

tenet [„Ce este Dumnezeu? Sufletul universului. Ce este Dumnezeu? Tot ce vezi și tot ce nu vezi. Numai așa îi recunoaștem măreția; mai mare decât ea nu ne putem închipui nimic; dacă doar el este totul, atunci își susține opera dinăuntru și din afară”] (*Quaestiones naturales*, I, praefatio, 12).

CAPITOLUL 17¹*Despre nevoia metafizică a omului*

Cu excepția omului, nici o ființă nu se miră de propria-i existență, ci aceasta e de la sine înțeleasă pentru toate viețuitoarele, într-o asemenea măsură încât ele nici n-o remarcă. Liniștea privirii animalelor mai exprimă și înțelepciunea naturii, fiindcă în ele voința și intelectul nu s-au separat încă îndeajuns, spre a se putea mira unul de celălalt când se reîntâlnesc. Deci, aici, întregul fenomen continuă să fie foarte dependent de trunchiul naturii, din care a răsarit, și participă la omnisciența inconștientă a mamei-natură. – Abia după ce esența intimă a naturii (voința de a trăi, în obiectivarea ei) s-a dezvoltat cu vigoare și voioșie – prin cele două regnuri ale ființelor lipsite de conștiință, iar apoi prin lunga și ampla serie a animalelor –, abia atunci, în sfârșit, odată cu apariția rațiunii, deci, în om, ea a ajuns pentru prima oară la reflecție și se miră de propriile-i creații; atunci se-ntreabă ce este ea însăși. Această uimire este însă cu atât mai gravă, cu cât ea se confruntă aici, pentru prima dată în mod conștient, cu *moartea* și, alături de efemeritatea oricărei existențe, i se impune mai mult sau mai puțin și zădărnicia oricărei aspirații. Odată cu această reflecție și cu această uimire ia naștere așadar *nevoia de metafizică*, proprie doar omului; el este prin urmare un *animal metaphysicum*. Desigur, în zorii conștiinței sale, și el se consideră ca fiind ceva de la sine înțeles. Dar aceasta n-a durat mult, ci foarte curând, odată cu prima reflecție, a apărut deja acea uimire care avea să devină într-o zi mama metafizicii. – În consecință, și Aristotel spune în „Introducerea” la *Metafizica* sa [I, 982 b 12]: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.*)

¹ Acest capitol se referă la § 15 din primul volum.

[„Căci și acum, și la început, oamenii au început să filozofeze datorită uimirii.”^a] Totodată, adevărata predispoziție filozofică constă în primul rând în faptul că suntem capabili să ne mirăm de lucruri obișnuite și cotidiene, ceea ce ne determină să facem o problemă din *caracterul general* al fenomenului, pe când cercetătorii în domeniul științelor exacte se miră doar de rarele fenomene selecționate, iar problema lor este numai de a le reduce la fenomene mai cunoscute. Cu cât un om e plasat mai jos din punct de vedere intelectual, cu atât mai puține enigme are pentru el existența însăși; dimpotrivă, lui i se pare de la sine înțeles tot ce este și așa cum este. Aceasta se bazează pe faptul că intelectul său, ca intermediar al motivelor, a rămas încă total fidel menirii lui originare de a fi în slujba voinței, și de aceea este strâns legat de lume și de natură, ca parte integrantă a lor; în consecință, este foarte departe de a se confrunța cu lucrurile în ansamblul lor, desprinzându-se cumva de acestea, pentru ca astfel, devenit deocamdată autonom, să perceapă lumea în mod pur obiectiv. În schimb, uimirea filozofică rezultată de aici este condiționată, în particular, de o dezvoltare superioară a inteligenței, dar în genere nu doar de aceasta, ci factorii care dau cel mai puternic impuls reflecției filozofice și interpretărilor metafizice ale lumii sunt neîndoiește cunoașterea rațională a morții și, pe lângă aceasta, contemplarea suferinței și a necazurilor vieții. Dacă viața noastră ar fi nesfârșită și lipsită de durere, poate că nimănui nu i-ar trece totuși prin minte să întrebe de ce există lumea și de ce este alcătuită chiar așa, ci totul s-ar înțelege de la sine. Drept urmare, constatăm că interesul pe care-l trezesc sistemele filozofice, dar și cele religioase, își găsește cel mai puternic punct de sprijin exclusiv în dogma unei dăinuiri oarecare după moarte; și, chiar dacă ultimele fac din existența zeilor lor problema esențială, pe care par s-o apere cu maximă ardoare, totuși, în fond, se întâmplă așa numai pentru că ele au legat de existența divină dogma nemuririi, pe care o consideră inseparabilă de ea; de fapt, numai aceasta le interesează. Căci, dacă oamenilor le-ar fi asigurată altcumva veșnicia, înflăcărarea pentru zeii lor s-ar răci numai-decât; în schimb, în condițiile în care le-ar fi demonstrată completa imposibilitate a nemuririi, această ardoare ar face loc unei indiferențe

^a Aici am ales să folosim traducerea lui Andrei Cornea, în: Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, București, 2007.

cvasitotale, deoarece interesul pentru existența zeilor ar dispărea odată cu speranța de a-i cunoaște mai îndeaproape, și n-ar mai rămâne decât ceea ce ar putea fi pus în legătură cu eventuala lor influență asupra întâmplărilor din viața prezentă. Însă, dacă am dovedi că tocmai dăinuirea după moarte este incompatibilă cu existența zeilor – bunăoară, pentru că ea ar presupune primordialitatea ființei –, oamenii i-ar sacrifica repede pe aceștia de dragul propriei nemuriri și ar depune eforturi în favoarea ateismului. Același temei îl are faptul că sistemele cu adevărat materialiste, precum și cele absolut sceptice, nu pot ajunge niciodată la o influență generală și de durată.

Templele și bisericile, pagodele și moscheile din toate țările și epocile atestă, în măreția și splendoarea lor, nevoia metafizică a omului, nevoie ce o urmează îndeaproape, apăsător și implacabil, pe cea fizică. Desigur, cine are o dispoziție satirică ar putea adăuga că este un băiat modest cel care se mulțumește cu hrană puțină. Uneori îl satisfac istoriile grosolane și basmele insipide; cu condiția de a-i fi fost inculcate destul de timpuriu, ele constituie pentru el interpretări suficiente ale existenței lui și un sprijin al propriei moralități. Să privim, de pildă, Coranul! Această carte proastă a fost de ajuns ca să fundamenteze o religie universală, să satisfacă de acum o mie două sute de ani nevoia metafizică a nenumărate milioane de oameni, să devină baza moralei lor și a unui semnificativ dispreț față de moarte, dar și să-i însuflețească în vederea unor războaie sângeroase și a celor mai întinse cuceriri. În el găsim cea mai tristă și mai jalnică formă a teismului. Multe lucruri se vor fi pierdut din pricina traducerilor, dar eu n-am reușit să descopăr în el nici măcar o idee valoroasă. Astfel de lucruri demonstrează că nevoia metafizică nu merge mână-n mână cu capacitatea metafizică. S-ar părea totuși că, odinioară, pe suprafața actuală a pământului situația a fost alta și că aceia care s-au aflat considerabil mai aproape decât noi de apariția speciei umane și de sursa primordială a naturii organice au avut, pe de o parte, mai multă energie a facultăților de cunoaștere intuitivă, iar, pe de altă parte, o dispoziție spirituală mai adecvată, astfel încât au fost capabili de o percepție directă mai pură a esenței naturii și, în consecință, au fost în stare să-și satisfacă nevoia metafizică într-o manieră mai demnă; așa au apărut, la strămoșii brahmanilor și ai rishilor, concepții aproape supraomenești, care ulterior au fost depozitate în *Upanișadele* conținute în *Vede*.

În schimb, niciodată n-au lipsit oamenii care și-au fundamentat existența pe nevoia metafizică a ființei umane și care s-au străduit s-o exploateze la maximum; de aceea există la toate popoarele persoane care au monopolizat această nevoie și au devenit principalii ei arendași: preoții. Pretutindeni, profesiunea a trebuit să le fie asigurată totuși de faptul că ei au dobândit dreptul de a-i învăța pe oameni dogmele lor metafizice foarte timpuriu, chiar înainte ca facultatea de judecare să se trezească din moțaiala ei matinală, așadar din fragedă copilărie; deoarece atunci se fixează pentru totdeauna orice dogmă bine întipărită, oricât de absurdă ar fi ea. Dacă ar fi avut de așteptat maturizarea facultății de judecare, privilegiile lor nu s-ar fi menținut.

O a doua categorie de oameni, deși nu foarte numeroasă, care-și câștigă existența din nevoia metafizică a ființei umane, o constituie cei care trăiesc din *filozofie*; la greci, ei se numeau sofști, iar la moderni profesori de filozofie. În *Metaphysica*, II, 2, Aristotel îl numără fără să stea pe gânduri pe Aristip printre sofști; justificarea acestui fapt o găsim la Diogenes Laertios (II, 65), și anume aceea că a fost primul dintre socratici care a luat bani pentru filozofia lui; din acest motiv, chiar Socrate i-a înapoiat darul. Și la moderni, cei care trăiesc *din* filozofie nu numai că de regulă și cu foarte rare excepții sunt cu totul alții decât cei care trăiesc *pentru* filozofie, ci foarte frecvent ei sunt chiar adversarii, dușmanii ascunși și ireconciliabili ai acestora din urmă, căci fiecare performanță filozofică autentică și importantă va arunca prea multă umbră asupra realizărilor lor, iar, pe deasupra, nu se va adapta la intențiile și îngrădirile breslei; așa se face că ei se străduiesc neconștient să-năbușe asemenea lucrări, iar în acest scop – în funcție de vremurile și circumstanțele respective – mijloacele obișnuite sunt fie tăinuirea, ascunderea, trecerea sub tăcere, ignorarea și punerea la index a acelor opere, fie negarea, diminuarea, învinuirea, defăimarea și răstălmăcirea lor, fie denunțul și persecuția. Drept urmare, chiar și câte-o minte însemnată a trebuit să se târască prin viață gâfâind, fără a fi recunoscută, onorată și răsplătită, până când, după moartea ei, lumea și-a dat seama în sfârșit de realitate atât în privința ei, cât și a adversarilor ei. Între timp, aceștia și-au atins scopul și s-au impus prin faptul că n-au lăsat-o să prevaleze; ei au trăit *din* filozofie, împreună cu întreaga lor familie, în vreme ce mintea aceea a trăit *pentru* filozofie. Dar după moartea ei situația se schimbă radical: noua generație de profesori de filozofie –

categorie care va exista mereu – devine moștenitoarea realizărilor spiritului respectiv, croită după modelul acestuia, și trăiește acum *din el*. Faptul că totuși Kant a putut trăi deopotrivă *din* și *pentru* filozofie are la bază circumstanța rară că, pentru prima dată de la divinul Antonio [Marc Aureliu] și divinul Juliano [Iulian Apostatul], un filozof a stat din nou pe tron; numai sub asemenea auspicii a putut să apară *Critica rațiunii pure*. De-abia murise regele, că-l vedem deja pe Kant, cuprins de teamă, cum își modifică, își castrează și-și alterează capodopera la a doua ediție, fiindcă el aparținea breslei; dar curând va ajunge în pericol de a-și pierde postul, astfel încât Campe l-a invitat să vină la el, la Braunschweig, pentru a trăi acolo ca mentor al familiei lui (Rink, *Aspecte din viața lui Kant*, p. 68). Filozofia universitară este de regulă o simplă prefăcătorie; ea urmărește în realitate să le dea studenților, în străfundul gândirii lor, o orientare spirituală în concordanță cu intențiile ministerului, care-i numește pe profesori. Acesta poate avea perfectă dreptate în sens politic; însă de aici rezultă că o asemenea filozofie de catedră este o *nervis alienis mobile lignum* [„o paiată ce dansează după cum cântă alții” – Horațiu, *Sermones*, II, 7, 82] și nu poate fi socotită o filozofie serioasă, ci una făcută în glumă. Oricum, e just ca o asemenea supraveghere sau îndrumare să se limiteze la filozofia de catedră, nu însă și la cea reală, care ia lucrurile în serios. Căci, dacă există ceva de dorit pe lume – într-atât încât până și gloata necioplită și mărginită, în clipele ei de reflecție, să prețuiască acel lucru mai mult decât aurul și argintul – este ca o rază de lumină să cadă peste întunericul vieții noastre și să ne dea unele lămuriri în legătură cu această existență enigmatică, în care nimic nu este clar, în afară de mizeria și zădărnicia ei. Dar, admitând că acest lucru este realizabil în sine, el devine imposibil din cauza soluțiilor impuse forțat problemei.

Acum însă vrem să supunem unei cercetări generale diversele modalități de satisfacere a acestei nevoi metafizice atât de puternice.

Prin metafizică înțeleg orice presupusă cunoaștere care depășește posibilitatea experienței, deci natura sau fenomenul dat al lucrurilor, pentru a oferi lămuriri despre ceea ce ar condiționa într-un sens sau altul natura; sau, spre a vorbi într-un limbaj popular: despre ceea ce se află îndărătul acesteia și o face posibilă. – Or, marea varietate inițială a facultăților intelectului – la care se adaugă deosebiri de instruire, care necesită mult timp liber – diferențiază într-o asemenea măsură oamenii, încât, de îndată ce

un popor a ieșit din starea de primitivitate, nu poate furniza o singură metafizică pentru toți; de aceea, la popoarele civilizate întâlnim în mod curent două tipuri diferite de metafizică, care se deosebesc prin faptul că unul este adevărat *în sine*, iar celălalt *în afara sa*. Deoarece, pentru a li se recunoaște adevărul, sistemele metafizice din prima categorie reclamă reflecție, cultură, răgaz și judecată, ele sunt accesibile unui număr extrem de limitat de oameni, apărând și păstrându-se numai în cadrul civilizațiilor importante. În schimb, sistemele din cea de-a doua categorie sunt exclusiv pentru majoritatea oamenilor, care nu au capacitatea de a gândi, ci doar de a crede, și care nu sunt receptivi la temeuri, ci numai la autorități; de aceea, ele pot fi definite ca metafizică populară, prin analogie cu poezia populară sau cu înțelepciunea populară, prin care înțelegem proverbele. Sistemele respective sunt cunoscute totuși sub numele de religii și se găsesc la toate popoarele, cu excepția celor mai barbare. După cum am mai spus, ele sunt adevărate în chip exterior, iar adevărul poartă numele de revelație, care este atestată prin semne și minuni. Argumentele lor sunt în principal amenințări cu nenorociri eterne, dar și temporale, îndreptate împotriva necredincioșilor sau chiar împotriva oamenilor care au doar îndoieli; în calitate de *ultima ratio theologorum* [ultim argument al teologilor], la unele popoare întâlnim rugul sau alte lucruri asemănătoare. Când caută să fie adevărate altfel sau folosesc alte argumente, ele fac deja trecerea la sistemele din prima categorie și pot degenera într-un amestec al amândurora, ceea ce constituie mai mult un pericol decât un avantaj. Căci privilegiul inestimabil de a fi inoculate *copiilor* reprezintă, pentru aceste sisteme, cea mai sigură garanție că ele vor posedă mereu mințile oamenilor; astfel, dogmele lor sunt încorporate într-un soi de al doilea intelect înăscut, aidoma unei ramuri dintr-un copac altoit, pe când sistemele din prima categorie se adresează permanent doar adulților, deși la aceștia se constată deja întotdeauna existența unui sistem de-al doilea tip, de care sunt convinși. — Ambele tipuri de metafizică, a căror deosebire poate fi caracterizată pe scurt prin teoria persuasiunii și a credinței, au în comun faptul că fiecare sistem în parte se află într-o relație de ostilitate cu toate celelalte din categoria lui. Între sistemele de primul tip lupta se duce numai prin intermediul cuvântului scris și rostit, iar între cele din a doua categorie și prin foc și sabie; unele dintre acestea din urmă își datorează parțial răspândirea acestui ultim tip de polemică; treptat, toate și-au împărțit pământul între ele, dominându-l atât de hotărât, încât popoarele se diferențiază și se separă

mai degrabă în funcție de ele decât în funcție de naționalitate sau formă de guvernare. Numai *ele stăpânesc*, fiecare în provincia proprie, pe când sistemele din prima categorie sunt cel mult *tolerate*, iar asta doar pentru că, din pricina numărului redus de adepți, le considerăm de obicei nedemne de a fi combătute prin foc și sabie, deși, acolo unde a părut necesar, și această soluție a fost aplicată cu succes împotriva lor, mai ales că ele n-au apărut decât sporadic. Cel mai frecvent sunt tolerate însă numai dacă se supun și se-mblânzesc, deoarece sistemul din a doua categorie dominantă în țara respectivă le-a prescris să-și adapteze teoriile, cu mai multă sau mai puțină strictețe, propriilor lui dogme. Câteodată, nu numai că le-a subjugat, dar chiar și le-a pus la dispoziție și le-a folosit ca pe un suport introductiv, ceea ce constituie totuși un experiment periculos, întrucât sistemele de primul tip, pierzându-și puterea, consideră că pot recurge la viclenie și nu se dezbară niciodată total de o perfidie secretă, care pe urmă se poate manifesta surprinzător și provoacă prejudicii greu de vindecat. Căci, în plus, gradul lor de periculozitate crește din pricină că totalitatea științelor exacte, neexceptându-le nici pe cele mai inocente, se aliază în secret cu ele contra sistemelor din a doua categorie și, fără a se afla ele însele în război deschis cu acestea, provoacă brusc și pe neașteptate mari pagube în domeniul lor. În afară de aceasta, experimentul urmărit prin subordonarea menționată, adică încercarea de a da și o certificare din interior unui sistem adevărit inițial în exterior, este problematică prin natura ei, deoarece, dacă ar fi capabil de o asemenea atestare, sistemul n-ar mai avea nevoie de una exterioară. Și, în genere, este-ntotdeauna riscant să căutăm să așezăm o clădire deja terminată pe o fundație nouă. Iar, pe deasupra, cum să mai necesite o religie sufragiul unei filozofii! Ea are într-adevăr totul de partea ei: revelația, mărturiile, minunile și profețiile; ea se bucură de protecția guvernului, de rangul suprem ce i se cuvine adevărului, de asentimentul și venerația tuturor, de o mie de temple în care este propovăduită și practică, de cete de preoți juruiți și – ceea ce înseamnă mai mult decât toate – de privilegiul inestimabil de a putea să-și întipărească învățăturile în mințile oamenilor din fragedă copilărie, astfel încât dogmele sale devin aproape niște idei înnăscute. Dacă le mai cere acordul unor bieți filozofi când dispune de o asemenea bogăție de mijloace, înseamnă că religia ori este prea zgârcită în raport cu ceea ce pare să admită o bună conștiință morală, ori prea fricoasă spre a căuta o contradicție cu aceștia.

De deosebirea prezentată mai sus, cea dintre cele două tipuri de metafizică, ține și următoarea. Un sistem din prima categorie, așadar o filozofie, are pretenția și deci obligația ca, în toate afirmațiile sale, să fie adevărată *sensu stricto et proprio* [în sens strict și propriu]; căci ea se adresează gândirii și convingerii. În schimb, o religie – hărăzită nenumăraților oameni care, fiind incapabili să examineze și să gândească, n-ar înțelege niciodată *sensu proprio* cele mai profunde și mai dificile adevăruri – n-are decât obligația de a fi adevărată *sensu allegorico* [în sens figurat]. Adevărul nu poate apărea gol în fața mulțimii. Un simptom al acestei naturi *alegorice* a religiilor îl constituie *misterele* ce se găsesc probabil în oricare dintre ele; mă refer la anumite dogme pe care nu reușim nici măcar să le gândim cu claritate, nemaivorbind despre posibilitatea lor de a fi literalmente adevărate. Ba chiar s-ar putea afirma că o serie de nonsensuri absolute și de absurdități reale constituie un ingredient esențial al unei religii perfecte, căci tocmai acestea marchează natura ei *alegorică*, fiind singura modalitate adecvată de a face ca simțul comun și intelectul primitiv să *perceapă* ceea ce le-ar fi neinteligibil, și anume faptul că religia se ocupă în fond de o ordine complet diferită, cea a lucrurilor *în sine*, în prezența căreia dispar legile cărora trebuie să li se conformeze această lume fenomenală, și că, prin urmare, nu numai dogmele absurde, ci și cele inteligibile sunt în realitate doar alegorii și adaptări la puterea de înțelegere a oamenilor. În acest spirit, Augustin și chiar Luther mi se par a fi păstrat misterele creștinismului, în opoziție cu pelagianismul, care a căutat să coboare totul la o inteligibilitate plată. Din acest punct de vedere putem înțelege și cum Tertulian a putut spune cu toată seriozitatea: *Prorsus credibile est, quia ineptum est; ... certum est, quia impossibile* [„Este absolut credibil fiindcă este absurd; ... este cert fiindcă este imposibil”] (*De carne Christi*, cap. 5). – De asemenea, natura lor *alegorică* lipsește religiile de argumentele ce cad în sarcina filozofiei și, în genere, de orice examinare; în locul acestora, ele pretind credință, adică acceptarea de bunăvoie a faptului că așa stau lucrurile. Deoarece credința călăuzește acțiunea, iar alegoria este alcătuită întotdeauna în așa fel încât, sub aspect practic, conduce tocmai acolo unde ar duce și adevărul *sensu proprio*, religia este îndreptățită să le promită mântuire veșnică celor care cred. Prin urmare, vedem că, în principal, și pentru mulțimile ce nu se pot consacra gândirii, religiile pot umple foarte bine locul metafizicii în genere, a cărei nevoie omul o simte irepresibil: pe de o parte, în scop practic, ca stea polară a acțiunii

lor, ca standard public al integrității și virtuții, așa cum se exprimă excelent Kant, iar, pe de altă parte, drept consolare indispensabilă în timpul grelelor suferințe ale vieții, când ele suplinesc perfect o metafizică obiectiv adevărată, deoarece îl înalță pe om dincolo de sine și de existența temporală, la fel de bine ca și metafizica; aici se vădește admirabil marea lor valoare, ba chiar caracterul lor indispensabil. Căci φιλόσοφον πλῆθος ἁδύνατον εἶναι (*vulgus philosophum esse impossibile est*) [„este imposibil ca mulțimea să aibă spirit filozofic“], spune pe bună dreptate chiar Platon (*Res publica*, VI [8, 494 a]; p. 89, editio Bipontini). În schimb, singurul impediment este acela că religiile nu-și pot mărturisi niciodată natura alegorică, ci trebuie să se afirme ca fiind adevărate *sensu proprio*. Prin aceasta, ele încalcă teritoriul metafizicii propriu-zise, cu care intră într-o relație antagonică, manifestată în toate epocile în care metafizica n-a fost pusă în lanțuri. – Pe nerecunoașterea naturii alegorice a oricărei religii se bazează și disputa dintre supranaturaliști și raționaliști, atât de stăruitoare în zilele noastre. Fiindcă ambele orientări caută creștinismul adevărat *sensu proprio*; în acest sens, cei dintâi îl afirmă fără rezerve, de parcă și l-ar dori în carne și oase, iar atunci se află într-o poziție dificilă în raport cu cunoștințele și cultura generală din epocă. În schimb, ceilalți încearcă să explice toate elementele specific creștine, după care rețin ceea ce nu este adevărat nici *sensu proprio*, nici *sensu allegorico*, ci mai degrabă o simplă platitudine apropiată doar de iudaism, sau cel mult un pelagianism superficial, și – ce e cel mai grav – un optimism josnic, care este complet străin creștinismului autentic. În plus, încercarea de a-i da religiei un fundament rațional o plasează pe aceasta în cealaltă categorie metafizică, în cea adevărată *în ea însăși*; așadar, o transpune pe terenul străin al sistemelor filozofice, antrenând-o astfel în lupta pe care sistemele respective o duc între ele în propria lor arenă; în consecință, o așază între artileria ușoară a scepticismului și cea grea a *Criticii rațiunii pure*; dar pentru ea ar fi o evidentă cutezanță să se ajungă până acolo.

Pentru ambele tipuri de metafizică, situația cea mai prielnică ar fi ca fiecare să rămână net separat de celălalt și să se limiteze la teritoriul propriu, spre a se dezvolta acolo complet, în conformitate cu felul lui de a fi. În loc de asta, oamenii s-au străduit, de-a lungul întregii ere creștine, să realizeze mai curând o fuziune între ele, transpunând dogmele și concepțiile uneia în cealaltă, ceea ce le-a dăunat amândurora. În maniera cea mai fățișă, acest fapt s-a petrecut în zilele noastre, luând forma unui straniu

hermafrodit sau centaur: mă refer la așa-numita filozofie a religiei, care, ca un fel de gnoză, a făcut eforturi să tălmăcească religia dată și să interpreteze adevărul *sensu allegorico* printr-un adevăr *sensu proprio*. Însă pentru aceasta ar trebui să cunoaștem și să deținem deja adevărul *sensu proprio*; iar atunci tălmăcirea respectivă ar fi de prisos. Căci a dori să descoperim metafizica – adică adevărul *sensu proprio* – numai după ce am interpretat și explicat religia ar fi un demers delicat și riscant, pe care ne-am putea decide să-l facem doar atunci când ar fi limpede că, asemenea fierului și altor metale nenobile, adevărul poate apărea numai în stare minerală, iar nu în stare pură; deci l-am obține doar prin reducere dintr-un minereu.

Religiile sunt necesare, constituind pentru popor o binefacere inestimabilă. Totuși, dacă ele încearcă să se opună progresului umanității în cunoașterea adevărului, trebuie să fie date la o parte, cu maximă blândețe. Iar a pretinde ca până și un spirit mare – un Shakespeare, un Goethe – să transforme *implicite, bona fide et sensu proprio*^a dogmele unei religii oarecare într-o convingere personală – este ca și cum am cere unui uriaș să se încalțe cu pantofii unui pitic.

Fiind dimensionate în funcție de puterea de înțelegere a mulțimii, religiile pot avea doar un adevăr indirect, nu unul imediat; a le cere acest adevăr este ca și cum am căuta să citim literele așezate în chenarul tipografic, în loc să le citim imprimate. Valoarea unei religii va depinde, așadar, de conținutul mai mare sau mai mic de adevăr pe care ea-l poartă sub vălul alegoriei, apoi de gradul mai mare sau mai mic de claritate cu care acel conținut se poate vedea prin vălul respectiv; deci de transparența acestuia din urmă. Se pare că, așa cum cele mai vechi limbi sunt cele mai desăvârșite, tot astfel și cele mai vechi religii. Dacă aș lua rezultatele filozofiei mele drept criteriu al adevărului, aș fi obligat să recunosc preeminența budismului în fața celorlalte. În orice caz, trebuie să mă bucur văzând că teoria mea se află într-o concordanță atât de strânsă cu o religie care deține majoritatea pe glob, deoarece numără mai mulți adepți decât oricare alta. Această concordanță trebuie să fie însă cu atât mai îmbucurătoare pentru mine, cu cât, în mod cert, filozofia mea n-a stat sub influența ei. Căci, până în 1818, când a apărut opera mea, în Europa se puteau găsi despre budism doar foarte puține relatări, extrem de incomplete și

^a „În mod implicit, cu bună-credință și în sens propriu.”

de precare; ele se limitau aproape în totalitate la câteva articole din volumele mai vechi ale *Asiatic researches* și vizau în principal budismul birmanezilor. Abia ulterior au ajuns până la noi, încetul cu-ncetul, informații mai complete despre această religie, datorate mai ales studiilor temeinice și instructive ale merituosului academician Isaak Jakob Schmidt din Sankt Petersburg, apărute în memoriile academiei sale, iar după aceea, treptat, datorită mai multor învățați englezi și francezi, astfel încât am putut furniza o listă destul de bogată a celor mai bune lucrări despre această religie în scrierea mea *Despre voința în natură*, în capitolul „Sinologie”. – Din păcate, pe Csoma Kőrösi, acest ungur perseverent, care, pentru a studia limba și scrierile sacre ale budismului, a petrecut mulți ani în Tibet, îndeosebi în mănăstirile budiste, ni l-a răpit moartea tocmai când începea să prelucreze pentru noi roadele cercetărilor lui. Totuși nu pot tăgădui bucuria cu care citesc în relatările lui provizorii unele pasaje extrase direct din *Kahgyur*; de exemplu, următoarea discuție a lui Buddha, aflat pe patul de moarte, cu Brahma, care-l omagiază: *There is a description of their conversation on the subject of creation – by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma – whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties – whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made – by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower.*¹ (*Asiatic researches*, vol. XX, p. 434.)

¹ „Iată o descriere a conversației lor pe tema creației – de către cine a fost creată lumea? Buddha îi adresează mai multe întrebări lui Brahma: dacă *el* a fost cel care a făcut sau creat cutare sau cutare lucru și l-a înzestrat cu o calitate sau alta? Sau dacă *el* a fost cel care a provocat diverse revoluții pentru distrugerea sau renașterea lumii? – Brahma neagă că ar fi făcut vreodată așa ceva. La sfârșit, el însuși îl întreabă pe Buddha cum s-a făcut lumea – de către cine? Toate schimbările din lume sunt atribuite aici *faptelor morale ale ființelor animale* și se spune că totul în lume este o simplă *iluzie*, că lucrurile sunt lipsite de realitate și că totul e gol. Inițiat, deci, în doctrina lui Buddha, Brahma devine adeptul său.”

Deosebirea fundamentală dintre toate religiile nu poate sta pentru mine, așa cum se întâmplă în mod curent, în aceea că ele sunt monoteiste, politeiste, panteiste sau ateiste, ci contează numai dacă sunt optimiste sau pesimiste, adică dacă înfățișează existența acestei lumi ca fiind justificată prin sine însăși: așadar, dacă o laudă și o slăvesc sau dacă o consideră drept ceva ce poate fi înțeles doar ca o consecință a vinei noastre și, prin urmare, nici n-ar trebui să fie de fapt, deoarece ele recunosc că durerea și moartea nu pot să rezide în ordinea eternă, primordială și irevocabilă a lucrurilor, în ceea ce ar trebui să existe sub orice aspect. Forța în virtutea căreia creștinismul a putut învinge mai întâi iudaismul, iar apoi păgânismul grec și roman stă exclusiv în pesimismul lui, în mărturisirea că starea noastră este una extrem de nenorocită și de păcătoasă totodată, în timp ce iudaismul și păgânismul erau optimiste. Acel adevăr, simțit profund și dureros de către oricine, s-a impus și a fost urmat de nevoia mântuirii.

Mă îndrept acum spre o cercetare generală asupra metafizicii de celălalt tip, adică aceea adevărată în ea însăși și care este numită *filozofie*. Amintesc originea acesteia, analizată mai sus: ea provine din *mirarea* în fața lumii și a propriei noastre existențe, fiindcă acestea i se impun intelectului ca o enigmă a cărei rezolvare preocupă apoi necontenit umanitatea. Aici vreau să atrag atenția în primul rând asupra faptului că lucrurile n-ar sta așa dacă lumea ar fi o „*substanță absolută*”, deci o *existență pur și simplu necesară* în acel sens spinozian reinvocat atât de frecvent în zilele noastre în forme și reprezentări moderne ca panteism. Căci el afirmă că lumea există cu o necesitate așa de mare, încât, alături de aceasta, orice altă necesitate pe care intelectul nostru o poate înțelege ca atare ar trebui să arate ca un accident; dar atunci ea ar fi ceva care include nu numai orice existență reală, ci și orice existență posibilă, astfel încât, după cum declară chiar Spinoza, posibilitatea și realitatea acesteia ar constitui un singur tot, iar inexistența ei ar fi și imposibilitatea însăși; prin urmare, ceva a cărui inexistență sau alteritate ar fi absolut de neconceput; deci ceva de care am putea face abstracție la fel de puțin ca de spațiu sau timp, de pildă. Apoi se spune că, întrucât *noi înșine* suntem părți, moduri, atribute sau accidente ale unei asemenea substanțe absolute, care este singura ce poate exista vreodată undeva într-un sens oarecare, atunci existența și natura noastră, ca și ale ei – departe de a ni se înfățișa surprinzătoare și problematice,

ca niște enigme cu adevărat insondabile, mereu neliniștitoare pentru noi – sunt, dimpotrivă, mai evidente chiar decât faptul că 2 ori 2 fac 4. Căci ar trebui să fim total incapabili să gândim altfel decât că lumea există și este așa cum este; deci ar trebui să fim conștienți de existența ei *ca atare*, adică de o problemă supusă reflecției, tot atât de puțin cum simțim mișcarea incredibil de rapidă a planetei noastre.

Însă lucrurile nu stau deloc așa. Numai animalului lipsit de idei lumea și existența i se par de la sine înțelese; în schimb, pentru om, ele constituie o problemă de care-și dă seama foarte bine, în unele momente de luciditate, până și cel mai necioplît și mai limitat individ; dar această problemă ajunge în conștiința fiecăruia cu atât mai clar și mai stăruitor, cu cât mai limpede și mai chibzuită este aceasta și cu cât mai mult material de gândire și-a însușit acel om prin intermediul culturii; în cele din urmă, totul se intensifică în mințile apte să filozofeze până la platoniciană $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\xi\epsilon\upsilon\nu\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\alpha\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\kappa\acute{o}\nu\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ (*mirari valde philosophicus affectus*) [„mirarea ca un afect foarte filozofic” – *Theaitetos*, p. 155 d], adică până la acea *mirare* care cuprinde în toată amploarea ei problema ce-i preocupă neconținut pe oamenii mai deosebiți din orice epocă și din orice țară, fără a le îngădui o clipă de liniște. În realitate, neliniștea care ține în mișcare ceasornicul niciodată oprit al metafizicii este conștiința că inexistența acestei lumi este la fel de posibilă ca și existența ei. De aceea, este falsă opinia lui Spinoza, potrivit căreia lumea are o existență absolut necesară, adică s-ar cuveni și ar trebui ca ea să existe pur și simplu și în orice sens. Dacă, totuși, în argumentul său cosmologic, teismul simplu pleacă tacit de la existența lumii, din care deduce inexistența anterioară a acesteia, atunci el consideră în prealabil că lumea este un accident. Mai mult decât atât, foarte repede percepem lumea ca pe ceva a cărui inexistență nu numai că poate fi concepută, ci ar fi chiar preferabilă existenței ei; așa se face că mirarea noastră în fața ei se transformă cu ușurință într-o meditație asupra *fatalității* care a putut să provoace totuși existența ei și în virtutea căreia o forță atât de incomensurabilă cum este cea necesară pentru producerea și conservarea unei astfel de lumi a putut fi dirijată într-o asemenea măsură împotriva propriului interes. Prin urmare, mirarea filozofică este în fond consternată și mâhnită: precum uvertura la *Don Giovanni*, filozofia începe cu un acord în minor. De aici rezultă că ea n-are cum să fie nici spinozism, nici optimism. – Natura mai precisă a mirării, pe care tocmai

am analizat-o și care ne împinge să filozofăm, rezultă în chip evident din *nenorocirea și răul* pe care le vedem în lume și care, chiar dacă relația dintre ele ar fi cât se poate de justă, ba chiar ar fi copleșite de Bine, tot n-ar trebui să existe absolut deloc. Dar fiindcă nimic nu poate apărea din nimic, atunci și germenul lor se va fi găsit chiar în originea sau nucleul lumii. Ne vine greu să admitem acest lucru când privim măreția, ordinea și desăvârșirea lumii fizice, deoarece considerăm că ceea ce a avut puterea de a crea așa ceva ar fi trebuit să poată evita și nenorocirea și răul. Bineînțeles, teismului îi vine cel mai greu să admită această ipoteză (exprimată cu maximă franchețe de Ormuzd și Ahriman). De aceea, pentru a înlătura mai întâi *răul*, a fost născocită libertatea voinței; dar aceasta nu e decât un mod ascuns de a face ceva din nimic, întrucât admite o *operari* care nu provine dintr-o *esse* (vezi *Cele două probleme fundamentale ale eticii*, pp. 58 și urm.). Apoi, oamenii au încercat să scape de *nenorocire* împovărând cu ea materia sau chiar o necesitate inevitabilă; atunci, de nevoie, l-au lăsat deoparte pe diavol, care constituie adevăratul *expediens ad hoc* [expedient pentru acest scop]. De nenorocire ține și *moartea*; însă *răul* nu înseamnă decât a împinge de la sine spre altcineva nenorocirea respectivă. Deci, așa cum am spus mai sus, răul, nenorocirea și moartea sunt cele care determină și sporesc mirarea filozofică; nu doar faptul că lumea există, ci mai degrabă faptul că ea e atât de abătută reprezintă un *punctum pruriens* [punct iritant] al metafizicii, problema care neliniștește umanitatea într-o asemenea măsură, încât nici scepticismul, nici criticismul n-o pot calma.

Constatăm că și *fizica* (în cel mai larg sens al cuvântului) este preocupată de explicarea fenomenelor universale. Dar în însăși natura explicațiilor ei rezidă deja faptul că ele nu pot fi suficiente. *Fizica* nu este în stare să stea pe propriile picioare, ci are nevoie de o *metafizică* pe care să se sprijine, oricâte aere și-ar da față de aceasta din urmă. Căci ea explică fenomenele prin intermediul a ceva și mai necunoscut decât sunt acestea însele, adică prin legile naturii, bazate pe forțele naturale, printre care se numără și forța vitală. Desigur, întreaga stare actuală a lucrurilor din lume sau din natură trebuie să poată fi explicată neapărat pornind de la cauze pur fizice. Dar, presupunând că am ajunge într-adevăr să fim capabili de a da o asemenea explicație, ea ar trebui – în mod la fel de necesar – să fie grevată permanent de două imperfecțiuni capitale (ca

două locuri putrede sau ca Ahile cu călcâiul vulnerabil sau ca diavolul cu copită de cal), din pricina cărora întreaga explicație ar rămâne, la drept vorbind, tot neexplicată. Și anume, în primul rând, de faptul că nu putem ajunge absolut *niciodată* la *începutul* lanțului de cauze și efecte – care explică totul –, adică la începutul schimbărilor succesive, ci ne retragem continuu, la infinit, exact la fel ca limitele universului în spațiu și timp, iar, în al doilea rând, de faptul că ansamblul cauzelor eficiente, pornind de la care explicăm orice, se bazează mereu pe ceva complet inexplicabil, și anume pe *calitățile* originare ale lucrurilor și pe forțele naturale ce se manifestă în acestea, forțe în virtutea cărora calitățile respective acționează într-un anumit mod – de exemplu, greutatea, duritatea, forța de ciocnire, elasticitatea, căldura, electricitatea, forțele chimice etc. –, și care persistă apoi în orice explicație dată, aidoma unei mărimi necunoscute și absolut de neînlăturat într-o ecuație algebrică, altminteri perfect soluționată; drept urmare, până și un ciob de lut, oricât de neînsemnat ar fi, este compus din calități pur inexplicabile. Așadar, cele două carențe inevitabile ale oricărei explicații pur fizice, altfel spus, cauzale, arată faptul că aceasta poate fi doar *relativ* adevărată și că întreaga ei metodă și modalitate nu sunt singurele și nici ultimele, deci sunt insuficiente, adică incapabile să ducă vreodată la o soluție mulțumitoare a dificilei enigme a lucrurilor și la adevărata înțelegere a lumii și a existenței; explicația *fizică*, luată în genere și ca atare, are nevoie și de una *metafizică*, aptă să ofere cheia tuturor supozițiilor ei, dar care, tocmai de aceea, ar trebui să deschidă și un cu totul alt drum. Primul pas în această direcție este să conștientizăm limpede și să reținem deosebirea dintre cele două, așadar dintre *fizică* și *metafizică*. Ea se bazează în genere pe distincția kantiană dintre *fenomen* și *lucrul în sine*. Tocmai întrucât Kant l-a definit pe acesta din urmă ca fiind absolut incognoscibil, n-a existat – potrivit lui – o *metafizică*, ci doar o cunoaștere imanentă, adică numai o *fizică*, aptă să vorbească mereu exclusiv despre fenomene, iar, pe lângă ea, o critică a rațiunii, care aspiră spre metafizică. Dar aici, pentru a arăta adevăratul punct de contact dintre filozofia mea și cea kantiană, vreau să anticipez câte ceva din „Cartea a doua” și să relev că, în frumoasa lui explicație despre coexistența libertății cu necesitatea (*Critica rațiunii pure*, prima ediție, pp. 532–554, și *Critica rațiunii practice*, pp. 224–231 din ediția Rosenkranz), Kant demonstrează cum una și aceeași acțiune poate fi perfect explicată, pe de o parte, drept

o consecință necesară a caracterului omului, a influenței suferite de el în cursul vieții și a motivelor lui actuale, iar, pe de altă parte, trebuie privită totuși ca operă a voinței sale libere; în același sens, el spune în *Prolegomene*, § 53: „Atunci se va atribui necesitate naturală oricărei corelații a cauzei și efectului în lumea sensibilă și, în schimb, se va acorda libertate acelei cauze care nu este ea însăși un fenomen (deși stă la baza lui). Aceluiași lucru i se vor putea atribui deci, fără contradicție, natură și libertate, dar în raporturi diferite: o dată drept fenomen, altă dată drept lucru în sine.” Ceea ce ne învață așadar Kant despre fenomenul omului și despre acțiunea lui este extins de teoria mea asupra *tuturor* fenomenelor din natură, deoarece ea le fundamentează pe *voință*, înțeleasă ca lucru în sine. Acest demers se justifică, în primul rând, chiar prin faptul că nu trebuie să admitem că omul este în mod specific, *toto genere* și fundamental diferit de restul ființelor și lucrurilor din natură, ci mai degrabă doar în mod gradual. – De la această digresiune anticipativă revin la cercetarea noastră privitoare la incapacitatea fizicii de a oferi o ultimă explicație a lucrurilor. – Afirm deci: din punct de vedere fizic se poate explica totul, dar și nimic, desigur. Ca și pentru mișcarea unei bile după ciocnire, trebuie să fie posibilă în sine și pentru gândirea creierului o explicație fizică, în urma căreia gândirea să devină la fel de inteligibilă ca acea mișcare. Dar tocmai aceasta, pe care avem iluzia c-o înțelegem perfect, este în fond pentru noi tot atât de obscură ca și cealaltă, căci ceea ce constituie esența intimă a expansiunii în spațiu, a impenetrabilității, mobilității, durității, elasticității și greutateii rămâne, după toate explicațiile fizice, un mister, ca și gândirea. Pentru că însă, în cazul acesteia din urmă, inexplicabilul reiese în modul cel mai direct, aici s-a făcut numaidecât saltul de la fizică la metafizică și s-a obiectivat o substanță complet diferită de orice corporalitate, plasându-se un suflet în creier. Dacă n-am fi totuși atât de obtuzi încât să putem fi surprinși numai de fenomenul cel mai izbitor, ar trebui să explicăm digestia plasând un suflet în stomac, vegetația prin existența unui suflet în plantă, sau să punem afinitățile elective pe seama unui suflet în reactivi, ba chiar căderea unei pietre pe seama unui suflet în aceasta. Căci calitatea oricărui corp anorganic este la fel de misterioasă ca viața într-un corp viu; în același mod, deci, explicația fizică se ciocnește pretutindeni de ceva metafizic, care o distruge, adică încetează să mai fie o explicație. Riguros vorbind, s-ar

putea afirma că toate științele naturii nu fac în fond altceva decât botanica, și anume reunesă și clasifică elementele similare. O fizică aptă să susțină că explicațiile ei despre lucruri – în particular, pornind de la cauze, iar în general, de la forțe – sunt cu adevărat suficiente și că, drept urmare, ele epuizează esența lumii, ar fi *naturalismul* propriu-zis. De la Leucip, Democrit și Epicur până la *Système de la nature* [de baronul Holbach], apoi la Lamarck, Cabanis și la materialismul reîncălzit în acești ultimi ani putem urmări încercarea continuă de a elabora o *fizică fără metafizică*, adică o teorie care să transforme fenomenul în lucru în sine. Însă toate explicațiile lor caută să le ascundă chiar și celor care explică, dar și altora, faptul că în ele esențialul nu este decât presupus. Ele se străduiesc să arate că toate fenomenele, până și cele spirituale, sunt fizice; și pe bună dreptate, numai că nu înțeleg că, pe de altă parte, orice element fizic este și metafizic. Însă așa ceva este greu de înțeles în absența lui Kant, fiindcă presupune distincția dintre fenomen și lucrul în sine. Chiar și fără această diferențiere, Aristotel și-a păstrat totuși libertatea față de o asemenea viziune limitată, oricât de înclinat a fost spre empirism și oricât s-a distanțat de hiperfizica platoniciană: Εἰ μὲν οὖν μή ἐστὶ τις ἐτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δὲ ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἦ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι. (*Si igitur non est aliqua alia substantia praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima et universalis sic, quod prima; et de ente prout ens est, speculari huius est.*) [„Așadar, dacă nu ar exista altă ființă în afara celei ce apare în natură, fizica ar fi știința primă; însă, dacă există o ființă imobilă, atunci știința despre ea este anterioară fizicii și constituie filozofia primă; iar ea ar fi astfel și știința cea mai generală, întrucât este prima, și sarcina ei ar fi cerceteze ființa ca ființă.“] *Metaphysica*, V, 1 [1026 a 27]. O *fizică absolută*, precum cea descrisă mai sus, care nu ar lăsa loc pentru *metafizică*, ar transforma *natura naturata* [natura creată] în *natura naturans* [natură creatoare]¹; ar fi fizica așezată pe tronul metafizicii, dar în această înaltă poziție ar arăta aproape la fel ca flecarul care a fost făcut primar în piesa lui Holberg². Chiar îndărătul reproșului de ateism, insipid în

¹ [Termeni folosiți de Spinoza.]

² [*Politicianul flecar*, comedie din 1722 a lui Ludwig von Holberg.]

sine și adesea răutăcios, se situează – ca semnificație intrinsecă a lui și ca adevăr ce-i conferă forță – conceptul obscur al unei asemenea fizici absolute, lipsite de metafizică. Negreșit, aceasta ar trebui să distrugă etica; și, așa cum s-a considerat în mod eronat că teismul este inseparabil de moralitate, același lucru e valabil în realitate doar despre *metafizică în genere*, adică despre cunoașterea faptului că ordinea naturii nu este ordinea unică și absolută a lucrurilor. De aceea putem formula următorul crez indispensabil al celor dreți și buni: „Cred în metafizică.” Sub acest aspect este important și necesar să ne convingem că o *fizică absolută* e de nesusținut, cu atât mai mult, cu cât aceasta, *naturalismul* propriu-zis, este o concepție ce i se impune de la sine ființei umane, fiind mereu reluată; ea poate fi anihilată numai printr-o speculație mai profundă, pentru care sistemele și religiile de toate felurile – în măsura în care și câtă vreme sunt socotite valabile – slujesc desigur drept surrogat. Însă faptul că o concepție fundamental falsă i se impune cu forța evidenței ființei umane și trebuie să fie îndepărtată abia în mod artificial se explică prin aceea că intelectul n-are menirea inițială să ne învețe despre esența lucrurilor, ci doar să ne arate relațiile lor cu privire la voința noastră; așa cum vom constata în „Cartea a doua”, el nu este decât un intermediar al motivelor. Or, faptul că în intelect lumea este schematizată într-o manieră ce reprezintă o ordine a lucrurilor complet diferită de cea care e pur și simplu adevărată, tocmai fiindcă ea nu ne arată miezul, ci numai învelișul exterior al acestora, se produce *accidentaliter* [în mod întâmplător] și nu poate fi imputat intelectului; cu atât mai puțin, cu cât el găsește tot în sine însuși modalitățile de a rectifica acea eroare, când ajunge să facă distincția între fenomen și esența lucrurilor; în fond, această diferențiere a existat dintotdeauna, numai că, de obicei, a fost conștientizată incomplet și, ca atare, n-a fost exprimată adecvat, ba chiar a apărut într-un veșmânt bizar. Deja misticii creștini, de pildă, declară intelectul incapabil să priceapă adevărata esență a lucrurilor, când îl numesc *lumina naturii*. Într-un fel, el e o simplă forță de suprafață, ca electricitatea, și nu pătrunde înlăuntrul esențelor.

După cum am spus, insuficiența naturalismului pur se vedește în primul rând chiar pe cale empirică, prin faptul că orice explicație fizică explică particularul pornind de la cauza lui, însă lanțul acestor cauze – așa cum știm *a priori*, deci cu deplină certitudine – se derulează îndărăt la infinit, astfel încât absolut nici una nu poate fi vreodată prima. Atunci însă,

eficiența fiecărei cauze se reduce la o lege naturală, iar aceasta, în final, la o forță naturală care rămâne absolut inexplicabilă. Or, acest caracter inexplicabil, la care se reduc toate fenomenele lumii ce e dată atât de clar și este explicabilă atât de firesc – de la cele superioare până la cele inferioare –, trădează tocmai faptul că întreaga explicație de acest tip nu este decât una condiționată, ca și cum ar fi doar *ex concessis* [rezultatul unei concesi], și în nici un caz cea adevărată și suficientă; de aceea am spus mai sus că, din punct de vedere fizic, se poate explica totul și nimic. Acel element absolut inexplicabil, care străbate toate fenomenele, în modul cel mai evident la cele superioare – de exemplu, în cazul procreației –, dar care există și la cele inferioare – de pildă, în cazul fenomenelor mecanice –, ne îndrumă spre o ordine complet diferită, pe care se bazează ordinea fizică a lucrurilor; ea este tocmai ceea ce Kant numește ordinea lucrurilor în sine și constituie țelul oricărei metafizicii. – În al doilea rând însă, insuficiența naturalismului pur reiese din acel adevăr filozofic fundamental pe care l-am examinat amănunțit în prima jumătate a acestei cărți și care constituie chiar tema *Criticii rațiunii pure*, și anume adevărul că orice *obiect* – atât conform existenței lui obiective în genere, cât și modului (forme) acestei existențe – e total condiționat de *subiectul* cunoscător; deci este un simplu fenomen, iar nu un lucru în sine; în paragraful 7 din primul volum am analizat și am demonstrat că nimic nu poate fi mai stângaci decât maniera în care procedează toți materialistii care iau domeniul obiectivității, fără să-l mai verifice, ca fiind dat de-a dreptul, pentru a deduce din el totul, și asta fără a ține seama de subiectiv, singurul prin intermediul căruia și în care există de fapt ceea ce este obiectiv. Probe ale acestui demers ne furnizează în primul rând materialismul, care este la modă în zilele noastre și care a devenit, tocmai de aceea, o filozofie bună pentru băieții de frizerie și pentru ucenicii spițerilor. Naturalismului, în nevinovăția lui, materia – considerată, fără ezitare, ca fiind absolut reală – îi apare drept lucru în sine, iar forța de ciocnire singura capacitate a acestuia, deoarece toate celelalte calități nu pot fi decât manifestări ale ei.

Prin urmare, cu naturalismul sau cu abordarea pur fizică a lucrurilor n-o vom scoate niciodată la capăt; aceasta seamănă cu o interminabilă problemă de calcul. Seriile cauzale care n-au început și sfârșit, forțele elementare insondabile, spațiul infinit, timpul fără început, divizibilitatea nesfârșită a materiei, toate acestea fiind condiționate și de un creier

cunoscător, singurul în care ele există, la fel ca și visul, și în absența căruia dispar – constituie un labirint prin care naturalismul ne poartă neîncetat de colo-colo. Înălțimea la care s-au ridicat în această privință, în vremurile noastre, științele naturii pune foarte mult în umbră toate secolele anterioare și reprezintă o culme pe care omenirea o atinge pentru prima oară. Dar oricât de mari progrese va fi realizat *fizica* (înțelesă în sensul larg al anticilor), cu ea nu se va fi făcut nici cel mai mic pas către *metafizică*, așa cum o suprafață, oricât am continua s-o extindem, nu dobândește niciodată volumul unui cub. Căci asemenea progrese nu fac, mereu, decât să completeze cunoașterea *fenomenului*, pe când *metafizica* tinde dincolo de acesta, spre ceea ce se manifestă în fenomen. Și, chiar dacă experiența s-ar completa în totalitate, situația nu s-ar ameliora în fond deloc. Ba chiar și în condițiile în care cineva ar cutreiera toate planetele stelelor fixe, tot nu va fi făcut vreun pas în direcția *metafizicii*. Dimpotrivă, cele mai mari progrese ale *fizicii* vor face tot mai sesizabilă nevoia de *metafizică*, întrucât, pe de o parte, tocmai o cunoașterea naturii – o cunoaștere care a fost îmbunătățită, extinsă și a devenit mai temeinică – subminează continuu ipotezele metafizice valabile până în acel moment și în final le anulează, iar, pe de altă parte, expune mai clar, mai corect și mai complet însăși problema metafizicii, delimitând-o mai net de toate elementele exclusiv fizice; totodată, chiar natura lucrurilor particulare, cunoscută mai complet și mai precis, reclamă tot mai insistent explicarea întregului și a generalului, care apare însă cu atât mai enigmatic, cu cât este cunoscut mai corect, mai temeinic și mai complet din punct de vedere empiric. Desigur, simplul cercetător individual al naturii, activ într-o ramură separată a fizicii, nu-și dă seama imediat, cu claritate, de toate acestea, ci mai curând doarme tihnit, alături de fata pe care și-a ales-o din casa lui Odiseu, renunțând să se mai gândească la Penelopa (vezi finalul cap. 12). De aceea, în zilele noastre vedem cum este examinată cât mai exact *coașa naturii* și cum sunt cunoscute de-a fir a păr intestinele viermilor intestinali și vermina verminei; dar, când vine unul ca mine, de pildă, și le vorbește despre *miezul naturii*, ei nu-l ascultă, se gândesc că problema este de fapt alta și continuă să scormonească după cojile lor.¹ Pe acești cercetători peste măsură de microscopici și de micrologici suntem tentați să-i numim indiscreții naturii. Cei care socotesc greșit că retortele și creuzetele

¹ [Cf. Goethe, *Faust*, I, versul 603.]

constituie singurul și adevăratul izvor al întregii înțelepciuni sunt însă, în felul lor, tot atât de absurzi ca adversarii lor de odinioară, scolastici. Fiindcă, așa cum aceștia din urmă, încâlciți cu totul în propriile abstracțiuni, se încăierau cu ele, necunoscând și necercetând nimic în afara lor, tot așa cei dintâi sunt complet prinși în empirismul lor, nu admit decât ceea ce văd cu ochii lor și cred, în mod greșit, că astfel vor ajunge la temeiul ultim al lucrurilor, fără a bănuși că între fenomen și ceea ce se manifestă în acesta, adică lucrul în sine, este o prăpastie adâncă, o deosebire radicală, care se clarifică numai prin cunoașterea și delimitarea exactă a elementului subiectiv din fenomen și prin înțelegerea faptului că ultimele și cele mai importante lămuriri în privința esenței lucrurilor pot fi dobândite numai pornind de la conștiința de sine – iar fără toate acestea nu putem face nici un pas dincolo de ceea ce este dat nemijlocit la nivelul simțurilor, așadar nu ajungem mai departe de problema în cauză. – Pe de altă parte, să remarcă totuși că o cunoaștere cât mai completă a naturii constituie *expunerea* corijată a *problemei* metafizicii; de aceea, nimeni nu trebuie să riște să se apuce de metafizică, fără a fi dobândit în prealabil o cunoaștere, fie și generală, dar temeinică, limpede și coerentă a tuturor ramurilor științelor naturii. Căci problema trebuie să preceadă soluția. Apoi însă, privirea cercetătorului trebuie să se orienteze spre interior, deoarece fenomenele intelectuale și etice sunt mai importante decât cele fizice, în aceeași măsură în care, de exemplu, magnetismul animal este un fenomen incomparabil mai însemnat decât cel mineral. Ultimele taine fundamentale le poartă omul în adâncul său, un adânc care îi este accesibil în modul cel mai nemijlocit; de aceea, doar aici el poate spera să găsească o cheie pentru enigma universală și să prindă un fir din esența tuturor lucrurilor. Domeniul cel mai specific al metafizicii rezidă deci în ceea ce s-a numit filozofia spiritului.

„Alaiurile celor vii mi le conduci
Pe dinaintea ochilor, și frați ai mei
Mă-nveți să văd în aer, pomi și apă.

.....

Atunci mă duci în calme grote, mie
Pe mine mă arăți, și-n pieptul meu
Minuni adânci și tainice se-arată.“

[Goethe, *Faust*, I, versurile 3225–3234]

În fine, cât privește *sursa sau fundamentul* cunoașterii metafizice, eu m-am declarat deja mai sus împotriva premisei, repetate și de Kant, potrivit căreia ea trebuie să fie *exclusiv conceptuală*. În nici o cunoaștere conceptele nu pot avea întâietate, deoarece ele sunt derivate întotdeauna dintr-o intuiție oarecare. Ceea ce a ademenit spre ipoteza respectivă a fost, probabil, exemplul matematicii. Părăsind complet intuiția, aceasta poate să opereze cu simple abstracțiuni, reprezentate doar prin semne în loc de cuvinte, așa cum se întâmplă mai cu seamă în algebră, trigonometrie și analiză; și totuși ajunge la un rezultat absolut sigur, însă atât de îndepărtat, încât nu l-ar fi putut obține dacă ar fi rămas pe terenul solid al intuiției. Însă această posibilitate, după cum a arătat cu prisosință Kant, se bazează pe faptul că noțiunile matematicii derivă din cele mai sigure și mai precise intuiții, și anume din relațiile cantitative cunoscute *a priori* și totuși intuitiv; ca atare, ele pot fi realizate și controlate permanent de acestea, fie aritmetic, prin efectuarea calculelor doar indicate de semnele respective, fie geometric, prin construcția conceptelor, cum o numea Kant. De acest privilegiu sunt lipsite, în schimb, conceptele pe baza cărora, chipurile, s-a putut clădi metafizica; de exemplu, esența, ființarea, substanța, perfecțiunea, necesitatea, realitatea, finitul, infinitul, absolutul, temeiul etc. Căci, inițial, asemenea concepte nu sunt nicidecum căzute ca din cer sau înnăscute, ci sunt și ele, aidoma tuturor conceptelor, derivate din intuiție, iar întrucât nu conțin simpla formă a intuiției, precum cele matematice, ci mai mult decât atât, înseamnă că la baza lor se află intuiții empirice; așadar, din ele nu putem deriva nimic care să nu fie conținut și de intuiția empirică, altfel spus, ceva care să nu fie o chestiune a experienței și pe care să-l primim de la aceasta într-un mod mult mai sigur și din prima sursă, dat fiind faptul că acele concepte sunt niște abstracțiuni foarte largi. Căci din concepte nu putem obține niciodată mai mult decât conțin intuițiile din care sunt derivate. Dacă vrem concepte *pure*, adică lipsite de orice origine empirică, singurele care pot fi scoase la iveală sunt cele referitoare la spațiu și timp, adică la partea pur formală a intuiției; prin urmare, numai cele matematice, la care se adaugă cel mult conceptul de cauzalitate, care, deși n-a rezultat din experiență, e conștientizat totuși doar prin intermediul acesteia (mai întâi în intuiția sensibilă); deci experiența este într-adevăr posibilă abia datorită acestui concept, dar și el este valabil numai în domeniul experienței; tocmai de

aceea Kant a arătat că acest concept n-are decât rolul de a da coerență experienței, însă nu de a trece peste ea, și că el admite așadar numai o utilizare fizică, nu și metafizică. Desigur, o certitudine apodictică îi poate fi dată unei cunoștințe numai de originea ei *a priori*, dar tocmai aceasta o limitează la *forma* pură a experienței în genere, deoarece indică faptul că ea este condiționată de natura subiectivă a intelectului. Prin urmare, o asemenea cunoștință, departe de a ne duce dincolo de experiență, ne oferă doar o *parte* a acesteia înseși, și anume cea *formală*, specifică ei întotdeauna și ca atare generală; așadar, o simplă formă lipsită de conținut. Întrucât metafizica se poate limita însă în foarte mică măsură la aceasta, și ea trebuie să aibă surse *empirice* de cunoaștere; prin urmare, ideea preconcepută a unei metafizici ce trebuie găsită pur *a priori* reprezintă în mod necesar o vanitate. Este, într-adevăr, o *petitio principii*, pe care Kant o exprimă cel mai limpede în § 1 din *Prolegomene*, ideea că metafizica nu-și poate dobândi conceptele și principiile fundamentale din experiență. Fiindcă aici se presupune în prealabil că numai ceea ce știm *înainte* de orice experiență ar putea ajunge dincolo de experiența posibilă. Bazându-se pe aceasta, Kant vine pe urmă și demonstrează că orice cunoaștere de acest fel nu este altceva decât forma intelectului în scopul experienței și, în consecință, nu poate conduce dincolo de aceasta; de unde deduce apoi, în mod corect, imposibilitatea oricărei metafizici. Dar nu pare, mai degrabă, de-a dreptul absurd ca – pentru a descifra enigmele experienței, adică ale singurei lumi existente pentru noi – să facem cu totul abstracție de ea, să-i ignorăm conținutul, să adoptăm și să utilizăm ca material doar forme goale, de care suntem conștienți *a priori*? Nu este mai nimerit să derivăm tot din experiență *știința experienței în genere* și luate ca atare? Până și propria problemă îi este dată acestei științe în mod empiric. De ce să nu se recurgă la ajutorul experienței și în ceea ce privește soluția problemei? Nu este oare un nonsens ca, vorbind despre natura lucrurilor, să nu privim lucrurile însele, ci să rămânem doar la anumite abstracțiuni? Ce-i drept, sarcina metafizicii nu este observarea experiențelor particulare; însă ea trebuie să explice corect experiența în ansamblu. Deci fundamentul ei trebuie să fie totuși empiric. Ba chiar *aprioritatea* unei părți a cunoașterii umane este percepută de ea ca un *fapt* dat, pe baza căruia trage concluzii asupra originii subiective a părții respective. Numai în măsura în care această cunoaștere este însoțită de conștiința apriorității

ei, ea se numește la Kant *transcendentală*, spre deosebire de *transcendent*, care înseamnă „ceea ce trece dincolo de orice posibilitate a experienței” și al cărui opus este *immanentul*, care rămâne în limitele acelei posibilități. Îmi face plăcere să reamintesc semnificația originară a acestor termeni introduși de Kant, termeni cu care se joacă astăzi, ca și cu cel de *categorie* ș.a.m.d., maimuțele filozofiei. – În plus, sursa cunoașterii metafizice nu este doar experiența *exterioară*, ci și cea *interioară*; elementul ei cel mai caracteristic, care îi dă posibilitatea să facă pasul decisiv – singurul care poate rezolva marea problemă – constă în faptul că ea realizează o legătură adecvată între experiența *exterioară* și cea *interioară* și face din aceasta din urmă cheia pentru cea dintâi, așa cum am demonstrat amănunțit și temeinic în *Voința în natură*, în capitolul „Astronomia fizică”.

Desigur, originea metafizicii în sursele empirice de cunoaștere – origine care a fost dezbătută aici și care nu poate fi tăgăduită, onest vorbind – îi răpește acesteia certitudinea de tip apodictic, posibilă numai grație unei cunoașteri *a priori*; aceasta rămâne proprietatea logicii și a matematicii, științe care nu ne învață, de fapt, decât ceea ce oricine știe deja de la sine, dar nu în mod clar; cel mult, elementele primordiale ale științelor naturii mai pot fi deduse din cunoașterea *a priori*. Recunoscând acest fapt, metafizica nu face decât să abandoneze o veche pretenție care, potrivit afirmațiilor de mai sus, se baza pe o neînțelegere și împotriva căreia au depus de fiecare dată mărturie marea diversitate de sisteme metafizice, care au variat mereu, precum și scepticismul care le-a însoțit în permanență. Totuși, această variație a lor nu se poate legitima în fața posibilității metafizicii în genere, deoarece afectează în egală măsură toate ramurile științelor naturii: chimia, fizica, geologia, zoologia etc.; nici istoria, la rândul ei, n-a fost scutită de așa ceva. Însă, odată ce va fi descoperit un sistem corect al metafizicii, în măsura în care o permit limitele intelectului uman, el va avea totuși parte de invariabilitatea unei științe cunoscute *a priori*; fiindcă fundamentul lui nu poate fi decât *experiența în genere*, dar nu și experiențele particulare și speciale, care, pe de altă parte, modifică permanent științele naturii și sporesc continuu materialul istoriei. Căci experiența în ansamblu și în general nu-și va schimba niciodată caracterul cu unul nou.

Apoi se pune următoarea întrebare: cum reușește o știință derivată din experiență să ne conducă dincolo de aceasta și să merite astfel numele

de *metafizică*? – Ea nu poate proceda în așa fel încât, să zicem, pornind de la trei numere proporționale, să-l descopere pe cel de-al patrulea sau să găsească un triunghi plecând de la două laturi și un unghi. Aceasta a fost calea dogmaticii prekantiene, care, în virtutea anumitor legi de care suntem conștienți *a priori*, a căutat să deducă din lucrurile date pe cele ce nu sunt date și din consecință temeiul; deci a căutat să deducă din experiență ceea ce nu poate fi dat în nici o experiență. Imposibilitatea unei metafizici obținute pe această cale a demonstrat-o Kant, când a arătat că acele legi, deși nu sunt derivate din experiență, sunt totuși valabile numai pentru aceasta. De aceea, el ne învață pe bună dreptate că în acest mod nu avem cum să transcendem posibilitatea întregii experiențe. Dar există și alte căi spre metafizică. Ansamblul experienței seamănă cu o scriere secretă, iar filozofia cu descifrarea acesteia, a cărei corectitudine este dovedită de coerența manifestată pretutindeni. Însă, dacă acest ansamblu este înțeles suficient de profund, iar de experiența exterioară este legată cea interioară, atunci totul trebuie să poată fi *tălmăcit* și *interpretat* de la sine. După ce Kant ne-a arătat într-o manieră incontestabilă că experiența în genere rezultă din două elemente, și anume din formele cunoașterii și din esența lucrurilor, și că amândouă chiar se delimitează reciproc în cadrul experienței – în calitatea lor de lucruri de care suntem conștienți *a priori* și lucruri ce se adaugă *a posteriori* –, se poate indica măcar în general cât anume din experiența dată, care este în primul rând un simplu *fenomen*, îi aparține *forme*i acestuia, care este condiționată de intelect, și cât îi rămâne *lucrului în sine*, în urma acestei abstrageri. Și, deși nimeni nu poate cunoaște lucrul în sine străbătând învelișul formelor intuiției, totuși, pe de altă parte, fiecare poartă în el lucrul în sine și e de fapt chiar acesta; ca atare, trebuie să aibă cumva acces la acesta în conștiința de sine, fie și în mod condiționat. Așadar, puntea pe care metafizica ajunge dincolo de experiență nu este altceva decât acea divizare a experienței în fenomen și lucru în sine, pe care am considerat-o ca fiind cel mai mare merit al lui Kant. Căci ea conține dovada că miezul fenomenului este diferit de fenomen. Ce-i drept, acest miez nu poate fi niciodată desprins totalmente de fenomen, pentru a fi privit în sine ca o *ens extramundanum* [entitate extramundă], ci e cunoscut întotdeauna numai în cadrul relațiilor și legăturilor lui cu fenomenul însuși. Însă tălmăcirea și interpretarea fenomenului în raport cu miezul lui intrinsec ne pot furniza

o serie de lămuriri despre fenomen, informații pe care, altminteri, nu le conștientizăm. În acest sens, deci, metafizica trece dincolo de fenomen, adică de natură, și ajunge la elementul ascuns în ea sau îndărătul ei (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν) și pe care-l consideră totuși mereu doar ca fiind ceea ce se manifestă în ea, fără a fi independent de orice fenomen; prin urmare, rămâne immanentă și nu devine transcendentă. Căci ea nu se desprinde niciodată total de experiență, ci rămâne o simplă tălmăcire și interpretare a acesteia, deoarece nicidecum ea nu vorbește despre lucrul în sine altfel decât în relația lui cu fenomenul. Cel puțin acesta este sensul în care am încercat să soluționez problema metafizicii, ținând cont mereu de limitele cunoașterii umane, așa cum au fost demonstrate ele de Kant; de aceea, îmi însușesc afirmațiile din *Prolegomene la orice metafizică* și admit valabilitatea lor. În realitate, așadar, metafizica nu trece niciodată dincolo de experiență, ci deschide doar adevărata înțelegere a lumii ce se dezvăluie experienței. Ea nu este o știință bazată numai pe concepte, conform definiției repetate până și de Kant, și nici nu e un sistem de deducții din principii *a priori*, a căror inutilitate metafizică a fost demonstrată tot de Kant. Ea este, dimpotrivă, o cunoaștere rațională derivată din intuiția lumii exterioare, reale, și din explicația, sedimentată în concepte clare, pe care cea mai intimă realitate a conștiinței de sine ne-o oferă despre această lume. Drept urmare, ea este o știință a experienței; însă obiectul și sursa ei nu sunt experiențele particulare, ci tot ceea ce e general în orice experiență. Eu admit în întregime teoria kantiană potrivit căreia lumea experienței este un simplu fenomen, iar cunoștințele *a priori* sunt valabile numai în relație cu aceasta, însă țin să adaug că, tocmai ca fenomen, ea este manifestarea a ceea ce apare și pe care-l numesc, împreună cu Kant, lucrul în sine. Așadar, acesta trebuie să-și exprime esența și caracterul în lumea experienței, care deci trebuie să poată fi tălmăcită pe baza lui, și anume pornind de la materialul experienței, nu de la simpla ei formă. Prin urmare, filozofia nu este altceva decât înțelegerea corectă și universală a experienței înseși, adevărata interpretare a sensului și conținutului ei. Acesta este elementul metafizic; altfel spus, ceea ce e doar înveșmântat în fenomen și învelit în formele lui se află în același raport față de fenomen precum ideea față de cuvinte.

O asemenea descifrare a lumii cu privire la ceea ce se manifestă în ea trebuie să se confirme singură prin concordanța pe care o stabilește între

fenomenele atât de diferite ale lumii și pe care nu o putem percepe în absența ei. – Când descoperim o scriere al cărei alfabet este necunoscut, încercăm s-o interpretăm până când ajungem la o ipoteză a semnificației literelor, cu ajutorul cărora se alcătuiesc cuvinte inteligibile și perioade coerente. Apoi însă, nu mai rămâne nici o îndoială sub aspectul corectitudinii descifrării, fiindcă este imposibil să fi fost pur întâmplătoare coerența și concordanța în care interpretarea respectivă pune toate semnele acelei scrieri; altminteri, în condițiile în care le atribuim literelor o valoare complet diferită, n-am recunoaște cuvintele și perioadele alcătuite astfel din ele. În mod asemănător, descifrarea lumii trebuie să se confirme singură pe deplin. Ea trebuie să răspândească o lumină uniformă asupra tuturor fenomenelor lumii și să le pună în concordanță chiar și pe cele mai diverse, în așa fel încât să rezolve până și contradicția dintre cele mai contrastante fenomene. Această autoconfirmare este semnul distinctiv al autenticității ei. Căci orice descifrare falsă, chiar dacă se potrivește unor fenomene, le va contrazice cu atât mai strident pe celelalte. Astfel, de pildă, optimismul lui Leibniz intră în contradicție cu mizeria evidentă a existenței; teoria lui Spinoza, conform căreia lumea este unica substanță posibilă și absolut necesară, este incompatibilă cu mirarea noastră în fața ființării și naturii ei; teoria lui Wolff, potrivit căreia *existentia* și *essentia* umană provin de la o voință străină, e contrazisă de responsabilitatea noastră morală pentru acțiunile care reies cu strictă necesitate din acestea, în conflictul cu motivele; teoriei, repetate frecvent, despre progresul umanității spre un grad tot mai înalt de desăvârșire sau despre o devenire în genere, datorată procesului universal, i se opune înțelegerea *a priori* a faptului că până în orice moment s-a scurs deja un timp infinit și că, în consecință, tot ce urma să se întâmple odată cu trecerea timpului ar fi trebuit să existe deja; s-ar putea alcătui astfel o listă nesfârșită de contradicții între ipotezele dogmatice și realitatea dată a lucrurilor. În schimb, sunt nevoit să resping faptul că pe această listă ar putea fi trecută în mod onest vreuna dintre teoriile mele filozofice, tocmai pentru că fiecare dintre ele a fost bine gândită, în prezența realității intuite, și nu-și are rădăcinile doar în abstracțiuni. Fiindcă aici există totuși o idee fundamentală, dată ca explicație pentru toate fenomenele universale, iar ea se dovedește a fi alfabetul corect, prin a cărui utilizare toate cuvintele și perioadele capătă sens și semnificație. Răspunsul găsit la o ghicitoare se vedește just când lui i se potrivesc

toate enunțurile acesteia. Astfel, teoria mea le permite oamenilor să descopere concordanța și coerența în harababura contrastantă a fenomenelor din această lume și rezolvă nenumăratele contradicții oferite privirii de o asemenea dezordine, atunci când este văzută din orice alt unghi; în această măsură, ea seamănă cu o problemă de calcul soluționată complet, dar în nici un caz în sensul că ar rezolva toate problemele și ar răspunde la orice întrebare posibilă. A afirma așa ceva ar însemna să tăgăduim cu insolență limitele cunoașterii umane în genere. Indiferent ce făclie am aprinde și ce spațiu am lumina cu ea, orizontul nostru va fi înconjurat permanent de o noapte adâncă. Pentru că soluția ultimă a enigmei lumii ar trebui să vorbească, în mod necesar, numai despre lucrurile în sine, iar nu despre fenomene. Dar tocmai la acestea se aplică toate formele cunoașterii noastre; de aceea trebuie să înțelegem totul cu ajutorul unei alăturări, al unei succesiuni și al raporturilor de cauzalitate. Însă aceste forme au sens și semnificație doar în relație cu fenomenul; lucrurile în sine și posibilele lor legături nu pot fi sesizate prin intermediul formelor respective. De aceea, soluția reală, pozitivă a enigmei universale trebuie să fie ceva pe care intelectul uman este complet incapabil să-l sesizeze și să-l conceapă, astfel încât, dacă ar veni o ființă de tip superior și și-ar da toată osteneala să ne învețe, n-am înțelege absolut nimic din dezvoltările sale. Drept urmare, cei care pretind a cunoaște ultimele, adică primele temeiuri ale lucrurilor, deci o ființă primordială, un *absolutum* sau oricum i-am spune – alături de procesul, temeiurile și motivele sau indiferent ce altă sursă din care lumea ia naștere sau izvorăște sau cade sau este produsă, ori este făcută să existe, iar apoi „destituită” și trimisă în mod politicos la plimbare –, se țin de farse, sunt niște fanfaroni, dacă nu cumva șarlatani.

Consider că un mare avantaj al filozofiei mele este faptul că toate adevărurile ei au fost descoperite independent unele de altele, grație contemplării lumii reale; dar unitatea și armonia lor, în legătură cu care nu-mi făcusem griji, au apărut ulterior de la sine, de fiecare dată. De aceea, ea este bogată și are rădăcini întinse în terenul realității intuitive, din care adevărurile abstracte își trag întreaga hrană; și, tot de aceea, ea nu este plictisitoare, iar asta-i o calitate ce ar putea fi socotită esențială pentru filozofie, dacă judecăm după scrierile filozofice din ultimii cincizeci de ani. În schimb, dacă toate teoriile unei filozofii sunt derivate doar unele din altele și până la urmă sunt deduse chiar dintr-un prim principiu, ea

va arăta săracă și firavă, deci și plictisitoare, deoarece dintr-un principiu nu poate rezulta mai mult decât ceea ce afirmă deja el însuși; în plus, totul depinde apoi de corectitudinea *unei* propoziții, și o singură greșeală de deducție ar periclita adevărul întregului. – O garanție și mai mică o oferă sistemele care pornesc de la o intuiție intelectuală, adică de la un fel de extaz sau clarviziune; orice cunoștință obținută în acest mod trebuie respinsă ca fiind subiectivă, individuală și, în consecință, problematică. Și de-ar exista în realitate, ea n-ar putea fi împărtășită, pentru că numai cunoștința normală a creierului se poate comunica; dacă este abstractă, prin intermediul conceptelor și al cuvintelor; dacă e pur intuitivă, prin operele de artă.

Dacă, așa cum se întâmplă adesea, metafizicii i se reproșează că în decursul atâtor secole a făcut progrese așa de neînsemnate, ar trebui să ținem seama și de faptul că nici o altă știință n-a crescut, asemenea ei, sub o presiune permanentă; nici una n-a fost atât de inhibată și stânjenită din exterior cum a fost ea, întotdeauna, din pricina religiei fiecărei țări – religie care, deținând pretutindeni monopolul cunoștințelor metafizice, a văzut-o alături de ea ca pe o buruiană sălbatică sau ca pe un muncitor neautorizat, ori ca pe o ceată de țigani, și de regulă a tolerat-o numai cu condiția ca ea să se conformeze, s-o slujească și să-i calce pe urme. Unde a fost oare adevărata libertate de gândire? Ne-am fălit destul cu ea, dar, de îndată ce a căutat să meargă mai departe, abătându-se eventual de la religia națională în dogme secundare, propovăduitorii toleranței au fost cuprinși de un sfânt fior din cauza acestei insolențe și atunci au zis: nici un pas în plus! – Ce progrese ale metafizicii erau posibile sub o asemenea presiune? – Constrângerea exercitată de metafizica deținătoare de privilegii nu se limitează doar la *transmiterea* ideilor, ci se extinde asupra *gândirii* înseși, deoarece dogmele ei sunt puternic întipărite – afișând o mimică studiată, de o gravitate solemnă – încă de la vârsta fragedă, docilă, plină de încredere și necugetată a copilăriei, astfel încât, ulterior, crescând împreună cu creierul, ele aproape că adoptă caracterul unor idei innăscute, așa cum le-au și considerat unii filozofi; dar încă și mai mulți pretind că le consideră așa. Totuși, înțelegerii *problemei* înseși a metafizicii nimic nu i se poate împotrivi cu atâta fermitate ca soluția anticipată a acesteia, impusă și inoculată de timpuriu spiritului; căci punctul de plecare în vederea oricărei filozofări autentice este în mod necesar profundul simțământ

socratic: „Un singur lucru știu, acela că nu știu nimic“ [după Platon, *Apologia*, cap. 6]. Și în această privință, anticii au avut un avantaj față de noi, fiindcă, deși religiile lor naționale limitau într-o anumită măsură transmiterea gândurilor, nu prejudiciau însăși libertatea de gândire, pentru că nu erau întipărite copiilor în chip oficial și solemn; de altfel, nici nu prea erau luate în serios. De aceea, anticii continuă să fie profesorii noștri de metafizică.

La reproșul că metafizica a înregistrat progrese mărunte și că nu și-a atins încă țelul, în ciuda unor eforturi atât de asidue, în continuare se cade să apreciem că, între timp, ea a făcut mereu neprețuitul serviciu de a limita pretențiile nesfârșite ale metafizicii deținătoare de privilegii și, totodată, de a se opune naturalismului și materialismului propriu-zis, care au apărut ca o reacție inevitabilă, provocată tocmai de religie. Să ne gândim unde s-ar fi ajuns cu pretențiile nejustificate ale preoțimii de orice religie, în condițiile în care credința în învățăturile ei ar fi fost așa de fermă și de oarbă cum și-ar fi dorit de fapt clerul! Să privim și înapoi la toate războaiele, tulburările, rebeliunile și revoluțiile din Europa, succedate între secolele VIII și XVIII! Se vor găsi foarte puține care n-au avut drept sâmbure sau pretext vreo dispută religioasă, așadar niște probleme metafizice, care au devenit prilej de a instiga popoarele unele împotriva altora. Tot acest mileniu nu este decât un măcel neîncetat, fie pe câmpul de luptă, fie pe eșafod, fie pe străzi – în legătură cu chestiuni metafizice! Aș vrea să am un inventar autentic al tuturor crimelor pe care creștinismul le-a împiedicat în realitate și al tuturor faptelor bune pe care le-a făcut cu adevărat, spre a le putea pune pe talerul celălalt.

În fine, cât privește *îndatoririle* metafizicii, ea are una singură; căci ea nu suportă o altă alături: îndatorirea de a fi *adevărată*. Dacă am căuta să-i impunem o altă obligație pe lângă aceasta, de pildă cea de a fi spiritualistă, optimistă, monoteistă sau măcar morală, n-am ști în prealabil dacă asta nu s-ar opune cumva îndeplinirii celei dintâi, fără de care toate celelalte realizări ale ei ar trebui să fie, evident, lipsite de valoare. Prin urmare, pentru o filozofie dată nu există alt criteriu de apreciere decât cel al adevărului. – De altfel, filozofia înseamnă în esență *înțelepciune a lumii*; problema ei este lumea; numai cu aceasta are de-a face, iar dacă-i lasă-n pace pe zei, așteaptă în schimb ca și ea să fie lăsată-n pace de aceștia.