea, Împărat, I: 428, 447, 449  
 Henric al II-lea al Angliei, I: 494  
 Henric al IV-lea, Împărat, I: 430, 432, 446, 447  
 Henric al IV-lea, rege al Franței, II: 70  
 Henric al VIII-lea, rege al Angliei, I: 412; II: 33, 39, 70, 135, 149  
 Henric al VII-lea, rege al Angliei, II: 33  
 Henric al VI-lea, Împărat, I: 457, 459  
 Henric al V-lea, Împărat, I: 447  
 Heraclides din Pont, I: 233, 234  
 Heraclit, I: 56, 57, 70, 72, 78; și Bergson, II: 316; și contrariile, I: 60, 61, 65; și Dumnezeu, I: 58, 61; și fizica modernă, I: 87; și focul, I: 59–61, 63; și fluxul sau schimbarea, I: 60; 63–65; II: 316; și Hegel, I: 61; și Nietzsche, I: 58; II: 273, 283; și Parmenide, I: 63, 64, 65; și Platon, I: 62, 124, 136, 169, 170, 171; și stoicii, I: 273, 274, 278; și conflictul I: 62, 64, 140; și războiul, I: 58, 133  
 Herbert de Cherbury, lord, II: 62  
 Hermias, I: 179  
 Hermodoros, I: 58  
 Herodot, I: 38, 76, 117  
 Hesiod, I: 57, 58, 107, 128  
 Heytesbury, I: 487 n.  
 Hidrogen, I: 43  
 Hildebrand, I: 324, 428–430  
 Hilduin, I: 420  
 Hiloți, I: 113, 114, 116 n., 121, 122  
 Himalaya, munții, I: 244  
 Hincmar, I: 419  
 Hinduism, II: 265  
 Hinom, I: 329  
 Hipparchos, I: 235, 236  
 Hippasos din Metapont, I: 49  
 Hippona, I: 351, 360  
 Hiram din Tyr, I: 27  
 Hitler, Adolf, I: 154; II: 20, 156, 200, 232, 259, 329  
 Hiva, I: 440  
 Hobbes, Thomas, II: 61–72, 74, 85, 140, 158; și Biserică, I: 351; II: 62, 69; și contractul social, II: 65, 144, 210; și suveranitatea, II: 66–69; și statul, I: 16; II: 70–72, 212, 251; și războiul, II: 65, 138, 251  
 Hodgskin, Thomas, II: 292–294  
 Hoffmann, August Heinrich, II: 266  
 Hohenstaufen, dinastia, I: 484, 493; II: 11, 260  
 Holbein, Hans (cel Tânăr), II: 29  
 Holism, II: 255  
 Homer, I: 28, 29, 36, 57, 107, 129, 440; II: 63; și civilizația elenă, I: 27, 76; și Platon, I: 128, 129; și religia, I: 39  
 Hong-Kong, I: 243  
 Honorius III, Papă, I: 406, 459, 460  
 Hopkins, Arthur John, I: 303 n.  
 Horațiu, I: 294, 359  
 Hughenoți, II: 70, 74  
 Hugo, Victor, II: 194  
 Huizinga, Johann, II: 28 n., 31  
 Hume, I: 257; II: 61, 174–188, 217, 226; și Berkeley, II: 174, 176, 177; și cauzalitatea, II: 178–184, 187, 188, 221; și empirismul, II: 127, 157, 217, 345; și influența lui, II: 155, 218, 219; și Locke, II: 120, 121, 127, 155, 186; și percepția, II: 157, 177, 183; și Rousseau, II: 175, 187, 205, 206; și subiectivismul, I: 255; II: 9, 216

- Huni, I: 359, 360, 382, 383; II: 293  
 Hus, Jan, I: 497, 500  
 Husiți, I: 463  
 Hutcheson, Francis, II: 286  
 Hutton, W.H., I: 395  
 Hypatia, I: 383  
 Hyrcanus, Ioan, vezi Macabeul, Ioan Hyrcanus
- Iachimo, II: 38  
 Iacob al II-lea, II: 117, 135  
 Iacob din Veneția, I: 456  
 Iacob I, II: 56  
 Iakov, Sf., I: 341, 398  
 Iad (infern), I: 160, 247, 280, 322, 374, 378, 397, 441; și creștinism, I: 271, 380, 386, 492; și iudaism, I: 336; și Marx, I: 379  
 Iadabaot, I: 341  
 Iago, II: 38  
 Iahve, I: 328–330, 332, 341, 343, 361, 379  
 Iason, mare preot evreu, I: 332  
 Iaxartes, râul, I: 241  
 Ibn Rușd, vezi Averroes  
 Ibn Sina, vezi Avicenna  
 Idee, -i, și Aristotel, I: 181, 185; asociație de, II: 180, 183, 286, 344; și Berkeley, II: 165, 166, 217; și Descartes, II: 81; și Hegel, II: 244, 247; și Hume, II: 175–177, 181; înăscute, II: 124, 137; și Locke, II: 124, 125; 216; lume a ideilor (lume inteligibilă), I: 53, 304, 421; și Platon, I: 138–150  
 Iehova, I: 462. Vezi Iahve  
 Iena, II: 231, 233, 242, 266  
 Ieremia, I: 42, 329  
 Ieronim, Sf., I: 281, 350, 353, 357–360, 398, 480; II: 28, 29, 31; și Biblia, 336, 339, 344, 351, 357, 376; I: și Erasmus, II: 28, 29, 31; și monahismul, I: 351, 391, 392  
 Ierusalim, I: 328, 330, 332–336, 356, 408; și cruciadele, I: 458, 460; căderea Ierusalimului, I: 335, 339, 340; cel aurit, I: 323; patriarhul Ierusalimului, I: 379, 407  
 Iezuel, I: 329, 330 n.  
 Iezuiți, I: 128; II: 39, 40, 42, 73, 74, 209  
 Ifigenia, I: 30, 270 n.  
 Ignătie, patriarh al Constantinopolului, I: 411, 412  
*Iliada*, I: 27  
 Imperativ categoric, II: 224, 225  
 Imperiul (roman) de apus (de est), I: 295–296, 302, 352, 405, 408, 410, 415, 493; triumful creștinismului în, I: 281, 299–301; și răsăritul (estul), I: 292–293, 297–299, 406–407; căderea lui, I: 315, 322, 323, 345, 379, 382, 415, 416  
 Imperiul (roman) de răsărit, I: 295, 296, 382, 413; II: 12; și arabii, I: 303, 322, 436; și Biserica, I: 378; căderea sa, I: 436; și cruciada a IV-a, I: 458; erezii în, I: 350, 396; și papalitatea, I: 396, 397, 407, 412–414; și Roma, I: 297, 389, 408  
 Imperiul arab, I: 437, 439  
 Imperiul bizantin, I: 10, 231, 437, 459, 493; și Grigore cel Mare, I: 321; și longobarzii, I: 322, 389, 396, 405, 406; și papalitatea, I: 400, 406, 407, 412  
 Imperiul roman, I: 279, 290, 302, 304; II: 67, 233, 251; căderea lui, I: 294, 322, 323, 359, 360, 379; și creștinismul, I: 13, 77, 282, 291, 295, 297, 303, 320, 492; și cultura, I: 291–303; și lumea elenă, I: 9, 237, 292, 293; imaginea despre, în Evul Mediu, I: 302, 320, 446; pune capăt anarhiei, I: 293; II: 10  
 Impietate cosmică, II: 338  
 Impresie, impresii, II: 127, 175–177, 217  
 Inchiziția, I: 465, 466; II: 40, 42, 50, 84, 212  
 Independența națională, II: 24

- Indieni, americanii, II: 137, 150  
 Individ, -ual, individualism, I: 16, 146, 252, 275, II: 9, 18, 113; și Aristotel, I: 190; și Hegel, II: 251–253; și Helvétius, II: 235; și liberalism, I: 16, II: 113; și Nietzsche, II: 275, 281; și Reformă, II: 39; și Renaștere, II: 9, 10, 18, 338; și romanticism, II: 193–195; și Roma, I: 252; și Rousseau, II: 114, 213; și stat totalitar, 214
- Inductie, I: 56, 217, 219; II: 64; și Francis Bacon, II: 58–60; și Hume, II: 182, 187–188, 217; ca principiu logic independent, II: 188; prin simplă enumerare, II: 58–60, 182
- Inge, W.R., I: 62, 129, 304, 305
- Inimă, II: 200, 205, 206 n., 208–209, 217
- Inocențiu al III-lea, Papă, I: 457–459, 462, 464, 466, 493, 494
- Inocențiu al IV-lea, Papă, I: 461
- Inocențiu al VIII-lea, Papă, II: 17
- Inquiry into Meaning and Truth* (Russell), I: 483
- Intelect (Spirit) Divin, I: 319, 310, 315
- Invadarea Romei de către barbari, I: 214, 294, 302, 319, 383; II: 249
- Invazii germanice, I: 295, 382, 383, 389, 396
- Invidie, I: 154
- Ioan de Gaunt, I: 495, 499, 500
- Ioan, rege al Angliei, I: 458
- Ioan Scotul, vezi Johannes Scotus
- Ioana d'Arc, I: 108, 464
- Ionas (grecii din Punjab), I: 245
- Ionia, ionieni, I: 25–27, 39, 50; și Atena, I: 75, 95; orașele comerciale ale, I: 30; și cultura, I: 45; și Homer, I: 30; legile ei, I: 120; și Persia, I: 30, 45, 75; și filozofia, I: 38, 57, 65, 72, 78–80
- Iov, II: 283
- Ipotenuză, I: 51, 52
- Ipoteza nebulară, II: 219
- Ipoteze, și Francis Bacon, II: 59; și greci, I: 55, 149, 232, 234; și James, II: 326, 327, 329; și Platon, I: 142, 144; și știință, I: 149; II: 45
- Irina, Împărăteasă, I: 406, 409, 438
- Irlanda, I: 10, 11, 359 n., 391, 395, 417–419, 422
- Irod, I: 334, 338, 339
- Isabela, regina Spaniei, II: 70
- Isaia, I: 331
- Ispahan, I: 440
- Israel, I: 328, 329, 333, 377
- Istoria Angliei* (Hume), II: 120, 175
- Istorie, I: 21, 154, 282, 291; și Sf. Augustin, I: 371, 374, 377–379; și filozofie catolică, I: 323, 324; și Hegel, II: 247–250; iudaică, I: 348; și Marx, II: 294, 296, 299
- Istria, I: 398
- Isus, I: 333, 335, 341, 342, 345, 392, 375 n.; II: 283
- Iustin, I: 385
- Iustina, I: 353, 354
- Iustinian I, I: 10, 295, 350, 385, 388, 389, 396, 413; importanța lui, 385, 395, 396; închiderea academiei, 77, 297; legile sale, 395, 401, 455
- Iuți, I: 417
- Împărat grec, I: 405–407, 449
- Împărat latin, I: 458
- Împărat, I: 353, 385, 411, 412, 428; conflictul dintre Papă și Împărat, I: 320, 321, 378, 405, 407, 412, 428, 429, 445–448, 460, 461, 485; II: 68, 250; interdependența dintre Împărat și Papă, I: 320, 409, 412
- Împărația Cerurilor, I: 304, 328
- Împărația de o mie de ani, I: 379
- Împotriva lui Celsus* (Origen), I: 344
- Înger păzitor, I: 285
- Îngeri, I: 336, 373, 374, 473, 474
- Îngrădiri și contraponderi, II: 23, 24, 70, 151, 152
- Întreg, întreguri, II: 243–246, 253–254, 268

- Înțeles (semnificație), I: 67, 68, 453; II: 333
- James, Henry, II: 322
- James, Montague, I: 418
- James, William, I: 142; II: 271, 303, 312, 322–330, 346; și credința, I: 345; II: 323–329; și adevărul, II: 322, 323, 325–327, 344
- Janseniști, I: 352; II: 97
- Jansenius, Cornelius, I: 361
- Japonia, I: 132, 415; II: 54, 70, 134
- Jarrow, I: 411
- Jeans, Sir J.H., I: 53; II: 333
- Jefferson, I: 53, 338
- Jocurile olimpice, I: 49, 213
- Johannes Scotus Erigena (Ioan Scotul), I: 10, 323, 411, 417–423, 433, 434, 471
- Johannesburg, I: 249
- John de Salisbury, I: 453, 455
- Johnson, Samuel, II: 194
- Jonson, Ben, II: 62
- Jordanes din Saxonia, I: 466
- Judecata de Apoi, I: 336, 359, 372, 377, 414, 476, 469
- Jupiter, I: 371, 373, 399; planeta, II: 49, 50
- Jurisconsulti, I: 91
- Kant, Immanuel, I: 53, 165, 202, 218, 370, 467, 487; II: 61, 73, 216–231, 285, 340; academic și scolastic, 219, 265; și aritmetică, II: 221, 227, 342; și filozofia continentală și cea britanică, II: 157, 158; și Coleridge, II: 156, 195; și Dumnezeu, I: 433; II: 100–102, 223, 224, 298, 346; etica lui, II: 159, 290; și filozofia germană, II: 110, 218, 232, 234; filozofia lui, schițată, II: 219–226; și Hume, II: 174, 187, 218, 219; influența lui, II: 120, 155, 234, 242, 285; și cunoașterea, II: 220, 221; și liberalismul, II: 156, 219, 234; și matematica, I: 218; și Nietzsche, II: 273; și pacea, II: 225, 253; și raționamentul deductiv, I: 53; și Schopenhauer, II: 265, 266, 267; și spațiul și timpul, I: 221, 222, 226–231; și subiectivismul, I: 14, 370; II: 9; și stoicii, I: 277, 288; și voința, II: 224, 271
- Kantorowicz Hermann, I: 461 n.
- Keats, John, I: 270; II: 195
- Kent, I: 400
- Kepler, Johannes, I: 149, 227, 231; II: 8, 44–46, 59, 62, 64; și Copernic, II: 8; și Galileo, II: 49; și Newton, II: 46, 49, 54; și știința, II: 41
- Khorassan, I: 440
- Kindi, Al-, I: 439, 480 n.
- Knox, Ronald, II: 162
- Köln, I: 467
- Königsberg, II: 219, 229
- Khwarazmi, Musa al-, I: 439
- La Flèche, II: 73, 83
- La Rochelle, II: 74
- Lacedemona, I: 112, 118, 359. Vezi și Sparta
- Laches (Platon), I: 110
- Laconia, I: 113, 114
- Laici, I: 319–321, 424–426, 431, 450, 485, 493, 497; II: 7
- Laissez-faire, II: 121, 138, 292
- Lamarck, II: 238
- Lampsacos, I: 248, 263
- Landfranc, I: 430, 433
- Laplace, II: 52, 219, 220
- Later Greek Religion (Bevan), I: 260, 277 n.
- Laterani, I: 408, 414
- Laud, arhiepiscop, II: 62, 116
- Lawrence, D.H., II: 197, 198
- Lea, Henry C., I: 131 n., 426 n., 495
- Lee, Joseph, II: 138
- Leeuwenhoek, Anton van, II: 51
- Lege (drept), -i, legislație, I: 33, 115, 116, 219; II: 140, 141, 149; și Aristotel, I: 201, 205; în Atena, I: 95, 152; și Bentham, II: 128, 286, 287, 289; a cau-

- zalității, II: 60; a gravitației, II: 47, 50, 52, 54; și greci, I: 133, 137; ale lui Hammurabi, I: 23; iudaică ori mozaică, I: 327, 331, 333, 338, 361; și Hegel, II: 248, 249, 251; și Helvétius, II: 235; a inerției, II: 47, 49; și Kant, II: 223, 225; a mișcării, I: 227; II: 47, 48, 50; naturală, I: 44, 133, 268; II: 205; (dreptul natural) II: 137–142; a naturii, I: 95; filozofie a, I: 44; II: 140; a mișcării planetare, II: 45–47, 50; și Protagoras, I: 92, 93; și stoici, I: 287  
 Legea ebraică, I: 327  
 Legea mozaică, I: 341, 342, 346, 361, 492  
*Legile* (Platon), I: 229  
 Legile cauzalității în fizică, I: 87; II: 171, 172, 344  
 Legnano, I: 449  
 Leibniz, I: 53; II: 96–110; și calculul diferențial, II: 51, 97, 340; și cunoașterea, II: 125; și etica, II: 158; și Dumnezeu, I: 433; II: 81, 98, 100–109, 207; și Germania, II: 97, 232; și influența lui, II: 157; și numărul infinit, II: 341; și Kant, II: 219, 220; și Locke, II: 125, 155; metoda lui, II: 157; și plinul, I: 87; și principiul individuației, I: 483; și Spinoza, II: 84, 96–99, 101; și subiectivismul, II: 9, 216; și substanța, II: 98  
 Leipzig, II: 96  
 Lenin, II: 331  
 Leon al III-lea Isaurianul, împărat, I: 406  
 Leon al III-lea, Papă, I: 408  
 Leon al IX-lea, Papă, I: 428  
 Leon al XIII-lea, Papă, I: 467  
 Leon al X-lea, Papă, II: 13, 14, 21  
 Leon I, cel Mare, Sf., Papă, I: 383, 384  
 Leonardo, vezi Vinci  
 Leontia, împărăteasă bizantină, I: 400  
 Leopardi, I: 251  
 Lesbos, I: 26  
 Lethe, I: 35  
 Letonia, II: 148  
*Lettres philosophiques* (Voltaire), II: 120  
 Leucip, I: 81–83, 85, 87, 226, 265  
 Leuctra, I: 117  
 Levant, II: 262  
*Leviathan* (Hobbes), II: 62, 63, 67, 69, 72  
*Levitic*, I: 331 n.  
 Leyda, Universitatea din, II: 75  
 Liberalism, liberali, I: 366; II: 301; și Darwin, II: 238, 239, 292; și Dewey, II: 330; filozofic, I: 16, 17; II: 111–118; în Germania de vest, II: 233; și Hegel, II: 249, 251, 255; și Kant, II: 156; și Locke, I: 16; II: 129, 151; și Milton, II: 295; și Thomas Morus, II: 36; și Napoleon, II: 263; și Nietzsche, II: 278; și Noua Anglie, II: 330; în Olanda, II: 84, 112; în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, I: 120; II: 39, 156; și stat, I: 212; II: 70  
 Libertate, I: 237, 448, 449; II: 260; în Atena, I: 9; și Bentham, II: 287; și bisericile, II: 276; și Filmer, II: 133; și Hobbes, II: 65, 67, 68; și Locke, II: 128–130, 133, 139, 140; și Machiavelli, II: 23, 24; și Marc Aureliu, I: 290; morală, I: 254; a națiunilor, II: 115, 198; și Rousseau, II: 210, 211; și stoicism, I: 275, 276; și utilitarism, II: 143  
 Libertatea presei, II: 249 n.  
 Liberul arbitru, I: 268, 314, 315, 345, 373, 419; II: 32, 63–65, 83; și Sf. Augustin, I: 373, 379, 381; II: 32, 39; și Bergson, II: 305, 310; și Leibniz, II: 99, 104, 107; și Luther, II: 32; și scolasticii, I: 232, 472, 474, 482; și Spinoza, II: 86; și stoicii, I: 286  
 Lidia, I: 27, 37, 40, 42  
 Liga de la Cambray, II: 12  
 Liga lombardă, I: 446, 448, 449, 460  
 Liga Națiunilor, II: 252  
 Liga pentru Pace, a lui Kant, II: 253

- Limba arabă, I: 231, 302, 340, 439, 443, 444, 456, 478, 479; II: 332
- Limba ebraică, I: 339, 340; II: 29; și Biblia, 332, 336, 357, 376
- Limba greacă I: 25, 296–299; 418, 479; II: 32; și Alexandru, I: 119; și arabii, I: 302, 303; și cărțile Bibliei, I: 332, 336, 339; și cruciadele, I: 450; și Erasmus, II: 28, 29, 31, 32; și evrei, I: 332, 340; și Grigore cel Mare, I: 396, 397; și Imperiul (roman) de răsărit, I: 295; și Imperiul (roman) de apus, I: 295, 297, 299; și Ioan Scotul, I: 420; în Irlanda, I: 417, 418; și Thomas Morus, II: 32; în Sicilia, I: 459; traduceri din, I: 24 n., 26 n., 332, 367, 450, 456, 460, 479
- Limba latină, I: 362, 365, 408, 439, 450; II: 61, 63; și Barbarossa, I: 447; și Biblia, I: 336, 339, 351; și Carol cel Mare, I: 411; și Erasmus, II: 28, 29, 31; și filozofia, I: 303, 364, 365; și grecii, I: 297; și imnurile latine, I: 455; în Imperiul (roman) de răsărit, I: 295; și Irlanda, I: 418; și traducerile, I: 231, 339, 376, 439, 441, 443
- Limbaj, I: 66, 69, 111, 144–145, 182, 183, 221–222; II: 64, 109, 332
- Lincoln, Abraham, II: 280
- Linia (calea) de mijloc (nimic în exces), I: 38, 180, 193, 201, 209
- Lippershey, Hans, II: 51
- Lisabona, cutremurul de la, II: 204, 219
- Lituania, II: 148
- Liutprand, I: 406
- Livius, Titus, II: 23
- Lloyd George, II: 149
- Loches, I: 451
- Locke, I: 282; II: 74, 110, 186, 285, 340; și asociația de idei, II: 286; și Bentham, II: 128; și filozofia britanică, II: 110; și îngădiri și contraponderi, II: 70, 151–154; și Condorcet, II: 235; și Democrit, I: 88; și diviziunea puterilor, II: 70, 153; și empirismul, II: 61, 216, 345; și principiul maximei fericiri, II: 285; și Helvétius, II: 235; și Hobbes, II: 61, 66, 139, 140; și Hume, II: 174, 186, 217; influență a lui, II: 155–161; și liberalismul, I: 16; II: 115, 212, 255; și intelectul, II: 123; filozofia politică a lui, II: 132–154; și puterea, II: 24, 135; și proprietatea privată, II: 147–151, 154, 160; și contractul social, II: 143–147, 200, 201; și statul, II: 146, 151, 160; și subiectivismul, II: 9, 200, 226; și teoria cunoașterii, II: 119–131, 216
- Locri, I: 47
- Logaritmi, II: 51
- Logica (Hegel), II: 215 n., 246, 253, 296
- Logica matematică, II: 106, 110
- Logică, și Abélard, I: 453; și Al-Mansur, I: 441; și d'Aquino, I: 477; și arabi, I: 440, 443; și Aristotel, I: 179, 215–222, 440, 468; II: 9; și atomiști, I: 81, 85 n.; și Roger Bacon, I: 480; și Bergson, II: 307; deductivă și matematică, II: 340, 341; și Dewey, II: 330, 334; și metoda dialectică, I: 111, 112; și empirism, I: 84, 87; II: 121, 345; și geometrie, I: 230; II: 227; și filozofie greacă, I: 87, 256, 289; și Hegel, II: 243–246, 253, 255–257; și Hume, I: 174, 177, 179, 184, 188; și inducție, II: 188; și John din Salisbury, I: 456; și Kant, II: 220; și limbaj, I: 69, 175; și Leibniz, II: 96, 100, 102–104, 105, 106, 109; și Locke, II: 121; și Marx, II: 296; și Occam, I: 488–490; și Parmenide, I: 48, 65, 66, 69; și Platon, I: 139, 155, 177, 373; și spațiu, I: 87; și Spinoza, II: 87, 92, 109; și stoici, I: 277–279, 289
- Logos, I: 308, 327, 343, 367, 421, 422, 453

- Lollarzii, I: 500  
 Lombardia, I: 460, 463, 495  
 Londra, II: 29, 31, 63, 194, 292, 295  
 Longobarzi, I: 350, 389, 392, 393, 396; și bizantini, I: 322, 405, 406, 414; și Imperiul (roman) de răsărit, I: 396; și papalitate, I: 398, 405, 408  
 Lorenzo Magnificul, vezi Medici, Lorenzo de  
 Lothar II, regele Lorenei, I: 411, 412  
 Lotze, Rudolf Hermann, II: 100, 234  
 Louvain, II: 32  
 Loyola, Sf. Ignățiu, I: 466; II: 38, 39  
 Luca, I: 343  
 Lucan, I: 281  
 Lucian, I: 260, 299  
 Lucreția, I: 372  
 Lucrețiu, I: 70, 265, 267, 269, 270–272; II: 273  
 Lucru, -ri, I: 483, 489; II: 343  
 Lucrul în sine, II: 221, 222, 226, 228, 231, 267  
 Ludovic al II-lea, Împărat, I: 412  
 Ludovic al IV-lea, Împărat, I: 484  
 Ludovic al IX-lea, I: 461  
 Ludovic al XII-lea, rege al Franței, II: 15  
 Ludovic al XI-lea, rege al Franței, I: 500; II: 70  
 Ludovic al XIV-lea, rege al Franței, II: 96, 117  
 Ludovic I, Împărat, I: 420  
 Lume, lumi, I: 44, 87, 159; II: 96, 101–104, 108–109, 221, 344–345; sfârșitul ei, I: 275, 414  
 Lumea ca viețuitoare, I: 162–167  
*Lumea ca voință și reprezentare* (Schopenhauer), II: 267  
 Lumea elenă (grecească), I: 76, 204, 301; și Alexandru, I: 180; și Asia mică, I: 30; și bogăția, I: 90; și Ionia, I: 30, 45; și evrei, I: 245, 332–334, 339; și Nietzsche, I: 273; și Nordul, II: 30; și Renașterea, II: 18; și Roma, I: 237, 292, 293; și Sparta, I: 95, 116, 117  
 Lumea latină, și Alexandru, I: 491  
 Lună, I: 278, 310, 311, 336; II: 46; și greci, I: 71, 79, 80, 105, 224, 226, 227, 232–235, 269; și Brahe, II: 45; și Galileo și Newton, II: 49, 50  
 Lupta de clasă, I: 41; II: 71, 236, 299  
 Lupte de tauri, I: 25  
 Luther, Martin, I: 14, 15, 486; II: 16, 17, 25, 38, 268; și Sf. Augustin, I: 351; și Copernic, II: 44; și Erasmus, II: 27, 32; și răscoala tăăranească, I: 500; și filozofia, II: 250; și statul, II: 40, 251  
 Lutterworth, I: 499, 500  
 Lycon, I: 104  
 Lycurg, I: 116, 118–122; II: 23, 26, 202, 210, 214  
 Lyon, I: 494; II: 201; Săracii din, I: 463, 464  
*Lysis* (Paton), I: 110  
 Macabei, I: 243, 245, 333–336, 379  
 Macabeul, Ioan Hyrcanus, I: 337  
 Macabeul, Ionatan și Iuda, I: 333  
 Macbeth, II: 94  
 Machiavelli, Niccolò, I: 13, 211; II: 9, 18–26, 41, 61, 71, 214, 249, 273  
 Magie, I: 23, 28, 249, 260, 269, 315, 345, 474, 481; neagră, I: 479, 491; în Renaștere, II: 17, 50, 52; și știință, I: 481  
 Magna Carta, I: 457  
 Magna Graecia (Grecia Mare), I: 65, 75  
 Mahomedan, -i (musulmani, sarazini), I: 245, 384; II: 260; Africa și Spania devin mahomedane, I: 295; și algebră, I: 302; și Aristotel, I: 302, 468; și chimie, I: 60, 302, 443; și filozofie creștină, I: 321, 493; și Biserică, I: 301; cuceririle lor, I: 245, 302, 350, 407, 413; și cultură, I: 439, 443; și civilizație elenistică, I: 291, 302, 303; și evrei, I: 334, 340; și filozofie, I: 438, 439; și Frederic al II-lea, I: 460; și cultură greacă, I: 296, 439, 440; și Italia, I: 415; și Sicilia, I: 459

- Maimonides, I: 340, 443  
 Majoritate, II: 144, 145, 147  
 Malchos, vezi Porfir  
 Malebranche, I: 467, II: 76, 97  
 Malthus, Thomas Robert, II: 236, 291, 292  
**Manchester, II: 295**  
**Manchester, Școala din, II: 114**  
**Manfred, regele Neapolelui și Siciliei, II: 14, 261, 263**  
**Manichaeus, I: 365**  
**Manifestul Comunist, II: 295**  
**Maniheism, I: 153, 342, 360, 364–367, 369, 375, 463; II: 104**  
**Manlius, I: 259**  
*Manualul ostașului creștin* (Erasmus), II: 31  
**Maraton, I: 75, 95**  
**Marc Antoniu, vezi Antoniu, Marc**  
**Marc Aureliu, I: 11, 262, 273, 274, 280–283, 285, 287, 288, 290, 294, 297, 299**  
**Marcion, I: 463**  
**Marcomani, I: 299**  
**Marduk, I: 22, 23**  
**Marea Mamă, I: 23, 24, 35, 347**  
**Marea Schismă, I: 12, 322, 485, 497–499**  
**Marele capital, II: 160**  
**Marele Incendiu, II: 63**  
**Maria, regina Angliei, II: 135**  
**Maria, regina Scoției, II: 133**  
**Marii preoți, I: 338**  
**Maroc, I: 441**  
**Marozia, I: 414**  
**Marsiglio de Padova, I: 484, 495, 499**  
**Marsilia, I: 248, 279, 399**  
**Marston Moor, II: 260**  
**Marte, II: 45, 46**  
**Martel Carol, vezi Carol Martel**  
**Martin al V-lea, Papă, I: 497, 498**  
**Martin din Tours, Sf., I: 391**  
**Martin I, Papă, I: 406**  
**Marx, Karl, II: 156, 232, 237, 239, 247, 285 n., 289, 293, 301; și Bentham, II:**  
**237, 289; și Dewey, II: 331; și lupta de clasă, II: 71, 299; și darwinismul, II: 239; și Dewey; eclectismul lui, II: 155; și Hegel, II: 242, 247, 294–296, 299, 300; și istoria, I: 379; II: 293–295, 297, 299; și teoria valorii, II: 149, 150; și liberalismul, II: 115, 156; și revolta, II: 232, 237, 295; și Platon, I: 156; și statul, II: 301**  
**Masuccio di Salerno, II: 17**  
**Matei d'Aquasparta, I: 479, 481, 482**  
**Matematică, I: 308, 432, 454; în Alexandria, I: 77, 436, 246; și analiză logică, II: 106, 110, 340, 341, 343; și d'Aquino, I: 477; și arabi, I: 440, 441; și Aristotel, I: 189, 218; și astronomie, I: 149; în Atena, I: 76, 77, 96; și atomiști, I: 85 n.; și Francis Bacon, II: 58; și Roger Bacon, I: 479, 481; și Bergson, II: 310, 315–317; și filozofie continentală, II: 61; și cunoaștere, I: 158; II: 343; cuvinte ale, I: 174, 175; și logică deductivă, I: 46, 56, 218; și Descartes, I: 52; II: 73, 75, 76, 81, 155, 400; în epoca elenistică, I: 241; și empirism, II: 124, 345; și filozofie, II: 342, 343; și greci, I: 21, 30, 56, 218, 219, 228–237; în Grecia Mare, I: 65; și Hobbes, II: 61, 62; și Hume, II: 178; și inducție, I: 219; și Kant, II: 221, 227; și Locke, II: 121; și *nous*, I: 308; și Pitagora, I: 46, 47, 49, 51–53, 65; II: 340, 343; și Platon, I: 53, 125, 138, 142, 149, 155, 158, 174, 176, 178; și Plotin, I: 307, 308; în secolul al XVII-lea, II: 51, 340; și Socrate, I: 154, 155; și stoici, I: 279; și teologie, I: 53, 54; II: 40, 331**  
**Materialism, I: 86 n., 88, 268, 271, 306, 379; II: 63, 83, 97, 172, 323; și Marx, II: 294–299; în psihologie, II: 286; și stoici, I: 273–275, 279, 307**  
**Materialism dialectic, I: 379; II: 295, 298–299**

- Materie, I: 63, 342, 463, 470; II: 344; și d'Aquino, I: 472, 483; și Aristotel, I: 182, 184–186; și Bergson, II: 304, 306, 309, 311, 319, 320; și Berkeley, II: 162, 163, 166, 168, 169; și Descartes, I: 86; II: 79; și Duns Scotus, I: 483; și Hegel, II: 247, 248; și Hume, II: 217; și Kant, II: 217, 228; și Marx, II: 295–298; și Platon, I: 165, 166, 369; și Plotinus, I: 306, 307, 310, 312; și stoici, I: 273, 275, 277, 307; și spațiu, I: 87; și știință modernă, II: 344
- Materie și memorie* (Bergson), II: 308, 319
- Matusalem, I: 376
- Maupertuis, II: 233
- Mauri, I: 340, 396, 406, 443
- Mauriciu, Împărat, I: 399, 400
- Maurois, André, II: 262
- „Maxima fericire pentru cât mai mulți”, II: 236, 280, 285, 286
- Maximus, Împărat, I: 353, 354
- Maya, II: 268, 270
- Mazzini, Giuseppe, II: 198
- Măgarul lui Buridan, I: 232
- Mângâierile filozofiei* (Boethius), I: 385
- Mântuire, I: 35, 252, 261; II: 40, 92, 304; și Sf. Augustin, I: 362, 368, 378, 380; în creștinism și iudaism, I: 338; și Sf. Paul, I: 343; și Rousseau, II: 208
- Mecanică, I: 223; II: 77, 304–305
- Mecca, I: 436 n., 439
- Medeea* (Euripide), II: 61
- Medici, Cosimo de, II: 13, 16
- Medici, familia de, I: 13, 26; II: 13, 15, 16, 20–22, 38, 281
- Medici, Giovanni, vezi Leon al X-lea, Papă
- Medici, Giulio, vezi Clement al VII-lea, Papă
- Medici, Lorenzo de, II: 13, 16, 20
- Medici, Pietro de, II: 13
- Medicină, I: 71, 440, 441; II: 76, 323
- Medina, I: 436
- Meditații* (Descartes), II: 62, 78, 82
- Meditațiile* (Marc Aureliu): I: 281, 282, 285, 290
- Mediterana, I: 233, 279, 291, 415; II: 132, 247
- Mediu, II: 304, 335
- Meletos, I: 104, 106
- Melos, I: 96
- Melville, Herman, II: 195
- Memorie, I: 35, 69, 170, 312, 370; II: 170, 173, 175, 321; și Bergson, II: 308–311
- Menade, I: 34, 36, 37, 59
- Menandru, I: 244, 250, 343
- Menandru, rege al Indiei, I: 244
- Menon* (Platon), I: 157, 158, 456
- Mercur, I: 234; II: 247
- Merovingieni, I: 406, 407; II: 68
- Mesia, I: 327, 328, 336, 345, 357, 379
- Mesopotamia, I: 21–23, 245, 307, 391
- Messalina, I: 280
- Messenia, I: 114
- Meșteșugari, II: 148
- Metafizica* (Aristotel), I: 226, 440
- Metafizică, I: 85, 221; II: 177, 346; și arabi, I: 440, 443; și Aristotel, I: 179–191, 201, 202; și Sf. Augustin, I: 367; și Boethius, I: 386; în lumea elenistică, I: 55, 250; și filozofie continentală și britanică, II: 158; și Hegel, II: 243, 245, 250, 253, 254, 255; și Heraclit, I: 60, 61; greșeli în, I: 218, 220, 221; și Kant, II: 220, 221, 223, 227–229, 231; și Leibniz, II: 100–106, 107, 109; și Locke, II: 124–126; și Occam, I: 487–490; și Parmenide, I: 65, 69; și Platon, I: 140, 147, 148, 185, 215; și Plotin, I: 305, 306, 308–310; și Porphyrios, I: 487; și Spinoza, II: 85–87, 92, 93; și Zenon din Cition, I: 274
- Metalurgie, I: 336, II: 203
- Metapont, I: 47, 49
- Metodă dialectică, I: 110, 112, 142, 144, 257, 430, 433, 451, 453–445; II: 243–247, 250, 296

Metodismul, I: 38, 271  
 Metrodorus, I: 264  
 Metru, I: 158  
 Mexic, I: 22; II: 134, 337  
 Mezi, I: 242, 300, 328  
 Michelangelo, II: 18, 47, 273  
 Microscop, I: 111; II: 51  
 Mihail al III-lea, Împărat, I: 412, 420  
 Mihail al II-lea, I: 419  
 Mihail de Cesena, I: 484  
 Mijoace, I: 198; II: 24, 255  
 Mikado, I: 132; II: 134  
 Milano, I: 352, 354, 356, 360, 364, 366,  
     430, 431; în conflict cu Împăratul și  
     Papa, I: 447, 448, 449; mișcarea patarînă în, I: 430, 447; în Renaștere,  
     II: 11, 12, 15  
 Milet, I: 41–43, 45–47, 78, 81, 116  
 Milhaud, Gaston, I: 85 n.  
 Mill, James, II: 234, 236, 285, 288, 292,  
     293, 295, 301  
 Mill, John Stuart, II: 60, 158, 234, 236,  
     274, 288, 289  
 Milton, John, I: 154, 247, 356 n., 463; II:  
     288, 295  
 Miracol, I: 47, 70, 345, 347, 348, 356, 393,  
     394, 474; II: 175; messei, I: 425  
 Misionari, I: 384; 410, 411, 417, 418, 451,  
     464; II: 40  
 Misterele Animalelor, I: 24, 260  
 Misterele eleusine, I: 29, 36, 38  
 Mistica arabă, I: 442, 443  
 Mistică, -i, misticism, I: 57, 62, 233, 369,  
     475; II: 113, 197; arabă, I: 440, 442,  
     443; și Sf. Bernard, I: 454, 455; în  
     venerarea lui Bacchos (Dionysos) și  
     în orfism, I: 31, 32, 35, 36; în filozofia  
     pre-socratică, I: 65; și Hegel, I: 242, 243; și Sf. Ieronim, I: 358; și matematică, I: 46, 53, 65, 155; II: 341;  
     și Pitagora, I: 49, 54; și Platon, I:  
     124, 145, 156, 307; și Plotin, I: 311;  
     și Scopenhauer, II: 270; și Spinoza,  
     II: 86, 158; și Swedenborg, II: 220

Mișcare muncitorească, II: 301  
 Mișcare triadică, II: 243, 245  
 Mișcare, I: 44, 72, 79; II: 46, 47, 63, 64;  
     și Aristotel, I: 185, 187, 225, 226,  
     227; II: 46; și atomiști, I: 82–85; și  
     Descartes, II: 76, 77; și Heraclit, I:  
     170 n.; și Newton, I: 86, 149, 227; II:  
     47, 50, 52, 55; relativitatea ei, I: 86,  
     236; II: 43, 55  
 Mișcarea romantică, romanticismul, I:  
     15; II: 114, 159, 191–199, 288; în Ger-  
     mania, II: 218, 231, 266; și indus-  
     trialismul, II: 192, 240, 262; și Marx,  
     II: 294, 295; și Nietzsche, II: 272,  
     273; și revolta, II: 232, 258, 264; și  
     Rousseau, II: 9, 200, 264  
 Mișcător nemîșcat, I: 187–188, 226, 422,  
     470; II: 52, 101  
 Mithra, religia lui, I: 300  
 Mitilene, I: 263  
 Mnemosyna, I: 35  
 Mnesarchos, I: 46  
 Moartea Neagră, I: 483  
 Modalitate, II: 222  
 Moderație (cumpătare), I: 89; II: 116, 118  
 Moderație, II: 288  
 Moderni, II: 28  
 Mohamed, I: 342, 401, 436, 438, 459  
 Moise, I: 341, 345, 346, 455, 459; II: 19  
 Moluscă, vezi Nausiphantes  
 Mommsen, Theodor, II: 234  
 Monadologie, monade, II: 98, 99, 103,  
     110, 157  
 Monarhie absolută, I: 437, 438; II: 14,  
     145  
 Monarhie națională, I: 321  
 Monboddo, Lord, II: 138  
 Monde, Le (Descartes), II: 74  
 Monica, Sf., I: 363  
 Monopol, II: 300  
 Monoteism, I: 334, 437  
 Mont Cenis, I: 432  
 Montaigne, I: 13, II: 31

- Montaigu, Ambasador al Franței la Veneția, **II**: 202
- Monte Cassino, **I**: 392–394, 413, 467
- Montesquieu, baron de, **II**: 23, 66, 120, 153, 212, 214
- Montfort, Simon de, **I**: 458
- Moody, Ernest E., **I**: 486, 487
- Moore, G.E., **II**: 171
- Moral (moravuri), moralitate, **I**: 153, 315, 379, 386; și Bentham, **II**: 289; și creștinism, **I**: 323, 324, 347, 348; în Grecia, **I**: 298; și idealiști germani, **II**: 218; iudaică, **I**: 332; și James, **II**: 325, 327; și Kant, **II**: 224–226, 267; și Locke, **II**: 128–131; în lumea elenistică, **I**: 254, 259, 298; și Machiavelli, **II**: 22, 24; și școala milesiană, **I**: 45; și reformă în secolul al XI-lea, **I**: 424–427; și religie, **I**: 23; **II**: 327; în Renaștere, **I**: 13; **II**: 17, 18; și Roma, **I**: 258, 298; și romanticism, **II**: 192, 193; și Rousseau, **II**: 192, 202, 208; și state, **II**: 253; și stoici, **I**: 254, 277, 284, 288
- Moraliști creștini, **I**: 198, 288
- Morus, Thomas, **II**: 27–29, 32–34, 36–38, 57
- Moș Crăciun, **II**: 328
- Motiers, **II**: 205
- Multiplu (mulțime), **I**: 72, 85
- Muncă, **II**: 150
- München, **I**: 484; **II**: 20
- Münster, **I**: 15
- Murray, Gilbert, **I**: 29, 249, 253, 263 n., 274
- Musaios, **I**: 107
- Musset, Alfred de, **II**: 263
- Mussolini, Benito, **I**: 385; **II**: 232
- Mytilos, **I**: 29
- Naaman, **II**: 69
- Nabucodonosor, **I**: 42, 328, 340
- Nantes, **I**: 452; Edictul din, **II**: 117
- Napier, John, **II**: 51
- Napoleon al III-lea, **II**: 153
- Napoleon I (Bonaparte), **I**: 16, 134; **II**: 12, 22, 97, 112, 118, 153, 195, 259; efectele lui, **I**: 409; **II**: 193, 218, 262, 263; și filozofii germani, **II**: 156, 219, 231, 242, 250, 273, 274, 280, 283; și Germania, **II**: 148, 233, 250
- Natură, **I**: 225, 269, 275, 276, 288, 290, 310; lege a naturii (naturală), **I**: 29, 44, 95; **II**: 137, 138, 141; stare de natură, **II**: 65, 66, 68, 72, 85, 137–143, 144, 145, 154, 203, 211, 252
- Național-socialism, **I**: 113. Vezi și Nazism
- Nationalism, **I**: 14, 321, 322, 406, 494–495; **II**: 71, 72, 114, 115, 160, 239, 265; german, **I**: 251; **II**: 231, 234, 263, 274–275; evreiesc, **I**: 330, 331; și romanticism, **II**: 193, 198, 237
- Nausiphanes, **I**: 263, 264
- Nazism, **I**: 116, 379
- Neapole, **I**: 12, 413, 460; regatul, **I**: 467; **II**: 11, 14, 15
- Nebuloasă, **I**: 66, 227
- Nebunie, **I**: 169; **II**: 338
- Neemia, **I**: 328, 330, 332, 335, 339
- Negație, **II**: 86
- Nemurire, **I**: 62, 74, 345, 373; și Aristotel, **I**: 188, 189, 191; și d'Aquino, **I**: 469; și Averroes, **I**: 442, 443, 468, 494; și Epicur, **I**: 268, 271, 272; și greci, **I**: 347; și evrei, **I**: 333, 343; și Kant, **II**: 223; și Thomas Morus, **II**: 36; și Pitagora, **I**: 54; și Platon, **I**: 123, 124, 151–161, **II**: 102; și Plotin, **I**: 312; și Socrate, **I**: 108; și Spinoza, **II**: 86, 93; și stoici, **I**: 274, 278, 285
- Neopitagoreici, **I**: 280, 340
- Neoplatonism, **I**: 241, 272, 297, 307, 374, 383, 439, 491; **II**: 23, 24; și Ammonios Saccas, **I**: 307, 343; și arabi, **I**: 439, 440–443; și creștinism, **I**: 315, 319, 320, 327, 343, 420, 434, 492; și

- Ioan Scotul, I: 417, 422; și Platon, I: 162, 307; II: 16, 23; în temeiul de Plotin, I: 304  
 Nero, I: 280, 281, 286; II: 279  
 Nestorie, I: 383, 384  
 Neuchâtel, II: 205  
 Newton, Sir Isaac, I: 278, 386; II: 41, 50, 193, 234, 237, 239; și astronomia, I: 149; și calculele, II: 51, 97; și Euclid, I: 53; și Dumnezeu, II: 54, 55; și gravitația, I: 236; II: 47, 55, 78; și Leibniz, I: 87; II: 97, 98; și mișcarea, II: 47, 149, 227; și știința, II: 41; și spațiu și timp, I: 86, 87; II: 55, 229  
 Nicholas d'Oresme, I: 490  
 Nicolae al II-lea, Papă, I: 430  
 Nicolae al V-lea, Papă, I: 408; II: 14  
 Nicolae I, Sf., Papă, I: 405, 411–414, 419, 420, 492  
 Nicopolis, I: 281  
 Nibelungi, I: 457  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, I: 58; II: 187, 272–284, 302; și Byron, II: 261, 273; și creștinismul, I: 135, 194; II: 273, 276–278, 282; și Darwin, II: 292; și Dumnezeu, II: 261, 277; și etica, I: 188; II: 272, 273, 280–284, 292; și liberalismul, II: 114, 156; și Napoleon, II: 262, 263, 280, 283; și nazismul, II: 282, 302; și puterea, II: 241, 338; și romanticismul, I: 15; II: 198, 232, 237, 272, 273; și Sparta, I: 113; II: 275; și voința, II: 271  
 Nil, I: 22, 385  
 Nilsson, Martin P., I: 25 n.  
 Ninive, I: 41, 328  
 Nirvana, II: 268, 269  
 Noe, I: 148, 481; II: 132  
 Norii (Aristofan), I: 101, 104  
 Noroc, I: 247, 250  
 Northumbria, I: 400  
 Norvegia, I: 448  
 Noul Ierusalim, I: 336  
 Noumena, II: 226  
 Novalis, II: 266  
 Nürnberg, II: 242  
 O mie și una de nopti, I: 438  
 O nouă teorie a vederii (Berkeley), II: 163  
 O'Neill, Eugene, I: 37  
 Oates, W.J., I: 264, 284  
 Occam, William de, I: 466, 479, 483, 484, 486–490, 495; II: 41  
 Occamisti, II: 28  
 Oceanul Atlantic, I: 279, II: 219, 235, 328  
 „Ochiul lui Bel (Baal)”, I: 249  
 Ockham, I: 484  
 Octavian, vezi August  
 Odiseea, I: 27  
 Odo, I: 427, 428  
 Odoacru, I: 382  
 Oenopides, I: 233  
 Oesterley și Robinson, I: 333 n., 347 n.  
 Oinomaos, I: 29  
 Oligarhie, I: 125, 209, 210, 213  
 Olimpiada, I: 242  
 Om, înfrântirea a lui, I: 253, 285, 301; și Copernic, I: 233; II: 300; măsură a tuturor lucrurilor, I: 93, 168, 170, 172, 176; locul său, în univers, I: 233; II: 53; scăderea accentului pus pe, II: 300  
 Omar Khayyam, I: 440  
 Omeiada, dinastia, I: 437, 438  
 Omor, II: 142, 143  
 Omul magnanim, I: 194, 197; II: 273  
 Orania, casa de, II: 75, 84  
 Orania, Conciliul de la, 380  
 Orașe hanseatice, I: 493  
 Orașe lombarde, I: 445–450, 460, 464  
 Oraș-stat, I: 9, 24, 180, 204, 212, 241, 243, 246, 248, 252, 285, 291, 292, 304; II: 24, 210, 215, 297  
 Ordinul benedictin, I: 392, 395, 410  
 Ordinul cistercian, I: 428  
 Oreste, I: 30  
 Orfism, I: 34–40, 48, 53, 74, 109, 152, 153, 271, 280, 347, 491; și creștinism,

- I: 327, 347, 367; și filozofie, I: 50, 94; și Platon, I: 74, 124, 138, 156, 181
- Organon* (Aristotel), I: 487
- Orgie, I: 40
- Oriental Apropiat, I: 119, 327
- Originea speciilor* (Darwin), II: 292
- Ortodoxie catolică, I: 89; II: 32
- Osiander, Andreas, II: 42
- Osiris, I: 22
- Ostrogotți, I: 382
- Othello*, II: 31
- Otto al IV-lea, Împărat, I: 458, 459
- Ovidiu, I: 359
- Owen, Robert, II: 292
- Ozymandias, I: 249
- Pacifism, II: 262
- Pahomie, Sf., I: 390
- Palermo, I: 456, 459
- Palestina, I: 22, 328, 460
- Pan, zeul, I: 31
- Panaïtios, din Rhodos, I: 279, 280, 292, 296, 297
- Pangloss, Doctor, II: 96
- Papalitate, absolutismul ei, I: 485, 498; la Avignon, I: 484; și cruciade, I: 450; în veacurile de întuneric, I: 405–416; declinul ei, I: 13, 485, 491–501; și Imperiul (roman) de răsărit, I: 407; și imperiu, I: 446, 447; II: 250; lipsită de autoritate morală în secolul al XIV-lea, I: 322, 409, 494, 498; puterea ei, I: 378, 395, 405, 407, 408, 409, 411, 413, 445, 447, 458, 492; II: 13, 21; reforma ei, I: 424, 428, 429; și populația Romei, I: 425, 429, 431; veniturile ei, I: 494, 499; II: 25, 39
- Papă, -i, I: 126, 346, 389, 391, 419; alegerea papei, I: 429, 430; și filozofi, I: 479; II: 68, 69, 329; și Împărat, I: 320, 321, 378, 405, 409, 410, 412, 424, 428–430, 445–447, 485; și populația Romei, I: 425, 431; puterea papei, I: 11, 13, 346, 391, 396, 405, 450, 455, 486, 493; II: 13; și Reformă, II: 38, 39; și Renaștere, II: 13–16
- Papini, Giovanni, II: 338
- Paradisul* (Dante), I: 226, 305
- Paradisul pierdut* (Milton), I: 336
- Paraguay, I: 128
- Paris, I: 158, 180; II: 62, 97, 175, 202, 206, 265; Abelard în, I: 452; Toma d'Aquino în, I: 467, 468; Roger Bacon în, I: 479; Descartes în, II: 73, 74; Parlamentul din, II: 205 n.; Universitatea din, I: 443, 452, 476, 482, 484, 497; II: 28, 32
- Parlament, II: 33, 70, 149, 151–153; conflictul dintre rege și, II: 115–117, 151, 152; și Hobbes, II: 62, 63, 66, 67; și Locke, 119, 121
- Parlamentul cel lung, II: 39, 62, 63, 116
- Parma, I: 411
- Parmenide* (Platon), I: 110, 145, 181, 257
- Parmenide, I: 65–69; și atomiștii, I: 81, 82, 85; și Anaxagora, I: 78, 84; și Empedocle, I: 70, 72, 84; și Hegel, II: 243, 244, 253; și Heraclit, I: 63, 65, 87, 171; și înțelesul numelor, I: 66, 68; și Leibniz, II: 109; și logica, I: 48, 65, 69; monismul lui, I: 82, 133; și Pitagora, I: 65; și Platon, I: 124, 138–140, 145–147, 171, 255; și Plotin, I: 307, 308; despre schimbare, I: 65, 69, 85; și Spinoza, II: 86, 109; și teoria ideilor, I: 145, 146; și universalele, II: 298
- Parsifal* (Wagner), II: 272
- Parsons, Robert, II: 133
- Partenon, I: 76
- Partidul Comunist, I: 128, 379; II: 338
- Partidul Laburist, II: 301
- Parti, I: 244
- Pascal II, Papă, I: 447
- Pascal, II: 40, 206 n., 277–279
- Pasiune, pasiuni, I: 32, 38, 276, 374; II: 64, 65, 87, 89, 90, 94; și prudență, I: 33; și romanticism, II: 192, 193, 197

- Paște, I: 400, 410, 492  
*Patriarcha sau despre puterea naturală a regilor* (Filmer), II: 132–134  
 Patrick, Sf., I: 382, 391, 400, 417  
 Pavel, Sf., I: 151, 157, 281, 320, 357, 384, 392, 407, 408, 414, 463; II: 277; și Sf. Augustin, I: 367, 377, 378, 380, 381; și Dionisie Areopagitul, I: 420, 422; și elecția, I: 378, 380; Epistolele lui, I: 343, 357, 380, 426, 427; și iudaismul, I: 335, 337, 341  
 Păcat, I: 74, 197, 276, 287, 370; II: 104, 107, 128, 129; și Sf. Augustin, I: 361, 362, 363, 366, 370, 377, 380, 473; II: 260; și evreii, I: 336, 337, 361; și greci, I: 38, 48, 73, 74, 312, 315; și Ioan Scotul, I: 421, 422, 423; al preoților, I: 476; și Spinoza, II: 86, 94  
 Păgân (persoană de altă credință, ne-evreu), I: 330, 331, 341, 346, 361, 469; II: 64  
 Pământ, I: 207; II: 138, 148, 300  
 Pământ, I: 12, 23; în astronomia greacă, I: 232–235; și centrul universului, I: 226, 278; II: 42, 53; ca element, I: 44, 45, 57, 60, 61, 72, 163, 165, 227, 275; mișcările sale, II: 42–44, 46, 49, 50, 55, 74; și Newton, II: 50  
 Părinți ai Bisericii, I: 151, 281, 311, 319, 336, 340, 343, 344, 385, 389, 453, 467  
 Părinți greci, I: 422  
 Pearl Harbour, II: 136  
 Pedeapsa capitală, II: 33, 287  
 Peirce, Charles Sanders, II: 327  
 Percepție, I: 88, 255, 493; II: 80, 125, 295; și Bergson, I: 309, 318, 319; și Berkeley, II: 162–165, 168, 169; și fizică, II: 344, 345; și Hume, II: 175, 177, 183; și Kant, II: 222, 226–228, 231; și Leibniz, II: 98, 99, 110; și Platon, I: 123, 142, 143, 153, 159, 168–178, 289, 373, 493; și stoici, I: 278, 289  
 Persia, I: 30, 70, 81, 117, 204, 244, 328; și Alexandru, I: 241, 242, 299; și arabii, I: 436, 437, 439, 440, 443; și Atena, I: 30, 75, 95, 96, 388, 418; castă a preotimii în, I: 424, 491; cultura ei, I: 438–440; dualismul persan, și creștinismul, I: 492; și Miletul, I: 46, 47; religiile ei, I: 249, 300; și Roma, I: 304, 307  
 Peru, I: 22; II: 134  
 Peștera lui Platon, I: 74, 124, 142–144, 148  
 Petitia drepturilor, II: 62  
 Petrarca, I: 496; II: 11, 16  
 Petru al III-lea de Aragon, II: 15  
 Petru, Sf., I: 341, 356, 376, 398, 401, 408, 455, 461; II: 14, 30  
 Pfeiderer, Edmund, I: 59  
 Philipi, I: 294  
 Philolaos din Teba, I: 233  
 Philon, I: 340, 343  
 Pietro della Vigna, I: 460, 461  
 Pilat, Ponțiu, I: 339  
 Piltdown, omul din, II: 239  
 Pitagora, I: 45, 46–54, 57, 78, 79, 308, 491; și astronomia, I: 233; II: 46; și Heraclit, I: 58; influența lui, I: 46, 47, 57, 65, 73; și matematica, I: 47, 50, 51–53, 229; II: 331, 340, 343; și misticismul, I: 36, 46, 49, 54; și Nietzsche, II: 273; și Parmenide, I: 65; și Platon, I: 124, 137, 138; și sufletul, I: 48, 49, 57  
 Pitagoreic, pitagoricieni, pitagoreism, I: 45, 48, 50, 57, 74, 137, 386, 491; și astronomie, I: 149, 233; II: 42, 45; și matematică, I: 50, 51, 229; II: 340; și Platon, I: 54, 124, 125, 138, 145, 149, 155, 160, 163; și Plotin, I: 307; și politică, I: 246; și suflet, I: 48, 160, 189  
 Planete, I: 63, 64, 163, 164, 490; II: 49, 50, 52–54, 64, 78; concepția antică despre, I: 149, 226, 227, 231–234; II: 50, 220; și Kepler, I: 149, 231; II: 45, 46; și Tycho Brahe, II: 45

- Platon, I: 123–178; și d'Aquino, I: 467, 468, 471; și arabii, I: 439, 441; și Aristotel, I: 123, 179, 181, 182, 185, 188, 192, 196, 202, 303, 455; II: 15, 16, 41, 298; și astronomia, I: 446; și Atena, I: 76, 77, 95; și Boethius, I: 385, 386; cosmogonia lui, I: 162–167; și creștinismul, I: 119, 304, 305, 321, 327, 344, 366–367, 493; și cunoașterea, I: 139, 155, 168–178, 289, 489, 493; și deducția, I: 53, 219; și Descartes, II: 72, 85; și dialectica, I: 110, 112; și doctorii Bisericii, I: 367, 369, 374, 375; și dreptatea, I: 127, 133, 134; dualismul lui, I: 153, 320; și Dumnezeu, I: 53, 128, 132, 471, 477; II: 100, 206, 346; și Erasmus, II: 28, 31; etica lui, I: 124, 135; II: 88; și existența, I: 171, 173, 174; II: 343; și filozofiei antici, I: 72, 74, 78, 82, 83, 252, 257, 258, 266, 274; și filozofiei moderni, II: 69, 73, 109, 125, 206, 246, 265, 273, 304, 340; și filozofiei scolastici, I: 315, 420, 422, 434, 435, 451, 454–456, 467, 481; și gnosticismul, I: 311; și Heraclit, I: 61, 62, 72; influența lui, I: 123, 241, 257, 297, 328, 340, 343, 435, 491; și iubirea, I: 109, 141, 155; și Kepler, II: 46; și logica, I: 147, 155, 158, 177, 219; și matematica, I: 52 n., 53, 124, 125, 138, 143, 174, 178, 228, 231, 308; II: 331, 340; și nemurirea, I: 123, 257, 347; II: 102; și orfismul, I: 34, 36; II: 298; și Parmenide, I: 65, 124; II: 298; și perceptia, I: 168–178, 254; II: 125; și mitul peșterii, I: 74, 124, 142–144, 148; și Philon, I: 340; și Pitagora, I: 48, 53; și Plotin, I: 304, 305, 307; II: 85; și politica, I: 125, 196; și religia, I: 34, 138, 154, 192; și Roma, I: 297; și Socrate, I: 101–110, 257, 258; și sofisții, I: 92–95; și Sparta, I: 113, 116, 119; și stoicii, I: 274, 279, 280, 285, 289, 297; și studierea sa, I: 435, 468, 501; și subiectivitatea, I: 315; și sufletul, I: 143, 344; și știința, II: 41, 45, 52; și timpul, I: 163, 226; II: 246; și transcendența (lumea suprasensibilă), I: 124, 158, 185, 257; și viața de apoi, I: 280, 304; vicia în gândirea lui, I: 89, 94; II: 346; și virtutea, I: 110, 196, 316; II: 88, 346; și Wycliffe, I: 498
- Plaut, I: 359
- Plăcere și durere, I: 160, 166; II: 158, 235; și Aristotel, I: 199, 200; și Bentham, II: 286, 287, 290; și Berkeley, II: 164, 168; și Epicur, I: 265, 267; și Locke, II: 128, 129, 131; și Spinoza, II: 90, 91; și utilitaristi, II: 288, 290
- Plethon, Gemistus, II: 16
- Pliniu, cel Bătrân, I: 348, II: 31
- Plotin, I: 304–312, 314–316, 341, 343–344, 373, 420, 422, 434–435, 439; II: 246; originalitatea lui, I: 446; sfârșitul filozofiei păgâne odată cu, I: 316, 491; și Platon, I: 304, 307, 386; II: 85
- Plutarh, I: 113, 115, 119–122, 234, 297; II: 202, 210, 277
- Pogromuri, I: 340, 383; 447
- Polibiu, I: 279, 292, 296
- Poligamie, I: 388, 438, 474
- Politica* (Platon), I: 204, 211, 213
- Politică, I: 15, 107; II: 13; arabă, I: 437, 438; și Aristotel, I: 180, 196, 198, 201, 204–214; și Bentham, II: 285, 288, 289, 292; și creștinism, I: 319, 321, 349, 424; și Darwin, II: 239; și Dewey, II: 330, 331; și etica, I: 196, 198, 201; II: 160; și Euclid, I: 53; și Ev Mediu, I: 319; și evoluție, II: 26; și greci, I: 77, 242, 243, 252, 292; II: 23; și Hegel, 242, 250; și Hobbes, II: 66, 67; și Locke, II: 120, 132–146; și Machiavelli, II: 19–26; și Marsigli da Padova, I: 485; și Marx, II: 296,

- 297; modernă, I: 125; II: 7, 301; și Nietzsche, II: 273, 282; și Occam, I: 486; și Platon, I: 125, 127–137; și romantism, II: 191; și Roma, I: 272, 293, 296; II: 23; și Rousseau, II: 9, 211–215
- Polo, Marco, II: 194
- Polonia, I: 11; II: 148
- Polycrates, I: 46, 47
- Pompa de aer, II: 47, 51
- Pope, Alexander, I: 386; II: 192, 264
- Poporul ales, I: 327, 330, 341, 362
- Porphyrios (Porfir), I: 218, 219, 306, 375, 481, 487, 491
- Portugalia, I: 458; II: 84
- Praf de pușcă, I: 481, 500
- Pride, epurarea lui, II: 116
- Priestley, Joseph, II: 286
- Primul Război Mondial, II: 301, 331
- Prințipele* (Machiavelli), I: 13; II: 20–22, 24, 273
- Principia* (Newton): I: 53; II: 52, 78
- Principia Mathematica* (Whitehead și Russell), II: 342
- Principiile cunoașterii umane* (Berkeley), II: 163
- Producție mașinistă (mecanizată), II: 9, 232, 237, 240, 292, 337
- Profesiunea de credință a vicarului din Savoia* (Rousseau), II: 30, 205, 207
- Propășirea științelor* (Bacon), II: 57
- Proprietate asupra pământului, I: 113, 118, 292, 298; II: 137, 148–150, 160
- Proprietate, I: 33, 192, 207, 208, 253, 499; II: 33, 113, 137, 292, 301; și Hobbes, II: 65, 66, 68; și Locke, II: 130, 141, 148–151, 154, 160; și Platon, I: 131, 133; și Rousseau, II: 203, 212
- Protagoras* (Platon), I: 76, 93
- Protagoras, I: 82, 90, 92, 93, 96, 137, 246, 255, 370; despre cunoaștere și percepție, I: 168–170, 176, 177; despre om, I: 93; și subiectivismul, I: 176, 177, 315
- Protestanți, protestantism, I: 348; II: 75, 117, 242, 322, 323; și Sf. Augustin, I: 352, 362; și camătă, I: 206; II: 138; și conștiință (judecată) individuală, I: 15, 485; și drept al supușilor de a se împotrivi principiilor tiranici, II: 132; și Dumnezeu, II: 100; și Erasmus, II: 27, 30; în Germania, II: 233, 249, 251; și individualism, II: 113; și liberalism, II: 112; și prudentă, II: 129; și romantism, II: 195; și Rousseau, II: 30, 206; și stat, I: 378; II: 39, 70, 75, 250, 253; și suflet, I: 362; și știință, II: 44, 50; și Vulgata, II: 29; și Wycliffe, I: 500
- Providență creștină, I: 187
- Prusia, I: 298; II: 148, 219, 233, 234, 242, 250, 265
- Ptolemei, dinastia, I: 244–246, 332; II: 198
- Ptolemeu al II-lea, I: 376
- Ptolemeu I (Soter), I: 244, 289
- Ptolemeu, geograful, I: 235; II: 31, 46, 64
- Purtători de thyrs, I: 156
- Putere, I: 59, 133, 214; II: 57, 241; și Epicur, I: 266; și etică, I: 133; II: 151; și filozofie, I: 252; II: 7, 10, 297, 337, 338; și Locke, II: 70, 135, 136, 144; și Machiavelli, I: 13; II: 21, 22; și Nietzsche, II: 273, 277, 278, 281, 302; politică, II: 7, 71, 153, 301; setea de, I: 119, 154; II: 159, 160, 259; socială, II: 10, 337, 338; și Socrate, I: 102; și statul modern, II: 7, 69, 70, 239, 338, 339; și Thrasymachos, I: 134; în Utopia lui Platon, I: 133
- Radcliffe, domnișoara, II: 195
- Rai (cer), I: 160, 293, 337, 492; II: 152, 298
- Raimond de Toledo, I: 456
- Ranke, Leopold von, II: 12

- Rațiune, I: 277, 287, 308, 335; II: 57, 64, 315; și d'Aquino, I: 469, 472, 474, 475, 477; și Aristotel, I: 191, 192, 200; și Averroes, I: 442, 473; și Bentham, II: 288; și filozofie catolică, I: 321, 345, 417, 419, 473; și Hegel, II: 243, 246, 247, 315; și Kant, II: 220, 222, 223; și Locke, II: 122, 123, 127, 139; și Platon, I: 142, 143, 153, 162, 165; principiul (legea) rațiunii suficiente, II: 99, 101, 106; și revoltă, II: 237; și Rousseau, II: 187, 206 n., 208, 303
- Ravenna, I: 388, 397, 398, 406, 407
- Răstignire, I: 151
- Rău, I: 166, 261, 275, 315, 366, 367, 421; II: 86, 274, 275; și d'Aquino, I: 472–474; și Boethius, I: 386; și gnosticism, I: 311; și Leibniz, II: 104, 105; și dualismul persan, I: 300, 491; viziune zoroastriană și maniheistă asupra, I: 342
- Războaie napoleoniene, II: 114
- Război civil, II: 192; roman, I: 292–294, 373
- Război și pace (Tolstoi), II: 262
- Război, I: 22, 133, 243; II: 8, 15, 108, 112, 299; în Antichitate, I: 96, 244; și Aristotel, I: 206, 211, 212; ca metodă de concurență, II: 154, 292; și economie, II: 160, 299; și Hegel, II: 250, 253; și Heraclit, I: 58, 60, 61; și Hobbes, II: 66, 71, 138; și Kant, II: 225; și Locke, II: 140, 141; și Thomas Morus, II: 35, 36; și Nietzsche, II: 273, 275, 276, 278; și Platon, II: 130, 133, 134, 155, 156; și religie, II: 38–40, 112, 192; și Rousseau, II: 202; și Sparta, I: 113–115, 117
- Războiul civil (american), II: 152
- Războiul civil (englez), II: 62, 66, 67, 71, 116, 117, 132, 135, 152
- Războiul Crimeii, II: 148
- Războiul de Șapte Ani, II: 219
- Războiul de Treizeci de Ani, II: 19, 40, 74, 96, 233
- Războiul Țărănesc, II: 249
- Realism, I: 181, 420, 454, 498; II: 319
- Realitate, I: 274, 452; II: 162, 163, 169, 296; și Hegel, II: 243–247, 253; și Platon, I: 124, 138; și teoria platoniciană a ideilor, I: 138, 144, 147, 153
- Rebeliunea indiană, II: 288
- Reforma, I: 9, 322, 416, 450, 500; II: 38–40; și Sf. Augustin, I: 351, 362, 378; schimbări economice în, I: 207; și Erasmus, II: 30, 32; prefigurarea ei (cauze), I: 462, 485; și Germania, II: 233, 249, 250; și politica, I: 409; II: 70; ca reacție la corupția clericală, I: 13, 462; II: 14, 25; și Renașterea, I: 12; II: 9, 25, 29, 338; și statul, II: 39, 133, 250
- Regate germanice, I: 382
- Regulamentul benedictin, I: 392, 395, 428
- Religie, -ii I: 23, 241, 245, 253, 264; II: 65, 82; și filozofie antică, I: 38, 59, 65, 73, 89, 203; și d'Aquino, I: 468, 469; și Aristotel, I: 188, 203; și Sf. Augustin, I: 373, 377; și epicureici, I: 267, 269; și Francis Bacon, II: 57; a evreilor, I: 327–340; și Ioan Scotul, I: 419; în lumea greacă, I: 24, 25, 28, 29, 31, 32, 36, 39, 40, 132, 242, 271; a Indiei, I: 40, 241, 245; II: 266, 268; în Ionia, I: 45, 65; și Machiavelli, II: 21; și filozofie medievală, I: 434; și mahomedani, I: 437, 438; și Nietzsche, II: 272, 274, 276–278; non-eleene în Imperiul (roman) de apus, I: 297, 299; orientale, I: 39, 307; și Pitagora, I: 48, 51, 53; și Platon, I: 124, 435; și Plotin, I: 308, 311; primitivă, I: 28; războaie religioase, II: 38, 39, 112; și Socrate, I: 154; și Spinoza, II: 85

- Renașterea, I: 214, 215, 303, 443; II: 11–18, 31; și Biserică, I: 12, 407; II: 8–9, 16; bunăstarea (fericirea) ei, I: 283, 323; și destrămarea sintezei medievale, I: 333; și filozofia, I: 89, 315, 490; și filozofia catolică, I: 319, 345; și geometria, I: 232; și grecii, I: 119; și Lucrețiu, I: 269, 271; și Nietzsche, II: 273; și mândria umană, II: 338; în nord, II: 27; și Platon, I: 435, 467; și politica, II: 8, 18, 70; și știința, I: 84, 261, 415; II: 8, 41
- Renașterea carolingiană, I: 409, 411, 424
- Renașterea în Italia (Burckhardt), II: 17 n.
- Repubica creștină, în Imperiul roman, I: 347, 348
- Restauratie, în Anglia, II: 70, 117, 122, 144; în Franța, II: 153, 194
- Revoluția americană, II: 6, 70, 235, 282
- Revoluția Franceză, I: 251; II: 6, 66, 70, 148, 152, 153, 160, 193, 282; și principiile lui Condorcet, II: 234, 235; și democrația, I: 214; II: 277; și Kant, II: 218, 219; și liberalismul, II: 112, 114; și Nietzsche, II: 232, 263, 274–277, 281; și filozofia, II: 215, 219, 232; și drepturile omului, II: 287; și Rousseau, II: 114, 193, 215
- Revoluția rusă, II: 148, 160
- Reynolds, Joshua, I: 271
- Rezistență la durere, II: 275
- Rhode Island, II: 163
- Rhodos, I: 279
- Ricardo, David, II: 149, 150, 156, 292
- Richelieu, cardinal, II: 70
- Rienzi, Cola di, I: 496
- Robespierre, II: 207, 215, 235
- Roderic, conte de Maine, I: 409
- Roland, doamna, II: 193
- Roma, I: 307, 358, 366, 420, 424, 494; și Africa, I: 288; și Sf. Ambrozie, I: 351–356; și Arnold din Brescia, I: 448; și Attila, I: 383, 384; și Barbarossa, I: 448, 449; episcop al, I: 396; și bizantinii, I: 321, 389; Carneade la Roma, I: 258, 259; și Carol cel Mare, I: 408, 409; căderea ei, I: 246, 401, 415; civilizația ei, I: 282, 283, 291, 296; și creștinismul, I: 295, 316, 353; și cultura, I: 214, 291, 298, 301; și cultura irlandeză, I: 418; și Donația lui Constantin, I: 407, 408; în lumea elenistică, I: 291, 296–298; și Euclid, I: 231; și evreii, I: 334, 335, 340; și Grecia, I: 237, 258, 259, 291–293; și Grigore cel Mare, I: 393, 395, 413; Henric al IV-lea în, I: 432; influența ei, I: 296, 297, 416; în războaiele lui Iustinian, I: 389; Împăratul vine cu oasteasupra ei, I: 412, 449, 495; împărați germani încoronăți la, I: 409; jefuită, I: 322, 351, 355, 359, 371, 372, 382, 383, 389, 432; II: 14, 15, 20; și Jubileul, I: 394; și Lampsacus, I: 248; și longobarzii, I: 389, 393; maniere în, I: 258; și Mareea Schismă, I: 497; și Milano, I: 429, 430; și monahismul, I: 391, 426; Orientul și, I: 291, 299–301, 391; și pașalitatea, I: 405, 407, 410, 412, 413, 425, 429, 445, 447, 449, 494, 495; II: 17; și politica, I: 247, 252; II: 22, 69; religia de stat a, I: 295, 301, 353, 493; în Renaștere, I: 500; II: 17, 22; sub Cola di Rienzi, I: 496; și sarazinii, I: 411; în secolul al VII-lea, I: 406; în secolul al X-lea, I: 413, 414; sistemul economic al, I: 282; și stoicismul, I: 252, 273, 280, 284, 286, 297; condusă de conții de Tusculum, I: 413; și Veneția, II: 11
- Romagna, II: 14
- România, II: 148
- Romuald, Sf., I: 430
- Romulus, I: 348; II: 19
- Roosevelt, F.D., II: 200, 329
- Roscelin, I: 433, 434, 451–453, 455
- Rose, H.J., I: 30 n., 31 n.

- Rosen, Edward, II: 42 n.
- Rostovtseff, I: 28 n., 41 n., 283, 293, 295 n., 300, 348
- Rotruda, fiica lui Carol cel Mare, I: 409
- Rotterdam, II: 28
- Rousseau, Jean-Jacques, I: 254; II: 155, 200–215; și Sf. Augustin, I: 360; și Condorcet, II: 235; și contractual social, II: 66, 210–212; și Dumnezeu, II: 100, 206–209; și entuziasmul, II: 217; și Hume, II: 175, 187, 205, 206; și individualismul, II: 114; iraționalismul lui, II: 302; și Kant, II: 219, 226; și liberalismul, II: 114, 156; și Machiavelli, II: 25 n.; și nazismul și fascismul, II: 302; și Nietzsche, II: 273, 275; și nobilul (bunul) sălbatic, II: 202–204; și politica, II: 210–215; și religia, II: 30, 205–208, 325; și Revoluția Franceză, II: 193, 234; și revoluționarii, II: 120, 215; și romanticismul, II: 191, 194, 263, 264; și sensibilitatea, II: 192, 200, 201; și Sparta, I: 113; II: 202, 210; și statul, I: 16; II: 210–214, 249; și subiectivismul, II: 9; și voința, II: 251, 271
- Rudolf al II-lea, Împărat, II: 45
- Rudolf, duce de Swabia, I: 432
- Ruffinus, Tiranul, I: 357
- Russell, Bertrand, II: 107, 337, 342 n.
- Rusticus, Quintus Junius, I: 285
- Rutilianus, I: 299
- Sabat, I: 330, 333, 335; II: 49
- Sabellius, I: 349
- Sacamente, I: 425, 431, 475, 476
- Sacrificiu, I: 28, 31, 270, 330
- Saduchei, I: 333, 336
- Saint Denis, abație, I: 420, 452
- Saint Gildas, abație, I: 453
- Saint Lambert, marchiz de, II: 207
- Salamina, I: 30, 96
- Salariați, II: 236, 240, 295, 299
- Salonic, I: 356; II: 68
- Salustiu, I: 359
- Salzburg, I: 410
- Samarcand, I: 241
- Samaria, I: 334
- Samos, I: 46, 47, 149, 263, 278
- Samuel, I: 320, 356 n., 446, 455
- Sanskrită, I: 439
- Santayana, George, I: 223; II: 322, 323, 338
- Sarazini, I: 389, 411, 413, 415, 424
- Sarde, I: 46
- Sardinia, I: 397
- Sargon I, I: 250
- Sarmați, I: 359
- Sarpi, Paolo, II: 12
- Satan, I: 154, 247, 374, 376, 380, 390, 393–395, 465, 485, 492, 495; II: 261, 270; și Ahriman, I: 491
- Satanism, II: 259, 261, 263
- Saul, I: 320, 446
- Savoia, II: 201
- Savonarola, Girolamo, I: 501; II: 13, 17–20
- Saxoni, I: 396, 408, 417, 432
- Sălbatici, II: 202, 204, 209
- „Sărbătoarea Ființei Supreme”, II: 207
- Scepticism, I: 373 n.; II: 82, 325, 329; și Grecia și Roma, I: 89, 90, 93, 94, 96, 241, 255–261, 265, 274, 296, 366; și Hume, I: 255; II: 9, 174, 178, 184–188
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, II: 218, 231
- Schiller, F.C.S., I: 93, 170 n.; II: 304, 327
- Schimbare, schimbări, I: 72, 85, 186, 188, 227; și Bergson, II: 317; și Heraclit, I: 61; și Parmenide, I: 66, 68, 124; și Platon, I: 124, 159, 169, 170, 171, 177
- Schismă, II: 44. Vezi și Marea Schismă
- Schlegel, Friedrich, II: 266
- Schmiedler, I: 452
- Schopenhauer, Arthur, II: 187, 232, 237, 265–272
- Scipio („cel Bătrân”), I: 358, 372

- Scipio („cel Tânăr“), I: 279, 296  
 Sclavie, I: 33, 41, 243, 247, 253, 398; II: 141, 275; și arabi, I: 438; și Aristotel, I: 193, 194, 202, 205, 206, 212, 213, 242; și Epictet, I: 281, 284, 285; și evrei, I: 332; în Grecia, I: 26, 50, 90, 91; în Roma, I: 259, 281–283, 290, 292, 298  
 Scolastică, I: 206, 315, 487; II: 133; și arabi, I: 303, 441, 443; și Aristotel, I: 184, 232, 446, 451; și Biserică, I: 324; II: 297; și Descartes, II: 73, 81, 83; dezvoltarea ei, I: 424, 434, 446, 451–456, 467; și Dumnezeu, II: 100; și Erasmus, II: 27–30; și Hildebrand, I: 324; și liber arbitru, I: 232; și Locke, II: 121, 125, 126, 137; și logică, I: 215, 216; II: 9, 179; la Oxford, I: 498; și platonism, I: 435; și realism, I: 420; și Renaștere, I: 319; II: 15; și teorie a valorii-muncă, II: 149, 150  
 Scop și mijloace, I: 198; II: 19, 24, 255  
 Scotiști, I: 487; II: 28  
 Scott, Mihail, I: 443  
 Scoția, I: 400, 482, 497; Biserică Scoției, II: 135  
 Scriere, I: 21, 22, 25, 27  
 Scripturi, I: 219, 340, 343, 345, 368, 374, 376, 377, 381, 437, 446, 453, 463, 469, 475, 480, 493; II: 45, 85  
*Scrisoarea lui Aristeas*, I: 333 n.  
 Secțiune conică, I: 231, 236  
 Sevilla, I: 397, 441  
 Sextus Empiricus, I: 235, 260, 285  
 Sf. Alianță, II: 112, 193, 253  
 Sf. Sofia, biserică, I: 388  
 Sfatul bătrânilor, I: 115  
 Sfânta Scriptură, I: 368  
 Sfinți, I: 311, 375, 378, 391; II: 29, 269, 279  
 Sforza, familia, II: 12  
 Shaftesbury, primul earl de, II: 119  
 Shakespeare, William, I: 48 n., 67; II: 31, 38, 52, 235, 321  
 Shanghai, I: 243, 451  
 Shaw, George Bernard, II: 303  
 Shelley, Mary Wollstonecraft, II: 195  
 Shelley, Percy Bysshe, I: 88, 251, 269; II: 156, 194, 195, 260, 321  
 Sheridan, R.B., II: 195  
 Siam, II: 122  
 Sidney, Algernon, II: 235  
 Siegfried, II: 272  
 Sigwart, II: 234  
 Simț comun, I: 225, 274; II: 99, 121, 125, 126, 161, 163, 166, 169, 171, 306, 325, 326, 335, 336, 343; și Aristotel, I: 181–184  
 Sindicate, II: 68, 236, 237, 281  
 Sinteză medievală, I: 457  
 Siria, I: 22, 24, 27, 119, 241, 245, 300, 406, 491; erezia în, I: 350; și mahomedanii, I: 302, 436, 439; și monahismul, I: 357, 390–392; în nestorianism, I: 384, 385; și stoicismul, I: 273, 279  
 Smollet, Tobias George, II: 194  
 Soare, I: 21, 22, 28, 64, 144, 227, 344, 386; II: 50, 333, 345; și Aristarh, I: 234, 235, 278; și Brahe, II: 45; și Copernic, II: 42, 45; și Descartes, II: 78, 81; ca divinitate, I: 224, 300, 330; II: 52; și evrei, I: 336; și filozofi greci, I: 42, 44, 61, 71, 79, 80, 164, 233–235, 279; II: 52; și Sf. Francisc, I: 465; și gnosticism, I: 311; și Heraclides, I: 234; și Kepler, II: 45–47; și maniheism, I: 365; și Plotin, I: 309, 310, 315; și pitagoreici, I: 149; și Socrate, I: 105; venerarea lui, I: 224, 330, 465  
 Socrate, I: 10, 76, 96, 97, 130, 181, 246, 252, 253, 257, 274, 293, 477; II: 89; și Aristofan, I: 75, 96, 101; și Boethius, I: 385, 386; caracterul lui, I: 108–110, 160, 161; și cunoașterea, I: 110, 154, 155; și dreptatea, I: 135; și etica, I: 89, 110; și filozofii greci, I:

- 65, 80, 81, 83, 123, 124; și matematica, I: 155; și Nietzsche, II: 273; persecuția și moartea lui Socrate, I: 95, 97, 101, 103–108, 151, 213, 274; II: 89; și subiectivitatea, I: 315, 370; și sufletul, I: 109, 153–157, 159; și teoria ideilor, I: 141, 145, 146, 155; și Xenofon, I: 101, 102
- Sofia**, I: 341
- Sofocle**, I: 36, 75, 96
- Soracte**, I: 408
- Sorbona**, II: 205 n., 234
- Sorel, Georges**, II: 303
- Southey, Robert**, II: 195
- Sparta**, I: 9, 26, 28, 31, 137, 292; II: 275; și Atena, I: 30 n., 75, 77, 95–97, 113; influența ei, I: 31, 95, 113–122; și Machiavelli, II: 23; și Platon, I: 113, 122, 124, 134; și Rousseau, II: 202, 210
- Spațiu absolut**, I: 86, 87
- Spațiu**, I: 53, 82, 86, 87, 148, 374; II: 169, 183, 243; și Bergson, II: 308, 310, 312, 314; și Kant, I: 222, 226–230, 267; și Leibniz, I: 87; II: 99, 110; și Newton, I: 86, 87; II: 55; și Platon, I: 140, 165, 167; și Schopenhauer, II: 267, 269; spațiu, timp și principiu al individuației, I: 483; și teoria cuantică, II: 344; și teoria relativității, II: 343; viziuni moderne despre, I: 86, 87
- Spinoza**, I: 53, 306, 444, 459; II: 84–95, 158, 278, 298, 340; și Descartes, II: 76, 85; și etică, II: 85, 87–89; și Dumnezeu, I: 141, 187; II: 84, 86, 89, 158; și Hegel, II: 243, 246, 251, 253; în Olanda, II: 74, 84; influența lui, II: 156; și Leibniz, II: 96, 97, 99, 101, 105, 107, 109; și logica, I: 86, 87, 91, 92; și Maimonide, I: 340; panteismul lui, I: 369; II: 86, 158, 267; și stat, II: 251; și subiectivismul, II: 9; și substanța, II: 86, 92, 93, 98, 105
- Spirit (inteligență, minte) și materie, I: 184, 375; II: 165, 166; și analiză logică, II: 344, 346; și Bergson, II: 306, 308, 309, 312, 319, 320; și cartezieni, II: 76, 77, 79, 82; și doctrina „monismului neutru”, II: 344; și James, II: 323, 324; și Kant, II: 218; și Leibniz, II: 98
- Spirit (inteligență, minte)**, I: 83; II: 168, 170, (inteligență) și Anaxagoras, I: 78, 79; (inteligență) și Aristotel, I: 187; (spirit) și Hegel, II: 246–249, 251, 296; (minte) și Locke, II: 124–126; (inteligență) și Platon, 155, 163, 164; (spirit) și Plotin, I: 308–310, 313; (spirit) și Spinoza, II: 85, 86; (spirit) și Zenon din Cition, I: 277
- Stalin**, I: 10 n.; II: 156, 331
- Stat corporatist**, II: 214
- Stat mondial**, II: 253
- Stat, state**, I: 13, 14, 16, 198, 258, 378; II: 193; alternativă la anarhie, II: 212; și Sf. Ambrozie, I: 351–356; și Aristotel, I: 180, 206, 207, 211–213; atenian, I: 77, 152; devine creștin, I: 343, 346, 349; corporatist, II: 214; dictatorial, II: 115; evreu, I: 378; și fascism ori nazism, I: 116; II: 282, 297; și Fichte, II: 218; și Hegel, II: 218, 251–253, 255; și Hobbes, II: 63, 69–71; Kant pledează pentru o federație de state, II: 225; și Locke, II: 140, 142, 146, 154; și macedoneni, I: 252; și Machiavelli, II: 21, 26; și marxism, II: 301; modern, I: 197, 213; II: 7, 239; și Nietzsche, II: 275, 282; și Origene, I: 345; și Platon, I: 125, 127–137; și protestanți, II: 39, 50, 117; război dintre state, II: 252, 253; și Rousseau, II: 210–214; și Socrate, I: 102, 106; spartan, I: 114–116; universal, I: 302
- Statele Unite**, vezi America
- Stăpânul Animalelor**, I: 24

- Stendhal, **II:** 262  
 Steyr, **II:** 28  
 Stockholm, **II:** 75  
*Stoici și sceptici* (Bevan), **I:** 256 n., 259 n., 280 n.  
**Stoicism**, **I:** 9, 10, 243, 252, 255, 260, 262, 273–290, 296, 297; și *Academia*, **I:** 260, 274, 279; și *Boethius*, **I:** 385, 386; și creștinism, **I:** 275, 278, 281, 285, 288, 301, 304, 318, 327; *cosmopolit*, **I:** 243; **II:** 297; și *determinism*, **I:** 275, 276, 286, 287; și *Dumnezeu*, **I:** 275, 277, 310; și *epicureism*, **I:** 262, 263 n., 276; și *etică*, **I:** 273, 278, 279, 283, 286, 289; și *evrei*, **I:** 335, 340; și *individualism*, **II:** 113; și *frăția dintre oameni*, **I:** 284, 285, 301; și *majoritatea*, **I:** 196; și *materialism*, **I:** 273–275, 277, 279; și *Părinti ai Bisericii*, **I:** 319, 373, 374; și *Philon*, **I:** 340; și *Platon*, **I:** 274, 279, 285; și *Plotin*, **I:** 307; și *politică*, **I:** 196, 252; în Roma, **I:** 273, 280, 281, 283; și *Socrate*, **I:** 109; și *suflet*, **I:** 274, 275, 278, 280, 284, 315; și *Spinoza*, **I:** 89; și *teologi*, **I:** 273, 275; și *virtute*, **I:** 274–278, 281, 286, 287  
**Stowe, Harriet Beecher**, **II:** 275  
**Strachey, Lytton**, **II:** 56  
**Strafford, earl de**, **II:** 62, 70  
**Stridon**, **I:** 357  
**Strindberg, August**, **II:** 198  
**Stuart, dinastia**, **I:** 356 n.; **II:** 117, 134, 135, 151  
**Substanță**, **I:** 44, 87, 369; **II:** 125, 173, 248, 343; și *Aristotel*, **I:** 182, 183, 185, 219, 220, 221; și *Descartes*, **II:** 77, 86, 98, 105; în filozofia greacă timpurie, **I:** 43, 44, 58, 63, 69, 71, 72, 87; și *Hume*, **II:** 176, 177; și *Leibniz*, **II:** 98, 105, 107; și *principiu al individualităției*, **I:** 483; și *Spinoza*, **II:** 86, 92, 93, 98, 105  
**Succesiune, și cauzalitate**, **II:** 181, 182  
**Suedia**, **II:** 75  
**Suflet**, **I:** 88, 489; **II:** 98, 99, 323; și *Aristotel*, **I:** 185, 189–191, 312, 473; **II:** 52; și *Sf. Augustin*, **I:** 366, 367, 370, 374, 375; și *Averroes*, **I:** 442, 468; și *cartezieni*, **II:** 76, 77, 80, 83; *colectiv*, **II:** 193; și *Epicur*, **I:** 268; și *greci*, **I:** 34, 35, 39, 40, 45, 48, 49, 58, 83, 88, 89; și *Pitagora*, **I:** 48, 160; și *Platon*, **I:** 143, 153, 156, 159, 160, 163, 166, 167, 344; și *Plotin*, **I:** 306, 308–314; și *Reformă*, **II:** 39; și *Socrate*, **I:** 108, 153, 155, 157; și *stoici*, **I:** 274, 275, 278, 280, 284, 287; în teologia creștină, **I:** 473, 489; și *trup*, **I:** 153; 312, 313; **II:** 76  
**Suidger de Bamberg**, **I:** 428  
**Sumerieni**, **I:** 22  
*Summa contra Gentiles* (D'Aquino), **I:** 468–470, 476  
*Summa theologiae* (D'Aquino), **I:** 468, 470  
**Superstiție, superstiții**, în Antichitate, **I:** 28, 31, 89, 241, 243, 249, 261, 263, 269, 272, 297, 299, 315, 352, 354; în Renaștere, **II:** 11, 17; și *știință*, **I:** 74; **II:** 43; în veacurile de întuneric, **I:** 322, 386, 388, 448, 461  
**Supunere**, **I:** 392  
**Swedenborg, Emanuel**, **II:** 195, 220  
**Swift, Jonathan**, **II:** 162  
**Şah-Name (Firdousi)**, **I:** 440  
**Școala bizantină, și Renașterea**, **II:** 16  
**Școala milesiană**, **I:** 43, 45, 59, 243  
**Școli de catedrale**, **I:** 456  
**Știință**, **I:** 157, 316; **II:** 31; și *adevăr*, **II:** 347; în Alexandria, **I:** 246; și *Aristotel*, **I:** 149, 179, 223–225; și *Sf. Augustin*, **I:** 365; și *Babilonia*, **I:** 23; și *Francis Bacon*, **II:** 56–59; și *Roger Bacon*, **I:** 479; și *Bergson*, **II:** 315; și *cauzalitate*, **II:** 179, 183; și *civilizație*, **I:** 33, 415; și *cunoaștere*, **I:** 84; **II:**

- 345; și Descartes, II: 73, 75–78, 83; și Dewey, II: 327, 337, 338; și economie, II: 236; și empirism, I: 111; II: 188, 235, 345; și Epicur, I: 269; și etică, I: 201; II: 291; și filozofie, II: 8, 41, 285, 286, 299, 337, 340, 345; și geometrie, I: 52; și greci, I: 21, 30, 39, 41, 43–45, 49, 78, 79, 81, 149, 233, 241, 243; și Hume II: 178, 179, 183, 185; și imaginea, I: 33; și inducție, II: 58, 60, 188; instrumente științifice, II: 51; și James, II: 322; și Kant, II: 219, 221, 230; și liberalism, II: 112, 114, 301; și Machiavelli, II: 19, 24; și Marx, II: 294, 295, 300, 301; modernă, II: 7, 43, 51; și Occam, I: 488, 490; și optimism, II: 270, 271; și pitagoreism, I: 48, 52, 233; și Platon, I: 141, 149; și presocratici, I: 43–45, 60, 71, 74, 78, 83, 89; și Renaștere, I: 415; II: 8, 31; și romanticism, II: 193; și Rousseau, II: 203; și scepticism, I: 256, 261; și scolastică, I: 451, 479, 481; și scop, I: 83, 84; II: 53; și secolul al XVII-lea, II: 40, 41, 47, 48, 51, 53, 54; în secolul al XIX-lea, II: 232, 238, 239; și Socrate, I: 104, 110, 161; și Spinoza, II: 85; și spirit și materie, I: 153; II: 344; și stoici, I: 277, 279; și tehnica, I: 214; II: 9, 10, 240, 338
- Tabla înmulțirii, II: 331  
*Tabula rasa*, II: 235  
 Tacit, I: 245, 281; II: 249  
 Tammany, I: 90  
 Tamuz, I: 329  
 Tang, dinastia, I: 415  
 Tantal, I: 29  
 Taoiști, I: 254  
 Taos, I: 263  
 Taranto (Taras), I: 137  
 Tarn, Dr., I: 244, 247 n., 273, 279 n.  
 Taur, I: 23, 31, 347
- Taurobolium, I: 347  
 Tawney, R.H., I: 207; II: 138, 149  
 Tătari, II: 53, 293  
 Teba, I: 117, 118, 233, 390 n.  
 Tebaida, I: 390  
 Teheran, I: 440  
 Tehnică, II: 10  
 Teism, II: 207  
 Teleologic, II: 103, 223  
 Teleologie, I: 185, 186, 477; II: 304, 305  
 Teles, I: 254, 255  
 Telescop, II: 49–51  
 Temple, I: 277  
 Templieri, I: 495  
 Templul din Ierusalim, I: 328, 330, 333, 335, 336, 340, 356  
 Teocrație, I: 378  
 Teodosiu, I: 349, 350, 354–356, 373; II: 68  
 Teologie creștină, absoarbe secolul al XVI-lea, II: 41; și Toma d'Aquino, I: 433, 468, 475; și argumente privind existența lui Dumnezeu, II: 100, 101; și Francis Bacon, II: 57; și Boethius, I: 385; și creația, I: 148, 313; dispute timpurii în, I: 349; se dezvoltă odată cu elenizarea, I: 343; a evangeliilor, I: 343; și Ioan Scotul, I: 419–422; și idealiști germani, II: 218; a iezuiților, II: 39; și cultura irlandeză, I: 418, 419; și Împărat, în secolul al VI-lea, I: 388, 389; și Lanfranc, I: 433; și matematică, I: 53; II: 40; și rău, I: 167; și religii de mistere, I: 31, 33, 38, 347; și Occam, I: 487–490; și Sf. Petrus Damianus, I: 430; și Platon, I: 33, 123, 151, 167, 305, 369, 491, 493; și Plotin, I: 304, 305, 312, 315; importanța politică a, după Constantin, I: 349, 350; și protestanți, II: 31, 32, 206; și Renaștere, I: 261; II: 15; și știință, II: 53; și teoria heliocentrică, II: 42; și venituri ale Papei, II: 17

- Teologie, I: 62, 136, 219, 315, 343; și Aristotel, I: 186–188; și averoishi, I: 441, 442; și lumea romană păgână, I: 491; și Heraclit, I: 59, 60; orfică, I: 34, 38, 40, 491; și Pitagora, I: 53, 54; și Platon, I: 131, 132; și Plotin, I: 305; și stoicism, I: 273, 275, 286; și substanță, I: 69; și Xenofan, I: 57
- Teoremă, I: 52, 53, 229
- Teoria descriptiilor, I: 173, 174; II: 101, 342, 343
- Teoria duratei, II: 315, 317, 318
- Teoria heliocentrică, I: 235, 490; II: 42, 45, 49, 50
- Teoria ideilor, I: 123, 138, 139, 146, 155, 159, 160, 181, 184, 307, 421, 435, 454
- Teoria memoriei, II: 317, 319, 321
- Teoria populației, II: 236, 238, 291
- Teoria relativității, I: 86, 236, 483; II: 230, 343, 344
- Teorie atomistă, I: 84, 86, 184
- Teorie cinetică a gazelor, I: 83
- Teorie a cunoașterii, și Abélard, 453; și Aristotel, I: 217, 219; și Bergson, II: 319; și Descartes, II: 79–81; și Dewey, II: 330, 331; erori în, I: 51, 217, 218; și Helvétius, II: 235; și Hume, II: 217; și James, II: 323; și Locke, II: 119–131; și matematică, II: 331; în filozofia modernă, II: 9; și Occam, I: 487; și perceptie, II: 169; și Platon, I: 289; și pragmatiști, II: 337; și sofiști, I: 89; și stoici, I: 278, 289
- Teorie a descripției, I: 173; II: 101, 342, 343
- Teorie a dreptului războiului, II: 142
- Teorie a valorii-muncă, II: 149, 150, 292
- Teorii și pragmatism, II: 327
- Termeni, I: 488
- Terminiști, II: 28
- Termometru, II: 51
- Termopile, I: 117
- Tertulian, I: 277, 336
- Tesalia, I: 151, 359
- Testamentul celor doisprezece patriarhi (Ioan Hyrcanus), I: 337, 338
- Teutames, I: 58
- Teutoni, I: 11, 12, 320; II: 263
- Teză, II: 314
- Tezeu, II: 19
- Thales, I: 21, 23, 41–43, 45, 60, 205, 228, 232, 373
- Theaitetos* (Platon), I: 61, 93, 168, 489; II: 82, 125, 343
- Theaitetos, I: 166, 168, 169, 229, 231
- Theodelinda, soția regelui Agilulf, I: 398
- Theodobert, rege al francilor, I: 398
- Theodora, I: 388, 389
- Theodore, arhiepiscop de Canterbury, I: 418
- Theodoric, rege al francilor, I: 398
- Theodoric, rege al ostrogoților, I: 353, 382, 385, 387, 388, 400; II: 250
- Theodoros, I: 229
- Theophilact, I: 414
- Thermidor, II: 218
- Thoreau, Henry David, II: 195
- Thrasymachos, I: 95, 135, 136
- Thurioi, I: 93, 137, 246
- Tibet, I: 157
- Tieck, Ludwig, II: 266
- Tieste, I: 29, 30
- Tigru, I: 22, 245
- Timaios* (Platon), I: 162–167, 231, 311, 386, 434, 444, II: 45
- Timon, I: 256, 257
- Timp liber (pentru contemplare), I: 125, 200
- Timp, și Aristotel, I: 226; și Sf. Augustin, I: 369, 370, 374; și Bergson, II: 307, 308, 310, 312, 314, 318; și Einstein, I: 87; și eternitate, I: 53, 63; și Hegel, I: 243, 246, 247; și Hume, II: 183; și Ioan Scotul, I: 420; și Kant, II: 221, 222, 226–231, 267; și Newton, II: 55; și Parmenide, I: 64; și Platon, I: 163, 164, 167; și poeti, I:

- 63; și principiu al individuației, I: 483; și Schopenhauer, II: 267, 269; și Spinoza, II: 88; și teologie, I: 148; și teoria cuantică, II: 444; și teoria relativității, II: 443
- Tiranie, I: 26, 41, 70, 77, 208, 209, 211, 292; II: 13, 67, 71, 144, 214
- Titani, I: 34; II: 261
- Toledo, I: 456
- Tolstoi, Lev: I: 253, 254, 360, II: 262
- Toma d'Aquino, vezi Aquino, Toma d'
- Toma din Celano, I: 465
- Tomiști, II: 28
- Topica* (Aristotel), I: 456
- Torino, I: 398; II: 201
- Torricelli, II: 51
- Tortură, I: 287, 495; II: 94, 282
- Toscana, ducele de, II: 48
- Toscana, II: 13, 23
- Totalitarism, II: 136, 210, 214, 231
- Totalitate, II: 222
- Toulouse, I: 458, 463
- Tours, I: 391, 406, 436
- Townsend, I: 334
- Tracia, I: 31, 32, 34, 39, 81, 179, 359, 463
- Traditionalism, II: 237, 288
- Tragedie, I: 36, 75
- Traian, I: 294, 297
- Transmigrația sufletelor, I: 34, 48, 57, 164, 167, 189, 220, 463; II: 268
- Transsubstanțiere, I: 425, 484, 499; II: 29
- Tratat despre cărmuire* (Locke), II: 119, 132, 137
- Tratat despre natura umană* (Hume), II: 174, 175, 178
- Trei Capituli, erexia celor, I: 388, 396, 398
- Treime (Sf. Treime), I: 349, 385, 421, 422, 434, 437, 463; II: 29; și Abelard, I: 452–454; și Toma d'Aquino, I: 469, 475; și Plotin, I: 308, 310
- Treitschke, Heinrich von, II: 234
- Treizeci de Tirani, I: 96, 102, 107, 123
- Trento, Conciliul din, II: 12, 39, 42
- Triade, II: 341
- Trier (Trèves), I: 352; II: 294
- Trigonometrie, I: 235
- Trinity College, Dublin, II: 162
- Triunghi, I: 51, 52, 165
- Troia, I: 30, 298, 158, 348, 371
- Troienele* (Euripide), I: 96
- Trotki, Leon, II: 331
- Tucidide, I: 359, II: 62
- Tullius, I: 365. Vezi și Cicero
- Turci otomani, I: 436
- Turci, I: 295, 436, 438, 440, 498, 500; II: 12, 18, 53
- Turniruri, I: 321
- Turnul Londrei, I: 494; II: 33, 56
- Tusculum, I: 413
- Tyler, Wat, I: 500
- Tyr, I: 27, 243
- Țap, I: 31
- Țările de Jos, II: 233
- Ueberweg, Friedrich, I: 272, 442, 452
- Ulfila, I: 400
- Unam Sanctam, I: 494
- Unde (raze) de lumină, I: 71, 87; II: 345
- Ungaria, II: 148
- Unitate, I: 60, 61, 218, 409
- Univers, I: 277, 306, 313, 469; II: 55, 74, 89, 95, 98, 99, 101, 244, 247; și Bergson, II: 304, 306, 312, 319; și Copernic, II: 42, 43; în filozofia greacă, I: 132, 233, 234
- Universale, și Aristotel, I: 181–185, 218; II: 298; și Avicenna, 441; și Locke, II: 125; și Marx, II: 298; nominalism și, II: 176; și Platon, I: 123, 145, 174; și Porphyrios, I: 481; și scolastici, I: 420, 441, 451, 453, 454, 471, 473, 489
- Universalitate, I: 484
- Universități, I: 456, 499; II: 62
- Unul, I: 65, 66, 72, 85, 147, 176, 308, 309, 312, 421, 488; II: 244, 253
- Upanișade, II: 265

- Ură, I: 338; II: 87, 94–95, 159, 259  
 Urban al II-lea, Papă, I: 445–447  
 Urban al V-lea, Papă, I: 496  
 Urban al VI-lea, Papă, I: 497  
 Ure, P.N., I: 27 n.  
 Urie, II: 68  
 URSS, I: 128  
 Utilitarism, utilitariști, I: 203; II: 114; 120, 141–143, 218, 224, 235, 285–293  
*Utilitarismul* (John Stuart Mill), II: 289  
*Utopia* (Morus), II: 33–36  
 Utopie, utopii, I: 123, 127, 128, 207
- Valdensi, I: 463  
 Valdo, Petrus, I: 463  
 Valentinian al II-lea, Împărat, I: 353  
 Valentinian I, Împărat, I: 353  
 Valla, Lorenzo, I: 407; II: 14, 28  
 Valoare (valori), II: 196, 253, 259, 345; teoria valorii-muncă, 149, 150, 292  
 Vandali, I: 350, 351, 359, 360, 382, 389, 400, 417; II: 262  
 Vanessa, II: 162  
 Vasile I, I: 412  
 Vasile, Sf., I: 391  
 Vasseur, Thérèse le, II: 202  
 Vaughan, Henry, I: 62, 163 n.  
 Văduve, I: 356  
 Vârcolaci, I: 31  
 Veacul de Aur, I: 72, 282; II: 139  
 Vecerniile Siciliene, II: 14  
 Vechii credincioși, I: 398  
 Vechiul Testament, I: 344, 348, 358, 378, 462; II: 85, 100, 275; și creștinismul, I: 369, 446, 492; și istoria evreilor, I: 328–339; traduceri ale lui, I: 339, 357, 376  
 Vegetarianism, I: 34–35, 463  
 Veneția, I: 389, 449, 450, 458; II: 11, 12, 67, 202, 320  
 Venus, I: 234; II: 49  
 Veracitate, II: 325, 326  
 Vercellis, doamna de, II: 201  
 Vergiliu, Publius Maro, I: 294, 359  
 Verona, I: 382; Conciliul din, I: 463  
 Vesalius, Andreas, II: 59  
 Vest (apus), I: 303; și despărțirea de est (răsărit), I: 295; și ortodoxismul niceean, I: 346  
 Viață de apoi, I: 24, 35, 62, 158, 172, 186, 193, 194, 196, 197, 251, 252, 280, 301, 322, 328, 333, 346, 347, 372, 476, 491, 492  
 Viață, I: 324; și Bergson, II: 304, 309, 310, 321; elixirul vieții, I: 60  
 Victor al II-lea, Papă, I: 429  
 Victor al IV-lea, Antipapă, I: 449  
 Victoria, regina Angliei, I: 389  
 Vid, I: 82, 83, 85–88, 226  
*Viețile* (Plutarch), I: 113, 259 n., 297, II: 202, 277  
 Vin, I: 32, 35, 36  
 Vinci, Leonardo da, I: 501; II: 8, 11, 18  
 Violență, II: 160, 199, 236, 237  
 Virgil, episcop de Salzburg, I: 410  
 Virginitate (feciorie), I: 353, 256, 358, 260, 372, 381  
 Virtute, I: 252, 265, 316, 379, 386, 394; II: 129, 286; și Aristotel, I: 191, 193, 194, 195, 208, 209, 213; și Sf. Augustin, I: 372, 373, 376, 377; și cinici, I: 254; și teorii etice, I: 94, 198, 201; și evrei, I: 327, 333; și Kant, II: 224; și Machiavelli, II: 23, 25; și Nietzsche, II: 273, 274, 278, 279; și Socrate, I: 109, 110; și stoici, I: 274, 275–277, 281, 287, 288  
 Visconti, familia, II: 11, 12  
*Vita Nuova* (Dante), I: 385  
 Vizigoți, I: 382, 396, 398, 400, 437  
 Viziune beatifică, II: 269  
 Viziune diabolică, II: 270  
*Voința de a crede* (James), II: 325  
*Voința de putere* (Nietzsche), II: 276  
 Voință, I: 197, 224, 316, 422, 472; II: 77, 85, 251; a tuturor (generală), II: 212–215, 251; și Sf. Augustin, I: 367, 375, 376; de a crede, II: 325–327; și

- Kant, II: 224; și Nietzsche, II: 272, 275; și romantism, II: 237; și Schopenhauer, II: 265, 267, 268–271; și stoicism, I: 275, 283, 286–288
- Voișie, I: 62, 89
- Voltaire, I: 29; II: 96, 110, 120, 156, 233, 265; și Rousseau, II: 204, 205, 208, 209
- Vrăjitorie, I: 464; II: 17; 52; 64
- Vulgata*, I: 339, 357, 376, 499; II: 14, 27, 29
- Wagner, Wilhelm Richard, II: 198, 272
- Waiblingen, I: 459
- Wallis, John, II: 63
- Walther von der Vogelweide, I: 458
- Warens, doamna de, II: 201
- Washington, George, I: 66–69, 175; II: 262
- Waterloo, II: 262
- Weierstrass, Karl Theodor, II: 340
- Weimar, II: 233, 266, 301
- Welf, I: 459
- Whitehead, A.N., II: 303, 342
- Wilhelm Cuceritorul, I: 406, 430, 433
- Wilhelm din Moerbecke, I: 468
- William de Malmesbury, I: 419
- William Occam, vezi Occam
- Wilson, Woodrow, II: 66
- Wolf, A., II: 51 n.
- Wolf, baron de, II: 110
- Wolsey, Thomas, cardinal, II: 33
- Wordsworth, II: 195
- Worms, Concordatul de la, I: 447; Consiliul din, I: 431
- Wycliffe, John, I: 495, 497–500
- Xanthippe, I: 154
- Xenofan, I: 30, 56–58
- Xenofon, I: 101, 102, 109, 246
- Xerxes, I: 75, 76, 118, 301
- Yakub Yusuf, Abu, I: 441
- Yakub, Al-Mansur, I: 441
- York, I: 450
- Yorkshire, I: 411, 428
- Zagreus, I: 35
- Zaharia, Papă, I: 410; II: 68
- Zarathustra, vezi Zoroastru
- Zece porunci, I: 329, 339
- Zei olimpieni, I: 28, 29, 31, 38, 49, 261, 270, 359 n.
- Zeițe, I: 23, 24, 30
- Zeller, Eduard, I: 81, 82, 93, 185
- Zeloți, I: 339
- Zenon din Citium, I: 262, 273–275, 277, 279, 289
- Zenon, eleatul, I: 81, 110, 145, 146; II: 316, 317
- Zenon, Împărat, I: 440
- Zeu, zei, și Alexandru, I: 242; în ritulul bahic, I: 33; și Empedocle, I: 71, 73; și Epicur, I: 268, 269; și evrei, I: 328, 329; și greci, I: 34, 35, 49, 57–59, 93, 224; și Homer, I: 29; și Platon, I: 128, 163, 165; ai Romei, I: 293, 298, 300, 371; și Socrate, I: 105; și stoici, I: 275, 277, 278, 285
- Zeus, I: 22, 29, 34, 35, 38, 107, 233, 242, 271, 333; și soarta, I: 31, 133; II: 338; și Socrate, I: 75, 104 n.; și stoici, I: 275, 277, 278, 283–285
- Zeus-Lykaios, I: 31
- Zi, II: 23, 163, 164
- Zoologie, I: 440
- Zoroastru (Zarathustra), zoroastrieni, I: 30, 241, 300, 342, 437; II: 262

# Cuprins

## CARTEA A TREIA

### Filozofia modernă

#### PARTEA I

#### *De la Renaștere la Hume*

CAPITOLUL I	Caracteristici generale .....	7
CAPITOLUL II	Renașterea italiană .....	11
CAPITOLUL III	Machiavelli .....	19
CAPITOLUL IV	Erasmus și Morus .....	27
CAPITOLUL V	Reforma și Contrareforma .....	38
CAPITOLUL VI	Nașterea științei moderne .....	41
CAPITOLUL VII	Francis Bacon .....	56
CAPITOLUL VIII	Leviathanul lui Hobbes .....	61
CAPITOLUL IX	Descartes .....	73
CAPITOLUL X	Spinoza .....	84
CAPITOLUL XI	Leibniz .....	96
CAPITOLUL XII	Liberalismul filozofic .....	111
CAPITOLUL XIII	Teoria cunoașterii a lui Locke .....	119
CAPITOLUL XIV	Filozofia politică a lui Locke .....	132
	A. Principiul ereditar .....	132
	B. Starea de natură și dreptul natural .....	137
	C. Contractul social .....	143
	D. Proprietatea .....	147
	E. Îngrădiri și contra ponderi .....	151
CAPITOLUL XV	Influența lui Locke .....	155
CAPITOLUL XVI	Berkeley .....	162
CAPITOLUL XVII	Hume .....	174

## PARTEA A II-A

*De la Rousseau până în prezent*

CAPITOLUL XVIII	Mișcarea romantică .....	191
CAPITOLUL XIX	Rousseau .....	200
CAPITOLUL XX	Kant .....	216
	A. Idealismul german în general .....	216
	B. Schiță a filozofiei kantiene .....	219
	C. Teoria kantiană a spațiului și timpului .....	226
CAPITOLUL XXI	Curente de gândire din secolul al XIX-lea .....	232
CAPITOLUL XXII	Hegel .....	242
CAPITOLUL XXIII	Byron .....	258
CAPITOLUL XXIV	Schopenhauer .....	265
CAPITOLUL XXV	Nietzsche .....	272
CAPITOLUL XXVI	Utilitariștii .....	285
CAPITOLUL XXVII	Karl Marx .....	294
CAPITOLUL XXVIII	Bergson .....	303
CAPITOLUL XXIX	William James .....	322
CAPITOLUL XXX	John Dewey .....	330
CAPITOLUL XXXI	Filozofia analizei logice .....	340
<i>Indice</i> .....		349

**Redactor**  
**DRAGOŞ DODU**

**Tehnoredactor**  
**DOINA ELENA PODARU**

**Corectori**  
**GEORGIANA BECHERU și IOANA CUCU**

**Apărut 2005**  
**BUCUREȘTI – ROMÂNIA**

**Lucrare executată la R.A. „MONITORUL OFICIAL”**

„Când studiem un filozof, atitudinea potrivită nu este nici venerația, nici desconsiderarea, ci pentru început un fel de simpatie ipotetică, până când ajungem să simțim cum e să crezi în teoriile lui, și abia după aceea o reactivare a atitudinii critice, care trebuie să semene, pe cât posibil, cu starea de spirit a cuiva care abandonează niște opinii pe care până atunci le-a împărtășit. Desconsiderarea blochează prima parte a acestui proces, venerația pe cea de a doua. Două sunt lucrurile ce nu trebuie uitate: că despre un om ale cărui opinii și teorii merită studiate se poate prezuma că a fost înzestrat cu oarecare inteligență, dar că, tot aşa, nu e probabil să fi ajuns vreodată cineva, în vreo chestiune, la adevărul complet și ultim. Când un om intelligent exprimă un punct de vedere care nouă ni se pare evident absurd, nu trebuie să încercăm să dovedim că acest punct de vedere este totuși, într-un fel, adevărat, ci trebuie să încercăm să înțelegem cum s-a putut vreodată ca el să ne *pară* adevărat. Acest exercițiu de imaginație istorică și psihologică lărgește dintr-o dată orizontul gândirii noastre și ne ajută să realizăm cât de năstrușnice i se vor părea multe din cele mai scumpe prejudecăți ale noastre unei epoci care va avea un stil de gândire diferit de al nostru.“

BERTRAND RUSSELL

ISBN 973-50-1112-3  
ISBN 973-50-1114-X

