

*Paul-Ludwig Landsberg* s-a născut la 3 decembrie 1901. Profesor la Universitățile din Bonn, Barcelona și Paris. S-a remarcat prin lucrări fundamentale de sociologie a științei și cunoașterii. Analizele sale privind experiența morții au fost preluate de antropologia filozofică.

*Opera:*

*Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie* (Esența și importanța Academiei platoniciene), 1923; *Pascals Berufung* (Vocația lui Pascal), 1929; *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie* (Contribuții la sociologia teoriei cunoașterii) în *Schmollers Jahrbuch*, 1931; *Einführung in die philosophische Anthropologie* (Introducere în antropologia filozofică), 1934, 1959; *Essai sur l'expérience de la mort suivi de Le problème moral du suicide* (Eseu despre experiența morții, urmat de Problema morală a sinuciderii), 1937, 1951.

Moare în lagărul de la Oranienburg, la 2 aprilie 1944.

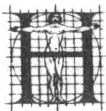
PAUL-LUDWIG LANDSBERG

Eseu despre  
**EXPERIENȚA MORȚII**

urmat de

**PROBLEMA MORALĂ  
A SINUCIDERII**

În românește de  
**MARINA VAZACA**



**HUMANITAS**

---

**BUCUREȘTI, 1992**

Coperta colecției: Ioana Dragomirescu Mardare

PAUL-LOUIS LANDSBERG  
*Essai sur l'expérience de la mort*  
suivi de  
*Le problème moral du suicide*  
© Éditions du Seuil, 1951.

© Humanitas, 1992, pentru prezenta versiune românească.

ISBN 973-28-0343-6

Textul acestei mici cărți a fost scris  
în franceză cu ajutorul prietenului  
meu Pierre Klossowski, căruia țin  
să-i mulțumesc aici.

P.-L. L.



## Prefață

*Paul-Ludwig Landsberg s-a născut la 3 decembrie 1901 la Bonn. Este fiul unui profesor de drept la Universitatea din acest oraș, unde, în 1926, devine el însuși profesor de filozofie.*

*Filozof angajat, a dus o luptă neobosită împotriva nazismului. Părăsește Germania la 1 martie 1933, exact cu trei zile înainte ca Hitler să pună mâna pe putere. În mai 1934, e numit profesor la Universitatea din Barcelona. Spania avea să-l marcheze profund; a păstrat pentru totdeauna o mare admirație față de poporul spaniol. În 1936, e invitat să țină cursuri la universitatea din Santander. Aici l-a surprins războiul civil. Trece în Franța, unde intră imediat în mișcarea Esprit, pe care a influențat-o hotărîtor. A scris direct în franceză acest admirabil Eseu despre experiența morții, ca o meditație la moartea tatălui său și la cea a lui Max Scheler; eseul a apărut în colecția Questions disputées, la editura Desclée de Brouwer, și s-a vîndut imediat.*

*Landsberg a rămas să locuiască, cea mai mare parte a timpului, la Paris, iar, în 1937, la rugămintea lui Léon Brunschvicg, a ținut la Sorbona un curs despre filozofia existenței. După armistițiu, deși urmărit de germani, a putut, cu ajutorul unor relații, să treacă din zona ocupată în așa-numita zonă liberă. S-a refugiat pentru câteva săptămîni la mine, la Lyon, apoi a plecat la Pau. Acolo a fost arestat de Gestapo, în martie 1943. A fost deportat în apropierea Berlinului, în lagărul de la Oranienburg, unde a murit de epuizare fizică la 2 aprilie 1944. În lucrarea sa *Introduction à la vie publique*, André Ribard, deportat împreună cu el, scrie (p. 222):*

*„Mă gîndesc la Paul Landsberg, despre care n-am știut cine este decît mai tîrziu; am simțit atașament pentru acest profesor numai piele și os, copleșit de tristețe și de extenuanta tensiune nervoasă a vieții de acolo. Nu ne unea aceeași preocupare pentru comportamentul uman? Orice cunoaștere e credință, îmi spunea el, iar credința presupune ceva dincolo de ea însăși.“*

*Discipol și prieten al lui Max Scheler, Landsberg era, într-adevăr, creștin. Se declara catolic. Totuși, în timpul lungilor conversații politice și filozofice pe care le-am avut la începutul iernii lui 1940, îmi spunea adesea, fără să fi simțit însă că trădează catolicismul, că nu este de acord cu el în două probleme importante: cea a moralei familiale, în legătură cu care i se părea că poziția Bisericii era de un juridism excesiv; și cea a sinuci-*

derii, pe care nu o putea condamna categoric. N-am avut posibilitatea să aprofundăm prima problemă și, fără să știu care au fost ultimele sale gânduri, nu am nici un motiv să cred că și-ar fi schimbat părerea. Abordam însă adesea problema morții voluntare. Mi-a spus că avea întotdeauna asupra lui o otravă — și asta de pe vremea luptei sale împotriva nazismului, în Germania, în anii 1930 — și că era hotărât s-o folosească pentru a nu cădea în mîna Gestapoului. La Pau, ideea sinuciderii continua să-l urmărească, fiind, în iarna 1941–1942, pregătit în fiecare clipă în caz de nevoie; se pare că abia în vara lui 1942 i s-au schimbat părerile. A și scris atunci: „L-am întîlnit pe Christos, mi s-a arătat.“ Cu siguranță că atunci a aruncat otrava pe care o avea mereu asupra lui; iar, în momentul arestării, era convins și înțelesese că nu trebuie să dispună el însuși de viața lui.

Aceste pagini despre sinucidere, trăite și gândite, se pare așadar că au fost scrise la mijlocul anului 1942. Landsberg mi le-a trimis la scurt timp după aceea, la începutul toamnei. Le-am păstrat cu grijă și le-am publicat în revista *Esprit*, în decembrie 1946, sub titlul *Le problème moral du suicide*. Acest text este reprodus și aici, în continuarea *Escului* despre experiența morții, pe care îl desăvîrșește și-l aprofundează. Îl putem considera testamentul intelectual și spiritual al lui Paul-Ludwig Landsberg.

Mai rămîn de tradus și de publicat în franceză mai multe dintre operele sale esențiale, un Sfînt



Augustin, din care Dieu Vivant și Deucalion (nr. 3) au publicat cîteva fragmente. Din 1940 pînă în clipa deportării, mai scrisese un Machiavelli, pe care-l considera foarte important. Descria acolo viziunea sa despre oamenii Renașterii și, prin ea, concepția sa despre om. Ca să nu se piardă, făcuse trei manuscrise. Pînă în prezent însă nici unul nu a fost găsit.

Jean Lacroix

Eseu despre  
EXPERIENȚA MORȚII



Ce înseamnă moartea pentru ființa umană? Întrebarea este inepuizabilă: e vorba de însuși misterul omului, abordat dintr-un anumit unghi. Fiecare problemă filozofică autentică le conține pe toate celelalte în unitatea misterului.

Să stabilim aşadar cadrul problemei și să căutăm o bază experimentală pentru răspunsuri posibile; sîntem întotdeauna obligați să lăsăm deoparte probleme de cea mai mare importanță. Cercetarea noastră ni se pare inevitabilă în stadiul actual al filozofiei. Sîntem foarte departe atît de o adevărată metafizică a morții, cît și de una a vieții.



# I

## Formularea întrebării

„Specia umană e singura care știe că trebuie să moară, și o știe numai datorită experienței.“ Iată constatarea cu care Voltaire, deseori mai neliniștit decît am fi crezut-o, pune problema în adevărata ei lumină încă de la începutul articolului său despre om<sup>1</sup>.

Să examinăm mai îndeaproape cele două teze pe care le conține această frază atît de plină de înțeles. Fiecare din cele două aserțiuni este susceptibilă de o dublă interpretare: o interpretare care, pe de o parte, poate induce în eroare, și, pe de altă parte, poate dezvălui esența problemei. Cu toate că omul e singura ființă care știe că trebuie să moară, să facem observația că și animalele au unele presentimente ale morții, însă numai cînd se află sub amenințarea ei directă. Se întind la pămînt în așteptarea morții, atitudine calmă și demnă, pe care mizantropii au preferat-o celei a multor oameni.

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire philosophique*, vol. IV, p. 63.

Dar acest fel de presentiment, această percepție a imediatului nu e totuși o cunoaștere propriu-zisă; și, chiar dacă s-ar putea transforma într-o cunoaștere corespunzătoare, tot nu ar fi o cunoaștere a *necesității* morții. Animalul n-ar putea ști, de exemplu, că moartea individului e o caracteristică a esenței vieții și a speciei. Înțelegerea legăturii dintre naștere și moarte, a necesității biologice a dispariției individului în folosul speciei și a dispariției speciei în folosul realizării vieții în forme mereu noi — această înțelegere n-o are fără îndoială decît omul. Originea reflecțiilor de acest ordin se află, de pildă, în relația antinomică între puterea de înmulțire și durata specifică de viață a speciilor, sau în legătura cauzală și temporală între înmulțire și moarte, atît de vizibilă în existența multor viețuitoare. E de la sine înțeles că și în istoria spiritului omenesc asemenea reflecții apar doar relativ tîrziu. Dar aceste reflecții încă nu constituie sursa originală a certitudinii omenești despre moarte. Voltaire spune că aici e vorba de o experiență al cărei conținut real nu este numai faptul de a muri, ci, de asemenea, certitudinea că *trebuie* să murim.

Teza lui Voltaire e specifică interpretării empiriste a secolului său. Am dispune atunci de un număr de observații asupra unor cazuri concrete de moarte, prin intermediul cărora empirismul enciclopedist ar vrea să ne facă să admitem necesitatea de a muri, tot așa cum ne face să admitem că soarele răsare în mod necesar la est.

Nu ar fi vorba, desigur, decît de o necesitate aproximativă; concluzia trasă din analogia unui

număr mare de cazuri observate nu ar rezista în fața scepticismului unui Hume. De aceea, omul ar spera la infinit să învingă această necesitate. Elementul specific uman s-ar reduce la facultatea rațiunii de a cuprinde un număr mare de cazuri particulare în ansamblu și de a descoperi inductiv o regulă a realității. Atunci acest element nu ar consta în felul și conținutul experiențelor înseși, ci în modul în care omul poate dispune de ele pentru a ajunge la legi generale și la adevăruri raționale. Iar afirmația lui Voltaire s-ar integra în antropologia dominantă în epoca lui, când omul era definit ca ființă rațională<sup>2</sup>.

Ni se pare totuși că „datorită experienței” conține în mod obiectiv mai mult decât Voltaire avea clar în minte și că acest conținut mai obscur și mai patetic ne antrenează în direcția unei noi cercetări.

Există vreo experiență specifică morții în care moartea să se manifeste ca aparținând omului în deplinătatea experienței sale personale? Dar această experiență, care ne permite de acum să stabilim un fapt destul de verosimil, nu ne pune oare în mod nemijlocit în fața necesității sorții noastre?

---

<sup>2</sup> Voltaire spune „experiența” și nu „experiență”. Folosind articolul hotărât, ne arată că are în vedere experiența comună a omenirii, experiența îmbogățită prin știință; are, deci, o noțiune cantitativă despre experiență. De aceea, interpretarea empiristă ni se pare inevitabilă, ca interpretare filologică dacă nu ca interpretare filozofică. Voltaire adaugă (*loc. cit.*): „Un copil crescut singur și dus pe o insulă pustie n-ar fi conștient de existența morții mai mult decât o plantă sau o pisică.”



## II

### Limitele răspunsului lui Scheler

Fenomenologia a arătat că experiența omenească este mai bogată din punct de vedere calitativ decît ideea pe care o are despre experiență empirismul clasic. Ea a dovedit, de asemenea, că experiența nu conține niciodată o simplă alăturare de date izolate, ci de structuri și relații necesare. Tocmai în acest sens a vrut Scheler să reformeze teoria experienței biologice, încercînd să găsească adevărata esență a experienței omenești a morții<sup>1</sup>. Dar răspunsul pe care l-a oferit întrebării noastre nu ne poate satisface. Ceea ce descrie el în felul său atît de profund și de luminos este experiența îmbătrînirii. La el, noțiunea morții apare numai ca punct-limită previzibil dacă urmărim linia procesului de îmbătrînire. Structura vieții noastre se schimbă simțitor în fiecare clipă. Presiunea trecutului crește, în timp ce posibilitățile viitorului se

---

<sup>1</sup> Max Scheler, *Tod und Fortleben*, in *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, Berlin, 1933.

îngustează. Omul se simte din ce în ce mai puțin liber; din ce în ce mai puțin capabil să-și transforme cursul vieții prin elaborarea propriului viitor. Îmbătrânind, nu pierde numai sentimentul libertății, ci, într-o oarecare măsură, libertatea însăși. Fără îndoială că acesta este un adevăr cumplit. Dar moartea, în experiența omenească, nu este oare ceva total diferit de ideea de limită ultimă a experienței individuale? — Întîlnim aici pentru prima dată problemele puse de posibila dualitate a experienței noastre despre moarte. Putem să o cunoaștem, pe de o parte, ca viitor immanent al propriei noastre vieți, și, pe de altă parte, ca moarte a *celui-lalt*, la care asistăm sau de care luăm cunoștință în mod indirect. Mai ales prin această a doua posibilitate știm că moartea nu este deloc legată de procesul îmbătrânirii. În majoritatea cazurilor, intervine foarte devreme din punct de vedere biologic și o putem considera „naturală“ numai în cazurile foarte rare în care se prezintă într-adevăr ca sfîrșit al unei bătrîneți. Dar, chiar și în aceste cazuri atît de rare, mai trebuie să se producă un mic accident: un guturai, o inflamație, o diaree, la care organismul nu mai poate rezista. Caracterul specific al așa-zisei morți naturale poate fi recunoscut prin absența unei lupte perceptibile între forțele de apărare și forțele de distrugere. Pur și simplu, rezistența vieții este prea slăbită. Dimpotrivă, boala violentă nu e altceva decît lupta care presupune o rezistență puternică din partea organismului. Dar experiența pe care o are omul despre necesitatea

morții sale nu are totuși nimic comun cu ipoteza unei morți naturale a organismului. Am nu numai certitudinea că trebuie să mor *odată*, adică o dată ce a fost atins acel punct-limită al morții naturale, ci și certitudinea că în fiecare clipă din viață mă aflu nemijlocit în fața posibilității reale a morții, *astăzi și întotdeauna*. Moartea este aproape de mine. Incertitudinea oamenilor în fața morții nu se datorează numai unei lacune a biologiei, ci și necunoașterii propriului destin, această „necunoaștere“ fiind ca însăși un *act* în cadrul căruia se constituie o *prezență* ca o *absență* a morții: *Mors certa, hora incerta*. — Moartea are dialectica ei intimă. Ea este *prezența absentă*. Problema experienței omenești despre necesitatea morții depășește deci biologia, după cum depășește elementele sentimentului îmbătrânirii.

### III

## Experiența morții și individualizarea

Este însă omul capabil de o experiență de acest gen? Răspundem că poate să o trăiască în anumite condiții. După câte se pare, conștientizarea condițiilor este cea care poate să ne apropie de elementul specific al acestor experiențe.

Cele mai importante categorii de ființe omenști care par să ignore necesitatea morții sînt copiii și oamenii primitivi. Cercetările lui Lévy-Bruhl ne-au făcut cunoscută concepția despre moarte care determină atitudinea popoarelor primitive. Pentru ele, moartea, avînd întotdeauna o cauză exterioară, prezintă un caracter întâmplător. În societățile lor, individul nu se diferențiază încă suficient de clanul său pentru a-și putea defini individualitatea prin altceva decît prin poziția sa în cadrul clanului, prin funcția pe care o are în acest organism. Dacă, după moartea lui, această poziție e moștenită de un alt individ, el dobîndește și numele, și sufletul mortului. Clanul și-a regenerat membrul pierdut. Și este ca și cum nimic nu s-ar fi

întîmplat. La fel ca la speciile animale, legea regenerării ascunde aici efectul morții individuale. Oamenii apar, conform analogiei clasice, ca frunzele copacilor. Moartea nu e decît trecerea suflului într-un nou individ, *inversul nașterii*.

Constatăm atunci un fenomen istoric atît de general, încît putem desprinde o regulă: conștiința morții merge mîna în mîna cu individualizarea omenească, cu constituirea de individualități singulare, operă a persoanei. Această individualizare nu constă neapărat în dobîndirea unei conștiințe mai clare și mai nuanțate a singularității proprii, ci, mai ales, în faptul că omul face progrese reale sub raportul singularității. Conștiința modificată presupune o modificare a ființei. Astfel, nu neapărat conștiința morții individuale devine mai intensă, ci, mai ales, amenințarea însăși a acestei morți. Individul actualizează un conținut propriu numai lui, care, în consecință, trebuie să depășească limitele clanului, ale regenerării clanului și ale renașterii în cadrul clanului. Numai începînd cu acest moment se formează un element susceptibil să fie amenințat de o adevărată *dispariție*, adică de moarte individuală. Efectul acestei evoluții explică de ce epocile istorice bogate în individualități ieșite din comun sînt obsedate de gîndul morții. Misterele și filozofiile epocilor tîrzii ale Antichității, care au între ele legături mai strînse decît s-ar crede în general, sînt determinate aproape în exclusivitate de această nouă neliniște a individului. Fenomenul negativ este atunci destrămarea cetății antice; fenomenul

pozitiv: un nou grad de individualitate umană; consecința: o nouă neliniște în fața morții; produsul final: misterele, sectele filozofice, pregătirea creștinismului. Tot astfel, în epoca Renașterii și a Reformei, comunitatea medievală se destramă; vedem din nou o omenire foarte individualizată, intens chinuită de amenințarea crescândă a morții. Este epoca spaimelor existențiale, epoca unei teologii dominate de dorința individului de a se ști iertat în ceasul morții, epoca dansurilor macabre și a unei crude reprezentări realiste a lui Christos mort pe Cruce sau pus în mormânt<sup>1</sup>.

Conținutul noilor doctrine ale nemuririi, care devin posibile și necesare printr-un nou sentiment față de moarte, diferă în chip absolut de încrederea în regenerarea clanului. Pentru primitiv, supraviețuirea în cadrul întregului nu are nimic paradoxal și nimic deosebit de plăcut. La aceste popoare, teama *de mort* este infinit mai mare decât teama *de moarte*<sup>2</sup>. Ele se tem de morții încă nereîncarnați, ca de niște ființe aflate prin apropiere, ascunse, amenințătoare. Văd în ei posibili strigoi care trebuie satisfăcuți și fermecați prin ritualuri, în special pentru a fi împiedicați să facă rău. — Religiile

---

<sup>1</sup> J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen-Âge*, Paris, 1932 (*Amurgul Evului Mediu*, traducere de H.R. Radian, București, Editura Univers, 1970, cap. II „Viziunea morții”).

<sup>2</sup> A se vedea James Frazer, *La crainte des morts*, Paris, 1934, de ex. p. 23: „Cei din tribul Binjwar [...] cred că numai cei răi supraviețuiesc, devenind spirite răufăcătoare.” V. de asemenea p. 61 și urm. După Huizinga (*loc. cit.*), mortul și moartea se identifică în dansurile macabre medievale.

superioare, care făgăduiesc victoria asupra morții, nu se adresează popoarelor care, dincolo de moarte, nu ar aștepta altceva decât neantul, ci presupun anumite credințe legate de nemurire de alt ordin. În India, înainte de sosirea lui Buddha, sentimentul de a rămâne închis în cercul veșnic al nașterilor și al morților devenise de nesuportat pentru individul conștient. Eliberarea promisă de Buddha poate fi în același timp o eliberare de moarte și de naștere, de nașterea și renașterea care condiționează moartea. Noțiunea creștină de nemurire, înțeleasă în raportul ei cu categoria ontologică a eternității, reprezintă o eliberare definitivă față de timpul, schimbarea și devenirea terestră care implică moartea. Individul este parcă salvat din fluviul generațiilor. Dar Christos făgăduiește o naștere căreia nu-i mai poate urma nici o moarte. Buddha promite o moarte căreia nu-i poate urma nici o naștere, deci nici o altă moarte. Creștinismul este afirmarea supremă a Vieții biruitoare<sup>3</sup>. Budismul este negarea vieții, pe temeiul însuși al realității morții. Budismul presupune credința brahmanică potrivit căreia ciclul nașterii și al morții este cu atât mai indestructibil cu cât e inerent esenței înseși a realității. Creștinismul presupune credința iudaică potrivit căreia acest ciclu se constituie numai prin păcatul originar și, în consecință, poate fi rupt în virtutea unei noi nașteri, prin intervenția harului divin care va învinge păcatul și, în cadrul aceluiasi act, moartea.

---

<sup>3</sup> *I Corinteni*, 15, 54–57. Unul dintre aspectele dramei lui Nietzsche a fost acela de a fi văzut creștinismul cu ochii lui Schopenhauer.

## IV

### „Repetiția“ experienței morții aproapelui

Să admitem așadar că experiența decisivă a morții e legată de un anumit grad de singularizare personală a omului, că procesele individualizării și al „mortualizării“ merg mână-n mână. Pentru a înțelege în profunzime această teză, plecăm de la experiența morții celuilalt, care, evident, are o valoare de neînlocuit pentru noi, cei în viață.

Nu pretindem că acest punct de plecare ar fi singurul posibil. Există stări asemănătoare morții, care, într-o anumită măsură, țin încă de experiența pe care o putem avea despre noi înșine: somnul profund; anumite feluri de leșin; amintirea obscură a stadiului prenatal embrionar, declanșată de un anumit fel de meditație etc. Există, de asemenea, o experiență a morții în pericolul de moarte trăit: războiul, boala gravă, accidentele etc. Există nenumărate feluri de a ne presimți sau de a ne reprezenta propria moarte. Au existat sfinți care și-au prevăzut ceasul morții prin meditație, medici cu ajutorul științei, eroi prin propria hotărâre. Dar, în



fiecare din aceste experiențe, diferența esențială dintre faptul de a muri și moarte, dintre *a suporta* ca act și *ceea ce suportăm* rămîne inevitabil ascunsă. Urmărind aceste experiențe, nu reușim să transcendem fiziologia și psihologia faptului de a muri în sensul metafizicii morții înseși. Ne alegem punctul de plecare în experiența morții celuilalt, pentru că sperăm ca în acest fel să întîlnim *persoana* ca atare și relația specifică pe care ea o poate avea cu moartea<sup>1</sup>.

Pe măsură ce ne individualizăm noi înșine, remarcăm singularitatea celorlalți. În dragostea personală, surprindem această singularitate în ceea ce are ea inefabil și în diferența sa esențială față de noi înșine. Moartea unui om pe care-l iubim în acest fel trebuie să ne spună ceva hotărîtor și să depășească sfera faptului biologic. *Moartea aproapelui* înseamnă infinit mai mult decît, în general, moartea altcuiva. În cazul în care persoana ne este dată, putem atinge problema ontologică a relației sale cu moartea. Singurul mijloc de a decanta dintr-o experiență trăită tot ce conține aceasta ca dată este retrăirea ei în amintire.

Vedem mai întîi cum se încheie un proces în organismul *celuilalt*. Ni se înfățișează atunci în primul rînd ca un corp viu. Asistăm, de pildă, la faza critică a bolii prin care va interveni moartea. Știm bine că persoana iubită mai există ca atare,

---

<sup>1</sup> Cercetările lui Heidegger trec aproape direct peste experiența morții celuilalt, urmărind un scop foarte diferit de al nostru. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, vol. I.

numai că se ascunde în spatele acestui proces; adesea, ea poate reapărea încă o dată, de pildă într-un ultim cuvînt al muribundului. Faptul dominant este însă acesta: un corp viu suferă; al nostru se identifică fizic cu suferința acestui semen chinuit<sup>2</sup> — Și, apoi, o clipă în care totul devine calm, cînd totul pare să fi luat sfîrșit, cînd trăsăturile crispate ale chipului iubit se destind. E clipa în care ființa vie ne părăsește, momentul cînd facem experiența absenței misterioase a persoanei spirituale. Pentru o clipă, simțim o ușurare. Durerea provenită din identificarea fizică a luat sfîrșit: dar imediat ne simțim transportați în lumea stranie și rece a morții consumate. Sentimentului de milă vitală astfel suspendat în vid i se substituie deodată conștiința profundă că această ființă, în singularitatea persoanei sale, nu mai este *aici* și nu mai poate reveni în acest corp. Nu ne va mai vorbi, nu va mai trăi în preajma noastră, ca pînă acum. Niciodată.

Formele superioare ale credinței în nemurire concordă perfect cu această experiență. Ele ne prezintă persoana spirituală nu ca anihilată, ci numai dispărută, existînd în absență. Dacă moarea era *prezența absență*, mortul este acum *absența prezență*<sup>3</sup>. Experiența nemijlocită a morții *celuilalt* nu

---

<sup>2</sup> Georges Duhamel, poet și medic, a oferit o descriere incomparabilă a acestei identificări în *L'humaniste et l'automate*, Paris, 1934.

<sup>3</sup> F. Mauriac, *Journal*, Paris, 1935, p. 53: „În îngrozitoarea deznădejde pe care o trăiești la spectacolul unei morți, ai sentimentul că ești păcălit: persoana iubită este aici și nu mai este.”

ne oferă la început nici o certitudine în legătură cu nemurirea. Ne oferă doar faptul absenței, și nu ne indică dacă această absență urmează unei anihilări sau numai unei *disparații* în raport cu noi înșine. Credința în nemurire ne promite că propria noastră moarte ne va reuni cu semenul acum dispărut, că-l vom auzi din nou vorbind în condiții necunoscute și eliberat de vechiul corp. Experiența pură a morții aproapelui nu poate însă nici să confirme, nici să spulbere această făgăduință. În orice caz, e o experiență specific umană, pentru că presupune o anumită concretizare a două principii strîns legate, care sînt esențial umane: personalizare spirituală și dragoste personală a aproapelui. Vedem, de asemenea, că moartea trebuie să intervină aici ca „necunoscutul“, că trebuie să depășească orice experiență a bolii, a suferinței și a bătrîneții.

Experiența morții aproapelui este singulară ori de cîte ori are loc. Moartea apare în cadrul acestei experiențe în singularitatea sa personală. Fiecare moarte este — ca și modul fiecărei persoane de a fi prezentă — unică. Dar poate apărea apoi o intuiție a *necesității morții*. Pentru ochii spiritului, a devenit perceptibilă legătura foarte strînsă între un eveniment de ordin vital și dispariția persoanei. Persoana devine absentă în acest mod bizar, exact în momentul în care procesul vital dintr-un organism dat a luat sfîrșit. Această schimbare de raport poate fi considerată ca esențială și necesară în orice experiență de acest fel. Corpul viu devine cadavru. Iar prezența persoanei nu mai este posibilă într-un

cadavru<sup>4</sup>. Aspectul însuși al cadavrului nu ne arată doar că aici procesul vital specific individului din specia umană a luat sfârșit; odată introdusă categoria persoanei, acest aspect ne arată, de asemenea, că spiritul personal nu se mai poate realiza în acest corp. În ochii deschiși ai omului mort observăm nu numai sfârșitul vieții, ci, mai ales, dispariția persoanei spirituale. Vedem chiar că unul nu mai poate fi prezent *pentru* că celălalt nu mai este acolo. Viața, în înțelesul biologic al cuvântului, ne dovedește, sfârșindu-se, că este baza *prezenței*, bază indispensabilă a realizării spiritului personal în ființa omenească.

Toate acestea încă nu reprezintă o experiență a necesității morții, ne ajută doar să descoperim într-un mod special structura virtual multiplă a existenței noastre pămîntești. Conștiința necesității morții nu se trezește decît prin *participare*, prin dragostea personală în care se scâldea integral această experiență. Am constituit un „noi” cu muribundul. Și tocmai în acest „noi”, tocmai prin forța proprie a acestei noi stări de ordin personal ajungem la cunoașterea trăită a propriei noastre *necesități de a muri*. O clipă rămînem în ținutul morții. Imediat după aceea ne întoarcem din tărîmul umbrelor. Nu ne-a atins în acea clipă copleșitorul frig al morții? Vom mai fi oare aceiași după ce-l vom fi simțit?

---

<sup>4</sup> F. Mauriac, *loc. cit.*: „Căci un cadavru este esențialmente o absență, un lucru părăsit, abandonat — pe scurt, o rămășiță pămîntească.”

Necesitatea morții despre care poate fi vorba aici nu este identică cu conținutul frazei generale care stabilește legătura dintre orice persoană umană cu orice fel de moarte. Această necesitate se raportează mai ales la oamenii pe care îi iubim și la noi înșine. Zona în care resimțim cu adevărat amenințarea este înconjurată de un orizont nemărginit și vag, populat de alte ființe umane reale și posibile, trecute și viitoare. Necesitate și generalitate nu sînt nici pe departe noțiuni atît de legate între ele, cum presupune raționalismul. Sîntem adesea în situația să concepem o relație necesară care nu există în fond decît în raport cu o personalitate singulară și decurge tocmai din singularitatea ei. Experiența morții ne dă într-adevăr o sinteză de necesitate și generalitate. Dar amîndouă sînt de ordin foarte special. Necesitatea generală despre care e vorba aici nu este de ordin logic, ci, mai degrabă, de *ordin simbolic*. Celălalt înseamnă de fapt *toți ceilalți*. Nu este altul decît „*Jedermann*“, și acest *fiecare* moare de fiecare dată în aproapele care moare de moartea lui unică<sup>5</sup>. Simbolul e o realitate singulară și universală întocmai ca adevărata necesitate a morții<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Este acel „*fiecare*“ exprimat de Baudelaire: „Dumnezeu este veșnicul confident în această tragedie în care fiecare este eroul“ (*Mon coeur mis à nu*).

<sup>6</sup> Trebuie menționat că acest „*fiecare*“ este contrariul lui „se“, constituit întotdeauna ca ființă publică. Generalitatea antropologică ca generalitate a individualului mi se pare că a fost descoperită de Montaigne: „Fiecare om poartă în sine forma întreagă a condiției umane“, spune el în binecunoscutul capitol „Despre căință“. Dar sensul cel mai sublim al acestei identificări simbolice și reale n-a fost oare exprimată de Evanghelie cînd vorbește de Fiul Omului?

Ca biolog, pot să constat caracterul finit al posibilității de a trăi, inerentă fiecărui organism dat, adică faptul că a trăi înseamnă a lupta în permanență împotriva unor obstacole și unor amenințări și că fiecare organism își epuizează cu timpul energiile în această luptă. Ceea ce reprezintă, de asemenea, sub forma unei reflecții, intuiția scheleriană a morții ca punct-limită. Dar ceea ce experiența trăită aduce în plus este coincidența acestui punct-limită biologic cu dispariția subită a spiritualității! Iată înlănțuirea generală și necesară. O problemă *existențială* se manifestă deci înainte de toate în gândul dureros că o exteriorizare comunicativă a persoanei mortului, cel puțin prin vocea familiară nouă, a devenit imposibilă. Această gură nu-mi va mai vorbi. Acest ochi stins nu mă va mai privi. Comuniunea cu această persoană pare ruptă: dar această comuniune era eu însumi într-o oarecare măsură, și în acea măsură resimt moartea în interiorul propriei mele existențe. Este experiența morții în singurătatea ce urmează pierderii. Există în experiența hotărâtoare a morții apropielui ceva asemănător sentimentului unei *infidelități tragice* din partea lui, tot așa cum există o experiență a morții în *resentimentul infidelității*. „Am murit pentru el, a murit pentru mine“, nu e un fel de a vorbi, e un abis. Teologii și misticii ne spun că numai Dumnezeu este fidel, pentru că numai Dumnezeu nu moare, că moartea este ea însăși rodul unei infidelități voluntare care aşază lumea întreagă în starea de infidelitate ontologică pe care o reprezintă mortalitatea ei. Toate aceste adevăruri pe care

ei le primesc prin revelație corespund experienței descrise, bineînțeles fără să fie deductibile din ea.

Numeroși observatori au remarcat că experiența morții nu a avut decît un efect neglijabil asupra soldaților din războiul mondial, chiar și în timpul luptei. Un medic militar a afirmat în acest sens că moartea este o idee de civil<sup>7</sup>. Unul dintre motivele acestor fapte este că experiența personală a morții aproapelui nu se produce simultan cu această moarte, ci îi *urmează* în ordinea temporală. Dacă datoria ne cheamă imediat la o nouă acțiune, clipa prezenței morții înseși se pierde. Totuși mi se pare de netăgăduit că această experiență personală nu este decît amînată în cazul în care condiția ei primordială, o comuniune personală cu mortul, se poate realiza. Pentru aceasta nici măcar nu trebuie, de exemplu, să preexiste o prietenie personală. După cum nici simplul fapt de a vedea pe cineva murind nu este de ajuns. Un singur act însă al dragostei personale e suficient ca să-mi dezvăluie, prin prezența sau, mai degrabă, prin „absența prezentă” a persoanei, esențialul despre moartea umană. O clipă de liniște în fața unui mort, fie el și un adversar necunoscut, și această situație poate sta la baza unui act de dragoste personală față de semen ca atare. Ideea despre moartea umană își regăsește atunci deplinătatea.

Exemplul concret care ne-a servit drept punct de plecare se adresa doar intuiției. Ne imaginam mai

---

<sup>7</sup> Paul Voivenel, autorul unei cărți bogate în experiențe și înțelepciune: *Le médecin devant la douleur et la mort*, Paris, 1934.

ales prin amintire cum asistăm la deznodământul fatal al unei boli. Ochii sufletului nostru au văzut într-o prezență spațială imaginară cum încetează lupta finală a vieții împotriva morții, au văzut substituindu-i-se misterul spiritual al morții consumate. Pentru a desprinde însă cu limpezime esențialul din această experiență, nu e nevoie să asistăm în mod real sau prin *repetiție imaginativă* la această luptă finală. Părinții soldaților uciși în război au realizat în suferința lor o experiență asemănătoare. Au realizat-o când le soseau scrisorile fatale prin care erau puși în fața prezenței spirituale a morții celor apropiați ca înaintea unui fapt împlinit. Eforturile lor pentru a afla toate amănuntele legate de ultimele ceasuri ale celor dragi sînt motivate de caracterul inuman și insuportabil al acestei situații nemijlocite.) În fața contactului cu misterul gol al morții, omul încearcă să regăsească atmosfera mai caldă a *faptului de a muri* pentru a se încadra în acea compasiune vitală de care are nevoie. Pentru că tocmai în această compasiune credem că ne apropiem de defunct substituindu-i *muribundul* care pare să-l conțină în germen. Reprezentarea durerii vitale, oricît de atroce ar fi ea, are pentru noi ceva relativ consolator. Actul de a muri în care se poate concentra persoana rămîne un act esențialmente accesibil înțelegerii noastre<sup>8</sup>. Viața este patria noastră,

---

<sup>8</sup> Actul de a muri, întotdeauna singular, poate fi, de asemenea, actul cel mai personal. Rilke a arătat aceasta în paginile de neuitat din al său *Malte Laurids Brigge*, Leipzig, 1910.



chiar și când devine durere și compasiune. În durerea noastră, putem să regăsim personalitatea defunctului sub forma ultimului său act. În fața morții consumate, dimpotrivă, parcă am fi expatriați din lumea noastră. Imposibilitatea unei participări vitale, imposibilitate de asemenea de a înțelege o persoană prezentă, exprimă esența spirituală a unei suferințe sau mai degrabă a unei zguduiri a întregii noastre existențe, pe care pare-se că numai credința religioasă o poate face suportabilă. Un om viu nu e niciodată cu desăvârșire rupt de simpatia și înțelegerea noastră. Acest lucru rămîne adevărat, chiar dacă cineva care a murit de mult și la capătul celălalt al pămîntului reînvie numai prin puterea imaginației noastre. Doar experiența morții celuilalt ne arată ce sînt, *calitativ*, absența și îndepărtarea. Ea ne transportă sufletul într-un tărîm necunoscut, într-o nouă dimensiune. Descoperim că existența noastră e o punte între două lumi.

Intensitatea unei astfel de experiențe poate varia. Ea depinde de gradul atins de propria noastră personalizare și de caracterul relației între noi înșine și persoana mortului. Cel mai important este modul de coexistență în care se produce experiența. Posibilitatea unei schimbări a propriei noastre existențe ca „*existență întru moarte*“ (*Sein zum Tode*), ca urmare a experienței morții unuia dintre semenii noștri, se întemeiază pe posibilitatea dragostei personale. Nimeni nu ar putea pretinde că experiența morții aproapelui ar fi un echivalent al experienței pe care o voi face privind *propria-mi*

*moarte*; dar semnificația ei pentru mine este atît de adîncă, încît aparține în mod necesar existenței mele personale, și nu celui *se*<sup>9</sup>. Ea diferă, ca experiență trăită de diferitele stări psihice pe care le poate comporta. Nu este nicidecum un fel de durere și poate fi chiar trăită cu o anumită bucurie. Să te bucuri de durerea vitală a unui om înseamnă să fii crud, și chiar diabolic cînd savurarea bucuriei se grefează pe durerea unei agonii. Dacă participarea vitală rămîne aici umană, ea conține mila. Dimpotrivă, „o milă pentru moarte“ nu se poate produce. Moartea nu este o durere a defunctului. Celui care trăiește îi poate fi milă de el însuși, pentru că l-a pierdut pe celălalt, dar este o formă a durerii foarte îndepărtată de mila vitală pe care o poți avea pentru muribund<sup>10</sup>.

Absența subită a persoanei spirituale poate fi interpretată în mod foarte diferit, mai ales în funcție de diferențele inerente experienței înseși. Conținutul său fundamental nu e niciodată anihilarea, ci ceva asemănător unei probleme deschise. Numai astfel poate spiritul îndura suferințe dincolo de sfera durerii propriu-zise. Cele mai grele

---

<sup>9</sup> Heidegger nu pare să-și dea seama de importanța acestei diferențe. „*Mitsein*“ rămîne la el o noțiune extrem de formalizată. Filozofia lui nu conține dragostea, după cum nu conține nici credința, nici speranța. Jaspers, prin noțiunea lui de „comunicare“, se apropie mult mai mult de posibilitatea care ne interesează aici. Cf. Jaspers, *Philosophie*, vol. II.

<sup>10</sup> Dacă credința religioasă oferă imagini concrete, de exemplu, durerile sufletelor și chiar ale trupurilor în infern sau în purgatoriu, această situație se schimbă, și mila redevine posibilă.

suferințe nu sînt niște dureri. Să păstrezi comuniunea cu mortul înseamnă să aperi de distrugere propria ta existență din care face parte integrantă această comuniune. Spiritul e deci silit să găsească într-o soluție a problemei, soluție care nu pare în mod clar să poată fi găsită, posibilitatea reconstituirii acestei comuniuni. Suferința spirituală este suferința existenței care se află într-o incertitudine amenințătoare, într-o totală lipsă de relații, abandonată și neputincioasă. Compasiunea ar fi o punte către *celălalt* și, prin aceasta chiar, o consolare. Doctrinile nemuririi îl consolează pe credincios, în primul rînd pentru că, prin concretizarea imaginii morților, credinciosul poate să-i urmeze, cel puțin în imaginație, și să se identifice cu ei. Diferitele ritualuri de înmormîntare ne dau sentimentul reconfortant că sîntem în stare să mai facem ceva pentru ei, că avem la dispoziție mijloace de a veni în contact, într-o anumită măsură, cu existența lor. Fie și numai din această cauză, catolicii nu vor renunța niciodată la credința în purgatoriu, locul în care existența mortului, în care condiția sufletului său este încă accesibilă activității caritabile a celor vii<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Miguel de Unamuno, *Avant et après la Révolution*, Paris, 1933, p. 178.

## V

### Temeiul ontologic

Problema specific umană a morții este pusă de evenimentul pe care îl constituie transformarea unei ființe vii în *persoană* și se manifestă în istoria umanității, ca și în biografia individului, pe măsură ce se realizează această posibilitate fundamentală. Persoana trebuie considerată aici ca o existență care se constituie pe sine, actualizarea unei *ființe-devenire* (*Werdesein*) care dă sens și unitate întregului existenței individuale. Simplul fapt al apariției sale transformă întregul *individualității* în *personalitate*. Toate elementele care preced personalizarea își pierd esența proprie prin această transformare unificatoare<sup>1</sup>. Există o relație specifică acestui proces de transformare, efect al realizării persoanei, cu un proces vital care poate fi comparat, *dacă-l izolăm*, cu procesele vitale la animale și chiar la plante. Această relație se dezvăluie în descompunerea

---

<sup>1</sup> A se vedea cartea mea: *Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt, 1934, și eseul meu despre *La conception de la personne* în *Esprit* nr. 27/1934.

organică, ca una dintre caracteristicile morții. Procesul organic are într-adevăr o semnificație ambiguă în raport cu actualizarea persoanei. Pe de o parte, acest proces organic, prin rezistența sa, constrânge persoana să lupte pe măsură ce se desăvârșește; pe de altă parte, îi oferă ocazia și locul actualizării. Și am putea chiar spune că, într-o oarecare măsură, datele existenței fizice sînt, de asemenea, transformabile în procesul personalizării. O antropologie unitară care, opunîndu-se materialismului, s-ar apropia de un monism spiritualist s-ar putea sprijini pe acest fapt. Limitele acestui „angelism idealist“ s-ar manifesta însă tocmai în moartea umană. Ne-am izbi inevitabil de o dualitate incluctabilă. Ceva din viața organică scapă personalizării.

Împlinirea existenței personale nu coincide decît arareori cu moartea; numai în vise și în mituri eroul își află moartea chiar în momentul în care a atins culmea perfecțiunii sale. Din acest fapt, putem de-acum să tragem concluzia că moartea nu este *la origine* o posibilitate imanentă existenței personale, acelui „*Dasein*“ însuși. Venind dintr-o altă sferă, moartea *pare introdusă din afară* în existența noastră. Aproximarea spirituală a morții este o misiune hotărîtoare pentru orice persoană umană, dar efortul presupune tocmai acea trăsătură a morții pe care încearcă să o transforme. Existența personală nu este fatalitate; are ca sarcină să transforme fatalitatea morții în libertate. La origine, moartea omului e asemănătoare cu moartea animalului. În cazul primitivului, ea nu pare să difere

decît foarte puţin. Şi numai în relaţie cu o personalizare progresivă a întregului existenţei umane dobîndeşte cu adevărat un sens nou. Acceptarea morţii transformă moartea; dar această acceptare presupune o rezistenţă. Persoana umană, în esenţa ei, nu este o *existenţă întru moarte*. Ca orice existenţă, ea este orientată spre propria realizare şi întru eternitate. Tinde spre propria perfecţiune, chiar şi cu preţul depăşirii vechiului obstacol, aspru şi anevoios, reprezentat de moartea fizică. Ea nu-şi poate schimba *exterioritatea ontologică* decît făcînd din această moarte calea propriei sale împliniri. *Metafizica nu are ca punct de pornire neantul revelat prin angosă, ci fiinţa la care Erosul filozofic participă prin natura sa.* De aceea, caracterul ontologic al persoanei nu decurge din negativitate, pe care persoana trebuie numai să o accepte. Hotărîrea specială prin care persoana ar putea deveni, într-adevăr, o *existenţă întru moarte* este intermediară între exterioritatea primară a morţii şi speranţa spiritului care transcende moartea însăşi.

Caracterul definitiv (*Unüberholbarkeit*) al morţii nu este decît o suferinţă pe care persoana o poate încerca atunci cînd actul care poate conduce către nemurire şi eternitate s-a cufundat în deznădejde. Spaima în faţa morţii, şi nu doar suferinţele legate de faptul de a muri ar fi de neînţeles dacă structura fundamentală a fiinţei noastre nu ar conţine postulatul existenţial al unui „dincolo“. Moartea nu ar fi atunci decît un fapt aparţinînd viitorului; poate că destul de dureros, dar fără nici o pondere deosebită şi fără nici o ameninţare de ordin metafizic.

Angoasa însăși ne dezvăluie că moartea și neantul se opun tendinței celei mai profunde și mai inevitabile a ființei noastre<sup>2</sup>. Nu vorbim aici despre impulsunea de a dăinui, inerentă vieții în general, despre „voința de a trăi“ a lui Schopenhauer. Afirm, chiar în momentul în care formulez acest gând, impulsunea persoanei umane de a se realiza și de a se eterniza. În străfundul ființei există un act: *afirmarea sinelui*. În cazul persoanei care se știe unică, întâlnim afirmarea acestui element unic de realizat, afirmare care implică tendința de a depăși timpul. Credința în nemurirea personală nu e doar o făgăduință consolatoare, e de asemenea o expresie, este mai ales *actualizarea* acestui factor ontologic. Moartea interpretată ca definitivă, moartea fizică interpretată ca negare universală a existenței noastre nu e decît reflexul necredinței deznădăjduite, o negare a persoanei de către ea însăși. Dacă natura umană are nevoie de nemurire, faptul nu provine nici din egoism, nici dintr-o idee fixă, nici dintr-un atavism istoric oarecare. Această nevoie însăși stă mărturie pentru o structură ontologică fundamentală: *conștiința imită ființa profundă*. Dacă nici o posibilitate reală nu ar corespunde acestei tendințe, existența umană în întregime s-ar prăbuși în neant. Unamuno, care, ca și Sfîntul Pavel, vede în credință „încredințarea celor nădăjduite“<sup>3</sup>, a redes-

---

<sup>2</sup> Voluptatea angoasei este, la unii gânditori, o voluptate nihilistă.

<sup>3</sup> *Evrei*, 11, 1: „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite...”

coperit în nădejde cu mult mai mult decît un sentiment al omului. Nădejdea constituie sensul vieții noastre și prelungește afirmarea conținută în structura intimă a ființei în general. „Pentru că nădejdea este floarea strădaniei trecutului de a se face viitor, și această strădanie formează ființa însăși — în sensul propriu al cuvîntului — și îi dă realitate.”<sup>4</sup> O filozofie a existenței care neagă temeiurile ontologice ale celor trei virtuți omenești este o filozofie împotriva existenței<sup>5</sup>.

Nădejdea, act al existenței personale, diferă în mod fundamental de sentimentele eteroclite pe care le numim *speranțele a ceva*. Dimpotrivă, nădejdea posedă un conținut, nu posedă însă acele *conținuturi care se pot înlocui reciproc*, tocmai pentru că *propriul conținut* îi aparține într-un mod foarte intim. Ea constituie o structură a ființei, care transcende subiectul psihic. Conținutul îi este immanent: este cu adevărat al său. *Acest conținut nu există decît în ea, și nu există decît tinzînd spre acel*

---

<sup>4</sup> M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905 (*Viața lui Don Quijote și Sancho*, traducere de Ileana Bucurenciu și Grigore Dima, București, Univers, 1973, partea a II-a, cap. XLIV, p. 301). Unamuno exprimă această convingere, despre care vorbește rareori, la sfîrșitul sonetului mistic *La sima: La vida, nuestra vida verdadera / La vida, esta esperanza que se inmola / Y vive así, inmoldándose, en espera* („Viața, adevărata noastră viață / Viața, această speranță care se jertfește / Și trăiește astfel, jertfindu-se, în așteptare“).

<sup>5</sup> Vezi A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über Martin Heideggers Existentialontologie*, Leipzig, 1934, pp. 83, 131, 143. Cartea reprezintă critica fundamentală a nihilismului heideggerian, devenită necesară pentru a-i distruge funesta putere de seducție.



conținut. Speranța și nădejdea par a se îndrepta amîndouă spre viitor. Dar există în acest caz *două feluri de viitor* care țin de *două feluri de timp*. Viitorul speranței este viitorul lumii în care așteptăm împlinirea a diferite evenimente. Viitorul nădejzii este însuși viitorul persoanei mele, în care trebuie să mă împlinesc. Nădejdea este încredere ce tinde spre viitorul său, și răbdare în cadrul aceluiași act. Speranța își are rădăcina în nerăbdare, anticipîndu-și mereu viitorul și îndoindu-se mereu de sine. Nădejdea tinde, în principiu, către adevăr; speranța, în principiu, către iluzie<sup>6</sup>. Speranța admite un timp care aparține lumii și hazardului, nădejdea constituie un alt timp, care aparține persoanei înseși și libertății. Astfel, nădejdea nu este nicidecum o lume nedeterminată a speranței, o tendință a sufletului către speranțe diferite. Determinarea și nedeterminarea ei presupun o gradare care îi este proprie, conform gradului de claritate în care ea însăși se surprinde și se înțelege. Contrariul ei nu este vreo decepție sau alta, ci deznădejdea, care formează și ea o unitate indisolubilă cu conținutul său propriu. Chiar și această decepție, devenită generală, sumă a multiplelor decepții, pe care spa-

---

<sup>6</sup> Paul Valéry a spus-o foarte bine în cartea cu titlul *Variété* (Paris, 1926) — „La crise de l'esprit“, p. 10: „Dar speranța nu este decît neîncrederea ființei față de previziunile precise ale spiritului său. Ea sugerează că orice concluzie defavorabilă ființei *trebuie să fie* o eroare a spiritului său.“ Acest pasaj a stîrnit mînia lui Unamuno în a sa *Agonía del Cristianismo*, pentru că emite ceva adevărat în legătură cu speranța fără să arate că și contrariul este adevărat pentru nădejde.

niolii le numesc *desengaño*<sup>7</sup>, nu este deznădejdea, ci mai degrabă o etapă în *purificarea* nădejzii înseși, care, transcenzînd lumea, își descoperă propriul sens. Nădejdea tinde către ființă, către actualizarea permanentă și progresivă a persoanei umane. Speranța *anticipează* prin intermediul imaginației, nădejdea *crează* prin actualizare; speranța se îndoiește, nădejdea afirmă, dar afirmă printr-o mișcare creatoare a întregii noastre existențe. În același fel, deznădejdea tinde către neant, în timp ce decepția nu este decît distrugerea dureroasă a unei anticipări imaginative. Dacă *presupunem* că, fără un impuls asemănător nădejzii, primăvara copacii n-ar da viață nouă frunzelor lor, *știm* că omul, ca persoană spirituală, nu poate exista nici o clipă fără nădejde. Aceasta din urmă nu e speranța într-un lucru sau altul, ci nădejdea creatoare, baza firească a nădejzii despre care stă scris că nu ne lasă să pierim<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Poate vom putea să dăm același sens unei decepții devenită generală a speranțelor lumii și cuvîntului „disperare” (*désespoir*). La Pascal, noțiunea de *ennui* are uneori exact același sens, de exemplu *Pensées*, ed. Brunschvicg, sect. II, 168 și 171, cu comentariul. La Kierkegaard, nu este vorba atît de disperare, cît de deznădejdea însăși. S.K., *Traité du désespoir*, N.R.F., 1932.

<sup>8</sup> *Romani*, 5, 5. Relația dintre nădejdea firească pentru om ca persoană, așa cum apare ea în ultimă instanță în *Orphische Urworte* de Goethe, și nădejdea supranaturală, provenind din revelarea lui Christos, pare a fi analogă cu relația dintre nemurire și înviere. În ambele cazuri, nădejdea presupune certitudine, și nu îndoială: dar aceste două certitudini sînt de ordin diferit. Nădejdea despre care vorbim nu este așadar „virtutea teologală”. Noi indicăm mai degrabă locul din structura umană în care această virtute poate intra, în care trebuie să intre pentru ca pînă la urmă să înfrîngă posibilitatea deznădejzii.

## VI

### Moartea aproapelui după cartea a patra a *Confesiunilor*\* Sfântului Augustin

*O monstrum uitae et mortis profunditas!* („O, urficiune a vieții și prăpastie a morții!“)

În cartea a patra a *Confesiunilor*, Sfântul Augustin ne vorbește despre experiența morții aproapelui, așa cum a trăit-o pe cînd era profesor de retorică în Africa, la Tagaste, orașul său natal. În acea perioadă, marcată de adeziunea sa provizorie la maniheism, îi moare un tînăr prieten, căzut la pat pe neașteptate, camaradul său de școală din copilărie, deosebit de drag inimii sale, dar despre care nu vorbește decît cu ocazia morții lui timpurii. După ce povestește întîmplarea, Augustin îi mărturisește lui Dumnezeu tristețea și nefericirea de care fusese cuprins. Nu-și poate mărturisi nefericirea fără s-o analizeze și nu poate intra în această analiză fără să depășească din primul moment elementul psihologic, ajungînd la ceva mai profund și,

---

\* Traducerea în limba română a fragmentelor din *Confesiunile* Sfântului Augustin aparține lui Petru Creția (n. t.).

în același timp, mai general. Mărturisindu-se și analizându-și nu atât stările sufletești, cât etapele vieții, Augustin se ridică întotdeauna pînă la întuirea metafizicului, a simbolicului, a existențialului. Devine, pentru el însuși, acel „Fiecare“, omul prin definiție, oferind astfel în *Confesiuni* chiar istoria acestui „Fiecare“<sup>1</sup>. Descoperindu-și propriile ciudățenii, le transformă în experiențe și, povestindu-și cu multă sinceritate viața, oferă o imagine fidelă a vieții și condiției omului. Elementul simbolic este de o generalitate immanentă realității înseși. Istoria *Confesiunilor* e istoria Sfîntului Augustin, om ca și noi, și, din această cauză, drama fiecăruia. Drama individuală scoate în evidență drama generală. Relatînd, de pildă, furtul neînsemnat al unor pere, comis în adolescență, Augustin oferă o analiză profundă a păcatului; vorbind despre un prieten pasionat de spectacolele de circ, de luptele de gladiatori, face o analiză desăvîrșită a irosirii existenței personale în mijlocul mulțimii. „Fiecare om, spune Montaigne, poartă în sine forma întreagă a condiției umane.“

---

<sup>1</sup> Categoriei *fiecare* îi corespunde la Augustin categoria *nos*. De pildă, în ultimul capitol al *Confesiunilor* (XII, 38), spune: *Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum [...]; priore autem tempore ad male faciendum mouebamur* („Iar noi cîndva năzuiam să facem bine [...]; mai înainte însă simțeam îndemn spre facerea de rău“).

Întregul capitol, deosebit de important, se mișcă în jurul acestei categorii care se constituie pentru el din întâlnirea și deosebirea dintre Dumnezeu și Om.

Astfel, în cartea a patra a *Confesiunilor*, de care ne vom ocupa acum, Augustin transcende particularul. Voi cita câteva fragmente, deși mi se par practic intraductibile: „De durerea aceea inima mea s-a umplut de întuneric și tot ce priveam era moarte. Și chin era pentru mine țara nașterii mele și ca o nefericire ciudată casa părinților mei. Iar tot ce împărtășisem cu el, acum, fără el, devenise un crîncen supliciu. Ochii mei îl căutau pretutindeni, zadarnic; și uram toate din preajmă-mi, pentru că nu-l cuprindeau și nici nu puteau să-mi spună: «Așteaptă, va veni» — cum venea pe cînd era viu, după cîte o absență. Ajunsesem să fiu nedumerit de mine însumi și-mi întrebam sufletul de ce este mîhnit și de ce mă răvășește atîta, dar nu știa să-mi răspundă nimic. Iar, dacă-i spuneam: «Nădăjduiește în Domnul», nu îmi dădea ascultare, și pe bună dreptate, pentru că omul iubit pe care îl pierduse era mai adevărat și mai bun decît năluca în care era îndemnat să creadă. Dulce îmi era numai plînsul, el rămăsese să-mi desfete sufletul în locul prietenului meu pierdut.”<sup>2</sup> Aici putem regăsi elementele

---

<sup>2</sup> *Confessiones*, IV, 4: *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaueram, sine illo in cruciatum inmanem uerterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce ueniet“, sicut cum uiueret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi. Et si dicebam: „Spera in*

esențiale ale experienței morții celuiilalt, despre care am vorbit. Asistăm la acțiunea morții ca *absență prezentă* care transformă întreaga lume în moarte: *quidquid aspiciebam mors erat*. Observăm diferența radicală existentă între absența spațială și relativă, pe de o parte, și absența definitivă resimțită în cazul morții celuiilalt, pe de altă parte. *Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce ueniet“, sicut cum uiueret, quando absens erat*. Și, imediat după aceasta, asistăm — și nu exagrez folosind acest cuvânt — la *însăși nașterea filozofiei existențialiste*: „Ajunsesem să fiu nedumerit de mine însumi...“ *Factus eram ipse mihi magna questio*. În cadrul acestei nedumeriri care e ființa noastră, se mișcă, între nădejde și deznădejde, filozofia existențialistă, filozofia prin care omul încearcă să-și înțeleagă propria condiție. Or, e necesar ca experiența morții celuiilalt să servească drept introducere la această nedumerire, pentru că prin ea ni se revelează că viața trecătoare a omului nu poate fi existența lui, și nici existența însăși. La Sfântul Augustin, efortul către nădejdea care aparține calității ontologice a persoanei umane se manifestă din nou: *Spera in Deum*. Dar efortul nu poate fi

---

*Deum*“, iuste non optemperabat, quia uerio erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in delictis animi mei. Reluarea continuă a lui „și“ e mijlocul retoric de a reda același urît existențial care se manifesta la Augustin.

încununat de succes, pentru că Dumnezeu în care credea în acea epocă un Augustin încă maniheist nu este un Dumnezeu care există. Vom înțelege poate mai bine acest lucru la sfîrșitul eseului nostru. Astfel, pentru Augustin nu rămîne decît o singură consolare, ce conține un fel de fugă și chiar de ipocrizie. El regăsește în propriile lacrimi prezența imaginară a celui pe care-l plînge pentru că l-a pierdut, plînsul însuși trebuind să-l înlocuiască. Pe Augustin îl regăsim plîngînd din belșug în toate epocile vieții sale, pînă în clipa morții. *Requiescebam in amaritudine* („mă linișteam în amărăciune“), spune el puțin mai departe (IV, 6), în fragmentul amintit. Apoi, descoperă antinomia internă a stării sale de atunci: *et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus. Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam* („și sila de viață era grea în mine, dar și teama de moarte. Poate pentru că, cu cît îl iubeam mai mult, cu atît uram mai mult moartea și mă înfricoșam de ea, crîncena vrăjmașă care mi-l luase“). Starea sa e fără ieșire, și deznădejdea va rămîne imanentă vieții lui pînă cînd îl va găsi pe Dumnezeu pe care-l numește „nădejdea mea“, *spes mea*, atît în capitolul despre care am vorbit, cît și adesea în actul mărturisirii sale. În sfîrșit, regăsim în aceste fragmente ceea ce am numit *participare* existențială, un *Noi* constituit de comuniunea a două persoane, și vedem cum, prin

actul constituirii acestui *Noi*, produs și nucleu al prieteniei, Augustin se află nu numai *în fața*, ci și — îndrăznesc să spun — *în interiorul* inefabil al propriei morți. „Pentru că cel pe care îl iubisem ca și când n-ar fi fost menit morții murise, mă miram că ceilalți muritori trăiesc și mai ales că trăiesc eu, care fusesem un alt el. Adevărată vorbă a cuiva despre prietenul lui: e jumătate din sufletul meu. Într-adevăr, mi-am dat seama că sufletul meu și sufletul său fuseseră un singur suflet în două trupuri și de aceea îmi uram viața, nevrînd să trăiesc înjumătățit.“<sup>3</sup> Își încredințase astfel existența personală comuniunii cu un om, iar acum infidelitatea, efemeritatea tragică a acestui om îi sfîșie viața personală. „Îmi rămăsesem mic însumi ca un loc de durere, unde nu puteam să exist și de unde nu puteam să mă îndepărtz.“<sup>4</sup> Va trebui ca, mulți ani

---

<sup>3</sup> *Confessiones*, IV, 6: *Mirabar enim ceteros mortales uiuere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, uiuere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat uita, quia nolebam dimidius uiuere.* — La 15 februarie 1810, Goethe îi scrie lui Eckermann, cu ocazia morții mării ducese Luiza: *Der Tod ist doch etwas so seltsames, dass man ihn, unerachtet aller Erfahrung, bei einem uns teuren Gegenstande nicht für möglich hält, und er immer als etwas Unglaubliches und Unerwartetes auftritt* („La urma urmei, moartea e ceva atât de ciudat, încît n-o considerăm posibilă, în ciuda oricărei experiențe, cînd e vorba de cineva mult îndrăgit, și intervine întotdeauna ca ceva de necrezut și la care nu te așteptai“).

<sup>4</sup> *Confessiones*, IV, 7: *Ego mihi remanserem infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere.*



mai târziu, această neliniște să devină rugăciune și mărturisire pentru a aduce victoria nădejzii, a nădejzii care se dobîndește pe sine.

Textul *Confesiunilor* rămîne inepuizabil. Trebuie acum să-l părăsesc cu părere de rău pentru a ajunge, nu fără rușinare, la propriile mele analize asupra diversității, mai ales istorice, inerente experienței morții. Dacă voi vorbi despre cîteva doctrine care țin de istoria filozofiei, să nu uităm că o voi face pentru a ajunge la analizarea unor experiențe care, prin conținutul lor de fond, nu aparțin propriu-zis nici unei școli, nici unei epoci. La baza oricărei filozofii autentice, vom găsi posibilități întemeietoare ale experienței și ale vieții omenești.

## VII

### Forme ale experienței morții

Condițiile cele mai generale ale unei atitudini a persoanei umane față de problema morții pe care am încercat să o definim arată că sentimentul legat de caracterul nostru muritor, sentiment ce decurge din experiența pe care o acumulăm despre moarte, dobîndește un sens foarte diferit, în funcție de modalitățile resimțite de dependență sau independență pe care le realizează viața personală în raport cu viața corporală.

Anticipăm cîte ceva din modul specific al morții noastre cu fiecare experiență trăită care ne dezvăluie această relație fundamentală. În anumite forme de experiență, ne resimțim propria personalizare stîmjenită, zdrobită, sufocată de corporalitatea noastră. E clipa în care moartea ne apare ca distrugere a persoanei înseși. Aceasta din urmă nu pare să fie decît fumul focului vital întreținut de realitatea dură și solidă a corpului viu. Dacă, în acel moment, ne reprezentăm realitatea corporală a vieții noastre ca fiind distrusă, atunci persoana pare

anihilată, nimicită, pentru că aparent îi lipsește o forță centrală proprie. Când omul își dă seama că se află în această stare, spaima morții, atât de diferită de frica vitală, atinge punctul culminant. Or, tocmai în această spaimă se concentrază spiritul personal. E cutremurarea persoanei în fața unui abandon metafizic, în care se și vede, prin anticiparea sfârșitului vieții corporale. Închisoarea era și un adăpost. Omul nu se încrede în capacitatea lui de a rezista izolării și, de aceea, e, prin anticipare, ca și anihilat. Totuși, chiar și în acest caz, spaima anticipativă nu va însemna niciodată absența absolută a nădejzii într-o formă de nemurire, ci mai degrabă inconsistența ei, un mod negativ de supraviețuire într-o pasivitate asemănătoare unei disoluții. Nemurire lipsită de greutate și forță, asemenea nemuririi homerice, mai rea decît o viață de sclav, care se va topi în chinurile unei izolări de moarte. Moartea ca sfârșit absolut este o idee goală, și nici spaima morții nu oferă o reprezentare a ei. Omul poate avea o astfel de reprezentare ori de cîte ori viața corporală, psiho-fizică este conducătoare și activă, iar viața propriu-zis personală, spirituală, este dependentă și mai degrabă pasivă. La deprecierea spiritului se poate ajunge atât prin plăcere, cît și prin durere. Așa se explică de ce mai ales prin plăcere ne aflăm atât de aproape de spaima și de chinurile morții. Moartea, cînd pătrunde pe neașteptate în sărbătorile trupului, pare că pre-

lungeste divertismentul, acel *motus defectivus* al persoanei către neant, *motus* în care omul evadează din legea sa ontologică cea mai profundă.

Acestui gen de experiențe i se opun direct cele care se produc în stările în care simțim activitatea proprie a existenței noastre personale. Atunci reușim să învingem spaima și chinul; simțim că moartea poate conține eliberarea unei forțe care pare că poate să existe independent de viața corporală. Aceste experiențe pe care, în sensul cel mai larg al cuvântului, le putem califica drept extatice nu aparțin propriu-zis vieții religioase, ci pot decurge din orice spiritualitate puternică.

De la Platon, filozofii spiritului au urmat această cale pentru a justifica prin argumente nădejdea pe care și-o puneau în nemurire. Argumentele lor abia dacă ascund experiența fundamentală. Ultimul dintre ei, Max Scheler, se bazează pe autonomia actelor spirituale în raport cu procesul vital. Actele noastre de cunoaștere, de exemplu, nu urmează neapărat o determinare biologică. Dimpotrivă, sînt alcătuite din „însăși natura lucrului“, din esența proprie a conținutului către care se îndreaptă intenția cunoașterii. Astfel, omul participă, prin fiecare adevărat act de cunoaștere, nu numai la obiect, ci în același timp la o ordine supravitală care trebuie să fie inaccesibilă morții. Această concepție trebuie să se materializeze pînă la urmă în doctrina platoniciană a *superiorității* filozofiei față de moarte. Ea decurge dintr-o poziție care își are ea însăși originea într-o experiență trăită

a autonomiei spiritului personal. În extazul filozofic, omul vede moartea fizică inferioară lui însuși, fără valoare și neputincioasă. Filozofia însăși devine o anticipare a morții, un act personal al faptului de a muri, realizarea parțială a morții fizice înainte de fatala ei intervenție. Filozoful socratic sau platonician actualizează încă din această viață nemurirea spirituală. Fondul real din *Phaidon*, cu siguranță mai convingător decât demonstrațiile logice despre nemurire pe care le conține, este viața, nădejdea, felul de a muri al lui Socrate. La Platon, aceste doctrine depășesc posibilele elemente orfice. Descoperim o viață reală, o filozofie trăită, care alcătuiește nucleul Dialogurilor sale<sup>1</sup>. De pildă, ideea corpului ca închisoare a sufletului este, la Platon, nu numai repetarea unei teze orfice, ci, mai ales, expresia actului filozofic însuși care transcende corpul, transformînd sentimentul vieții și al morții. Victoria asupra morții nu decurge dintr-o calitate a omului în general, ci se manifestă ca substanță a nădejzii; este rezultatul activității interioare care este adevărata filozofie. Dar reușita acestei activități nu se poate constitui decât în întâlnirea dintre filozof cu o lume care există independent de om și care, prin natura ei, e în afara condiției ființei muritoare. Eternizarea omului se face prin *participare*, și această participare este

---

<sup>1</sup> A se vedea cartea mea *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, Bonn, 1923. Recitiți, de ex., *Phaidon* (64 și urm.). Să nu uităm că această filozofie este un mister grec, un mister grec spiritualizat.

esența oricărei cunoașteri veritabile. Autonomia spiritului față de viață și de moarte se constituie în măsura în care omul participă la lumea ideilor. Orice participare înseamnă o transformare a participantului, iar cunoașterea este ea însăși transformarea subiectului uman. Să filozofezi înseamnă să mori, să părăsești această lume a imaginilor, această peșteră a umbrelor, pentru o altă lume, care există cu adevărat, pentru că este veșnic prezentă — înseamnă să părăsești această lume nu într-un sens spațial, ci tocmai în sensul transformării ființei, inerentă actului filozofic.

Să ne reamintim experiența angoasantă: cvasi-inexistența spiritului defunctului rezulta atunci din aparența că, odată privat de corp și izolat de lumea celor vii, spiritul nu mai avea un temei al prezenței. Spiritul expatriat căpăta atunci caracterul unui *spectru*, al unui lucru a cărui existență nu o putem nega cu desăvârșire, dar care pare a fi lipsit de ea pentru că nu comportă ideea posibilității unei adevărate prezențe<sup>2</sup>. Spiritul nu există decît în comuniune. Dacă vrem să concepem o forță autonomă a spiritului, destul de puternică pentru a putea depăși moartea, trebuie să presupunem că moartea nu izolează spiritul, ci îl transpune cel puțin într-o *altă lume*. Izolarea<sup>3</sup> nu e compatibilă cu structura intimă a existenței personale și implică

---

<sup>2</sup> Nu putem să nu ne gîndim în acest caz la *spiritele* cu care spiritiștii cred că intră în contact.

<sup>3</sup> Izolarea este, binînteles, contrariul singurătății, în care se poate efectua comuniunea personală.

tendința de anihilare. De aceea, spectrul nu există decît într-un raport discutabil cu o lume căreia nu-i mai aparține. Atitudinea platoniciană față de moarte nu e posibilă așadar decît dacă admitem ontologia ideilor. Dar tot aceasta ne permite să observăm limita esențială a platonismului. Lumea spirituală cu care spiritul mortului va coexista, *la care va participa* însușindu-și modul propriu de existență al acestei lumi noi, nu e aici decît o lume a ideilor. Persoana însăși va deveni idee? *Spiritul-persoană* ar fi atunci o formă tranzitorie și secundară a spiritului, care în esența sa proprie, ar fi idee. Ne aflăm în fața unei antinomii, pentru că nemurirea omului trebuie să fie personală ca să fie nemurirea pe care nădejdea lui îl împinge să o caute, singura nemurire demnă de acest nume. Pe de altă parte, ontologia ideilor înseși trebuie prin forța lucrurilor să rămînă neclară cînd ideile nu sînt înțelese ca forme secundare ale spiritului, ca produse ale unei persoane. Lumea despre care ne vorbește filozofia antică nu e o *lume a aproapelui*, lume constituită din „caritas“; e înainte de toate o lume de lucruri, o *lume de lucruri văzute*, chiar oamenii rămînînd în cadrul ei astfel de lucruri, ființe publice și limitate. Lumea transcendențială reflectă această trăsătură a lumii empirice. Seamănă cu lumea ideilor care sînt lucruri văzute în spirit, și nu cu o lume de persoane<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> În mistere, Mama, Natura, sub forma unei zeițe, pare să fi fost realitatea nemuritoare la care omul participă murind și renăscîndu-se.

Ontologia ideilor depinde încă de ontologia naturii, nu ajunge la deplina claritate a categoriilor spiritului. Nu oferim aici o critică a doctrinei lui Platon. Dar e imposibil să nu remarcăm limitele experienței sale. Filozoful însuși pare să le fi resimțit cu putere și din acest motiv a lăsat nesoluționate dificultățile pe care le prezintă interpretarea existenței lumii ideilor. Aici trebuie căutate limitele oricărei filozofii precreștine din Europa. Persoana nu era încă revelată, iar sensul morții rămânea ascuns. Omul nu descoperise încă decît lumea spirituală a gândirii filozofice, nu înțelesese decît ideea, dar nu fusese încă pătruns el însuși de manifestarea *spontană* a unei persoane eterne, existență primordială a spiritului.

Această limită a „ascensiunii“ platoniciene ne permite să înțelegem că epocile filozofice influențate într-o oarecare măsură de Academie, și chiar Academia însăși, care avea să ajungă la scepticism, nu au păstrat supra-naturalismul ideilor și nu au reținut, în consecință, inițierea platoniciană în moarte și în nemurire. Ar fi cazul să revedem aici istoria filozofiei antice, de la Aristotel pînă la victoria creștinismului, pentru a urmări în cadrul ei meditația asupra morții, care constituie centrul vital al preocupărilor sale. Această epocă de individualizare progresivă e dominată de ideea morții, poate mai intens decît oricare alta. Să amintim doar cele două tradiții caracteristice mai ales pentru două forme de experiență: tradiția lui Epicur și cea stoică.



moarte, pe care le regăsim, de pildă, la Epictet și Marc Aureliu, doctrine ce par să caracterizeze o stare de spirit foarte răspîndită în rîndul claselor cultivate ale Imperiului Roman. Pentru stoic, moartea aparține „întregului“ ordonat al „cosmosului“, ca și nașterea: „De cînd te-ai născut, te tot duci.“<sup>9</sup> E o lege generală inevitabilă, egală pentru toți, deci echitabilă. Nu trebuie nici să ne mirăm, nici să ne plîngem de ea. Iată de ce moartea nu e un sfîrșit absolut, pentru că omul aparține cosmosului, care n-ar putea să-și împlinească marea lege și să ajungă la deplinătatea ființării sale decît prin moartea indivizilor. Nimic nu pierе în lume: „Ele (lucrurile) încetează numai, nu pier.“<sup>10</sup> Adevărata semnificație a acestor cugetări nu apare însă decît dacă le înțelegem ca pe efortul unei meditații perpetue, al cărei scop este să-i asigure individului suveranitatea asupra Morții. „...Gîndește-te mereu la ea, ca să n-ai a te teme niciodată de ea.“<sup>11</sup> Această suveranitate care se va întemeia în mod hotărîtor și radical pe domnia rațiunii asupra pasiunilor, și, astfel, asupra destinului, constituie în același timp scopul și înțelepciunea, virtutca și fericirea vieții stoice. Pasiunea pe care trebuie s-o

---

<sup>9</sup> Seneca, *loc. cit.*, IV: *Ex quo natus es ducерis*.

<sup>10</sup> Seneca, *loc. cit.*, XXXVI: *Desinunt ista, non pereunt*. A se vedea, de asemenea, Marc Aureliu, *loc. cit.*, II, 7. Pentru el, moartea e o destrămare a organismului viu. A se vedea, de asemenea, Epictet, *Encheiridion*, V.

<sup>11</sup> Seneca, *loc. cit.*, XXX: *Tu autem mortem ut nunquam timeas semper cogita*.

dominăm e aderarea instinctivă la viață și, totodată, spaima instinctivă de moarte. Filozoful caută o stare de spirit în care omul, prin forța rațiunii, prin exercițiul meditației, prin convingerea că moartea nu e un rău în sine, va slăbi într-atît această adeziune instinctivă la viață, încît va putea să hotărască, cu deplină liniște sufletească, propria: *viață sau moarte*. „*Fă de bună voie ceea ce este voia altuia*.“<sup>12</sup> Trebuie să *dobîndești* moartea ca să poți scăpa de ea<sup>13</sup>. Dacă într-o împrejurare oarecare rațiunea îi oferă motive suficient de puternice ca să renunțe la viață, omul trebuie să fie în stare să aleagă liber și să înfăptuiască cu calm, rece, inbranlabil propria moarte<sup>14</sup>.

Stoicismul e prin definiție o doctrină a libertății, libertate care se bazează pe posibilitatea morții libere. Se înțelege, însă, că această moarte liberă nu e nicidecum același lucru cu sinuciderea, care, în cea mai mare parte din cazuri, nu e decît produsul pasiunii, deci, pentru stoic, culmea servituții. De aceea, nu este vorba atît de realitatea, cît de însăși posibilitatea acestei morți alese — de o

---

<sup>12</sup> Seneca, *loc. cit.*, LXXVII: *Fac tui iuris alieni est*. Vezi Epictet, *loc. cit.*, XI. Moartea intră în categoria lucrurilor care nu ar trebui să ne privească pentru că nu stau în puterea noastră, nici în libertatea noastră.

<sup>13</sup> Trebuie chiar să schimbăm moartea în activitate: *Non sit ipsa mors otiosa*. Seneca, *De otio*, VII, 1.

<sup>14</sup> Acest lucru e valabil și pentru disprețul față de moartea aproapelui: Dacă îți iubești băiatul sau soția, gîndește-te că iubești ființe umane și, dacă mor, nu vei suferi. Vezi Epictet, *loc. cit.*, III.

anumită atitudine realizată în timpul vieții înseși. Această atitudine și această posibilitate psihologică nu sînt date decît în *uirtus moriendi*<sup>15</sup>, însuși nucleul înțelepciunii. Cît despre posibilitatea *obiectivă*, ea este un dar al lui Dumnezeu, pentru care filozofii îi mulțumesc neconținut. Omului îi este deschisă o ușă prin care poate scăpa de orice servitute: „Este o nenorocire să trăiești de nevoie, dar nu-i neapărat nevoie să trăiești de nevoie. De ce nu-i nevoie? Fiindcă din toate părțile ți se vor deschide drumuri spre libertate, nenumărate, scurte, lesnicioase. Să mulțumim zeilor că nici un om nu poate fi ținut să trăiască.”<sup>16</sup> *Trebuie să învățăm să putem muri*, ca să putem urma, la nevoie, exemplele glorioase ale lui Socrate și Cato.<sup>17</sup> Înțeleptul se cunoaște după felul în care moare și în care-și așteaptă moartea. „Moartea se va pronunța asupra ta.”<sup>18</sup> Cel care moare fără

---

<sup>15</sup> Seneca, *loc. cit.*, LXXVIII: *Vita si moriendi uirtus abest, seruitus est.*

<sup>16</sup> Seneca, *loc. cit.*, XII: *Malum est in necessitate uiuere; sed in necessitate uiuere, necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viae multae, breues, faciles. Agamus deo gratias quod nemo in uita teneri potest.*

<sup>17</sup> Moartea lui Socrate este o moarte liberă în sens stoic, cu toate că nu este vorba despre o sinucidere. Faptul că renunțarea la fugă dă acestei morți un caracter liber, nu prea diferit de sinuciderea filozofică, ne-o spune Socrate al lui Platon încă din *Phaidon*, 62. În ceea ce privește atitudinea stoicilor față de martirii creștini, a se vedea P. de Labriolle: *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 48, 78, 103. Despre moartea socratică a lui Seneca, a se vedea Tacit, *Annales*, XV, 62.

<sup>18</sup> Seneca, *loc. cit.*, XXIV: *Mors de te pronunciatura est.*

teamă și fără spaime, fie de moarte naturală, fie de mîna călăului, fie de propria mîină, arată întotdeauna că și-a îndeplinit misiunea umană, că a realizat în el însuși suveranitatea rațiunii conform ordinii Cosmosului. Dacă sofismul lui Epicur e un șiretlic odiseic care să ne scape, dacă nu de moarte, cel puțin de ideea și de obsesia morții, cealaltă doctrină, mai conformă cu eroismul cationic, nu e lipsită de o bravură puțin cam prea voită. Stoicul privește moartea în față, deși La Rochefoucauld crede altceva despre acest lucru; dar, dacă merge drept în întâmpinarea ei, nu află aici o spaimă imensă care se trădează tocmai în acest act al unei voințe desperate? Avem exemple de acest fel care marchează polii opuși ai disprețului față de moarte, de la caricatura sinuciderii lui Peregrinus Proteus povestită de Lucian, pînă la gestul sublim al unui tînăr poet al vremurilor noastre, Lauro de Bosis<sup>19</sup>. La Seneca, această voință trebuie să minimalizeze moartea. Argumentul lui Epicur a devenit la el un mijloc de a face posibilă eliberarea stoică. Bătrînul care îi scrie lui Luciliu nu poate să renunțe la nici o armă în fața amenințării morții. Epictet mi se pare mai înțelept și de un calm aproape neomenesc. Marc Aureliu — melancolic și, de fapt, de neconsolat. Experiența stoică este experiența unui curaj datorită căruia descoperim fondul de nădejde care dăinuie cînd nu mai există nimic care să întemeieze

---

<sup>19</sup> *The Story of my Death*, New York, Oxford University Press, 1933 (traducerea franceză: Scave, Paris, 1933).

nădejdea; fondul care dăinuie prin faptul că sîntem nădejde înainte de a fi deznădejde; fond care nu ajunge prin sine însuși să elimine vreodată deznădejdea. Hotărîrea stoică nu este o fugă, ca în cazul epicureilor, e un atac în parte disperat. Și, totuși, atitudinea stoică mi se pare cea mai sublimă cîtă vreme omului nu i se recunoaște posibilitatea de a participa la o ordine existențială care transcende moartea. Această ordine transcendentă este, într-o oarecare măsură, înlocuită în stoicism de ideea pan-teistă a întregului, a cosmosului — de imanența unei rațiuni universale. Faptul că filozofia stoică a putut să stabilească, în felul său grav și limpede, o concepție despre adevăratul fel de a muri și despre calea pe care trebuie s-o urmăm în acest scop se datorează, fără îndoială, desăvîrșirii unui păgînism profund și conștient tragic care a avut discipoli în toate timpurile, mai ales de la Renaștere încoace. Efortul stoic are deci o reală putere. Și, totuși, această însoțire rațională cu moartea păstrează un caracter problematic și nu permite niciodată găsirea accentelor sincere ale unei victorii a nădejzii asupra morții, accente care, în secolele precreștine, aparțin exclusiv misterelor și, în special, misterului filozofic care este platonismul.

## VIII

### Intermezzo tauromahic

Viața omului fără Dumnezeu seamănă cu o tragedie, dacă nu avem în vedere unul sau altul din momentele sale luate separat, ci structura și sfârșitul ei. E greu de realizat o asemenea privire de ansamblu. Putem face acest lucru conștientizând sensul simbolic al unui mister care-și are rădăcinile în păgânism, lupta cu taurii. Păgânismul este, de fapt, trist, și adevărata afirmare a nădejzii care constituie nucleul existenței umane nu poate avea loc decît prin făgăduința veșniciei și a învierii.

Taurul care intră în arenă nu știe nimic din ceea ce-l așteaptă. Bucuros, scapă din obscuritatea boxei și simte plenitudinea vitalității lui de tînăr atlet. Orbit de lumina bruscă, este stăpîn al cercului închis care devine lumea sa și care încă i se pare o cîmpie fără sfîrșit. Puternic, biciuiește nisipul cu coada, parcurge arena în toate direcțiile, conștient numai de bucuria forței sale. — La fel iese și copilul din pîntecele mamei, și începe curînd să se joace într-o lume luminoasă, care îi îngăduie încă să ignore destinul și pericolele.

Sosesc primii adversari. Este încă un joc. Pentru taur, lupta e naturală. Lupta îi intensifică sentimentul vieții și al propriilor forțe. Micile neplăceri de la început nu fac decât să-i stîrnească furia. E furia celui puternic, care atinge adevărata ei măsură în această provocare. Lupta cheamă și împlinește *animalul de atac* ascuns de viața de toate zilele. Nici un sentiment neplăcut care să depășească jocul. Dar, încetul cu încetul, își face loc un element chinuitor. Se trișează. Adversarul e prea șiret, provoacă și apoi fuge. Deși mai slab, acest adversar devine mai puternic pentru că e rău. Roșul pînzei devine ofensator, încetează să mai fie o ocazie binevenită de luptă.

La fel se întîmplă și cu adolescentul care, la școală sau în afara ei, întîlnește pentru prima dată o lume șireată împotriva căreia sinceritatea forței sale este neputincioasă. Dar hărțuierile tinereții nu sînt grave.

Pentru taur, greu începe o dată cu intrarea dușmanilor centauri. Picadorii îl rănesc de la înălțimea cailor lor cu țepușele, cu care împung de la distanță. Taurul atacă, iar furia lui crește și se revarsă. E de-acum furie dureroasă, minunată, orbitoare, în care culmea freneziei decurge în chip secret din deznădejdea vitală, furie care se întărește printr-o victorie continuă asupra acestei deznădejdi. Nevinovatul, bietul cal bătrîn este cel care suferă cel mai mult din această încheștare. Picadorul șiret se retrage după îndeplinirea sîngeroasei sale misiuni. — La fel intră și omul în lupta periculoasă a vieții.

Niciodată nu poate învinge răul. Dacă și-a nimicit vreun adversar, nu a nimicit decît un nevinovat. Există numai nevinovați; iar adversarii noștri nu sînt decît măștile Răului pe care nu-l vom ucide.

Taurul este încă destul de puternic în acest moment. Dar resursele încep să i se cam termine, pare mai puternic decît este în realitate. Viața din el a început să se îndoiască de sine. Rănile făcute de țepușe sînt adînci, sîngele curge. Un intermezzo va întârzia însă acțiunea. Taurul va fi împodobit și rănit suplimentar. Viteazul luptător e glorificat și batjocorit în același timp printr-un fel de încoronare. I se pun *banderillas*. Iar eroicul animal trebuie să servească drept pretext aproape ridicol pentru dansul elegant al omului care-i pune dureroasa podoaibă, „banderilla“, care reușește să-și înfigă armele în ciuda propriei frici, datorită măreției și greutății înseși a animalului atacat. Tot astfel, omul matur dobîndește succes și glorie în clipa în care este deja slăbit de loviturile vieții. Însăși gloria acestei lumi nu e decît o rană mai intimă, o podoaibă tradițională și aproape ridicolă, o victorie deghizată. Omul nu a învins. Nimeni nu e învingător pe lumea asta. Ne purtăm ca și cum ar fi învingător, ca și cum adevărata glorie ar sta în puterea oamenilor. Înseamnă să-ți bați joc de om<sup>1</sup>. Taurul, cel puțin, nu crede în noua sa demnitate. Să presimtă oare că lumea nu-i glorifică decît pe cei care vor fi jertfiți?

---

<sup>1</sup> *Poner una banderilla*: a spune cuiva lucruri jignitoare, metaforă foarte folosită.



O dată cu matadorul<sup>2</sup>, mare preot mistagog al serbării, moartea intră în arenă. Iat-o! Sub forma săbiei suple, frumoase, necruțătoare, ascunse sub roșul amenințător al pânzei: ascunsă numai celui căruia îi este destinată. Ceilalți o văd, este moartea; taurul slăbit începe să se sperie, dar, depășindu-și spaima, e cuprins de o gravitate de gradul al doilea, gravitatea definitivă de după interludiul tragicomic. Începe tragedia, sau mai bine zis caracterul tragic al întregului eveniment se lasă în sfârșit dezvăluit. Un taur bun rămîne demn, rămîne un luptător pînă la capăt. Nu cred că mai speră să învingă. Vitalitatea lui aproape fără inteligență nu e totuși lipsită de sentimentul obscur al fatalității care se apropie, sentiment crescut brusc din înțîmplările celor douăzeci de minute ce conțin o viață. Se luptă, se atacă, se dă înapoi, se revine de ambele părți, există succese și eșecuri. De aceea, înfruntarea nu rămîne numai pe planul fizic. Redobîndindu-și voința, matadorul încearcă să conducă animalul, să-l domine, să-l pună în unica poziție favorabilă loviturii sale mortale. Steagul roșu al morții pe care îl agită devine stăpînul animalului, obligat să-l urmeze ca îndrăgostitul care se sfîrșește fermecat de iubita atotputernică. Și, deodată, taurul e doborît. Trupul său masiv poartă sabia asemenea unui epilog, ca pe un ultim strigăt mîndru și disperat. Pare să mai reziste pentru cîteva clipe. Dar moartea vine, această moarte de

---

<sup>2</sup> *Matador* vine de la *matar*: a ucide; tradus textual, *ucigaș*.

mult prezentă, identificată cu sabia, identificată cu sursa ei, cu matadorul însuși care o mînuiește. — Animalul mort e luat și dus ca un obiect. — Așa ajungem cu toții la moarte în lumea asta. Fiecare luptă împotriva ei este pierdută dinainte. Frumusețea acestei lupte nu poate consta în dez-nodămîntul ei, ci numai în demnitatea actului în sine. De neînlăturat e numai definitivul.

În lupta cu tauri, animalul ține locul omului, iar omul deține rolul unei divinități de rang îngeresc, rolul demonului. Se răzbună pe faptul că se află sub jugul fatalității, transformîndu-se el însuși în fatalitatea cuiva. E și el o dată cel care *știe* și care prevede prin faptele sale. Iată de ce, timp de două ore, își ascunde propria moarte, pe care nu o poate evita, făcîndu-se stăpîn pe moartea unui înlocuitor. În limitele unei concepții exclusiv imanente vieții și morții omului, nu poate exista mister cu un simbolism mai limpede. Omul are și el o dată prilejul să creadă că este învingător, făcîndu-se aliatul dușmanului de neînvins. Dar, în adîncul sufletului, știe că taurul este el, că supraomenescul stoic al matadorului e fictiv și că această luptă cu dez-nodămînt tragic predestinat este propriul lui sfîrșit<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Pascal, *Pensées*, III, 199, ed. Brunschvicg, vol. XIII, p. 124.

Stoicul, după cum am văzut, e omul fără Dumnezeu, care nu vrea și nu poate să deznădăjduiască pe de-a-ntregul. Alitudinea lui de statuie îi ascunde și îi dezvăluie în același timp așteptarea. Despre relația dialectică dintre stoic și toreador vezi: José Bergamín, *La estatua de Don Tancredo*, p.17, „Cruz y Raya“, Mayo,

Și, cu toate acestea, omul nu deznădăjduiește în fața adevărului: nu-și poate împlini nădejdea decît în cazul în care ar exista, în ciuda tuturor lucrurilor, posibilitatea unei victorii asupra morții. Omul nu deznădăjduiește niciodată cu totul atîta timp cît trăiește, dar: *certitudinea* unei victorii posibile nu se află decît în viața creștină.

---

1934: *No hay nada menos estoico que un torero en cuanto tal torero, porque claro es que puede haber, y no hay efectivamente en el torero un fundamento de estoicismo; pero es ésta precisamente la íntima contradicción del torero* („Nu există nimic mai puțin stoic decît un toreador ca atare, pentru că este evident că în acel toreador poate exista și că există într-adevăr un fond de stoicism; dar tocmai în aceasta constă contradicția intimă a toreadorului“). După părerea mea, aici se găsește contradicția între *umanitatea* sa care e perfect stoică și rolul *supraomenesc* pe care îl adoptă „ca toreador“. Spiritul spaniol de la Angel Ganivet (*Idearium español*, 1896) devine conștient de elementul său stoic. Córdoba e încă în mod vizibil orașul lui Seneca. Despre legătura dintre Cervantes și Lope de Vega cu Seneca, vezi: Karl Vossler, *Lope de Vega und sein Zeitalter*, München, 1932, p. 213 și urm.

## IX

### Experiența creștină a morții

Ajung acum la interpretarea experienței creștine a morții și va trebui să insist în mod special asupra unui gen de experiență „mistică“. Nu-mi este ușor să precizez cu ce drept și în ce sens aş putea vorbi despre acest subiect, inevitabil aici. Vorbind despre experiența morții aproapelui ca despre o experiență umană, o experiență a „fiecăruia“, nu trebuia decît să evoc și să aprofundez o experiență trăită de mine însumi, ca și de voi, cei cărora mă adresez. Acum e vorba nu numai de o experiență specifică din punct de vedere istoric, dar și foarte rară și cu un caracter cu totul special. Personal, n-am avut nici o experiență de acest fel, deși, uneori, am impresia că încep să-i înțeleg cît de cît pe misticii care ne mărturiseau, în fața lui Dumnezeu, că au trăit o asemenea experiență. Mă voi mulțumi, așadar, prin forța lucrurilor să evoc cîteva documente care se află la limita înțelegerii pentru noi, care nu sîntem mistici, și voi încerca să le lămuresc atît cît îmi va sta în putință. Fiecare e

liber să vadă în ele numai documente psihologice, roade ale unei mentalități speciale, pe care nu prea știu cum am putea-o explica. Fiecare e de asemenea liber să-și dea seama că aici e vorba de experiența cea mai intimă și cea mai adevărată a morții și, tocmai de aceea, cea mai rară și mai tainică pe care o poate realiza omul. Ca filozof, nu am nici o autoritate în acest domeniu al experiențelor excepționale, în care niciodată nu poți dovedi nimic. Nu poți decît să le expui și să oferi o interpretare fără pretenții. Fiecare e liber, logic liber, să creadă ce vrea. În ce mă privește, nu ascund faptul că mi se pare sigur că aici se află adevărul misterului. *O monstrum uitae et mortis profunditas.*

Christos aduce credinciosului o eliberare de moarte cu totul nouă. Împlinește intuițiile mistereleor și ale platonismului, revelînd o împărăție spirituală inaccesibilă morții, împărăție din care se poate împărtăși și omul. Pentru religia cea nouă, omul poate transforma și transcende condiția sa de muritor, căci există, dincolo de moarte, posibilitatea unei Vieți, doar ea demnă de acest nume, pentru că însăși veșnicia este condiția ei. Există posibilitatea unei vieți a persoanei umane alături de persoana divină, atît de aproape de ea, încît persoana umană se împărtășește din veșnicia ei. Regăsim la toți gînditorii creștini aceeași dialectică a morții care exprimă schimbarea reală a condiției umane, prin apariția și prin exemplul lui Christos.

Viața pămîntească e o viață pieritoare<sup>1</sup>. Temporalitatea acestei vieți e de asemenea natură încît nici o prezență adevărată nu se poate constitui în cadrul ei. Lumea se degradează cu fiecare clipă. Clipa moare pe măsură ce se naște. Trecutul devorează viitorul înainte ca vreo experiență prezentă să se poată realiza prin durată. Clipa, singurul loc și singura șansă pămîntească a prezenței, deci singura șansă a unei existențe posibile, alunecă în timp și din cauza timpului: *Ex illo ergo, quo nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud quod iam non est*<sup>2</sup> „Dintr-acel timp care nu este încă, prin acela căruia îi lipsește durata, în acela care nu mai este“. Timpul nu există, nu există decît *cele trei timpuri*, și aceste trei fețe inseparabile *sunt [...] in anima tria quaedam*<sup>3</sup>, aparțin sufletului. Ele corespund celor trei forțe ale sufletului: *memoria, contuitus, exspectatio*, memorie, intuiție și așteptare<sup>4</sup>. Analiza timpului pe care ne-o oferă Sfîntul Augustin în cartea a XI-a a *Confesiunilor*, deși puternic influ-

---

<sup>1</sup> *Confessiones*, I, 6: *In istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? Nescio* („Vreau să spun, [de unde am venit] în această viață muritoare sau în această moarte cu chip de viață? Nu știu“).

<sup>2</sup> *Confessiones*, XI, 21. În toate acestea, interpretarea mai cu seamă, dar nu exclusiv, platoniciană a ființei ca *prezență* este presupusă. Deși creștin, ca om și filozof, Augustin aparține încă Antichității.

<sup>3</sup> *Confessiones*, XI, 20: *Sunt enim haec in anima tria quaedam* („Căci acestea trei sînt în suflet“) – *n. t.*

<sup>4</sup> Acestei trinități a lui „distensio“ îi corespund cele trei părți ale întregii cărți a *Confesiunilor*, care oferă, ca să zicem așa, totalitatea unui moment de viață umană (cărțile I–IX, X, XI–XIII).

ențată de Plotin, e unica în filozofia europeană. Este, mai ales, o analiză ontologică a acestei lumi pămîntești caracterizate prin temporalitate, ca și o analiză a alcătuirii ei metafizice.

Neliniștea sufletului tinde neîncetat spre viitor și produce în fiecare clipă trecut depășind imediat prezentul. Neliniștea și nestatornicia nu stau numai la baza sentimentului nostru despre timp, ele viciază însăși rădăcina alcătuirii acestei lumi ca lume (*saeculum*), determinînd astfel mobilitatea timpului. Timpul, potrivit mișcării sale din trecut prin prezent spre viitor, *acest timp este noi înșine*, deși nu sîntem de aceeași natură cu veșnicia; în schimb, veșnicia, veșnicia ca statornicie și prezență pură este identică cu Dumnezeu. Intenția produce veșnicie; în timp ce *distensio* a sufletului omenesc, printr-o diminuare a ființei, marchează trecerea de la veșnicia durabilă și pură a prezenței la timpul muritor al acestei lumi. De aceea, mortalitatea se ivește în interiorul neliniștii noastre, ca particularitate intimă, immanentă și perpetuă, rod și pedeapsă a păcatului. Pe de o parte, persoana noastră nu poate exista în nici un moment al vieții sale fără să-și amintească, și mai ales cu regret, iar, pe de altă parte, fără să nădăjduiască din nou. În fiecare clipă, omul se desparte de ceva, pentru că în fiecare clipă se îndreaptă către o nouă întîlnire. Fiecare particulă a vieții temporale conține în același timp moartea și tendința care luptă împotriva morții. *So leben wir und nehmen immer Abschied* („Trăim și noi și ne

luăm întruna bun rămas“).<sup>5</sup> Timpul creștinului, așa cum îl interpretează Sfântul Augustin, este timpul sufletului care-și caută existența, căutându-și-l pe Dumnezeu. *Quia facisti nos, ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!* („Pentru că tu ne-ai făcut, către tine se îndreaptă neliniștea inimii noastre, pînă cînd își va găsi pacea în tine!“)

Heraclit, Platon și platonicienii meditară la caracterul trecător al lumii și îl interpretaseră ontologic într-un fel mai „obiectivist“, dar asemănător. Pentru creștin, există, totuși, legată de veșnicie, nu numai o lume a ideilor, ci există o *persoană* care, prin harul său, făcîndu-l pe om să se împărtășească din veșnicia ei, poate determina transformarea acestuia prin dragostea deschisă și nemărginită manifestată în întrupare.

Împărtășirea omului din veșnicia persoanei divine nu se înfăptuiește integral decît dincolo de moarte și în asemenea fel încît moartea însăși să devină o naștere superioară nașterii empirice. Dacă există o viață care este într-adevăr moarte, există o moarte care este într-adevăr Viață<sup>6</sup>. Damnarea apare astfel ca singura moarte adevărată, singura moarte veșnică, pentru că înseamnă privarea definitivă

---

<sup>5</sup> Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, VIII (*Elegiile Duineze*, traducere de D. Constantinescu, București, Univers, 1978, p. 69).

<sup>6</sup> *Confessiones*, I, 5: *Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam uideam* („Nu tăinui de mine chipul tău: voi muri ca să nu mor și să îl văd“).

*Muero porque no muero* — „Mor că nu mor“, va spune mai tîrziu mistica spaniolă.



de izvorul Vieții, pierderea pentru totdeauna a posibilității unei astfel de împărtășiri. Sfinții care mor născându-se la o viziune extatică ajung la Viața-veșnicie, la prezența divină care este singura prezență adevărată. Persoana spirituală a defunctului nu dispare, ea dobândește o existență definitivă în moarte sau în Viață, în infern sau în cer. Cel drept ajunge să se împărtășească din ființă; damnatul suferă moartea cu Diavolul care, și el, posedă doar o falsă nemurire, pentru că moartea e condiția lui<sup>7</sup>. Lucifer moare mereu pentru că nu moare întru Christos, așa cum Ahasver din legendă are o agonie lungă, dar nu moare la nesfârșit.

Această dialectică trebuie să ne intereseze aici pentru că ea corespunde înseși realității experienței creștine și tinde să lămurească radical revoluția valorilor pe care o comportă. Ea prelungește și explică viața creștină, așa cum dialectica platoniciană prelungea și explica realitatea vieții filozofice începute de Socrate și terminate de Academie. Căci puterea făgăduinței creștine izvorăște și dintr-o experiență trăită. Moartea empirică poate, într-adevăr, să înceapă în plină viață prin mortificare, prin metodele care eliberează parțial spiritul de trup și de impulsurile trupesti, dar, în același timp, Viața adevărată, Viața veșnică se poate face simțită aici pe pământ și prin harul lui Dumnezeu. Sfântul Toma d'Aquino vorbește despre o *inchoatio uitae aeternae*. Transformare inițială care trebuie să aibă

---

<sup>7</sup> V. *Confessiones*, II, 5.

drept urmare o tendință către convertirea<sup>8</sup> atitudinii omului și a sentimentelor omenești față de moarte. Spaima față de moarte tinde să se transforme în spaima față de viața trecătoare, față de viața fără Dumnezeu, iar atașamentul la viața pămîntească implică moartea empirică transcenzînd-o. Omul nu fuge decît de o anumită moarte, căutînd din această cauză o alta. Ceea ce-l interesează din acel moment este doar „*cum să mori*“, moartea putînd deveni acces la Viața cea adevărată, accesul la perfecțiunea lui *inchoatio*. Această convertire se produce mai mult sau mai puțin la toți cei care caută într-adevăr să devină creștini și, bineînțeles, niciodată sau aproape niciodată nu se produce pe deplin. Dar acest început de convertire nu e adus, în general, decît de credință. Puțini sînt aceia la care credința e urmată de o *cognitio experimentalis*, de o experiență interioară nemijlocită. Experiența lui Dumnezeu pe care o posedă misticii conține și o experiență a morții care le este proprie. Ei nu sînt cu nimic mai presus față de ceilalți credincioși, după cum nu sînt nici excepții paradoxale și monstruoase în cadrul vieții religioase. Dar au, prin harul care îmbracă forme atît de diverse, un acces neobișuit la aceleași mistere. Pentru cercetarea noastră privind plenitudinea experienței omenești a morții, spiritualitatea lor are o importanță mai mare decît a creștinilor, care n-au avut pe pămînt parte de aceeași cunoaștere experimentală ca acei sfinți

---

<sup>8</sup> *Convertire* — în sensul propriu și în cel figurat.

— eroi ai credinței și ai supunerii. Dar această discriminare, justă în principiu, riscă să devină prea radicală când o aplicăm nemijlocit realității omenеști. *Credo ut intelligam* („Cred ca să înțeleg“). Dacă nu există cu siguranță mistic creștin în afara credinței comune, poate că nu există nici sfînt *cu totul* lipsit de experiență mistică. Mistica creștină este mai ales o formă a vieții creștine și nu una dintre formele „genului mistic“ — categorie în care am putea așeza entuziasmele și fanatismele cele mai felurite. Deismul și panteismul au comis aici grave greșeli identificînd formele vieții religioase cu orice manifestare elementară de afectivitate, de simpatie din viața sentimentală a oamenilor. Dacă există fenomene mistice în diferitele religii revelate, adică experiențe ale conținutului revelațiilor lor, analogia care există între aceste fenomene e mai degrabă o analogie de formă și de expresie decît o analogie spirituală<sup>9</sup>. Și această diferență dintre formă și conținutul ei spiritual devine hotărîtoare acolo unde e vorba de inefabil. Îngrozitorul talmeș-balmeș care s-a făcut atît de des cu Plotin, Meister Eckhart, Buddha și Sfînta Tereza provine exclusiv

---

<sup>9</sup> Așa se explică faptul că nu regăsim același fel de dragoste de viață prin moarte în mistica altor religii. Un exemplu: misticul și martirul arab Suhwaradi din Alep (mort în 1191) spune: „Înghițiți otravă pînă cînd o veți găsi plăcută, iubiți moartea dacă vreți să fiți vii.“ Dar acest sfat nu face decît să transpună *mortem semper cogita* a stoicului într-un climat sufletesc mai cald. Vezi: H. Corbin, *Un traité persan inédit de Suhwaradi d'Alep*, in *Recherches philosophiques*, 1934.

din lipsa de claritate și din absența aproape totală a simțului realităților spirituale la numeroși scriitori moderni. Să recunoaștem așadar aici că viața creștină, în toate formele ei, este cea care determină începutul convertirii atitudinii omului față de moarte.

În zorii misticii creștine îl întâlnim pe Sfântul Augustin. Acest teoretician al vieții mistice, cel mai mare poate din câți au existat în Occident, acest scriitor care, după Sfânta Scriptură, a influențat în modul cel mai eficace limbajul misticii occidentale în întregul lui, acest mare creștin a fost el însuși un mistic? Ceea ce știm din epoca posterioară *Confesiunilor* nu ne permite să tragem o concluzie sigură, deși epoca descrisă în această carte e marcată de două experiențe cu caracter hotărît mistic. Prima o constituie momentul decisiv al convertirii sale, momentul din grădina din Milano (*Confessiones*, VIII, 12). A doua experiență are loc la Ostia Tiberina, la scurtă vreme după convertire. Este momentul culminant al contemplării lui Dumnezeu pe care a trăit-o, unit în spirit cu mama sa, Sfânta Monica, puțin înainte de moartea acesteia. În ansamblul vieții Sfântului, cele două experiențe se disting prin caracterul lor fulgurant, excepțional și chiar paradoxal. Nici măcar în perioada în care face mărturisirea cuprinsă apoi în *Confesiuni* nu este încă un mistic, nu face decît să intuiască viața mistică. Să comparăm fragmentul legat de momentul de la Ostia Tiberina cu fragmentul în care-și descrie starea de spirit din chiar vremea *Confesiunilor*. Iată

mai întâi momentul Ostia Tiberina: „În fulgerul unui gând accedem la viziunea înțelepciunii eterne, care dăinuie peste toate: iar dacă gândul nostru stăruie mai mult, eliberându-se de alte viziuni, atât de străine de aceea, și singură ea îl răpește și îl absoarbe și îl cufundă pe privitorul ei în lăuntrica bucurie de a simți că viața eternă după care fugim așa este cum a fost clipa aceea a cugetului, atunci oare nu aceasta e de înțeles: să intri în bucuria Domnului tău?“<sup>10</sup> Și iată și celălalt fragment, din chiar perioada *Confesiunilor*, către sfârșitul cărții a X-a, care ne oferă „contuitus“-ul vieții sale de atunci: „Și uneori tu mă cufunzi într-o simțire străină de tot ce știu, înlăuntrul unei nedefinite suavități care, dacă s-ar împlini în mine, n-aș ști ce este, pentru că nu este a acestei vieți. Apoi însă recad sub aceleași istovitoare poveri și mă cufund din nou în cele prea știute și sînt prins acolo și plîng îndelung, și îndelung rămîn prins. Atîta putere are povara deprinderii noastre! Aici sînt în stare să exist și nu vreau, acolo vreau, însă nu sînt

---

<sup>10</sup> *Confessiones*, IX, 10: ...*rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe inparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspirauimus, nonne hoc est: intra in gaudium Domini tui? —* Certitudinea caracterului mistic al acestei experiențe rezidă, mai ales, în prezentul lui *attigimus*. „Înțelepciunea veșnică“ este la Augustin întotdeauna Christos ca Dumnezeu, Logosul care este Dumnezeu în unitatea Trinității: într-un fel, este Christos al Sfîntului Augustin.

în stare, în suferință și acolo, și aici.“<sup>11</sup> *Miser utro-  
bique!*

Nimeni n-ar putea să caracterizeze mai clar și mai exact acest nivel al vieții spirituale decât Sfîntul Augustin cu neclintita lui sinceritate. E starea spiritului creștin care se aproprie de viziunea mistică, fără să i se integreze. E viața nădejdiei, dezvoltată și supraformată de virtutea teologală a nădejdiei, neîmplinită încă, dar fundamental alinată și, în același timp, întărită în conținutul său de neliniște. Imediat după momentul de la Ostia, regăsim în viața lui Augustin o experiență a morții *celuilalt*, experiență care dă la iveală aceeași stare de dualitate, dar foarte diferită de-acum de deznădejdea pe care o încercase la moartea prietenului său din copilărie. De astă dată, îi moare mama — care este pentru el mediatoarea și întruchiparea harului. Moartea Sfintei Monica e pe deplin creștină și plină de bucurie, dar dezvăluie, în inima Sfîntului Augustin, lupta care încă îl stăpînește. Capitolul al 12-lea și următoarele din cartea a IX-a înfățișează această experiență ca survenind după

---

<sup>11</sup> *Confessiones*, X, 40: *Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse ualeo nec uolo, illic uolo, nec ualeo, miser utro-bique.* Stilul antitetic provine aici, ca peste tot de altfel, dintr-o dualitate existentă în sufletul Sfîntului Augustin. A se vedea, în acest sens, Constantin Balmuș, *Le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1934.

unirea mamei și a fiului în contemplație mistică. Sfântul Augustin spune că o moarte ca aceea a mamei sale ar fi trebuit să trezească în el o bucurie sublimă în loc să-l cufunde într-o tristețe prea omească: *Illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur* (*Confessiones*, IX, 12) „Dar ea nici nu murea în chip nevrednic, nici nu murea pe deplin“. Nu trebuia oare să fie sigur că nu există aici nici nenorocire, nici distrugere? *Omnimoda extinctio* („stingerea totală“), scrie el. De ce plînge, așadar, în singurătate, fugind de prietenii care cîntă psalmii funebri? Ne dezvăluie motivul, foarte omenesc și natural — același care-l făcuse odinioară nefericit cînd murise prietenul lui din Tagaste. *Quoniam itaque deserebar tam magno eius solatio, sauciabatur anima mea et quasi dilaniabatur uita, quae una facta erat ex mea et illius* (*Confessiones*, XII, 30) „Și, astfel, rămas fără atît de marca-i mîngîiere, sufletul îmi era rană și viața sfișiere, căci fusese o singură viață, făcută dintr-a mea și dintr-a lui“. În aceste pagini, regăsim din nou deznădejdea omească ce urmează rupturii legăturilor pămîntești a *comuniunii* sufletelor. Și, totuși, Augustin se află de-acum pe calea creștinismului, nu mai e maniheist. Nădejdea în Dumnezeu va fi mai puternică decît tristețea, nefericirea nu va rămîne multă vreme inerentă amintirii preafericitei sale mame. În adîncul sufletului, deznădejdea îi e de aici înainte înfrîntă.

Iată de ce îl regăsim pe Sfântul Augustin indiscutabil în centrul vieții omenesc creștine, dar numai

în pragul vieții specific mistice. Ca să oferim însă o idee a experienței morții la acest nivel suprem al vieții creștine, trebuie să mai venim cu încă un exemplu. Este ceea ce voi încerca să fac vorbind despre o soră spirituală a Sfintei Monica, Sfânta Tereza din Avila, femeia care ne povestește în a sa *Vida* cum a crezut că se recunoaște pe ea însăși citind *Confesiunile*, dar care mi se pare că a depășit, pe cale mistică, dualismul esențialmente viril al fiului.

Pentru sufletele mistice, ideea morții câștigă un fel de lumină mai vie, pentru că dragostea de moarte decurge la ele dintr-o experiență trăită, dintr-o stare asemănătoare morții. Această experiență este anticiparea morții în stările de extaz. S-a spus despre Sfânta Tereza că „înoată în supranatural ca peștele în apă”<sup>12</sup>. Ceea ce marchează de asemenea o diferență fundamentală între ea și Sfântul Augustin. Oferim un fragment din capitoul al XXXVIII-lea din a sa *Vida*, care ni se pare deosebit de caracteristic: „.....prea puțin îmi mai ră-măsese din teama de moarte care mă încercase întotdeauna cu putere. Acum mi se pare lucrul cel mai lesne de înfăptuit pentru un slujitor al lui Dumnezeu, pentru că, într-o clipă, sufletul se vede eliberat din închisoare și lăsat să se odihnească. Înălțarea sufletului prin Dumnezeu, care îi arată în extazele sale lucruri atât de minunate, mi se pare foarte asemănătoare momentului în care sufletul

---

<sup>12</sup> E. Hello, *Physionomie des Saints*, Paris, 1927, p. 347.



iese din corp și într-o clipă se vede în deplinătatea acestui Bine.<sup>13</sup> Există, așadar, în primul rînd, o lentă convertire a atitudinii omenești în fața morții în atitudine contrară; în al doilea rînd, o relație de asemănare hotărîtoare și evidentă între această convertire și experiențele de ordin mistic, numite extaze. În aceste extaze, Sfînta Tereza încearcă mai întîi o durere inexprimabilă, urmată imediat de o nemăsurată plăcere. Primul moment e asemănător celui în care sufletul se desparte de trup și de lume; al doilea moment, clipă de calm, e analog prezenței lui Dumnezeu în viziunea extatică. Primul moment repetă deci amărăciunea morții, al doilea anunță viața veșnică. De-a lungul întregii *Vida* a Sfintei putem urmări astfel, etapă cu etapă, convertirea sentimentului morții. La sfîrșit, rugăciunea ei va fi: *Señor, o morir o padecer* („Doamne, să mor sau să sufăr“). Sentimentul prezenței lui Dumnezeu a refulat într-o asemenea măsură sentimentul realității terestre, încît trăiește, în ciuda activității ei de femeie sfîntă și rațională, într-o *manera de sueño en la vida* („un fel de vis în viață“), crezînd că visează ceea ce vede cu ochii trupești. De la viziunea îngerului pe care îl simte străpungîndu-i inima cu o săgeată de foc, începe să vadă uneori

---

<sup>13</sup> *Quedóme también poco miedo a la muerte, a quien siempre temía mucho: ahora pareceme facilísima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre desta cárcel y puesta en descanso. Que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrebatamientos, pareceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo, que en un instante se ve en todo esto bien* (cap. XXXVIII).

morții în nimbul vieții de apoi: își vede astfel credincioșii părinți și pe Sfântul Pedro din Alcántara. Viața veșnică pare să inunde viața temporală; iar fluturile vrea să iasă din închisoarea omizii<sup>14</sup>.

Sfânta Tereza vorbește atît de limpede despre analogia între extaz și renașterea la viața veșnică încît, chiar și noi, oameni obișnuiți, reușim să înțelegem cîte ceva. Dacă în timpul ultimei părți a vieții își dorește cu adevărat să moară, nu e pur și simplu pentru că se săturase de viață. O femeie cu o activitate atît de uimitoare ca a ei nu putea fi niciodată cuprinsă de urîtul care-i cuprinde pe cei care nu-și văd rostul pe lumea asta. Nu este o melancolică. Melancolicul poate să-și dorească moartea pentru că suferă din pricina vieții. Există „sinucigași din naștere“, care suferă nu din pricina unui anumit mod de viață, ci din însuși faptul că trăiesc. Misticul, dimpotrivă, suferă din pricina vieții mai ales pentru că iubește moartea sau, mai exact, ceva pe care moartea îl conține. În moarte, bucuria renașterii la o viață nouă i se pare infinit mai puternică decît durerea care însoțește despărțirea de viața pămîntească. De aceea, credința statornică și vie a misticului în făgăduința fericirii veșnice nu este singura cauză pentru care el așteaptă cu nerăbdare sosirea clipei din urmă. El a trăit în această fericire. Sfânta Tereza crede — prin analogie, pentru că trăirea ei a fost efemeră —, crede,

---

<sup>14</sup> Nu putem urmări aici în ordine cronologică acest pelerinaj spiritual. Vezi Juan de Berrueta și Jacques Chevalier, *Sainte Thérèse et la Vie mystique*, Paris, 1934, de ex. p. 189.

aşadar, că s-a împărtăşit pentru cîteva clipe din această viaţă superioară pe care aşteaptă s-o trăiască prin eliberarea definitivă. Dorinţa ei de moarte, care nu are nimic maladiv, depăşeşte cu mult calmul stoic şi ascensiunea platoniciană. De fapt, omul nu poate iubi moartea de dragul morţii. Nu poate iubi moartea dacă aceasta nu e transformată într-o stare care nu mai este moarte. Adevărata dragoste de moarte nu poate fi decît o formă a dragostei de Dumnezeu. Moartea e atunci împlinirea definitivă a unirii mistice între Dumnezeu şi suflet. Dragostea sufletului, forţa care determină prezenţa lui hotărîtoare, a părăsit deja această lume. Moartea va dăruï spiritului comuniunea cu iubitul veşnic, ca stare permanentă. Îi va dăruï comuniunea cu persoana care este şi care eliberează fiinţa, persoana a cărei apropiere dătătoare de veşnicie a simţit-o Sfînta Tereza în clipele de beţie trează şi supraomenească din viaţa ei pămîntească. În chiar timpul extazului, durerea morţii nu e decît preludiul unei nesfîrşite bucurii. Această bucurie, ca sentiment, indică un act în cadrul căruia fiinţa se afirmă. Este împlinirea nădejdiei ontologice prin ceva care, nefiind de aceeaşi esenţă cu ea, vine să o desăvîrşească. Omul, ca persoană, se simte devenind prin har ceea ce este întru Dumnezeu. Se simte în sfîrşit ca *fiind* şi înţelege că înainte nu era decît neant, că nu era nimic decît o nădejde încă neîmplinită. Bucuria spirituală nu e decît reflexul mişcării către fiinţă. Misterul morţii devine atunci de conceput prin analogie — dar printr-o analogie care nu are

nimic arbitrar. *Stirb und werde* („mori spre a deveni“) se dezvăluie ca fapt trăit, și moartea nu poate fi decît culminarea paradoxală a acestei lupte interioare din existența noastră.

*Wer nicht von Grund aus todt ist, der weiss nicht das Geringste von der Heiligkeit, die Gott seinen lieben Freunden je offenbarte*<sup>15</sup> („Cel care nu este funciar mort nu știe absolut nimic despre sfințenia pe care Dumnezeu o dezvăluie mereu prietenilor săi dragi“).

Noi, ceilalți, care nu avem o experiență asemănătoare a destinului nostru, încercăm să înțelegem și, ca oameni și ca filozofi, tindem și noi către existență. *O monstrum uitae et mortis profunditas.*

---

<sup>15</sup> Meister Eckhart, citat de Dempf, *Meister Eckhart*, Leipzig, 1935, p. 225.



Problema morală  
a  
SINUCIDERII



Mi se spune că problema despre care vreau să vorbesc nu există sau, cel puțin, nu există pentru conștiința creștină. Știm cu toții, creștinismul, în special Biserica catolică, și orice teologie morală, catolică sau protestantă, consideră sinuciderea drept un păcat de moarte, neadmițându-i nici o justificare. Totul este foarte clar și se pare că nu mai rămîne nimic de adăugat. Sinuciderea este interzisă de autoritatea divină. Acest lucru ar trebui să fie de ajuns. Incontestabil, credinciosul trebuie să accepte o asemenea hotărîre ca adevărată și definitivă, chiar și atunci cînd nu e capabil să-i întrevadă motivele. Așa cum există credința implicită, există și *supunerea implicită*. Nu e oarbă; și ea se bazează pe o evidență și pe o adeziune spontană. Numai că nu e evidența conținutului particular al unui articol de credință sau al unui precept de morală, ci evidența fundamentală și adeziunea spontană la bunătatea și dreptatea intrinsecă a autorității care revelează, povățuiește, poruncește și apără. Pînă aici nu intervine nici o dificultate.



Dar, în primul rînd, nimeni nu va nega că avem dreptul și, într-un fel, datoria de a încerca să înțelegem mai bine ceea ce credem și să aprofundăm rațiunile regulilor cărora trebuie să ne supunem. Să ne amintim de *fides quaerens intellectum* („credinciosul care caută să înțeleagă“) al Sfîntului Anselm. Sînt gata să adaug două rațiuni speciale care, mai ales pentru mine, fac să existe într-adevăr o problemă a sinuciderii pe care teologia și filozofia creștină, fiecare în felul său, nu are dreptul să o ignore.

1. Sînt foarte uimit de faptul că, dintre toate moralele existente, morala creștină e literalmente singura care se opune sinuciderii *într-un mod absolut și fără să vrea să facă vreo excepție*. Există cîțiva filozofi, ca Platon și platonicienii în special, care nutresc o anumită aversiune față de sinucidere. Nu există însă nici un filozof necreștin care să vadă în sinucidere o crimă sau un mare păcat. Există și cîteva categorii umane a căror etică presupune o anumită aversiune față de sinucidere, cum sînt, de exemplu: evreii din Vechiul Testament, budiștii, orficii, dar, și în cazul lor, există un număr destul de mare de excepții admise și justificate, și nici un principiu de neclintit. Oroarea sacră față de sinucidere este un fenomen propriu și exclusiv creștin.

2. Din punct de vedere filozofic, există o problemă morală oriunde există o *ispită* imanentă naturii umane. Ar fi poate suficient să constatăm faptul că sinuciderea există la toate popoarele și în

toate epocile, chiar și la pretenșii „primitivi“, mult mai frecvent decît am crede în general, pentru a dovedi că e vorba de o ispită destul de răspîndită printre oameni.

Pe de altă parte, însuși felul în care creștinismul se opune sinuciderii, stigmatizînd-o ca aberație extremă, presupune existența unei astfel de ispite. Și, mai ales, e suficient să fi trăit și să fi cunoscut cît de cît sufletul omenesc ca să știi că omul poate accepta ideea morții. Nu e adevărat că omul iubește viața necondiționat și întotdeauna. Natura suferinței umane face ca acolo unde există o cît de mică prezență de viață psihică să apară în mod necesar și această ispită, să existe momente în care omul să-și dorească moartea. De îndată ce ne încercăm ispita, trebuie să ne apărăm. Actul de apărare trebuie să aibă un sens pozitiv, trebuie să adîncească și să facă mai conștientă însăși viața noastră morală. Marile ispite sînt forțe ale mișcării necesare în evoluția morală a unei ființe extrem de imperfecte, dar menite perfecțiunii — adică omului. Simpla constatare a existenței poruncii divine nu este de ajuns cînd omenirea trebuie să se confrunte cu una dintre ispitele ei specifice și, ca să zicem așa, fundamentale. Trebuie să răspundă cu întreaga-i ființă, prin deplinătatea existenței sale, cu acțiunea, cu inima și, de asemenea, cu gîndul. Orice filozofie morală serioasă este expresia teoretică a unei astfel de lupte trăite împotriva ispitelor imanente condiției umane.

Acestea fiind zise, se va admite, în general, existența unei probleme autentice și dreptul filozofului de a vorbi despre ea. Mi se va spune însă că totul a fost spus în legătură cu acest subiect. Să urmărim, așadar, mai întâi *grosso modo*, principalele argumente ale discuției privind problema care ne preocupă.

Există, mai întâi, pentru că sinuciderea se manifestă în lume ca fapt cotidian, ca fapt divers în presă, o discuție cotidiană amplă, foarte difuză, care merită un moment de atenție. În cadrul acestei discuții, se vehiculează adesea un argument împotriva sinuciderii, care revine mereu în gura omului simplu. În mod curent, oamenii îl judecă drept laș pe cel care se sinucide. Acest argument, tipic burghez, ni se pare ridicol. Felul de a muri al unui Cato, al unui Hannibal și Brutus, al unui Mitridate și Seneca, actul unui Napoleon cu greu le-am putea considera ca lașe. Cu siguranță că există mai multe persoane care nu se omoară pentru că sînt prea lașe pentru a o face decît oameni care se omoară din lașitate. Argumentul poate avea sens la cu totul alt nivel. Poate că, prin comparație cu curajul *supranatural* al lui Christos și al sfinților, chiar și curajul unui Cato ne va părea un fel de lașitate. Dar, la nivel uman și cotidian, în anumite situații, mai degrabă cei curajoși iau hotărîrea de a se omorî. Montaigne spunea despre Cato: „Acest personaj a fost un adevărat model, pe care natura l-a ales pentru a arăta pînă unde pot merge curajul și

hotărîrea omenească... Un asemenea curaj este mai presus de filozofie.“ Pentru popoarele războinice și curajoase, pentru spartanii, romanii, japonezii epocilor de glorie sinuciderea nu constituie numai un act de îndrăzneală, ci, în multe cazuri, o datorie. Eroul păgîn preferă moartea, de pildă, dezonoarei învinsului. Popoarele croice disprețuiesc lașitatea celor care se agață de viață cu orice preț, oricum ar fi ea. Mărturia lui Plutarh ni se pare mult mai justă și mai convingătoare decît părerea unei burghezii materialiste. Considerînd sinuciderea drept păcat, creștinismul vede în ea desigur un păcat luciferic și nu o lașitate obișnuită. De altfel, nimic nu este mai contrar spiritului creștinismului decît dorința de a face din prelungirea vieții empirice un bun absolut sau chiar un bun de mare preț. De asemenea, argumentul potrivit căruia sinuciderea ar dovedi o slăbiciune a voinței nu valorează nimic. Există o voință de a trăi și o voință de a muri. Aceasta din urmă trebuie să fie suficient de puternică pentru a duce la actul real al sinuciderii.

Cei care, dimpotrivă, mai susțin încă în discuția cotidiană dreptul la moartea voluntară opun moralei creștine următorul argument: Spuneți că voința lui Dumnezeu care ne-a creat interzice moartea voluntară. Dar, dacă e adevărat, de ce Dumnezeu ne-a creat în asemenea chip încît să avem *posibilitatea de a ne lua zilele*? Argumentul e foarte ușor de respins, dar merită poate să reținem ceva din el. Respingerea lui decurge imediat din faptul că, într-o oarecare măsură, omul e capabil de orice crime

și de orice păcate. Același argument ar justifica uciderea și furtul. Sensul unei apărări morale e însă tocmai acela de a călăuzi o ființă liberă care are puterea de a proceda și altfel. În cazul sinuciderii însă trebuie să insistăm puțin asupra importanței faptului că omul este o ființă care se poate sinucide. Omul este ființa care poate să se omoare, dar nu trebuie să o facă. E cu totul altceva să fie incapabil de un asemenea gest. Ispita e diferența trăită între amețeaua putinței și hotărârea impusă de datorie. Multitudinea de posibilități de care dispune ființa nestatornică, inteligentă, imperfectă care sîntem stă la baza oricărei problematice morale. O problemă morală autentică este întotdeauna problema uriașă a omului considerat dintr-un anumit unghi de vedere. Există puține fapte care să caracterizeze atît de profund prăpastia dintre libertate și forța acestei reflecții prin care omul devine, într-un anumit fel, stăpînul actelor și al înseși existenței sale. Tocmai pentru că trăiește în problema morală, omul trăiește totodată în problema morții voluntare. Această ispită despre care am vorbit deja ține de amețeaua pe care i-o dă periculoasa lui libertate. Dacă faptul că te poți sinucide nu justifică sinuciderea, el stă totuși la baza unei probleme morale specific umane. Astfel, ispita de a-și măsura limitele ultime ale libertății e una dintre cele mai profunde din cîte există în sufletul omenesc. Vi-l amintesc pe Kirilov, personajul lui Dostoievski, acea ființă care vrea să se omoare și care se omoară pentru a se elibera sau, mai degrabă, pentru a dovedi

libertatea absolută a omului, divinitatea sa, pentru a măsura ceea ce-i stă omului în putință. Dostoievski, care știa poate ca nimeni altul ce înseamnă copleșitoarea libertate umană, a exprimat într-o formă pură, în acest personaj, motivul poate fundamental al ispitei de a te sinucide.

Discuția filozofică a problemei noastre — și aceasta nu ne mai poate surprinde — a fost întotdeauna centrată pe *problema libertății*. Nu pot să înfățișez aici întreaga bogăție a discuției. Nu exagez dacă spunem că problema morții libere este una dintre problemele fundamentale ale tuturor marilor filozofii morale. Mă voi mulțumi aici să amintesc pe scurt punctul de vedere stoic, deosebit de important și de elaborat. Stoicismul, mai ales începînd cu Panaetius, adică de cînd și-a asimilat elementele virtuții romane, este esențialmente o filozofie a libertății sau, mai degrabă, a eliberării. Epicurienii și primii stoici greci priveau moartea liberă cu mult sînge rece. Comparația care revine în mod constant la ei este aceea că sinuciderea înseamnă pur și simplu să ieși din scenă cînd piesa te plictisește sau nu-ți mai place. Cam așa apare actul unui Ieroniu, glorificat de Tacit. Saint-Evremond a murit cu un surîs de dezgust pe buze. Vechea școală stoică și Epicur credeau că moartea nu ne privește: cînd existăm noi, nu există ea, cînd există ea, nu mai existăm noi. Această doctrină devine mult mai dinamică la Seneca și la toți cei care-i urmează învățătura și exemplul, pe care Tacit, marele martirograf al sinuciderii stoice, le-a

pus sub domnia rațiunii. Rațiunea ne spune că trebuie să devenim independenți față de *toate lucrurile care ni se întâmplă* fără să le fi ales sau să le fi dorit. Problema esențială este așadar de a putea disprețui toate lucrurile care ni se întâmplă independent de voința noastră și de liberul nostru arbitru și, mai ales, de a disprețui moartea. Înțelepciunea stoică nu presupune neapărat sinuciderea, dar ea constă într-o stare a persoanei în care aceasta devine liberul judecător al „vieții sau morții“ proprii, conform rațiunii. Stoicul este un om care *poate* muri de îndată ce rațiunea i-o poruncește. Empirica *posibilitate de a muri*, specifică naturii umane în general, a devenit, în cazul lui, o putere conștientă și gata să se actualizeze pe loc dacă destinul solicită rațiunea în acest scop. Nu actul exterior al sinuciderii este glorificat, ci o anumită libertate interioară care o face posibilă și o prescrie în anumite împrejurări. În aceste situații, sinuciderea este *via libertatis*. Rațiunea lui Seneca îi spune atunci omului: „Nu trebuie să trăiești sub imperiul necesității, căci nimic nu te obligă să trăiești.“ Și iată-l pe Cato, care nu vrea să supraviețuiască libertății Republicii, pe Hannibal, care nu vrea să trăiască prizonier al romanilor, pe Lucreția, care nu vrea să supraviețuiască onoarei sale pătate; iată, în timpurile moderne, un Condorcet care nu vrea să supraviețuiască compromiterii Revoluției, iată numeroși eroi ai lui Plutarh; iată-l pe Chamfort luându-și rămas bun de la o lume în care inima trebuie sau să ți se frângă, sau să ți se călească, iată-i pe sinucigașii

înfrîngerii germane din 1918 și, mai recent, cei ai înfrîngerii franceze. În interpretarea stoică, și moartea lui Socrate este o moarte voluntară, pentru că el refuză viața de fugar, departe de Cetate. Această filozofie romană, voluntaristă și raționalistă, a persoanei *sui compos*, stăpînă pe viața și pe moartea sa, este ultima mare filozofie a Antichității greco-romane înainte de victoria creștinismului. Îi mai auzim încă ecoul la Celsus, care urmează ideea lui Marc Aureliu atunci cînd, de pildă, reproșează martirilor creștinismului nu moartea, pe care o consideră voluntară, ci faptul că au murit din patimă, din fanatism, din dragoste pentru un Dumnezeu în existența căruia Celsus nu crede, și nu în urma unei hotărîri reci a rațiunii. Stoicismul n-a murit niciodată cu totul, și, mai ales de la Renaștere înapoi, lupta atitudinii sale morale cu creștinismul continuă neîncetat în conștiința europeană. Să reținem, în orice caz, că e vorba de o filozofie a autonomiei ființei cugetătoare, cu centrul vital într-o filozofie a morții libere.

E firesc ca lupta cu stoicismul să fi fost aceea care a determinat gîndirea creștină să deslușească motivele pentru care condamnă moartea voluntară. Dar nu am găsit, și nimeni nu a găsit o expunere cît de cît elaborată a problemei, din punctul de vedere creștin, înainte de Sfîntul Augustin. Iată de ce A. Bayet, în cartea sa plină de cunoștințe și meritorie în raport cu subiectul nostru, a susținut că atitudinea de condamnare a sinuciderii n-ar fi autentic creștină, ci introdusă în creștinism, printr-o



anume „morală de sclavi“ a Antichității, de Sfântul Augustin. Credem, dimpotrivă, că primii creștini nu se ocupau de această problemă pentru că, din punctul lor de vedere, era rezolvată prin exemplul lui Christos și al martirilor. E important să ne oprim puțin asupra acestui aspect.

Bayet, ca și stoicii, vede în martirii creștini, cel puțin în unii martiri, care s-au lăsat într-adevăr pradă morții violente, niște sinucigași. Are sau nu dreptate — ține de modul în care definim suicidul. Alegerea unei astfel de definiții nu e însă arbitrară; și dezvăluie de acum adoptarea unei atitudini. Definiția care-i permite lui Bayet să considere actele martirilor ca sinucigașe, definiție care stă la baza întregii sale cărți, este cea dată de Durkheim în cartea sa sociologică despre suicid: „Orice caz de moarte rezultând direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ executat de însăși victima conștientă de rezultatul acțiunii sale.“ Această definiție, potrivit căreia putem într-adevăr susține că creștinismul admite o sinucidere a martirilor, nu mi se pare că poate fi argumentată nici din punct de vedere creștin, nici din punct de vedere filozofic. Mai întâi, această definiție complicată e totuși limitată, pentru că exclude cazurile de sinucidere nereușită. Sinuciderea nu e un fel de a muri, ci un act omenesc. În ciuda ilustrelor reguli ale metodei sociologice a lui Durkheim, aici nu este vorba de „lucruri“, ci de acte omenești. Dacă sinuciderea nereușită corespunde unei voințe serioase și totale de a muri, atunci avem de a face cu o sinucidere.

Bineînțeles, nu discutăm de tentativa mai mult sau mai puțin isterică de sinucidere care nu e o sinucidere adevărată nici chiar dacă, accidental, se soldează cu moartea. Avem în vedere cazuri frecvente de sinucidere ratate doar din motive tehnice. Toți medicii le cunosc. Aceste cazuri rămân adesea nedezvăluite, dar majoritatea persoanelor care reușesc pînă la urmă să se omoare au mai încercat acest lucru de mai multe ori. Cazul istoric cel mai cunoscut e acela al lui Napoleon, despre care ne-a vorbit Caulaincourt. Personal, cred că asemenea cazuri sînt foarte frecvente. Dacă sinuciderea n-ar fi un act omenesc, ci un fel de a muri, lumea și legea ar greși admitînd că moartea pe care și-o provoacă bolnavii psihic nu înseamnă sinucidere: lipsește responsabilitatea. Definiția lui Durkheim este însă, mai ales, prea vastă și nu face distincția esențială între *actul de a nu fugi de moarte* și *actul sinuciderii*. Distincția e atît de importantă, încît foarte adesea oamenii se omoară tocmai pentru a scăpa de un anumit fel de moarte. Astfel, sute și mii de oameni s-au sinucis în închisorile Inchiziției, mai ales spaniole, ca să nu fie arși de vii, în închisorile Revoluției franceze, ca să evite spectacolul ghilotinei (gîndiți-vă la girondini) și, în epoca noastră, în închisorile Ceka și de aiurea. Dimpotrivă, în vremea marilor persecuții, martirii creștini au suferit tocmai moartea cea mai înspăimîntătoare, fără să dorească să-și ia viața înainte, pentru că în sufletul lor credința biruise. Trebuie așadar să respingem orice definiție care, sub pretextul obiec-

tivității, rămîne superficială și care permite confundarea a două atitudini diametral opuse. Numai această definiție falsă îi permite lui Bayet să constate că creștinismul, de la originile sale, se opune cu strictețe sinuciderii.

Să oferim, pentru a fi cu conștiința împăcată, ceea ce noi considerăm că este definiția justă și simplă a sinuciderii: actul prin care o ființă omească creează în mod voluntar ceea ce crede a fi cauza eficientă și suficientă a propriei sale morți. Într-adevăr, teoreticienii care văd creștinismul din afară pot fi derutați de disprețul aproape absolut pe care-l manifestă martirii față de viața obișnuită. Lucrul acesta e important pentru că dovedește încă o dată că nu atașamentul față de viața pămîntească și nici vreo idee deosebit de înaltă a valorii sale au determinat creștinismul să condamne sinuciderea. În actele martiriului Sfîntului Petru găsim, de pildă, un dispreț față de moarte și față de viața empirică întemeiat pe exemplul oferit de Christos: „Frați și fii, nu trebuie să fugiți de suferințele întru Christos, pentru că el însuși s-a dăruit de bună voie morții pentru mîntuirea noastră.“ E tocmai ceea ce exprimă legenda din *Quo vadis*. Ceea ce nu implică în nici un fel ideea absurdă de a voi să vedem în Christos un fel de sinucigaș. Să te omori pentru a scăpa de moartea pe cruce, și să înduri martiriul crucii nu e tocmai același lucru. Să reținem, în orice caz, că nimic nu e mai puțin în spiritul primilor creștini decît condamnarea — așa cum o face omul de rînd — a morții voluntare în numele

atașamentului datorat vieții empirice. Disprețul față de viață la primii creștini este imens și poate părea uneori monstruos lumii moderne. Să cităm un singur exemplu: pasajul din epistola adresată romanilor de Sfântul Ignațiu<sup>1</sup>: „Suferiți ca eu să fiu pășunea fiarelor... Sînt grîul lui Dumnezeu și voi fi măcinat de dinții fiarelor... De-aș ajunge odată la animalele care-mi sînt pregătite și mă rog ca ele să mă aștepte gata. Le voi și momi ca îndată să mă mănînce și să nu se sfiască a mă atinge...”<sup>2</sup> Cei care fac din creștinism un soi de optimism virtuos de burghez cumsecade nu vor înțelege niciodată, așa cum vom arăta în continuare, motivul profund pentru care creștinismul condamnă moartea voluntară. Magistratului care-i spune martirului Dionisos: „E bine să trăiești” i se răspunde: „Alta e lumina pe care o voim”. Modernii nu se situează deasupra, ci sub stoici. E necesar să le reamintim că creștinismul condamnă de asemenea toate felurile de *eutanisie*, ceea ce trebuie să constituie un fapt revoltător și un îngrozitor paradox pentru orice gîndire noneroică. Dar să revenim în sfîrșit la

---

<sup>1</sup> Ignațiu, unul din primii Părinți ai Bisericii, discipol al Sfîntului Petru, numit de acesta episcop al Antiohiei în 68, a fost prins de soldații lui Traian, adus la Roma, torturat și aruncat între fiare (107 sau 116). Ne-au rămas de la el șapte scrisori. Cele mai frumoase pagini sînt închinat de Ignațiu bucuriei cu care își așteaptă martiriul și pe care vrea s-o împărtășească și celorlalți creștincioși (n. t.).

<sup>2</sup> Vezi Nectarie Constantinescu, *Ignațiu Episcopul Antiohiei*, București, 1900, după care am preluat și traducerea fragmentului citat (n. t.).

Sfântul Augustin, care ajunge să trateze problema noastră ridicându-se împotriva donatiștilor, sectă creștină războinică ce admitea sinuciderea, și, mai ales, împotriva stoicilor. Minunatul text rămas la temelia oricărei filozofii creștine legate de subiectul nostru se găsește în prima carte a *Cetății lui Dumnezeu*. Să ne amintim prilejul cu care a fost scrisă această lucrare: Roma, orașul etern, Orașul, capitala sacră a civilizației și a imperiului, a fost învinsă pentru prima dată în 410, în urma atacurilor barbarilor; a fost parțial distrusă și jefuită sălbatic de Alaric. Episcopul Hipponei (Hippo Regius, în nordul Africii – *n.t.*) și apologetul Bisericii își scrie marea operă pentru a dovedi că nu creștinismul e cauza acestui eveniment zguduitor și că prăbușirea Romei e departe de a atrage după sine prăbușirea religiei care, de la Constantin, devenise, într-un fel, religia romană. Trebuie să discute așadar din punct de vedere creștin filozofia stoicilor, care rămăsese în mare măsură filozofia aristocrației romane și care se pare că oferea tocmai baza filozofică a gândirii celor ce făceau răspunzător creștinismul, cu morala sa de sclavi, pentru decăderea Romei. Femeilor creștine li se reproșa în mod special faptul că nu se omorâseră atunci când fuseseră prinse de barbari, ceea ce presupunea pierderea virginității. Sfântul Augustin răspunde în esență că virginitatea nu e o stare fizică, ci un fapt moral. Poate fi pierdută moral, fără a fi pierdută fizic, dar, mai ales, când o femeie o pierde fizic, fără să fi consimțit în vreun fel prin propria voință,

ca femeile violate de barbari la cucerirea Romei, moral nu a pierdut-o, rămîne nevinovată, nu e dezonorată și n-ar avea nici un motiv să se sinucidă.

Discutînd exemplul clasic al Lucreției, Sfîntul Augustin insistă asupra moralei spirituale a creștinilor. Și, mai ales, opune stoicilor teza că sinuciderea e o crimă mereu și în orice împrejurare. Argumentele de care se servește revin pînă în zilele noastre de mii și mii de ori în literatura creștină. Argumentul principal e următorul: să te omori înseamnă să omori un om, sinuciderea înseamnă așadar omucidere. Omuciderea e de neiertat și e interzisă de legea lui Moise. Cu tot respectul, nu cred că acest argument e pe deplin satisfăcător. Sensul poruncii nu este și nu poate fi acela de a interzice toate actele care au drept consecință voită moartea unui om. Întreaga tradiție creștină, cu excepția cîtorva sectari, admite două mari excepții: războiul drept și pedeapsa cu moartea. Sfîntul Augustin o știe prea bine și de aceea își ia măsuri. Spune: *Ubique si non licet priuata potestate hominem occidere uel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit: profecto etiam qui se ipsum occidet, homicida est.*<sup>1</sup> Accentul este pus pe *priuata potestate* și pe cazul în care nu există per-

---

<sup>1</sup> „Pretutindeni, dat fiind că nu este îngăduit să ucizi cu de la tine putere un om, chiar dacă te-a vătămat, cîtă vreme legea nu-ți dă nici un drept să-l ucizi, atunci nu încipe nici o îndoială că și acela care își ia singur viața este un ucigaș.”

misiune legală. După ce am identificat însă, din punct de vedere moral, existența mai multor situații printre faptele care au drept consecință voită moartea unui om, putem să facem și distincția dintre sinucidere și uciderea unui om. După părerea mea, e chiar necesar s-o facem. Mai întâi, când hotărîm în legătură cu propria noastră viață, sîntem într-o situație total diferită de cea în care trebuie să hotărîm în legătură cu viața altcuiva. Un act de o violentă ostilitate față de altcineva nu poate rămîne la fel și față de noi înșine, când noi sîntem cei care acționăm și hotărîm. În multe cazuri, cel care se omoară nu are deloc intenția să-și distrugă persoana, ci mai degrabă s-o salveze. Niciodată, sau aproape niciodată, nu are în vedere ncantul. Seamănă a sofistică dorința de a asimila din punct de vedere moral două acte a căror diferență esențială sare în ochi. Cît despre poruncă, nu trebuie s-o facem să exprime ceea ce nu exprimă. E universal acceptat că ea nu condamnă nici războiul drept, nici pedeapsa cu moartea; e însă dificil să susținem că ar condamna, cel puțin fără a pune condiții, sinuciderea. În Vechiul Testament, pe cît sînt de numeroase războaiele, pe atît sînt de numeroase și sinuciderile, ridicate cîteodată în slăvi, ca, de pildă, cea a lui Samson sau a lui Saul<sup>2</sup>. În legătură cu sinuciderile biblice, Părinții creștini ne arată că porunca directă și excepțională a lui Dumnezeu poate face meritorii actele cele mai

---

<sup>2</sup> V. Regi, 31, 4-5 (n. t.).

imorale în sine. Kierkegaard, de pildă, reia paradoxul lui Avraam gata să devină, din credință și supunere, ucigașul fiului său. E justificarea pe care o dă Calvin revoltei politice poruncite de Dumnezeu. În orice caz, Vechiul Testament povestește despre sinucideri fără să insiste asupra unei astfel de justificări supranaturale. Nu există nici un motiv să credem că Decalogul avea de fapt în vedere sinuciderea. De aceea, această argumentație, care ocupă, într-adevăr, mult loc în textul augustinian, nu constituie în nici un caz ceea ce este mai profund în spiritul Sfântului Augustin.

Aluzia la Iov este prezentă pentru a ne face să înțelegem că nu-și spune gândul în întregime. Motivul e clar: Sfântul Augustin se adresează aici romanilor. Și atunci, ca de atâtea ori la el, ia cuvântul strălucitorul retor, avocat, discipol direct al lui Cicero. Vorbește *ad extra* și *ad hominem*. Iată de ce în centrul expunerii sale se găsește un foarte frumos capitol, care opune exemplului ilustru al lui Cato atât de lăudat de maestrul său Cicero, nu un exemplu creștin, ci exemplul lui Regulus, care se întoarce la Cartagina ca să apere credința jurată, știind cu siguranță că va fi omorât de cartaginezi.

Din păcate, nu am timp să analizez textul augustinian așa cum ar merita, nici să urmăresc întreaga evoluție a doctrinei creștine în legătură cu sinuciderea. Între Sfântul Augustin și Sfântul Toma, nici un argument esențial nu se adaugă pledoariei Părintelui Bisericii. Dimpotrivă, Sfântul Toma nu e



mulțumit de argumentarea augustiniană și încearcă să-i substituie alte motive. Noile motive pe care le oferă se reduc la trei:

1. Sinuciderea e contrară înclinației naturale a omului, contrară legii naturale și contrară milei, acelei mile pe care omul trebuie s-o manifeste față de el însuși. *Amor bene ordinatus incipit a semet ipso* („Iubirea bine cîrmuită începe de la ea însăși“). Ce trebuie să credem despre un asemenea argument? Mai întâi: dacă sinuciderea, în toate cazurile, ar fi contrară înclinației omului, n-ar exista sau ar exista numai în cazuri extrem de rare și patologice. Mărturisesc că nu văd cum ar putea fi împotriva legii naturale un lucru care se practică, este acceptat și adesea glorificat la toate popoarele necreștine. Sinuciderea nu este contrară naturii umane nici pe departe! Dorința de viață a animalului uman nu e nici nelimitată, nici necondiționată. Rămîne de știut dacă sinuciderea trebuie să fie, în toate cazurile, contrară iubirii pe care ne-o datorăm nouă înșine. Fără îndoială, sinuciderea ne lipsește de un bun care este viața. Dar, de fapt și conform punctului de vedere creștin, acest bun e foarte îndoielnic; în orice caz, nu e bunul cel mai de preț și seamănă de multe ori cu un rău. Să te lipsești de un bun relativ, ca să eviți un rău presupus a fi mai mare, ca pierderea onoarei sau a libertății, nu e un act care se îndreaptă împotriva propriii noastre persoane. Cel care se omoară se află foarte adesea într-o asemenea situație. Ar fi și mai înțelept să spunem că se omoară din prea multă dragoste pentru el însuși.

Să ne gândim de asemenea la importanța concepției aproape ontologice a anticilor despre război, ca și la sinuciderea din prietenie a lui Proteus. Interpretat mai profund, argumentul vrea să spună: cel care se omoară se lipsește de propria mîntuire, ceea ce, într-adevăr, ar fi însăși negarea acelei mile față de noi înșine pe care ne-o cere Evanghelia. Dar, în acest caz, cercul vicios e evident, pentru că un argument care vrea să arate că sinuciderea ar fi un păcat presupune deja, ca premisă, că sinuciderea ar fi un păcat de moarte. De fapt, imensa majoritate a celor care se omoară nu se gîndesc și nu vor cîtuși de puțin să-și piardă mîntuirea. Dimpotrivă, ar spune ca și doña Sol lui Hernani: „...Spre o lume mult mai bună / Peste puțin pleca-vom... alături, împreună.“ Cazul lui Kleist și al prietenci sale stă drept mărturie că sinuciderea romantică nu e întotdeauna ficțiune literară. Speranței sale înșelate în timpul vieții omul îi găsește un loc imaginar de cealaltă parte a mormîntului. Werther o regăsește acolo pe Lotte: „Moarte, mormînt, spune el, nu înțeleg aceste cuvinte.“ În majoritatea cazurilor, cel care se omoară nu vrea să dispară și nici nu caută neantul; unei vieți prea cunoscute îi preferă ceva vag și necunoscut, dar ceva. Păcatul teologic al deznădejdiei nu se definește prin pierderea uneia sau alteia din speranțele obișnuite, ci prin pierderea nădejdiei<sup>3</sup> fundamentale în Dumnezeu și în bunătatea

---

<sup>3</sup> Vezi capitolul „Temeiul ontologic“ din *Eseu despre experiența morții*, în care se discută distincția speranță / nădejde (n.t.).

lui care e însăși viața sufletului omenesc. Pierderea speranțelor reprezintă chiar un stadiu necesar în itinerariul spiritual al maeștrilor. Este așadar fals să se pretindă că toți sinucigașii ar fi deznădăjduiți în sens teologal. Personal, cred chiar că omul nu deznădăjduiește niciodată, deznădejdea fiind o stare imposibilă, contrară esenței sale. *Desesperare*, spune Sfântul Toma, *non est descendere in infernum*. Nici nu vorbește despre sinuciderc în capitolul tulburător dedicat păcatului deznădejdiei. După părerea mea, deznădejdea nu e proprie omului pe acest pământ, ci poate numai Infernului și diavolului. Nici nu știm ce este. Actul sinuciderii nu exprimă deznădejdea, ci, mi se pare, o nădejde poate nebunească și deviată, care se adresează marii regiuni necunoscute de dincolo de moarte. Aș îndrăzni paradoxul: omul se omoară adesea pentru că nu poate și nu vrea să deznădăjduiască. Iată de ce ideea de Infern — care ocupă locul lumii necunoscute de dincolo — are un rol atât de important în împiedicarea sinuciderii. Chiar Shakespeare, vorbindu-ne prin gura lui Hamlet, se simte încă reținut de spaima unui dincolo înfricoșător.

2. Sfântul Toma reînnoiește argumentul prin care școala platoniciană — în special, Aristotel — pleda împotriva sinuciderii. Din motive legate de imensa influență orfică asupra spiritului filozofiei sale și, în același timp, din atașament profund față de ideea *Polisului*, Platon era, într-adevăr, contra ideii de sinucidere: e suficient să-l citim pe

Diogenes Laertios pentru a ști că sinuciderea era moartea aproape normală a filozofilor greci de la Empedocle pînă în vremea elenismului. Dar Platon le oferă filozofilor un loc în Cetate și sfatul de a nu părăsi acel loc. Aristotel va transforma acest sfat în argumentul că omul aparține patriei, societății și n-are dreptul să o lipsească, prin sinucidere, de prezența și activitatea sa. Argumentul, reluat de Sfîntul Toma, ar putea avea o anumită valoare într-o societate ideală, dar, în realitate, oamenii își pun capăt zilelor foarte adesea tocmai pentru că societățile imperfecte în care sînt condamnați să trăiască le fac imposibilă orice viață fecundă. Atîta vreme cît societatea provoacă — dincolo de destin — tot felul de mizerii materiale și morale, ar fi imprudent să-i mai acordăm și dreptul de a-i condamna pe cei care se sustrag, prin moarte, dominației sale. Omul nu a cerut să se nască într-o societate și nu înțelege de ce n-ar avea dreptul s-o părăsească folosind un mijloc extrem, dacă viața în acea societate nu mai are nici un sens pentru el. Argumentul poate fi just în unele cazuri, cînd anumite persoane fug, într-adevăr, de o datorie socială importantă. Ca argument general, împotriva sinuciderii ca atare, este cu totul insuficient. De altfel, aceeași premisă colectivistă poate duce la concluzia opusă atunci cînd un individ nu vede utilitatea socială a existenței sale. Adaug că acest argument mi se pare inspirat de un spirit colectivist, de spiritul fundamental necreștin al Cetății grecești. Să vrei să hotărâști în funcție de societate o problemă

strict personală, ca aceea de a ști dacă ai sau nu dreptul să te sinucizi, e pur și simplu antipersonalist. Dacă mor puțin mai devreme sau mai târziu — ce importanță poate avea pentru societate, căreia, în orice caz, îi aparțin un timp atât de scurt? Ca și în alte rînduri, Sfîntul Toma reia aici un argument al lui Aristotel, fără să-și dea seama de spiritul, profund opus creștinismului, care inspiră, atât în detaliu, cît și în ansamblu, gîndirea Stagiritului. Slăbiciunea argumentului social se manifestă cu și mai multă claritate la Kant. Omul tentat să se sinucidă trebuie, după părerea lui, să se întrebe dacă principiul hotărîrii sale ar putea deveni principiul unei legislații universale. Dar omul știe bine că se află de fiecare dată într-o situație particulară și că e o problemă unică. Moraliștii creștini moderni reiau argumentul, spunînd că omul n-ar avea dreptul să se omoare, pentru că ar comite o crimă împotriva propriei familii. Ca argument general, nici acesta nu mă poate convinge. Mai întîi, pentru că mulți oameni nici nu au familie sau au o familie dezorganizată sau insuportabilă, și apoi pentru că problema e într-adevăr prea personală ca să fie rezolvată cu astfel de argumente. Murim, mai devreme sau mai târziu. Societatea și familia se consolează. E adevărat că oamenii cu o viață normală de familie arareori recurg la sinucidere. Nici membrii unei societăți ideale n-ar apela la o asemenea soluție. Dar tocmai faptul că sinuciderea este atât de frecventă dovedește că există mulți oameni care nu găsesc în familie ceea ce ar trebui

să găsească. Una din formele cele mai frecvente de sinucidere este sinuciderea din dragoste a tinerilor, foarte adesea comisă de cuplu sub forma dublei sinucideri. Ar fi ridicol să le spui acestor nefericiți că, omorându-se, comit un păcat de moarte, pentru că își neglijează datoria față de familie. De ce nu le-am spune același lucru tinerilor care se călugăresc, părăsindu-și familiile adesea împotriva voinței acestora? Iată încă un argument — nu cel al Sfântului Toma, ci al respectării familiei — în care de la o poștă se simte concepția burgheză. Sinuciderea este adesea considerată ca un act exprimând un individualism decadent și anarhic. Uităm că sinuciderea, la popoarele cele mai sănătoase și mai războinice chiar, este considerată, în unele cazuri, ca o datorie socială. Moartea este poate un lucru atât de individual și de personal, încât problemele legate de ea transcend viața socială terestră.

3. Cel mai serios dintre argumentele Sfântului Toma este de departe cel de al treilea. Sîntem proprietatea lui Dumnezeu, așa cum sclavul este proprietatea stăpînului său. Omul nu este *sui iuris*. Dumnezeu este cel care hotărăște în legătură cu viața și cu moartea noastră.

Dacă facem abstracție de comparația cu sclavul, care ar permite stoicilor să răspundă că tocmai omul liber se poate omorî, există, fără îndoială, ceva puternic și drept în acest argument. Sinuciderea ar putea dovedi orgoliul. Omul a dovedit că poate fi *sicut Deus*. Montaigne a răspuns apărînd

punctul de vedere stoic: „Dumnezeu ne îngăduie destul cînd ne hărăzește asemenea chinuri încît viața să ne pară mai rea decît moartea.“ Argumentul tomist nu și-ar dovedi întreaga forță decît dacă ar fi aprofundat într-un sens creștin. Dacă e vorba de un Dumnezeu tiran și stăpîn de sclavi, cu siguranță că acest argument n-ar fi de ajuns.

Am pus în discuție unele argumente tradiționale nu atît pentru a face istorie, cît pentru a scoate în evidență marea complexitate și dificultate a problemei noastre. Pentru elucidarea ei, mi s-a întîmplat să-i consult, cu multă încredere, pe teologii din vechime, și n-am găsit nici un răspuns cu ade-vărat convingător. Trebuie să spun că așa ceva se întîmplă foarte rar. De aceea, nu am criticat de dragul de a critica un argument sau altul, ci dintr-un motiv cu mult mai serios. „Putem vorbi așa cum se cuvine despre ceva numai în măsura în care simțim o afinitate morală pentru acel ceva“, așa spune Goethe în *Werther*, referindu-se tocmai la sinucidere. Închipuiți-vă un om foarte ispitit să se sinucidă. Închipuiți-vă că-și pierde familia, că-și pierde orice speranță în societatea în care trebuie să trăiască și că suferințe cumplite se tot adună, lipsindu-l de cea din urmă speranță. Prezentul e îngrozitor, viitorul — sumbru și nesigur. Dacă îi veți spune că trebuie să trăiască doar ca să se supună poruncii, ca să nu păcătuiască față de iubirea de sine însuși, ca să-și îndeplinească datoria față de societate și de familie, în sfîrșit, ca să nu hotărască,

prin propria voință în legătură cu o problemă pe care Dumnezeu trebuie s-o hotărască, vă întreb: pot toate acestea să-l convingă pe omul nostru în suferința și în mizeria lui? Voi răspunde, fără nici o ezitare: *nu*. Va găsi că aceste argumente sînt fie derizorii, fie îndoielnice. Poate fi împiedicat să se sinucidă de dificultăți tehnice, din slăbiciune și lașitate, dintr-un anumit instinct de a trăi sau, și aceasta se întîmplă adeseori, din credința implicită în interdicția divină ori, în sfîrșit, din frica de Infern. Foarte probabil însă că argumentele tradiționale vor fi neputincioase. De aceea, nu atît argumentele abstracte sînt necesare, cît, mai ales, un exemplu. Ei bine, exemplul cel mai minunat și mai valabil există în realitate. Este exemplul lui Christos. Iar aici nu trebuie să apelăm la litera Vechiului, ci la spiritul Noului Testament. Pentru a înțelege de ce creștinismul se opune sinuciderii, trebuie să amintim trăsătura fundamentală a vieții creștine, care, în toate formele sale, este un efort de a-l imita pe Isus Christos. Acest efort presupune o convertire radicală a atitudinii omenești firești, în primul rînd față de suferință. Prin natura sa, ființei umane îi este groază de suferință și caută fericirea. Dacă omul se omoară, o face tot pentru a scăpa de suferința acestei vieți, în schimbul unei fericiri și al unei serenități necunoscute. Oricum, vreau să mă duc altundeva, își spune omul în sinea lui. Nu vreau să îndur această suferință, care este peste puterile mele și care nu are sens. Aici intervine spiritul vieții creștine, cu marele său paradox. Da, să



trăiești și să suferi. Suferința nu trebuie să te tulbure. Dacă fericirea ar fi fost sensul vieții, ar fi fost un lucru revoltător și, la urma urmei, insuportabil. Dar cu totul altfel stau lucrurile dacă viața este purificare, mers către un țel transcendent și dacă sensul său se manifestă tocmai prin suferință și se împlinește prin ea. „Doamne, să sufăr sau să mor“, se roagă Sfânta Tereza. Da, în ciuda vorbăriei optimiștilor, a trăi înseamnă a purta o cruce. Dar crucea aceasta are un sens sacru. Cred, așadar, că, departe de a fi legat de vreo așa-zisă lege naturală, departe de a fi o regulă de bun-simț, interdicția absolută a sinuciderii se justifică și se înțelege numai dacă ne raportăm la sminteala și la paradoxul crucii.<sup>4</sup> E adevărat că sîntem ai lui Dumnezeu, ca și Christos. E adevărat că, la fel ca el, trebuie să ne supunem voinței lui Dumnezeu. E adevărat că pe el trebuie să-l lăsăm să hotărască asupra vieții și morții noastre. Avem tot dreptul, dacă vrem să murim, să ne rugăm lui Dumnezeu să ne lase să murim. Dar adăugînd întotdeauna: facă-se voia ta, și nu a mea. Dar acest Dumnezeu nu este stăpînul nostru ca un stăpîn de sclavi: este tatăl nostru. E Dumnezeul creștin care ne iubește nespus și cu o nesfîrșită înțelepciune. Dacă ne face să suferim, pentru mîntuirea noastră o face, pentru purificarea noastră. Trebuie să ne amintim spiritul în care a îndurat Isus moartea cea mai cumplită. Nu, respingerea sinuciderii nu are nimic natural în

---

<sup>4</sup> V. *I Corinteni*, 1, 23 (n. t.).

unele cazuri. Să preferi sinuciderii martiriul, iată un paradox propriu creștinului. Probabil că tocmai acest aspect al atitudinii martirilor îi uimea cel mai mult pe filozofii păgâni. Martirii erau oameni care refuzau sinuciderea nu dintr-un atașament laș față de viață, ci pentru că își aflau o fericire ciudată în a urma exemplul lui Christos și în a suferi pentru el și ca el. S-a spus, și pe bună dreptate, că, deși există oameni care au murit pentru o cauză, fapta lor nu dovedește nimic pentru valoarea acelei cauze. E foarte adevărat că mulți oameni au murit pentru cauze care ni se par condamnabile. De aceea, martirii sînt adevărații martori ai creștinismului în cu totul alt sens. Ei nu demonstrează un adevăr teoretic sau altul, ci, prin exemplul lor, dovedesc că e posibil să trăiești și să mori *în spirit creștinesc*. Nu faptul că au murit, ci felul în care au murit este important. Ei stau mărturie că prin har omul poate să urmeze exemplul lui Christos în atitudinea sa față de suferință și de moarte, atitudine cît se poate de firească. Fericirea deplină pe care o simt în mijlocul suferinței și, într-o anumită măsură, pe care le-o provoacă suferința depășește eroismul destul de rece al anticilor. Imensa majoritate a oamenilor este, din punct de vedere moral, inferioară stoicilor. Creștinul martir este însă superior. Virtutea stoică este poate cea mai înaltă formă de moralitate a omului situat în afara vieții creștine și a harului creștinesc. Eroul, stăpîn pe moartea sa, e deasupra mulțimii de lași și de sclavi. „Această nobilă deznădejde atît de demnă de

romani“, spunea Corneille. Sfântul este un fel de *supraerou* specific creștin. Argumentul se plămădește mai ales în cadrul existenței sale și dovedește că omul e în stare să trăiască suferința, descoperind un sens transcendent în însăși adîncimea ei. Nici n-am putea insista îndeajuns asupra caracterului paradoxal al acestor lucruri, cum a insistat, pe bună dreptate, Kierkegaard asupra caracterului paradoxal al vieții creștine în general.

Ca să înțelegem dimensiunile acestui paradox, trebuie să ne amintim ce înseamnă suferința. Cuvîntul se rostește ușor, dar conținutul său e uriaș, un adevărat mister. Chiar durerea fizică poate să îmbrace forme îngrozitoare. Ni se spune că va fi limitată, iar conștiința, condiție a suferinței, ar înceta la un anumit nivel al durerii. Poate; despre aceasta știm prea puțin. Dimpotrivă, știm că suferința morală este practic infinită. Cînd credem că am atins limita ultimă a suferinței omenești, ne înșelăm întotdeauna. Există întotdeauna torturi morale mai înspăimîntătoare. Te afunzi, te afunzi într-o prăpastie tot mai adîncă. În epoci ca ale noastre, trebuie să ne sperie imensitatea suferinței care există în lume. Cînd citim cărțile de istorie, sîntem tulburați de suferințele pe care le-au îndurat oamenii pretutindeni și întotdeauna. Boala, moartea, mizeria și tot felul de pericole înconjoară ființa umană. Optimiștii își rîd de noi. Nu exagerăm dacă vorbim, ca Schopenhauer, de *ruchloser Optimismus* („optimism mîrșav“). Această caracterizare li se potrivește și celor care sînt mereu gata să vă con-

soleze invocînd ideea providenței și a bunătății divine. Nimic mai paradoxal decît dragostea divină care pedepsește prin flăcări și care, după Dante, a creat Infernul. Providența este încă un paradox. Nu ne mai rămîne decît exemplul lui Christos și al celorlora dintre oameni care l-au putut urma, dovedind că nu era nevoie de un Dumnezeu pentru a o face, ci numai de dumnezeiasca mîntuire care ne este făgăduită în mod egal. Omului care suferă și pe care-l încearcă ispita sinuciderii îi putem spune doar: amintește-ți de suferința lui Christos și a martirilor. Trebuie să-ți duci crucea, ca și ei. Vei suferi mereu, dar crucea suferinței înseși îți va deveni ușoară printr-o forță necunoscută care vine din miezul iubirii dumnezeiești. Nu trebuie să te omori pentru că nu trebuie să-ți lepezi crucea. Ai nevoie de ea. Întreabă-ți de asemenea conștiința dacă ești cu adevărat nevinovat. Vei afla că, deși ești poate nevinovat de un lucru pe care ți-l reproșează lumea, ești vinovat de nenumărate alte lucruri. Ești un păcătos. Dacă Christos, care era nevinovat, a suferit pentru alții și, cum spune Pascal, a vărsat o picătură de sînge și pentru tine, vei avea tu, păcătosule, dreptul să refuzi suferința? Poate că e o pedeapsă. Dar pedeapsa divină conține ceva specific și incomparabil: nu are absolut nimic comun cu răzbunarea și este purificare prin însăși esența ei. Cine se revoltă împotriva ei se revoltă, de fapt, chiar împotriva sensului propriei sale vieți. Nu e nici o îndoială că în această viață nu există dreptate. Ființe monstruoase reușesc de minune, și

nimeni nu suferă mai mult decît sfinții. Ne apropiem de misterul nedreptății, care se leagă de celălalt mister — acela că, pentru creștin, sensul vieții se realizează în suferință și prin suferință. Omul, cum spuneam, este o ființă care poate să se omoare și care nu trebuie să o facă. Afirmția capătă acum un sens mai precis. Ispita există, există însă și refuzul. Cînd acesta din urmă este cu adevărat creștinesc, este dovada unui act de iubire față de Dumnezeu și de suferință, dar nu atît ca suferință în sine, așa ceva este imposibil — algofilia este patologică, Christos însuși a ezitat în fața suferinței ultime și s-a rugat lui Dumnezeu să-l cruțe —, cît ca suferință ce conține un remediu voit de Dumnezeu.

Așa cum există o diferență calitativă între moralitatea burgheză și moralitatea eroică, există o prăpastie și între cele două tipuri de morală naturală, pe de o parte, și morala supranaturală a creștinismului, pe de alta. Reflecțiile noastre asupra problemei sinuciderii o arată, așa cum trebuie să o arate toate reflecțiile ceva mai aprofundate asupra oricărei probleme morale de o importanță concretă și vitală: creștinismul este un mesaj *nou*. Adevărul stoicismului rezidă în raportul strîns dintre disprețul față de moarte și libertatea omului. Cel ce este, într-adevăr, sclavul morții este și sclavul vieții și al accidentelor ei. Eliberarea persoanei nu există, dacă ea nu transformă în act liber necesitatea supremă și universală a accidentului mortal. Dar în timp ce stoicismul vrea să dobîndească această

libertate prin conștiința posibilității sinuciderii, creștinismul trebuie s-o dobândească prin adeziunea plină de iubire la voința lui Dumnezeu. Poate să aleagă viața sau moartea, în funcție de împrejurări, dar trebuie să prefere în mod absolut voinței proprii voința lui Dumnezeu.

Moartea este adesea o binefacere, și Swift avea dreptate să vorbească despre *the dreadful aspect of never dying* („cumplita situație de a nu muri niciodată”), dar Dumnezeu e cel care trebuie să ne măsoare suferințele.

Există și alte doctrine în afară de creștinism care au dat suferinței pămîntești un sens metafizic pozitiv: orfismul, considerat adesea ca o formă anterioară de creștinism, care vedea în suferință eliberarea trupului; budismul — și filozofia aproape budistă a lui Schopenhauer. E semnificativ că și aceste doctrine sînt defavorabile sinuciderii. În atitudinea lor, nu există totuși nimic comparabil cu patosul creștin. Atît pentru budismul autentic, cît și pentru Schopenhauer, sinuciderea este o *greșeală*, un fel de impas. Ceea ce Buddha numește *setea*, iar Schopenhauer *voința de a trăi* nu poate fi învins prin sinucidere. Nu scapi de existență pe această cale atît de violentă. Sinucigașul se transformă potrivit Karnei sale, dar nu ajunge în Nirvana. Am văzut, într-adevăr, că în încercarea de sinucidere nu există, cel puțin în cazurile pe care le cunoaștem, dorința de neant, ci de existență total diferită de cea de care omul vrea să scape prin moarte. E aproape de la sine înțeles că aversiunea budistă față de sin-

ucidere nu are nimic comparabil cu condamnarea creștină. Mai întâi, budismul autentic e cu mult prea intelectualist pentru a cunoaște noțiunea de păcat în general. Dacă omul comite greșeala de a-și refuza suferința printr-un act de violență voluntară, va avea de suportat consecințele karmatice care-l vor iniția. Asta-i tot. Apoi — și aici comparația ne poate face să descoperim o problemă importantă —, momentul morții fizice nu are pentru oriental importanța hotărârii metafizice pe care o are pentru creștin. Accentul pe care creștinismul îl pune pe interdicția sinuciderii se explică, fără îndoială, parțial prin ideea că tot ce se leagă de moarte este definitiv din punct de vedere metafizic, idee cu desăvârșire străină Orientului. Pentru creștin, sinuciderea e înspăimântătoare prin faptul că după săvârșirea acestui păcat nu rămîne sau nu mai rămîne timp pentru căință. Dreptul canonic refuză, în principiu, să-l înmormînteze creștinește pe sinucigaș pentru că a murit păcătuiind de moarte. Există, totuși, două excepții: prima, dacă actul a fost comis într-o stare, sau într-un moment de slăbiciune mintală care să fi implicat lipsa de răspundere; a doua, dacă există avantajul îndoielii, adică posibilitatea ca după actul sinuciderii să fi intervenit un act de căință. Existența acestor două excepții și evidenta dificultate de a le exclude complet, în orice împrejurare, au determinat Biserica, mai ales în epoca modernă, să practice indulgența. Principiile nu se schimbă, dar există mai multe scrupule în a judeca starea mintală a sinucigașului

și în a nu mai pretinde că actul căinței, care poate fi o străfulgerare a cugetului aproape lipsită de durată, n-ar fi avut în cele din urmă loc. Actul este lăsat așadar și de această dată în seama judecății lui Dumnezeu, adică judecarea persoanelor și nu judecarea de principiu a actului ca atare.

Înainte de a termina această expunere, trebuie să mai menționez pe scurt un argument împotriva punctului de vedere creștin. Dacă suferința este sacră și conține sensul vieții, de ce ni se dă dreptul de a lupta împotriva ei? Dacă avem acest drept și chiar această datorie, de ce nu avem dreptul să ne sustragem suferinței prin sinucidere, dacă altfel nu putem? Cred că omul are, într-adevăr, dreptul să lupte împotriva nimicniciei existențiale. Teza contrară ne-ar duce fără îndoială la absurdități morale. Imoralitatea medicinei, de exemplu. Dar nu trebuie să supraestimăm această luptă, nici în importanța ei, nici în șansele ei de reușită. Este firesc și lăudabil ca omul să lupte, de exemplu, împotriva bolii, a cruzimii, a mizeriei etc. ... Dar, de fapt, nu există un progres istoric al fericirii umane — mai degrabă, contrariul. Tot ceea ce știm ne face să credem că popoarele zise primitive sînt cu mult mai fericite decît noi. Nu lupta împotriva suferinței este falsă, ci iluzia că am putea s-o învingem. Mijlocul de luptă împotriva suferinței este mai ales munca, dăruită omului ca pedeapsă și ca remediu în același timp. Dar actul sinuciderii nu poate fi comparat cu acest efort. Sinuciderea este ceva foarte special. Este, mi se pare, o fugă



în care omul încearcă să regăsească Paradisul pierdut, în loc să dorească să merite Cerul. Dorința de a muri, dezlănțuită de voință atunci când tentația sinuciderii pune stăpânire pe noi, este, din punct de vedere psihologic, dorința reîntoarcerii la starea prenatală. Să dispari: să nu mai fii expus. Stekel și alții ne-au explicat cel mai bine psihologia sinuciderii: nostalgia abisului, a originii, a întoarcerii. Întregul proces ar trebui descris în termeni freudieni. Din punct de vedere teologic, este vorba, într-adevăr, de o iluzie nedefinită a reîntoarcerii în Paradis. Sinuciderea rousseauist-wertherciană este chiar însoțită de o conștientizare a acestei motivații obscure. În această privință, s-ar putea cita texte ciudate de Goethe, Sénancourt, Amiel și alții. Christos ne călăuzește, prin efort și suferință, spre o lumină mai înaltă. Zeul sau, mai bine zis, zeița sinuciderii ne aruncă în întunericul pântecului matern. În acest sens, sinuciderea se explică prin infantilism. Caracterul său regresiv este acela care exclude orice comparație între sinucidere și lupta normală a omului împotriva suferințelor. Eșecul tuturor celorlalte mijloace este cel care duce la sinucidere în majoritatea cazurilor, cu alte cuvinte, o experiență universală de neputință. Această convergență a nenorocirilor care distrug, una după alta, posibilitățile de a trăi și de asemenea de a lupta caracterizează biografiile sinuciderilor. Ca să nu intru în detaliile anumitor biografii reale pe care le-am cunoscut îndeaproape, reamintesc cele două mari exemple lite-

rare: *Werther* și *Anna Karenina*. Se vede bine în aceste cărți cum viața și caracterul omului îi întind acestuia un fel de capcană. Tocmai ceea ce este mai nobil în el îl poate împinge la sinucidere. Închipuiți-vă un *Werther* sau o *Anna Karenina* puțin mai frivoli, și veți constata că ar fi existat o soluție. Dar vedeți, în același timp, că soluția pozitivă și nobilă nu poate fi, în asemenea cazuri, decât convertirea deplină pe care ne-o cere Christos.

Este foarte clar că teologii creștini au cunoscut foarte bine motivul profund și adevărat al atitudinii creștine față de sinucidere. Sfinții, Sfântul Augustin, Sfântul Toma, îl cunoșteau desigur cu mult mai bine decât mine. De ce nu l-au explicat? După părerea mea, pentru că aceste lucruri erau de la sine înțelese în vremea creștinismului viu și glorios. Să nu uităm că Sfântul Augustin vorbește despre problema noastră numai când se adresează păgânismului roman și pentru a-i apăra pe creștini de acuzația că forța creștinismului slăbise. Astăzi, când această forță este adesea îngrozitor de mediocră, mai este amenințată și de un nou păgânism fanatic și eroic în felul său. Creștinismul ori va dispărea, ori își va regăsi virtutea originară. Nu credem că poate să dispară, dar trebuie cu siguranță să se reînnoiască, conștientizînd adevăratul său caracter. Nu este, așadar, de prisos să amintim astăzi, insistînd asupra unei probleme precise, că morala creștină nu e o morală generală oarecare, naturală sau rațională, avînd poate ceva

în plus, ci manifestarea în viață a unei revelații paradoxale. Nu poate fi de prisos nici să ne amintim că morala creștină nu e o morală a compromisului și lașității, ci că ne cere un eroism mai profund, mai absurd, într-un anumit sens, mai intransigent decît oricare altă morală. Anumite lucruri care se înțelegeau de la sine într-o epocă apropiată martirilor trebuie astăzi conștientizate în chip explicit.

# Cuprins

<i>Prefață</i>	7
<b>ESEU DESPRE EXPERIENȚA MORȚII</b>	11
I. Formularca întrebării	15
II. Limitele răspunsului lui Scheler	18
III. Experiența morții și individualizarea	21
IV. „Repetiția“ experienței morții aproapelui	25
V. Temeiul ontologic	37
VI. Moartea aproapelui după cartea a patra a <i>Confesiunilor</i> Sfântului Augustin	44
VII. Forme ale experienței morții	51
VIII. Intermezzo tauromahic	65
IX. Experiența creștină a morții	71
<b>PROBLEMA MORALĂ A SINUCIDERII</b>	89

Culegere și paginare pe calculator HUMANITAS

Imprimat la  
S.C. „Helicon“ Banat S.A. Timișoara  
Calea Aradului nr. 1

38

