

280082

Revista de Filosofie

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

505

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



Bibl. Univ. Cluj.
Nr. 660 192 Y

Sibiu
7. 154.



VOL. X

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA ÎN BUCUREȘTI, PASAGIUL ROMÂN No. 20. — TELEFON 10/41

REVISTA DE FILOSOFIE

ORGANUL SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Vol. X.

Trimestrul Aprilie și Iulie 1924

No. 1-2

280082

- P 211

KANT ȘI CUGETAREA ROMÂNEASCĂ

Se împlinesc două sute de ani dela nașterea geniului filosofic care a fost Im. Kant. Dacă Germanii îl pot invoca cu mândrie în rivalitatea lor intelectuală cu alte popoare, omenirea toată la rândul ei poate să-l invoace ca o isbândă a năzuinței sale de-a se depăși pe sine. Opera filosofică a lui Kant este un fapt considerabil al spiritului omenesc și, cu toate părțile ei astăzi învechite, și-a păstrat în general o uimitoare actualitate. Mulți cugetători remarcabili, cu toate că inspirați de dânsa, au căutat, sub pretextul perfecționării, s'o înlocuiască. De sigur că unele obiecții pe care le aduceau filosofiei kantiane erau juste și unele modificări erau binevenite. Totuș e un lucru în adevăr extraordinar: după o lungă călătorie prin concepțiile filosofiei posterioare lui Kant, cu tot mirajul unora din ele și cu toate că uneori ele corespund mai bine cu evoluția științei și progresele experienței, — te întorci ca la un adăpost mai sigur sub acoperișul sistemului lui Kant.

Filosofia kantiană exercită până astăzi un fel de vrajă și, pe lângă faptul de-a fi închis o mare perioadă a trecutului prin schimbarea de centru a speculațiunii, ea domină în așa mod filosofia ulterioară, în cât toate încercările acesteia de-a merge mai departe, au mai mult aerul unor dîbuiiri și a unor eșafodagii vremelnice, în vederea unei concepții care nu s'a făurit încă și până la care rămâne tot construcția filosofului din Königsberg, cel mai bun refugiu și cel mai trainic adăpost. Evoluția filosofiei contemporane pare a fi fermecată: simte că nu poate rămânea la Kant, se avântă curajoasă înainte, dar pentru a reveni, ca după o pribegie desamăgită și obositoare, la casa părintească, îndărăt. În orice caz, filosofia kantiană trăește mai pe față sau mai latent în aproape toate direcțiunile filosofice ulterioare; ea a devenit, am putea spune — pentru a folosi propria ei terminologie — o adevărată *categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane*.

Influența lui Kant, dacă nu s'a propagat în toate țările de cultură cu aceeaș repeziciune cu care s'a întins în patria filosofului și dacă n'a rodit pretutindeni în chip tot așa de intens și tot așa de felurit ca în filosofia germană, ea n'a întârziat totuși să străbată la toate popoarele cu preocupări filosofice. Deși România, din cauza împrejurărilor istorice, rămăsese cu mult în urma Apusului în ce privește cultura, iar despre un început serios de mișcare filosofică nu se poate vorbi la noi decât abia din a doua jumătate a secolului al 19-lea, totuș întâmplarea a făcut ca o rază de filosofie kantiană să se furișeze de vreme în țara noastră, odată cu *începutul școlii românești*. Omul care a adus această rază a fost ardeleanul Gheorghe Lazăr, prin stăruința și entuziasmul căruia s'a întemeiat la 1818 în București cea dintâi școală superioară cu limba de predare românească. Lazăr studiasse la Viena și cetise operele lui Kant. Când a organizat programul școlii — care avea un caracter pe jumătate teoretic și pe jumătate practic — a introdus și două materii filosofice: logica și metafizica. ¹ Autorul după care Lazăr a predat aceste discipline, era Kant, în timp ce la școala grecească, care rămăse încă în ființă, se propunea logica după Condillac. De altfel chiar la școala românească, după ce Lazăr a cedat logica profesorului Erdeli, acesta — spre marea supărare a lui Lazăr — se sluzea tot de Condillac. ² Așa dar, cea dintâi rază de influență kantiană a coincident cu un moment esențial al renașterii noastre naționale; ba, având în vedere — după cum reese din mărturisirea lui Eliade care a fost școlarul lui Lazăr — că acel curs filosofic a dat roade reale, putem spune că ușoara adiere de filosofie kantiană va fi fost chiar un element al redeşeptării noastre culturale. Cum de renașterea intelectuală a Apusului se leagă numele lui Platon, de-a noastră se leagă numele lui Kant. Ar fi desigur exagerat s'o spunem dacă prin renașterea noastră aș înțelege exclusiv momentul acela și cursul academic al lui Gheorghe Lazăr. Rândurile ce urmează vor arăta însă că influența lui Kant s'a exercitat în învățământul nostru o epocă mai îndelungată și într'o sferă mult mai largă. Fapta lui Lazăr mi-a dat numai prilejul s'o spun chiar de la început.

Deocamdată să mă mărginesc a semna că preferarea lui Kant față de Condillac a fost sănătoasă. Motivarea lui Lazăr „că filosofia franțuzească trebuie să-și scoată căciula înaintea celei nemțești“, poate fi discutabilă în forma ei absolută, — de n'ar fi decât faptul că Francezii îl dăruiseră lumii pe Descartes. Dar ea este exactă mărginindu-ne la veacul al XVIII-lea, când Germanii, după ce se înălțaseră cu Leibniz, l'au avut pe Kant, iar în Franța era un fel de oboseală a filosofiei, cel puțin în ce privește originalitatea.

¹ V. Bogdan-Duică: Gheorghe Lazăr (Publicațiile Academiei Române) p. 88.

² Idem p. 89.

Și cu deosebire pentru starea noastră culturală de atunci, când eram în faza dibueilor intelectuale, a fost cred mai binefăcătoare o filosofie raționalistă cu caracter apodictic, cum era — în vastele margini ale apriorismului — filosofia lui Kant, decât o filosofie empiristă ca cea a lui Condillac, care — ca orice empirism — cuprinde germeți sceptici și colorit hipotetic. La o epocă mai înaintată a culturii, empirismul este un reactiv prețios în fața rigidității dogmatice; dar la început, în perioada băjbăelilor și-a obscurității, raționalismul este o revelație intelectuală cu caracter mai tranșant și mai rapid. Să mai ținem seama și de faptul că o filosofie raționalistă introduce mai multă sistemă în cunoștințe, decât empirismul, chiar un raționalism *critic*, prin urmare mai limitat, de felul celui kantian. Ochiul lui Lazăr a fost ager și inițiativa sa excelentă.

După Gheorghe Lazăr, un șir de învățați și dascăli ardeleni, cari au jucat un rol însemnat în redeșteptarea noastră culturală și cari și-au dat seama că mai ales atunci când lipsește o puternică tradiție, o cultură trebuie așezată pornindu-se de la baze filosofice, au transplantat de asemeni ideii kantiane în atmosfera noastră românească.⁽¹⁾

⁽²⁾ Aug. Treboniu Laurian, ⁽³⁾ Timotei Cipariu și ⁽⁴⁾ Simion Bărnuț s'au inspirat din Kant și au tradus pentru nevoile învățământului dintre anii 1840—1860, din operele filosofice ale influentului profesor Krug,¹ care a fost urmașul lui Kant la Königsberg, dar care împărtășea un kantianism alterat cu Fichte și tot odată scoborât din înălțimile sale la nivelul bunului simț comun. Atât Laurian cât și Bărnuț admirau cu deosebire filosofia practică a lui Kant, — Bărnuț folosind ideile kantiane în luptele pentru libertate ale Românilor de peste munți, precum și, mai târziu, ca profesor la Universitatea din Iași, în cursul său de Drept Public, proiectând idealul unui drept rațional, în fața vicisitudinilor dreptului istoric.

S'ar părea poate ciudat că ideile acestui curs au fost combătute nemilos de către Titu Maiorescu, care a fost — cum vom vedea mai la vale — poate cel mai însuflețit și de sigur cel mai influent dintre kantianii noștri.

În realitate, Maiorescu combătea cu logica sa inflexibilă aplicațiunile lui Bărnuț, care ereau adesea bizare — cu toate că nu întotdeauna, — dar în schimb, atunci când acesta vorbește despre «un drept născut din rațiunea ginților și nemutabil» și că «acest drept e mai vechiu decât toate drepturile istorice, mai vechi decât istoria», Maiorescu spune că e «foarte frumos zis!»² În genere, Maiorescu, care era influențat și de filosofia evoluționismului, nu se împăca, cel puțin în domeniul practic, cu'n raționalism

¹ V. Bogdan-Duică: *Cantiani români*. (Semănătorul, III, No. 6).

² Critici, Ed. Minerva, Vol. 2, p. 232.

nemlădios, și îl vedem și adversarul teoriilor filologice ale lui Laurian și Cipariu, cari voiau să opue limbii populare o limbă construită rațional. Toți aceștia era copiii sufletești ai filosofiei unei epoci care, închinându-se postulatelor rațiunii, nu avea îndeajuns simțul istoric.

Mai înainte de a trece la strălucitul profesor de filosofie care a fost Titu Maiorescu, să menționăm un kantian în afară de linia profesorilor, pe marele poet Eminescu. Dela el ne-a rămas o traducere fragmentară a «Criticii rațiunii pure».¹ În luptă cu o limbă încă neformată, Eminescu a încercat creațiuni de termeni filosofici care n'au putut rămâne în limbă, căci pentru o operă ca aceasta trebuie mai mult gustul unui spirit ponderat decât sborul unei fantezii întraripate. Unde influența kantiană e vizibilă la Eminescu, e mai ales în nuvela sa filosofică «Sărmanul Dionis», care, într'o limbă măiastră, expune teoria idealității spațiului și a timpului — însă cu un puternic colorit romantic, cu aplicări metapsihice care desigur erau streine de Kant. Eminescu îl întrece aici chiar pe Schopenhauer, din a cărui filosofie poetică se împărtășise cu pasiune.

Dar kantianul care a radiat mai multă influență în a doua jumătate a secolului al 19-lea, răspândind ideile filosofului dela Königsberg în cercuri largi și colorând cu ele atmosfera vieții noastre intelectuale, este Titu Maiorescu. Atât la Iași, unde între anii 1863 — 1872 a fost profesor de filosofie la Universitate și sufletul societății literare «Junimea», care organiza, între altele, prelegeri populare, cât și în București, unde a propus la Universitate Istoria filosofiei contemporane, dela 1883 — 1910, Maiorescu, dispunând de un superior talent de catedră, a făcut întinse plantații kantiane în sufletul atâtor rânduri de ascultători.

Maiorescu își făcuse cultura universitară la Berlin între anii 1858—1861. Pe atunci, Kant nu era socotit acolo ca având o valoare de actualitate, dar profesorul Karl Werder l'a sfătuit pe Maiorescu în momentul când își termina studiile, «să se ocupe de Schopenhauer pentru a ajunge prin el la Kant, «Critica rațiunii pure», ca la un izvor ce va trebui din nou desfundat».²

Dela Maiorescu n'au rămas opere filosofice kantiane. Logica lui deși străbătută de suflul apriorismului, n'am putea zice că este, în alcătuirea materiei sale, specific kantiană. Activitatea filosofică a lui Maiorescu a fost mai mult orală, și pentru chestiunea care ne preocupă trebuie să ne referim la lecțiunile sale universitare.

Spre deosebire de pildă de Laurian, care îmbrășișa entusiast concepția lui Kant în ansamblul ei sistematic, despre care ne dă în «cuvântul său

¹ V. I. Rădulescu-Pogoneanu în „Convorbiri Literare”, No. 3—5 din 1906.

² Dintr'o scrisoare a lui Maiorescu către I. Petrovici, din 27 Maiu (9 Iunie), 1906.

academic» din 1845, reprodus de Bogdan Duică («Kantianii români») o icoană sintetică nedeformată, Maiorescu — deși personal sever în conceperea datoriei — nu pune mare preț pe filosofia practică a lui Kant, al cărei formalism rigid nu'i era pe plac. Pe cât era de partizan al formalismului logic — pe care în polemicile lui îl aplica cu așa rigoare că aproape nu era nimeni căruia să nu-i găsească contraziceri — pe atât nu se împăca cu teoria imperativului categoric, în orice caz cu bazele filosofice ale moralei lui Kant.

Inclina mai de grabă spre morala milei a lui Schopenhauer, după cum în teoria frumosului, deși Kant afirmase cu putere caracterul desinteresat al artei, ceea ce se potrivea cu felul de a gândi al lui Maiorescu, el era înrăurit în întreaga sa concepție tot de Schopenhauer.

În schimb, Maiorescu era admiratorul pasionat al «Criticei rațiunii pure» și în special al capitolului «Esteticii transcendente» în care așeza — pe deasupra intențiilor lui Kant — centrul filosofiei kantiane. (Teoria categoriilor deasemenea o cam neglija).

În amintirea tuturor cari au ascultat prelegerile lui, sunt încă vii lecțiunile copioase pe care le făcea despre aprioritatea spațiului și timpului, desvoltând cu o mare bogăție de amănunte cele patru argumente kantiane, așa de concis și condensat formulate de autorul lor. La ele mai adăuga ca argument propriu: precocitatea muzicanților, a căror artă se întemeiază pe raporturi numerice inconștiente, așa dar pe lucruri de natură internă.

Ca și Kant, Maiorescu conchidea cam repede din aprioritatea spațiului și timpului, — idealitatea lor. (Adevăratele argumente pentru idealitate nu sunt în estetica transcendentală, ci în alt capitol al criticei rațiunii pure — capitolul antinomiilor).

Dar Maiorescu avea alt argument pentru care formele spiritului nostru nu erau și în afară de noi. Il transcriem după cele câteva note pe care le păstrez dela lecțiunile lui. «Intelectul nostru nu poate fi ca o oglindă care dublează realitatea. Un astfel de duplicat în economia naturii ar fi de prisos. De asta să se fi creat intelectul, ca să repete încă odată — și mai prost poate — aceea ce este? E natural să credem că formele lui creează ceva nou, care nu există independent de el».

Ca dovezi suplimentare pentru idealitatea spațiului și a timpului, Maiorescu mai aducea acele fenomene anormale pe care le-am putea numi «viziuni la distanță» și pe care Kant desigur nu le-ar fi aprobat. Așa, cita cazul lui Swedenborg, care fiind în altă țară, a văzut că un incendiu se apropie de casa lui din Stokholm și a comunicat-o palid de spaimă prietenilor cu cari era la masă. Lucrul s'a confirmat pe urmă, după cât se pare, — și Maiorescu scoate de aici o dovadă că spațiul nu există aievea,

ci este numai o formă de percepere subiectivă, care în anume momente și la anume persoane ar putea fi o clipă suspendată. Se știe că în opera sa filosofico-satirică «*Träume eines Geistersehers*», Kant privește această «afacere a incendiului» c'un scepticism desprețuitor. Dela acest scepticism n'a mai revenit, și 'n orice caz, trebuie s'o spunem, el n'ar fi folosit un asemenea argument niciodată, întrucât a dat totdeauna concepției sale teoretice o vigoare rațională incompatibilă cu mărturiile de întâmplări excepționale și apariții misterioase.

Tot așa în ce privește idealitatea timpului, Maiorescu cita halucinarea lui Goethe, care mergând pe un drum în apropiere de Weimar s'a văzut venind călare din direcție opusă, ceva mai în vârstă și în costum de mare demnitar. Lucru se pare a se fi realizat întocmai câțiva ani mai târziu. Maiorescu conchidea că timpul nu e adevărat, că cele ce vor fi, sunt deja realizate și numai noi le vedem succesiv, întocmai după cum steaua pe care noi o vedem astăzi, există adevărat de mii și mii de ani.¹

Putem constata de aici o culoare personală a teoriei kantiane și la Maiorescu — bun înțeles păstrând mai multă stringență științifică decât în navela lui Eminescu — întrucât de unde la Kant concepția spațiului și timpului servea mai înainte de toate ca să asigure valoarea cunoștinții în lumea fenomenelor sensibile (lucrul în sine fiind chiar hipotetic), la Maiorescu slujea mai ales ca indicatoriu pentru o metafizică realităă a imobilității.

În orice caz, în atmosfera noastră filosofică statornicită de învățământul academic al lui Maiorescu, Kant a fost întâiu și întâiu împământenit cu «*Estetica transcendențială*». Idealitatea timpului și a spațiului a fost multă vreme bucata favorită a ucenicilor în ale filosofiei și cu nimic nu s'a procurat mai tare simțământul că gândirea filosofică nimicește cele mai tari poziții ale convingerilor curente și cele mai înrădăcinate credințe ale conștiinței obișnuite. Și câștigarea acestui simțământ e o adevărată renaștere intelectuală, un adevărat botez filosofic...

Studiul lui Kant în universitățile noastre, pe care l'a inaugurat și susținut cu mare prestigiu Maiorescu în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, s'a continuat cu acelaș zel de către urmașii lui Maiorescu la catedra de istoria filosofiei: P. P. Negulescu (întâiu la Iași și pe urmă la București) și autorul acestor rânduri (la Universitatea din Iași). P. P. Negulescu nu s'ar putea numi un kantian, având numeroase rezerve față de apriorism (a se vedea lucrarea sa: *Critica apriorismului*). Autorul scrierii de față, fără a crede că filosofia lui Kant este menită a fi deapururi ultimul cuvânt al cugetării, socotește totuș că încercările făcute pentru a-l depăși pe Kant

¹ Exemplul lui Goethe pe care l'am auzit în lecțiunile anului 1900, Maiorescu pare a-l fi folosit dela începutul activității sale profesionale. (V. *Aminirile* lui Gh. Panu, Vol. I).

(evoluționismul spencerian, empiriocriticismul, intuiționismul, pragmatismul, sociologismul, etc.), nu au în ansamblul lor aceeaș valoare ca filosofia kantiană, care rămâne încă farul cel mai luminos de orientare în gândire. Intre altele, în studiul «Problema cunoștinții la H. Spencer» (în volumul: Pagini Filosofice) m'am silit a arăta că încercarea filosofului englez de-a voi să explice cu ajutorul experienței ancestrale și a heredității apriorismul formelor gândirii, este de fapt o pseudo-explicare și nu reprezintă un pas mai departe dela filosofia lui Kant.¹

În scrierea sa «Evoluția sistemelor de morală», profesorul Grigore Tăușan are un lung paragraf despre concepția morală a lui Kant. Tonul entusiast în care vorbește de etica filosofului din Königsberg și silința care și-o dă de-a nimici cu orice preț obiecțiunile pe care le-au adus aceste etici, Schopenhauer, Spencer și Guyau, fac ca această lucrare să se înfățișeze ca o scriere kantiană.

O influență însă cu-adevărat fecundă a unui mare filosof, are loc atunci când ideile sale nu se mărginesc să se împrăștie, ci fac să germineze în alte capete opere de reală creațiune. Despre așa ceva nu a fost vorba în paginile anterioare și dacă ne-am îngăduit a stărui atâta asupra unei influențe mai mult extensive și pur culturale, am făcut aceasta fiindcă suntem o nație tânără și c'o atmosferă filosofică ce abia s'a încheșat. În faza aceasta a trebuit cu necesitate să fim mai mult receptivi, — în așteptarea unor vremuri mai fericite.

Putem totuș menționa chiar de pe acum un cugetător român, care a încercat o construcție proprie pe baze kantiane.

Acesta n'a fost desigur Vasile Conta (filosoful nostru constructiv cel mai cunoscut), a cărui metafizică materialisto-evoluționistă se află cu totul în afară de spiritul kantian (deși Conta a stat mulți ani în atmosfera Junimeii dela Iași), — ci un altul : C. Rădulescu-Motru.

Fost elev al lui Maiorescu, mai târziu doctor dela Leipzig, cu o teză despre Kant (Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität), după alte prețuite lucrări filosofice, majoritatea din ramura Psihologiei, care e materia catedrei sale la Universitatea din București, se ridică în scrierea

¹ La Universitatea din Cluj, românească abia din anul 1919, propune istoria filosofiei D-l Marin Ștefănescu. D-sa pare a fi făcut întinse studii asupra lui Kant, după cele două lucrări cu care și-a trecut doctoratul la Sorbona : „Le dualisme logique“ și „Le rapport entre le Dualisme et le Théisme de Kant“. În cea dintâi lucrare, cu toate că se ocupă mult de filosofia kantiană și admiră atitudinea lui Kant din epoca sa precritică, se separă însă de ideile fundamentale din „Critica rațiunii pure“. Cât privește a doua scriere, D-l Ștefănescu, care este un fervent creștin, am putea spune că apare kantian în măsura în care și Kant este creștin.

sa «Elemente de Metafizică» până la schișarea unei concepții proprii, pe temelii kantiane.

Ce însemnează Kant pentru filosofia viitorului, după credința lui Rădulescu-Motru, se poate limpede vedea din rândurile următoare :

«...El a găsit în unitatea sintetică a apercepției — care pe de-o parte este legată de conștiința individuală omenească, iar pe de alta este ferită de empirismul acesteia, — un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, poate afirma că nu conștiința se învârtește după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea și spontaneitatea conștiinții omenești. El a hotărât astfel o nouă perspectivă, din înălțimea căreia se poate întrezări noi orizonturi. Fără să dea soluția definitivă, Kant a înlesnit drumul pentru găsirea acesteia». ¹

Problema cea mare însă era «cum ajunge o conștiință individuală, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal și necesar?» ² Și aci Rădulescu-Motru semnaleză necesitatea de-a revizui și modifica pe Kant, pentru care «este dela sine înțeles, că identitatea eului, identitate care poate fi constatată prin introspecțiunea subiectivă, este una și aceeași cu identitatea numerică pe care o postulează Matematica. Acest salt — zice Rădulescu-Motru — dela identitatea psihologică la identitatea matematică, nu este însă prin nimica îndreptățit». ³ «Un răspuns mulțumitor la problema științei — continuă mai departe — nu poate veni decât dela filosofia care va ști împreună caracterele subiective ale conștiinții individuale, cu caracterele unei realități persistente în toate timpurile, adică dela filosofia care va explica, pentru ce știința este în același timp și un produs istoric și un produs de valoare eternă». ⁴

Deși Kant nu a dat un răspuns mulțumitor la această întrebare, alte curente filosofice — zice Rădulescu-Motru — l'au dat și mai puțin, așa că filosofia care va putea să-l dea, «va însemna totodată și o perfecționare a filosofiei kantiane». ⁵ Căci, adaugă mai departe autorul «Elementelor de Metafizică», «ori și ce filosofie care primește postulatul determinismului universal, va trebui să primească perspectiva kantiană»..... fiindcă, de «va respinge această perspectivă... filosofia în chestiune va fi constrânsă să dovedească unitatea universului în alt mod decât pe baza conștiinții, ceea ce îi va fi cu neputință». ⁶

¹ Elemente de Metafizică, p. 159.

² Elemente, p. 157.

³ Elemente, p. 151.

⁴ Elemente, p. 162.

⁵ Elemente, p. 162.

⁶ Elemente, p. 195.

Atmosfera kantiană a operei lui Rădulescu-Motru este deci evidentă.

Să vedem acum în câteva rânduri — atât cât îngăduie articolul de față — direcția în care acest gânditor român caută soluțiunea. «Trebuie de văzut, zice dânsul, dacă nu cumva cei doi termeni ai problemei, cari ne par nouă a se găsi în antiteză, conștiința de-o parte și lumea lucrurilor în sine de altă parte, nu sunt în fond aspectele uneia și aceleleaș realități, care trece prin momente diferite; trebuie văzut, dacă cei doi termeni ai problemei nu pot fi explicați printr'o unitate superioară, în care antiteza lor să apară ca o relațiune logică».¹

Impreunarea aceasta, Rădulescu-Motru o face cu ajutorul unui evoluționismul finalist și interior, cu mult mai suplu decât evoluționismul mecanic al lui Spencer. În apariția conștiințelor, orice idee de hazard este exclusă. Numai acele viețuitoare și personalități sunt posibile a se naște, care corespund realității, și «un singur tip de personalitate sufletească, aceea care indică direcțiunea totală a evoluției..... În tradițiunea biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea sa; în ipoteza monismului, evoluția face pe om după chipul și asemănarea realității totale. În tradiția biblică, personalitatea omenească era socotită ca o copie după o personalitate supranaturală; pe când în ipoteza monismului, personalitatea omenească este produsul necesar al evoluției realității..... În unitatea conștiinței se rezumă lungul proces de adaptare care întovărășește evoluția realității».²

Aceeaș idee este exprimată și prin alte formule: «Istoria universului stă scrisă în formele vieții». «Cunoștințele noastre sunt de fapt recunoștințe, sunt integrarea schimbărilor petrecute în lăuntrul realității». «Omul nu reprezintă un factor opus universului. În personalitatea omului nu stă o cauză care să întrerupă determinismul naturii, ci o verigă necesară acestui determinism; persoana omenească indică însăș direcțiunea evoluției înspre care merg diferitele energii ale universului. Conștiința omenească este dar ca o carte deschisă în care se poate citi evoluția realității, o carte însă în care nimeni n'are posibilitatea să scrie un rând mai mult peste cele scrise de această evoluției a realității!»³

În această concepție, unitatea conștiinței și formele ei tipice sunt produsul suprem și necesar al evoluției cosmice, ceea ce explică pe deoparte caracterul lor constitutiv și aprioric față de orice fel de experiență, iar pe de alta ne-ar mai da și garanția concordanței dintre cunoașterea conștiințelor individuale și realitate.

¹ Elemente, p. 247.

² Elemente, p. 269.

³ Elemente, p. 270, 271, 272.

* * *

Până acum, influența kantiană a produs la noi această concepție personală. N'avem nici un motiv să credem că nu vor mai răsări și altele, căci totul pare a arăta că ne pregătim a ieși din faza lipsită de originalitate cu care trebuia să începem și din care nu s'au degajat până astăzi decât rari excepțiuni.

În orice caz, ideile kantiane n'au dispărut din micul atelier filosofic al țării noastre și influența lor este în curs. O rază de senină filosofie transcendentă bine prinsă și frumos răsfrântă de cristalul unei personalități puternice, ar putea să fie pe aceste vremuri de nevroză și de egoism, mai mult decât o binefacere, — o regenerare.

I. Petrovici

KANT ȘI CUGETAREA MODERNĂ

— Fragment —

1. Sistemul kantian este un desnodământ filosofic ; și din perspectiva istorică în care ne aflăm, putem întări : este, în bună parte, un desnodământ firesc. Sunt puține lucrările filosofice ale căror originale deslegări se înfățișază ca o trebuință, totodată, istorică și logică, ca un fel de predestinare științifică. Subt acest titlu, «Critica rațiunii pure» ocupă un loc de frunte.

De bunăseamă, prezentarea întregii filosofii subț unghiul preparării criticismului, poate fi o perspectivă mărită, dar nu falsă. Filosofia prekantiană nu e un simplu preludiu, o uvertură, a sistemului criticist ; cu toate acestea, pentru orice cunoscător al evoluției gândirii, «critica» se înfățișază nesilit drept epilogul unei vechi drame filosofice. Și ceeace ne uimește, e că nici un nod nu e tăiat, ci numai iscusit deslegat.

Nu tăgăduesc ; filosofia dinainte de Kant putea primi și alte deslegări deosebite de aceea susținută în complicata arhitectonie a «Criticii rațiunii pure», — Windelband, expunând pe Kant, făcea plauzibilă o asemenea posibilitate ; — dar acelea s'ar fi depărtat mai mult în detaliu decât în motivul de bază de criticism. Kant scoate filosofia dintr'un drum barat ; el deschide o nouă fereastră filosofică.

Căutarea condițiilor istorice ale criticismului este o îndeletnicire obișnuită în zilele noastre ; și odată porniți pe acest drum, putem merge, călăuziți de H. Cohen și P. Natorp, până la Platon, sau cu Schopenhauer și proslitul lui, Deussen, chiar până la Upanișadele indice.

Recunoscând deplin însemnătatea platonismului în mașinăria doctrinei criticiste, declarăm însă că nu numai trebuința simplificării, ci chiar logica faptelor, ne îndeamnă a defini geneza criticismului mai ales prin ritmul cugetării moderne. Criticismul este deslegarea necesară a temelor de căpetenie ale filosofiei mai nouă. Care erau aceste teme, și de ce se rostogoleau ele ca o avalanșă spre valea criticistă ? Răspunsul nu este, nu poate fi, ele-

mentar; încercând a-l da, vom îndepărta, pe cât posibil, orice aparat de strictă documentare, și, în consecință, vom zăbovi numai la ideile dominante.

Mă simt îndatorat însă a declara din capul locului, că în măsura în care, după un cuvânt obstetrical al lui Taine, sistemul critic nu taie cordonul ombilical ce-l ține legat de filosofia precedentă și contemporană lui, el nu mai posedă pentru noi o valoare reală. Noutatea criticismului, întrevăzută abia în zilele noastre, nu cunoaște, cum se va vedea, nici un precedent istoric. Studiul nostru va arăta mai pe larg, în partea întâia, locul istoric al doctrinei criticiste, anume, pentru a vedea, în cele din urmă, cum poate pătrunde într-o cetate bine strejuită un oaspe neașteptat. Criticismul este o pildă de ceea ce putem numi, cu un termen transformist, o mutație filosofică.

2. Fapt hotărâtor pentru cugetarea modernă, un fapt istoric de o mare însemnătate culturală, este făurirea științei exacte și tehnic aplicabile a naturii, pe care evul mediu n'o putea avea, iar antichitatea greco-romană n'a putut-o desăvârși, cu toate debuturile mult făgăduitoare.

Cum orice cunoaștere a naturii presupune *termeni* reali și *relații* necesare între acești termeni obiectivi, în faptul științei naturii întâlnim ca note subînțelese: *obiectivitatea* lucrurilor cunoscute și *necesitatea* raporturilor sau legilor dintre acele lucruri. Care să fie reazemul învederatei obiectivității și necesității a științei exacte? Chiar din vremea Renașterii, Leonardo, Kepler, Galilei au întrevăzut sau exprimat fără echivoc un adevăr, recunoscut după aceea de toată lumea. Știința, în acelaș timp obiectivă și necesară, a ieșit din fuziunea pe care oamenii de știință din perioada elenistă o realizaseră, fără să se ridice la cunoașterea ei, de o parte a experienței sau sensibilității, — singurul nostru contact cu realitatea (obiectivitatea), de alta a instrumentului matematic, precum și a noțiunilor fundamentale ale rașunii, — singurul mijloc de a determina cu *necesitate* faptele sensibile. Așadar, știința naturii era exactă, fiindcă topea într'un întreg armonic *obiectivitatea* experienței cu *necesitatea* raporturilor rașionale (matematice). Sensibilitate și rașune, «intuiție» și «gândire», își dau mâna pentru a garanta obiectivitatea lucrurilor și necesitatea raporturilor dintre ele. Experiența da fapte reale; rașunea adăogă legile sau raporturile necesare dintre fapte. Modelul acestei uniri întime a faptelor și a calculului rașional, este mecanica, ale cărei aplicații industriale au schimbat fața lumii și au sdruncinat vechiul crez moral.

Această fuziune, care, la început, a avut loc neintenționat, și poate sub presiunea lucrărilor tehnice din arsenale, ridică greaua problemă a condițiilor, în care ea, teoretic, e posibilă. Ceea ce practic era sigur, logic apărea enigmatic. Dacă ea ar fi fost simplă, putea fi teoretic formulată și de Greci, cari, dacă nu știau orice, puteau gândi totul, deci și faceastă posibilitate, deplin pregătită de ei. Grecii n'au descoperit-o, fiindcă ea închidea

în sine un paradox, rezolvat de fapt de practica științifică, dar nu și de drept. Și, se știe, gândirea elină nu putea admite de fapt, ceea ce nu ființa și logic, de drept. În această idolatrizare a purei teorii, Grecii mergeau până la negarea faptului, constatat de toți, numai fiindcă el nu se însera în jocul noțiunilor. Criticismul, în germene chiar dela începutul filosofiei mai nouă, constă în respectarea oricărui fapt și, după aceea, în căutarea condițiilor lui lămuritoare. Faptul ca atare, ceea ce e dat, are primul și cel din urmă cuvânt, nu numai în știință, dar și în filosofie.

Paradoxul științei naturii eră următorul: noua știință precede dela calitate, cunoscută prin experiență (sensibilitate), dar o depășește, tinzând spre cantitate, spre raporturi matematice, spre legi, ba chiar spre existențe substanțiale, pe care nu le mai putem cunoaște prin simțuri, îndreptate totdeauna spre mobilitatea calitativă, ci prin gândire, al cărei obiect este cantitatea statornică. În știința naturii, gândirea pornea dela calitate sensibilă, trecătoare și nemăsurabilă, pentru a ajunge la calități universale, la legi mecanice, formulabile matematic și chiar la substanțe invizibile (ceea ce este permanent în mijlocul transformării calităților vizibile).

Fără senzații (culori, sunete, etc.) nu avem o cunoștință *obiectivă*; fără gândire (în care intrau cantitățile matematice și alte adevăruri generale, nu avem *necesitate*. Senzațiile ne dau numai obiectivitate; dar necesitatea li se adaogă prin raporturile necesare, pe care gândirea le statornicește între senzații. Așadar, știința nu atinge necesitatea decât sub condiția de a depăși senzația, — garanția obiectivității; și tot așa gândirea pierde suportul obiectivității, fără reazemul senzației. Fără sensibilitate nu e cu puțință cunoaștere obiectivă; fără gândire (construcții mecanic-matematice) nu obținem o explicație necesară a datelor sensibile. Calitatea nemăsurabilă este semnul realității; cantitatea măsurabilă este temeiul necesității¹.

Rolul celor două piese (sensibilitate și gândire) în funcționarea științei naturii, nu apărea deajuns de limpede. De aceea, relația dintre intuiția empirică și gândire, dintre sensibilitate și rațiune, — relație cunoscută, dar exploatată numai metafizic de către antici, — devine întrebarea de competență a cugetării nouă.

Intemeierea filosofică a numitei relații este misiunea noilor gânditori; iar «Critica» aduce o deslegare, pe care au îmbrățișat-o și oamenii de știință. Cu toate acestea, sub forma strict kantiană, ea nu mai mulțumește azi; de aceea criza kantismului este o criză a filosofiei. Suntem însă recunoscători lui Kant, fiindcă însuș sistemul criticist ne pune la dispoziție mijloacele de a merge mai departe.

¹ În știința contemporană fuziunea dintre calitate reală și cantitatea măsurabilă a fost realizată atât de complex, încât s'a ajuns la paradoxul strămutării realității dela calitate la cantitate: „e real numai ceea ce e măsurabil“ (M. Planck).

Problema, în multe privințe, are o înfățișare de sfinx. Cum se face că raporturile necesare ale gândirii, ale «activității interioare», se aplică la senzațiile date «din afară»; cum să lămurim, că ceea ce este necesar pentru gândire, e necesar și pentru lucruri? De unde acest conformism între sensibilitatea, care primește din afară, și gândirea, care decretează dinlăuntru? Prin ce armonie prestabilită raporturile matematice *ideale* se potrivesc cu raporturile *reale* sensibile? Dece calculul pur mintal, ordinea matematică, este totodată o ordine reală, o legalitate a naturii?

3. Pentru lămurirea deplină a medlului filosofic în care germinează și crește ideea kantiană, socot neapărat a recapitulă și întregi cu noi precizări expunerea precedentă. Imi iau autorizația de a atrage atenția asupra acestei recapitulări, fiindcă nu este exclus ca argumentele dominante să fi fost trecute cu vederea în cursul documentării istorice. În acest rezumat, centrul de perspectivă al filosofiei moderne, cred, va reeși mai luminos.

Tema generală a filosofiei nouă este circumscrisă, cel puțin în mare parte, de structura științei exacte a naturii, de noua fizică mecanică și cantitativă. Chiar când se depărtează de aceasta, urmărind ca și scolastica o nouă întemeiere a teologiei, filosofia modernă nu pierde din vedere legitimitatea ei teoretică.

În știința naturii, obiectivitatea haotică a experienței¹ și necesitatea raporturilor logic-matematice, calculul, se unesc pentru a da ființă unei obiectivități superioare (percepții + raporturi necesare). Fizica se reazemă pe date sensibile, calitative, pentru a ajunge la relații necesare, la legi, exprimabile matematic. *Ubi materia, ibi geometria; mundus participat quantitate. (Kepler)*. Aci am descoperit un paradox. În adevăr, simțurile ne dau obiectul; cu toate acestea, gândirea, sprijinită pe legi matematice și nemulțumită de datul empiric, depășește obiectul sensibil, nu însă pentru a ajunge la o construcție ideală, ci la o cunoștință încă mai obiectivă decât datul sensibil. Se pare deci că știința posedă în elaborarea logică un instrument de obiectivare mai eficace decât senzația. Accentul cade, în știință, pe activitatea specială a gândirii.

Acesta e punctul de plecare. Dacă am ține seama numai de el, structura noilor sisteme filosofice ar fi aproape de neînțeles. De aceea, se impune a orândui printre resorturile prime ale construcțiilor filosofice moderne, ipoteza subiectivistă, pe care am numit-o «principiul conștiinței»: punctul inițial, de o învedereare nemijlocită, al oricărei științe, este «conținutul conștiinței» (ideile și raporturile raționale dintre ele). Această susținere, împrumutată

¹ În genere, filosofia consideră sensibilitatea ca un principiu de diferențiere, de multiplicare haotică. Sensibilitatea ca atare n'ar poseda relații necesare.

scepticismului și întărită de misticism, avea ingrata misiune de a funda obiectivitatea fizicii. Descartes o înscrie pe frontispiciul filosofiei moderne, și prin el ea a rămas ipoteza subînțeleasă a întregii cugetări mai nouă.

Dată fiind discrepanța dintre temă și mijlocul deslegării ei, conflictul trebuia să ia naștere. De o parte știința susține energic pretenția, confirmată tehnic, a obiectivității ei iresistibile; de altă parte, substratul subiectivist al filosofiei recunoaște siguranța apodictică numai reprezentărilor și relațiilor «interioare». Greutatea, după noi de neînving, era întemeierea realității sau obiectivității științei moderne pe siguranța conștiinței de sine, «a unității intelectului» (Descartes). Cum putem ieși din sfera conștiinței, a subiectului, pentru a cunoaște obiectul?

Această întrebare fundamentală a gândirii moderne nu putea primi decât două răspunsuri pozitive și unul negativ. Cele două răspunsuri pozitive sunt date de raționalism și criticism, cel negativ de empirism. Și, adăogăm, în toate câte trele posibilități, răspunsul dat presupune o determinată concepție despre împuternicirile gândirii ca «activitate interioară».

Cel dintâiu și cel mai firesc răspuns a fost raționalismul. Acesta era postulat nu numai de disciplina raționalistă antică și scolastică, dar și de idealul urmărit de noua fizică. Raționalismul a rămas până azi, cu toate aberațiile lui, unica deslegare fidelă, nu atât a temei științifice, cât mai ales a ipotezei filosofice, a «principiului conștiinței».

În adevăr, fizica pornește dela obiectul pur sensibil (ceace e dat fiecăruia nemijlocit prin simțuri), pentru a ajunge la un obiect necesar, inteligibil, accesibil numai calculului. Traducând acest fapt în termen de «conținut de conștiință», avem de o parte percepții, date sensibile; de alta noțiuni necesare de *relație*. În acest cadru, deslegarea raționalistă venea dela sine. Sensibilitatea este o gândire confuză, individualizată, nesigură; ea nu garantează deplin obiectivitatea și necesitatea, de aceea știința e îndreptățită a depăși cercul pur empiric. Până aci spiritul fizicii și raționalismul par a fi de perfect acord.

Cum depășește fizica domeniul «simțului comun»? Cu ce împuternicire? Prin gândire, prin noțiunile pur intelectuale, răspunde raționalismul. Dar noțiunile sunt, potrivit ipotezei subiectiviste, moduri subiective, «interioare». De unde știm că le corespund obiecte, pe care sensibilitatea le prezenta confuz și practic, sub forma de «sentiment»? Din acest moment, începe rolul celor două vechi postulate raționaliste: postulatul ontologic și, strâns unit cu el, postulatul corespondenței ordinii logice și ordinii reale. Ambele postulate susțin deopotrivă că spiritul poate trece nemijlocit dela noțiune la obiect, dela «esență» la «existență», dela posibil la real; că poate conchide dela distincții logice la distincții reale, dela generația spontană a ideilor la cosmogonie, la nașterea necesară a lucrurilor unele din altele. Acest salt dela

noțiuni la obiecte avea loc numai la «ideile înăscute», la «noțiunile comune», așadar, la ideile pur raționale. Numai ideile clare pot fi «reificate».

~ Pe temeiul acestor postulate, raționalismul crede că poate ieși din conștiință, intrând în contact direct cu obiectele în sine. Și dacă, acum, considerăm lucrurile nepărtinitor, constatăm că numai acest salt putea să ne smulgă din izolarea solipsistă în conștiință, la care ne osândise principiul subiectivist. Tot ce e gândit adecvat, tot ce este cunoscut intuitiv prin «lumina naturală», trebuie să fie obiectiv: din chiar natura ideilor clare, din esență, decurge, direct la Dumnezeu, indirect prin Dumnezeu, la celelalte lucruri, existența; iar din ordinea logică decurge înlanțuirea cauzală a obiectelor. În acest chip, raționalismul oferea o legitimare acceptabilă a exigențelor obiectiviste ale fizicii. Știința postulează obiectivitate, care deși e consfințită de gândire, se reazemă inițial pe sensibilitate. Ei bine, susține doctrina raționalistă, gândirea este aceea care, limpezind sensibilitatea cu ajutorul noțiunilor sădite în rațiune ca o «sămânță a înțelepciunii divine», ne desvăluie realitatea în sine. Stă oarecum în natura gândirii de a fi obiectivă; știința e opera rațiunii.

Dar pentru a realiza această fundare a științei prin gândire, raționalismul mersese prea departe, și, de altminteri, nici nu putea să nu meargă. Căci din capul locului se impunea raționalismului o problemă decisivă: cum e în stare gândirea, prin puterile ei, să iasă din subiect și să prindă obiectul; cum poate «activitatea interioară» să îmbrățișeze obiectul «exterior»? De unde această aptitudine ontologică (existențială) a rațiunii? Unica deslegare a acestei greutăți filosofice, — greutate provocată numai de «principiul conștiinței» — era următoarea: rațiunea umană cunoaște adecvat realitatea, fiindcă această realitate este ea însăși inteligibilă, este rațională. Există o rațiune cosmică, infinită, o lume perfectă de esențe inteligibile, pe care rațiunea noastră, ea însăși emanația finită a celei infinite, o poate oglindi fidel prin idei clare și distincte, separabile de impresiile obscure ale sensibilității. În adevăr, postulatul ontologic e utilizat mai întâiu pentru a conchide dela ideea de Dumnezeu din noi la realitatea eminentă a obiectului ei. Postulatul ontologic întemeia metafizica; iar metafizica, drept recunoștință, venea să întărească ontologia raționalistă.

Adecvarea rațiunii și obiectului ei erau de acum soluționate: aceeași Rațiune universală subîntinde noțiunile din noi și esențele obiective (întindere, mișcare, substanță). Prin aceeași, știința era anexată la o metafizică; iar avantajul acestei învecinări era că totodată trebuințele religioase dobândeau o satisfacție potrivită. Căci rațiunea universală, care făcea posibil saltul dela noțiune la obiect, era însăși divinitatea creștină. Metafizica unea știința și teologia. Era un indoit câștig. Așa înțelegea filosofia Descartes.

Prin urmare, dacă pe de o parte admitem cu fizica obiectivitatea, iar

pe de alta cu filosofia subiectivitatea oricărei cunoștințe necesare, nu putem ieși din această capcană, pe care ne-am întins-o singuri; cu alte cuvinte, nu putem evada din temnița conștiinței, în care ne-am închis de bună voie, decât numai printr'un salt metafizic, printr'o construcție ontologică. Solipsismul nu poate fi învins decât prin metafizică. Căci e bine să se noteze că în discuție era obiectivitatea *absolută* a fizicii; iar cei dintâi reprezentanți ai științei naturii (Kepler, Galilei, etc.) nu s'au îndoit o clipă că fizica exprimă natura însăși a lucrurilor.¹ Descartes, cu toate că primește subiectivismul inițial ca substrat filosofic, împărtășește această convingere. Pentru a putea ajunge la obiect, rămânea filosofiei numai trecerea, nelegitimă în fond, de la ideea din spirit la esența absolută «din afară». De aceea raționalismul, înarmat cu a sa concepție despre necesitatea încrentă gândirii, a fost nevoit a face apel la metafizică, în scopul de a explica obiectivitatea științei și, deci, de a respinge solipsismul, de care s'a servit ca punct de plecare. Că de pe urma acestei laborioase încercări, câștiga și teologia, uneori eterodoxă, era pentru vremea aceea o recomandare în plus.

Empirismul reprezintă răspunsul negativ, antiraționalist, semi-sceptic, deci ostil metafizicii. Mai întâiu, el primește fără rezerve și menține credincios subiectivismul cunoștinței, trebuința de a instala ca punct inițial filosofic «conținutul de conștiință». Suntem închiși în conștiință; suntem mărginiți la ideile simple și compuse din noi.

Intrebarea de căpetenie rămâne aceeași: cum trecem de la idei la obiecte? Raționaliștilor le reușise acest salt, fiindcă admiseseră o gândire suverană, o rațiune, care printr'un resort interior putea intra în legătură cu obiectele și avea latitudinea de a descoperi raporturile lor necesare. Empirismul respinge această teorie a gândirii; el nu recunoaște o competență proprie rațiunii în materie de realitate. Prin simpla gândire, nu suntem în drept a afirma nici obiectivitatea nici raportul necesar. Gândirea nu posedă un plan metafizic, ontologic, absolut obiectiv; în cazul cel mai favorabil, ea este îngădită la compararea și abstractizarea ideilor. Nici o idee nu emană numai din activitatea rațiunii; nici o idee nu e creată de gândire. Gândirea, cel mult, combină idei date; însă toate ideile, primordiale date, așa dar toate «ideile simple», sunt *câștigate* empiric, sunt primite de «simțul» extern sau intern. Nu există «idei înăscute», ci numai capacitate înăscută de a primi și combina idei (*Hume*: *Enquiry*, § 2, la sfârșit).

Cum deopotrivă pentru empirism ca și pentru raționalism datele sensibile, — simple modificări subiective, fenomenale și fără relații necesare — nu asigură stricta obiectivitate; cum pe de altă parte numai pentru em-

¹ *P. Duhem*: *Essai sur la Notion de Théorie physique*, 1908, p. 126. Concepția coperniciană nu eră, pentru Galilei, o simplă ipoteză care „salva aparentele“.

pirism gândirea nu are chemarea să depășească acele date, în scopul de a le adăoga obiectivitate și necesitate, știința naturii nu găsea înlăuntrul empirismului ratificarea exigențelor ei obiective; în schimb însă, principiul subiectivist al «conținutului de conștiință» era mult mai respectat decât la raționalism. Fizica apărea, din punctul de vedere al obiectivității, fenomenală, relativă; iar din punctul de vedere al necesității, probabilă numai. Empirismul făcuse dovada incapacității de a legitima posibilitatea fizicii, care atinsese cu Newton un apogeu teoretic, tocmai când Hume îi tăgăduia obiectivitatea.

Criticismul reia problema și aduce astfel o contribuție pozitivă, esențială înrudită cu aceea a raționalismului. De asemenea, criticismul primește principiul subiectivist: faptul conștiinței și al conținutului ei este adevărul primar. Mai departe, criticismul fiind o deslegare pozitivă a temei moderne, este de acord cu raționalismul, împotriva empirismului, că necesitatea și obiectivitatea sunt inerente gândirii. Dar tocmai în acest punct se vedește originalitatea și chiar bizazeria concepției kantiene despre gândire. După criticism, gândirea nu e obiectivă și necesară în sensul raționalist; ea nu pompează din sine, analitic, obiecte absolute, conexate de o necesitate interioară. Ea este, în adevăr, obiectivă și necesară, însă numai *în genere*, „*formal*“, nu și în special sau material; ea ne spune sigur că trebuie să existe ceva obiectiv și necesar, dar nu e capabilă să determine în particular obiectivitatea și necesitatea cunoștinței. La Kant, ca și la empirism, gândirea a pierdut facultatea viziunii metafizice. Criticismul e un raționalism demetafizicat.

Știința naturii însă arată palpabil că există ceva *determinat* și totuși obiectiv și necesar. Gândirea garantează însă numai necesitatea și obiectivitatea nedeterminate. Cum e cu puțință atunci știința în cadrul supoziției raționaliste? Nu e posibilă, decât sub două condiții exprese: 1) gândirea se raportează la obiecte numai dacă se reazemă pe senzații, care dau indicații particulare asupra existenței; 2) lumea fizicii nu e o lume absolută, nu e o lume condiționată de realitatea metafizică, ci o lume condiționată de spirit, de «regulele» conștiinței, așa dar e un fenomen, dar un fenomen necesar, de oarece percepțiile *date*, sunt ordonate de gândirea *formal* necesară și obiectivă.

Așadar, legitimarea teoretică a posibilității științei exacte, *înlăuntrul postulatului subiectivist cartesian*, comporta numai două soluții: 1) sau fizica e obiectivă, fiindcă e absolută, și în acest caz gândirea are un coeficient ontologic, adică oglindește adecvat esența lucrurilor; 2) sau fizica este obiectivă, fiindcă e condiționată de subiect, adică, formal produsă de activitatea spontană a gândirii. Urmarea fatală era că natura, obiectul fizicii, nu mai reprezintă esența lucrurilor, ci mai mult esența spiritului; ea nu

mai era un absolut, ci un fenomen, dependent de regulile de unificare ale conștiinței. Singurul mijloc de a ocoli dificultățile metafizicii raționaliste și totodată a păstra necesitatea științei, pe care empirismul n'o putea legitima, rămânea numai *fenomenalismul*, se înțelege, subț înfățișarea strict kantiană. Fenomenalismul, fără necesitatea «conștiinței în genere» sau «rațiunii pure», fenomenalismul, așa cum îl întâlnim la empirism, da o deslegare defectuoasă obiectivității științei. Putem spune că fenomenalismul kantian nu era postulată necesar de știința naturii, și de vicisitudinile filozofiei moderne. Fiind închisă în conștiință, nu putem ajunge la obiect, decât numai dacă el este produs de conștiință, și al doilea, dacă rațiunea producătoare posedă a priori, independent de experiență, regulile necesare de condiționare.

Sistemul kantian era, prin urmare, reclamat, cum spuneam la început, de premisele filosofiei mai noi; el era singurul posibil, căci evită greșelile raționalismului și empirismului, și în același timp asigură un fundament plauzibil științei naturii. Dar nu întârzi a adăoga, că sistemul criticist era, după raționalism și empirism, singurul practicabil și aproape fatal, numai în ipoteza *subiectivistă*, care, cum se știe, ridică formidabila greutate de a ieși din conștiință, după ce am asimilat obiectele cu reprezentările din conștiință. Raționalismul era nevoit a recurge la saltul metafizic; iar empirismul, refuzând a se folosi de acest subterfugiu, naufragia în solipsism și probabilism. Criticismului îi rămânea să construiască formal, cu ajutorul unei gândiri necesare, realitatea fizică, și să așeze în afara gândirii lumea esențelor metafizice. Gândirea nu mai oglindește realitatea în sine, ci produce realitatea fenomenală. *Metafizica existenței* a raționalismului, subminată de empirism și înstrăinată de știință, putea fi salvată, dacă era transformată într'o *metafizică a cunoștinței*¹ Înăptuirea acestei metafizici, a doua din metafizicile posibile, este opera criticismului. Repet: cele două metafizici sunt — întâia numai în parte — concluziile necesare ale principiului subiectivist, ale primatului conștiinței, care stă la baza întregii culturi europene.

Să fie oare soluția criticistă cel din urmă cuvânt al filosofiei? Nu există, alături de raționalism, empirism și criticism, o a patra posibilitate? Mulți ar fi aplecați a consacra criticismul drept *philosophia perennis*; și, în adevăr, ei au dreptate, numai dacă îmbrățișem premisele și postulatele filosofiei moderne. În acest cadru, nu mai e nimic nou de spus. Variații pe aceeași temă și combinații eclecticice sunt încă posibile, chiar în număr mare. Dar o doctrină originală este exclusă. Filosofia critică a încheat un mod de a gândi, ale cărui origini sunt destul de vechi. Din acest punct de vedere, criticismul e cel din urmă cuvânt al filosofiei.

¹ Metafizica existenței cercetează principiile, cauzele, *lucrurilor*; metafizica cunoștinței principiile *cunoașterii* acelor lucruri.

Cu toate acestea, noi vedem că a patra posibilitate își face drum. Ea nu se mulțumește a discuta rezultatele premiselor filosofice, ci atacă chiar aceste premise, considerate drept învederate fără examen. A patra posibilitate respinge hotărât atât principiul subiectivist cartesian cât și corolarul lui, m'nunata activitate spontană a gândirii. Aceste două ipoteze au dus, după nuanțarea interpretării, la metafizica raționalistă (metafizica existenței), la îndoiala sau probabilitatea empiristă, însfârșit la fenomenalismul kantian (metafizica cunoștinței). Nu e deloc exclus să descoperim că obiectul nu e nici o realitate transcendentă, la care străbatem printr'o echilibristică ontologică, nici o simplă modificare neconsistentă a sensibilității, dar nici, în fine, un produs formal al conștiinței, — un fenomen. Cele mai multe și cele mai mari din greutăți dispar ca prin farmec, dacă renunțăm a mai considera «conținutul de conștiință» și activitatea gândirii drept stâlpii eterni ai teoriei cunoștinței. În această direcție s'au făcut, izolat numai, admirabile încercări; dar n'au exercitat încă o înrăurire decisivă, din motive lesne de înțeles. Ar trebui să adoptăm un «mod de a gândi» cu totul diferit de cel de până acum. E incomod. Avem însă o nădejde. Deși doctrina criticistă nu supune examenului critic postulatele de bază ale filosofiei moderne (conținutul de conștiință și spontaneitatea gândirii), ci le agravează chiar ea ne insuflă energia și ne dă chiar mijloacele de a duce critica până la capăt. Această reformă a criticismului va fi opera viitorului. Până atunci, între altele, să încercăm numai a privi «Critica r. pure» în lumina ideilor, cu totul aparte, formulate în paragraful de care vorbeam, în paragraful intercalat în ediția II-a, sub titlul: «Respingerea idealismului». Criticismul se va înfățișa atunci într'o perspectivă neașteptată, într'o perspectivă «realistă».

14. — S'a pomenit de originalitatea, întrezărită deabia în vremea noastră, a ideii critice. Discuția acestei originalități ne strămută dintr'odată într'o nouă dimensiune logică, care până aci a luptat zadarnic a ieși la lumină. Din acest moment, criticismul ne revelează un nou aspect.

Expunerea precedentă a criticismului, având în vedere mai ales legătura lui cu antecedentele istorice, ne-a impus, cum în bună parte reclamă și opera kantiană, încadrarea principiului critic în atmosfera din care el a luat ființă și în care s'a dezvoltat și a dat cele mai multe roade.

Și acum, dacă ținem a extrage sâmburele critic, a cărui vitalitate este azi mai mare decât înainte, trebuie să purificăm doctrina kantiană de problematica ce l-a dat naștere. Această purificare aduce o nouă legitimare a observațiilor noastre critice de mai sus.

Înțelesul încă viu și rodnic al criticii nu mai stă în discernerea, dozarea și amestecarea elementelor subiective, a factorilor cunoștinței: gândire,

¹ W. Wundt: Kleine Schriften, I. p. 196

imaginație, material sensibil. Critica nu este un «examen» a ceea ce se petrece «în conștiință»; nu e o «analiză» a procesului subiectiv de elaborare a științei. Dacă stăruim a privi criticismul sub acest unghi, trebuie să perdem orice nădejde de înțelegere a acestei filosofii, în bună parte, ermetice. Prin aceasta ne apropiem de controversa contemporană, privitoare la interpretarea *spiritului*, nu literii, criticiste,— de controversa *psihologism-transcendentalism*.

Care este, cel puțin în intenție, dacă nu și în execuție, *dominanta* criticistă? Prin ce trăește și azi «critica», și va trăi poate totdeauna, chiar atunci când doctrina *pur* kantiană va trece în rândul sistemelor moarte? Răspunsul, a cărui dezvoltare urmează, e următorul: empirismul și raționalismul au amestecat două probleme cu totul deosebite, problema originii sau genezii cunoștinței și problema valorii sau legitimității logice. De o parte avem condițiile *reale* ale științei; de alta condițiile ei *logice*. Una este a căuta originea cunoștinței (în experiență sau în activitatea spontană a gândirii), și alta valoarea ei obiectivă. O cunoștință, care decurge real din gândire, nu implică logicește o dependență de gândire. Pe scurt, originea cunoștinței nu angajează deloc valoarea ei logică, obiectivitatea sau subiectivitatea ei. Astfel, una este a priori genetic (cunoștința produsă real de gândire independent de experiență) și alta e *a priori logic* (cunoștința care alcătuiește fundamentul logic al oricărei cunoștințe particulare). Pentru apriorismul genetic, știința este *subiectivă*, trebuie, cu alte vorbe, să fie condiționată de «formele» spiritului; pentru apriorismul logic, știința încetează de mai fi știință, dacă nu e *obiectivă*, căci a priori logic este o condiție iminentă a structurii științei, independent de spiritul care făurește de fapt știința. Știința e subiectivă prin originea ei, dar e obiectivă în valoarea ei. Originea subiectivă a științei, determinarea ei reală de anumite procese sufletești, nu suprimă obiectivitatea ei.

Kant are meritul de a fi făcut deosebirea dintre a priori genetic și a priori logic, dar în practică el le confundă și ajunge a transforma un a priori de fundare logică într'un a priori de fundare reală, în timp. Diferența capitală dintre cele două înțelesuri ale lui *a priori*, va fi luminată numai de timp.

De bună seamă, este atrăgător și folositor a cerceta din punct de vedere biologic, psihologic, sociologic: cum ajunge specia umană, o societate dată sau un individ, la o cunoaștere obiectivă a naturii, pe scurt, care sunt condițiile genetice ale spiritului științific în umanitate și la indivizii culți. Dar nu această cercetare specialistă este obiectul «criticii», și ea nici nu-l poate înlocui. Punctul de vedere al «criticii» nu e acelaș cu al celor trei științe, atât de intens cultivate în ultimii o sută de ani.

Critica privește ca dată, istoric și psihologic, cunoștința obiectivă, oricare ar fi condiționarea ei reală (socio-psihologică); ea nu se interesează, nefiind competentă, de originile preștiințifice, în mediul biologic, sociologic

sau psihologic, ale științei. Critica examinează, odată apărută această știință, care este structura ei logică, care sunt condițiile ei imanente. Ceva analog întâlnim la matematică, al cărei interes teoretic e îndreptat nu spre condițiile reale ale numerelor, ci spre legile lor interioare. Matematica nu se ocupă de numere, ca « produse » sociologice, psihologice, ci de structura lor, de raporturile lor generale, independent de o anumită colectivitate sau de un anumit individ.

Avem așadar ca un dat social și psihologic faptul științei. Problema critică nu este: cum a luat ființă în omenire și cum ia naștere la fiecare individ acest fapt? De aceasta se interesează sociologia, psihologia, biologia, cine știe, poate și mecanica. Problema critică este: cari sunt condițiile logice ale științei? Ce condiții sunt necesare, pentru a avea o cunoștință *obiectivă* a lucrurilor? De bună seamă, o primă condiție e ca omul să facă *în realitate* știință, adică, să fie capabil, istoricește și sufletește, de a înțelege această știință. Pentru un imbecil sau animal, chiar pentru un ignorant, știința nu există. Pentru aceștia, știința nici are nici nu are o valoare obiectivă. E inexistentă. Toate acestea sunt lucruri învederate. În timp, firește, faptul psihologic premerge reflecției critice și este neapărat; din punct de vedere logic însă, el e *secundar*. Știința nu are numai o condiționare reală, variabilă dela o societate la alta, dela un individ la altul, dar și una logică, statornică. Condițiile reale sunt presupuse ca date; rămâne să vedem care sunt condițiile logice.

În adevăr, nu putem avea o știință obiectivă, dacă nu postulăm siguranța nefindoelnică a unui număr de *principii*, cari fac posibilă acea știință. Cum ar fi cu puțință, spre pildă, o știință a realității sufletești sau colective, dacă n'am admite apodicticitatea principiului cauzalității, condiția necesară a oricărei explicații. *Faptul științei postulează condiții logice, a căror valoare obiectivă n'o mai putem supune discuției fără a ruina însăși știința.* Să presupunem că d. p. un psiholog, ¹ adică un om care tratează științific viața sufletească, ar prezenta drept rezultat *sigur* al științei sufletului, propoziția că principiul cauzalității este doar probabil, ba chiar iluzoriu. Ce-am zice noi? I-am replica: «pretinsul rezultat al psihologiei distruge știința care a ajuns la acest rezultat. Știința sufletului, care crede că poate nega siguranța cauzalității, o presupune din capul locului. Altminteri, știința sufletului ar fi imposibilă. De sigur, liber e oricine să nu facă știință, și atunci nu e silit a recunoaște valoarea necesară a principiilor; dar din moment ce s'a hotărât a face știință, să fie consecvent, să nu alunece într'un cerc vicios: neagă de fapt ceea ce admite de drept. Știința, ca scop, postulează un anumit fundament, precum o casă reclamă o preciză temelie».

¹ Alegem ca ilustrare psihologia, fiindcă aceasta e mai lipsită de ipoteze decât sociologia și biologia, ce presupun pe o scară mai întinsă realitatea naturii corporale.

Nici o știință particulară nu poate discuta valoarea obiectivă a principiilor ei de bază; dacă ar face-o, s'ar ruina. Cel mult cercetează, cari sunt condițiile *reale* și particulare ale recunoașterii de fapt a acelor principii. Psihologia cercetează bunăoară în ce condiții se realizează în mediul sufletesc acele principii; care sunt mijloacele psihologice, la dispoziția individului, pentru a recunoaște de fapt ceea ce el presupune de drept. De asemenea, a recurge la știința «de azi», pentru a imagina o altă știință, cu alte principii, e o aberație logică. Nu putem întrebuița știința pentru a o distruge; nu putem invoca «structura minții» omenești, pentru a concepe o «structură» cu totul deosebită; pe scurt, nu putem utiliza logica, pentru a distruge logica. Iată ce face știința, ești nevoit să primești implicit condițiile logice ale oricărei științe.

Din acestea decurge necesar o însemnată consecință. Este zadarnică orice încercare de a deduce *genetic*, real, factorii *logici* ai științei. Condițiile logice nu sunt scoase nici din simțuri, nici din «rațiunea pură», cum crede Kant. De ordinar, kantismul e interpretat ca un apriorism genetic: Principiile științei iau naștere din activitatea spontană a rașunii, supusă unei legalități și «ordine specifice» (Cassirer), nu din experiența pură, nesigură, deoarece experiența, fiind limitată numai la trecut și prezent, nu îmbrățișează orice timp. Geneza principiilor din «rațiune», așadar o aprioritate reală, e prezentată ca o geneză logică, ca o aprioritate de valoare. Ca și cum faptul că o propoziție decurge real din gândire, nu din experiență, asigură acelei propoziții o valoare obiectivă mai mare. Până nu ne vom obișnui a distinge a priori genetic de cel logic, cele mai însemnate probleme filosofice nu vor primi răspunsul potrivit.

Să luăm o pildă. Este învederat că, din punct de vedere *logic*, al fundării teoretice, orice propoziție științifică, care urmărește fixarea unui raport *particular* de cauzalitate (X, Y), postulează necesar valoarea obiectivă a raportului cauzal *în genere*; altminteri, se înțelege, acea propoziție particulară n'ar fi posibilă. Cine se îndoește — e o ipoteză — de adevărul cauzalității *în genere*, nu poate aplica *în particular* acest principiu. Cauzalitatea, ca principiu, e condiția *logică* a raportului cauzal particular. Principiul cauzalității, *logic*, este a priori față de orice raport cauzal particular.

Cum se vede, aprioritatea logică — necesitatea de a admite valoarea obiectivă a principiilor de bază ale oricărei științe — este inofensivă și ca atare poate, trebuie chiar, să fie recunoscută de oricine. Căci nimeni nu e logicește îndreptățit a susține *în particular* ceea ce nu primește *în general*. Ceea ce e adevărat pentru o determinată *cauzalitate*, e implicit adevărat pentru orice altă cauzalitate.

Pentru acest a priori logic, este indiferent dacă cunoașterea lui, ca fapt real, se reazămă pe o succesiune subiectivă de idei sau pe o activitate primordială a gândirii; dacă el a apărut, ca fapt *psihologic*, în specia

umană sub presiunea experienței externe și interne, cum noi *suntem aplecați* a admite,¹ sau dacă a preexistat experienței în „pura rațiune“. Geneza reală a cauzalității nu angajează într-o anumită direcție valoarea ei logică; și viceversa, valoarea obiectivă nu implică o geneză din pura gândire. Putem discuta după plac, pro și contra, apelând la toate științele naturii și spiritului, despre geneza, ca fapt de conștiință, a cauzalității, despre antecedentele ei preistorice, alogice; însă se impune să nu uităm, că în acest caz presupunem siguranța logică a principiului cauzalității. Căci fără aprioritatea logică sau ideală, fără ipoteza obiectivității cauzalității, nici o știință a condițiilor reale de geneză în umanitate a acelui principiu, nu se poate constitui. Astfel, în rezumat, putem declara că apriorismul logic se împacă deopotrivă de bine și cu empirismul și cu ineismul, deoarece față de amândouă el păstrează o atitudine neutrală.

Logicește, știința nu e fundată nici de receptivitatea sensibilității, nici de spontaneitatea gândirii; prin urmare, reazemul ei nu e *subiectul*, «interiorul». Subiectivizarea științei — chiar când termenul de subiectivizare este vag — este împotriva structurii logice, obiective, a științei. Desigur, orice știință, chiar matematica, are un aspect real-psihologic; dar acest aspect e particular și ca atare nu se poate substitui științei în genere. Precum apriorismul logic e neutru față de nefolositoarea controversă: empirism-ineism, tot așa se comportă și față de antinomia metafizică: idealism-realism. Pentru valoarea obiectivă (aprioritatea logică) a principiilor științifice, este tot una, dacă ajungem la ea prin mijlocirea experienței sau a prelinsei «activități interioare» raționale.

Principiile, condițiile logice ale științei, nu pot fi scoase nici din simțuri și imaginație, nici din pură gândire, nici din colaborarea tuturor acestor factori cognitivi. Chiar dacă am conceda că principiile cunoștinței sunt înăscute virtual sau ca „dispoziții“ în spirit, n'am dovedit prin aceasta că sunt obiective și necesare. «A fi înăscut» nu e o garanție de necesitate și obiectivitate. «Legea intelectului» ca fapt psihologic nu e o condiție logicește necesară; legea ca fapt natural poate funcționa anormal sau poate să nu funcționeze deloc.

Unde stă scris că tot ce e perceput este nesigur, și dimpotrivă, tot ce e gândit este *eo ipso* necesar, și că, mai departe, pentru a avea necesitate în cunoștință, gândirea trebuie să se adaoge senzațiilor, impunându-le «ordine»? Această interpretare psihologistă a criticismului, desigur, poate fi sprijinită pe multe texte kantiene, însă, în acest caz, criticismul e înfățișat ca o simplă «sinteză» a direcțiilor filosofice anterioare. Originalitatea criticismului nu stă în faptul că ar fi „conciliat“ empirismul cu

¹ Și în această chestie, ca în orice alta privitoare la realitate, îndoiala e provizoriu îngăduită și chiar necesară.

raționalismul. El le respinge pe amândouă, ca fiind în afară de chestie.

Spiritul criticii e altul. Anume, nu este exclus să descoperim necesitate și universalitate în «simțuri», și de asemenea contingență și individualitate în gândire, dacă prin simțuri și gândire înțelegem simple procese psihologice. Contingent — necesar, individual — general, se întâlnesc deopotrivă în sensibilitate și inteligență. Gândirea nu monopolizează necesitatea și universalitatea, lăsând «intuiției» vulgare contingența și individualul. Gândirea nu e prin naștere nobilă, iar sensibilitatea netrebnică. Valorificarea *morală* a cunoștinței, una superioară, alta inferioară, este inadmisibilă.

Este aproape sigur că toate așanumitele „forme a priori“ ale gândirii, se reazemă, genetic, pe ceace este *dat*; nu e nici decum absurdă ipoteza herbartiană că „*formele*“ a priori sunt date împreună cu «materialul» sensibil.

Critica nu urmărește o analiză psihologică a cunoștinței, o cercetare a proceselor psihologice, ce aparțin unei conștiințe, ci o *analiză* a *obiectelor* simțite și gândite. Imi permit a repeta, că până ce nu vom deosebi între *obiectul* cunoscut sau dat și procesele psihologice, prin mediul cărora *obiectul* e cunoscut sau dat, nici teoria cunoștinței, nici în deobște filosofia, nu se vor lecuî de marasmul subiectivist, boala cea mai gravă a filosofiei. Numai după ce am statornicit cu strictețe deosebirea dintre *obiectul cunoscut*, care în sine nu reclamă o relație necesară cu „subiectul cunoscător“, și *cunoștința obiectului*, adică faptele sufletești, care *prezentifică real* acel obiect — aceste fapte în adevăr depind de subiect, — numai atunci începem să întrevădem că nu în procesele de conștiință trebuesc căutate legile generale ale obiectivității în genere, de oarece viața sufletească este ea însăși un «fragment» al acelei obiectivității, așadar viața sufletească presupune obiectivitatea în genere. Legile obiectelor nu sunt «în conștiință», ci în structura immanentă, în natura obiectelor, adică a ceace este *dat*. Unitatea conștiinței poate fi condiția *cunoașterii* psihologice a obiectului, dar nu a *obiectului* însuș. Conștiința condiționează instrumentul psihologic al cunoașterii, nu obiectul cunoscut. Numai dacă confundăm obiectul cu mediul psihologic, prin care cunoaștem obiectul, subiectivismul devine firesc. Dar prin aceasta sugerăm o chestiune nouă, care depășește opoziția dintre a priori logic și a priori genetic. Desvoltarea ei ar reclama nu numai o examinare a kantismului, dar o discuție mai strânsă a multora din curentele filosofice contemporane. Cred mai necesar a reveni asupra considerațiilor de mai sus.

S'a văzut, «ipotezele» sau condițiile generale ale științei, au, logic, o valoare obiectivă neîndoelnică, pentru cuvântul că, făcând abstracție de ele, științele sufletului, vieții, societății, pierd fundamentul posibilității lor. Desigur, psihologia d. p. poate cerceta substratul real al *cunoașterii* acelor «ipoteze» și «condiții»; dar n'are chemarea de a examina valoarea lor

logică, cum de altminteri, nici o știință particulară nu are această chemare. Motivul e, că orice știință particulară presupune acele condiții. Valoarea logică a cunoștinței o cercetează filosofia, însă nu pentru a o sdruncina, căci atunci și filosofia e imposibilă, ci pentru a-i formula explicit rolul și competența. Din momentul ce facem știință, relativismul este eliminat.

Poate că unii din aceia, care ar fi aplecați să primească această deslegare «transcendentală», nu se declară deplin mulțumiți. Ce este valoarea logică; ce este acel a priori logic, neatârnat de aspectul particular biologic, psihologic? Există oare un domeniu de valori pure, de «sensuri» ideale?

Un răspuns scurt și totuș complet nu poate fi dat aci. Cel mult, schițăm lineamentele cele mai generale ale unei deslegări.

Valoarea logică, cum s'a văzut, deși are condiții *reale*, prin mediul, cărora e cunoscută, nu e fundată, ca valoare logică, nici pe receptivitatea simțurilor, nici pe jocul imaginației, nici pe spontaneitatea, după anumite legi, a gândirii. Dar noi nu admitem nici un domeniu specific de valori și sensuri, opuse realității psihologice. Atunci, ce sunt acele principii teoretice indiscutabile, acele «ipoteze» de o învederată stringență logică.

Pentru a răspunde la această întrebare, se impune o distincție prealabilă. Există condiții necesare ale oricărei științe în genere, independent dacă știința se ocupă cu ceva real sau nereal, și deasemenea condiții corelative celor dintâiu, condiții necesare ce stau la temelia oricărei științe orientate spre un obiect *real*. După noi, condițiile *oricărei științe*, condițiile cele mai cuprinzătoare, sunt fondate nu de «valori absolute», ci de natura obiectelor în genere: tot ce e *dat* ca obiect, fie real, fie nereal, se supune, prin chiar natura sa de obiect, unor condiții logice ineluctabile. De asemenea, condițiile științelor reale sunt fondate de natura obiectelor reale. În *acest* sens, numai în acest sens, Kant spunea că legea cauzalității este legea oricărui obiect empiric. «Noțiunile, cari ne dau temeiul obiectiv al posibilității experienței, sunt tocmai de aceea necesare» (Kant: Kritik d. r. V., ediția Academiei, v. III, p. 105). Aceasta, nu fiindcă obiectul e condiționat de o funcție a rațiunii sau fiindcă este necesar prins în mrejele «unității sintetice a apercepției», ci fiindcă stă în natura obiectului, ca ceva dat, de a se prezenta în *raport necesar* de cauzalitate cu celelalte obiecte. De aceea psihologia, care se ocupă cu un *anumit* obiect real, presupune cauzalitatea în genere, adecă legea structurală a tot ce e *real*. Psihologia nu poate demonstra adevărul generic al cauzalității, fiindcă îl presupune dela început.

Să recapitulăm controversa, mai exact, neînțelegerea dintre cei cari subliniază condițiile reale ale cunoștinței (a priori genetic) și cei cari vorbesc numai de condițiile ideale (a priori logic). De o parte avem tabără «psihologistă», de alta cea «transcendentalistă».

Să ne închipuim un filosof, care sprijinit pe cercetări psihologice, ar

ajunge la următoarea deslegare: psihologia mea îmi dă *dreptul* a declara că legea cauzalității este obiectiv nesigură, de oarece se reduce la o asocieră de idei, din ce în ce mai indisolubilă, grație repetiției.

Dar, am văzut, psihologia ca știință nu este posibilă decât în ipoteza logică a recunoașterii obiectivității principiului causal. Psihologia cercetează numai cauzele reale, secundare, variabile, cari au determinat și determină la fiecare om în parte sau în diverse epoce ignorarea sau cunoașterea cauzalității. Pentru valoarea logică a cauzalității, n'are nici o însemnătate, dacă sălbatecul n'o cunoaște sau dacă structura psihofizologică a cuiva este deficientă, când e vorba să înțeleagă acel fapt logic.

Însă omul, fascinat de ceea ce am numit în altă parte «prejudecata realității»¹ s'a obișnuit a întemeia totul pe realitatea sufletească. Deaceia, dacă i se refuză o geneză psihologică a cauzalității, el exclamă: «Dar atunci îmi recomanzi «ineismul», adecă, mă silești să admit că legea cauzalității e înăscută spiritului». Alternativa e falsă. Principiul cauzalității nu e nici empiric, nici înăscut, sau, mai exact, pentru logică, e indiferent, dacă e câștigat sau înăscut. În această din urmă chestie, noi înclinăm către cei ce susțin că orice cunoștință, din punct de vedere genetic, este câștigată empiric. Nu există cunoștință «înăscută», ceva sădit în noi, înainte de experiență. Kant însuș poate fi interpretat în această direcție. Apriorismul logic se împacă foarte bine cu darwinismul. Pentru problema valorii obiective a științei, alternativa: sau din experiență sau din gândire (sau, în fine, din conlucrarea amândorora), are o însemnătate secundară. Sublinierea originii reale a cunoștinței, nici nu întărește nici nu slăbește valoarea ei logică.

O ultimă obiecție se ivește: dar știința, cu ale sale condiții logice nu este oare *a mea*, nu e un fapt sufletesc, nu se reazemă pe spiritul meu; pe «organizația» specifică a gândirii omenești?

Aceeaș eroare, aceeaș dialelă. Nu ne interesează aci, cum a ajuns spiritul — evolutiv sau pe altă cale — la cunoașterea acelor principii. Eu sunt convins că cea mai mare și cea mai însemnată parte din cunoștințele noastre, ca fapte reale, presupun o străveche evoluție filogenetică, și necesitează ontogenetic, o îndelungă pregătire «aperceptivă». Însă teoria evoluției, din punct de vedere logic, presupune, ca orice teorie, un număr de principii științifice, a căror valoare obiectivă este inițial recunoscută fără rezervă. Altminteri, teoria evoluției se prăbușește din lipsa oricărui fundament logic. Nu putem cerceta fructuos adaptările biologice sau metamorfozele istorice, dacă nu admitem siguranța logică a principiului cauzalității, care asigură succesul, relativizat uneori de ignorarea faptelor reale, al cercetărilor speciale.

¹ „Prejudecata realității” nu are nimic comun cu problema filosofică a realității lumii; ea se întâlnește mai ales la „idealiști”, pentru care nimic nu există afară de conștiință și conținuturile ei.

Aceste vederi îș fac azi drum, tot mai stăruitor; iar discuția între interpretarea psihologistă și transcendențial-logică, în sânul kantismului, are un ascuțit dureros, fiindcă amenință a trece printre iluzii unele vechi dogme filosofice. Mulți simt că din această discuție doctrina critică nu va putea eși intactă. Dovadă că și partizani interpretării logic-transcendentale (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, etc.) continuă să vorbească de «unitatea conștiinței» ca o condiție necesară a oricărei cunoștințe, de fundamentele «în subiect» a existenței, de «activitatea productivă» agândirii. Teza logic-transcendențială este încărcată de termeni psihologiști, și lucrul nu ne miră, fiindcă opera lui Kant nu poate fi complet purificată, fără a fi nimicită, de orice urmă de psihologism. Kantismul nu suportă eliminarea subiectivismului psihologist.

Se prea poate ca tocmai ceeace, *istoric*, este semnificativ în kantism să se prăbușească. Nouă ni se pare că însuș motivul criticist, în ceeace el are mai cristalin, reclamă o viguroasă depășire, nu numai o refacere, a kantismului. Critica, liberată de prejudecățile istorice, va arunca peste bord, va elimina fără regret, aparatul terminologic atât de fosilizat al kantismului: formă a priori — material a posteriori, intuiție — gândire, spontaneitate — receptivitate, subiect — obiect, «unitatea conștiinței», categorii, psihologic—transcendențial, etc. Terminologia aceasta, producând echivocul subiectivist, nu mai satisface azi, nu doar fiindcă ar fi învechită — a fi învechit nu e a fi greșit, — ci fiindcă amenință să înnăbușe esențialul: întemeierea sigură a spiritului științific, astăzi amenințat din multe direcții. În urma acestei purificări, kantismul reprezintă încă un «nou mod de a gândi» cu totul necunoscut înainte de Kant.

Mircea Florian

GENEZA CRITICISMULUI LUI KANT

E știut că epoca decisivă a lui Kant, începând cu «Critica Rațiunii pure», a urmat abia după o activitate literară foarte sârguincioasă de 25 ani. Dar această evoluție n'a durat numai extraordinar de mult, ci a fost și foarte complicată; și din cauza bogăției motivelor de cugetare, se înțelege destul de bine că, cu toate cercetările chiar cele mai dibace (Arnoldt, Paulsen, Höffding, Erdmann, Riehl, Cassirer și a.) nu s'a ajuns la siguranță deplină cu privire la felul de colaborare a diferitelor impulsuri și motive de cugetare; deci nu s'a putut dobândi o icoană fidelă a evoluției criticismului kantian.

Lipsa acordului de păreri se manifestă atât prin diferitele supoziții cu privire la perioadele caracteristice ale evoluției filosofice, cât și prin divergența în ce privește timpul impulsurilor externe. E sigur de o pildă (chiar și pe baza mărturisirilor lui Kant însuși) că Dav. Hume a influențat foarte mult asupra lui Kant; dar problema nerezolvită este: *când și întrucât* a influențat el în mod decisiv? Și tot asemenea poate fi constatată îndoiala în legătură cu problema antinomiilor. Iar în ce privește icoana neclară a evoluției succesive, e vorba înainte de toate de două faze trecătoare, însă deosebit de importante, adică de intervalurile dintre 1768 și 1770, și între 1770 și 1772. Cu alte cuvinte: în ce fel a ajuns Kant la renumita teză «inaugurală» din 1770 cu acea concepție, ce *pare* să fie în parte identică cu doctrina «esteticei transcendente (doctrina despre spațiu și timp) din «Critica Raț. p.», și pe de altă parte cu caracter de tot dogmatic (Lumea «invizibilă» poate fi cunoscută, ce-i drept, numai într'un anumit sens)? Și mai departe, cum se explică faptul că acest punct de vedere din teza inaugurală — apărât cu atât de mare energie și fermă convingere — a putut să fie părăsit de către autor după un răstimp relativ foarte scurt, precum e documentat prin binecunoscuta scrisoare adresată lui M. Herz (21 Febr. 1772)?

În vederea acestei situații va fi permis înainte de toate să ne întrebăm, dacă nu s'a exagerat prea ades importanța diferitelor influențe externe

și aceea a divergenței perioadelor deosebite, — obiecțiuni cari de altfel s'au mai făcut din partea altor autori, ca d. p. de către *Höfding* în frumosul articol despre continuitatea dezvoltării lui Kant, sau de către *Riehl* în «Criticismul filosofic» (vol. I). Iar fiind vorba mai ales de continuitatea unei evoluții interne de cugetare să fie permis mai departe, să aplicăm în folosul metodei exact istorice acea metoda ipotetică, pe care am propus-o și am schițat-o aiurea, și în sfârșit am exemplificat-o cu deamănuntul la Platon¹. Sper să pot arăta că acest fel de considerare e foarte folositor și aici, mai ales întrucât va ridica chestiuni de tot precise.

În ce constă metoda recomandată? În baza datelor sigur constatate cu privire la anumite stațiuni în evoluția autorului, se întemeiază o ipoteză asupra motivelor celor mai adânci de cugetare și se încearcă a deriva în mod deductiv o interpolare în ce privește fazele intermediare. Desigur această metodă e pur ipotetică și ca atare nu poate ajunge niciodată la deplină siguranță, fiindcă baza ei înainte de toate e treaba unei intuiții mai mult sau mai puțin fericite, sau a unei «însimțiri» (*Einfühlung*) mai mult sau mai puțin adecvate. Chiar și presupunând tactul cel mai fericit la întemeierea ipotezei, nu e necesar deloc ca evoluția faptică să se săvârșească totdeauna absolut consecvent cu motivele adevărat fundamentale. Nu poate deci să fie vorba de adevăr, ci numai de o probabilitate mai mare sau mai mică; și firește, rezultatele dobândite pe această cale vor avea și ele trebuință de confirmări cât se poate de documentate. Dar ceva asemănător are valoare și la aplicarea ipotezelor în științele exacte.

La ce formulă pot fi reduse motivele de cugetare, care au acționat permanent și care l'au impresionat mai adânc pe Kant? Comparând numai operele de căpetenie din perioada precritică, adică: *Universala Istorie naturală a cerului* (1755); *Singurul argument posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu* (1763); *Visurile unui spiritist* (1765)²; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), — mai adăogând poate și titlurile cursurilor universitare din această epocă, vedem că Im. Kant împreună în sine două sfere de interes cu totul diferit — nefiind mai puțin mare ca naturalist decât ca metafizician: în mecanica cerului cât și în științele exacte îndeobște elev entuziasmat și original al lui Newton și Euler, iar în metafizică și filosofie în general coborându-se dela școala leibniz-wolfiană și găsind un sprijin puternic în Hume și Rousseau. Și acuma vom înțelege formula cuprinzătoare pentru activitatea de cugetare kantiană, ce vom să o fixăm așa: fiind deprins cu valorizarea apodictică și cu exacti-

¹ C. Siegel: *Platon und Sokrates*. Leipzig, 1920.

² *Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*.

titatea cunoștințelor din științele matematice și din celelalte științe, Kant e însușețit de dorința arzătoare, să-și dobândească informații tot atât de bine fondate asupra domeniului celor transcendente, cum sunt cunoștințele noastre din științele exacte privitoare la lumea empirică. Că există una ca asta, cum ar fi divinitatea și spiritele omenești împreunate într'o comunitate superioară, — asta își are rădăcinile cele mai adânci în convingerea bazată pe conștiința morală a lui Kant. După mărturisirea proprie, el e «îndrăgit de metafizică», ceace va să zică de doctrina celor transcendente. E drept că metafizica de până la el nu'l mulțumește deloc, ci ea trebuie să fie descoperită abia! Inșă în ce fel? Exemplul științelor exacte ne poate învăța a-ceasta. Prin aplicarea unei metode potrivite; — aici e momentul formal, la care tind în mod convergent cele două sfere de interes. Și în privința materială, obiectele, la cari Kant a trebuit să fie împins din amândouă părțile, sânt spațiul, timpul și cauzalitatea. În adevăr mecanica e doctrina mișcării și a celor elemente fundamentale, cari sânt spațiul, timpul și forța. Iar toate științele exacte fiind în ultim extract mecanică, trebuie să se afle spațiu, timp și nex cauzal, tot atât de departe cât se întinde natura ca obiect al științelor. Divinitatea însă e atotpresentă și eternă, v. s. z. fără determinațiuni spațiale și temporale, și spiritele îndeobște nu sunt legate de spațiu și timp (neîntinse și nemuritoare). Care e deci natura spațiului, a timpului și a cauzalității, și în ce raport se află aceste două șiruri de fenomene: corpurile și spiritele? De fapt acestea sunt temele neconținut tratate de către Kant, mai ales în operele din epoca «precritică»: sunt chestia despre metodă și cea despre firea cauzalității, a timpului și mai cu seamă a spațiului.

Ceeace pare că s'ar putea obiecta în contra supoziției unei astfel de omogeneități privitoare la concepția fundamentală și la evoluția succesivă a lui K. n'ar fi decât faza așa numită empiristică și sceptică, al cărei reprezentant principal e considerată susmenționata operă: Visuri ale unui spiritist. Dar tocmai considerarea conștiințioasă a acestei opere, din punctul de vedere al evoluției ulterioare, poate servi la întărirea concepției fundamentale ce noi o avem, și pe care o schițăm pe scurt aici. Mai întâiu trebuie să constatăm, că e de neînțeles cum s'a putut afla în opera aceasta un empirism desăvârșit, sau chiar un scepticism, în contra căruia dogmatismul tezei inaugurală ar fi de conceput drept un fel de recidivă. Kant nu afirmă numai expres, că el este foarte dispus să susție existența ființelor imateriale (și printre ele în special cea a sufletului propriu), ci și în ultimele pasagii din operă, cari au caracter rezumativ, vorbește și de destinul nostru în cealaltă lume și bănuiește, că acela probabil «va fi dependent de felul cum ne-am achitat de funcția din lumea de aici.»¹ E drept că autorul mai con-

¹ „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben...“ (Ed. Academiei din Berlin. Op. vol. II p. 373).

stată de tot categoric: «Acuma toată chestia ce privește spiritele, o parte întinsă a metafizicei, o pun laoparte drept rezolvită; ea nu mă mai interesează în viitor.»¹ Dar despre ce e vorba în această chestie? Poate fi decis ceva cu siguranță despre influențarea spiritelor decedate, deci pure, asupra noastră și despre alte chestii similare? Bazele acestei atitudini *critice* (nu sceptice) sunt deci următoarele:

1. Cunoștințele concrete și calitative cer date pozitive, precum sunt cele predate numai prin percepțiunea senzuală.

2. Felul acționării unei ființe asupra alteia nu e ceva rațional, relația causală nefiind o relație pur logică, conceptuală. Kant expusese aceasta în anul 1763, în opera: *Încercare de a introduce noțiunea numerelor negative în filosofie.*² Iar în ce privește punctul 1., Kant are o asemenea părere chiar și în teza inaugurală, fiindcă substanțele materiale, adică acelea care pătrund spațiul, sunt substanțe determinate în mod calitativ, și asta e cu neputință fără oarecare izvor de cunoștință care ni-ar putea preda materialul cunoștinței. Cu singura deosebire că Im. Kant a descoperit că există o exactă cunoștință formală (cu caracter apriorist), privitoare la cele senzuale, și prin asta dânsul poate ajunge la ideea, că o astfel de cunoștință ar fi cu puțință chiar și cu privire la cele transcendente.

La întrebarea, care a putut fi motivul ce la îndemnat pe Kant, care aprecia atât de mult existența unei lumi transcendente, să renunțe cel puțin deocamdată așa de ușor la garantarea ei pe baza cunoștinței, putem să spunem: încheerea operei răspunde clar la această chestie. E convingerea, că astfel de cunoștințe sunt de tot superflue din punctul de vedere practic — moralitatea fiind cu totul independentă de ele; chiar din contră, pe moralitatea omului e bazată speranță în cealaltă lume. E evident, să se aude aici vocea vicarului savoyard din «Emilul» (1762) lui Rousseau; acesta l-a procurat lui Kant această liniștire și a înlesnit o astfel de atitudine — pregătind «primatul» de mai târziu al rațiunii practice. Aici este deci vorba de o resemnare ce a fost impusă de către sinceritatea științifică a filosofului nostru. Cu atât mai mult ar trebui să fie îmbucurător rezultatul expus în teza inaugurală, că o cunoaștere pur formală a unei lumi transcendente poate să fie totuși lesne compatibilă cu fundamentele științelor exacte. Dar mai mult, nu poate fi pus la îndoială ce anume trebuia să recomande punctul de vedere din 1770, și de aceea fu apărat cu atâta energie și plăcere ostentativă. Desigur, a fost pe deoparte important pentru atitudinea lui Kant, cu simpatiile lui realiste, faptul că astfel remaseră fondate în mod real spa-

¹ Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an (II p. 352).

² Versuch den Begriff der negativen Grössen i. d. Weltweisheit einzuführen, (II, p. 202 seq.)

șii și timpul cu toată idealitatea lor, dar pe de altă parte cel mai însemnat a fost următorul lucru: Pandantul — fiind căutat de mult — al unei Metafizice în comparație cu matematicile exacte, cari valorează absolut, nefiind bazate pe experiență, păru să fie dobândit. Tocmai după ce în «Visurile unui spiritist» s'a recunoscut că omul este orb pentru o lume transcendentă, rămâne îndemnul din partea geometriei: Chiar și pentru cel orb această știință valorează tot atât de mult cât și pentru omul normal, nefiind o știință despre conținuturile materiale, ci mai bine numai știință despre forme. Prin urmare, întrucât Metafizica n'ar fi decât o știință despre formele unei lumi transcendente, ea ar putea să aibă valoare în mod asemănător pentru cel care e orb față de cealaltă lume, v. s. z. pentru omul ca atare. Cu alte cuvinte i se recomandă analogia între «intuiția pură» și conceptele raționale și totodată «reale»: aceea fiind organul pentru cunoașterea formelor lumii sensuale, iar acestea, adică cugetarea «reală», organul formelor din lumea transcendentă, dar cu adevărat reală.

Scoțând în relief doctrina celor două lumi, și doctrina despre spațiu și timp ne apare într-o lumină de tot diferită, decum se obișnuiește, și anume:

1. Deosebirea esențială a acestei doctrine în comparație cu doctrina despre spațiu și timp din «Critica Rațiunii pure (Estetica transcendentă)», iese astfel în relief.

2. Călea cu ajutorul căreia a rezultat numita trecere dela concepțiile din 1768 la doctrina din 1770 se înțelege acuma ușor.

În ce privește 1. Spațiul nu e o formă intuitivă pur subiectivă, precum o aflăm aceasta mai târziu în «Critică», ci mai bine forma sensuală, prin care trebuie să ni se înfățișeze concursul substanțelor cu adevărat reale sau felul, cum suntem obligați să percepem acel raport real; spațiul din punctul de vedere dela 1770 e deci «phaenomenon bene fundatum» sau poate reprezentarea atotprezenței lui Dumnezeu.¹

Dar în ce privește punctul 2. ni se impune acuma în legătură cu p. 1. că Im. Kant n'a descoperit mai întâiu firea spațiului ca intuiție pură și apoi a progresat la distincțiunea unei lumi sensuale de o lume intelectuală (transcendentă) a substanțelor, ci din contră că, în raport cu anumite probleme de spațiu și timp, mai întâiu i s'a impus cu necesitate să deosebească două lumi cu privire la care spațiul și timpul ar putea juca câte un rol de tot contrar. Să nu uităm, ceea ce am menționat la început: Pentru Kant spațiul (timpul) era obiectul unui dublu interes atât din punctul de vedere matematic științific, cât și din cel metafizic. Din primul punct de vedere postulase *Newton*, iar în urma lui și Kant, caracterul absolut și obiectivitatea spațiului,

¹ De mundi sensibilis atque intelligibilis forma... (II, p. 410).

ce involvă — ce-i drept — în privința metafizică mari dificultăți (De ex : Unde se află divinitate ? Ce determină începutul și marginile lumii ? etc.) Pe de altă parte, *Leibniz* susținuse idealitatea spațiului considerând spațiul ca ceva pur conceptual și relativ, și prin concepția aceasta el învinse, ori mai bine elimină cu totul, acele dificultăți metafizice. E știut, sau în tot cazul foarte interesant de constatat, că Im. Kant dela primul început nu se alătură lui *Leibniz* în ce privește caracterul ideal al spațiului, ci adoptă susținerea caracterului real a lui *Newton*. În ce privește însă relativitatea, adică dependența spațiului de substanțe, Kant fu mai întâiu de acord cu *Leibniz* (Vezi opera : Adevărată apreciere a energiilor, 1747¹) și astfel păreau a fi combinate avantajele de amândouă părțile (în favoarea științelor matematice și Metafizicei). În anul 1768 însă (v. opera mică, dar foarte importantă : «Despre primul fundament al deosebirii regiunilor din spațiu») Kant ajunge la necesitatea neapărată de a se atribui — în vederea unor relații geometrice — o anumită absolutitate spațiului, și tocmai de aceea se încurcă în acele dificultăți, pe care le accentuase *Leibniz* față de *Newton*, resp. față de elevul lui, *Clarke*.

Oare nu putu, și nu trebui chiar să se împue chestia : poate fi menținut caracterul absolut al spațiului (înțelesul lui *Newton*), v. s. z. independența lui de lucrurile reale, și totodată (cu *Leibniz*) și determinarea spațiului prin lucruri — așa că devine inteligibil pe de o parte faptul regiunii spațiale, pe de alta priceperea, că n'ar putea exista vreun spațiu gol în afară de lume ? Desigur se poate ; dar numai dacă ceea ce se numește aici «lucruri» dobândește un dublu sens sau dacă lucrurile se sparg așazicând în două : lucruri cari sunt baza pentru spațiu, și lucruri cari se ivesc abia în spațiu, așa că numai prin spațiu se nasc acele lucruri spațiale. Cu alte cuvinte : dacă lucrurile situate în spațiu nu sunt realitatea adevărată, ci mai de grabă realitatea ca atare n'are a face nimic cu spațiul, care la rândul său se află în spiritul nostru și prin asta are caracter ideal. Avem deci concepția despre cele două lumi și în urma ei doctrina spațiului : spațiul fiind subiectiv e ideal și totodată are valoare pentru lumea noastră bine cunoscută, ca al cărei principiu formal ni se înfățișează spațiul. Și așa se vede, că atunci idealismul spațiului se arată în legătură necesară cu doctrina despre cele două lumi.

Rămâne numai chestia : Cum a rezultat în special concepția, că spațiul (timpul) e o intuiție pură ? Doctrinile despre spațiu și timp sunt predate aproape cu totul paralel, totuși e remarcabil că în teza inaugurală timpul premerge spațiului (în opoziția cu ordinea din *Critică*) și mai departe e caracteristică că, cu privire la timp, continuitatea e tratată deosebit de

¹ Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte,

amănunțit și într'un ton foarte convingător. Aceste momente, avându-le în vedere, ni se impune presupunerea că acest caracter deosebit a fost recunoscut, în special cu privire la *timp*, mai întâiu, și aici continuitatea timpului a fost punctul de plecare. În adevăr continuitatea timpului ni se impune foarte energic. Dar timpul fiind continuu nu poate să fie o plăzmuire strict conceptuală (întregul trebuie *cugetat* ca fiind compus din elemente absolut simple!), pe de altă parte renumita lege a continuității oricărei schimbări se poate dovedi exact—considerând numai că schimbările presupun timpul. Atunci rezultă însă două note caracteristice ale timpului: El nu este concept, nici nu poate fi dobândit din experiențe sensuale, deci mai există în afară de cele două izvoare, adică experiența senzuală sau intuiția și cugetarea logică sau conceptul, un al treilea izvor de cunoștință, care nu e nici senzual nici de caracter conceptual — așa numita «intuiție pură».

Dar de același caracter, precum e timpul, e și spațiul, așadar astfel se explică nu numai natura absolută a raporturilor formale din lumea senzuală, ci și caracterul apodictic și totodată intuitiv al științelor matematice, adică al Geometriei și Aritmeticei. Toate acestea sunt rezultate de cea mai mare importanță, cari au putut să treacă neschimbate de la teza inaugurală din 1770 la «Critica Rațiunii pure». Numai o singură dar puternică diferență rămâne: Concepția dualistă din 1770; că în afară de lumea noastră rânduită în mod spațial și timporal mai există o altă lume substanțială, ce poate fi cunoscută — ce-i drept — numai în privința formală!

Și acum ni se impune cea mai importantă chestie: Concepția din 1770, cum a învins-o Kant și cum a ajuns astfel la adevăratul criticism, v. s. z. la concepția că neexistând substanțe reale în acel sens naiv, noi cunoaștem numai o *singură* lume, adică lumea experienței? Sigur este, că această revoluție definitivă a fost făcută la începutul anului 1772 (vezi susmenționata scrisoare adresată lui *M. Herz*), dar nu se știe cum s'a făcut asta. Vrem să încercăm rezolvirea chestiei conform cu considerările noastre de până aici. Neîntâmpinând până aici necesitatea, să recurgem la impulsuri primite de Kant dela Hume și știind din mărturisirea lui K. însuși că ele au acționat într'un stadiu decisiv¹ al evoluției kantiane e foarte probabil că pentru această întorsătură critică impulsul venit dela *Hume* a fost important. Deci ne vom întreba, *întrucât* impulsul acesta putu acționa. Desigur e vorba aici de concepțiile lui Hume despre problema cauzalității, cari au avut un dublu interes pentru Kant: pentru fizicianul Kant, conceptul forței și valoarea necesară a conexului cauzal; pentru el ca metafizician, posibilitatea neva-

¹ Prolegomena, pref.: „die Erinnerung des Dav. Hume war eben dasjenige, was nur vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und neuen Untersuchungen in Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ (IV p. 260).

lorii cauzalității în favoarea libertății omenești. Ca să putem desluși mai bine chestia impusă, trebuie să constatăm că cercetările și rezultatele lui Hume privitoare la problema cauzalității sunt foarte multiple, cu toate că în urma nexului strâns care există între ele nu sunt distinse de tot clar la însuși autorul lor. Putem să deosebim următoarele constatări:

1. *Relația cauzală în cazul singular nu e un raport logic.*

2. *Principiul cauzalității nu poate fi găsit din experiență, resp. nu se bazează pe dânsa.*

3. *Relația cauzală (și cu atât mai puțin principiul cauzalității) n'are nici o valoare obiectiv reală, ci reprezintă numai o iluzie subiectivă, dar necesară, în urma motivului psihologic.*

Aceste constatări au caracter negativ; însfârșit o constatare pozitivă, adică:

4. *Momentul esențial al relației cauzale e succesiunea temporală.* Care a fost, ba chiar a trebuit să fie, atitudinea lui Kant în fața acestor constatări? În ce privește punctul 2, el a trebuit să fie acceptat de tânărul Kant — în conformitate cu orientarea sa raționalistă dela început. Și în această direcție atitudinea lui Kant, nu s'a schimbat niciodată. Ce-i drept, consecința acestei constatări la Hume, adică punctul 3, nu valorează pentru Kant, din contră pentru el are valoarea totdeauna obiectivității cauzalității, numai cu deosebirea că pentru tânărul Kant asta se află în concordanță cu punctul 2, iar mai târziu e un paradox sau o problemă tocmai cu privire la 2. — Ce privește însă punctul 1 e interesant că Im. Kant în anul 1763 (vezi sus menționata operă: *Inercarea de a introduce noțiunea numerelor negative în filosofie*) se întâlnește cu Hume — plecând din altă parte: sunt anumite relații, cari au o analogie cu conceptele pur logice ori cu produsele cugețării formale; dar nu trebuie confundate așa numitele concepte reale, ca d. p. opoziția reală a forțelor cu contrazicerea logică. Părerile: dacă a acționat aici o influență din partea lui Hume sau nu, sunt divergente, dar aceasta nu ne importă pe noi, — fiindcă admitând chiar o influență, aici nu poate fi vorba de acel impuls din epoca decisivă. Rămâne deci numai punctul 4, și e de la sine înțeles că această constatare trebui să devie foarte impresionantă, după ce K. a descoperit caracterul deosebit al timpului: *Timpul fiind subiectiv*, — ce este atunci cu *obiectivitatea* cauzalității? Desigur, a trebuit să neliniștească pe Kant în dogmatismul lui cu privire la lumea «intelligibilis».

Dar probabil că asta n'ar fi fost de ajuns: a trebuit să se adauge un impuls în contra unui alt concept «real», precum trebuia să fie cauzalitatea. Ni s'ar impune a priori conceptul real cel mai fundamental, adică *substanța*; se adaugă însă un alt fapt ce ne va duce în aceeași direcție. E știut că

Im. Kant, aproape cu aceleași cuvinte ¹ ce le-a întrebuițat cu privire la Hume, a caracterizat importanța problemei *antinomiilor* pentru stadiul decisiv al evoluției criticismului său. Prin urmare nu va fi prea îndrăzneț să admitem că *amândouă motivele împreună* au acționat în adevăr. Și admițând această supoziție, toate considerările celelalte se vor face în mod de tot logic. Mai întâiu știm că din punctul de vedere din 1770 au fost eliminate antinomile privitoare la divizarea substanțelor și mai departe cele privitoare la existența unei cauze supreme și spontane. Teza și antiteza puteau să valoreze totodată într'un mod asemănător ca în «Critică» în ce privește antinomile 3 și 4, una valabilă pentru lumea empirică, fiind bazată pe lumea substanțială («intelligibilis»), alta pentru lumea sensibilă sau fenomenală ca atare. Rămâne deci numai chestia următoare: lumea e finită sau infinită? Desigur, lumea «reală» a substanțelor trebuie să fie un întreg, va să zică ceva terminat în sine, dar atunci această lume după aparența spațială ar trebui să fie finită sau mărginită. Ei bine, dar oricare margine spațială presupune un spațiu de dincolo, deci ar trebui să se afle un spațiu de tot gol în afară de substanțe. Asta însă e un nonsens, spațiul fiind o formă (după concepția din 1770) prin care noi trebuie să percepem cele în adevăr existente. Se vede deci: mărginirea lumii învovă dificultăți ca și nemărginirea ei; astfel se constată o adevărată antinomie: lumea nu poate să fie nemărginită — și totodată nu poate să fie mărginită. Din punctul de vedere pur logic există o singură rezolvire: că subiectul însuși e un concept imposibil. Am plecat dela o lume, ca întreg al substanțelor (reale), deci nu poate avea valoare un astfel de concept. Iar, admițând substanțe în sens real — conceptul întregului ar fi necesar; prin urmare rămâne numai: că *conceptul substanțelor reale* nu e admisibil deloc. Și asta e deadreptul descoperirea, pe care am postulat-o mai sus pentru Kant — o descoperire, care înseamnă una dintre cele mai mari revoluții spirituale!

Să ne deslușim consecințele puternice ale acestei descoperiri. Mai întâiu: conceptul lume a fost considerat (vezi teza inaug. din 1770) ca concept rațional în sens necesar și real; se vede deci — realitatea lumii (în sens obicinuit) arătându-se ca neadmisibilă — că aceste concepte *necesare* nu garantează nici o valabilitate naiv-reală. La conceptele acestea aparțin însă chiar și cauzalitatea, substanța și m. a. Dar în adevăr: dacă ar exista *singulare* substanțe sau «lucruri» (în sens naiv-real), ar trebui să existe chiar și lumea ca ansamblul întreg al tuturor lucrurilor. Lumea nu e nimic real, deci nici un alt lucru — în acel sens obicinuit! Dar cu această constatare tot

¹ „Nicht..., sondern die Antinomie der reinen Vernunft; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hin trieb“ (Scris. adres. lui Garve la 21 Septemb. 1798; XII p. 255); comp. Prol. § 50 (IV, p. 338).

fundamentul concepției din anul 1770 e zguduit. Unde rămâne baza pentru lumea cunoscută sau senzuală, baza pentru senzații, pentru spațiu și timp— toate acestea fiind **moduri** cum ni se înfățișează lucrurile reale și concursul lor reciproc? Așa se înțelege întrebarea lui Kant (din susmenționata scrisoare): «pe ce fundament se bazează raportarea așa numitei reprezentări la obiect?»¹ De fapt, în acest fel de stilizare a chestiei e conținută chiar și rezolvirea ei: conceptul necesar despre lucru nu e o copie a unui ce care se află independent de noi și așazicănd există gata, ci mai bine e expresia unui raport sau a legăturii anumitor senzații rânduite în formele spațiale și temporale. Pentru conceptul cauzalității o interpretare asemănătoare se putu recomanda mai ușor, cu atât mai mult cu cât Hume accentuase că unicul substrat real este succesiunea temporală a impresiilor. Dar în vreme ce acele concepte „reale“ au fost demascate drept forme de raportare sau legare, prăpastia, ce părea să fie între cugetare în sens pur logic (cugetarea comparativă și abstractivă) și în sens real, a fost înlăturată, sau cel puțin s'a făcut o trecere. Mai înainte s'a putut închipui că conceptele «reale» au fost produse prin copierea acțiunii raționale în sens productiv a unui creator al lumii, pecând conceptele «abstracte» n'au decât menirea să prelucreze materialul prezentat. Acuma ni se arată acestea cât și acelea numai ca expresii ale funcțiunii unificatoare, care e caracteristică pentru toată cugetarea și se manifestă parte drept comparare, parte drept raportare sau legare. «Toată unitatea e, sau aceea a comparației sau a legăturii».²

Iar pe dealtă parte cugetarea, ce părea până acum să fie, mulțumită caracterului ei *analitic*, deadreptul opus intuiției pure cu caracter *sintetic*, s'a recunoscut prin descoperirea kantiană ca înrudită cu intuiția. Să mai adăogăm că masa și forța, deci substanța și cauzalitatea, posedă atâta valoare necesară pentru fizician, cât pentru matematician spațiul și timpul; atunci se va înțelege ușor că tot ce a fost recunoscut pentru «intuițiile pure» în anul 1770 a trebuit să i-se recomande lui Kant, chiar și pentru conceptele așa numite «reale», adică d. ex. pentru cauzalitate și substanță, și anume:

1. Chiar și ele valorează numai pentru lumea senzuală.

2. Această valorizare însă e absolut necesară, fiindcă fără aceste forme de legare n'ar putea exista o lume senzuală.

Ceeace a devenit problemă pentru Kant în urma impulsului din partea lui Hume, adică obiectiva valoare a cauzalității, cu toate că originea acestui

¹ „Auf welchen Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (X, p. 124).

² „Alle Einheit ist entweder der Vergleichung oder der Verknüpfung“, Refl. 461. (Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, hsgg. v. B. Erdmann, Leipzig 1884).

concept e subiectivă, precum a deslușit-o Hume, e rezolvată deci în mod cu totul mulțumitor. Dar n'am sfârșit încă cu deducțiunile lui Kant: să nu ignorăm mai departe că conceptele cauzalității și substanței nu sunt toate acele forme care posedă adevăr (firește pentru lumea empirică), ci mai de grabă — aceste concepte fiind forme de legare — trebuie să fie posibil să aflăm totalitatea conceptelor reale. Legarea fiind expresia funcțiunii sintetice de cugetare ca și comporarea și raportarea ce se face în forma judecăților, trebuie să existe o corespondență exactă între totalitatea acelor concepte respective a categoriilor și totalitatea formelor de judecăți. Cu alte cuvinte toate pozițiunile esențiale ale așa-numitei «Analitici» (partea a doua din «Critica») au fost găsite într'un fel care corespunde foarte bine cu pasajul binecunoscut din prefața «Prolegomenelor»: «Deci încercăi mai întâiu, dacă obiecțiunea lui Hume nu putea să fie prezentată general și aflai încurând: conceptul legăturii dintre cauză și efect nu e deloc singurul, prin care cugetarea aprioristă gândește legături de lucruri, ci mai bine toată metafizica constă din acestea. Incercăi să mă asigur de numărul lor etc.»³

Dar nu numai Analitica ci și Dialectica sau doctrina ideilor din «Critica» a trebuit să rezulte dela concepția dualistă din 1770, pe baza acelei descoperiri printr'o transformare potrivită. Noțiuni ca lume, cauza supremă sau necondiționată și a. m. d. au fost recunoscute ca concepte necesare, cu toate că nu pot pretinde valoare reală ca conceptul substanței, cauzalității și celelalte categorii, cari fac posibilă experiența. Deci se află pe lângă categorii alte concepte deasemenea necesare, dar irealizabile în domeniul naturii: așa-numitele *idei*. Pe de altă parte valoarea necesară a categoriilor, de pildă cea a cauzalității, e dovedită numai pentru înșirarea experiențelor sau pentru natură, deci nu suntem obligați deloc să admitem cauzalitatea, trecând cu ideile peste domeniul naturii. Avem însă un motiv impunător să trecem peste acest domeniu, adică la un domeniu pur rațional cu totul independent de senzațiile noastre? Ca să putem răspunde la această chestie e de mare importanță să știm în mod documentar că Im. Kant înainte de a fi descoperit conceptul adevărat al existenței, ajunsese la izolarea elementelor pur raționale față de elementele sensuale, și din punctul de vedere moral. Deci putem să admitem că concepția ulterioară din opera: «Fundamentul Metafizicii Morality» (1786), respectiv puncte de vedere asemănătoare, au avut influență chiar și aici.

Iar cecece trebuie să avem în vedere din concepția aceea, putem să

³ „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern,...“ (IV p. 260).

rezumăm cam în modul următor: «datoria» nu e decât voirea pur rațională a omului, sau cu alte cuvinte: orice acțiune — dictată în mod indispensabil de punctul de vedere moral — este un ce care e bazat pur rațional. Desigur o astfel de acțiune strict morală n'a fost executată niciodată și probabil nu va fi desăvârșită niciodată, — deci nu-i aparține lumii empirice; dar asta nu ne împiedică să recunoaștem marea importanță practică a acestui concept irealizabil ori a acelei idei. Și ideea aceasta implică, că suntem obligați să ne gândim drept ființe libere sau ființe cari se află în afară de lumea fenomenală ori de legătura cauzală a naturii, suntem deci cetățeni ai altei lumi.

Așa iarăși se deschide aspectul spre o altă lume într'un domeniu de nespațialitate, eternitate și libertate, chiar și pentru criticistul Kant. E drept că dela anul 1772 încoace nu poate fi vorba de oarecare cunoștințe cu privire la lumea cealaltă, nici măcar de o știre că ea este. Pe de altă parte însă nici nu poate fi respinsă, din punctul de vedere științific, concepția ce ni se impune nouă ca ființe «practice», adică concepția, *ca și cum* am fi cetățeni ai unei alte lumi. Vedem deci următoarele: tocmai reușind să garanteze valoarea absolută a științelor exacte, Kant a ajuns să dobândească pentru credința bazată pe Morală un domeniu ce nu poate fi restrâns nici chiar de către critica cea mai rigoroasă. Numai în acest sens sunt de înțeles acele vestite cuvinte ale lui Kant cari sună de altfel foarte ciudat: «Am trebuit să directic în domeniul științei pentru ca să fac loc pentru credință»¹.

Firea dublă a lui Kant, extrema sinceritate științifică, împerechiată cu trebuința cea mai intimă de credință religioasă, ajunseseră în mod adecvat la mulțumire, după ce Kant a luptat neconținut treizeci de ani.

C. Siegel

¹ „Ich musste also mit dem Wissen aufräumen, um zum Glauben Platz zu bekommen“. (Critica Raț. pure. Pref. la ed. a II-a, III, p. 19).

IDEEA DE LIBERTATE ETICO-JURIDICĂ LA KANT

— Câteva însemnări —

Toate câte le știm despre lume formează «cunoștințe» ale noastre. Fie că sunt directe, concrete, prin percepție, fie că sunt de natură rațională, fiecare din aceste cunoștințe este câte un act, un act de cunoștință. «Obiectul» acestor acte de cunoștință, face parte integrantă din actul însuș de cunoștință, în care se încorporează. O cunoștință fără obiect nu se poate concepe; asemenea nici un obiect fără cunoștință. Obiectul cunoscut trebuie prin urmare să fie de aceeași natură cu actul însuș de cunoaștere.

Acest act, evident, nu este de natură materială; el nu este însă nici de natură psihologică. Actul psihologic ca atare formează un obiect de cunoștință, adică un simplu element al ei și nu este actul însuș de cunoștință. Fără un act de cunoaștere care să-i atribue existența, nici vreo dată psihologia nu poate deveni o realitate, un obiect de cercetare. Actul de cunoștință precede astfel orice dată psihologică și o condiționează. O condiționează întocmai cum de altfel condiționează și realitatea oricărui fenomen material. Căci fără un act specific de cunoaștere, nici o realitate materială nu se poate constitui ca obiect de cunoștință și deci nu o putem numi realitate. Actul de cunoștință prin urmare nu numai nu este de natură materială sau psihologică, dar se poate încă afirma că condiționează orice realitate posibilă materială sau psihologică, deci îi este anterior. Actul de cunoștință crează în acest sens orice realitate; nici o realitate, pe de altă parte, nu se poate concepe ca un element exterior cunoștinței. Natura actului de cunoștință, neputând fi nici materială, nici psihologică, este prin urmare logică. În acest înțeles, logica crează universul întreg, orice obiect de cunoștință de orice natură fiind condiționat de activitatea logică a cunoașterii.

Modul cum se organizează această activitate formează obiectul studiului pe care Immanuel Kant l-a întreprins în Criticile sale.

Cu această interpretare înțelegem cum filosofia kantiană a putut fi socotită de cei mai eminenți dintre cunoscătorii săi de astăzi ca un «logicism». Căci în conformitate cu acest fel de a vedea, nu poate exista realitate care să nu fie de natură logică.

Cunoștința empirică și vulgară este atunci numai o formă rudimentară; iar adevărata realitate se crează, se desfășură și se organizează numai prin cunoștința propriu zis științifică. Analiza cât mai apropiată a ceea-ce s'a numit în acest sens «experiență științifică», formează astfel obiectul cel mai de seamă al studiului filosofiei.

* * *

Pentru o asemenea concepție, lucrul în sine despre care tratează Kant în Critica rațiunii pure, nu poate fi conceput ca o realitate care impresionează din afară cunoștința, îi servește oare cum de «suport» sau de izvor, este deosebit de ea și are altă natură de cât ea. Unele din considerațiunile făcute de Kant despre lucrul în sine, în Critica Rațiunii pure, precum și altele asemenea din celelalte lucrări ale sale¹, apar astfel sau ca simple expuneri didactice literare destinate a da o noțiune provizorie care urmează să fie precizată mai departe, sau ca dovezi că marele cugetător nu a reușit să degajeze în toate privințele minunata sa concepție de garga ideilor streine care o întunecă, sau tocmai ca proteste ale lui contra oricărei încercări de a-i interpreta cugetarea în sensul psihologist.

Pentru aceleași motive spațiul și timpul în Estetica transcendențială nu mai pot fi socotite propriu zis ca «intuițiuni», oricât ar fi ele denumite «pure» și deosebite cu grije de conceptele discursive, ci trebuie să aibe soarta pe care întreaga concepție le-o impune: sunt și ele de natură logică, ca elemente constituente ale oricărui act de cunoaștere. Marea barieră dintre Estetica transcendențială și Logica transcendențială, cade astfel dela sine.

Iar actul de cunoaștere ne apare în toată complexitatea ca un act esențialmente unitar, fără nici-un balast strein, care, legat de el, i-ar altera puritatea și l'ar face incomprehensibil. Nimic nu este prin sine illogic și totul este obiect al actelor de cunoaștere în genere. Nu este vorba de o cunoștința care există la un moment dat într'o conștiință psihologică dată, ci de posibilitatea însăși a oricărei cunoștințe a unei realități.

Orice barieră care ar sta în calea științei cade astfel principial. Ori-zontul științific se deschide larg, cu perspective care nu pot întâmpina sub nici o formă nici un fel de obstacol. Pentru Știință nimic nu devine în prin-

¹ Spre pildă combaterea violentă a psihologistului Berkeley din „Prolegomenele la orice metafizică viitoare care s'ar putea înfățișa ca o știință“.

cipiu de necunoscut, ea domină fără restricțiune și în întregime tot ceea ce putem concepe ca realitate.

Această recunoaștere a a-tot-putinței Rațiunii se întărește și mai mult, dacă se mai observă încă spre completare că tabloul categoriilor din Analitica transcendentă nu poate fi ceva fix. Actul de cunoștință fiind o activitate, el este creator, el nu se condiționează de nimic din afară și de aceea categoriile sunt în devenire; din punctul de vedere istoric și psihologic se pot mereu ivi altele noi, iar din punctul de vedere logic tabloul lor enumerator nu se poate face.

Puterea științei capătă astfel o ultimă consacrare definitivă.

* * *

În felul arătat, actul de cunoștință constituie și organizează «experiența științifică». Rațiunea prin actul de conștiință crează astfel «fenomenul», obiect de știință. În acest înțeles, Rațiunea este condițiunea logică, ca o acțiune sintetică a priori, a oricărui act de cunoștință, deci a oricărei cunoștințe și deci a oricărui «fenomen», obiect al vreunei Științe.

Dar rațiunea poate fi «teoretică» și «practică», după cum ea organizează realități prin constatări sau formulează «valori» prin emiteri de aprecieri morale sau juridice. În acest din urmă caz, ea atribuie acele valori actelor «persoanei», având în primul rând în vedere prin morală mobilul acestor acte și în al doilea rând, prin disciplina dreptului, ca o urmare a moralei, activitatea externă a persoanelor constituite în societate.

„Intrebuințarea teoretică a rațiunii poartă asupra unor obiecte ale „simplei facultăți de cunoaștere... În întrebuințarea practică a rațiunii, ea se ocupă de principiile determinante ale voinței”¹.

Atât în lumea materială și psihologică de o parte cât și în cea etică și juridică de altă parte, orice fenomen, orice obiect de cunoaștere științifică este constituit prin urmare tot prin activitatea specială a Rațiunii. Există într'adevăr fenomene materiale, obiecte de studii pentru științele despre natura externă, tot asemenea există fenomene psihologice. Toate acestea formează la oaltă un tot pe care-l putem numi lumea teoretică și care se constituie prin rațiunea teoretică. Există de sigur tot asemenea obiecte ale cunoașterii sistematice morale sau juridice; aceste obiecte se pot în același înțeles numi fenomene morale sau juridice, căci sunt obiecte de știință posibilă, ele constituiesc o lume etico-juridică, distinctă de lumea universului material sau psihologic; este o lume de aprecieri, de valori, constituită prin rațiunea practică. Și într'un caz și în altul, tot rațiunea constituie fe-

¹ Critica Rațiunii Practice, Introducere, *initio*; Principiile Metafizice ale Dreptului, *passim* și mai ales Introducerea la teoria Dreptului § A, B, C, D și E.

nomenul, numai că sunt două priviri cu totul deosebite. «Nu există decât o singură rațiune, care judecă după principiul a priori, dar din punctul de vedere fie teoretic, fie practic», scrie Kant.¹ În altă parte filosoful nostru vorbește despre «putința de a pătrunde până la unitatea facultății integrale a rațiunii pure (atât a rațiunii teoretice cât și a rațiunii practice) și de a deriva toate dintr'un singur principiu; aceasta e nevoia inevitabilă a rațiunii umane, care nu se satisface în chip desăvârșit decât în unitatea completă și sistematică a cunoștințelor sale».²

* * *

În felul acesta, un contrast și un paralelism perfect trebuie să se descopere între organizarea logică a lumii rațiunii teoretice și organizarea logică a lumii rațiunii practice.

Iar în altă parte citim: «Fiecare pas făcut cu rațiunea pură în câmpul practicei, ...se leagă așa de exact și dela sine cu toate momentele Criticii rațiunii teoretice, că s'ar putea închipui făcut dinadins, numai pentru a aduce această confirmare. Acest acord exact, care nu e cu nimic căutat... se arată dela sine între propozițiunile cele mai importante ale rațiunii practice și observațiunile, adesea foarte subtile și în aparență inutile, ale Criticii rațiunii speculative».³

Un paralelism perfect de structură logică trebuie astfel să existe între fenomenul științelor de constatare și fenomenul științelor etico-juridice, între cunoștința teoretică și cunoștința practică.⁴ O analitică și o dialectică trebuie să existe și în Critica rațiunii practice, întocmai ca în cea a rațiunii pure teoretice. Ba chiar ceva mai mult: dacă Estetica transcendentală nu poate avea de obiect, precum s'a spus mai sus, «intuițiuni» propriu zise, atunci chiar și acest capitol al Criticii rațiunii teoretice trebuie să-și găsească echivalentul în analiza cunoștinței practice.

Ne aflăm astfel în fața a două puncte de vedere deosebite, care comportă fiecare *postulate* deosebite și dau universul realităților de o parte, acela al valorilor etico-juridice, de altă parte.

Ambele sunt exact tot atât de îndreptățite, căci ambele se întemeiază la fel pe elementele sintetice a priori ale cunoștinței, adică pe rațiune. A nega aceste elemente, „ar fi tocmai ca și cum cineva ar vrea să probeze prin „rațiune că nu există rațiune“, observă cu o deosebită fineță și o admirabilă

¹ Cr. R. Pr.: Despre Primatul rațiunii practice, în legătura sa cu rațiunea pură speculativă.

² Examenul critic al Analiticei rațiunii pure practice.

³ Examenul critic al Analiticei rațiunii pure practice, *in fine*.

⁴ Acest paralelism a fost dezvoltat în amănunte aiurea de autorul acestor rânduri.

adâncime Kant.¹ Este vorba de valoarea obiectivă a unei cunoștințe din punctul de vedere al adevărului; și din acest punct de vedere, «faptul că în mod general o judecată e socotită ca adevărată, nu-i dovedește cu nimic valoarea obiectivă, adică valoarea ei ca cunoștință; chiar dacă o asemenea generalitate de părere ar exista într'o privință, ea nu ar putea fi o probă: din contra, valoarea obiectivă singură formează baza unui acord universal și necesar».²

* * *

În privința aceasta, «conceptul de libertate, ca o realitate dovedită printr'o lege apodictică a rațiunii practice, formează *cheia de boltă* a întregului edificiu al unui sistem de rațiune pură și chiar speculativă»³

Libertatea apare astfel în centrul întregii filosofii kantiene: Actul logic de cunoaștere, fie că se aplică la *realități*, fie că se aplică la *valori etico-juridice*, nu poate fi strâns în cadrul legii cauzale propriu zise; prin el însuși, întrucât urmează propriilor sale legi, el este liber.

Critica rațiunii pure teoretice arătase, ca o concluziune numai, *posibilitatea* libertății. «Iată acum rațiunea practică, prin ea însăși și fără o conștientare prealabilă, cum acordă realitate unui obiect suprasensibil din categoria cauzalității, și anume *libertății* (deși nu i-o dă de cât ca un concept practic pentru uzul practic) și confirmă astfel, printr'un *fapt*, «ceea ce în cazul precedent se putea numai gândi».⁴ Critica rațiunii practice ne desvăluie astfel libertatea ca un *fapt*.

Cauzalitatea și libertatea apar astfel ca două elemente corelative și paralele, elemente integrante din structura fenomenului teoretic de o parte și din a fenomenului practic de altă parte. Este într'adevăr vorba de «uniunea cauzalității ca libertate, cu cauzalitatea ca mecanism al naturii, stabilite, prima, prin legea morală, cea de a doua prin legea naturii, și totuși ambele într'unul și același subiect, care cunoaște»⁵, căci «legea practică în condiționată (legea morală) și libertatea, se implică reciproc una pe alta».⁶

* * *

Cum poate fi înțeleasă libertatea astfel prezentată? Ea implică conformitatea cu rațiunea. Orice element străin rațiunii, patimă sau orice alt

¹ Critica rațiunii practice, Prefața. A se vedea și dezvoltarea care urmează în text.

² Idem.

³ Prefața Criticii rațiunii practice.

⁴ Idem.

⁵ Idem, nota.

⁶ Despre Principiile Rațiunii Pure Practice, Problema II, Scolie.

obstacol pus în calea ei, la din libertatea subiectului. Rațiunea idealmente pură în activitatea ei nestinjenită, reprezintă tipul libertății.

Kant confirmă în diferite pasagi această interpretare. «S'ar putea de-
fini libertatea practică, independența voinței de orice lege, alta decât legea
morală»¹?, zice el. Tot asemenea: «Legiferarea proprie a rațiunii pure și, ca
«atare, practice, este libertatea în sensul pozitiv».² Este curios, față de
afirmațiuni așa de categorice, cum s'a putut atât de des atribui lui Kant o
altă înțelegere, cu mult inferioară, a ideii de libertate etico-juridică.

* * *

O asemenea idee nu poate avea un caracter psihologic.

Libertatea nu se poate înțelege ca un fenomen, obiect de studiu al
psihologiei. Intregă interpretarea logicistă care s'a dat mai sus concepției
lui Kant, o dovedește. Libertatea nu poate astfel fi de cât de o natură pur
logică. Această idee nu mai trebuie probată, căci se deduce cu necesitate
din întreaga concepție. Ea totuși poate fi pusă în lumină chiar cu afirma-
țiunile lui Kant. «Trebuie să observăm, cu mirare», zice el, «în privința
«conceptului de libertate, că așa de mulți oameni se laudă că îl pricep
«direct foarte ușor și-i pot explica posibilitatea privindu-l numai din *punctul*
«*de vedere psihologic* l.» «Dacă l'ar fi examinat cu atențiune mai întâi din
«punctul de vedere transcendental, ar fi recunoscut numai că e indispen-
«sabil ca concept problematic pentru uzul complet al rațiunii speculative,
«dar că nu poate fi prins, în mod absolut».³

* * *

Libertatea și determinismul sunt astfel numai două puncte de vedere
ale rațiunii, ambele întemeiate la fel și tot atât de justificate, fiecare în
domeniul său.

«Se poate afirma că, dacă ne-ar fi posibil să cunoaștem îndeajuns de
«adânc felul de a gândi al unui om, așa cum se manifestă atât în actele
«sale interne cât și în cele externe, încât fiecare din mobilele sale, fie și
«cel mai puțin însemnat, să ne fie cunoscut și să ne fie cunoscute și toate
«ocaziunile externe care pot lucra asupra acelor mobile,—s'ar putea calcula
«conduita viitoare a aceluși om cu aceeași certitudine ca și o eclipsă de
«lună sau de soare, și totuși este adevărat că în același timp acel om este liber».⁴

O asemenea libertate, întrucât «subiectul luând cunoștință de sine

¹ Examenul Critic al Analiticei Rațiunii pure practice.

² Teorema IV, Principiile Rațiunii Pure Practice.

³ Prefața Criticei Rațiunii Practice.

⁴ Examenul Critic al Analiticei Criticei Rațiunii Pure Practice.

«însuși, ca de un lucru în sine, privește *existenta sa întrucât nu mai este «supusă condițiilor timpului»*, s'ar putea ușor compara atât cu Voința lui Schopenhauer cât și mai ales cu libertatea creatoare așa cum o concepe Henri Bergson.¹ O legătură interesantă a concepției kantiane cu filosofia nouă a intuiției, s'ar putea astfel schița. Această legătură trebuie pusă de altfel în relațiune și cu modul cum Kant înțelege timpul în Estetica transcendențială și face apoi aplicațiuni în Analitica Rațiunii pure teoretice.

* * *

În orice caz, din toate considerațiunile care preced, putem vedea cum Kant ne învață că ideea de libertate, ca idee fundamentală a moralei și dreptului, are aceeaș realitate pe care o are ideea de determinism în științele exacte și în genere în științele despre natură. Cele două concepțiuni sunt paralele și se justifică întocmai pe aceleași baze. «Ele nu reprezintă niște realități», ceea ce ar fi o absurditate, ci sunt numai două puncte de vedere deosebite în exercițiul Rațiunii. Un foarte mare număr de obiecțiuni care se aduc ideii de libertate în drept și în morală, pot fi astfel considerate ca întemeiate pe simple paralogisme.

BCU Cluj / Central University Library Cluj **Mircea Djuvara**

¹ Essai sur les données immédiates de la conscience.

LEGITIMITATEA APRIORISMULUI

— Justificare psihologică —

Efortul cultural al sec. XIX se caracterizează prin introducerea concretului în abstract, a vieții cu toate corelatele sale în speculațiile scolastice. S'a înțeles atunci, că știința e construită pentru viață, că nu trebuie să rămâe o divinitate caducă, rămasă alături ori pe deasupra aspirațiilor omenești.

Doctrina kantiană, cu toată genialitatea ei, a apărut și ea ca o uscată formulă medievală. Stima nemărginită pentru rațiune, o făcea să considere pe aceasta din urmă ca pe un produs divin, imanent, că afară de contingențele și vicisitudinile omenești. Logica și categoriile sale constituiau un capitol de quasi-teodicee, instalată ca un principiu matematic peste relativitatea umană.

Astăzi când prețuim geniul lui Kant, se cuvine să-i interpretăm gândul în alfabetul timpului, să-l întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre. Kant nu a fost psiholog. Cu toate acestea psihologia poate aduce doctrinei sale un nou sprijin, îi poate inocula noi germeni de viață. Verificarea kantismului prin logică, cu argumente vechi și moderne, s'a făcut indeajuns. Justificarea lui psihologică, întrebuintarea noilor achiziții ale științei sufletului la confirmarea adevărurilor afirmate mai bine de un veac de filosoful dela Königsberg, vor da «un regain de jeunesse» acestui sistem. O filosofie care e susceptibilă de demonstrațiuni variate e o filosofie eternă și universală, fiindcă nu tratează o singură felie de realitate, ci pe toate.

* * *

A cunoaște însemnează a asimila nouitatea. În adevăr, psihologia actuală a arătat de mult că orice percepțiune e o comparație, bazată pe o

judecată sumară și rapidă. Această comparație se face între doi termeni: unul mai vechiu, mai cunoscut, care servește de model, de postulat, un altul complet necunoscut. În momentul când luăm contact cu un fenomen neîntâlnit încă, prima mișcare a sufletului e să-i dea o interpretare veche, interpretarea pe care obișnuiește să o acorde la fenomene asemănătoare. Toată cunoștința se reduce la o metaforă, prin care se caută asimilarea a două imagini asemănătoare una la alta. Numai că această contopire se face de obicei după modelul uneia din ele, întotdeauna după modelul imaginii mai vechi, mai familiare, pe care sufletul o cunoaște.

Un fenomen e cunoscut când e redus la un altul mai vechi. Viața sufletească se orientează în lumea exterioară reducând actualul la anterior. Bine înțeles asimilarea nu e completă, fiindcă atunci toată cunoașterea n'ar comite decât un perpetuu «petitio principii». Din comparațiunea aceasta reiese un compromis, care aduce, de multe, ori și oarecare noutate. Ceeace ne interesează e că prima mișcare sufletească e conservatoare. Ea tinde să interpreteze universul după criteriile pe care și le-a format odată. Și nici n'ar putea fi altfel. Din nimic nu se poate crea nimic. Biblia ne spune că D-zeu a făcut pe om după asemănarea sa. Nici atotputernicul nu putea să procedă altfel, fiindcă alt model decât acela al propriei sale persoane, n'ar fi putut găsi. Orice creație pleacă dela un plan, dela un proiect. Cunoștința, ca să dea un rezultat, o informație rapidă, trebuie să se rezume întâi la ceace știe. Ea nu-și poate permite luxul unor lente dibuiri succesive ca să ajungă la rezultat prin verificări experimentale. Acțiunea o sancționează din urmă. Atunci îi trebuie concluzii rezezi. Și acestea nu se pot constitui decât prin asimilări rapide dela cunoscut la necunoscut.

În orice act al cunoașterii emitem o ipoteză care urmează să fie aprobată sau nu ulterior. O emitem în primul rând din economie. Dacă ipoteza e justă, — și sagacitatea noastră ne face să găsim din instinct pe cele mai juste—, acțiunea se poate face imediat. Când trebuie să deschizi o broască, încerci mai întâi cheile pe care le ai la îndemână și numai în urmă încerci și altele.

Ipoteza e actul fundamental al oricărei informații pe care o ia eul din lumea exterioară. Ea e în același timp avant-garda care ne ferește de surprize, dar e și planul inițial fără de care nici o expediție nu e posibilă. Procedura, metodologia științifică nu e decât mărirea cu lupa sau, cum am zice în termeni cinematografici, «ralentizarea», aceea ce se face în mic și inconștient, în fiecare moment al relațiilor noastre cu lumea înconjurătoare. Când savantul se servește, într-o descoperire, de o ipoteză probabilă pe care o emite, el nu face decât să imite un act sufletesc, repetat de mii de ori pe zi, cu repeziciunea caracteristică desfășurării fenomenelor psihice.

Ipoteza științifică și cea psihică, prezentă în orice percepție, sunt de aceeași natură, diferența între ele e doar o chestiune de viteză.

Așa dar, nu ne putem orienta în haos. Ne trebuie totdeauna un punct de plecare aprioric, prestabilit înainte de orice experiență. Cea mai elementară îndatorire biologică a oricărui organism e prudența, și ipoteza e tocmai expresia acestei prudențe. Studiile etnografice asupra mentalității primitive, care au reînviat așa de mult perspectivele psihologice, ne aduc, și din acest punct de vedere, o confirmare. O găsim în mizoneismul primitivilor. Nimic nu primesc mai greu sălbatecii, decât modificarea ideilor care le au despre lume, nimic nu primesc mai greu decât datele experimentale asupra experienței. Un fapt chiar evident, li lasă indiferenți. Cum zice Levy-Brühl, ei sunt «impermeabili la experiență».

Mizoneismul e prudența elementară în cunoaștere și păstrarea neclintită a unei vechi ipoteze. Apriorismul își găsește deplina lui justificare în mentalitatea primitivă. Nu trebuie să credem însă, printr-o firească grandomanie, că sufletul actual e mult deosebit în această privință. Și el dibuște în întunericul necunoscutului ajutat de cărjele unor credințe mai vechi.

În această operație de reducere a noului la vechi, mecanica sufletească imită însăși dialectica existenței. Realitatea obiectivă se desfășură după aceleași legi. Nu se poate concepe cauzalitate fără prezența antecedentului în consequent. Evoluția și ea presupune continuitate, adică repetiția unui fenomen adăugită cu încă ceva.

* * *

După aceste observațiuni de ordin general, să ne apropiem de verificarea lor în detaliu, urmărind din punctul de vedere aprioristic, rând pe rând, fenomenele sufletești cele mai principale. Höffding afirmase deja că *percepția* nu e decât o comparație; o comparație între o dată senzorială mai veche care servește drept criteriu atunci când se înregistrează o nouă senzație. Ebbinghaus a definit mai clar percepția: o senzație întovărășită de memorie. Fiecare organizație mentală are un trecut plin de experiențe. Când la contact cu ambianța, ea nu se mulțumește cu o înregistrare pasivă de impresii senzoriale, ci le preface după amintirile anterioare servite de memorie. În aceasta din urmă intră în primul rând modeluri, scheme de senzații mai vechi, dar intră mai ales o cenzură a eului, o atitudine a personalității, acea «atitudine du moi» a psihologilor francezi sau acea «apercepție» a psihologilor germani.

Acum 20 ani încă, A. Binet, nu s'a rezumat la aceste generalități. În lucrarea sa «Psychologie du raisonnement» el a arătat că în actul percepției se efectuează, nici mai mult nici mai puțin de cât un raționament, de formă silogistică, în care premisa majoră apărută inconștient caută să șubsumeze

pe celelalte două. Raționamentul acesta s'ar efectua extrem de repede și deabia ne apare doar concluzia, rezultatul. La o analiză mai atentă însă, el se poate descompune în termenii săi componenți ¹. Premisa majoră, care în raționamentul percepțional joacă rolul de ipoteză, e oferită de memorie. Abia dela Bergson încoace s'a putut constata că cea mai generală și în acelaș timp cea mai fundamentală activitate sufletească e memoria. Ea intervine în orice act de cunoaștere deviindu-i în senzul trecutului ori al tendințelor personalității. În intervenția ei, trebuie să vedem punctul central al apriorismului. Toate experiențele trecutului, pot servi la rândul lor ca criterii apriorice, pentru cunoștințele viitoare. „*Trecutul nostru întreg ne urmărește în fiecare moment*: ceea ce am simțit, gândit, voit din prima noastră copilărie se apleacă deasupra prezentului spre a se contopi cu el, împingând ușa conștiinței care ar vrea să-l lese afară”. ² Prin intervenția memoriei, activitatea psihică poate deveni activă, diriguind senzațiile, nu lăsându-se târâtă de ele. Acelaș rol îl joacă și *atenția*. S'a crezut multă vreme că acest fenomen sufleteș e atras de afară, de o excitație puternică care ne fascinează și ne ține legați de un spectacol exterior. După această explicație, senzația ar fi condiția principală a atenției. Un sgomot brusc, o culoare intensă ne îndreaptă involuntar câmpul conștiinței către ele. Dar această explicație e incompletă. Există, de fapt, în atenție, un fenomen *prealabil*, un fenomen de memorie anterior excitației care derivă busola atenției. E ceea ce W. James a numit *preperceptie*. ³ Ca să putem fixa un obiect trebuie să știm mai *dinainte* ce formă are, să putem avea o reprezentare netă a ceea ce ne așteptăm să vedem. Dați spre descripție unui copil un obiect oarecare. El nu va reuși să descrie decât caracterele, trăsăturile, pe care le cunoaște deja. Atenția nu e deci decât o imagine mentală proiectată în afară și pe care o așteptăm să se producă. După W. James, un cercetător francez Revault d'Allones, a insistat asupra altui element aprioric în atenție, asupra «schemelor». Kant însuș indicase studiul acestor fenomene. ⁴ Psihologul francez arată că concentrarea atenției e precedată de o serie de imagini rezumative, «des images pauvres ou appauvries». Ele ne dau un fel de idee antemergătoare a fenomenului de perceput. De pildă: «silueta oferită de umbră ne ajută să înțelegem mai bine obiectul; calul tăiat rudimentar în lemn sau desenat pueril pe hârtie ajută pe copil să priceapă mai bine calul care trage trăsura; un lucru nu poate fi descifrat până nu-i putem impune o «schemă»; numai prin «scheme» familiare putem recunoaște

¹ A. Binet: Psychologie du raisonnement, Paris, 1902.

² Bergson: Matière et Mémoire, passim; Evolution créatrice, p. 5.

³ W. James: Précis de Psychologie, p. 305-308.

⁴ Kant: Critique de la Raison pure, Paris, 1869, t. I, 198-208.



o ființă bizară, numai așa le putem asimila sau distinge; numai prin «scheme» motrice putem deveni abili și putem dispune de o serie de acțiuni cu care influențăm lucrurile exterioare». ¹ Bergson la rândul său a insistat și el asupra acestui fenomen de schematism. Și el vorbește de acea «schéma dynamique» care «consiste en une attente d'images, en une attitude intellectuelle.... il présente (le schéma) en images de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme de tout fait, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son oeuvre». ²

Revault d'Allonnes a ajuns să ne dea chiar și o clasificatie a acestor scheme: a) perceptivă sau completivă—care întregesc lacunele unei senzații insuficiente; b) ordinatorii—ceea ce numea și Kant «scheme transcendentale»: spațiul timpul, etc.; c) aspective, în baza cărora asimilăm un obiect ori o persoană, după fizionomie, altelea. d) nominale sau verbale, scheme legate de un cuvânt; în fine încă câte-va, a căror conținut e mai vag determinat. ³ Ceea ce e interesant din acest studiu e că se arată clar cum atențiunea noastră e determinată de imagini rezumative, extractive, a priori, care îi indică și direcția. Mulți oameni nu ajung niciodată la concepte clare, bine definite. Gândirea lor plutește între aceste scheme vagi, generice, simplificate, al căror rol în formarea atențiunii ne pare indubitabil.

* * *

Psihologia contemporană nu are încă un studiu științific complet asupra credinței. Și totuși acest fenomen sufletesc e în adevăr primordial în orice organizație mentală. Cercetările care s'au întreprins asupra credinței sunt mai ales de ordin moral. Dela Pascal și până la W. James s'au arătat avantajele de terapeutică morală ce decurg dintr'un act de credință. Moralștii au ținut să demonstreze că nimic nu e mai întăritor, mai stenic pentru forțele noastre sufletești decât încrederea, decât pari-ul pe care-l faci asupra unei ipoteze și în confirmarea căreia crezi.

Ni se pare însă că nu era nevoie de recomandat credința sub formă de rețete morale. Acest act sufletesc există, n'are nevoie să fie creat. El formează elementul aprioric în adevăr ireductibil al oricărui act sufletesc. Orice gând, orice act, orice senzație chiar, e o afirmare, și e greu de închipuit afirmare fără credință.

Fechner a deosebit trei feluri de credințe. Cele dintâi sunt de *autori-*

¹ Revault d'Allonnes: Le Schématisme, Rev. philos., Ianuarie, 1915 și Dumas: Traité de Psychologie, p. 896.

² Bergson: L'Energie spirituelle, p. 184 și 199.

³ Revault d'Allonnes, ibid p. 898—901.

tate. Credem în ele printr'un fel de sugestie exterioară impusă de oameni cu ascendent, de principii ori de tradiție. Prestigiul pe care aceste valori exterioare îl exercită asupra noastră e necondiționat. Mecanismul său e inconștient; autortiatea e irațională și adesea absurdă. O a doua categorie o constituie ceea ce se numește «*croyance par besoin*». Avem nevoie ca un lucru să fie așa cum voim și ne antrenăm chiar să-l credem ca atare. Ne trebuie cutare ipoteză, fără de care ne-am simți decepționați. De câte-ori în lupta vieții ne e necesar să credem că un amic ne e credincios și continuăm să credem, chiar când avem indicii că nu e așa; de câte-ori în momente de dragoste, îndrăgostitului îi *trebuie* să creadă în fidelitatea iubitei sale, și o crede, fiindcă ruinarea unei credințe aduce cu ea o deprimare generală? De asemenea un bolnav chiar în fața progreselor boalei se va agața de multe ori de ideea că e perfect sănătos: credințe bazate pe o minciună semi-conștientă, minciună fecundă însă, care ne dă tăria de a suporta viața.

Un al treilea fel de credințe, cel mai superior din toate, e acela bazat pe *experiență*. O verificare experimentală odată făcută constituie, după expresia lui E. Mach, o lege de economie. Bazați pe inducțiune, ne vom permite să credem că toate cazurile viitoare nu vor face decât să confirme experiența și prin aceasta ne scutim de a o mai repeta.

Toate aceste categorii, care epuizează mai mult ori mai puțin natura credințelor, se găsesc în orice act sufletesc oricât de elementar, ca un element ireductibil, pe care sufletul nostru îl opune surprizelor și contingențelor venite din afară. În credință se oglindește în acelaș timp unitatea ca și specificitatea structurii noastre sufletești. Ea e instrumentul pe care particularitatea eului îl opune invaziei lumii anarhice din afară, pe care, cum ar zice Fichte, eul îl opune non-eului. Sunt ridicate la rangul de credințe ipotezele care prezintă puternice afinități cu personalitatea noastră. Transformarea în concept bine definit a unei ipoteze de valoare subiectivă, și *proiecțiunea* ei în afară, până la o interpretare a lumii exterioare constituie însuș actul de credință. Sub acest aspect ea se găsește prezentă în toate fenomenele sufletești, chiar în cele mai elementare, colorându-le cu tonalitatea ei, conducându-le către o concluzie prealabil stabilită.

De cele mai multe ori actul nostru de cunoaștere e un proces de verificare, de justificare a unei ipoteze, nu de informație pasivă, cum se crede de obicei. Procesul de cunoaștere e un proces sui generis al cărui verdict e promis mai dinainte unuia din avocați. Dezbaterile se desfășură pentru a aduna probe ori martori, în favoarea câștigătorului prealabil indicat, nu pentru a căuta, printr'un act obiectiv, dezinteresat, de partea cui stă dreptatea.

Funcțiune fundamentală a activității sufletești, credința, intervine în toate fenomenele psihice. În primul rând în percepție și prelungirea ei, în

reprezentare. Am pomenit mai sus de teoria lui Binet asupra raționamentului în percepție. Vom aminti în plus, aici, de capitolul iluziilor, în special de cele optice. Un baston văzut în apă, ne pare rupt și oricât ne arată experiența că greșim, de foarte multe ori vom continua să-l considerăm rupt. E o eroare să vedem că trenul în care suntem se mișcă și cel care pleacă stă pe loc, totuș de multe ori ne vom înșela. Intervenția cea mai puternică însă a credinței în percepție, o găsim în concepția noastră despre lumea exterioară. Realitatea e credință. Suntem convinși că ceace ne rapoartă simțurile despre lumea exterioară există întocmai. E o credință implicită, inconștientă, ca și credința în propria noastră existență, în unitatea eului, etc. Acelaș lucru pentru imagine. Taine a definit-o «o halucinație adevărată». Dar de multe ori ea nu e nici măcar adevărată. Mulți scriitori, printre alți e cazul lui G. Flaubert, cred în plâsnuirile imaginației lor ca în fenomene reale. La fel misticii. În ce privește asociațiile de idei constatăm că de cele mai multe ori credința într'un raport oarecare e aceia care oferă legăturile asociative. De asemeni, oricât ni s'ar părea scutit raționamentul de intervenția credinței, ea e aceea care sugerează premsa majoră dela care pornim și de multe ori, chiar și concluzia.

Nu mai vorbim aici de un capitol prea cunoscut, de rolul credinței în logica afectivă sau emoțională. E un adevăr de bun simț pe care toată lumea îl recunoaște, cu atât mai mult cu cât a fost popularizat de Ribot.

Vrem însă să amintim aici de aplicația acestei concepții la psihoterapie. O bună parte din nevroze sunt considerate astăzi, în special isteria după studiul lui Babinski, ca boale mentale și anume ca *boale ale credinței*. Nu se mai consideră astăzi maladiile nervoase sub punctul de vedere materialist-fiziologic, care le consideră ca insuficiențe funcționale ori chiar leziuni organice. Elementul psihic e introdus pe primul plan. Ceeace lipsește unui psihopat e *credința în realitate*, ceace P. Janet numește «la fonction du réel». El nu-și mai poate coordona amintirile, percepțiile, actele în raport cu o ipoteză primordială care le dă unitatea și care e tocmai credința că ceace e în afară de el, există în adevăr, credința într'o realitate omogenă și uniformă. De aici incoerențele, melancolia, frica bolnavului.¹ Cunoștința sa e atinsă: îi lipsește elementul aprioric care condiționează orice percepție justă a exteriorului.

Fără de el bolnavul e complect dezorientat, lipsit de busola care îl ajută să se miște în mediul înconjurător. El nu mai are nici *sentimentul momentului prezent*. Nu mai poate plasa evenimentele nici în spațiu, nici în timp. E oarecum în afară de ele. Atrofia credinței aduce cu ea în mod necesar atrofia cunoștinței. De îndată ce bolnavul, sub acțiunea medicului și

¹ Vezi: P. Janet: Les Obsessions et la Psychasthénie, Paris, 1902.

a împrejurărilor, capătă încetul cu încetul încrederea în realitate, cunoștința sa se reorganizează, se coordonează și ea în consecință.

Iată o experiență psihiatrică, care poate deveni, un fapt crucial, cum zicea Bacon, pentru teoria cunoașterii. Observațiile lui Janet pot fi privite ca un fel de apriorism, de *kantism experimental*. Ele arată de minune că nici o cunoaștere nu e posibilă fără de coordonarea prealabilă a unui element aprioric.

Să ne închipuim un moment că lucrurile s'ar petrece altfel, că cunoștința ar fi posibilă fără credință. Ar trebui să cădem atunci cu toții în nesiguranță, în șovăială, în provizoratul psihopaților. Nu ar fi posibil nici un progres, când ar trebui să controlăm adevărul fiecărei percepții, fiecărei idei, fiecărei imagini. Trebuie să acceptăm anumite lucruri cu încredință fără a le mai controla, fără a ne mai îndoi de fiecare din ele. O lege de economie o cere. După cum știința ne evită sarcina de a repeta la infinit toate experiențele; după cum știința, care e o credință bazată pe mai mult control, e înainte de toate o lege de economie, tot așa, în domeniul cunoașterii, în chiar datele percepției, credința, e o ipoteză fecundă, pe care trebuie să o acceptăm ca adevărată a priori spre a nu reîncepe dela capăt, veșnic, verificarea fiecărui contact cu lumea exterioară. Thomas Hardy, spune undeva cu drept cuvânt: „La vie n'est pas aussi longue pour qu'on puisse réduire toutes choses en propositions d'Euclide, avant d'y croire”.¹ Experiența ereditară, obiceiul, memoria, educația, sugestia, autoritatea, toate acestea ne oferă modele gata făcute, pe care le întrebuițăm ca postulate evidente, de a căror veracitate nici nu ne mai întrebăm. Astfel, în baza acestui artificiu, e posibil progresul în cunoștință ca și în știință.

*

O. Wilde scrie undeva: «Nu numai că nu e adevărată afirmația după care arta copie natura, dar e mai fundat să spunem că natura copie arta. Nu vedeți cum seamănă, de o bucată de vreme, toate peisajele cu tablourile lui Corot?»

Intenția scriitorului englez a fost, desigur, de a emite un paradox spiritual. Aceasta nu-l împiedică însă de a fi formulat un profund adevăr.

Vedem, în general, natura cu ochi preveniți. De cele mai multe ori o falsificăm după mentalitatea epocii în care trăim, după adevărurile care le recunoaștem, după principiile care formează cultura noastră. Un artist educat în tehnica unui Cezanne de pildă, în maniera sa de a vedea liniile și culorile, va percepe natura sub acest aspect. Că e așa ne-o dovedește

¹ Citat de C. Bos: *Psychologie de la croyance*, p. 69.

școlile picturii după care culoarea, desenul, perspectiva se schimbă dela epocă la epocă. Aplicăm, în general naturii, un credo artistic, cultural care ne face să o interpretăm, să o percepem, în sensul educației și preocupărilor noastre.

Ceeace numim *cultură* e de obicei un sistem de credințe comune, sancționate social. Proectăm în afară de noi diferitele noastre credințe. În această obiectivare se întâmplă nenumărate coincidențe tipice, transformate încetul cu încetul în reprezentări colective.

Un european, când va intra în relație cu o serie de manifestări ale mentalităților asiatice, le va opune reprezentările sale colective, constituind, în ansamblul lor, cultura sa.

Pe deasupra indivizilor, se formează în societate serii de credințe comune, de reprezentări care, depășind sfera individuală, sunt comune la toți indivizii unui grup. Europeanii *văd* natura într'un fel, asiaticii în altul, australienii în altul. Intervine în percepție, un criteriu social care o modifică în senzul său. Pentru intelectuali și artiști, O. Wilde are dreptate când spune că natura se modelează după artă, adică după ochiul care o percepe și care e educat după o anume concepție estetică. Cele mai multe etaloane de măsură, fie estetică, fie morală ori logică sunt luate de-a gata din mediul social. Am arătat cu altă ocazie¹ rezultatele la care a ajuns școala sociologică franceză, în privința teoriei cunoașterii sociologice. Era vorba acolo de felul cum societatea creiază reprezentări colective, deosebite de reprezentările individuale. Primele se caracterizează prin aceea că sunt comune unui grup social, că sunt tradiționale, transmisibile dela o generație la alta, în fine se opun indivizilor cu un caracter de constrângere exterioară.

În societățile primitive aceste reprezentări au o forță deosebită. Lipsit de personalitate, sălbatecul percepe lumea exterioară prin modelajul social. Dar chiar și în societățile civilizate, contemporane, influența acestor categorii sociale e fundamentală. Câți nu gândesc altfel decât în funcție de de criteriile, de prejudecățile pe care le oferă mediul în care trăesc?

Psihologia tradițională a neglijat cu desăvârșire aceste etaloane sociale în judecată. Caracterul lor principal e aprioritatea lor. Ele se impun de către subiect în mod prealabil experienței. În aceasta privință kantismul și sociologismul își dau mâna, sunt în deplin acord.¹

* * *

Aceste câteva observațiuni disparate, luate la întâmplare din domeniul psihologiei n'au decât un scop: acela de a arăta și cu ajutorul altor probe tinerșea și actualitatea apriorismului kantian. Un sistem care poate fi veș-

¹ Revista de Filosofie, vol. IX, No. 1.

nic întărit de toate achizițiunile noi ale științei, care departe de a fi contrazis, e veșnic confirmat de faptele și teoriile noi, e un sistem de lungă vitalitate. Și fiindcă astăzi vorbim mai rar și mai circumspect despre eternitate, a constata că după o sută de ani, cea ce se gândește azi e în conformitate perfectă cu ceea ce gândea filosoful german dela Königsberg, e supremul omagiu. Și ceea ce e interesant nu e numai *longevitatea* filosofiei kantiene, dar și multilateralitatea, universalitatea sa.

Kantismul are înainte de toate o semnificație logică. Și vor fi mulți filosofi ortodoxi, puriști ai abstracțiunii, pe care îi va enerva, atunci când e vorba de marele filosof, un alt limbaj de cât acela al teoriei cunoașterii. Mulți vor găsi că justificarea psihologică ori sociologică a apriorismului e, dacă nu o impietate, cel puțin o deplasare a chestiunii. Credem din contra că o teorie e cu atât mai genială, cu cât poate fi demonstrată, pe maximum de căi posibile. Această înseamnă că ea închide o porțiune mai mare din univers, că oglindește o infinitate de perspective ale existenței.

În afară de aceasta, orice ar susține unii comentatori, semnificația psihologică a kantismului, ni se pare evidentă. Kant nu a tratat problema psihologicește, fiindcă în timpul său această disciplină nu avea încă o formație bine încheată. Aceasta nu interzice însă faptelor sufletești care vin în ajutorul ei să o confirme.

Am dori, ca din observațiunile de mai sus să se degaje și o altă concluzie, anume inerența fenomenului *ipoteză* oricărei cunoașteri omenești, Și aceasta poate că depășește întru câțiva kantismul.

Intr'un studiu mai vechi, «Hipotezele și limbajul»,¹ D-I I. Petrovici scrie următoarele: «Probabil însă că ipoteza nu este numai o etapă a cercetării fertile, ci este totdeauna o formă constantă a minții cercetătoarei «un act obișnuit al spiritului nostru, un moment psihologic comun tuturor, «când vrem să stabilim un lucru oricât de mare sau oricât de neînsemnat. «Și pentru ca să trecem, dacă se poate, dela recunoașterea utilității sale la «recunoașterea prezenței sale în orice împrejurare, e bine să găsim, de e «posibil, un element de constatare ceva mai general».²

Și D-I I. Petrovici îi găsește prezența în una din cele mai generale forme ale activității sufletești, în limbaj: «Dar afară de aceste indicații, intervenția regulată a ipotezei — atâtă vreme nesocotită de logicieni, faptul «că dânsa e intim legată de manifestarea cugetării noastre, o mai mărturisește după a mea părere și o obștească formă lingvistică, dacă îi dăm «interpretarea cea mai justificată.

«Limbajul este opera anonimă a masselor și oglindește psihologia ge-

¹ Vezi I. Petrovici: Probleme de logică, ed. II. Buc., 1924, p. 109.

² I. Petrovici: Probleme de logică, p. 120.

«nerală.... Forma lingvistică ce oglindește rolul covârșitor al ipotezii în practica gândirii, prezența afirmării suspendate înaintea aserțiunii definitive este, credem, particula: *Da*, corelatul particulei: *Nu*».¹

Acesta a fost și scopul nostru: ceea ce dovedește Dl. I. Petrovic pentru limbaj, noi am căutat să-l arătăm pentru percepție, reprezentare, rațiune. Am încercat să arătăm *crediința* ca ipoteza fundamentală a relațiilor între subiect și lumea înconjurătoare.

Prin aceasta se poate stabili unitatea dintre *cunoștință* și *știință*. Ceea ce efectuiază cu metodă și răbdare un savant în laborator, atunci, când după o serie de garanții, emite o ipoteză, o face și cel mai umil dintre oameni, înconștient și cu mult mai rapid, în chiar actul percepției. După cum Mr. Jourdain a lui Molière făcea proză fără să vrea, tot așa fiecare din noi, într'o anumită privință, face știință fără să știe. Știința nu e altceva decât reproducerea încetinită și asigurată de anumite precauțiuni a actului de cunoaștere. Și aici și acolo domină ipoteza. Acolo stabilirea ei e mai mult sentimetală, aici bazată pe o serie de coincidențe sistematic observate. Motivațiunea e deosebită, natura actului e însă aceeași. Dela percepție la reprezentare și dela aceasta la rațiune și știință e deplină unitate. E același proces care evoluiază perfecționându-se, adăugându-și elemente mai complete, controlându-se pe sine. Interpretarea psihologică a teoriei cunoașterii kantiene ne îndreptățește să o credem.

Mihal D. Ralea

¹ Ibid, p. 121.

ROLUL IDEILOR IN FILOSOFIA LUI KANT.

Atunci când se vorbește despre Kant, se are în vedere mai ales Critica rațiunii pure. Și este explicabil. Căci această scriere este considerată ca opera capitală a acestui filosof. Totuș, trebuie să știm că Critica rațiunii pure este o precizare a ceea ce a precedat-o și o introducere la ceea ce a urmat-o. Ea este un inel d'într'un lanț. Pentru a o înțelege trebuie s'o socotim în acest lanț. Trebuie s'o privim în întregul din care ea face parte. Problema specială ce ea își pune este aceea a însemnătății rațiunii față de sensibilitate în dobândirea cunoștinței. Aceasta ne-o arată însuși titlul cărții. Dar în acelaș timp, această problemă nu este decât o verigă, formată de o teorie a cunoștinței, pentru ca dela ea să trecem, ca dela o introducere, la alte verigi, ca aceea a moralei, a artei, a religiei, adică la Critica rațiunii practice, la Critica Judecății, la Religia în limitele rațiunii. Unitatea sistemului kantian este raportul între antitese, sau între știință și religie adică între rațiunea care cercetează și credința religioasă bazată pe tradiția revelației.¹

Și mai trebuie să știm că ceea ce noi trebuie să prindem în ultimă analiză, este unitatea din diversitate. Și că pentru aceasta este nevoie să cunoaștem factorii prin cari se face trecerea între diferitele părți.

Noi am voi aci să studiam unii din acești factori, și anume, ideile. Căci ni se pare că în general au fost mult discutate celelalte elemente, ca formele sensibilității și categoriile inteligenței, și nu s'a dat destulă atenție ideilor în explicarea lui Kant.

Vom începe deci prin a examina Critica rațiunii pure, dar cu scopul

¹ Noi admitem deci continuitatea gândirii lui Kant. Nu ni se pare îndreptățită părerea acelor cari fac o prea mare deosebire între perioada ante-critică și cea critică. Ci este o aceeaș gândire care se precizează pe măsură ce evoluiază. — cf. lucrarea noastră *Le Théisme de Kant*, Paris, Alcan, 1915.

de a stăruî asupra rolului pe care îl au ideile în trecerea dela această scriere la celelalte.

După cum am spus, chestiunea specială pusă de Critica rațiunii pure este următoarea: Până unde putem să pătrundem în cunoașterea lumii, dacă ne servim numai de rațiune, adică dacă ni se ia orice concurs al experienței.¹ De unde și numirea de *Critica rațiunii pure* dată de Kant acestei scrieri. Căci răspunsul va fi că noi nu putem cu singura rațiune speculativă sau teoretică să mergem până la ultima taină, ci numai până la o anumită limită a cunoașterii lumii. Pentru a face un pas mai departe, trebuie să pornim dela această limită, cu ajutorul rațiunii practice, sau al moralei, care ne duce la artă și la religie. În cât, după doctrina lui Kant trebuie să criticăm pretenția acelor care cred că rațiunea noastră poate să deslege complect enigma universului în chip științific. Inșă, pe de altă parte, tot așa putem să spunem și despre sensibilitatea pură, luând, în acest caz, apărarea rațiunii. Opera s'ar fi putut intitula aproape tot atât de bine «Critica sensibilității pure», țelul său precis fiind acela al unei concilierii, — inerentă filosofiei, — care să ne arate rolul și al sensibilității și al rațiunii, și al științei și al metafisicei, și al credinței, în pătrunderea universului. Intr'adevăr, chestiunea se mai prezintă și sub următoarele forme. În ce măsură metafisica, adică știința prin rațiune, este posibilă?² Sau, cum se concillază știința cu credința, dogmatismul cu scepticismul?³

Și pentru a deslega această problemă a concilierii antiteselor, Kant observă că este firesc să plecăm prin a ne întreba în ce consistă o cunoștință propriu zisă, adică științifică, și prin ce metode o dobândim. Căci astfel, avem un mijloc de a vedea în ce măsură ceea ce ne dă rațiunea pură, poate să fie socotită ca o cunoștință. Mai întâi s'ar părea că singurul izvor al cunoștinței este experiența. Dar aceasta este o iluzie ușor de risipit. Sunt cunoștințe cari se caracterizează prin universalitate și prin necesitate, și pe cari deci numai experiența nu le poate explica, ci trebuie să recurgem la rațiune.⁴ Apoi am fi înclinați să admitem că numai din rațiune provine cunoștința propriu zisă. Dar în acest caz, cum să ne lămurim conținutul, sau caracterul individualist, empiric al acesteia? Adevărul este că ceea ce numim știință stă într'o judecată sintetică a priori, adică și empirică și necesară. Și ca atare, ea nu este produsă nici numai de sensibi-

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, I-te Auflage, Ed. Academiei din Berlin, vol. IV. p. 10.

² Ibid. p. 13.

³ *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, II-te Auflage, Ed. Academiei din Berlin, vol. III, p. 19-21.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, I-te Aufl. Einleitung, § 3, Ed. Academiei din Berlin, vol. IV, p. 30 și urm.

litate nici numai de rațiune, ci de inteligență, sau de unitatea sintetică de apercepțiune, sau conștiința în general.¹ Ea ne este dată de raportul între sensibilitate și rațiune. Căci inteligența este însăși facultatea intermediară între acestea. Ea este însăși rațiunea, dar nu pură sau în sine, ci aplicată la sensibilitate. Și deaceea știința este în același timp empirică sau contingentă, adică sintetică, și rațională sau necesară adică a priori. Astfel avem: de o parte, sensibilitatea (*Sinnlichkeit*); de altă parte, rațiunea (*Vernunft*); iar între ele, inteligența (*Verstand*); și cunoștința isvorăște din această din urmă facultate. Adică știința provine din elementele ce alcătuiesc raporturile între sensibilitate și rațiune. Aceste elemente sunt: 1 formele sensibilității, sau spațiul și timpul, în care ne este dat orice obiect, și cari sunt niște intuiții a priori; 2. schemele imaginației, cari fac trecerea dela sensibilitate la inteligență; 3. categoriile inteligenței, prin ajutorul cărora rațiunea se aplică schemelor imaginației, și, prin acestea, sensibilității.²

Iată în ce consistă și de unde provine știința. Ea nu rezultă numai din rațiunea pură. Prin urmare aceasta nu ne duce la o cunoștință propriu zisă. Dar după ce știm izvorul cunoștinței, ne putem întreba până la ce treaptă a pătrunderii lumii ne duce aceasta, pentru ca apoi să vedem ce ne rămâne ca rațiune absolut pură. Intru cât știința este produsul inteligenței, care este o limită între sensibilitate și rațiune, urmează că ea este pe de o parte cunoștința unei simple manifestări exterioare a lucrurilor, adică a unui fenomen, dat prin formele sensibilității; iar pe de altă parte o introducere la înțelegerea lucrului în sine, sau numenului, dobândit prin categoriile inteligenței.³ — Cu alte cuvinte, lucrul în sine sau numenul nu este încă pe deplin inteligibil prin cunoștință, căci categoriile nu sunt înșile elementele rațiunii absolut pure, ci aplicarea acestora la sensibilitate; și aceste elemente nu intră în alcătuirea științei, ci sunt dincolo de aceasta. In cât rămâne să hotărâm ce sunt datele rațiunii pure. După cum am văzut, ele nu sunt cunoștințe. Dar sunt ele oare niște himere? Nu corespund ele întru nimic realității? Nu sunt ele oare tocmai o complectare a cunoștinței? Aceasta nu ne procură încă întreaga inteligibilitate a lumii. Pentru a avea această inteligibilitate, ne mai rămâne oare altceva decât rațiunea pură? Răspunsul nu poate fi îndoelnic. Știința însăși deci reclamă ca posibilă

¹ Inteligența = unitate sintetică de apercepțiune = transcendentă = conștiință în general, — sunt termeni cari, în filosofia lui Kant, exprimă raporturile între sensibilitate și rațiune.

² A se compara succesiv părțile respective din *Critica rațiunii pure*: 1. Die transcendentale Aesthetik; 2. Von dem Schematismus; 3. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

³ *Kritik der reinen Vernunft*, II Theil, I-e Abtheilung: Die transcendentale Analytik, II-es Buch, Phaenomena und Noumena.

complectarea sa prin rațiunea pură. În orice caz, ea nu exclude ca ceva contradictoriu această posibilitate. Și aici începe rolul ideilor. Căci chestiunea revine la a ne întreba ce sunt *ideile*, deoarece rațiunea pură consistă în idei; conceptele rațiunii pure sunt ceea ce noi numim idei¹.

Sensul ideilor, zice Kant, a fost aproape complet stabilit de Platon². Trebuie deci să mergem la acesta, dar având grija să-i aducem modificarea necesară. Mai întâi Platon înțelegea prin idei un produs al rațiunii supreme, adică al lui Dumnezeu, făcute pentru a servi ca modele lucrurilor. Apoi ele erau aceste modele, însă scoborâte ca idei umane în rațiunea umană, și cari ca atare, nu ni se înfățișează cu limpezimea și puterea lor primitivă, ci numai ca o amintire sau o reminiscență nebuloasă a celor d'întâi. Cu alte cuvinte, pentru Platon, ideile erau nu simplele condiții eficiente ale experienței sau ale științei, așa cum sunt categoriile, ci ceva mai mult și anume condiții finale sau scopuri. Și aceasta observație are o însemnătate capitală. Pe când categoriilor le corespund obiecte în experiență, ideile sunt dincolo de aceste obiecte, dar nu ca ficțiuni ci ca țeluri urmărite de obiectele experienței. Ideile pentru Platon, zice Kant, se găsesc numai în cele mai înalte cunoștințe speculative, adică în reamintirea ce se chiamă filosofie,—și în ceea ce este practic moral sau întemeiat pe libertate. Noi, mărturisește Kant, admitem această concepție a lui Platon, dar cu modificarea că excludem posibilitatea de a găsi idei în cunoștințele speculative, și reținem numai pe aceea de a le căuta în ceea ce este practic, moral sau sprijinit pe libertate. Pentru noi ideile nu sunt reminiscențe, ele nu sunt înșite cunoștințele speculative, ci o reflexiune asupra acestora, și ele se găsesc d'încolo de experiență, ca scopuri urmărite de obiectele experienței.

Acesta este sensul conceptelor pure ale rațiunii, pentru Kant inspirat din Platon. Aceste concepte nu sunt cunoștințe, dar nu sunt nici niște ficțiuni. Ci ele sunt idei, adică țelurile lucrurilor din lumea dată. Așa sunt ideile de suflet, de primă cauză a lumii, de libertate. — Dacă apropiem acest sens de faptul semnalat mai sus, că pentru deplina înțelegere a lumii, știința nu exclude ca ceva contradictoriu, ci pune ca posibilă, complectarea sa prin rațiune, avem cheia enigmei. Prin rațiune noi nu avem o cunoștință propriu zisă a lumii. Însă avem o gândire care complectează știința. Ideea de libertate, de ex., nu se poate demonstra științificește. Dar știința n'o proscribe cu desăvârșire. Dacă deci, ea ni se va împune pe vr'o altă cale, este legitimă. Adică la întrebarea că în ce măsură putem cunoaște obiectul metafisicei, răspunsul este că el nu se poate ști, dar că totuși el se poate

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, II Theil, II-te Abtheilung: Die transcendente Dialektik, I-es Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft.

² *Ibid.* Von den Ideen überhaupt.

gândi sub formă de idei, că el nu este o ficțiune, ci el se pune ca o problemă pe care trebuie s'o deslegăm pe alte căi. Și într'adevăr, morala ne dă soluția. Ea pleacă tocmai dela ideea de libertate presupusă, deși nu categoric admisă, de știință: libertatea poate fi o problemă pentru știință. Ea este o adâncă realitate pentru morală. Și din momentul ce știința n'o exclude cu totul, iar morala ne-o impune așa de puternic, ea este în sine însăși o profundă realitate.

Și așa, prin teoria ideilor, se face trecerea dela știință la morală. Căci precum am văzut, ideea de libertate, dată de rațiunea pură, și admisă ca posibilă de știință, și la care deci trebuie să recurgem după ce am străbătut știința, este însuși obiectul moralei. Dacă nu avem acest tâlc al ideilor, cădem în paralogisme, antinomii sau sofisme¹. — Dar nu este numai atât. Morala ne arată țelul în foată puritatea sa; fără să ne spună cât putem noi efectiv să realizăm din acest țel. Și astfel, este nevoie de artă, care să ne exprime înfăptuirea precisă a inteligibilului, în sensibil. Căci obiectul artei, adică frumosul, este ideea manifestată într'o anumită materie sensibilă. În cât neconținut trebuie să recurgem la idei.

Ideea ne ridică întru sfârșit, la culmile religiei. Kant a stăvilat aplicația ideii platoniciene în direcția speculativă, tocmai pentru a o înălța nu numai la morală și la artă, ci și mai sus, până la religie. El a plecat dela cunoștințele științifice, pentru a forma din sintesele lor idei morale și artistice. Acelaș procedeu, extins ideilor, îl ajută să facă un pas mai departe. El va porni dela idei pentru ca, din unitatea sau sintesa lor, să desprindă *idealul*, sau ideea supremă despre Dumnezeu.² — Astfel, Critica rațiunii pure apare ca o precisare a ceea ce a precedat-o, și mai ales ca o introducere la o morală sau Critică a rațiunii practice, care, la rândul său, se continuă printr'un studiu al artei sau Critică a judecăței, și se încheie prin Religia în limitele rațiunii. Și trecerea între aceste diferite părți ale sistemului kantian, se face mai cu seamă grație teoriei ideilor. Rolul acestei teorii este considerat de Kant ca fundamental. Deaceea autorul Criticii pure, ne adresează o adevărată rugă pentru a-i da atenția cuvenită.

Pe toți aceia, cărora le stă filosofia la inimă, zice Kant, îi rog să ia sub scutul lor expresiunea de idee readusă la însemnarea sa primitivă. Să nu se mai confunde ideea cu celelalte spețe ale reprezentării. O reprezentare însoțită de conștiință este o percepție. O percepție care se raportează la subiect, ca o modificare a stărei acestuia, este o senzație. Iar o percepție obiectivă este o cunoștință. Aceasta, la rândul său, este sau o intuiție sau

¹ cf. *Dialectica transcendentă* din „Critica rațiunii pure“.

² *Kritik der reinen Vernunft*, Die transcendentale Dialektik, II-es Buch, 3 Hauptstück, Von dem Ideal überhaupt.

un concept. Intuiția este oglindirea imediată sau nemijlocită a unui obiect, și este particulară sau individuală. Conceptul se referă la obiect în chip mijlocit, printr'un caracter comun la mai multe lucruri. Și el este sau empiric sau pur. Acesta din urmă își vorăște numai din inteligență, și se chiamă noțiune. În sfârșit, conceptul reeșit din noțiuni, și care depășește experiența, este idea sau conceptul rațiunei. ¹

Dar acum, după ce am înțeles sensul cuvântului idee, iată, în chip mai precis, rolul său. Am văzut că la întrebarea *Criticei rațiunei pure*, dacă obiectul metafisicii corespunde sau nu unei realități, răspunsul este că da, dar nu ca știință, ci ca idee sau gândire. Rămâne deci să ne lămurim ce este acest obiect. Pentru aceasta, este vădit că trebuie să ne adresăm exclusiv rațiunei absolute pure. Aceasta, după cum s'a spus, nu poate să fie un mijloc de a cunoaște. Totuși ea este aceea care ne face să vedem inteligibilul în toată puritatea sa, ca radical opus sensibilului. Ce poate ea deci să fie? Ea este, între altele, o rațiune practică sau rațiunea aplicată moralității, adică ideii de libertate. Căci pe de o parte, inteligibilul stă într'o atare idee, iar pe de altă parte este ușor de observat că rațiunea pură este practic morală. Într'adevăr, n'avem decât să considerăm rațiunea considerată în incontestabilitatea ei, pentru a constata că ea consistă în a compara maxima unei voințe, într'o acțiune, cu voința pură. ² De unde necesitatea unui nou studiu, sub titlul de *Critica rațiunei practice*. El va avea să se întrebe în ce măsură rațiunea pură își realizează funcțiunea sa practică adică în ce măsură voința se conformează legii morale sau împlinește imperativul categoric: Condu-te astfel în cât maxima voinței tale să fie în acelaș timp și principiul unei legislațiuni universale. ³ Or, mai întâi conformarea desăvârșită a voinței la legea morală, este o perfecțiune de care nu este în stare nici o ființă din lumea sensibilă. ⁴ Dar cum ea este imperios cerută, rezultă că dacă ea nu se realizează în această viață, ea se înapătuște într'o lume viitoare. Ceeace înseamnă că ea presupune o realitate corespunzătoare ideii despre nemuirea sufletului. ⁵ Apoi această cerință nu este un non-sens, căci ea există ca un drum spre fericire. Cine deci stabilește acordul între împlinirea legii morale și răsplata fericirii în mersul nostru spre perfecțiune? Trebuie să admitem ca reală ideea despre existența unei ființe supreme, Dumnezeu. ⁶

¹ Ibid. *Von den Ideen überhaupt.*

² *Kritik der praktischen Vernunft*, I Theil, I Buch, I Hauptstück, § 7.

³ Ibidem.

⁴ Ibid. I-er Theil, II Buch, II Hauptstück, IV: Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibid., V: Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Dar Critica rațiunii practice ne-a arătat numai în general imposibilitatea de a realiza cu desăvârșire inteligibilul în această lume, și posibilitatea acestui fapt într'o lume viitoare. Ea nu ne-a spus în ce grad această viață poate să atingă inteligibilul. Nu s'ar putea oare ca, printr'o armonizare a rațiunii speculative cu cea practică, să răspundem la această chestiune? Adică n'am putea oare să extindem adâncirea lumii prin rațiunea practică, fără ca totuși să cădem în nelegitimitatea extinderii rațiunii teoretice? Pentru aceasta este nevoie de o *Critică a judecății*. Ea ne arată că lumea dată, nefiind nici numai sensibilă nici numai inteligibilă, ci un inteligibil în sensibil, este un finalism exprimat în mecanism, este o artă sau un frumos. În cât răspunsul la întrebarea pusă este următorul: Noi, în această viață, atingem moralitatea dacă săvârșim frumosul. Artă este un intermediar între purul sensibil și purul inteligibil. Este frumos ceea ce este o formă a finalității unui obiect, dar fără de conceptul acestei finalități. ¹ El este numenul manifestat în fenomen. El este ideea realizată efectiv în materia sensibilă. Inșă așa fiind, rezultă că pentru a avea maximum de moralitate, trebuie să recurgem la ceea ce în această lume a fost sau este maximum de pură idee în materie sensibilă. Trebuie să căutăm un model sau un exemplu concret, efectiv realizat.

Această precizare a moralității prin artă, ne aduce la *Religia în limitele rațiunii*. Căci întruparea celei mai pure idei într'o materie sensibilă, o găsim la întemeietorul creștinismului. Este drept că înțeleptul dela Königsberg nu ne spune textual că încheerea Criticelor este Religia în limitele rațiunii. El a protestat chiar împotriva acelor care au făcut o asemenea legătură. ² Pentru a înțelege Religia în limitele rațiunii, zice el, nu este nevoie decât de morala comună. ³ Dar mai întâi nu trebuie să uităm câtă precauțiune i-a trebuit lui Kant pentru ca, vorbind în chip raționalist despre religie, să nu se expună la rigorile guvernului său din acel timp. ⁴ Apoi, cu toată protestarea, istoricii ai filosofiei, de autoritatea unui Kuno Fischer, n'au putut să nu considere Religia în limitele rațiunii ca o concluzie a Criticelor. Căci sunt pasagii în cele trei Critici cari ne rostesc că ținta lui Kant era religia, deși o religie raționalistă. Trebuia să mărginesc știința pentru a face loc credinței, zice el în *Critica rațiunii pure*. ⁵ Prin acest mijloc putem să tăiem rădăcinile ateismului. ⁶ Iar în *Critica rațiunii practice*

¹ *Urtheilskraft*, § 17.

² *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede zur II-ten Auflage.

³ *Ibidem*.

⁴ Cf. Prefața la *Conflictul Facultăților*.

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur II-ten Auflage.

⁶ *Ibidem*.

ni se dă ideea despre existența lui Dumnezeu ca postulatului însuși al împlinirii moralității.¹ Și în Critica judecății ni se spune că această operă ocupă locul între știința naturii și teologie.²

Astfel, conclusia Criticelor este Religia în limitele rațiunii. Și, ceea ce ne interesează pe noi cu deosebire aici, această scriere este esențial animată de teoria ideilor. — Morala, zice Kant, n'are nevoie să se sprijine pe religie. Inșă din morală decurge, ca un scop, religia. Și cum aceasta, ca orice lucru, oricât de sublimă ar fi, s'ar putea degrada în mâinele neînțelegătorilor, trebuie să-i hotărâm sensul.³ Metoda noastră nu merge până a exclude revelația, și a institui o religie extrasă numai din rațiune. Ci ea consistă în interpretarea revelației prin rațiune, pentru a reține numai partea morală.⁴ Pe această cale ajungem la definiția că religia este cunoștința care ne arată că datoriile noastre morale sunt porunci divine.⁵ Dar în acelaș timp vedem că porunca divină este numai o datorie morală. Adică noi ne facem plăcuți lui Dumnezeu și ne atingem fericirea, în măsura în care avem un gând de bine și ne străduim să-l traducem în fapt.⁶ Inșă cum poate să ajungă omul la realizarea unei atare înțelegeri, dat fiindcă el este corupt prin însăși natura sa? Aceasta este o chestiune care depășește puterea speculativă a rațiunii. Dar pentru practică, răspunsul nu este îndoelnic. Căci aici, plecând dela datorie, putem să găsim o idee de perfecțiune a acesteia, coborâtă în noi ca fiu al lui Dumnezeu. Și în acest mod, nu noi înșine, ființe mici, ne-am ridicat până la idealul suprem, ceea ce este foarte greu, ci idealul s'a coborât spre noi și ne-a dat puțința înălțării noastre către el. Această concepție o aflăm în religia creștină. Dacă noi căutăm în apariția fenomenală a omului — Dumnezeu nu ceea ce ne dau simțurile sau experiența istorică, ci ideea, modelul sau idealul etern al umanității. Dascălul Evangheliei s'a vestit ca un trimis al cerului făcând tocmai uniunea moralei și a religiei, adică punând sfințenia credinței nu atât în rituri cât în cuget curat și bună faptă.⁷ Ne pătrundem de acest adevăr poate prin grația divină, dar, în tot cazul, prin silința noastră de a ne desăvârși moralicește.⁸

Este deci o unitate în sistemul kantian, care merge dela știință la

¹ loc cit.

² *Urtheilskraft*, § 79.

³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede zur I-ten Ausgabe.

⁴ *Ibid.*, Vorrede zur II-en Auflage; III-es Stück, VI.

⁵ *Ibid.*, III-es Stück, VII; IV-es Stück, 1. Theil, Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

⁶ *Ibid.*

⁷ II-es Stück, a); III-es Stück, VII; III-es Stück, 2. Abtheilung; IV-es Stück, 1. Theil, 2. Abschn.

⁸ IV-es Stück, Allgemeine Anmerkung.

religie, prin morală și artă. Iar trecerea dela o parte la alta a acestei unități, se face, între altele, prin teoria ideilor. În fața problemelor, atât de profund omenești și atât de discutate, dacă este sau nu o responsabilitate morală în intimitatea ființei noastre, și dacă este sau nu îndreptățită credința într-o viață viitoare și în existența lui Dumnezeu, Kant ia o atitudine. El a voit să dea o mântuire sufletului, ținând seama și de știință și de credință. El s'a sârguit să arate că științificește nu se poate răspunde nici da nici nu, dar că d'incolo de marginele științei sunt alte căi: prin ideile din morală și din religie. Este bine, își zice el, ca eu om credincios să nu mai fac jocul ateilor, trudindu-mă să demonstrez existența lui Dumnezeu, ceea ce nu se poate. Ci să-i aduc pe ei în situația de a se zbate ca să demonstreze neexistența lui Dumnezeu, ceea ce este și mai cu neputință. Iar mie să-mi rămână deschis drumul credinței d'incolo de știință, și totuși după ce am trecut prin știință, și am identificat religia cu morala, prin ajutorul ideilor.

Însă nu este locul aici ca să ne extindem mai mult în expunerea acestei doctrine. Ci am voi să încheiăm cu câteva observații pe cari ea ni le sugerează.

Trebue să semnalăm profunzimea cu care Kant a prins teoria lui Platon asupra ideilor. Se știe cât de desbătută a fost și este această chestiune. Pentru un sf. Toma din Aquino, ideile platoniciene erau gândirea lui Dumnezeu. Eduard Zeller crede că ele erau legile lumii, între cari se află însuși Dumnezeu ca treaptă supremă de bine. După Victor Brochard, ideile erau modelele din amestecul cărora se compunea însuși Dumnezeu, și pe cari însuși Dumnezeu a trebuit să le păziască la facerea lumii.¹ În orice caz, a ajuns aproape o tradiție în istoria filosofiei, interpretarea ideilor platoniciene numai ca exemplare tipice, ale lucrurilor. Și mulți nu pricep ce legătură poate să fie între denumirea antică și ceea ce noi exprimăm astăzi prin idei. Dar Kant observă cu drept cuvânt că ideile, pentru Platon, erau atât modele după cari au fost făcute lucrurile de către Dumnezeu, cât și ceea ce noi înțelegem astăzi prin acest cuvânt. Și, după cum am văzut, el arată și apropierea între cele două sensuri. Firește, modul incidental în care Kant ne explică doctrina marelui său antemergător, are nevoie de precisări pentru a avea o iconă a sa cât mai rigurosă exactă. Este o chestiune de a ști dacă, pentru Platon, ideile umane sunt numai ceea ce pare a ne spune Kant, adică înșile ideile divine trecute din rațiunea superioară în cea umană. Din o atentă analiză a textelor, ar reieși că ideile noastre sunt și interpre-

¹ Victor Brochard, *Etudes de Philosophie*. Paris, Alcan, 1912, p. 95 și urm. cf. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Dürr, 1903.

tările ce noi dăm ideilor divine concepute ca legi sau principii ale lumii. Ar interveni aici acea participare a sensibilului la inteligibil, care joacă un-aşa de mare rol în filosofia lui Platon.

În *Timeu*, de ex., ni se spune că Dumnezeu având în faţa sa chaosul în desordine, şi Dumnezeu nefiind invidios pentru că este bun, a creat lumea punând ordine în desordine.¹ Dar n'a creat-o la întâmplare, ci s'a gândit cum s'o facă. Şi aşa, din gândirea, prin gândirea, şi în gândirea lui Dumnezeu, s'au născut mai întâi ideile, sau modelele, sau legile, sau principiile, sau planul după care era să se facă lumea. Şi apoi, conform acestui plan, s'a făcut însăşi lumea.²

Iar aceasta este: 1. o inteligenţă pusă într'un suflet;³ 2. un suflet sălăşluit într'un corp.⁴ La început inteligenţa avea viziunea directă, şi, deciară a ideilor. Şi procesul universului era chaosul primitiv care se străduia să participe dela aceste idei, adică să le imite, să le realizeze, sau să se facă una cu ele, să devină el însuşi ele. Dar lumea a voit să ajungă dintr'o dată la ţintă, şi chiar să treacă d'ncolo, şi a căzut. Prezumţiunea, lipsa de modestie, nerăbdarea de a merge progresiv, în chip legiuit, au pierdut-o. De atunci ea nu se poate ridica decât până la o nebuloasă aducere aminte sau reminiscenţă a ideilor primitive divine. Aceste aduceri aminte cari ne vin numai în urma ştiinţei şi a artei, sunt ideile noastre.⁵ Iată care ar fi raportul căutat. Însă trebuie să recunoaştem că în general Kant a prins admirabil teoria lui Platon asupra ideilor. Şi autoritatea lui poate fi invocată într'o discuţie asupra acestui subiect.

Cu toate acestea, rămâne de cercetat modul în care Kant s'a folosit de platonism pentru a-şi clădi propriul său sistem. Sunt pasajii cari ne arată pe Kant departe de a fi un platonician.⁶ Altele ne dovedesc înrăurirea lui Aristoteles.⁷ Însă în teoria ideilor, de care ne ocupăm noi aci, el este mult mai platonician de cât s'ar părea. Un geniu ca el nu putea să fie decât o sintesă a ceea ce l'a precedat, pentru că aşa se proiectează din trecut lumina către viitor. Noi îl vom privi în aplicaţia pe care el o dă teoriei ideilor.

Mai întâi s'ar presupune că este o mare deosebire între Platon şi Kant. Pentru unul ideea este o reflexiune asupra noţiunilor, pe când pentru celălalt ea este o reminiscenţă a gândirii divine. Totuşi, cei doi filosofi

¹ Platon, *Timeu*, 29 e, 30 a, 48 b, 69 b.

² Ibid. 29 a, 30 a, 36 e, 37 c, 39 e, 53 b. c.

³ 30 b, 34 c, 36 e.

⁴ Ibid.

⁵ *Republica*. 509 e, 510, 511 c e, 533 e; *Theetet.* 187, 206 c, 209; *Fedon*, XVII şi urm. *Fedon*, 249 c.

⁶ cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, § 3.

⁷ cf. Doctrina categoriilor din critica raţiunii pure.

au multă apropiere între ei. În esența sa, idea umană, după interpretarea lui Kant, rămâne aceeași pentru amândoi. Ea este coborârea ideii divine în noi, ea este rațiunea, ea este logosul sau verbul, ea este fiul lui Dumnezeu, care, din vecinicie, alcătuește trecerea între noi și Dumnezeu. Și prevăzut tocmai cu o atare concepție, Kant este criticist și crede că a deslegat problema creștinismului sau a raportului între știință și credință, identificând religia creștină cu morală. Această concepție îl duce la tălmăcirea sa idealistă despre persoana istorică a lui Isus Christos, cărui aproape niciodată nu-i zice pe nume, ci îl definește ca fiu al lui Dumnezeu, ca om Dumnezeu, în sensul de idee sau ideal vecinic al umanității.

Prin această magistrală sintesă între platonism și creștinism, care, sub forma criticismului, a făcut apropierea între religie și morală, Kant a adus omenirii foloase de un rar preț. El a dat puternic sprijin acelor care se încred în știință, dar care se întreabă dacă nu este legitimă și religia, precum și invers. Cu toate acestea, nu a mers el oare prea mult pe calea platonismului? Poate că a fost mai raționalist decât trebuia. Poate că, identificând creștinismul cu morală, el a sacrificat platonismului o parte din esența creștinismului. — Poate că aceasta nu se reduce la Etică, ci ea este tocmai izvorul sau fundamentul cel atât de căutat al Eticii. Este aici o chestiune de mare însemnătate pentru filosofia viitoare și pe care ne-o sugerează filosofia lui Kant. — Înțeleptul dela Königsberg a avut intuiția acestei însemnătăți. Există în noi, zice el, o dispozițiune morală primitivă, de origine divină, o destinațiune morală, care ne conduce nu numai la a ne face în chip rece datoria, ci și de a îndura cu entuziasm sublim cele mai mari jertfe pentru sfințenia datoriei.¹ — Această constatare este, credem noi, una din cele mai înalte părți din doctrina lui Kant. Dar cu toată adâncă sa religiositate, autorul, fiind încă prea înrâurit de ceea ce mai târziu s'a chemat pozitivism, nu i-a dat toată dezvoltarea cuvenită acestei constatări. Ci a atins-o numai foarte în treacăt. Dar noi avem convingerea că tocmai prin examnarea ei mai de aproape, s'ar putea deschide o nouă perspectivă pentru filosofie. În acest caz, dispoziția primitivă, sublimă, de origină divină, despre care ne vorbește Kant în textul sus citat, nu este însăși morală imperativului categoric. Ea este mai mult. Ea este esența creștinismului. Ea este izvorul moralei. Ea nu stă în a face numai pur și simplu, în chip corect, datoria. Ea mai este și iubirea, și nostalgia de a face dela noi înșine binele. Și ea este puterea care susține pe acela care este lovit, pentru că a dorit să împlinească binele. Din ea morală vine ca o elementară, firească aplicație.

Marin Ștefănescu

¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I-es Stück, Allgemeine Anmerkung.

RECENZII

ADLER, MAX : *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*. Wien, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1924, pp. 478.

Vienezul Max Adler, cunoscutul fruntaș al mișcării socialiste, este pe drept cuvânt numărat printre teoreticienii marxiști, cari urmăresc cu o stăruință neobosită o apropiere, ba chiar o fuziune, între filosofia kantiană și concepția economică a istoriei (Marx-Engels). Adler este dar un marxist neo-kantian.

În acest chip, doctrina socialistă, în intenția lui Adler, nu numai că nu are nimic comun cu „materialismul” naturalist al multora dintre dogmaticii marxiști (d. p. G. Plechanow), dar chiar prin natura ei sociologică, cum se va vedea, ea postulează o interpretare, o transpunere, aproape spiritualistă, a operei culturale. Ceeace socialiștii numesc „socializarea” omului se întâmplă să fie tocmai ceea ce, mai înainte, Kant înțelegea prin „lume inteligibilă” sau prin ridicarea omului, sub îndemnul legii morale și credinții, până la o ideală orânduire rațională și supraempirică a umanității. Cu acest gând, Adler se silește a dovedi în multe pagini că între socialism de o parte, nu numai în practică dar și în teorie, și între avântul spre ideal de alta raportul este inevitabil : socialismul e doctrina realizării, în circumstanțe date, a „idealului transcendentă”.

Originalitatea lucrării stă—din punct de vedere negativ — în ofensiva contra naturalismului filosofic ; iar din punct de vedere pozitiv în prezentarea „filosofiei transcendente” a lui Kant ca ceadintăiu critică a „experienței sociale”, ca un „mare început al unei filosofii a conștiinței sociale” (XIII) ; ca o „fundamentare critică a conceptului social” (II) ; ca o „filosofie a societății” (458), așadar ca o doctrină a normelor obștești ce leagă la o laltă conștiințele omenești. Sau, cu alți termeni, apriorismul kantian e un apriorism *social* ; lumea transcendentă (a legilor formale), care condiționează cunoștința, morala, religia, este chiar lumea socială sau ideala comunitate omenească. De aceea, Adler numește punctul său de vedere asupra kantismului : „social-transcendentă”, punct de vedere ce are oarecare asemănare cu sociologismul lui Comte și Durckheim. Supt acest aspect, „concepția materialistă a istoriei” are propriu doar elucidarea exactă a împrejurărilor istorico-economice, în care se înfăptuiesc concret acele legi formale ale Rațiunii sau ale „inteligibilului”.

După declarația autorului, în „Prefață”, lucrarea sa a străbătut unele vicisitudini ciudate. A fost concepută inițial ca o ripostă la opera marxistului ortodox, Kautsky : „Etica și concepția materialistă a istoriei” (1906) ; prin urmare avea în vedere discutarea raportului dintre „etică și marxism”, problemă de o însemnătate deosebită nu numai pentru teoria marxistă, dar chiar pentru întreaga mișcare etică a timpului nostru. Lucrarea, plănuită ca o „broșură” a crescut treptat, iar în 1911 era în bună parte chiar tipărită. Dar capitolele cele mai caracteristice asupra „Ideii de Dumnezeu” au fost scrise după 1916 și tipărite abia în timpul din urmă. Acest răstimp cu intreruperi (aproape 18 ani) n'a vătămat însă unitatea de concepție și de metodă a acestei sociologice talmăcirii a kantismului.

„Aspectul sociologic al criticii cunoștinței a lui Kant” este desfășurat mai ales în capitolele finale privitoare la religie. Aci contribuția lui Adler pretinde a fi cu totul nouă : Dumnezeu este însăși *Umanitatea* ca ideal practic, de care ne apropiem *progresiv*. *Credința* în Dumnezeu este încrederea în evoluția, în *progresul*, spre o umanitate ideală. Religia, ca resort sufletesc, este o credință de ordin practic nu teoretic ; iar ca obiect

este *socializarea* rațională și progresivă a omului. Toate aceste propoziții oarecum surprinzătoare vor fi expuse mai explicit numaidecât.

Spuneam că cercetarea problemei etice, înăluntru marxismului, prezintă un interes vădit și pentru cei ce stau în afara socialismului. În adevăr, ea pune în discuție un punct adesea controversat și, după credința adversarilor, chiar vulnerabil al sistemului socialist: rolul factorului ideal în evoluția istorică. Interpretarea „vulgară” a concepției marxiste susține de ordină că această doctrină atribuie un rol istoric *unic și exclusiv* factorului „material” (economic) și că implicit tăgăduiește orice eficacitate, socotindu-l un epifenomen, factorului ideal sau moral. Adler, ca și H. Cunow, pune capăt odată pentru totdeauna acestui pseudo-marxism ce se întâlnește nu numai la adversari, dar și la partizani. După el, dimpotrivă, marxismul nu numai de fapt — cum dovedește propaganda și tactica socialistă, — dar și de drept pune factorul ideal înaintea factorului economic. Un complex economic nu devine activ decât „tradus” (expresia e a lui Marx) în termeni „ideologici”. Fără o speranță morală marxismul rămâne o teorie, bună pentru a fi închisă în cărți, nu pentru a preface viața socială. Pe scurt, marxismul e în primul rând o convingere morală, inevitabilă, pentru Adler; o religie laică, fără mitologie.

Adler respinge teoria lui Kautsky, după care morala ar fi doar un „factor al naturii” și un „obiect de explicație causală”; pentru el, etica alcătuește un domeniu propriu și ireductibil, opus *naturii*. De o parte *existența* naturii și cauzalitatea, de alta caracterul imperativ, acel „Sollen” liber, care fixează nota personală a „experienței morale”, a „datului în etică”. Necesitatea etică e cu totul deosebită de necesitatea naturală (50). Morala, logica, religia nu decurg din *natural*. Există dar o legislație supraempirică, o ordine universală, care nu numai că nu e produsă de natură, dar chiar condiționează natura, fie că această natură e obiect de cunoștință, fie că e obiect al voinței. Există o lume de *norme* ideale, necesare și universale, cari sunt independente de necesitatea naturii, pentru cuvântul că fără concursul lor necesitatea naturală (tema științifică) n’ar fi cu puțință. Aceste norme supraempirice, a priori, transcendente sunt „moduri de funcționare” ale Spiritului, ale Rațiunii obștești, care chiar prin natura ei este colectivă sau socială.

Adler năzuește să păstreze cât mai pur punctul de vedere transcendentă, „metoda transcendentă”, pe care el o primește, cu modificările impuse de poziția sa marxistă, dela radicala „școală” neo-Kantiană dela Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer). „Noțiunea de idealitate transcendentă și azi e departe de a întâmpina o înțelegere generală” (65).

Noțiunea de reazem a metodei transcendente este „spontaneitatea conștiinței”, care ridică voința sau fapta (activitatea) la rangul de condiție supremă nu numai a moralei dar și a științei naturii. Și cunoștința sau teoria este tot un produs al spontaneității spiritului. „Lumea este fapta noastră” (Die Welt ist unsere Tat) (80). Mai departe, noțiunea de spontaneitate implică „primatul rațiunii practice”. Rațiunea teoretică și cea practică sunt gemene, fiindcă au aceeași rădăcină: *Voința* (163). Există dar o trecere logică dela „domeniul simplelor fenomene la acela al acțiunilor”. „Numai prin această raportare la propria ei spontaneitate conștiința teoretică devine *practică*, devine din rațiune speculativă una practică”. (149).

Voința este facultatea determinării prin sine (Selbstbestimmung), este așadar capacitatea *autonomiei*. O astfel de facultate nu se întâlnește decât la ființele raționale. Prin *faptul* voinței pure noi depășim lumea naturală a cauzalității oarbe și pătrundem în domeniul libertății sau cauzalității inteligibile. În *faptul voinței pure* noi părăsim contingentul, individualul, egoismul pentru necesar, universal și altruism.

Cercetarea filosofiei practice a lui Kant este în opera lui Adler, numai un preludiv al filosofiei religiei, căreia autorul îi consacră cele mai entuziaste pagini. Pentru marxistul Adler, „caracterul revoluționar” al sistemului Kantian stă în formularea unei concepții cu totul nouă

și fără niciun echivalent istoric sau etnografic despre natura și sensul religiei. În acest domeniu, meritul lui Kant este îndoit: 1 — El *umanizează* religia; omul este creatorul lui Dumnezeu, nu invers; 2 — Religia se reazemă pe conștiința morală a omului; este o emanație a acesteia. Religia nu e cu puțință fără morală, însă aceasta e neatârnată față de religie. Noțiunile religioase (Dumnezeu, Nemurire) nu posedă nici o valoare teoretică, ci doar una practică, ca și cele morale, de oarece primele nu decurg din sfera cunoștinței ci din sfera voinței. Religia nu e o teologie, o știință speculativă despre Dumnezeu și lumea „de dincolo”, ci o morală și o credință practică. Nu Dumnezeu este originea moralei, ci morala este originea ideii de Dumnezeu. Prin aceasta religia, departe de a fi nimicită, cum ar socoti unii, este înălțată deasupra sterpelor controversate teologice (179). Nicăiri nu apare mai împiedec decât în problema religioasă fecunditatea pentru gândirea modernă a punctului de vedere transcendentă. (183).

Religia însăși nu e decât un „mod al conștiinței”; drept vorbind, nu există religie, ci „conștiință religioasă”. Religia nu e o revelație *transcendentă*, ceva străin nouă, ci un chip de a fi al Rațiunii, un aspect *transcendental* (transcendentul e cu totul opus transcendentului; primul e în afară de lume, al doilea în lume). Dumnezeu nu e peste noi, ci în inima noastră (155). Între Religie și Dogmă istorică se naște antagonism; religiozitatea adevărată nu cunoaște dogmele „religiei statutare”. De aceea e consecvență, când I. Kant se întreabă, dacă nu cumva religia adevărată nu e tot atât de rară ca și adevărata moralitate (195). Această revoluționară întorsătură a noțiunii de religie ne descoperă religiozitatea chiar acolo unde nu mai întâlnim credința în Dumnezeu, ci d. p. entuziasmul pentru cultura omului sau adorarea monistă a naturii (197).

Pe scurt, morala sau practica este fundamentul religiei. Dar Adler nu e satisfăcut cu această limitată și destul de cunoscută talmăcire a filosofiei religioase a lui Kant, ci, sprijinit și pe „Critica judecății”, unde Kant vorbește de ideea de „scop final”, el vede în religie, chiar în cadrul criticismului, silința de a unifica forma teoretică, practică și estetică a conștiinței, rațiunea cu natura, omul cu lumea. În conștiința religioasă se cristalizează cea mai înaltă sinteză a spiritului, cea mai cuprinzătoare tentativă de înțelegere a lumii exterioare și a interiorului omului; însă, să nu uităm, această supremă sinteză este de natură *subiectivă* (207). Cu toate acestea, subiectivitatea nu e de ordin individual, ci universal. Acest „a priori subiectiv”, care ne face să considerăm lumea ca o ordine finalistă, ca o operă armonică și perfectă, este chiar ceea ce numim *credință*, a cărei bază e *sentimentul*. În sentiment își dau întâlnire morala, estetica și religia. „Așadar sentimentul, această subiectivitate *par excellence*, arată ceadintăiu posibilitate a unei unificări a direcțiilor divergente ale conștiinței noastre” (214).

„*Credința este modul de a fi al conștiinței religioase*, precum experiența este acela al conștiinței teoretice și porunca morală acela al celei etice” (227). Credința, independentă de orice exteriorizare pozitivă, este tot una cu religia în genere. În lumina acestei teorii. Kant poate fi socotit drept un reformator religios; iar Franz Mehring îl așează pe aceeași linie cu Socrate, Isus și Luther.

Credința nu e nici o știință ipotetică, și ca atare nu poate intra în conflict cu știința apodictică; ea este o modalitate a conștiinței *toto coelo* deosebită de aceea a teoriei (ceea ce știm nu mai are nevoie să fie crezut și invers); însă totdeodată este o modalitate tot atât de necesară și universală ca și știința, fără să fie obiectivă ca aceasta din urmă. Credința nu implică obiectivitatea conținutului său. În rezumat: credința e temelial religiei; credința este unificarea supremă a curentelor de conștiință; iar notele ei determinante sunt subiectivitatea și orientarea practică (243).

Religia este „siguranța morală a unei rațiuni supreme în ordinea lumii” (469); este, credința că noi participăm la o lume „de dincolo”, pe care Kant o numește *inteligibilă*.

În acest loc se afirmă o capitală corectură a lui Adler. Inteligibilul nu e o realitate transcendentă, o lume de dincolo, o ordine metafizică, ci o lume imanentă experienței, deși este independentă de conțințurile individuale. Inteligibilul este totalitatea legilor supra-individuale, care ordonează lumea empiric-individuală; este realitatea spirituală, care deși neatârnată de realitatea material-sensibilă nu e în afară de ea, ci *în ea*, sub forma de condiție a înțelegerii și transformării ei (346 și urm.). Lumea spirituală, ce-și vedește prezența supraempirică în imperativul categoric al legii morale, nu este decât transpunerea pe planul transcendent al universalei *comunități* dintre conștiințe, al raportului necesar dintre subiecți, pe scurt, a *societății* (356).

„Transcendența” aparentă a inteligibilului este doar chipul cum se oglindește în fiecare ins raportul social, comunitatea ideală a spiritelor, dominantă colectivă a orientărilor individuale. Ordinea rațională a spiritului este ordinea indestructibilă a vieții colective (351). Inteligibilul este factorul comun, care trădează trebuința oricărei conștiințe individuale de a eși împreună cu toate experiențele și ideile ei din izolare și de a se raporta la lumea autonomă și concordantă cu sine a Spiritului. Diese Idee einer Verbundenheit der Geister zu einem Reiche eigener Betätigung und eigener Gesetzmässigkeit, in welcher gleichzeitig ihre Freiheit, ihre Autonomie gegeben ist, nennt Kant die intelligible Welt oder Verstandeswelt (353/4).

Lumea socială (sau, transcendentă, lumea inteligibilă) este o lume de scopuri, deci o lume rațională, însă nu de natură teoretică, ci voluntară, practică, de oarece „însușirea fundamentală a esenței spirituale este practică”. (359). Pe scurt, lumea „social-transcendentă” este o lume a voinței libere, a autonomiei, opusă eteronomiei cursului empiric al naturii. Legea voinței raționale nu este imprimată din afară. Socialul este sinonim cu practic.

Cum lumea socială (inteligibilă) este o lume a faptei, a „spontaneității voinței”, cunoașterea ei nu e o vedere teoretică (o metafizică), ci un „fel determinat de conștiință” unic în felul său, o prindere nemijlocită, pentru care Adler făurește termenul de *Erlebung*, deosebit de *Erlebnis* (365 și urm.). *Erlebung* nu e propriu zis o „experiență”, ci timbrul interior și neformulabil, care întovărășește orice experiență, orice „conținut de conștiință”, orice pulsație ca *Eului*.

În această *Erlebung* ni se revelează parcă un „lucru în sine”, o realitate metafizică. Dar această realitate metafizică nu e un obiect sau un „lucru”, ci e viață, e „realitate practică”, e faptă, e spontaneitate, e pură intelectualitate (reine Intellektualität). Această „intuire” absolută este ea însăși de natură volițională, este înfăptuire, credință liberă, avânt creator. Voința este dar „lucrul în sine”.

Voința nu este însă arbitrară, ci e supusă unei ordine autonome, unei legalități interne, care apare fiecăruia ca o spontaneitate imperativă, ca o „soziale Bindung” (387), așadar nu ca un obiect de contemplat, ci ca o forță supra-individuală irezistibilă.

Legalitatea spirituală, care nu e dincolo de noi, ci chiar în mijlocul nostru—căci prin ea indivizii alcătuiesc o comunitate și prin ea trăesc și sunt oameni,—este însăși divinitatea. Dumnezeu și Societatea ideală, este Umanitatea, deci rațiunea. „Această legare, ce pare al început paradoxal, a noțiunii de Dumnezeu de noțiunea de societate... face cea mai sigură dovadă a caracterului cu totul nou și revoluționar al filosofiei religioase a lui Kant” (394).

Dumnezeu nu e dar o „substanță” deosebită de lume, ci este chiar viața spirituală indeobște, este omenirea ideală și activă, scopul suprem al universului și al faptei omenești. În năzuința spre spiritualitate liberă scopul lumii concordă cu scopul omului. Omenirea este prin urmare felul oricărei voințe, însă nu omenirea dată istoric, ci o omenire ideală, în progres; cu alte cuvinte, credința în Dumnezeu e credința în *progresul* umanității, în realizarea unei „ordine raționale și morale” în univers. „Idea de Dumnezeu la Kant este în cele din urmă și în sensul cel mai adânc credința în posibilitatea unei evoluții sociale inviolabile și

continue spre mai bine" (456). Sau in altă parte: „Ce înseamnă oare pe teren kantian credința în Dumnezeu? Înseamnă voința puternică, luminată critic asupra condițiilor posibilității ei, *voința de evoluție a rațiunii sociale*, în care stă închisă mântuirea omumului" (464). În sfârșit: „Dumnezeu e simbolul suprem al omenirii însăș care năzuiește spre perfecție" (471).

Ideea de progres (evoluție) este de natură religioasă, nu e o simplă constatare științifică. Evoluționismul e greșit, când transformă ideea de evoluție într-o lege științifică. Progresul e o credință, o speranță, care nu există decât prin voința omenească; este o perfecțiune ideală pe care o dorim până la jertfa de sine. În „Excursul asupra noțiunii naturaliste de evoluție" respinge cam sumar teoriile lui Spencer, Oswald, Darwin, Roux, etc. (414 și urm.).

Progresul istoric nu e o fatalitate oarbă, de oarece el nu e cu puțință independent de „voința de mai bine" și de „credința în atingerea aceluia scop" (perfecția). Socialismul, fiind o doctrină a evoluției sociale, se identifică cu „voința spre mai bine", cu ideea de progres spre o nouă ordine rațională. Socialismul nu e numai o teorie, ci și o credință. Fundamentul socialismului este voința de socializare. Fără credința masselor în socialism, fără acest ideal care prin fapta omului intervine vijelios în cursul istoriei, proletariatul, chiar în condiții economice prielnice, devine neputincios și-și sporește mizeria. Idealul sau credința trebuie să se prefacă prin om în factor causal istoric pentru a deveni realitate. Voința, esența lumii, este *realizare*. Omenirea și progresul ei se realizează nu în sine și independent de noi, ci prin fapta omului și prin entuziasmul său religios.

Credința în societate nu e facultativă, ci este ineluctabilă, căci atât în domeniul teoretic cât și cel practic fiecărei conștiințe se cunoaște numai în conexiune socială, nu ca entitate izolată. Și dacă societatea reclamă credință și faptă, fiindcă societatea e voință, acțiune, afirmație. Spiritul e spontaneitate, activitate, nu lucru.

Omul nu devine social, ci *este* social. Cea mai modestă cunoștință este impregnată de sociabilitate. În orice conștiință întâlnim această „raportare social-transcendentală a procesului individual de cunoaștere la o nedeterminată multiplicitate de omogeni subiecți de cunoștință" (461).

S'a trecut cu vederea, din cauza prejudecății individualiste, că teoria kantiană tratează nu numai în domeniul practic, dar și în cel teoretic, o „materie socială" (462). Raportarea la colectivitatea ideală nu se învederează numai în imperativul categoric, în legea morală, ci în toate formele a priori (universale și necesare) ale conștiinței. Toate manifestările culturale se mișcă într-o atmosferă de solidaritate, de rațiune, de „unitate a vieții omenești", de „voință de progres".

O discuție critică a operei lui Adler ar reclama cel puțin un articol. Cred însă că pentru orice cunoscător al „metodei transcendente" repetata eroare a autorului este isbitoare. Punctul de vedere transcendental, susținut consecvent, nu poate fi transpus pe nici un plan „empiric", fie că acesta e psihologic, cum e răstălmăcit de obicei, fie că e biologic, cum s'a întâmplat uneori, fie infine că e sociologic, cum vrea, împreună cu alții, marxistul nostru. Forma a priori ca substrat transcendental stă deopotrivă de departe nu numai de natură și de conștiința individuală, dar și de societate. Afară numai dacă nu considerăm, sub influența platonismului, spiritul colectiv ca o natură în natură sau mai just ca o supra-natură. Supranaturală este numai spiritualitatea metafizică, nu viața socială. Kantismul nu e, nu poate fi, o metafizică a societății. Sociologismul este tot atât de lăaturalnic kantismului ca și purul naturalism materialist. Aspectul sociologic este de natură empirică și de aceea nu poate fi condiția experienței în genere. Adler amestecând transcendentalul și sociologicul se face vinovat și față de filosofia transcendentală și față de sociologie. El nemulțumește deopotrivă pe strictul kantian ca și pe sociologul specialist fără veleități filosofice sau religioase. E totuș prețioasă mărturisirea că socialismul și corolarul său, ideea de progres, sunt mai mult o credință decât o știință.

IEȘAN, ALEXANDRU : *Organizarea Experienței*. Procesele spontane și reflexive, Cernăuți, 1923, „Glasul Bucovinei“, pp. 160.

* Lucrarea profesorului cernăuțean ne introduce cu o remarcabilă siguranță de cugetare și cu o prudență bine plasată într'un adevărat viespar filosofic : controversa, foarte vie în Germania și Anglia, dar aproape trecută cu vederea în Franța, între punctul de vedere psihologic (inclusiv : biologic și sociologic) și punctul de vedere logic (transcendental sau critic) asupra naturii și structurii cunoștinței sau „proceselor de cugetare“.

Cunoștința noastră, ca sistem de adevăruri, comportă o condiționare reală (biologică, psihologică sau sociologică) sau o condiționare pur logică ? Mai precis : teoria cunoștinței are de cercetat circumstanțele „concrete“ ale genezei cunoștinței sau va analiza structura și motivarea ei logică, independent de factorii reali ce fac cu putința la om acea structură și motivare ? Adevărul este un proces real psihologic sau o ideală conexiune logică ? Chestiunea prezintă obscurități chiar pentru cel familiarizat cu problematica filosofiei contemporane ; cu atât mai mult pentru cei ce pretind să li se ofere filosofia sub forma de comprimate farmaceutice lesne de înghițit.

Autorul, se înțelege, se ferește a șterge această efectivă divergență între „psihologism“ și „logicism“, mulțumindu-se doar a „accentua relațiile lor reciproce“. Iar chipul cum d. Ieșan înțelege a arunca punți între aceste aspecte discordante, cari înveninează epistemologia vremii, reese lîmpede din subtitlul : „procesele spontane și reflexive“.

Filosofia cunoștinței nu poate și nu trebuie să se limiteze numai la legitimarea logică a cunoștinței, la analiza factorilor „orientării logice“. E neapărat, în scopul unei înțelegeri mai „concrete“ a articulațiilor procesului de cunoaștere, ca aspectul logic să fie întregit de „orientarea psihologică“. „Distincțiunea între orientarea logică și cea psihologică este în principiu întemeiată, convingerile unui subiect, determinate de sentimentele sale sau de sugestii sociale, nu pot fi privite nici când ca expresia adevărului. Dar separarea adevărului de convingerea întâmplătoare a individului nu are drept consecință așezarea cugetării obiective în afară de domeniul psihologiei, ci ne impune numai o distincțiune între condițiile universale și cele individuale ale evidenței. Caracterele comune ale cugetării sunt independente de cele individuale, însă și cele dintâiu țin de resorturi psihologice“. (17-18).

Rațiunea umană nu se înfățișează ca un aparat *ne varietur* în piesele și funcțiile sale, „ci ca un complex de judecăți, de orientări și atitudini“. Iar mai jos : „Prin progresul biologiei, psihologiei și științelor sociale, ea (rațiunea) pătrunde tot mai adânc în condițiile funcțiunii ei dinamice, și reîntegrează aspectul ei logic în cadrul natural al conștiinței, restabilind conexul intim cu tendințele afective și motrice, cu sugestiile sociale“. (21)

E vădit că avem în această lucrare o încercare de „logică genetică“ sau „instrumentală“, așa cum ne-au obișnuit mai ales Baldwin și pragmatismul. Logica genetică e o contribuție de precădere anglosaxonă ; ea e reprezentată în Franța de Th. Ruysen, în Germania de W. Jerusalem. Fără pretenții nepotrivite de originalitate—originalitatea nu e totdeauna o garanție de exactitate și probitate științifică — d. Ieșan adună cu iscusință rezultatele de până acum ale acestui nou empirism, bazat pe metoda genetică. Impotriva exagerărilor „logiciste“, autorul

susține: „Chiar principiile fundamentale, apriorice sau constitutive, comportă o lămurire după metoda psihogenetică”. (23)

Nu țin să mă amestec aci în susnumita controversă. Intru cât mă privește consider problema rău pusă. Inșă chiar dacă o luăm așa cum este, nu văd cum s'ar ivi rivalități de competență și atribuții între cele două aspecte epistemologice. Criticismul cel mai „logicist” n'a pretins niciodată a înlocui psihogeneza cunoștinței; dimpotrivă, psihologia a ridicat pretenția încorporării logicei. Psihologismul este mai exclusivist decât logicismul. Drept vorbind, psihologia cunoștinței și logica ei sunt două chestiuni separate dar complimentare, rezolvabile pe planuri deosebite, și ca atare una nici nu înlocuiește nici nu exclude pe cealaltă.

După această precizare, să urmărim înlănțuirea logică a ideilor psihogenetice la d. Ieșan. Ideea de căpetenie a studiului e că experiența noastră nu posedă dela început o „organizare” logic-reflexivă, ci una spontană și prelogică. De asemenea ea nu se încheie cu reflecția, ci trece la o organizare „intuitivă” și supralogică. Pe scurt, organizarea „experienței” se operează pe trei trepte succesive: prelogică (spontană), logică (discursivă) și supralogică (intuitivă). Intre aceste trei faze există continuitate și tranziție deopotrivă de necesară de jos în sus ca și de sus în jos.

Organismul nostru „psihofizic”, înainte de intervenția reflecției, trăește și se mișcă într'un mediu natural și social, căruia el este nevoit a i se acomoda. Reacțiile organice (afective și sensori-motrice), impuse de stimulii materiali și sociali, se transformă în deprinderi unitar organizate și se traduc în judecăți spontane totdeauna orientate spre realitate. Orientarea spontană e practică și realistă.

În consecință, în cap. I, ocupându-se de „*Solipsismul metodic și experiența simțului comun*”, respinge viguros acea permanentă dar artificială primejdie filosofică care este solipsismul. Cu acest prilej stăruiește asupra caracterului „ontologic” (obiectiv) al oricărei cunoștințe și subliniază că solipsismul nu poate fi nici măcar provizoriu, cum susține H. Driesch, „punct de plecare pentru orientarea filosofică”. (31).

Pe acest fond de „comportament” natural se alțește „pe nesimțite” orientarea reflexivă sub forma de raționament științific (cap. II) și raționament filosofic (cap. IV). Reflecția înlesnește o organizație mai strânsă a experienței naturale, dar n'o poate suplini și nici renunța la ea. Supoziții spontane și realiste se întâlnesc deopotrivă în știință ca și în filosofie. „Realitatea se impune deci în mod iresistibil și fără concursul cugetării clare; alături de cugetarea reflexivă există presupoziții spontane de natură ontologică, impuse de ideile sensibile și de sentimentul ce-l avem despre realitate”. (78). Așadar, faza spontană a „simțului comun” dă întregii experiențe o tinctură realistă și *calitativă* (62 și urm.). Fără calitate nu avem nici realitate. E o afirmație pe care autorul face bine că o repetă.

Dupăce respinge solipsismul idealist și scoate la lumină factorii prelogici din știință și filosofie, d. Ieșan intră în miezul chestiunii. În cap. IV ne vorbește de „*procesele prelogice sub aspectul genetic*”. „Copilul are dela început o ajustare organică: totuș numai după un timp mai îndelungat el obține capacitatea de a executa mișcări adecvate cu situațiile date; dintre reacțiunile fără ordine dela început, s'au întărit și înlănțuit acele cari au condus la satisfacerea trebuințelor; prin repetire ele devin abitudini prompte”. (120). „Grafie adaptării practice, viața mintală a copilului devine un sistem coerent de reprezentări. Cugetarea lui este în funcție de acțiune, de contactul factic cu lucrurile: reprezentările lui au acel conținut, care îl sugerează experiențele lui active și afective”. (127). „Reacțiunile organice și înrăuirile sociale se condensează într'o „sinergie” motrice, care con-

duce în fiecare moment adaptarea la realitatea fizică și socială. accentuându-se în forma unei competențe individuale". (129).

În cap. V, trecând la „*cugetarea reflexivă*“, se silește a demonstra ascunsa dependență a acesteia de formațiunile prereflexive, de reacțiile organice și interacțiunile sociale. „În acest sens, rațiunea este și sentiment și reacțiune motrice“ (136). Judecata logic-discursivă este tot o adaptare organică, o atitudine vitală, însă cu o propulsie mai accentuată și mai conștientă spre unitate.

Dar organizarea unitară a reflecției nu poate fi considerată ca desăvârșită; nu e încă integrală. „Experiența integrală“ e opera „cunoașterii intuitive“ (cap. VI), care poate fi privită ca o „întregire a intelectului“, de oarece la alcătuirea ei „cooperază toate funcțiile de conștiință“ (157). Capacitatea de a „condensa“ o multiplicitate de experiențe într-o „viziune instantanee... este un fapt psihologic comun“. (159).

Această complicată fundare bio-psihologică a naturii cunoștinței, între altele, cheamă o obiecție de principiu. Reacția motrice, habitudinea organică, „comportamentul“ mușchiular, chiar dacă rămânem în lăuntrul empirismului și aspectului genetic, nu văd, cum și de ce ar putea fi considerate drept cunoștințe. Reacția motrice este desigur o *condiție reală* a oricărei cunoștințe — o recunoaște și metoda transcendentală — însă nu este ea însăși o cunoștință și încă una fundamentală. Aci se ascund o capitală neprecizie și un salt paralogistic dintr'o sferă în alta, care viciază cele mai multe din speculațiile „psihogenetice“.

M. FI.

REVISTA REVISTELOR

Kantstudien. Bd. 28, 1923, H. 3/4.

Jelke, Robert: Die Realisierung in Natur und Geisteswissenschaften. — *Spindler*, Joseph: Das Problem des Schematismus-Kapitels der Kritik der reinen Vernunft. — *Sander*, Fritz: Zur Methodik der Rechtswissenschaft. — *Muthesius*, Ehrenfried: Zur Dialektik der Einheit des Praktischen und Theoretischen. — *Feilchenfeld*, Walther: Leibniz und Henry More. — *Lipps*, Hans: Bemerkungen zur Paradoxie des „Lügners“. — *Hess*, Hans: Epochen und Typen der philosophischen Historiographie. — *Messer*, August: Rickert und der kritische Realismus. — *Dingler*, Hugo: Theorie und Empirie. — *Liebert*, Arthur: Zu Wilhelm Diltheys gesammelten Schriften. — *Kinkel*, Walter: Paul Natop und der Kritische Idealismus. — *Ettlinger*, Max: Zum 70. Geburtstag Clemens Baeumkers.

Idem, Bd. 29 (1924), H. 1-2 (Număr jubilar).

Menzer, Paul: Kants Persönlichkeit. — *Scholz*, Heinrich: Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit. — *Adickes*, Erich: Kant als Naturwissenschaftler. — *Dessoir*, Max: Kant und die Psychologie. — *Heimsoeth*, Heinz: Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. — *Hartmann*, Nikolai: Diesseits von Idealismus und Realismus. — *Horst*, Stephan: Kant und die Religion. — *Kaufmann*, Felix: Kant und die reine Rechtslehre. — *Emge*, August: Das Ehrerecht Immanuel Kants. — *Kühnemann*, Eugen: Kant und die deutsche Kultur. — *Groenewegen*, H.: Der erste Kampf um Kant in Holland. — *Demmler*, August: Emmanuel Bardous Kantbüste vom Jahr 1798.

Logos, Bd. XI, 1923, H. 2.

Binder, Julius: Fichtes Bedeutung der Gegenwart. — *Rickert*, Heinrich: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. — *Bec king*, Gustav: Das Problem der nationalen Musikgeschichte.

Idem, Bd. XII(1923-24), H. 3.

Rickert, Heinrich: Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie. — *Gadamer*, Hans Georg: Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann. — *Fuchs*, Martin: Problematik des Geistes.

Archiv für Philosophie, Abt. I. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 36, 1923, H. 1-2.

Helms, Paul: Das Einzelne und das Allgemeine bei Aristoteles. — *Eibl*, Hans: Über einige Axiome scholastischen Denkens. — *Rauschenberger*, Walter: Die Antinomien Kants. *Schneiderreit*, G.: Kritik der Religionsphilosophie Berthold Kerns. — *Wendel*, Georg: Zu Raumlehre Stumpfs und verwandter Theorien. — *Lewinski*, M.: Kants formale Theorie der Sittlichkeit.

Archiv für die gesamte Psychologie Bd. 46 (1924), H. 1-2.

Jaensch, E. R. und *Schönheinz*, Wilhelmine: Einige allgemeinere Fragen der Wahrnehmungslehre, erläutert am Problem der Sehgrösse. *Kaufman*, Friedrich: Zur Theorie des Mythos. — *Nissen*, Theodor: Die Physiologie und Psychologie der Furcht in der Illias. — *Pappenheim*, Max: Kritische Untersuchungen zum Rasengang des Isländersagas. — *Wirth*, W.: Bedeutung und Gültigkeit des Fechner Helmholtzschen Satzes über negative Nachbilder.

Idem, Bd. 46, H. 3-5.

Ahlmann, Wilhelm: Zur Analysis des optischen Vorstellunglebens. Ein Beitrag zur Blindenpsychologie. — *Durckheim*, Karlfried Graf von: Erlebnisformen. Ansatz zu einer analytischen Situationspsychologie. Ein Beitrag zur Psychologie des Erlebens. — *Petermann*, Bruno: Über die Bedeutung der Auffassungsbedingungen für die Tiefen — und Raumwahrnehmung. Eine experimentelle Untersuchung.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. XVII, 1923, H. 2.

Schmarsow, August: Die reine Form in der Ornamentik aller Künste (II). — Heinrich, Fritz: Musikalische Elementargefühle und harmonische Gegenständlichkeit. —

Idem, Bd. XVII, H. 3.

Schmarsow, August: Die reine Form in der Ornamentik aller Künste (III und IV). — Gneise, Karl: Bewegung als Merkmal des Schönen bei Schiller und bei neueren Aesthetikern. — Teuber, Eugen: Die Kunstphilosophie des Abbé Dubos.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Abt. T.: *Zeitschrift für Psychologie*, Bd. 92, 1923, H. 1-2.

Fuchs, W.: Experimentelle Untersuchungen über die Änderung von Farben unter dem Einfluss von Gestalten. — Voigtländer, E.: Über die „Art“ eines Menschen und das Erlebnis der „Masse“. — Marbe, Karl: Über den Okkultismus. Erörterungen im Anschluss an v. Schrenck — Notzings Materialisations — phänomene. — Plassmann, I.: Psychologische Erfahrungen mit einem Zeitsignal. 2 Mitteilung.

Idem, Bd. 93, 1923, H. 1-2.

Müller, G. E.: Über Jaensch's Zurückführung des Simultankontrastes auf zentrale Transformation. — Korte, Wilhelm: Über die Gestaltauffassung im indirekten Sehen. — Gelb Adhemar: Farbenpsychologische Untersuchungen I. — Gelb Adhemar und Granit Ragnar: Die Bedeutung von „Figur“ und „Grund“ für die Farbenschwelle.

Idem, Ad. 93, 1923, H. 3-6.

Jaensch, E. R.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter. — Jaensch, E. R.: Wahrnehmungslehre und Biologie. — Jaensch, E. R.: Ausblicke auf kulturphilosophische und pädagogische Fragen und die Jugendbewegung unserer Zeit. — Schjelderup-Ebbe, T.: Aufmerksamkeit bei Mücken und Fliegen. — Katz, D.: Kleinere Beiträge zur angewandten Tierpsychologie. — Katz, D. und Folt, A.: Die Mes-

sung von Charakter — und Begabungsunterschieden bei Tieren (Versuche mit Hühnern). — Schjelderup-Ebbe, A.: Beiträge zur Analyse der Träume — Hegge, T. G.: Über Komplexbildung in verschiedenen Gebieten der Gedächtnistätigkeit.

Idem, Bd. 94 (1924). H. 1-2

Stumpf, Carl: Singen und Sprechen. — Jaensch, E. R.: Über Gegenwartsaufgaben der Jugendpsychologie. — Prandtl, Antonin: Die Koordination des Gehirns und der Bewusstseinsvorgänge.

Revue de Métaphysique et de Morale, 31^e Année (1924), No. 1.

Delacroix, H.: Le fonctionnement psychologique du langage. — Meyerson, E.: Le relativisme, théorie du réel. — Parodi, D.: L'idée de responsabilité morale. — Winter, M.: Les axiomes de la physique différentielle. — Mauss, M.: Appréciation sociologique du bolchevisme.

Idem, 31. Année (1924), No. 2 (Număr jubilar).

Brunschwig, L.: L'idée critique et le système Kantien. — Nabert, I.: L'expérience interne chez Kant. — Robinson, L.: Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant. — Ruysen, Th.: Les origines Kantiennes de la Société des Nations.

Bulletin de la Société française de Philosophie, 23^e Année (1923), No. 3 — 4.

Vocabulaire Philosophique, A — Axiome (2^e édition). Texte révisé et complété par M. A. Lalande.

Idem, 23 Année, No. 5.

Histoire et Philosophie. *Thèse*: M. Léon Brunschwig; *Discussions*: M. M. Appuhn, G. Beaulavon, E. Halévy, D Parodi, L Weber.

Revue philosophique, 49^e Année, No. 3/4 1924.

Brunschwig, L.: Pascal savant. — Delacroix, H.: Les conditions psychologiques du langage. — Richard-Foy, E.: Einstein et sa conception d'un espace fini. — Basso, L.: Le problème de la vulgarisation scientifique.

— *Déat, M.*: La démonstration par l'absurde en psychologie et en morale.

Idem, 49-e Année, No. 3/4, 1924

Meyerson, E.: La tendance apriorique et l'expérience. — *Groethuysen, B.*: La conception de l'Etat chez Hegel et la philosophie politique en Allemagne. — *Rougier, L.*: La mentalité scolastique. — *Lenoir, R.*: Sur l'institution du potlatch. — *Basso, L.*: Le problème de la vulgarisation scientifique (suite et fin).

Idem, 49-e Année, No. 5/6, 1924.

Höfding, H.: La doctrine des catégories. — *Schuwert, C.*: La Pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de Croce et de Gentile. — *Jankelévitch, V.*: Deux philosophes de la vie. Bergson et Guyau. — *Gilson, Et.*: Histoire des philosophies médiévales et des doctrines religieuses.

Idem, 49-e Année, No. 7/8, 1914.

Trois lettres de Leibniz. éditées par m. B. Groethuysen: — *Brillouin, L.*: La crise de la physique moderne. — *Carteron, H.*: Remarques sur la notion du temps d'après Aristote. — *Schuwert, C.*: La pensée italienne contemporaine (suite). G. Gentile. — *Belot, G.*: A. Loisy: La morale humaine. — *Ferrière, A.*: Parents et enfants.

Journal de Psychologie normale et pathologique, XXI-e Année, No. 1-3 (Numéro exceptionnel), 1924.

Avant-propos: *P. Lapie*: Psychologie et Pédagogie. — *Delacroix, H.*: L'activité linguistique de l'enfant. — *Bloch, O.*: La phrase dans le langage de l'enfant. — *Descouedres, A.*: La mesure du langage de l'enfant. — *Piaget, J.*: Les traits principaux de la logique de l'enfant. — *Koffka, K.*: Théorie de la forme et la psychologie de l'enfant. — *Guillaume, P.*: Le problème de la perception de l'espace et la psychologie de l'enfant. — *Tournay, A.*: L'asymétrie dans le développement sensitivo-moteur de l'enfant. — *Cramausseil, E.*: Ce que voient des yeux d'enfant. — *Decroly, O.*:

Quelques considérations à propos de l'intérêt chez l'enfant. — *Wallon, H.*: L'interrogation chez l'enfant. — *Luquet, G.-H.*: La narration graphique chez l'enfant. — *Foucault, M.*: Les acuités sensorielles et les enfants arriérés ou retardés. — *Bovet, P.*: Enfants vagabondes et conflits mentaux. — *Claparède E.*: Le cinéma comme méthode d'étude de l'enfant. — *Letacounoux, J.*: Les projets de réforme scolaire à la fin de l'Ancien régime:

Idem, XXI-e Année, No. 4, 1924.

Meyerson, E.: La science et la quantité. — *Masson-Oursel, P.*: La dualité de l'esprit-vie et de l'esprit-connaissance. Note de philosophie comparée. — *Blondel, Ch.*: La documentation psychiatrique dans „l'Intelligence“ de Taine. — *Bouyer, H.*: Quelques considérations sur les hallucinations visuelles. — *Dwelshauvers, G.*: Un procédé d'enregistrement objectif de l'image mentale. Le réflexe graphique. — *Robin, G.*: Les troubles du caractère liés à l'encéphalite épidémique chez l'enfant et le problème de la conscience morale (Discussion: A. Lalande).

Idem, XXI-e Année, No. 5 1924.

Maine de Biran: Deux chapitres inédits: „Mémoire sur la décomposition de la pensée“. — *Urbain, G.*: Quelques réflexions sur les principes de la musique. — *Audiat, P.*: La critique littéraire devant la psychologie contemporaine. — *Revault d'Allonnes, G.*: La polyphrenie, dissociation psychique. *Vinchon, I.*: La conception de la folie dans l'oeuvre de Schopenhauer. — *Rabaud, Et.*: Le sens de l'équilibre et les organes de l'équilibre.

Idem; XXI-e Année, No. 6, 1924.

Höfding, H.: Le concept de relation dans la psychologie. — *Foucault, M.*: Sur la fixation des images. — I. Fixation des mots, des nombres et des consonnes. — *Lévy, R.*: L'oeuvre de Jacques Loeb. (1859-1924). — *Piaget, J.*: „L'expérience humaine et la causalité physique“ de L. Brunshvicg.

CUPRINS

Pag. 1.	Kant și cugetarea românească	I. PETROVICI
„ 11.	Kant și cugetarea modernă (Fragment)	MIRCEA FLORIAN
„ 29.	Geneza criticismului lui Kant	C. SIEGEL
„ 41.	Ideea de libertate etico-juridică la Kant (Câteva însemnări)	MIRCEA DJUVARA
„ 48.	Legilimitatea apriorismului (Justificare psihologică)	MIHAIL D. RALEA
„ 59.	Rolul ideilor în filosofia lui Kant	M. ȘTEFĂNESCU

RECENZII

MAX, ADLER: Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie. — IEȘAN, ALEXANDRU
Organizarea Experienței.

REVISTA REVISTELOR

BCU Cluj / Central University Library Cluj

R E V I S T A iese în patru fascicule trimestriale, formând un volum în fiecare an.
MANUSCRISELE se trimit la adresa Redacției, București, Pasagiul Român, 20*
ABONAMENTUL costă 80 lei pentru un volum; în străinătate, 100 lei; Ediție pen-
tru instituții și autorități, 150 lei.
ACEST NUMĂR: 30 lei.