
REVISTA DE FILOSOFIE

Director: C. RĂDULESCU-MOTRU, Profesor la Universitatea din București

ANTINOMIILE CREDINȚEI

RELIGIE ȘI FILOSOFIE

Orice filosofie este o concepție de lume și viață; se pare însă că nu orice concepție de lume și viață e cu necesitate o filosofie. În cuprinsul culturii întâlnim anumite concepții de lume și viață cu caracter religios. Religia sau, mai exact, religiile, ca ireductibile interpretări ale existenței, constituie o categorie culturală ce premerge oricărei filosofii: au fost și sunt popoare fără filosofie, dar nu cunoaștem popoare, oricât de primitive, fără o viziune religioasă, fără o concepție teocentrică rudimentară. Astfel s'a iscat întrebarea cea mai delicată, cea mai răscolitoare de pasiuni și cea mai desbătută, nu fără zădărnicie: cum pot conviețui filosofia de o parte, religia sau teologia de altă parte ¹⁾.

Această întrebare are altă semnificație decât aceea a conviețuirii dintre știință și filosofie — în deosebi, pentru un motiv. Filosofia și știința au crescut laolaltă și deaceia primejdia ca știința să domine și să innăbușe filosofia e mult mai mică, fără a fi cu totul inexistentă, cum se întâlnește în ceea ce s'a numit *scientism* sau reducerea filosofiei la una sau mai multe științe, mai ales la științele ce se bucură de un deosebit răsunset într'un moment dat. În schimb, religia mai veche și cu rădăcini mult mai adânci în conștiințele majorității năzuește a creia filosofiei o situație subordonată.

Sunt și alte forme culturale, care prin energia, prin vechimea și prin organizația lor mai trainică, au vroit să înlănțue filosofia: statul, preocuparea tehnică, arta, însă niciuna nu rivalizează cu filosofia mai mult ca religia. Rivalitatea se menține întregă și în sufletul contimporan, despre care G. Simmel observă cu pătrundere că nu mai aderă interior la religie, dar

1) O soluționare înțelegătoare a problemei, din punct de vedere ortodox, oferă preotul prof. I. Mihalcescu: Teologie și Filosofie, 1936.

nici nu are curajul de a socoti, ca raționalismul secolului lui Voltaire, religia drept un vis al omenirii de odinioară ¹⁾.

Explicația rivalității trebuie căutată în următoarea primă și obștească impresie, pe care o înregistrează orice om cult de azi: între filosofie, ca metafizică, și religie există puncte comune, dar și deosebiri radicale. Vom cerceta mai jos, întrucât se justifică această impresie; deocamdată s'o cunoaștem, adică să vedem, care sunt punctele comune ca și cele distinctive.

Vom releva întâi punctele comune: a) Universul e o unitate oarecum organică, e un imens Individ. Această părere e în adevăr comună. Dacă metafizica și religia își pun problema originii și sfârșitului universului, e numai fiindcă universul e privit ca un organism, ca o ființă ce, ca orice ființă, a luat naștere, are o cauză producătoare, și deci și un sfârșit. Un spirit neprevenit va avea să examineze înainte, dacă e îngăduit a înfățișa universul ca o individualitate, ca un fel de animal. b) Unitatea organică își află fundamentul în existența unuia sau mai multor factori, al căror caracter principal este persistența, eternitatea, substanțialitatea, necondiționatul sau absolutul. c) Factorul etern nu e sensibil sau perceptibil, ci supraempiric, chiar spiritual. Metafizica, dela începuturile ei a denumit factorul indestructibil „divinul”. Astfel, cei dintâi filosofi greci, Thales, Anaximandros, Anaximenes, cu toate că factorul „nemuritor” e un substrat material (însuflă în însă), îl proclamă „divinul” din lume.

Dacă luăm acum în considerare punctele divergente, acestea ne apar atât de profunde încât întunecă pe cele identice.

a) O primă și hotăritoare deosebire e atmosfera sufletească în care ele apar și prosperă: religia în atmosfera credinței, a unei adesiuni ce se dispensează de o demonstrație susținută, de o întemeiere rațională; filosofia în atmosfera înțelegerii, a afirmației probate. Credința și inteligența au evidențe de naturi deosebite, anume, evidența credinței exclude doiala, fără a suferi însă încercarea acesteia, evidența intelectuală e posibilă numai ca rezultat al luptei contra indoelii. Pe scurt, credința ignorează doiala; inteligența luptă neconținut cu ea ²⁾. De aceea știința poate fi socotită simplă „reprezentare”

1) G. Simmel: Das Problem der religiösen Lage in opera *Weltanschauung*, 1911, p. 329. Mai recent, protestantul, profesor la Tübingen, Fr. K. Schumann, își pune întrebarea, dacă există azi o autentică „mișcare religioasă”. Pentru a avea o mișcare religioasă temeinică, spune Schumann, ar trebui să se realizeze una din următoarele două posibilități: sau o nouă formă a creștinismului sau o nouă religie, ambele având, în vârtejul timpului nostru, puterea suverană de a rosti o judecată de osândă asupra omului modern cu tehnica lui. O asemenea mișcare nu se vede. Ceeace se cheamă „mișcare religioasă” e ceva fabricat în redacțiile ziarelor și revistelor, e un produs târziu și decadent. (Fr. R. Schumann: Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929, 2/3).

2) Vezi: B. Jakowenko: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zu den anderen Hauptgebieten der Kultur in Festschrift Th. Masaryk 1930 I. pg. 125 și urm.

subiectivă, cum a și fost socotită, fără ca acțiunea ei umană să se resimtă; pe când credința e suprimată, dacă cuprinsul ei — faptul mântuirii sau nădejdea vieții veșnice — nu e privit ca o realitate absolută cu mult superioară realității văzute.

b) Deosebirea de atmosferă sufletească e condiționată de varietatea în izvoarele de „cunoaștere“. Religia pornește dela *Revelație*, dela cuvântul divin; în legătură cu ideea de revelație stă aceea de „har“ sau „grație“; toate bunurile vin dela Dumnezeu; nimic religios nu vine dela om. Relația religioasă dintre om și Dumnezeu e eteronomă; ea implică o strictă dependență a umanului de divin. Filosofia nu cunoaște decât procedeele reflexive sau critice, care nu dezarmează în fața obscurității sau misterului.

c) Dar cea mai mare deosebire e aceea care susține pe cea precedentă, e deosebirea de obiect: sfera religiei e *supranaturalul* sau *transcendentul*, sfera filosofiei e *naturalul* sau *immanentul*. În această notă hotăritoare distincția e categorică. Chiar atunci când filosofia vorbește de un principiu „divin“, de nesensibil, de metafizic sau transcendent, nu e nici o posibilitate de identificare între transcendentul filosofic și cel religios. Cuvintele pot fi aceleași, însă conținutul lor e *todo genere* deosebit. Identitatea verbală a produs iluzia identității noționale. De aceea o cercetare corectă a raporturilor dintre religie și filosofie e datoare să respecte natura specifică a religiei. De sigur, după ce s'au săvârșit confuzii noționale, e comodă apropierea dintre metafizică (filosofie) și religie; dacă ținem seama însă de structura genuină a religiei, concordanța sau împăcarea nu mai e atât de ușoară. Transcendentul sau supraempiricul din metafizică nu e transcendentul supranatural care *se revelă*, căci transcendentul metafizic nu ne scoate din „natură“, adică din sfera accesibilă mijloacelor naturale de cunoaștere: experiența și inteligența. Metafizica e de resortul „rațiunii“, religia este suprarățională.

Metafizica și religia, oricâte aparente puncte de contact ar avea, exprimă două forme ireductibile ale conștiinței umane, și chiar s'ar putea spune că religia e forma de viață umană, a cărei particularitate e de a fi de altă origine decât toate celelalte forme. Prin religie omul e mai mult decât om; prin religie omul depășește sfera naturală, și participă prin mijloace tot supranaturale, anume prin *mistică* și *credință*, la o sferă de existență strict transcendentă, oricât s'ar manifesta aceasta în ordinea naturală. Pătrunderea transcendentului religios în sfera naturală sau immanentă scapă cauzalității raționale; ea este o acțiune misterioasă, este o „minune“. Între cauzalitate, recunoscută și de metafizică, și minune e o prăpastie.

Pentru aceste cuvinte, socotim că nu folosește adevărului străduința de a întinde vâlul peste greutatea și aporiile ridi-

cate de raportul dintre filosofie (inclusiv știința) și religie (inclusiv teologia). Vom cunoaște îndată deosebirea dintre religie și teologie. Noi ținem să formulăm fără îndulcirii zadarnice adevăratul raport dintre religie și filosofie. Am constatat — și se va reveni asupra acestui aspect decisiv — că între filosofie și religie deosebirea este de natură, de esență, nu de grad, deci că ele sunt incomensurabile. Incheierea logică nu poate fi decât aceasta: religia și filosofia se contrazic; între ele concilierea pare înlăturată. Se poate chiar rosti: ne aflăm în fața celei mai dureroase contradicții a naturii umane. E tragedia culturii occidentale.

Cu toate acestea orizontul concilierii nu e atât de întunecat. O spunem, fără însă a aluneca într'un optimism ușor, atât de obișnuit azi. După ce se stăruie asupra disarmoniei și slășierii lăuntrice, se trece brusc la „sinteze”, la armonie, la împăcarea cu sine. Dacă situația nu e atât de disperată, cauza nu e chiar posibilitatea unei armonizări, pe care s'o poată primi deopotrivă filosoful și omul de credință, ci o altă stare de lucruri, nesocotită deobște. *Contradicția dintre religie și filosofie este în realitate o antinomie chiar înăuntrul credinței.* Expunerea ce va urma va avea să învedereze că religia nu-și putea menține natura inițială și genuină fără a nu primejdui viața și cultura omului, ci ea a fost silită a face concesii celorlalte sfere de cultură, îndeosebi, științei și moralei, așa dar, celor două discipline care se definesc prin *autonomie*, prin acceptarea unei legalități ce decurge din însăși natura omului și a lucrurilor, nu a unei legalități ce se impune din afară, ca un *dar* inexplicabil.

Toate celelalte manifestări culturale, afară de religie, se explică prin natura umană; religia își are axa într'o sferă „superioară”, supranaturală. De sigur, știința religiilor caută să explice „fenomenul” religios prin resorturi umane sau imanente, însă știința religiilor sau menține caracterul specific religios (supranaturalul, revelația) și atunci nimic nu s'a schimbat, sau naturalizează și umanizează supranaturalul și atunci e îndoelnic că religia mai păstrează specificul ei. Drept urmare, religia prin chiar natura ei îndepărtează explicația științifică. Unica „explicație” adecvată e cea teologică: există o sferă supranaturală, absolută.

Oricum însă, fie că supranaturalul e recunoscut ca atare, cum înțelege teologia, fie că el e redus la cauze umane și naturale, rămâne definitorie pentru religie *credința* în supranatural, „cunoașterea incognoscibilului, experiența nemijlocită sau mijlocită într'un chip oarecare a Supraempiricului”. (G. Simmel: op. cit. p. 329). Dar s'ar putea invoca următoarea obiecție: „Religia pură, afirmarea strictă a ordinii supranaturale, inefabile, indescriptibile intelectual, este o abstracție; numai față de această abstracție antinomia e strămutată dela filosofie-religie la re-

ligie". Vom răspunde că nu noi am impus religiei definiția prin supranatural, revelație, grație; ci n'am făcut decât să o luăm dela religie și interpretii ei calificați. Să ocolim dar două greșeli posibile: nu recunoaștem religia acolo unde ea este, sau prezentăm ca religie ceea ce nu e religie¹⁾.

Numai această înfățișare a datului ne dă cheea explicativă a celui mai paradoxal fapt cultural: cu toate silințele celor mai nobile spirite de a găsi un teren de înțelegere între religie și filosofie (știință), conflictele dintre ele izbucnesc neconținut, urmărind fățiș sau pe ascuns exterminarea uneia din cele două părți sau, în cel mai bun caz, simpla punere la olaltă a lor, fără întrepătrundere sau armonizare interioară. Deși, dintre științe, filosofia stă cea mai aproape de religie, ea este și cea mai atacată de aceasta din urmă. Științele speciale sau pozitive pot fi tolerate de religie, deoarece obiectul lor e „lumea de aci”; filosofia, urmărind o explicație universală, trebuie să se întâlnească cu „supranaturalul”, care refuză a se integra totalitar în „lume”.

Dacă totuș unii teologi au prezentat ca posibilă această integrare, pricina e că ei s'au văzut nevoiți, sub presiunea circumstanțelor istorico-culturale, de a face, spontan, fără să-și dea deplin seama, compromisuri ruinătoare. Pentru a justifica punctul nostru de vedere, vom supune unei sumare cercetări două chestii conexe: 1) esența religiilor; 2) originea și evoluția lor.

Esența religiilor. Situația excepțională a religiei se învederează în greutatea de a-i da o delimitare satisfăcătoare. *James H. Leuba* în *Psychologie des phénomènes religieux*, 1914, apendicele No. 1, înregistrează nu mai puțin de 48 de definiții, pe care le clasează din trei puncte de vedere: intelectual, afectiv și voluntarist. O definiție ceva mai cuprinzătoare și obiectivă oferă teologul protestant și cunoscut istoriograf al religiilor *Nathan Söderblom* în clasicul: *Manuel d'histoire des religions*, 1925: „Se cheamă în genere *religie* relația omului cu ceea ce el consideră sfânt precum și cu puterile supraumane, în care el crede și de care se simte dependent. Această relație se manifestă prin sentimente (încredere și teamă), prin idei (credințe) și prin acte speciale (sacrificii și alte rituri, rugăciuni și împlinire de porunci morale” (p. 1). Putem adăoga și definiția lui *W. Wundt*: „Religia e sentimentul de apartinență a omului și a lumii ce-l înconjoară la o lume suprasensibilă, în care el își închipue realizate idealele ce-i apar ca suprema țintă a năzuinței umane” (*Mythus und Religion*, 1909, III. Teil, p. 739).

Ambele definiții subliniază în primul rând conținutul specific al religiei: ordinea supranaturală și absoluta dependență a omului și naturii de această ordine. *Activitatea* revine în primul rând su-

1) *K. Beth*: Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920, p. 6.

pranaturalului; iar activitatea acestuia, chiar în sânul naturii, e tot supranaturală, misterioasă. O anumită activitate nu lipsește nici la omul religios. E activitatea inerentă religiei: ritualul, ceremonialul. O religie fără rit nu merită numele de religie; elementul voluntar sau dinamic este constitutiv religiei dela întâile ei manifestări. Dar acest dinamism uman are de scop punerea în mișcare a dinamismului supranatural. Așa dar, dintre factorii psihici care condiționează „experiența religioasă” cel voluntarist are prioritate. În raport întîm cu el stă factorul emotiv: anxietatea, oroarea, „numinosul” la *R. Otto*, sau iubirea, atracția, baza încrederii. Recunoaștem prin urmare ce e îndreptățit în teza afectivistă și voluntaristă privitoare la resorturile psihologice ale religiei. Religia e o nemijlocită exteriorizare a vieții; ea nu e atât un mod de a concepe existența cât un mod de a lucra și de a trăi. „Omul primitiv nu caută să explice lumea, ci să se simtă asigurat în ea”¹⁾. Iar, după Wundt: „De aceea nu inteligența sau reflecția asupra apariției și legăturii dintre fenomene sunt creatoarele gândirii mitologice, ci afectul²⁾. În sfârșit, *E. Durkheim*, în numele concepției sale sociologice, declară că religia nu ne îmbogățește cu nimic cunoștința și nici nu oferă un adevăr superior celui științific, ci este o putere practică, este înălțare morală. Prin religie nu știm mai mult, ci putem mai mult. Din acest punct de vedere religia nu e o iluzie.

Sunt dar greșite interpretările exclusiv intelectualiste ale religiei, cum întîlnim la gânditorii de convingeri foarte deosebite. Pentru exponentul pozitivismului, *Aug. Comte*, teologia este *explicația* dintâi, însă fictivă, a fenomenelor naturale, căreia îi urmează explicația metafizică, abstractă, și apoi cea pozitivă, reală și utilă. Vom vedea la timp că *Aug. Comte* concedă în cele din urmă temeiul afectiv al religiei. Pentru un metafizician ca *Hegel*, religia este exprimarea prin *reprezentare* a Spiritului absolut, iar filosofia îi e superioară, fiindcă exprimă aceeași realitate prin *concept*. Adversarul acestuia, *Schopenhauer*, deși e voluntarist, prezintă religia ca o metafizică rudimentară, populară, în vreme ce metafizica e religia omului cult. În sfârșit, mai aproape de noi, *Ernst Haeckel* și *W. Ostwald*, oameni de știință, văd în „filosofia monistă” religia viitorului.

Dar psihologia exclude funcționarea unei afectivități și activități golite de factori intelectuali. „Sans le concours de l'intelligence, l'affectivité resterait inféconde.”³⁾ E drept, religia, înainte de a fi o teologie, e o acțiune aproape instinctivă sub presiunea afectelor, dar și atunci ea pune la contribuție confuz re-

1) *H. Keyserling*: De l'objet réel de la métaphysique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 468.

2) *W. Wundt*: *Elemente der Völkerpsychologie*, 1913, p. 92.

3) *H. Delacroix*: *La Religion et la Foi*, 1922, pag. 407.

prezentări și chiar noțiuni care dau afectelor o valoare și le face să adere la anumite obiecte, socotite ca absolut reale. „Rațiunea și pasiunea colaborează la fabricarea Absolutului...” Religia ne apare ca un compromis între subiectivitatea afectivă și obiectivitatea rațională (*H. Delacroix*: Op. cit. pag. 413). „Astfel gândirea dă o valoare cosmică și ontologică îndemnurilor afective și jocului de valori. Ea le organizează într'o lume superioară...” (Idem, pag. 422).

În ordinea cunoștinței sau a teologiei factorii religioși sunt de două feluri; *mituri* și *dogme*. Scopul amândorora e să lămurească raporturile omului și naturii cu supranaturalul; ele se deosebesc însă în următorul punct.

Mitul e o *povestire* sau o *fabulație* a întâmplărilor dumnezești, așadar el pune la contribuție imaginația poetică. *W. Wundt* chiar așează mitul mai aproape de artă decât de religie, și de aceea susține prioritatea cronologică a povestirii față de mit. Prin conținutul său mitul nu e însă nici simplu joc estetic, nici pură deslănțuire a imaginației; mitul are un sens religios și integrează elemente raționale sau încercări de explicație. *Bergson* remarcă pe drept cuvânt că „religia statică” presupune necesar „funcția fabulatrice”; dar și el prețuește prea mult rolul imaginației. Explicația acestei supraprețuiri la *Bergson* stă în anti-intelectualismul teoriei sale. „Religia statică” este, după el, „o reacție defensivă a naturii contra puterii disolvante a inteligenței.”¹⁾ Noi nu vedem, de ce inteligența e necesar egoistă și disolvantă, în vreme ce imaginația e un „instinct latent” și ca atare stă în serviciul vieții.

Din potrivă trecerea dela mit la dogmă implică o contribuție mai largă a inteligenței și totdeodată o întărire a caracterului de constrângere. Mitul nu era numai confuz, dar și instabil, de aceea primirea lui nu e strict obligatorie. În schimb dogma face apel la numeroase și chiar foarte abstracte elemente intelectuale, iar formularea ei e întocmită, garantată și impusă de Biserică. Dogma exprimă un supranatural de ordin mai adânc; ea este o revelație și deci exprimă în vestmânt intelectual un *mister*, până la care rațiunea nu străbate. De aceea în dogmă se zbate o tensiune interioară: formal ea e o cunoștință, însă o cunoștință ce prin cuprinsul ei depășește puterile inteligenței.

Despre mister. Se cuvine a cerceta chiar în acest loc ideea de mister, idee de care se abuzează, fiindcă e socotită la adăpost de orișice curiozitate indiscretă. „Misterul” e un concept de relație, nu de esență, așadar, el nu exprimă o particularitate ce revine unui obiect privit în sine și izolat, ci subliniază o

1) *H. Bergson*: Les deux sources de la morale et de la religion 1932, pag. 127.

particularitate câştigată de un obiect în raport cu altceva. În sine nimic nu e misterios, neraţional sau supranatural. Dar nici faţă de altul o afirmaţie nu se înfăţişează totdeauna ca un mister. Cu cât ne apropiem de începuturile unei religii, cu atât mai mult scade impresia de mister. Pentru cei dintâi credincioşi o afirmaţie religioasă nu e nici un mister, nici o dogmă, ci o mare lumină, un adevăr primordial. În faza începătoare a religiei, când dogma nu s'a constituit, nu se vorbeşte încă de mister inscrutabil. Misterul îşi face apariţia odată cu dogma, adică, odată cu întrebuiţarea conceptelor. Nu există dogmă fără concepte. Dar atunci, de unde impresia de mister?

Răspunsul nu trebuie să ne pară ciudat. Invocarea misterului e refugiu inevitabil, pentru a scăpa dogma de obiecţii logice. Căci odată constituită, dogma trădează în constituţia ei intimă concepte disparate, iar aceste concepte au înapoia lor afirmaţii religioase disparate. Cu cât o religie îmbrăţişează mai multe sentimente şi satisface aspiraţii mai numeroase, este cu atât mai expusă la contradicţii. Vom vedea că creştinismul, religia cea mai bogată în elemente culturale, este şi cea mai dogmatică — a doua consecinţa celei dintâi. Misterul e dar subterfugiul ultim, pentru a ţine laolaltă afirmaţii contrare. Mai mult. Însăşi credinţa se defineşte prin voinţa de a păstra simultan aspiraţii contradictorii, de aceea credinţa e socotită că depăşeşte inteligenţa, dispensându-se de probe. Ea e adeziunea la năzuinţe contrare, dar deopotrivă de necesare vieţii. Iată de ce impresia de mister nu scade, ci creşte odată cu progresul ştiinţei; ea e pricinuită de contrastul dintre dorinţele noastre şi realitate. Misterul purcede din mirare; el nu poate fi acceptat decât printr'un act de credinţă, care trebuie să fie neraţional sau supranatural, fiindcă integrează concepte eterogene.

Supranatural şi mistică. Vom adânci acum cercetarea noastră asupra esenţei religiei, procedând la confruntările trebuitoare. Ne va preocupa însă obiectul sau temeiul ontologic al religiei, exprimat de factorii intelectuali (mituri şi dogme).

a) Potrivit unei concepţii tradiţionale esenţa religiilor e ideea de Dumnezeu. Dacă am înlocui ideea de Dumnezeu prin aceea de „divin“, ne-am apropia mai mult de adevăr, fără însă a-l atinge. Căci există şi religii „fără Dumnezeu“. Cazul clasic este *budismul*. Sociologul *E. Durkheim*, citând pe Burnouf, Barth, etc., accentuează caracterul ateu al budismului (Formes élémentaires de la vie religieuse 1912 p. 41/2), iar filosoful italian *G. Gentile* scrie: „budismul e ateism, însă o religie veritabilă (Discorsi di Religione, p. 129). De asemenea *Max Müller* vorbeşte de „religii atee“, iar cugetătorul german şi teologul de mare înrăurire, *Schleiermacher* exclamă în *Reden* (cuvântări) „Asupra Religiei“: „o religie fără Dumnezeu poate fi mai bună decât una cu Dumnezeu“. Un scriitor catolic, *Giuseppe Grane-*

ris, este chiar generos în descoperirea de religii atee: religia umanității, a cosmosului, a valorii, a artei, a spiritului (eului pur), a patriei, în fine, a tuturor idealelor ¹⁾.

b) Sociologia contemporană definește religia prin deosebirea dintre *sacru* (sfânt) și *profan*. Esența religioasă este sacrul. În noțiunea de sacru intră nu numai noțiunea de pur, ci și de impur, ambele fiind înrudite în ciuda aparențelor. *Sacer* înseamnă deopotrivă sfânt ca și blestemat (*N. Söderblom*: Manuel p. 32). Contrar sacrului nu e impurul, ci profanul, comunul. Numai pe o treaptă mai înaltă de civilizație sacrul se confundă cu purul, iar impurul cu profanul sau ordinarul. Nota comună în pur și impur e *caracterul de interdicție*, de *tabu*, care e considerat de *S. Reinach* drept esența religiei. Cuvântul de *tabu*, de origine polineziană, semnifică „ceva remarcabil” și ca atare „interzis”. E tabu tot ce e extraordinar, nou, necunoscut: străinul, nou-născutul, șefii, preotii, anumite alimente, animale, plante, etc. Unele obiecte, de obicei permise, pot deveni tabu în anumite circumstanțe; cadavrul, femeea care naște, unele specii de animale în unele clanuri. Toate acestea sunt tabu, fiindcă sunt sacre (pure sau impure), iar contactul cu ele este strict oprit. Dece acest contact e primejdios și atrage automatic sancțiuni? Răspunsul ne va duce la esența religiei.

c) Determinările precedente sunt exacte, însă nu sunt complete. Trebuie să mergem mai departe. Sacrul își află fundamentul în caracterul său *supranatural*, iar profanul în acela de natural. Deci, esența distincției se reazemă pe deosebirea radicală dintre două lumi. Deosebirea e recunoscută și de cei ce definesc religia prin opoziția sacru-profana. Așa de pildă *Durkheim* scrie despre această opoziție (sacru-profana): „Nu se întâlnește în istoria gândirii umane o altă pildă de două categorii de lucruri așa de profund diferențiate, așa de radical opuse una alteia. Opoziția tradițională între bine și rău nu e nimic alături de aceasta: căci binele și răul sunt două specii contrare ale aceluiaș gen, adică, moralul, cum sănătatea și boala nu sunt decât două aspecte deosebite ale aceluiaș ordin de fapte, viața, pe când sacrul și profanul au fost concepute totdeauna și pretutindeni ca genuri separate, ca *două lumi între care nu e nimic comun...* După religii, această opoziție a fost concepută în feluri diferite. Aci, pentru a despărți cele două feluri de lucruri, a părut suficient a le localiza în regiuni distincte ale universului fizic, dincolo, unele sunt aruncate într'un mediu ideal și transcendent, pe când lumea materială este cu totul părăsită în posesiunea celorlalte”. ²⁾ Numai definirea

1) *G. Graneris*: La religione nella storia delle religioni, 1935. p. 149 și urm.

2) *E. Durkheim*: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 53

religiei prin supranatural poate explica atâtea particularități ale religiei, ca, de pildă, *necesitatea misticii*; numai ea pune, în toată gravitatea, problema raporturilor dintre filosofie (știință) și religie.

Să cercetăm pe fiecare în parte. Despre mistică vom spune aci strictul necesar. Cuvântul de mistică se bucură în vremea noastră, ca și acela de mister, de o intensă circulație, dovadă a sensului neprecis. Un prim înțeles, destul de curent, al cărui autor e *Ch. Péguy*, se confundă cu acela de religios și subliniază caracterul absolut și definitiv al unei idei: „mistica democrației” sau „mistica națională”, etc. În această terminologie democrația sau națiunea sunt absolutizate, sunt așezate în afară de orice discuție și îndoială.

În sens strict religios, mistica presupune următoarele note relevate de *Rudolf Otto* ¹⁾. 1) Toate lucrurile se reduc la *Unul*, singurul real; 2) Acesta nu e sensibil, ci suprasensibil, transcendent: e Divinul; 3) Fericirea supremă sau salvarea stă în contopirea cu Unul printr'un act ce depășește rațiunea: extaz sau intuiție. Mistica e dar monistă și extatică.

Un ultim sens, secundar, se întâlnește în opera lui *L. Lévy Bruhl* asupra „mentalității primitive”: datorită unității nevăzute ce îmbrățișează toate lucrurile, acestea au afinități sau corespondențe oculte, pe scurt ele *participă* unele la altele, de pildă fiecare îns al unui anumit clan participă la animalul care e emblema acelui clan. Așadar mistica se definește prin fuziune sau nemijlocită participare. Ea apare ca organul de sigură cunoaștere a supranaturalului și deci și a supranaționalului (rațiunea e adecvată numai naturii). Misticul se instalează în supranatural, ceea ce pare o coborire a transcendentului în natură. Nu e așa. Mistica păstrează sferei religioase caracterul transcendent sau supranatural; misticul se ridică la supranatural, nu supranaturalul se coboară în imanent. Deci, cu toate aparențele contrarii, mistica păstrează Divinului caracterul inițial de supramundan, însă mai puțin decât credința. La locul potrivit vom cunoaște cele două polarizări religioase: religia mistice și religia credinței.

Adăogăm aci, pentru a încheia acest paragraf, că teza noastră respectă în toată ascuțimea ei penibilă problematica raporturilor dintre filosofie (știință) și religie. De aceea nu vom socoti ca deslegare valabilă transpunerea problemei în sfera subiectivă a mijloacelor de cunoaștere. Vom întâlni numeroase încercări de armonizare prin apelare la funcții subiective diferite: rațiune-credință, inteligență-intuiție, gândire-trăire. Această transpunere e o escamotare a problemei. Căci în discuție sunt nu mijloacele de cunoaștere, ci posibilitatea de convergență a două realități radical *deosebite*, a două moduri de a exista. (Pentru noi realitate și existență sunt sinonime). De aceea în loc să căutăm procedeele

1) *R. Otto: West-östliche Mystik, 1926, pg. 12 și urm.*

corespunzătoare de cunoaștere sau, cum propune *E. Boutroux* ¹⁾, în loc să comparăm două spirite (cel științific și cel religios), să examinăm, în ce măsură e îngăduit a vorbi de două realități.

„A fi real” este o proprietate univocă, așadar, „a fi real” nu cunoaște grade și zone; nu însăși realitatea, ci conținutul ei se diferențiază. Nu descoperim în date mai multe moduri de a fi real. Dar atunci trebuie să existe un criteriu, o măsură, a realității în genere, independent de considerația că e naturală sau supranaturală. Astfel pusă chestiunea, ea capătă toată rezonanța posibilă și ne silește a lua o atitudine netă, ocolind suferințele obișnuite.

Conștiința mai mult sau mai puțin limpede a acestei dramatice întrebări a silit umanitatea să recurgă la compromisuri. Dacă naturalul și supranaturalul alcătuiesc nu două conținuturi diferite ale aceleiași realități, ci două moduri ireductibile și in-comensurabile de a exista, se ridică întrebarea chinuitoare: cum pot intra cele două realități în legătură pent-ru a face din religie o funcție umană, aci, pe pământ? Sau cele două realități nu au nimic comun, și atunci religia e ineficace, sau religia e efecace, și atunci cele două realități nu sunt atât de deosebite. Dar în ce fel să concepem apropierea celor două realități, care se pretind așezate deosebite? Conceperea apropierii lor poate depăși oare compromisul forțat, antinomia interioară?

Istoria culturii arată că raportul dintre cele două realități n'a fost înfățișat până acum într'o formulă acceptabilă. Astfel contradicția dintre știință-religie a fost transpusă, cum am observat înainte, chiar în sânul religiei. Echivocul străbate istoria religiilor și constituie o amenințare permanentă pentru existența religiei. El e factorul progresiv, dar și disolvant, al religiilor.

Prin urmare, nu știința sau filosofia subminează religia, ci aceasta poartă în sine germenele nesiguranței și al destrămării, pe care nu-l poate înlătura ci doar masca prin compromis. Să examinăm într'o privire sumară momentele hotărâtoare ale acestui proces uman de integrare a religiei cu ajutorul unei continue tranzații. Totodată ni se dă prilejul să cunoaștem, în câte feluri s'a înțeles supranaturalul sau transcendentul. Avem dar înainte problema genezei și evoluției religiilor.

Originea religiilor și istoricul unui compromis. Problema genetică și evoluționistă a religiei a fost pusă pe bază științifică deabia în secolul al 19-lea și, cum e de așteptat, nu s'a ajuns încă la o deslegare mulțumitoare. În genere teza Bisericii, cu toate că primește cele mai multe din rezultatele etnologiei, sociologiei, istoriei culturale și psihologiei, continuă a se opune celei ce se prevalează numai de știință. Boutroux are aci dreptate: e antagonismul dintre două spirite.

1) *E. Boutroux*: Science et Religion dans la philosophie contemporaine, 1908, p. 444 și urm.

a) *Fetișismul*. Întâia încercare de explicație genetică a religiei a fost schițată în opera, altădată celebră, cu titlul: „Du culte des dieux fetiches” (1760), apărută fără numele autorului, care e prezidentul *Charles de Brosses*. Teoria a fost reluată de *Aug. Comte*, care vedea în fetișism treapta inițială a teologiei. Acestea îi urmau politeismul și monoteismul. În sfârșit, teoria e desăvârșită de *John Lubbock*, pentru care fetișismul e numai a doua fază, începutul fiind lipsa de orice religie, ateismul spontan. Cuvântul de fetișism vine dela *feitico* (obiect fabricat, latinește: *factitius*), întrebuițat de marinarii portughezi, care au denumit astfel obiectul de cult religios al indigenilor de pe coasta Africii; adorarea lucrurilor materiale (pom, munte), dar mai ales a amuletelor (coadă de leu) și a idolilor (bucăți de lemn sculptat, etc). Eroarea fetișismului stă în susținerea că omenirea a adorat vreodată asemenea obiecte *ca atare și în sine*. Idolatria are alt înțeles: acele obiecte sunt purtătoarele unei „puteri” misterioase sau supranaturale, ale unui spirit divin. Sensibilul este un simbol al suprasensibilului. Adevărul din fetișism va fi recunoscut de interpretări mai complexe și de dată recentă.

b) *Naturalismul* păstrează dela fetișism aderența religiei la lucrurile materiale sau naturale, dar nu recunoaște că obiecte fabricate sau naturale, atât de umile, ar putea inspira sentimentul de frică sau de adorare. Religia e, după naturalism, o primă încercare de a explica fenomenele naturii, și anume fenomenele grandioase: soarele, luna, stelele, sau procesele naturale cele mai impresionante: fulgerul, trăsnetul, ploaia cu inundații, etc. Din aceste fapte se desprindea impresia infinitului și a puterii ce impune adorare.

Naturalismul are vechi începuturi, însă a fost prezentat doctrinar de *Max Müller*, german de origine, așezat în Anglia și bun cunoscător al limbei sanscrite. Cunoștințele de sanscrită au oferit teoriei materialul justificativ. Originea religiei este, după M. Müller, intuiția infinitului; în consecință revelația primitivă este *henotheismul* sau concepția că, oricâte divinități ar fi adorate, fiecare din ele, cât timp e adorată și invocată, e privită ca unică și infinită. Care sunt divinitățile? Răspunsul îl dă *mitologia naturii*: toate figurile mitice și divine sunt personificări ale naturii (ale astrilor și fenomenelor meteorologice). Max Müller și Michel Bréal așează în centrul mitologiei indoeuropene *Soarele* și deosebitele lui faze; după alții motivul naturalist este *Cerul* cu principalele sale aspecte: ploae, furtună, etc. Până în creștinism se menține tema naturalistă: „Tatăl nostru, care ești în ceruri...”.

Potrivit criticii, în genere primite, a lui *Durkheim*, naturalismul suferă de următoarele trei scăderi: 1) Reducând religia la o simplă *personificare* și *simbolizare* a fenomenelor naturale, o considerăm drept o mare eroare. 2) Natura, din cauza uniformi-

tății și regularității ei, nu produce mari emoții. Divinizarea astrilor vine mai târziu; omul a început prin a adresa un cult religios lucrurilor modeste, vegetalelor și animalelor, față de care el se socotea cel puțin pe picior de egalitate. 3) În sfârșit, religia își are începutul, cum se va vedea, nu în impresia că omul e strivit de forțele cosmice, ci în convingerea că acele forțe pot fi dominate de om prin *magie*.

Naturalismul, după ce a fost înlăturat de *animism*, e relăcut la începutul secolului al XX-lea de două școli mitologice germane: *mitologia astrală*, potrivit căreia miturile se referă aproape totdeauna la vicisitudinile marilor corpuri cerești (mai ales soarele și luna), socotite însă ca realități, nu ca simple simboluri; și așa numitul *panbabilonism*, care adaogă concepției precedente enunțul că divinitățile astrale au luat naștere la Babilon, de unde s'au împrăștiat cucerind pământul.

Animismul și manismul. O eră nouă începe în istoria religiilor odată cu apariția operei „Primitive culture” (1872) a lui *E. B. Tylor*, care a făurit termenul de *animism* — după *Söderblom*, „animatism” — pentru a desemna factorul esențial al religiilor. Noua teorie se apropie mai mult decât cele precedente de fenomenul „supranaturalului” și de aceea, după un răstimp de netăgăduită dominare, cu toate loviturile puternice și unele îndreptățite, pe care le-a primit, s'a menținut până în vremea de față. Valoarea ei stă în descoperirea unui factor subordonat al oricărei religiozități. Esența religiei e „credința în spirite”, e credința într'un principiu deosebit de corp. La animism s'a ajuns — afirmă Tylor — sub influența a două serii de fapte: întâi, somnul, inconștiența raptului mistic, catalepsia, boala, moartea, care par a desvălui primitivului părăsirea vremelnică sau deplină a corpului viu de către principiul spiritual, al doilea, visurile și viziunile, care învederează activitatea spiritului independent de corp. Se adaogă ideea de supraviețuire și de migrație a sufletului după moarte.

Ajunși la această concepție, primitivul o universalizează, căci el nu cunoaște altă putere și activitate decât propria activitate determinată de suflet sau de spirit. Intreaga natură e insufletită: plante, animale, ape, munți; toate fenomenele sunt concepute antropomorfic, și apersepute personalist. Fenomenele sunt cauzate de spirite sau *demoni* buni sau răi. Zeii politeismului au eșit dintr'un proces de simplificare și de perfecționare aplicat la spirite sau demoni, proces care merge până la monoteism. Deci monoteismul este cea din urmă fază a unei evoluții animiste.

O variantă a animismului este *manismul* (manes = sufletele morților), susținut de *Herbert Spencer*, care în opera „Principii de sociologie” formulează despre religie o altă concepție de cât aceea din „Primele Principii” ale aceluiaș autor. Ideea de „dublu”

spiritual al omului corporal, sugerată de vise, extaz, etc., a dobândit un relief deosebit prin faptul morții. Spiritul supraviețuiește distrămării corpului, de aceea e temut și venerat printr'un cult. Cum morții ce ne impresionează sunt morții din familie, primul cult al morților e *cultul strămoșilor*. Acesta e „rădăcina comună a tuturor religiilor”.

După *Fr. Graebner*, antropolog german, credința în sufletele morților e partea esențială din animism, iar teama de morți apare în practica doliului la văduve, care se ascund sub văluri, pentru a nu fi recunoscute de spiritul desincarnat al defunctului ¹⁾.

Animismul nu e la adăpost de critici ruinătoare (Durkheim):

1. Animismul presupune că primitivul posedă o conștiință bine conturată a eului său, conștiință ce presupune un grad mai înalt de cultură. 2. Visul, catalepsia, etc. nu au în viața primitivului rolul ce li se atribue. Și dacă l-ar avea, concluzia ar fi că religia e o aberație. 3. Dece sufletul, după moarte, să fie divinizat? Moartea nu are puterea unei asemenea radicale transformări. 4. Spiritele (demonii) și divinitățile naturale nu sunt făurite după modelul uman; ele sunt concepute nu antropomorfic, ci zoomorfic. Primii zei au chip de animal. 5. Spiritele nu sunt așezate în interiorul lucrurilor, ca sufletul la om, ci în afara lor și chiar deasupra lor, ca un principiu oarecum transcendent. De aceea animismul și manismul, odinioară concepții suverane, au fost depășite de două noi interpretări: *monoteismul originar* și *preanimismul* (teoria Forței difuze), *magismul* și *totemismul*.

d) *Monoteismul originar* este în știința religiilor aproape o lovitură de teatru, cu toate că de multă vreme călători, misionari, cercetători, au relevat existența ideii de Ființe supreme sau de Mare Dumnezeu la cele mai primitive popoare. Cel dintâi care pune în lumină însemnătatea acestor fapte este scoțianul *Andrew Lang* în *The Making of Religion* (1898). Cu rezerve, interpretarea acestor fapte e primită de mulți alții; însă cel mai consecvent părtaș al monoteismului primitiv e catolicul *P. W. Schmidt*, a cărui lucrare de sinteză e tradusă în limba franceză sub titlul: *Origine et evolution de la Religion*, 1931.

Impotriva animismului, care susține că ideea de Dumnezeu a eșit din aceea de suflet și că deci monoteismul e o manifestație târzie a evoluției culturale, noua teorie descopere un monoteism primordial, care e cu atât mai curat cu cât popoarele sunt mai aproape de origini. Ideea de „Ființă supremă”, de „Autori” sau „Făuritori” (*Söderblom*) a fost constatată la cele mai felurite societăți primitive, independente unele de altele: Indienii americani și în deosebi *Pigmeii*, pe care Schmidt îi consideră neamul cel mai primitiv, necunoscând animismul și manismul (cultul strămoșilor) și având o magie redusă, dar, în

1) *Fr. Graebner*: *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, p. 42.

schimb, un monoteism moral de o surprinzătoare puritate. Ipoteza unei infiltrații creștine, invocate de Tylor împotriva noii explicații, nu e verosimilă, remarcă Schmidt, și prin urmare e neîndoelnic că ideea de Ființă supremă, așa de răspândită, merge până la cea mai veche perioadă a istoriei umane (*W. Schmidt: Op. cit. p. 234*).

Cum se cuvine a întâmpina teza monoteismului originar? Noi nu o găsim absurdă, căci ea e condiționată de fenomene elementare ce se întâlnesc și la primitivi. Întâi, e nevoia de explicație cauzală; al doilea e considerarea universului ca un mare Tot, ca un Individ — ipoteză ce stăruie până azi și stă la baza oricărei metafizici; al treilea e ideea de „persoană”, adică ideea că omul ca suflet și corp e o unitate sau totalitate. Această idee — omul, totalitate psihofizică — ni se pare mai primitivă decât stricta deosebire a sufletului și corpului. Totuși nimic nu îndreptățește ipoteza unei revelații primitive, a unei perfecte cunoașteri divine la început, care din pricina păcatului s'a întunecat treptat și chiar a dispărut în unele locuri. În primul rând, nu e defel exclus ca „Ființa supremă” să fie doar strămoșul, un salvator sau cerul divinizat. O primordială puritate monoteistă nu e întărită de fapte. Insuși Schmidt constată trăsături naturaliste și animiste la divinitățile supreme. În al doilea rând, aceste Ființe creatoare de lume sunt în genere situate departe de om. Lor nu li se adresează un cult, căci nimeni nu așteaptă intervenția lor. Ființa supremă se desinteresează de viața de pe pământ, asemenea zeilor lui Epicur. Active și cu răsunet în sfera imanentă sunt divinitățile secundare, mijlocitoare între „Făuritori” și om. Nu avem niciun motiv a pune la îndoială existența unei idei rudimentare de Ființă creatoare, drept echivalent cauzal al concepției că universul e un organism care, ca orice organism, trebuie să fi avut și el un început. „Monoteismul în esența sa e cu puțință chiar în triburile cele mai primitive. El poate fi însoțit de alte credințe care îl întunecă; el poate deasemenea să fie o simplă ficțiune datorită unei imaginații poetice sau metafizice”)“. Ne pare însă cu desăvârșire neprobabil ca această pură viziune să domine exclusivist la primitivul necăzut în păcat. Monoteism originar în stare pură n'a existat; el e asociat, acolo unde se întâlnește, cu fenomene — acestea universale — relevate de a doua teorie nouă.

e) *Preanimismul (teoria Puterii), magismul și totemismul* constituie o hotărîtoare întorsătură în știința culturii; ele începuse a prinde rădăcini, înainte ca monoteismul originar să fie luat în considerație. Preanimismul precede teoria monoteistă și e adversarul ei cel mai de temut. Totdeodată el se înfățișează ca o bună încercare de a explica empiric supranaturalul.

1) *Robert Lowie: Manuel d'Anthropologie culturelle, 1936, p. 355.*

Încă din 1892 americanul *J. H. King* în opera „Supranaturalul” relevă că religia primitivă nu e credința în suflete ci într'o sferă supranaturală, misterioasă, accesibilă numai vrăjitoriei, farmecelor sau magiei. În 1900 englezul *R. R. Marett*, care plecase de la animismul lui Tylor, propune termenul de *preanimism* pentru a caracteriza epoca primitivă ce crede într'o *Forță* difuză, anonimă, impersonală, nediferențiată în suflete sau spirite. Alți exponenți ai tezei preanimiste sunt germanul *K. Th. Preuss* (1904-1905) și, mai de curând, filosoful francez *L. Lévy-Bruhl* (după 1910).

Acea forță magică a fost denumită de precădere prin termenul melanezian de *Mana*, căruia îi corespund: *joia* (Australia), *wakanda* (Sioux), *Orenda* (Huronii), *pantang* (malaezi), etc. Conceptul de *Mana*, recunoscut întâi de misionarul *Condrington*, a fost consacrat științific de *Marett* și francezul *Marillier*.

În intimă legătură cu preanimismul și magismul stă fenomenul *totemismului*, scos la lumină de *J. T. Mac Lennan*, studiat în amănunte de *J. G. Frazer* și proclamat, în mod excesiv de *E. Durkheim* ca manifestare primitivă a religiei. Totemul, cuvânt întrebuințat de Indieni din America de Nord, desemnează un fenomen social, care se înregistrează, paralel cu exogamia (căsătoria numai între clanuri diferite), la Australieni, Melanezieni, Indieni, Madagascar (mai puțin). Totemul exprimă înrudirea dintre toți membrii unui clan și o specie de animale (chiar o parte din corpul lor), ca de pildă: șarpe, șopârlă, epure, vierme, cangur, etc. Clanul poartă numele animalului-totem. Totemul e emblema, strămoșul și protectorul clanului.

Dependent de totem e faptul *tabu-ului*: de ordin arhic este interzis cu strictețe, sub amenințarea unor represalii automate, de a face vreun rău oricărui exemplar din specia-totem. Uneori e îngăduit a-l omori, dar nu de a-l mânca. Alteori sacrificiul e însoțit de comuniune alimentară. Totemismul nu e atât o religie cât o formă de organizare socială; totemul nu e un zeu, ci e tovarășul clanului și expresia lui simbolică. Consemnăm aci că și *Sigm. Freud* a situat totemismul la începutul culturii. În sacrificarea și mâncarea totemului el vede reînnoirea actului imemorial care constituie complexul lui Oedip:ucidirea și mâncarea tatălui de către copii, păcatul originar al omului.

Etnografia nu confirmă însemnătatea acordată, de pildă, de *Durkheim* totemismului. Întâi, e un fenomen limitat la societățile organizate pe bază de patriarhat. Organizațiile sociale pe bază de matriarhat, care etnologic sunt mai vechi, nu cunosc totemismul (*Fr. Graebner*). Al doilea, acolo unde totemismul există, el n'are semnificație religioasă, ci una socială.

Ne întoarcem la teza preanimistă. Pe treapta cea dintâi a religiozității omenirea afirmă existența unei *Forțe* anonime și impersonale, a unui fel de fluid, care poate adera la diferite

lucruri (fetişe) — fetişismul aşadar era parțial adevărat — persoane (șefi, vrăjitori, etc.), animale, fără a se confunda însă cu acestea. Trebuie relevat că această Putere e unică sau universală, așa, cum este și marele Zeu din teza monoteistă. Prin urmare, monismul, sub cele două forme opuse, pare a fi cea dintâi atitudine a inteligenței în fața cosmosului considerat ca o imensă individualitate.

De asemenea e semnificativ că acea putere are caracter supranatural și lucrează tot supranatural. Lévy Bruhl s'a crezut îndrituit a admite o mentalitate nu numai preanimistă dar și prelogică, o mentalitate ce nu ascultă de legea contradicției, ci de legea participației sau a identității mistice. Potrivit acestei legi lucrurile cele mai disparate sunt în acelaș timp și sub acelaș raport identice, ele participă sau se confundă mistic. Așadar mentalitatea prelogică e o mentalitate mistică; ea nu cunoaște „simțul imposibilului” și al absurdului. „Ceeace numim miracol, e banal în ochii lor, și-i poate mișca, dar greu îi poate mira. Evenimentele ce îi izbesc nu decurg în realitate din „cauze secunde”. ci sunt datorate acțiunii unor puteri nevăzute... Pe scurt, judecând dupăce ei își reprezintă și ce le inspiră teamă continuu, s'ar părea că supranaturalul însuși face parte din natură (L. Lévy Bruhl: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931, p. VII).

Primitivul dar nu face în reprezentarea sa deosebirea dintre supranatural și cursul natural al lucrurilor. El nu cunoaște o linie de demarcație între posibil și imposibil, real și nereal, vizibil și invizibil. Omul stă în contact nemijlocit, prin spiritul său, cu cealaltă lume. După moarte el trece integral acolo, așa încât morții sunt adevărații vii (Lévy Bruhl: *Op. cit.* p. XXXVII). De aceea ni se pare lucru secundar, dacă se susține, de acord cu Lévy Bruhl, că primitivul concepe tot ce e natural ca fiind supranatural sau invers, de acord cu Graebner, că el concepe supranaturalul ca fiind natural. Fapt e că întreaga viciață a primitivului e învăluită, ca într'o ceață, de supranatural. Primitivul e cel mai consecvent metafizician. Convingerea lui L. Bruhl e că supranaturalul e o „categorie emotivă”, o „uniformitate de emoție”, în fine, că emoția sacră e *frica*. Un shaman eschimos spunea exploratorului K. Rasmussen: „Noi nu credem (adecă, nu avem reprezentări sau cunoașteri), ci ne e frică”... „În reprezentarea totdeauna emoțională, pe care și-o fac primitivii despre puterile nevăzute, ceea ce predomină, nu sunt trăsăturile ce le definesc, ci frica ce ele inspiră și nevoia de a se apăra contra lor” (L. Bruhl: *Op. cit.* p. XXVII).

Magie și religie. Scurta privire asupra fazei preanimiste ridică o gravă problemă: relația dintre magie și religie. Se cade a fi accentuată întâi nota comună, pe care unii o nesocotesc: amândouă se îndreaptă spre o „Putere” sau spre „puteri” considerate

supranaturale. Așadar, propoziția banală: „există o Putere deasupra noastră” poate invoca în favoarea ei originea-i ancestrală. Ea este prima exclamație teologică a omului.

Nota diferențială e următoarea: „există religie, când omul se adresează „puterii” sau „puterilor” ca la ceva superior și într-o sforțare de rugăciune și de supunere; există magie, când tratează „puterea” fără respect și fără teamă, considerând-o numai ca un mijloc sau unealtă” (*N. Söderblom*: Op. cit. p. 25). Autorul acesta exprimă opinia mijlocie a savanților chiar și în remarcă semnificativă: „această diferență e peste putință sau greu de prins pe treapta primitivă”.

Cum e de așteptat, învățații catolici sau protestanți sapă o prăpastie între religie și magie. Astfel pentru *Raoul Allier* magia e dezastroasă nu numai pentru inteligență și conștiința morală (*Psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 1925; *Le Non-Civilisé et nous* 1927), dar și pentru religie (*Magie et Religion*, 1935). Magia, nu numai că nu e izvorul religiei, ci e ruina ei.

Stricta separație, în această formă teologică, nu e primită de toți cunoscătorii. Astfel *J. G. Frazer*, care poate fi clasat primul teoretician al magiei, găsește între magie și religie o deosebire și de obiect și de atitudine. Religia se adresează unor ființe superioare și conștiente iar atitudinea ei e de prosternare și de reverență plină de teamă. Magia nu imploră nicio putere superioară, capabilă de a voi. Ea se află înaintea unor puteri, de care se servește numai după legi și observând regulile precise. Mai mult. Magia — după Frazer — are prioritatea, căci ea intrupează o formă intelectuală inferioară religiei: „omul a încercat să supună natura dorințelor sale prin simpla putere a farmecelor, înainte de a se strădui să măgulească o divinitate rezervată, capricioasă și irascibilă prin suava insinuare a rugăciunii și sacrificiului” (citat de *Roger Bastide*: *Éléments de sociologie religieuse*, 1935, p. 33).

Aceasta nu-l împiedecă pe Frazer de a descoperi în schimb o analogie și chiar o condiționare între magie și știință. Magicianul admite ca și omul de știință, un determinism universal, o ordine imutabilă, în care tot ce e hazard, capriciu sau accident este înlăturat din natură. Magia ar fi „sora bastardă” a științei. Principiul magiei e o tehnică a Puterii, un dinamism în ordinea supranaturală. Cei ce posedă puterea (mana), adică „medicii” „shamanii”, chiar preoții, stau în legătură cu Puterile nevăzute, cărora le poruncesc, fiindcă le cunoaște firea și chipul de a lucra. Porunca stă înt-un „farmec” sau „descântec”: ea este o acțiune la distanță prin incantație, blestem, binecuvântare, așadar, prin acțiunea eficace a *Cuvântului* sau, cum spune Freud, a *ideii* '). *R. Allier* declară: incantația e rădăcina magiei. Adăogăm că atotputernicia *Cuvântului* nu exclude ajutorul gesturilor sau *ritualului*.

1) *Sigm. Freud*: Totem et Tabou, 1924, p. 120.

Deci, prima lege a magiei este acțiunea la distanță: distrugând, în timp ce se descântă, o imagine, se distruge la distanță originalul. A doua lege a magiei, solidară cu prima, este principiul asemănării și al contagiunii, din care decurg două feluri de magii: *magia imitativă* sau *homeopatică* și *magia prin contagiune*. Potrivit celei dintâi, ceea ce se aseamănă se influențează, copia acționează asupra originalului. Potrivit celeilalte, obiectul ce a stat în contact cu o persoană (d. p. bucățile de unghie) continuă a exercita acțiune asupra persoanei, și după ce s'a desfăcut de ea, așa încât tot ce suferă acest obiect se va transmite persoanei. *Incantație sau acțiune la distanță prin cuvânt, imitație și contagiune sunt notele esențiale ale magiei*. Notăm în sfârșit că magia este un fenomen de utilitate socială; când însă puterea magică se exercită antisocial sau egoist avem *magia neagră*, care e sever pedepsită. Magicienii sau vrăjitorii pe cont propriu sunt condamnați ca uzurpatori.

Teoria lui Frazer ridică o primă întrebare: este în adevăr magia forma primitivă a științei? Analogia dintre ele e numai aparentă. Magia se exercită asupra unor puteri supranaturale și oculte, iar cauzalitatea ei e mistică; știința se mărginește la domeniul naturii, iar cauzalitatea ei este supusă controlului empiric și critic. Nu numai că magia n'a dat naștere științei, ci e cel mai mare obstacol al ei¹⁾. Ea s'a suprapus științei înăbușind-o. Constatăm aci încă odată că magia stă mai aproape de religie decât de știință.

A doua întrebare se referă la raportul magiei cu religia. E magia faza primitivă, din care decurge religia, pentru ca aceasta să facă loc mai târziu științei? Teza opusă a primatului religiei, din care a eșit prin degradare magia, a fost susținută de *Jevons* (Introduction to the story of religion, 1896). Așadar, după Frazer, schema evoluției umanității ar fi dela magie la știință prin religie. Însă acest autor, după ce separă magia (știință rudimentară) de religie, nu mai poate justifica derivarea religiei din magie.

Realitatea etnografică, interpretată neprevenit, nu îngăduie nicio distincție esențială între ele, dar nici deducerea religiei din magie. Religia și magia sunt mult mai înrudite decât susține teoria deosebirii tranșante, și totuș n'au decurs una din alta, ci amândouă s'au desprins prin diferențiere dintr'o fază primitivă. R. R. Marett se pronunță în favoarea acestei geneze: punctul de plecare comun e sentimentul unei puteri oculte, misterioase. Sentimentul acesta poate inspira atitudini contrare: a) magică, adică încercarea timidă sau îndrăzneță de a domina Puterea și de a o pune în serviciul omului, b) religioasă, de admirație și venerație față de Putere, totodată de dorință de a se pune sub protecția ei prin sacrificii corespunzătoare.

1) *Roger Bastide*: *Eléments de sociologie religieuse*, 1935, pag. 30

O explicație asemănătoare oferă și H. Bergson. Inițial există *sentimentul unei prezențe eficace*, iar această prezență e mai mult un act decât o persoană sau un lucru. Esențialul nu e atât prezența cât eficacitatea. E destul că universul nu se desinteresează de om, ci are o intenție spre el. Această intenție e interpretată sau impersonal, și atunci se încearcă dominarea ei — magia, sau personal și moral, și atunci e venerată — religia. „Nici impersonalul n'a evoluat spre personal, nici n'au fost afirmate dela început pure personalități, ci din ceva intermediar, făcut mai mult să susțină voința de cât să lumineze inteligența, au eșit prin disociație în jos și în sus puterile pe care apasă magia și zeli spre care se înalță rugăciunile (H. Bergson : Op. cit. p. 189).“

Cu toate acestea teza lui Frazer nu poate fi cu totul înlăturată. O fază originară, definită prin sentimentul unei puteri oculte sau al unei prezențe eficace, militează mai mult în favoarea magiei, atitudinea primitivă cea mai verosimilă. Sentimentul că există o Putere ascunsă, orientată spre om, trebuia să producă o nemăsurată încredere în capacitatea omului de a mânui acea Putere, de a participa la ea, beneficiind de toate efectele ei. Atitudinea dintru început ni se pare a fi o mistică dinamistă, un contact nemijlocit între voința omului și voința unică supranaturală, dominatoare a naturii. De sigur, frica, adorarea, venerația, sunt reacții originare, însă deocamdată ele nu posedă intensitatea necesară pentru a se cristaliza în religie sau în ceace mai târziu se va arăta sub formă de venerație față de ființe personale. S'a văzut că monoteismul primitiv consideră pe Marele Zeu ca inactiv și nepăsător, așadar ca o piesă mai mult explicativă a lumii. Din acest punct de vedere mai degrabă religia anticipează știința, căci ea implică dela început un element intelectual. Însă această analogie nu ne dă dreptul a vorbi de religie ca de un rudiment științific.

Odată fixate cele câteva concepte trebuitoare de antropologie culturală, preocuparea noastră se îndreaptă spre acea însemnată latură, care ne va ajuta să înțelegem rolul religiei în cultura umană și relația religiei cu filosofia teoretică și practică (etica).

Antinomiile religiei. Relevam — acesta e *punctum saliens* al argumentării noastre — că tensiunea de nimeni tăgăduită dintre religie și filosofie, a existat dela început în interiorul religiei sub formă de antinomie. Această antinomie e dublă: de ordin intelectual și de ordin moral.

Dela început religia se definește printr'o categorică afirmare a unei Puteri transcendente care se ridică peste natură și lucrează supranatural; ea este izvor de *Grație* miraculoasă. Supranatura pentru esența Puterii și Grația pentru chipul ei de a lucra definesc religiozitatea. Naturalul e redus la o formă

degradată de existență și astfel se pune baza metafizicii, adică a năzuinței de a prezenta „sensibilul” ca fenomen sau aparență ce simbolizează „adevărată realitate”. Deprecierea „lumii” este inerentă religiei.

De altă parte, originar, religia are o exclusivă preocupare practică, dinamică, de canalizare a Puterii în serviciul omului. Religia nu are inițial nicio preocupare morală; religia în această etapă este amorală (nu imorală). Amoralismul e atitudinea cea dintâi a omului. Puterea poate fi utilizată spre bine ca și spre rău, d. p. uciderea adversarului. Posibilitatea ascezei există, de sigur, în religie dela început, din pricina deprecierii sensibilului. Mai întâi Puterea e invocată pentru bunuri materiale, însă dată fiind speranța infinită a Supranaturalului era destul de logic, chiar sub raport egoist, ca să fie sacrificată în asceză laturea naturală (corporală), care posedă intrinsec o valoare atât de mică. Religia nu cunoaște decât o singură virtute: *credința* nezdruncinată în supranatural și în grația lui. Numai în al doilea rând vine *speranța* sau așteptarea că nu vom fi înșelați. Iubirea e virtutea care a apărut mai târziu; Dumnezeu primitiv nu e al milei, ci un Dumnezeu implacabil ca tot ce e Putere fără margini.

Asceza mistică e de altă natură decât asceza morală. Morala are două trăsături care îi asigură neatârănarea față de religie și-i definesc originalitatea. Întâi, este principiul *autonomiei*, pentru care orice faptă decurge din hotărârea strict intimă sau personală a conștiinței, căci nimeni nu poate voi prin altul. Orice voință sau e determinare prin sine sau încetează de a fi voință. De aceea actul voluntar se rupe de sub influența *grației*, a presiunii supranaturale, care e eteronomă. Libertatea voinței se opune fatalismului *grației*, iar compromisul lor îl vom cunoaște mai jos. În al doilea rând, acțiunea morală nu elimină natura, ci o desăvârșește. Moralitatea e opera omului; ea se suprapune naturii fără a o nimici. În ordinea morală noi posedăm numai ce ne-am dat singuri; în ordinea supranaturală, numai ce am primit. ¹⁾ Morala, scrie Pradines, e lupta contra naturii, dar din iubire față de ea; religia e luptă contra naturii, din ură însă. Natura este coruptă fără leac, proclamă religia; numai *grația* o poate izbăvi.

Religia are un singur adversar, dar un adversar de temut: *cultura* umană. ²⁾ Religia primordială nu se situează în cadrul

1) Maurice Pradines : Religion et Moralité, Revue philosophique, 1935, Nr. 7/8, p. 40.

2) „În esența ei adâncă și în sensul ei religios, cultura e un mare insucces... Cultura e în toate formele ei de manifestare un insucces al creativității... Cultura cristalizează insuccesele umane... și peste acest insucces drumul duce la o existență superioară” M. Berdijajew : Der Sinn des Schaffens, 1927, p. 345—7.

culturii, ci deasupra ei și se poate lipsi de aceasta. E o tendință inerentă religiei îndreptate spre supranatural și supracultural.

Cum era de așteptat, această tendință n'a putut fi menținută. Religia n'a păstrat în stare pură nici supranaturalul (iraționalul), nici amoralul sau supra-moralul, care e și supra-culturalul. Dacă religia s'ar fi încleștat în poziția dintru început, cultura ar fi fost sugrumată din fașe. Vieța umană a hotărât altfel: s'au constituit de sine stătător știința (filosofia) și morala. Acestea au crescut spontan din trebuințele și sub comandamentele existenței naturale și imanente.

Explicația între știință-morală și religie era de neînlaturat. Cum toate izvorau dintr'o necesitate, dar cum totodată antagonismul dintre cele două tabere era principial ireductibil, singura eșire a fost *compromisul*, cel mai mare și tenace compromis al naturii umane. Religia s'a văzut nevoită să integreze sfera naturală și etică. Dumnezeu, din existență supranaturală și cu activitate irațională (gratie, minune), a devenit un factor cosmologic, un principiu explicativ al naturii — o *cauză primă* — și un legislator moral. Religia s'a transformat în „teologie naturală” și metafizică, forme ibride de care vom mai vorbi. Nu e greu de observat că Divinitatea „teologiei naturale” și aceea a religiei autentice sunt identice numai cu numele (M. Pradines: Id. p. 28). Așa se explică — vom vedea — că religia nu se va mulțumi niciodată cu ceace îi oferă rațiunea și natura.

Acelaș lucru și în ordinea practică. Religia, inițial „dincolo de bine și de rău” și structurată numai dinamist spre captarea „Puterilor”, a pactizat cu morala, a cărei origine e „naturală”: comunitatea conștiințelor, fenomenul social. Dacă n'ar fi pre-existat, în natura conștiinței, posibilitatea moralei, nicio religie n'ar fi putut s'o creeze. Astfel Dumnezeu, forță de nimic îngrădită, e proclamat bun și iubitor, principiu al tuturor perfecțiilor. Un fruntaș cafru spunea unui misionar despre religia sa: „puteți numi pe Dumnezeu cum vreți, dar nu spuneți că e bun” ¹⁾.

Compromisul dintre religie și morală era înlesnit de o slăbiciune a moralei: morala se fundează pe dualismul existență-valoare; ea pornește dela natură, dar luptă s'o innobileze prin chiar unele virtualități sau potențe ale naturii sau conștiinței (capacitatea de simpatie, de con-simțire). Pe acest dualism, care respectă autonomia conștiinței, s'a altoit dualismul religios (supranatură-natură), care, deși suprimă autonomia, pare a întări morala. Astfel o conlucrare tradițională a pricinuit iluzia că nu e posibilă o morală fără religie. Totuș această iluzie are un su-flet de adevăr. Până în clipa de față, morala, ca fenomen de masă, nu de elită (elită, în sens moral), a avut nevoie de rea-

1) Anton Anwander (catolic): Die Religionen der Menschheit, 1927, p. 43.

zemul religiei. Morala era pusă sub garanția Atotputerniciei. Ce va fi altădată? E de prisos orice anticipație. E însă trebuit să consemnăm că morala are o altă inspirație decât cea religioasă și că, mai de grabă, ea a purificat și înălțat religia, tocmai pentru ca aceasta să-i fie de ajutor.

Câtă depărtare dela zeii tari, care nu cedează decât în fața altor puteri, deslănțuite în ritual (incantație sau implorare), până la Dumnezeu, suveran etic al lumii. Pentru primitiv nici nu se pune problema teodiceii, adică, justificarea morala a opere divine, explicarea existenței răului într'o lume creată de o Ființă perfectă. Singura perfecție a Divinității primitive e Puterea absolută. Deaceia o religie, golită de conținutul moral cu care s'a îmbogățit în cursul vremii, revine la treapta preanimistă, mistică, magică, pur ritualistă. Posibilitatea vidării religiei de substanța ei morală — câți nu văd în religie altceva decât un tonic al practicei? — e dovada unei asocieri ulterioare. În toate religiile superioare asocierea e, după toate aparențele, indisolubilă; dar la unii credincioși căderea în forme ancestrale dă la iveală compromisul instabil, ca orice compromis.

S'a arătat însă că s'a instituit un compromis și în ordinea intelectuală: religia a suferit acțiunea filosofiei și științei, schimbându-și astfel fizionomia, nu însă fără spontane rezerve, ușor de înțeles. Religia nu putea absorbi, fără negare de sine, decât o anumită doză de filosofie (știință). Fondul originar al religiei trebuia păstrat, ordinea grației și transcendentul supranatural, departe de a fi anulate, amenințau oricând să se întoarcă împotriva intrusului, împotriva raționalului, imanentului și naturalului.

De asemeni e de notat că religia a căutat să capteze pentru supranatural tot ce e de ordin spiritual, lăsând naturii corporalul sau materialul. Religiozitate mistică și spiritualitate au devenit sinonime.

Rămâne să urmărim tragedia religiei, șovăirea între sfera ei proprie a supranaturalului sau iraționalului și sfera străină, adventice, a naturalului și raționalului. O sinteză, adică o îmbinare statornică, armonică, omogenă, a celor două sfere n'a fost cu putință până azi. Uneori condițiile istorice au favorizat identificarea în conceptul de Divinitate a celor două sfere antinomice, dar totdeauna religia s'a recules, apărându-și caracterele originale împotriva năzuințelor științifice și filosofice. Impărăția ei nu e din această lume. Tabloul ce vom înfățișa va desena sumar vicisitudinile unui vechi compromis și mai ales va pune în lumină străduințele contimporane atât de caracteristice, de a disocia elementul pur religios de elementele adventice și aluvionare. E o notă particulară a celor mai multe curente filosofice din sec. 19-lea și mai ales din sec. al 20-lea de a sublinia specificul religiei. Acest consens în relevarea fon-

dului irațional sau mistic a găsit o neașteptată justificare în constatările etnologiei. Religia afirmă tot mai conștient elementul rebel unei întregiri asimilării culturale.

a) *Teologia greacă*. Filosofia greacă marchează o nouă eră culturală. Olimpul popular nu cunoaște un criteriu moral prea sever. Pentru ca zeii, la început simple Forțe, să devină păzitorii Dreptății, a fost nevoie de o adâncă modificare a ideii de divinitate. În adevăr, Dumnezeu devine principiu etic deabia în momentul în care el e asimilat cu Rațiunea, cu Logosul, cu principiul explicativ al naturii. Așa e la Heracleitos, Pythagoras, Socrates, Platon, Aristoteles, Stoicii, chiar Plotin. Acesta face apel la intuiția extatică, dar o consideră prelungire a Inteligenței (Nous).

Gândirea greacă nu cunoaște un conflict principal între credință și rațiune, pentru motivul că ea nu posedă noțiunea de „credință”, instrument religios potrivit explorării supranaturale. Teologia greacă este aproape în întregime o teologie naturală sau rațională, este deci o metafizică. Natura e înfățișată ca năzuind spontan sau aspirând spre Divin, care e Idee, Formă, Nous, Logos. Teologia se confundă cu filosofia — confuzie, care prin răsunetul ei, prin acțiunea ei milenară, explică reacțiile supranaturaliste din antichitate ca și din vremea noastră. Epocile ce stau sub influența elenismului naturalist sunt urmate de izbucniri iraționaliste.

Aristoteles denuște, tipic pentru viitorime, metafizica sau „prima filosofie”: Teologie. Religia filosofică intră în conflict cu religia populară, pe care, în cazul cel mai bun o îngăduie numai interpretată alegoric. *Xenophanes*, unul din primii gânditori elini, se ridică împotriva antropomorfismului teoretic și moral: „Da, dacă boii, caii și leii ar avea brațe și dacă cu brațele lor ar putea picta și produce opere de artă ca oamenii, caii ar picta formele zeilor asemenea celor ale cailor și boii asemenea celor ale boilor, și ar face corpurile lor fiecare după specia sa”. În sfârșit, în alt fragment el respingea imoralitatea zeilor: „Homer și Hesiod au atribuit zeilor tot felul de lucruri care la oameni sunt rușinoase, hoții, adultere și înșelăciuni reciproce”.

Creștinismul, într-una din laturile lui cele mai caracteristice, înseamnă o irupere a motivului supranaturalist și irațional, a postulatului specific religios al Harului ce se coboară din sfera misterului. Creștinismul sparge cadrul intelectualismului și al religiozității speculative grecești prin noțiunea de *revelație*, distinctă de aceea de *inițiere* din misterele păgâne, din religiile salvării, care întreprind odată cu el cucerirea imperiului roman. Termenul de *Offenbarungsreligion* (religie de revelație), ca tip religios, a fost făurit de *Hermann Usener*, termen ce trebuie deosebit de „religie revelată” ce implică o judecată metafizică).

1) *N. Söderblom*: *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, 1913, p. 88.

Cu atât mai robust și cuceritor e moralismul creștin: Dumnezeu creștin e Dumnezeu iubirii infinite, care dezvoltă profetismul iudaic în paguba ritualismului din aceeași religie mono-teistă. De aceea în cadrul iudaismului nu ia ființă problematica tragică a raporturilor dintre credință și știință. Creștinismul merita să învingă și știința greacă și toate religiile dinainte, unele înrudite cu el, căci aducea un ideal nepieritor: împărăția Dreptății prin legea iubirii. Creștinismul care „a pus acest principiu aplicându-l la omenirea întreagă, proclama astfel o lege a umanității care e cu desăvârșire superioară tuturor religiilor antichității, ca și tuturor speculațiilor și științei elenismului”¹⁾.

Dar creștinismul nu se poate menține în supranaturalismul său moralist. Pentru ca să trăiască și să se lătească în lumea romană, în atmosfera culturii eleniste, el a trebuit să ajungă la o tranzacție, nu atât cu morala greacă, pe care o depășea cu mult, ci cu știința sau filosofia greacă.

Divinitatea creștină destul de complexă, căci posedă trei persoane de „aceeaș substanță” (homusia), se contopește cu Logosul grec, cu Rațiunea, ridicând astfel dureroasa problemă a raporturilor dintre credință (supranatural) și rațiune (natural). Creștinismul nu ne pune în fața unei alternative: „sau — sau”, ci în fața unui compromis: „și — și”. În adevăr, religia creștină a rămas până azi religia cea mai cuprinzătoare și primitoare, o religie excepțională, eșită dintr’o „dialectică pasionată”. Ea integrează aproape toate formele de religiozitate, începând cu magia. Totdeauna a adâncit și subliniat, ca niciuna alta, motivele superioare: morala, inima, valoarea persoanei sau sufletului, pe scurt, autonomia interiorului. O religie de multiple tensiuni interne și de nesfârșite posibilități evolutive.

Nu mai puțină înțelegere găsește și natura; altminteri nu-și află explicație evoluția culturii occidentale în direcția nebănuită a prețuirii vieții de pe pământ. Creștinismul a dat vieții imanente o valoare divină, cum se poate observa în acea „mistică a naturii”, care începe în evul mediu cu Francisc d’Assisi, se desvoltă luxuriant în Renaștere și biruitor la Rousseau, Goethe și romantismul german și, prin acesta, în romantismul european. Anticul, chiar când diviniza panteist natura, păstra față de ea distanță. Lipsește la antici acel sentiment naturist de intimitate cu respirația lucrurilor²⁾.

Semnificativă e din punctul nostru de vedere soarta Logosului, a Rațiunii, a Cunoașterii, înlăuntrul creștinismului³⁾. Nevoia

1) *Alfred Loisy*: La valeur humaine du christianisme, Revue de Métaphisique et de Morale, 1934, p. 533.

2) *Kurt Leese*: Natürliche Religion und christlicher Glaube, 1936. Autorul vede în această „mistică a naturii” o punte între creștinism și rasism.

3) *A. N. Whitehead*: La Science et le monde moderne, 1930, p. 25 și urm.

comprehenziunii duce creștinismul dela teologia supranaturală la „teologia naturală” sau rațională. Formarea teologiei naturale în creștinism străbate următoarele etape.

b) *Patristica și începutul Scolasticii*. Apostolul Pavel în *Epistola către Romani* 1, 18—21 și 2, 14—15, un Părinte al Bisericii ca *Justin Martirul*, care s'a convertit la creștinism și din motive filosofice, susțin o revelație în natură a Logosului, chiar la păgâni, înainte de creștinism. Însă participarea păgânilor la Logos e doar parțială, de aci și erorile lor. Tot Justin propune și altă ipoteză pentru a explica adevărurile parțiale din filosofia greco-romană: gânditorii greci au făcut imprumuturi nemărturisite din înțelepciunea biblică (Moise și Profeții). Mai târziu se va recunoaște numai această revelație, indirectă, a Logosului.

Se caută însă o formulă mai generală de conciliere a credinței (dogmei) și științei (gândirii grecești). Formula patristică, întocmită de *Augustin*, și primită de cei dintâi scolastici (Scotus Eriugena în sec. 9 și Anselm în sec. 11) așează pe acelaș plan credința și rațiunea: ele se îndreaptă spre acelaș obiect, supranaturalul, însă fiecare îl exprimă în limbajuri deosebite, odată direct prin „lumina supranaturală” sau credința, altădată, uman, prin „lumina naturală” sau rațiune. E o deslegare devenită clasică: acelaș obiect e redat pe două planuri de cunoaștere. Dar înapoia acestei conciliații se ascunde superioritatea credinței, care e inițială, și care iluminează neconținut rațiunea. Rațiunea e rațiune numai prin credință sau revelație (credo ut intelligam sau fides quaerens intellectum).

c) *Scolastica în sec. 13 și 14*. Descoperirea prin Arabi și apoi prin bizantini a întregii opere aristotelice creiază condiții încă mai prielnice pentru constituirea *teologiei naturale*. De sigur, mai ales la început, dar și mai târziu, afluxul operelor Stagiritului ridică mari greutăți. Noua filosofie cunoscută până atunci numai în latura logică, aducea teorii contrare dogmei, ca eternitatea lumii, un Dumnezeu strein de lume, sau soluții neprecise și chiar eterodoxe în chestia nemuririi sufletului. De aci posibilitatea mai multor comportări teologice. Una din ele este aristotelismul eretic, arab sau averoist.

Mai mult constatarea crizei decât eșirea din ea a fost, încă înainte de tomism, teoria *dublului adevăr*, inspirată de comentatorul aristotelic arab, *Averroes*, venit parcă să complice înțelegerea operelor deabia cunoscute. Teza, redată exagerat de adversari, nu proclamă propriu zis două adevăruri, ci numai contradicția formală dintre rațiune și credință¹⁾.

Teza catolică este legată de numele lui *Toma de Aquino*, și pentru înțelegerea ei trebuie să o confruntăm cu soluția pa-

1) *Etienne Gilson*; *Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, pp. 51 și urm.

tristică, augustiniană. Această soluție a fost numită *intrinsicism*: rațiunea, scaldată în lumina grației, înțelege supranaturalul; misterul e transparent inteligenței *illuminate*; dogma poate fi raționalizată. Prin factura lui *intrinsicism* are rădăcinile în gândirea greacă (platonism), mai ales în neoplatonism (Plotin), care proclamă Inteligența (Nous) calea ce duce la *Unul* inefabil. Dela neoplatonism a trecut la Augustin și scolastică¹⁾.

Noua teză, tomistă, a fost etichetată de Școală *extrinsicism*; ea e mult mai complexă decât pare. Obiectul credinței e un mister, căci e supranatural; el a fost dat în revelație și ca atare este accesibil numai credinței. Teologia e și nu poate fi decât supranaturală. Credința însăși, în *conținutul* ei, nu are nevoie de justificare sau de demonstrație. Misterul e crezut, iar ceace e crezut nu mai are nevoie să fie știut.

Dar dacă însuși conținutul scapă rațiunii, putem justifica rațional *conținătorul* sau pe cel ce garantează credința: pe Dumnezeu. Credem, fiindcă cuprinsul credinței este dictat sau revelat de Dumnezeu. Fundamentul rațional al credinței este *extrinsec* ei, este *autoritatea* Revelației, a Cuvântului lui Dumnezeu care nu poate înșela.

Teologia naturală constituie *preambula fidei*, o pregătire a credinței. Ea demonstrează numai existența, perfecția și veracitatea divinității, suprema garanție a credinței. Cum dogma este păstrată de Biserică, autoritatea revelației e dublată de autoritatea bisericii. Ultimul cuvânt al catolicului e: „cred, fiindcă rațiunea îmi arată că Dumnezeu a vorbit și Biserica a păstrat cuvântul Domnului“. Dacă rațiunea nu poate ajunge până la conținut, ea poate cuprinde pe conținător.

Teologia naturală era limitată la anumite articole de credință: existența și atributele lui Dumnezeu, nemurirea sufletului. Restul dogmelor depășea „lumina naturală“, fiind rezervat grației sau supranaturii. Intre rațiune și credință nu poate izbucni conflicte, ele au domenii distincte: natura și supranatura. Dar acestea nu se exclud? Nota caracteristică a tezei tomiste e că cele două lumi se întregesc, ca și cum ele n'ar fi deosebite decât prin complexitate, nu prin natura lor: *gratia naturam non tollit sed perficit; naturalis ratio subvenit fidei*. Domeniul specific rațiunii este *natura*, creația lui Dumnezeu. În acest domeniu credința nu are să se amestece, pe temeiul principiului că ceace e demonstrat, nu mai are nevoie să fie crezut.

Era desine înțeles că știința nu poate contrazice credința, căci adevărul nu poate fi decât unul, iar dacă se întâmplă să o contrazică, știința (rațiunea) se înșeală. Prin urmare teologia nu tolera din știință decât ceea ce era de acord cu adevărurile ei. Teologia era dar instanța supremă. Această erarhie, inerentă

1) H. Delacroix: Op, cit. p. 135.

Scoalei mature, a determinat pe *Petrus Damiani*, mistic din veacul al 11-lea, să vadă în filosofie o *ancilla* (sclava) *theologiae*.

Soluția tomistă era „sintetică”; ea acorda rațiunii nu numai ordinea naturală, dar și posibilitatea de a justifica extrinsec credința, demonstrând existența și veracitatea, deci, autoritatea celui ce a dat sau revelat conținutul credinței. Nu autoritatea evidenței, ci evidența autorității cădea în competența rațiunii, intrucât aceasta se aplică la credință.

Deslegarea era în sine nestabilă. Dacă rațiunea și credința au domenii deosebite și dacă rațiunea, în domeniul credinței, are numai un rol extrinsec, de anticameră, rămâne primejdia ca ele să fie din nou strict separate și deci opuse: sfera supranaturală sau a grației e obiect de credință oarbă, iar rațiunii îi revine numai cunoașterea naturii. Nici o dogmă nu poate fi demonstrată și nici nu are nevoie de demonstrație. Această teză triumfă în *nominalismul* secolului al 14-lea. Aceeaș independență este acordată rațiunii, care se cantonează în domeniul naturii. Astfel principiul scolastic al armoniei celor două instrumente de cunoaștere este zdruncinat.

Chiar înainte *mistica* se revoltase împotriva excesului de intelectualism dialectic care innăbușea caracterul supranatural al religiei. Totdeauna istoria ne documentează o revoltă echivalentă a rațiunii și științei împotriva încălcărilor și exigențelor credinței. Știința refuză de a mai fi o simplă *ancilla theologiae*. Autonomia rațiunii e pregătită de acelaș nominalism, care socotea că servește credința așezând-o dincolo de rațiune (Occam). Rezultatul acestei inevitabile separări între rațiune și credință a fost constituirea noii științe experimentale și matematice a naturii de către Copernic, Leonardo, Kepler, Galilei, aproape toți influențați de nominalismul universității din Paris (sec. 14 și 15). Dar și credința e promovată, cel puțin indirect, de nominalism: *Reforma* lui Luther, care frânge catolicismul. Se face astfel dovada că totdeauna credința în supranatural, afirmată desine stă-tător, duce la rupturi și erezii, ruinând Biserica. Ne aflăm aci în fața aceleiaș antinomii: credința pură e necesară Bisericii, dar totdeauna e și primejdioasă. Nici fără ea, nici cu ea.

In rezumat, evul mediu formulează patru deslegări—din care două fundamentale — ale problematicii rațiune-credință:

1. *Intrinsecismul* (augustinism): rațiunea și credința au acelaș domeniu, dar îl abordează deosebit și convergent.

2. *extrinsecismul* (tomismul): rațiunea și credința au domenii deosebite dar complimentare: rațiunea se mai aplică și la credință *extrinsec*, ca un preambul.

Subordonate sunt următoarele două soluții:

3. *averoismul*: rațiunea și credința au domenii deosebite și le abordează pe căi divergente, ajungând la „două adevăruri” formal opuse.

4. *Nominalismul*: rațiunea și credința au domenii deosebite dar complementare; în schimb rațiunea nu găsește nici o aplicație la credință (extrinsecismul dispăre)

Toate tezele, afară de cea averoistă, sunt conciliante.

d) *Filosofia modernă până la Kant*. Noua știință prin ideea de lege sau de raport empiric măsurat cu precizie asigură ordinii naturale autonomie. Trebuia ca problema raporturilor dintre cele două puteri tradiționale să fie pusă din nou. *Descartes* o face exemplar, deschizând drum nou și în acest cadru. Soluția lui se aseamănă în multe privințe cu cea tomistă: știința, redusă la mecanică, și credința au domenii deosebite și de aceea nu pot intra în conflict, natura și supranatura (ordinea grației). Credința are o evidență proprie, diferită de cea a rațiunii; ea presupune o inspirație a sfântului Duh, de care se poate prevala ori și cine, cu condiția să renunțe la interpretări teologice. În teologie se vor pronunța numai cei excepțional inspirați.

Totuși cele două domenii se întâlnesc într'un punct, ca în tomism: rațiunea *intuitivă* (nu silogistică) are capacitatea de a dovedi sau cunoaște clar și distinct existența Perfectului și independența sufletului (nemurirea). Analogia cu teza tomistă e limitată, căci în două puncte esențiale tezele se ciocnesc. Rațiunea, întâi, trece deadreptul în domeniul credinței, răpind acesteia monopolul supranaturalului. Supranaturalul putea fi demonstrat rațional. În acest punct *Descartes* restabilește intrinsecismul augustinian: chiar conținutul credinței poate fi dovedit intelectual, iar Dumnezeu e transformat într'o piesă necesară noii științe a naturii (veracitatea divină garantează evidența rațională).

În al doilea rând și mai grav, la *Descartes* filosofia determină cu dela sine putere raportul ei cu teologia, pe care o găsește dată, așa cum în evul mediu teologia determină cu dela sine putere raportul ei cu știința greacă, pe care o găsisese dată. Drept urmare, cum altădată teologia recunoștea filosofiei dreptul la existență numai întrucât nu o contrazicea, tot așa la *Descartes* filosofia își recunoaște competența de a judeca ce poate fi primit în teologie¹⁾.

Teza cartesiană e caracteristică pentru raționalismul din secolul al 17 și 18 (*Malebranche*, *Spinoza*, *Leibniz*, *Wolff*). Teza empiristă, reprezentată de *John Locke*, admite și ea adevăruri revelate sau de credință, recunoscând—aparent, în spiritul tomist—rațiunii dreptul de a învedera „raționalitatea creștinismului” sau a revelației. În realitate prin această rațiunea a obținut dreptul de a hotărî ce e adevărat și eronat în ordinea revelației.

Consecința noilor teze e *deismul*, particularitatea mai ales a secolului al 18-lea, a „iluminismului”—cum spun italienii.

1) *Johannes Rehmke* Gesammelte philosophische Aufsätze, 1928, p. 305.

Deismul suprimă din religie adevărurile *revelate* sau supranaturale, care tocmai definesc religia istorică, concretă, mărginindu-se la ceea ce poate fi demonstrat. În acest chip, religia se identifică pentru prima oară cu *teologia naturală*, concepută ca un creștinism purificat sau ca o religie universală, eternă, care ar fi existat la primitivi, la chinezi, etc., și a fost deformată intenționat de pro-fitorii religiei (preoții și monarhii).

Deismul sau teologia naturală suprimă ceea ce e mai caracteristic în esența religiei. Pentru a tempera exagerările deiste, fără a părăsi terenul rațiunii, s'au făcut două încercări simetrice dar principial opuse: doctrinele lui *David Hume* și *Immanuel Kant*.

Hume, criticând deismul și religia naturală, desvăluie limitele și nesiguranța rațiunii și deci posibilitatea misterului. Totodată schițează o geneză psihologică a religiei și o evoluție a ei dela forme rudimentare la cele superioare. Totuș poziția lui Hume nu e netă; uneori el are limbajul unui deist.

Nu Hume, ci Kant pune capăt religiei naturale, care e principalul capitol al metafizicii. Kant, respingând ca „iluzie” orice metafizică obiectivistă, supune unei critici nemiloase toate argumentele făurite de „teologia naturală” în favoarea existenței lui Dumnezeu. Temeiul de căpetenie, pe care se reazemă respingerea „teologiei raționale” sau naturale constituie ideea fundamentală a kantismului: rațiunea valorează numai în cadrul experienței posibile. Numai ce e dat în experiență e, pentru noi, real. Cum sfera religioasă, prin chiar natura ei, transcendează experiența, ea nu poate fi obiect de experiență și deci de cunoștință. Nu există însă o „experiență religioasă”? Această posibilitate a fost exploatată în zilele noastre de pragmatismul lui W. James, și o vom cerceta la vreme.

Dar Kant nu respinge orice fel de religie, dimpotrivă, el pretinde că a asigurat credinței un reazem solid: „a trebuit să înlătur știința (falsa știință a metafizicii), pentru a face loc credinței” (*Kritik der reinen Vernunft*, Prefața la ed. II-a).

Intenția adâncă a lui Kant era de a funda în așa fel religia încât să fie pusă la adăpost autonomia moralei. Rezultatul este răsturnarea unei situații tradiționale: nu religia fundează morala, ci viceversa, religia este o cerință a legii morale, este o „credință practică”, nu însă individuală, ci universală sau rațională, Religia kantiană e un moralism ipostaziat, e transformarea divinului în ordine morală. E singura religie care nu pune în primejdie autonomia o dînei morale.

Teza kantiană avea avantajul unei deslegări sintetice: credința, sustrasă rațiunii teoretice, dar fundată pe rațiunea practică; rațiunea, concentrată în sfera naturii, lăsând credinței lumea suprasensibilă sau transcendentă. Din nou cele două puteri rațiunea și credința, se armonizează, fiindcă au domenii distincte.

Se asigura astfel independența științei, a religiei, dar, mai ales, a moralei. Kantismul avea aparențele unei deslegări definitive.

e) *Cugetarea contimporană.* Istoria arată că un kantism pur, o păstrare intactă a slovei kantiene, n'a existat niciodată. Epigonii și-au îngăduit interpretările cele mai felurite. Unii au accentuat latura pur critică și științifică, alții au socotit că pot scoate din criticism o nouă metafizică. Pe noi ne interesează însă soarta problemei noastre la urmașii lui Kant, la neokantieni, ca și la toți gânditorii ce vin după Kant.

Am văzut că în filosofia modernă s'au cristalizat două deslegări. Cea dintâi și cea mai comodă sună, destul de paradoxal: știința (filosofia) și religia se înțeleg cu atât mai bine cu cât sunt separate mai strict, căci fiecare în sfera proprie se bucură de libertate. Kant însuși a oferit o variantă originală a aceleiaș teme. A doua e intrinsecismul augustinian, restaurat în favoarea rațiunii: ele sunt de acord, dacă știința absoarbe religia sub forma deismului sau a teologiei naturale. Cum vedem, soluțiile tipice medievale revin în circumstanțe culturale deosebite.

Vom întâlni și după Kant deslegarea intelectualistă de al doilea tip, sub forma metafizică sau de „filosofie științifică“.

În metafizica idealistă a epigonilor, la Fichte, Schelling, Hegel, idealul raționalist al „luminelor“ primește o nouă înfățișare: religia e absorbită de rațiune și se confundă cu metafizica speculativă. Supranaturalul revelației este o manifestație inferioară a Rațiunii — e „reprezentare“, pe când filosofia e „concept“ — manifestație ce cu necesitate dialectică se desvoltă în forma superioară a metafizicii. Noutatea din acest raționalism speculativ era istoricismul, care, fără a lipsi în secolul al 18-lea, nu e destul de apreciat atunci: filosofia exprimă istoria sau evoluția dialectică a Ideii, a Spiritului absolut, adică a Divinului. Religia e un mod inferior de a concepe istoria Divinității, iar istoria e totdeauna o „istorie sacră“.

Oricât de ciudată ar părea apropierea, o deslegare asemănătoare, dar pe alt plan, se întâlnește în secolul al 19-lea în filosofia, care se reazemă numai pe știință și refuză orice speculație metafizică: *monismul lui Ernest Haeckel* și al lui *Wilhelm Ostwald*. Întâi, monismul este o filosofie, căci științele speciale au nevoie de o întregire printr'o vedere universală; al doilea, el este totdeauna o religie sau un substitut al religiilor de până acum, căci această „filosofie științifică“ poate găsi un răspuns mulțumitor la toate „enigmele universului“. Dacă nu se poate vorbi de o religie științifică, cum se poate vorbi de o filosofie științifică, totuși monismul se impune ca o „religie a științei“.

În 1911, la congresul moniștilor, W. Ostwald a făcut următoarele declarații, tipice pentru mentalitatea secolului al 19-lea: „Recunoaștem că pentru noi moniștii conceptul de știință



se strecoară irezistibil în locul pe care l-a avut până acum, pentru spirite mai puțin evoluat, conceptul de Dumnezeu. Căci tot ce omenirea a concentrat în conceptul de Dumnezeu ca dorințe, speranțe, ținte și ideale, este împlinit acum de știință". (citată de A. Anwander : Op. cit. p. 15).

Religia tradițională, explicație insuficientă a lumii, e înlocuită cu o explicație superioară, științifică, întocmai ca la Hegel. Numai că Hegel era conștient că prin metafizică depășea știința empirică, pe când Haeckel și Ostwald sunt convinși că filosofia lor e strict științifică (în sensul că nu conține mai mult decât ce află în științele speciale). Aceștia din urmă fac metafizică fără să știe, căci monismul e o combinație a spinozismului cu evoluționismul, ca și la Hegel ¹⁾. Mai jos, vom întâlni, în în cadrul altei soluții, evoluționismul pozitivist.

Filosofia științifică e legată mult mai strâns de numele lui *Auguste Comte*, întemeietorul pozitivismului. În cadrul acestei fundamentale doctrine, raportul dintre religie și știință este destul de complex ; numai o voită ignorare a faptelor a putut prezenta pozitivismul ca potrivnic religiei. În realitate, Comte e convins nu numai de necesitatea religiei, dar și de sporirea continuă a nevoii religioase : „Natura noastră individuală și colectivă devine din ce în ce mai religioasă, oricât de stranie ar părea azi această lege" (Politique positive, II, 19).

Comte începe, în teoria celor trei stări, prin a deosebi religia de teologie, care, și pentru el ca pentru Hegel, este o *explicație* inferioară a lumii, explicație, depășită trecător de metafizică (starea a doua) și definitiv de pozitivism (starea a treia). Explicația pozitivistă a lumii presupune nu numai cele șase științe speciale fundamentale, ci și o știință universală, filosofia pozitivă, care e sinteza sau armonizarea rezultatelor științifice. Această sinteză, având ca scop regenerarea omenirii printr'o putere spirituală mai temeinică decât teologia și metafizica la un loc, este o „sinteză subiectivă", cum era teologia, dar bazată, cum cere știința, pe un mare fapt : *umanitatea* sau societatea, obiectul celei de a șasea științe, pozitivată și denumită de Comte : sociologia.

Pozitivismul, în „sinteză subiectivă", privește toată lumea și toate formele culturale, din punctul de vedere al interesului uman, adică al armoniei sociale. Nu e însă destul ca inteligența să elaboreze o concepție al cărei centru e umanitatea sau colectivitatea. Se impune depășirea sferei intelectuale — aci Comte stă mai aproape de esența religiei decât metafizica speculativă

1) Privitor la succesul netăgăduit al „religiei moniste", teologul vienez, *Karl Beth*, înregistrează că noua mistică începe ca o reacție contra acelei pseudoreligii. Haeckelismul e, în bună parte, responsabil de iruperea valului mistic (*Karl Beth: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens, 1927, pag. 1.*)

a lui Hegel — și apelul la facultățile afective ale omului. Locașul religiei e inima, afectul de simpatie, de solidaritate; în consecință se cade să subordonăm inimei inteligența cu toate preocupările ei. Inima e altruismul sau instinctul de adorare și de subordonare a individului față de colectivitate. Comte merge și mai departe; el îngăduie fetișismul, adorarea „Marei Ființe” (Umanitatea), a „Marelui mediu” (Universul) și a „Marelui Fetiș” (Pământul), însă numai ca simple jocuri ale imaginației, ca simple mituri. Supranaturalul e considerat numai ca *cum ar fi real*, ca o *ficțiune utilă* — teză pe care o vom întâlni la neokantianul Vaihinger. Și Platon îngăduia mitul ca auxiliar al filosofiei.

Greutatea de a apăra pozitivismul rezidă tocmai în ultimul punct: dacă religia e o chestie de sentiment, trebuie să-i acordăm și un obiect corespunzător, anume, o sferă supraempirică, supranaturală, care e însă perfect reală, nu simplă ficțiune sau mit. Sau, după Comte, religia depășește sfera empirică numai în imaginație, pentru a da satisfacție inimii și a întări altruismul în paguba egoismului. Ceeace e tipic în această teorie e strămutarea sferei religioase într-o anume funcțiune subiectivă: sentimentul sau instinctul. E o obișnuită deplasare a chestiei, pe care o vom întâlni adesea în cadrul soluției anti-intelectualiste sau romantice.

Jean-Marie Guyau și „ireligiunea viitorului”. Concepția pozitivistă a religiei este desvoltată cu ajutorul ideii de viață și sub înrăurirea lui Alfred Fouillée de J.-M. Guyau. Viitorul nu aparține nici religiei, nici antireligiei, ci *ireligiei*, care e altceva decât negarea religiei; ea păstrează sub forma cea mai pură elementul etern al sentimentului religios, sentiment ce e prezent în germene și la animal. Dacă s'a vorbit de perenitatea religiei, e fiindcă s'a confundat religia fie cu metafizica fie cu morala, cum vom descoperi la H. Spencer, care în chip abuziv numește religie o vagă speculație asupra Incognoscibilului. Mulți sunt astăzi care susțin că religia trăește încă, în vreme ce persistă numai un înveliș de cuvinte, care acoperă un sistem pur metafizic (*L'Irréligion de l'avenir*, XII—XIII). „Ireligia, așa cum o înțelegem, poate fi considerată ca un grad superior al religiei și al civilizației însăș” (Id. p. XV).

Această religie superioară înlătură, ca lovite de caducitate, elementele religiilor pozitive: mit, dogme, rituri. Ea conservă din sentimentul religios ceea ce el avea esențial: „de o parte, admirarea cosmosului și a puterilor infinite desfășurate în el; de altă parte urmărirea unui ideal, nu numai individual, ci social și chiar cosmic, care depășește realitatea actuală”. (Id. XIV). „Omul devine în adevăr religios, când suprapune societății umane, în care trăește, o altă societate mai puternică și mai înaltă, o societate universală și așa zicând cosmică. Sociabilitatea, din care se face una din trăsăturile caracterului uman, se lărgește atunci și merge până la stele. Această sociabilitate este fondul

durabil al sentimentului religios, și se poate defini ființa religioasă o ființă sociabilă nu numai cu toți viii descoperiți de experiență ci cu toate ființele de gândire cu care populează lumea" (Id. I/II). „Religia e un *sociomorfism* universal" (III), este generalizarea vieții, mai ales, a vieții sociale. Această generalizare e o simplă ipoteză metafizică, substituit al religiei, substituit impus de progresul culturii, care face imposibilă și chiar de prisos religia tradițională.

Ludovic Feuerbach (1804—1872) și „teologia ca antropologie“. Tendința pozitivistă de a suprapune ordinea religioasă și realitatea umană (colectivitatea) ajunge la aceleași rezultate în doctrina lui L. Feuerbach, aproape în acelaș timp cu filosofia lui Comte, dar independent de aceasta. Feuerbach, având ca punct de plecare, nu științele pozitive (Comte), ci metafizica speculativă a lui Hegel, duce la extrem, ca toți „tinerii hegelieni" (Strauss, Bruno Bauer, Karl Marx), transpunerea sau reintegrarea hegeliană a transcendentului în imanent: Dumnezeu nu e Spiritul absolut, ci Omul, colectivitatea ideală, înfrățirea prin iubire. Nu sentimentul e organul Divinului, ci sentimentul e dumnezeesc.

Pe măsură ce omul concentrează în Dumnezeu tot ce e perfect, el se micșorează pe sine însuș și astfel ia ființă prăpastia dintre uman (natural) și divin (supranatural). Contradicțiile ce rezultă fatal din acest strict dualism—zice Feuerbach—ne obligă să reîntegrăm în umanitate esența noastră, înstrăinată în Dumnezeu.

Rezultatul primei sale opere originale, „Esența creștinismului" (1841) sună: „teologia e antropologie". Credința în Dumnezeu e credința în om; cunoașterea lui Dumnezeu e cunoașterea de sine. Feuerbach afirmă ceva corespunzător legii comteiene a celor trei stări: „Dumnezeu a fost primul meu gând, Rațiunea al doilea și Omul al treilea". În a doua sa operă „Esența religiei" (1845), întregită de „Prelegeri asupra esenței religiei" (1848—1849), umple o lacună: Dumnezeu este și *natura* adorată, o natură ce posedă caracter uman. Omul, adorând natura, se divinizează pe sine însuș.

De relevat e că, spre deosebire de Comte, el refuză de a păstra dogmele prin echivoca lor interpretare ca ficțiuni și mituri. De asemenea respinge vechea „teologie naturală" deistă — pozitivismul aducea alta nouă, sociologismul sau *antropologismul*: „Ce este un Dumnezeu, care lucrează numai în concordanță cu legile naturii, ale cărui efecte sunt numai efecte naturale? E un Dumnezeu numai cu numele, căci în conținut nu se deosebește de natură"... (Vorlesungen über das Wesen der Religion, ediția W. Bolin și Jodl, VIII, 187).

H. Spencer și religia Incognoscibilului. Spre deosebire de Comte, adversar al distincțiilor de domenii, *Herbert Spencer* propune o soluție împăciuitoare prin separarea realităților sau sferelor. Soluția spenceriană e neatârnată de ideea centrală a filoso-

fiei sale, de *evoluționism*; acesta îl duce mai de grabă la teoria cercetată înainte, la animism (manism), potrivit căruia religia e o iluzie. Din potrivă, soluția sa recunoaște religiei o sferă reală, mai mult, zona realității în sine, a Absolutului sau Necondiționatului. Odată angajat în această direcție, Spencer merge tot mai departe cu concesiile. Nu numai că știința e parțială și cantonată în relativ și condiționat, dar ea însăși cere întregirea prin Absolut. Știința și religia se opun numai în ceea ce au contingent, nu și în esența lor. Sub antagonismul aparent domnește un acord complet (Spencer; *Premiers Principes*, trad. Guymiot, p. 16). Căci religia nu e o iluzie, ci e „expresia unui fapt etern”, deci ea se raportează la realitate ca și știința. Având ambele la bază realitatea, trebuie să existe între ele o „armonie fundamentală”. Acordul lor se înfăptuește prin adevărul cel mai cuprinzător și mai abstract al științei și al religiei.

Dacă supunem examenului ultimile idei ale religiei ca și ale științei, observăm că fiecare din ele este antinomică, se distruge singură, că în fine este greșită. Inapoi a erorilor și contradicțiilor descoperim „sufletul de adevăr”, care, recunoscut și de știință, e axa religiei: existența presupune un *mister* ultim. „Dacă religia și știința pot fi vreodată împăcate, baza acestei împăcări va fi acest fapt, care e cel mai profund, cel mai larg și cel mai sigur din toate faptele, anume că Puterea care ne e manifestată de univers este inscrutabilă” (Op. cit. p. 36).

Dar e și o mare deosebire între știință și religie. În timp ce știința, recunoscând misterul ultim al lucrurilor, are înaintea ei larg și indefinit deschis domeniul cognoscibilului sau relativului, religia se mărginește la recunoașterea și *adorarea* Absolutului misterios, renunțând treptat la toate încercările de a reprezenta simbolic esența ultimă, încercări care constituie tocmai religiile istorice și pozitive. Religia începe unde sfârșește știința sau cunoștința fenomenală și relativă, singura accesibilă omului — de aceea religia lui Spencer a fost numită *agnosticism*, termen pus în circulație de Th. Huxley, cu toate că Spencer însuși a călcat consemnul tăcerii: el vorbește de „Puterea invizibilă”, una și suprapersonală, determinări, care, asemenea cultului misterului, trădează originea lor mistică. Și mistica înalță divinul peste rațiune, determinându-l totuși prin concepte vagi ca Unul, Forță, sau negative prin apelul la superlativ: supra existențial, supra-personal, etc. Vrednic de subliniat e că Spencer, deși aci are conștiința supranaturalului, adaptează religia la compromisul tradițional, considerând-o ca un fel de explicație a lumii, ca o teologie naturală.

În calea doctrinei spenceriene stă următoarea reflecție: dacă religia se reduce la adorarea Incognoscibilului, a Puterii inscrutabile, nu avem oare aerul că adorăm propria noastră ignoranță?

Fenomenismul. O ultimă atitudine de ordin științific se deosebește de cele dinainte prin aparența de neutralitate și obiectivitate, e *fenomenismul*. Atitudinea aceasta e foarte răspândită și, într'un sens precis, are un fond real. Religia e un fapt uman, e un fenomen sau o manifestație a vieții; ca atare ea poate fi obiect de știință, ca orice alt fenomen. Sub acest aspect religia nu se mai opune științei. Religia, ca fenomen uman, are o latură psihologică, pur subiectivă, și una istorică sau socială; de aceea ea e cercetată de psihologie, istorie, sociologie, chiar și de biologie. Aspectul îndreptățit al fenomenismului e că religia presupune anumite procese sufletești care se desfășoară în anumite condiții istorico-sociale. Școala lui Durkheim vede chiar în religie expresia idealizată a socialității, a constrângerii colective, afirmație care depășește strictul fenomenism și se așează în teologia naturală a pozitivismului: cultul comunității.

Aspectul neîndreptățit al fenomenismului e ipocrita desființare sau ignorare a specificului religios: supranaturalul. Numai ignorarea metodologică, nu și cea sistematică, e valabilă. Așa de pildă psihologia se interesează nu de ceace e pur religios, ci de stările psihologice, datorită cărora religia are note comune cu alte stări (sentimentul de frică, etc.). În realitate psihologul, istoricul, sociologul, ar trebui să studieze modul cum se manifestă specificul religios — raportul, el însuși supranatural, cu Supranaturalul — în indivizi, evenimente, așezăminte. Așadar, fenomenismul deplasează numai, în loc să rezolve, problema raporturilor dintre filosofie (știința) și religie.

Ca încheiere, se constată că niciuna din încercările de armonizare, făcute în cadrul soluției intelectualiste, nu respectă esența religiei. Din toate cea mai eronată este încercarea pozitivistă de a reduce Divinul la realitatea umană sau socială. Să urmărim acum încercările din cadrul soluției contrare: iraționalismul.

Epilogul iraționalist. Inceputurile acestei atitudini merg până la mistică medievală, care se împotriva intelectualismului sau excesivei naturalizări a supranaturalului. Dar un anti-intelectualism, în sens propriu, se constituie deabia în timpurile noi, paralel cu desvoltarea sigură de sine a științei naturale, a acelei științe care își face apariția, după ce creștinismul isbutise cu mari sforțări să armonizeze credința cu știința veche, mai ales, aristotelică.

Am cunoscut tentativa zadarnică a celui dintâi filosof modern, Descartes, de a proba că știința nouă empirică și matematică e în stare mai bine decât cea greacă să asigure credinței o bază apologetică. Întreg raționalismul modern (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff) are ca esențială preocupare această nouă apologetică. Cum s'a arătat, satisfacerea religiei este tema constantă a tuturor marilor sisteme și curente de gândire, inspirate de noul ideal științific. Religia însăși nu a fost

satisfăcută, pentru cuvântul îndrituit că armonizarea s'a înfăptuit prin sacrificarea esenței ei, a caracterului ei specific.

Sunt în filosofia mai nouă sisteme care, accentuând structura autentică a religiei, supranaturalul și revelația, năzuiesc să impună două convingeri: a) religia e autonomă față de filosofie, știință și chiar morală; b) izvorul ei trebuie căutat într'un mijloc de „cunoștință” care depășește inteligența, aceasta având o valoare secundară sau chiar neavând nicio valoare. Tendința de a coborî valoarea științei și chiar de a proclama falimentul” ei e inerentă iraționalismului modern. Cum vom constata, acesta nu are o fizionomie unitară; el variază, după cum se înțelege instrumentul specific religios: dela instinct până la viziunea mistică, trecând prin „inimă” sau sentiment. Putem spune însă că, în toate nuanțele lui, iraționalismul are de scop fățiș sau ascuns apărarea religiei. El stă în serviciul acesteia.

Dela Blaise Pascal la Chateaubriand. Cel dintâi reprezentant al apologeticii iraționaliste este *Blaise Pascal*. „Toți cei ce caută pe Dumnezeu în afară de Isus Hristos și cari se opresc la natură, sau nu găsesc nicio lumină care să-i satisfacă, sau ajung să-și formeze un mijloc de a cunoaște pe Dumnezeu și de a-l servi fără mediator, și prin aceasta ei cad sau în ateism sau în deism, care sunt două lucruri de care religia creștină are, aproape egal, nespusă groază”. 1) Religia își are axa în supranatural și revelație, iar instrumentul ei e credința, care izvorăște din „spiritul de finețe”, din intuiția interioară a sentimentului. C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison (Pascal, *Ibidem*, p. 145).

O altă origine a iraționalismului trebuie căutată în doctrinele moralistilor englezi din sec. 17 și 18: *Shaftesbury* (1671—1713) *J. Butler* (1692—1752), *Francis Hutcheson* (1694—1746), *Adam Smith* 1723—1790) și școala scoțiană. Aceștia se integrează în direcția numită *preromantism*, căci ei schițează câteva din convingerile capitale ale romantismului: 1) esența omului nu e inteligența, ci „entuziasmul”, avântul instinctiv spre bine și frumos, confundate de romantism, uneori în favoarea frumosului; 2) există în noi un „simț” înăscut, o capacitate primară și spontană de a distinge sentimental binele și răul. A doua convingere a încetățenit argumentul, atât de răspândit și azi — el e folosit și de E. Boutroux: în noi există o năzuință irezistibilă, un instinct, un „simț intern”, care nu înșală, spre ceva superior. Noi adăogăm: acea năzuință nu e o garanție că există un obiect corespunzător care să o satisfacă. Recurgând la „simțul intern”, la instinct, orice poate fi afirmat și chiar justificat.

Toate motivele preromantice se întâlnesc în opera, cu pro-

1) *Blaise Pascal: Pensées* (ed. Garnier, 1930), p. 232.

funde rezonanțe, a lui *J. J. Rousseau*, a celui mai de seamă precursor al romantismului și restaurației. Cum remarcă *F. Baldensperger*¹⁾, caracterul eminent romantic al concepției lui Rousseau e indiferența și chiar nepăsarea față de orice intermediari în toate domeniile (artă, societate, dar mai ales religie), și deci proclamarea superiorității a ceea ce e „imediat” „trăire”, intuiție internă, „sentiment” cu evidențele lui speciale, „primitiv”, „spontan”. În *Emile*, el exclamă: „Dacă am fi ascultat numai ce se spune Dumnezeu inimii omului, n’ar fi existat pe pământ decât o religie”. Citatul arată că Rousseau menține idealul iluminist al unei „religii naturale”, una și aceeași peste tot, codificată în *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Că în opera lui Rousseau se află și posibilitatea unei justificări estetice sau literare a religiei o dovedește în chip pilduitor, până în timpul nostru, unul din discipolii săi, *Chateaubriand*: poezia clopotelor e un argument mai puternic decât orice silogism ateu, care ne lasă indiferenți, pe când poezia și pitorescul ne mișcă (*E. Boutroux*; Op. cit. p. 30 și urm).

Frederic Schleiermacher și protestantismul. Intemeetorul unei vaste teologii iraționaliste și distrugătorul „teologiei naturale” e gânditorul protestant și romantic: *Fr. Schleiermacher*. Reforma lui Luther aduce mesajul unei religii, fondate pe o credință intimă, pe o credință „fiducială” (*H. Delacroix*: Op. cit. 109/10), așadar, pe o adeziune pur sentimentală dincolo de planul rațional, pe o credință care e o „experiență” personală a grației divine, în sfârșit, pe o credință care e pură „confiență” nu în om, care e neputință și păcat, ci în grație și mister. La *Calvin* e o iluminare a inimii, o cunoștință prin sentiment, nu abstractă, a lui Dumnezeu, este experiența sau trăirea eternei condamnări sau a grației.

Pe aceiaș linie protestantă și fideistă se menține *Filip-Iacob Spener* (1635—1705), fondatorul *pietismului*, direcție protivnică tuturor concesiilor față de știință și natură. Alături de Rousseau, mai târziu, pietismul a găsit de timpuriu în sufletul lui *Kant* un durabil ecou.

Sistematizatorul noii teologii protestante rămâne *Schleiermacher* (1768—1834), care împotriva universalismului din „teologia naturală”, exaltă individualitatea istorică a oricărei religii, fără a renunța însă la o determinare esențială a religiozității. Esența religiei — susține acest teolog în „Asupra religiei” — e neatârnată de vreo teorie, fie și metafizică, și chiar de morală; ea rezidă pe o intuiție fundamentală, pe sentiment, și anume pe „sentimentul de dependență absolută” față de cauza infinită, față de necondiționat, de Sfânt. Ceea ce e comun religiilor nu e un mănuchiș de adevăruri raționale, ci un element irațional, izvorit

1) *F. Baldensperger, G. Beaulavon, etc.: J.-J. Rousseau, 1912, p. 284.*

din sentimentul de sacru și de subordonare față de supranatural. „În teologie e esențială ideea de revelație... Realitatea rezidă pentru teologie în fond pe o revelație” (N. Söderblom: *Natürliche Theologie*, etc. p. 67).

Teologia lui Schleiermacher domină gândirea protestantă până în vremea noastră, cum putem constata la un alt teolog protestant *Albrecht Ritschl* (1822– 1889) și la școala sa (*W. Herrmann*), înrâuriți și de filosofia kantiană.

Și la Ritschl nota cea mai caracteristică e rezistența împotriva oricărei metafizici și în genere contra oricărei construcții intelectuale. Dacă teologia nu poate trăi fără metafizică, în schimb religia însăși se poate dispensa de orice speculație metafizică. Esența religiei este Revelația, așa cum e dată în Biblie și în întreaga istorie a omenirii, revelație care e captată în actul intim al sentimentului, în credință, în așa numitele *judecări de valoare*. Că religia se reazemă pe judecări de valoare a susținut întâi elevul său, W. Herrmann, iar Ritschl a acceptat. Printre contemporani, danezul *Harald Höffding* definește religia prin voința de a conserva valorile. „Am susținut că axioma fundamentală a religiei, ceea ce exprimă tendința adâncă a tuturor religiilor, e axioma conservării valorii ¹⁾”. Prin urmare, reale în religie sunt sentimentul și valoarea; dogma e o simplă interpretare simbolică și schimbătoare a intuiției afective, a experienței personale, a credinței, a idealelor. Pentru acest punct de vedere, specific protestant, teologul francez, protestant și el, *Aug. Sabatier*, a găsit expresia de „simbolofideism”; dogmele sunt vehiculul simbolic al credinței (fides).

În acest cadru, religia e redusă la un act subiectiv de credință, fără nici un conținut real. Nu mai e loc pentru dogmă și biserică; agnosticismul și un subiectivism necontrolabil au ultimul cuvânt. Religia e, în adevăr, pusă la adăpost de orice incursie indiscretă a științei și filosofiei, îndreptate spre realitatea naturală. Dar cu ce preț! Supranaturalul e absorbit de sentiment în loc să fie fundat obiectiv și justificat în el însuși. Tragedia iraționalismului e vădită: în măsura în care religia păstrează intactă esența ei — supranaturalul sau revelația — nu aruncă nicio punte spre știință; iar pentru a scăpa de inevitabilele exigențe științifice, ea se refugiază în sentiment, în valori decretate subiectiv. Iraționalismul oscilează între extrema transcendență și extrema subiectivitate, care e și extrema imanență. Uneori, vremea noastră, care nu se dă în lături dela nicio absurditate, unește strâns subiectivismul anarhic cu afirmarea transcendentului.

Neocriticismul. Subiectivismul afectivist sau voluntarist, asociat cu afirmarea supranaturalului sau, cel puțin, a metafizicului,

1) *H. Höffding*: La philosophie de la religion, 1908, p. 199.

este o trăsătură caracteristică a tuturor concepțiilor religioase, făurite în secolul trecut sub egida lui Kant. Să schițăm câteva din doctrinele neocriticiste privitoare la religie.

În Franța, *Charles Renouvier* (1815—1903) reprezintă una din încercările tipice de a salva credința religioasă: universalizarea credinței. Orice judecată, deci și cea științifică, presupune o adeziune subiectivă, o credință, o alegere liberă, o optare pentru rațiune sau contra ei, iar această optare e arbitrară. Dacă ne imaginăm uneori că argumentele ce au întemeiat o afirmație sunt obiective sau impersonale, e fiindcă ignorăm motivele personale. Știința presupune un act de credință în inteligență, act care nu mai poate fi justificat. E un *fiat* liber al voinței.

Prin afinitățile ei cu teologia lui Schleiermacher se situează în prima linie filosofia lui *Paul Natorp* (1854—1924), reprezentant al dispărutei „școale dela Marburg”, alături de *Hermann Cohen*, care milita pentru o interpretare iudaică a kantismului. Potrivit spiritului kantian, Natorp era îndemnat a reduce religia la morală și deci a-i tăgădui specificitatea; dar depășind aci pe Kant recunoaște religiei o notă ireductibilă și originală. Cum însă kantismul e neapărat sinonim cu transcendentalism (în orice domeniu se caută forme pure sau *apriori* ce condiționează și ordonează materialul), Natorp cel dintâi admite din 1894 un *apriori religios*, o formă pură a conștiinței. Acest *apriori* specific e *sentimentul*. Dar sentimentul nu e o forță particulară a conștiinței alături de inteligență și voință, ci este însăși conștiința în interioritatea ei primordială, este fondul nediferențiat, inform, pururea curgător, din care se nasc toate stările sufletești diferențiate. Pe scurt, sentimentul e primordial, nemijlocit, nedefinit, deci infinit ¹⁾. Deosebirea de Schleiermacher se manifestă în următorul punct: la Schleiermacher sentimentul se îndreaptă spre infinit, la Natorp sentimentul infinitului e înlocuit criticist cu infinitatea sentimentului. Înlocuirea e posibilă la adăpostul dublului sens al infinitului: inform, nedeterminat (sensul lui Natorp) și „sinteză perfectă”, cunoștință absolută, totalitate determinată, sens care e exclus de neokantism, adversar al oricărei metafizici.

Concluzia acestui neokantism este identificarea religiei cu subiectivismul absolut, în scopul lăudabil de a salva independența religiei. Se trece însă cu vederea că specificul religios nu este subiectivismul, fie și transcendental, ci realitatea absolută, necondiționatul, absolutul supranatural, față de care restul e aparență și chiar iluzie.

1) *P. Natorp*: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 2 Aufl. pp. 27, 86. Un alt reprezentant al numitei școli, *Albert Görland* în Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem System des kritischen Idealismus (1922) precizează că sentimentul originar al religiei e „desesperarea” (Verzweiflung).

Antinomia intrinsecă a religiei o întâlnim și în altă direcție germană neocriticistă, numită „școala badeză” sau „filosofia valorilor”: *W. Windelband* (1848—1915) și *Henric Rickert* (născut 1863). Cultura noastră — susține această direcție — e fondată pe valori absolute, pe norme ce prețuesc, spre deosebire de valorile hedonice sau de plăcere, necondiționat sau absolut: normele logice, etice, estetice, corespunzătoare gândirii, voinței și sentimentului. Dar religia? Valoarea religioasă e „științenia”; însă ea nu e o valoare care să stea pe acelaș plan cu celelalte trei, ci ea constă în raportarea tuturor acestor valori la o „realitate supramundană, supraempirică, suprasensibilă”. „Acest moment al supramundanului este așa de hotărîtor pentru esența religiei încât unde se caută suprimarea lui ese o caricatură, cum e religia pozitivistă a *umanității*”¹⁾.

Windelband a surprins mai bine ca Natorp originalitatea religiei; dar justificarea acesteia înăuntrul kantismului este peste putință: valorile, chiar absolute sau neatârinate de conștiință, nu duc la o existență supranaturală, pentru motivul că ele nu sunt și nu pot fi reale. În natura kantismului stă subiectivismul, care, după noi, nu e străin nici „valorilor”. În privința acestei filosofii noi susținem că valoarea nu poate fi desprinsă de subiect. Valoarea implică o raportare necesară la o conștiință care evaluează. Dacă ar dispărea orice fel de conștiință, n'ar mai fi date nici valori.

Efectele ruinătoare ale subiectivismului kantian sunt încă mai lămurite în doctrina lui *Georg Simmel* și mai ales în aceea a lui *Hans Vaihinger*.

G. Simmel (1858 - 1918) are ca punct de plecare opoziția fundamentală formă-conținut, în care forma este elementul a priori și ordonator, iar conținutul e amorf, *neutral*, capabil a fi ordonat sau a intra în orice fel de formă²⁾. Ca și Natorp, Simmel caută forma sau elementul a priori al religiei, așa dar, categoria specifică, datorită căreia conștiința — căci toate formele a priori aparțin conștiinței — produce lumea religioasă. Pentru Simmel, conținuturile fiind neutre pot fi ordonate de toate formele, deci, aceleași conținuturi pot fi obiectivate științific, pot fi apreciate moral sau estetic, în sfârșit, pot fi interpretate religioas. Se constituie astfel o pluralitate de lumi paralele, care nu pot intra în conflict, fiecare având o semnificație autonomă (să se compare cu pluralismul lui *W. James*).

Simmel știe că nu toate conținuturile pot intra în orice formă, așa cum cere logica sistemului său; bunăoară, nu orice

1) *W. Windelband*: Einleitung in die Philosophie, ediția 2-a, p. 392.

2) Să se vadă, în afară de studiul citat înaintea, următoarele opere ale lui Simmel: *Die Religion* (colecția Gesellschaft) 1906, *Hauptprobleme der Philosophie* (colecția Göschen), ed. 2, 1911 și *Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 119.

obiect e proclamat religios, ci numai cel supranatural. El încearcă însă o depreciere a acestei situații, spunând că acelaș lucru se întâmplă și cu celelalte forme: nu orice poate fi obiect de știință, de morală sau de artă. Cum se explică atunci rezistența unora din conținuturi față de forma religiei? Să aibe acele conținuturi în ele înșile anumite caractere? În acest caz ele nu sunt neutrale și nu primesc totul dela formă, cum reclamă kantismul. Simmel, pentru a ocoli greutatea, susține că această preferință a conținuturilor pentru anumită formă e un produs al formei însăși, care își creiază și conținuturi potrivite, soluție ce anulează corelația fundamentală formă-conținut. Decât să accepte un conținut cu o formă proprie, el susține o formă cu un conținut propriu, o formă ce-și creiază conținutul. A doua soluție, fără a fi strict kantiană, a fost scoasă din criticism de metafizica speculativă a lui Fichte și Hegel — însuși Simmel a evoluat spre ea. Prima (conținut cu formă imanentă) e antikantiană, dar corespunde faptelor: unele conținuturi au dela început caracterul de supranatural; ele, nefiind neutrale, afirmă o realitate revelată, o sferă supralumească. Kantismul dar nu poate integra în sfera conștiinței realitatea revelației și nici nu o poate armoniza cu sfera empirică a științei și filosofiei. Incheierea logică a subiectivismului kantian e reducerea religiei la o „ficțiune”, la un „cași cum” (als ob) ar fi reală.

Aceasta e concepția propusă de *H. Vaihinger* (1852-1933) sub numele de „ficonalism” sau de „filosofia lui ca și cum”. Noua doctrină ocupă un loc de frunte în filosofia religiei de azi, căci ea intrupează cu admirabilă coerență un tip de religiozitate, cel mai accesibil pentru multe spirite contemporane. Ficonalismul este de precădere o teorie a cunoștinței, însă el îmbrățișează toate problemele maxime ale filosofiei, deci și problema Divinului. Oferim aci o sumară prezentare.

Ființele vii se află la început într'o lume de *senzații* schimbătoare și contradictorii — premisă majoră, care e o afirmație brutală, intru nimic justificată. Pentru a se orienta în această lume paradoxală, pentru a se conserva, ființele vii, trebuie să ordoneze haosul de senzații cu ajutorul unor forme de gândire, care sunt ipotezele, dar mai ales „ficoniunile”. Ficoniunea e altceva decât ipoteza; ea nu poate fi, ca ipoteza, verificată sau respinsă de experiență. Ea rămâne pururea ficoniune și se impune prin eficacitatea ei practică sau instrumentală. Toate științele, chiar cele mai sigure, recurg la ficoniuni, d. p. „infiniutul mic”, „atom”, etc.. Cu atât mai mult va apela la ficoniuni practice vieața. Intre aceste ficoniuni se află aceea a unei „Puteri superioare”.

Vaihinger a protestat împotriva confundării ficoniunii cu iluzia ¹⁾. Dogmele trec drept iluzii pentru un L. Feuerbach și D.

1) *H. Vaihinger*: Ist die Philosophie des Als ob religionsfeindlich? In volumul omagial închinat în 1930 lui Eph. Liljequist, vol. II, p. 193 și urm.

Fr. Strauss sau, în vremea noastră, pentru Sigmund Freud (vezi opera acestuia: *Zukunft einer Illusion*), și se conchide logic la îndepărtarea iluziilor, căci omul nu poate trăi cu iluzii. Ficțiunea e altceva. Ea are două aspecte: unul negativ, care e negarea realității obiectului ei, dar și unul pozitiv, care constă în marea ei valoare morală și estetică. Această valoare practică asigură persistența nezdruincată a ficțiunii. În acest punct, Vaihinger continuă motivul genial al lui Aug. Comte, care propunea o religie (fetişismul), întocmită conștient de imaginație, așadar, acceptarea *miturilor*. E meritul lui Fr. Nietzsche de a fi proclamat necesitatea unei „înțoarceri la mit”, proclamare reluată în spirit revoluționar de Georges Sorel.

În ficționalism descoperim un motiv profund, pe care îl putem rezuma astfel: religia implică supranaturalul; supranaturalul nu poate fi afirmat ca realitate, dar nici nu ne putem lipsi de el sub formă de mit. Omenirea a ajuns la această fază eroică: primește mitul ca mit, pentru a întreține viața.

Ficționalismul reprezintă finalul unui motiv filosofic cu mare succes în secolul trecut, al neocriticismului. Acesta s'a străduit a salva esența supranaturalului, fără a abdica la reflecție și la imanent sau natural. De aceea s'a recurs la factori iraționali: sentiment, valoare, ficțiune.

Rudolf Otto și „Sacrul”. O năzuință asemănătoare însuflețește pe un contemporan, care ia ca punct de plecare gândirea altor filosofi (Schleiermacher, cunoscut dinainte, și J. Fr. Fries, kantian de a doua mână dar înviat în vremea noastră). Aceasta e atitudinea, exprimată fără înconjur, a lui R. Otto, în opera atât de discutată (tradusă și în limba franceză): *Das Heilige* (1917). Cum arată apăsător titlul operei, atributul fundamental al Divinului este Sacrul. În analiza acestui concept, Otto se servește de metoda psihologică, pe care o combină cu puncte de vedere logice și chiar metafizice. Intreaga construcție teoretică are o bază arbitrară și de aceea șubredă.

În religiile superioare ideea de sacru e determinată prin reprezentări și noțiuni, deci, prin elemente raționale. Dar elementele raționale—Spirit, Rațiune, Voință—sunt în religie adăogate și de aceea rămân periferice. Fundamentul Sacrului este de ordin irațional, este o experiență ce depășește expresia conceptuală. Organul de recepție a Sacrului este *sentimentul*, este un factor „pur afectiv”. Acest sentiment e specific, radical deosebit de toate celelalte sentimente — Otto subliniază neconținut valoarea excepțională a tot ce stă în atingere cu religia. Sentimentul sui generis își are originea în „adâncul mistic al sufletului”, într'o dispoziție sufletească original religioasă, într'un *apriori religios*, care ca și la Natorp e interpretat psihologic.

Sentimentul își creiază singur reprezentările adecvate obiectului revelat de afectivitate. Otto întrebuințează, pentru a

determina cu aproximație Sacrul, termenul de *Numen* (putere supremă) și *Numinos*. „*Numinosul*” este „categoria religioasă”, esențialul religiozității. Care sunt notele particulare ale numinosului sau iraționalului religios, desvăluit de sentiment? 1. Caracterul de *mysterium*, o uimire împietrită (stupor) în fața Sacrului, care e „cu totul altul” decât natura și profanul, și care e transcendentul sau supranaturalul. Această conștiință a misterului se învederează în identificarea mistică cu „Nimicul”, cu ceea ce stă dincolo de concept. 2. Caracterul de *tremendum*, de teamă specific religioasă, distinctă de toate celelalte temeri; e „înfiiorarea”. 3. Caracterul maestății sau suveranității, care ne însuflă sentimentul creaturii, al anihilării de sine. 4. Caracterul de energie cuceritoare care face să se nască în sufletul nostru iubirea. 5. În legătură cu cel precedent stă caracterul de *fascinosum*, de solemn, care covârșește sufletul și-i revărsă beatitudine: e sentimentul de „Grație”.

Toată înjghebarea explicativă a lui Otto rezistă sau cade, după cum admitem sau nu existența unui sentiment, care fără ajutorul vreunei reprezentări posedă o lumină proprie adecvată obiectelor supranaturale. Psihologia ne documentează că un sentiment, organ autonom de cunoștință, e o iluzie; în realitate, o reprezentare oricât de vagă preexistă și dă direcție sentimentului. Nu există un sentiment pur cu valoare ontologică chiar superioară inteligenței. Prin sentiment nu cunoaștem; iar dacă cumva cunoaștem, e fiindcă, cel puțin, un rudiment de cunoaștere se împletește cu el, fără a i se substitui, dar și fără a se identifica cu sentimentul. Această vedere, care e și a Bisericii, e de acord cu faptele psihologice și înlătură ca arbitrar afectivismul lui Otto.

Rudolf Eucken (1846-1926) și metoda noologică. În străduința contemporană de a da vieții un sens sau un conținut unitar, R. Eucken — un profet al crizei actuale — încoronează metafizica sa noologică (spiritualistă) cu o viziune religioasă anti-intelectualistă.

Toate activitățile umane (știință, morală, religie, chiar viața socială) depășesc sfera naturală, fragmentară, relativistă, insuficientă, robită necesităților mecanice, și învederează cu „siguranță axiomatică” o „viață spirituală autonomă”, un „act primordial” personal, care se liberează de tot ce e „dat” și „natural”. La început stă procesul, viața, creația, nu o lume dată definitiv, supusă repetiției.

„Procesul de viață” nu e o prelungire a naturii și nici a sufletului empiric (dorințe și asociații), ci o transcendare a lor. Tragedia omului stă în faptul că, deși în opera sa pulsează un sens superior, care nu poate fi dedus din natură, totuși puterile naturii rămân cu brutalitate mai tari, inspirând multora bănuiala că acea viață spirituală e o ficțiune. Eucken dar, spre deosebire de vechiul idealism, are conștiința strictei opoziții dintre ordinea naturală și ordinea spirituală. Luciditatea lui merge mai departe.

El descoperă sciziune și luptă chiar în ordinea spirituală: între știință și morală, între acestea și religie, artă. Slabă față de natură și în desacord cu sine, iată cum se înfățișează sfera spirituală.

Pentru a spulbera bănuiala de iluzie și a înlătura antagonismele trebuie să găsim o cale sigură spre izvorul vieții, un mijloc de „a ne transpune în interiorul procesului de viață“. Este calea noologică. Ea există: e participarea nemijlocită, personală, intimă, revelatorie, aproape mistică, la acea „viață spirituală“, la unitatea ei divină, care susține fapta creatoare a omului și suprimă toate opozițiile. Divinitatea se revelă ca superioară naturii și unitară în ea însăși.

La Eucken apare luminoasă antinomia religioasă, ezitarea continuă între transcendența teistă și imanența panteistă sau naturalistă.

„*Teologia dialectică*“. În cadrul protestantismului contemporan ocupă primul plan și posedă o semnificație excepțională așa numita „teologie dialectică“ sau „teologia crizei“, inspirată de filosoful danez *Sören Kierkegaard* (1815-1855), care începe a influența gândirea germană chiar dela începutul veacului al 20-lea. Exponenții acestei teologii sunt: *Karl Barth* (calvinist), *Frederic Gogarten* (luteran), *Emil Brunner*¹⁾, cum și alții grupații în jurul revistei „*Zwischen den Zeiten*“.

Iraționalismul acestei școli teologice menține neatinsă esența religiei cu prețul celei mai mari absurdități. El e reprezentativ pentru o anumită mentalitate contemporană. Religia se opune cu strictețe filosofiei sau speculației, în consecință acești teologi resping orice fel de filosofie. Dece? Filosofia pleacă dela ipoteza unei înlănțuirii raționale și imanente, pe când religia are rădăcina în credință, în revelație, care frânge această înlănțuire rațională. Se chiamă dialectică această teologie, fiindcă primește dela dialectică numai contradicția, antinomia sau „paradoxul“, respingând posibilitatea reducerii sau armonizării prin „sinteză“. Teologia nu suprimă și nici nu îndulcește contradicțiile, absurditățile, paradoxele, ci le păstrează și le intensifică. Cu cât mai absurd, cu atât mai adevărat.

Tragicul religiei stă în această fundamentală antinomie. Deoparte teza, Dumnezeu, ca dat absolut, de altă parte, antiteza, omul, care e despărțit de Dumnezeu printr'o prăpastie. Omul e ceiace nu e Dumnezeu, este natură; Dumnezeu e ceiace nu e omul, e supranatură. Omul nu poate intra în raport cu Dumnezeu prin niciun mijloc propriu lui: sentiment, „unire mistică“, intuiție și încă mai puțin prin rațiune. Cum se vede, iraționalismul

¹⁾ *E. Brunner* dă o expunere a acestei teologii și o explicație a ei cu alte direcții în *Religionsphilosophie protestantischer Theologie* (Handbuch der Philosophie, Abt. II, 1927).

acestei teologii e sui generis ; el respinge mistica. Dar nici Dumnezeu nu ajunge nemijlocit la om ; limbajul său e opus inteligenței umane. Totuș există o legătură cu Dumnezeu, dar ea e făcută de însuș Dumnezeu pe o cale ce nu poate fi tălmăcită rațional. Să primim comunicarea Divinului ca un fapt ultim, paradoxal, ca o Revelație, pe care o prinde numai *credința*. Tot ce spune omul despre Dumnezeu e antirațional și are înfățișarea „paradoxului”. Teologia menține paradoxele, pentru a pune pe om în stare de „criză”, în situația *de a alege* între teză (Dumnezeu) și antiteză (omul). Kierkegaard a relevat cu o stăruință, în adevăr paradoxală, caracterul de liberă „alegere” a actelor noastre ce par cele mai legate de stricte împrejurări. El vede peste tot în viață numai „alternative” (entweder-oder). Creștinismul pretins ortodox ascunde sau împacă opozițiile, paradoxul ; de asemenea chiar filosofia dialectică, așa cum e concepută de Hegel, consideră contradicția ca relativă și reductibilă printr'o sinteză conciliantă. Nu : „sau – sau”, (entweder-oder) ci ; „și una și alta” (sowohl als auch). Kierkegaard dă contradicției caracter de „paradox”, căci o socotește delinitivă și ireductibilă. El nu ascunde ci exagerează desacordul, absurdul, paradoxul, care e semnul adevărului și criteriul realității.

Paradoxul fundamental e opoziția dintre creștinism și rațiune, între Dumnezeu și omul natural. Ne aflăm în fața unei alternative : sau afirmăm rațiunea și omul, sau afirmăm pe Dumnezeu. Trebuie să alegem între viața antonomă și viața eteronomă sau, mai de grabă, *teonomă*. Dacă alegem omul cu rațiunea lui cădem în desesperare. Nu există altă scăpare de paradoxul ce produce desesperare decât să ne întemeem pe Dumnezeu. Desesperarea e noblețea omului și pecetia spiritualității, însă a persista în ea e marele păcat. Credința nescoate din desesperare. Alternativa e : desesperarea sau credința. Credința este și ea subiectivă, personală, ca tot ce e adevărat și real. — Kierkegaard este un individualist anarhic în problema cunoștinței ; cunoștința științifică obiectivă este o umbră, pe când vibrația interioară e adevărul. Însă subiectivitatea credinței se îndreaptă spre transcendent, ca spre corelativul ei obiectiv. Opoziția dintre personalismul credinței și obiectivitatea dogmei (Isus Dumnezeu-om) este primul paradox care duce la scandal și dela scandal la desesperare și în fine la evadare prin credință. Dogma nu mai e, ca la Schleiermacher, un simplu simbol al sentimentului ci adevărul acestui sentiment.

Prin factura ei, teologia dialectică duce până la capăt, pe linia supranaturalistă, motivul iraționalist, așa cum, pe linia naturalistă, înfăptuise ficționalismul. Căci ce altceva e mitul decât invitația de a primi scandalul absurdului, ce altceva decât un comentariu contemporan al lui *credo quia ineptum est* ? În amândouă formele iraționalismul se trădează ca refugiul ultim al spe-

cificului religios, ca hotărârea de a goli religia de factori intelectuali, aliați dubioși — dar inevitabili, adăogăm noi.

Valoarea excepțională ca document cultural a teologiei lui Kierkegaard este pusă în lumină de H. Delacroix, nu se poate mai bine: „Câtă recunoștință datorăm gânditorilor cari știu să sfâșie vălurile și să distrugă echivocurile! Ei sunt mai nobil și mai adânc sinceri decât spiritele simple cari travestesc treptat adevărul inteligibil și cari amestecă adevărul și imaginarul atât de mult, încât gândirea umană nu mai știe să recunoască aliajul, confundă exactul și himericul, ajunge să se ignoreze și să se distrugă pe ea însăși”.¹⁾

Pornind dela viziune „ortodoxă”, filtrată prin mistica protestantă (mai ales, aceea a lui Jacob Boehme), gânditorul rus, *Nicolae Berdiaef*, pentru a evada din cleștele antinomiei, o primește și el, erotic și „creator”, așa cum se primește moartea. „Am fost conștient până la capăt de această antinomie a dualismului [Dumnezeu și lumea sunt separate] și a monismului [Dumnezeu e în natură și om], și o primesc ca invincibilă în conștiință și ca inevitabilă în viața religioasă. Conștiința religioasă e esențial antinomică. În conștiință nu există scăpare din eterna antinomie a transcendentului și imanentului, a dualismului și monismului. Antinomia nu e suprimată în conștiință sau în rațiune, ci în însăși viața religioasă, în adâncul experienței religioase”²⁾.

Max Scheler și Fenomenologia. Iraționalismul, învederând tot mai mult fragilitatea compromisului tradițional, se realizează în cultura contemporană și în alte doctrine nu mai puțin semnificative. Școala fenomenologică, întemeiată de *Edm. Husserl* (născut în 1859), este obiect de vie dar nu totdeauna fecundă discuție, poate și pentru motivul că rezultatele obținute sunt în desacord strident cu pretențiile ei inițiale. Punctul de plecare al fenomenologiei este logic sau, mai precis, metodologic: a așeza filosofia pe o bază mai solidă și a-i da siguranță prin limitarea ei la *descriptia* „fenomenelor”, care nu sunt „apariții” ale unei realități ascunse, ci prezentarea nemijlocită a „esențelor”, adică a tot ce constituie natura intimă fie a obiectelor intenționale (aci, Dumnezeu), fie a actelor psihologice îndreptate spre acele obiecte (aci, actul religios).

Pe tărâmul religios explorații fenomenologice vrednice de interes ne oferă mai ales *Max Scheler* (1874—1928), care a militat câtva timp pentru catolicism.

Spre deosebire de parțialitatea celorlalte funcții culturale, religia angajează persoana în totalitatea ei și atinge esența ei. Războiul trecut, cel dintâi trăit de toată omenirea, a făcut să se prăbușească cele două surogate religioase: religia pozitivistă a

1) *H. Delacroix*: Sören Kierkegaard. Le Christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900.

2) *Nikolaj Berdiajew*: Der Sinn des Schaffens. 1927, pp. 6, 135.

umanității — în acest războiu omenirea a devenit conștientă de josnicia ei — și mai ales panteismul, atât de răspândit odinioară în filosofie și poezie — omenirea refuză de a mai diviniza natura. De aceea vremea noastră străbate o excepțională epocă de „renovare religioasă”. Religia a trecut dela o ruinătoare defensivă la ofensivă misionară. Războiul a lichidat *Europa anticreștină*.¹⁾

Reconstrucția religioasă cere o nouă explicație între religie și cunoștință (științifică sau filosofică), un examen al raporturilor ce decurg din esența lor. Scheler tipizează în două forme relația istorică dintre religie și filosofie: 1) *identitate* de esență, fie totală, fie parțială, între religie și cea parte din filosofie numită metafizică; 2) *dualitate* de esență între ele. Metafizica încetează de a mai uni cele două forțe, care devin astfel opuse. Autorul va prezenta o a treia formulă: „sistemul conformității” (Konformitätssystem).

Identitatea parțială e tipul care a trăit mai mult în Europa, deoarece a fost patronat de catolicism. E tomismul: „teologia naturală” sau *preambula fidei* e opera inteligenței ca și metafizica, este chiar un capitol al metafizicii. Identitatea totală are două forme, după cum religia e redusă la metafizică (*gnostica creștină*, o parte din mistica medievală, Spinoza, idealismul german, Schopenhauer, Hartmann), sau metafizica e redusă la religie: *tradiționalismul*.

Pentru gnostică religia e treapta inferioară a metafizicii, e o metafizică de a doua zonă, în „imagini și simboale”, pentru popor. Religia perfectă se disolvă în filosofie, în speculație, în pură cunoaștere. Max Scheler condamnă această formulă mai mult decât pe celelalte și susține, potrivit iraționalismului, *originea fundamental distinctă* a religiei. Religia sub orice formă izvorăște obiectiv din *revelație* și subiectiv din *credință*. (Op. cit. 350.) „Omul religios” e sfântul, omul cu „calități charismatice”, căci el trăește o relație vie, personală, cu Divinitatea, ea însăși personală. În religie persoana sfântului e norma supremă, nu o valoare externă, ca la geniu, erou, etc. Aceasta fiindcă sfântul e în raport cu Dumnezeu, care s'a revelat. „Orice cunoaștere a lui Dumnezeu e o cunoaștere prin Dumnezeu”.

Tradiționalismul (de Maistre, Lamennais), reducând metafizica și știința la o revelație primordială, păstrată de tradiție, săvârșește greșala opusă: ignorează originea de sine stătătoare a metafizicii în spiritul nostru. Tradiționalismul transformă independența religiei, care e reală, în dominație.

Au dreptate atunci sistemele *dualiste*, care disting esențial filosofia și religia? Scheler recunoaște partea de îndreptățire a dualismului: *independența religiei de orice propoziție teoretică*.

1) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen, I, 1927, pag. 308.

(Op. cit. pag. 363). Însă se refuză unei acceptări integrale, fiindcă dualismul suprimă metafizica, termen de legătură între filosofie și religie. Religia e bazată numai pe credință, pe sentiment. E teza strict afectivistă a *fideismului* (Schleiermacher, Ritschl, R. Otto, etc.).

Deslegerea propusă de Scheler — „sistemul conformității” — are o notă vădit împăciuitoare. Întâi respinge din teza identității parțiale, a tomismului, reducerea teologiei naturale la metafizică. Teologia, chiar când e naturală, are alt izvor decât metafizica: credința, care e totdeauna sigură, pe când metafizica e probabilă. Așadar, religia și metafizica au izvoare deosebite: una revelația supranaturală, cealaltă natura și rațiunea, una e o problemă de mântuire, de sfințenie și iubire, a doua de cunoștință. Această distincție esențială nu exclude o conexiune, o *identitate*, în ce privește obiectul lor: e conceptul de *ens a se*, de divin, de *Real ultim*. Chiar dacă obiectele intenționale ale religiei și filosofiei ar fi diferite (în religie e Ființa vie ce mântue, în metafizică e abstracta cauză primă)¹⁾, semnificația lor e aceeași. Metafizica are rolul de a „întări”, nu de a „funda” religia. De altminteri, adaugă Scheler, religia e primordială, nu numai genetic, dar și esențial. Omul crede înainte de a face metafizică.

Acest „Konformitätssystem” al lui Scheler este o elocventă ilustrație a antinomiei religioase. Prin tendința lui dintru început, sistemul e dualist, nu numai fiindcă apără independența religiei, dar și fiindcă legitimează această independență prin accentuarea factorilor iraționali (credință, iubire). Religia, curățită de „naturalism” și metafizică, pare că pledează în favoarea *fideismului*. În acelaș moment are loc întorsătură reduționistă, care justifică teza identității parțiale și deci apropierea de natură, așa cum se întâlnește în *tomism*. Compromisul e flagrant: deși religia și filosofia au izvoare și chiar obiecte intenționale deosebite, ele se referă la acelaș conținut: divinul, ca existența necondiționată.

Tot așa de instructiv e chipul cum înțelege Scheler să pună în raport religia și morala. Autorul, conștient că nu poate sacrifica autonomia moralei, fără a desființa însăși morala, dar totodată hotărât a păstra prevalența religiei, ceea ce implică eteronomie (Dumnezeu lucrează în noi), crede că a găsit o poziție superioară, pe care o cunoaștem dela Kierkegaard, *teonomia*: Dumnezeu și omul sunt legați prin aceleaș principii morale. Cum însă Dumnezeu are superioritatea viziunii și realizării valorilor, omul e silit să accepte călăuza divină, care e în realitate conducerea eclesastică.

1) „Dumnezeul religiei și fundamentul lumii al metafizicii pot fi real identici; ca obiecte *intenționale* sunt total deosebiți”. (Op. cit. pag. 327). Scopul religiei nu e cunoașterea rațională, ci sfințenia.

Teonomia e o eteronomie mascată, a cărei necesitate poate fi recunoscută în certe împrejurări.

Neofomismul și J. Maritain. Aceeaș caducitate, izvorită din ezitări și compromis, lovește teza neotomistă a lui *Jacques Maritain*, pentru care știința și religia pot conviețui, dacă admitem „grade de cunoștință”¹⁾: știința experimentală a lumii sensibile (această știință e și pentru el fizica nouă a lui Galilei, nu fizica scolastică, strict tomistă); apoi *metafizica*, știință umană, dar știință nobilă, care „aparține cerului” (metafizica aristotelico-tomistă); în sfârșit „experiența mistică” sau „cunoașterea experimentală a adăncimilor lui Dumnezeu, a misterelor”²⁾. Aceasta din urmă nu mai e știință umană, ci grație dumnezeiască, acțiune supranaturală. „Iată deci mizeria metafizicii (și chiar măreția ei). Ea trezește dorința unirii supreme, a unei posesiuni spirituale consumate în ordinea însăș a realității, nu numai a ideii”. (Op. cit. p. 15).

Cum se întrevede, iraționalismul celui de al treilea grad e temperat de posibilitatea de a avea o cunoștință rațională sau metafizică a lui Dumnezeu, o „teologie naturală” (tomism). Straniu e însă că cele două grade superioare (metafizica și mistica) se reazemă pe fizica nouă, care implică o suprastructură filosofică total diferită de aristotelism. Fizica nouă de o parte și metafizica cu „viziunea beatifică” de altă parte stau la antipozi. Ele pot fi juxtapuse, însă nu pot fi unite.

William James și „experiența religioasă”. Precedând fenomenologia lui Scheler, „empirismul radical” al gânditorului american, W. James (1842—1910), are la activul său curajul de a fi pus în circulație expresia de „experiență religioasă”, în care motivul pragmatist (prioritatea utilului luat în sensul cel mai larg) se împletește cu motive speculative mult mai adânci și independente de pragmatism³⁾.

James începe prin a face deosebirea între două ordine de cercetări asupra oricărui obiect — deosebire necesară mai ales în materie de religie: simpla descriere fenomenologică sau psihologică a faptelor și aprecierea sau evaluarea pozitivă a faptelor religioase, formularea unei *judecăți de valoare* (d. p. că omul religios nu se înșeală⁴⁾). Pentru James e un fapt că fondul religiei este dorința, sentimentul, credința. „Credința într'un obiect divin e în proporție cu sentimentul pe care îl are credinciosul despre realitatea prezentă a acestui obiect”. (Op. cit. 54). Sentimentul garantează „realitatea invizibilului” încă mai sigur decât garan-

1) *J. Maritain*: Les degrés du Savoir, 1932.

2) *Jacques Maritain*: Op. cit. p. 489.

3) *Fr. K. Schumann*: Religion und Wirklichkeit, 1913, p. 40.

4) *W. James*: L'expérience religieuse, ed. 3-a, 1931, p. 4. Opera, având în original titlul de „*Varietățile experienței religioase*”, a apărut în 1902, aproape în acelaș timp cu *Logische Untersuchungen* ale lui Husserl.

tează percepția realitatea sensibilă. „Am putea caracteriza astfel gândirea religioasă: e credința că există o ordine de lucruri invizibile, la care binele nostru suprem e de a ne adapta armonic (Id. 45). Trei sunt credințele cele mai caracteristice ale vieții religioase: 1) lumea vizibilă nu e decât o parte din universul invizibil și spiritual, de unde îi vine toată valoarea ei; 2) scopul omului e unirea intimă și armonioasă cu acest univers; 3) rugăciunea — adecă comuniunea cu spiritul universului — e un act ce nu rămâne fără efect, ci din el rezultă un aflux de energie spirituală, care poate modifica sensibil fenomenele materiale ca și cele ale sufletului (id. 405).

E dar fapt că sentimentul religios implică un contact cu supranaturalul. De notat e că nu există un sentiment specific religios; viața religioasă e totalitatea vieții afective, îndreptată spre o realitate superioară și cristalizată într-o atitudine de ansamblu, optimistă sau îndurerată. De aceea religia e „personală” și are numeroase „varietăți”. Individualitatea religiei rezidă în sentiment.

A scoate religia din afectivitate nu e noutate. Originalitatea lui James stă în justificarea empirică a simplei credinței în transcendent. Faptul psihologic este *inconștientul*, „eul subliminal”, a cărui descoperire prin 1886 este cea mai considerabilă din cele făcute în psihologie. (Id. p. 198). Conștiința însăși nu depășește sfera imanentului, a reprezentărilor, însă ea se continuă într'un eu mai larg, „subliminal”, care stă în legătură intimă cu Spiritualitatea cosmică: „emoție cosmică, iată numele ce ar conveni religiei”. Acestei emoții se adaugă o „supracredință”, o ipoteză interpretativă. A „face din Dumnezeu subiectiv, din Dumnezeu pe care îl atingem dincolo de limitele eului nostru conștient, stăpânul lumii, e fără îndoială o *supracredință* îndrăzneată; ea e totuș aproape universală. În genere, se încearcă sprijinirea ei pe o filosofie, dar în realitate filosofia e susținută de religie” (Id. 430).

Propoziția finală, pe care am întâlnit-o și la Scheler, e cât se poate de firească în cadrul iraționalismului: mai de grabă metafizica trăește prin religie decât invers. În orice caz dualitatea filosofie-religie și subordonarea primei față de a doua constituie o dogmă pentru iraționalism.

Cum se impacă însă „experiența religioasă” cu experiența, care părea apanagiul științei? Dar, mai ales, nu există conflict între realitatea naturală a științei și realitatea supranaturală a religiei? Răspunsul lui James constituie una din contribuțiile originale ale filosofiei sale: *pluralismul*. E un suferfugiu, care minează odată cu logica și ideea de realitate: realitatea e complexă, e multiplă; ea constă din mai multe sfere de realitate, lumi, care se întretăie (compromis) și de care ne apropiem folosindu-ne de diferite atitudini. Una din ele este cea afectivă și practică. Astfel sentimentul,

dorința, vieața interioară, sunt ridicate la rangul de realitate. Ele sunt fapte ca oricare altele, ale căror rădăcini se află în adâncurile inconștientului.

E lămurit că la James nu atât sentimentul garantează *empiric* existența transcendentului, cât *teoria inconștientului*, a cărei soliditate nu e recunoscută de toți psihologii. Inconștientul nu e mai mult decât un recent idol. Cu toate acestea, opera lui James, tezaur de documente, a câștigat la religie pe mulți, care nu se împăcau nici cu dogma, nici cu materialismul, nici cu scepticismul,

H. Bergson și „Cele două izvoare ale religiei“. În această atmosferă de „empirism metafizic“ se încheagă filosofia religioasă a lui Bergson¹⁾. Religia ca și morala, solidare la Bergson, au două izvoare, enunț în deosebi prețios, fiindcă divulgă spontan îndoita stratificație a religiei tradiționale: una supranaturală, primitivă, și alta naturală sau „rațională“, derivată. De aceea credem că Bergson nu merită învinuirea că a rupt unitatea pe care religia n'a avut-o niciodată. Am văzut doar antinomia ce-o străbate dela origine. Bergson are meritul de a o fi recunoscut.

La Bergson se răstoarnă ordinea cronologică: stratul supranatural, care e cel mai vechi, e prezentat ca cel mai recent. Cele două izvoare sunt denumite de Bergson destul de comod și incolor: religie statică și religie dinamică. Religia statică este inspirată de societate, ea însăși o formă a vieții sau a naturii. Religia statică e o reacție de apărare a vieții împotriva puterii disolvante a inteligenței, care — după Bergson — este necesar și totdeauna egoistă, și împotriva reprezentării deprimante, tot de natură intelectuală, că moartea e inevitabilă. Cum reacționează vieața (societatea) față de egoismul și deprimarea [egoismul nu e e deloc deprimant] inteligenței? Prin „funcția fabulatrice“, care adaogă cunoștinței tehnice și științifice — prezentă și la primitivi, contrar aserțiunilor prelogice ale lui Lévy-Bruhl — credința în mituri, în „puteri“ ce țin seama de om. Acea funcție fabrică magia, mitologia și religiile naționale sau locale, care cimentează solidaritatea, spiritul colectiv (Op. cit. 172/3). Așa s'ar explica faptul, la prima vedere uluitor, că ființa cea mai inteligentă e singura care crede în superstiții (105).

Religia statică, destinată a îndepărta primejdiile inteligenței, este infraintelectuală, este subordonată naturii, de oarece specia umană e o etapă a evoluției vitale (197). Aci s'a oprit la un moment dat elanul vital. Dar mai târziu, printr'un efort, care putea să nu se producă, un număr de personalități excepționale, de eroi, s'a smuls din această învârtire pe loc, s'a inserat din nou, prelungindu-l, în curentul vital, în avântul creiator. Această inserare a avut loc intuitiv, printr'o experiență privilegiată,

1) *H. Bergson*: Les deux sources de la morale et de la religion, 1932.

anume, prin iubire, prin identificare mistică cu Forța creatoare, cu Dumnezeu. E religia dinamică, unită cu intelectualitatea superioară, dar distinctă de ea (compromis similar la Scheler).

A doua religie e supraintelectuală, e *mistica*, datorită căreia spiritele superioare, printr'un act supranatural, se rup din sfera națională (naturală), din religia statică, și se confundă cu omenirea. Trecerea dela nație la omenire e trecerea dela o religie la alta. Iar trecerea dela o religie la alta e „un salt în afară de natură”, la principiul transcendent (238). „Dumnezeu e iubire, e obiect de iubire: întreg aportul misticismului e aci” (270). Mistică autentică nu se întâlnește nici la Indieni nici la Greci, ci, parțial, la Evrei și complet la creștini începând cu Areopagita până la Ioana d'Arc și încă mai departe. Este viziunea mistică, prelungire a intuiției filosofice (270), o garanție suficientă a obiectului ei? Pentru Bergson, acordul misticilor e un criteriu suficient; pentru noi, acest acord se explică prin identitatea de natură a misticilor, nu prin „existența reală a Ființei cu care ei se cred în comunicare” (265).

Doctrina bergsonistă suferă, în deosebi, de o scădere. Ea nu se mărginește să afirme o dublă natură a religiei, ci merge până la valorificarea lor, ca și James. Tot ce e absurd, superstiție, simplă fabulă, revine religiei statice, religiei ce e produsă de natură; tot ce e frumos, adevărat, sublim, e monopolizat de religia dinamică sau de misticism. Inșă așa cum înfățișează Bergson misticismul, acesta nu e o religie, ci o stare excepțională, care n'a devenit regulă nici măcar în vremuri prielnice misticii. Generalizarea misticii e tot așa de arbitrară, ca și decretarea religiei statice drept iluzie practică sau ficțiune (în sensul lui Vaihinger). Arbitrară e în sfârșit identificarea Dumnezeului mistic cu *Elanul vital*, care nu e numai o construcție metafizică, dar și o realitate naturală (cel puțin așa e în *Evolution créatrice*).

Observația de mai sus ridică temuta corelație: eternitate-durată. Elanul creator e devenire, durată, schimbare. Ar urma că Dumnezeu e devenire. Pentru creștinism Divinul e etern, nu se schimbă, fiindcă Perfectul nu-și mai poate adăoga nimic prin schimbare. Ceeace elanul obține treptat și prin efort, Dumnezeu are dela început. Timpul e o realitate degradată, e chiar simbolul imperfecției. Bergson încearcă să derive eternitatea din durată, încercare dela început condamnată, căci una exclude pe cealaltă. Iată derivarea. Durata are două direcții, în jos merge spre împărăstiere, omogen și *repetiție* deci, spre suprimare de sine, în sus merge „spre o durată, care se contractează, se intensifică, din ce în ce mai mult: la limită ar fi eternitatea. Nu eternitate conceptuală, care e o eternitate de moarte, ci o eternitate de viață. Eternitate vie și prin urmare mișcătoare încă...”. O singură observație se impune: o eternitate mișcătoare

1) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, ed. 4-a, 1934, pp. 237-38.

nu se deosebește de simpla durată, oricât ar fi aceasta de intensă.

Critica științei. Doctrinile iraționaliste se mărginesc, în genere, să izoleze religia, ferind-o de orice atingere cu inteligența și natura, rezervate filosofiei. Această izolare nu consolida poziția religiei, căci tolera alături de religie să subsiste o știință, increzătoare în puterile ei. Rămânea astfel nerezolvată problema coexistenței acestor două puteri. Conviețuirea întreținea prezentimentul catastrofelor iminente.

Dar iraționalismul avea dela început o armă puternică: deprecierea sferei empirice și a științei. Această direcție, implicată de ficționalism (Vaihinger), pragmatism (James), fenomenologie (Scheler), intuiționism (Bergson), s'a desvoltat mai ales în Franța sub numele de „critica științei” și a fost cultivată de școala lui Bergson, în deosebi, de *Edouard Le Roy*, care a tras consecințele religioase ale sistemului.

Știința nu oferă nici măcar în ordinea ei proprie, teoretică, certitudini definitive. „Faptul”, pe care știința naturii îl consideră ca instanța supremă, ca piatra de încercare a adevărului, nu e o copie a existenței, ci o *construcție a spiritului*. „Faptele științifice sunt în adevăr făcute de către savantul ce le constată, departe de a-i se impune din afară”¹⁾. Faptul presupune nu ceva *dat*, ci o inevitabilă „activitate a spiritului”. Simpla percepere a faptelor e o adaptare la ipoteze și teorii, care sunt simple decrete ale gândirii sau „limbajuri” comode. Faptul e dar subiectiv, e un „fenomen”, un „simbol”. Cu atât mai simbolice sunt construcțiile pur intelectuale, abstractele conceptuale. Știința e traducerea în *limbaj* bine încheșat a fenomenelor; e o interpretare a raporturilor lor într'un *limbaj* de abstracții și de simboluri, care e opera indivizilor.

Siguranța științei nu are o bază rațională, ci una irațională sau de credință. Însă acest act de credință nu dă omului un ideal, cum au crezut atâția oameni de știință. De aceea știința nu va putea lua niciodată locul religiei. Ea întreține egoismul sau, în cazul cel mai bun, oferă numai mijloace de înfăptuirea unui ideal sau a unei valori ce vin din altă parte, anume, dela spiritul religios, care nu e altceva decât „increderea în datorie, căutarea binelui și iubirea universală, resorturi secrete ale oricărei activități înalte și binefăcătoare” (E. Boutroux: *Op. cit.* p. 377).

Pentru aceste motive, criticul francez, catolic, Ferd. Brunetière, a pus în circulație formula de efect: „falimentul științei”. Aceasta n'a împedecat pe mulți de a pompa din științe argumente în favoarea religiei. Odinioară utilizarea religioasă a

1) *Ed. Le Roy*: Un positivisme nouveau, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 145. Vezi de acelaș: *Science et Philosophie*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899/1900, ca și *Dogme et Critique*, ed. 5-a, 1907. În acelaș sens: *J. Wilbois*: L'esprit positif (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901 și 1902).

științei putea să apară surprinzătoare unui spirit neprevenit, fiindcă în fizică domina mecanismul. Însă pe atunci utilizarea apologetică era negativă: cuvântul de ordine era „incognoscibilul” sau „ignorabimus” al fiziologului german Em. Du Bois-Raymond. Ingrădirea științei era o biruință a religiei.

Astăzi dinpotrivă știința e solicitată în sens pozitiv și fără niciun scrupul, ca și cum ar fi de sine înțeles că fizica dovedește existența unui Spirit calculator și creiator inapoia electronilor.

Asupra „criticii științei” mai avem de făcut următoarele observații. Critica de ordin teoretic presupune ca fapt indiscutabil activitatea productivă a inteligenței, fapt care, de ar fi exact, ar face din știință o farsă: am lua construcții personale drept realități. Dar „activitatea interioară” mai poate fi socotită fapt. Dacă orice fapt e construit? Și apoi, dacă noi „construim”, de ce n'ar fi o construcție și religia? Teoria activității spirituale e nu numai falsă, dar și un aliat periculos pentru știință ca și pentru religie.

În ordinea practică, obiecția, întâlnită și la Bergson, nu stă în picioare. Dece inteligența e necesar egoistă? Egoismul e și el un instinct, un fapt „irațional”. Adevărat în obiecție e că știința nu promulgă valori morale. Însă nimeni nu i-a pretins aceasta serios. În orice caz, valorile și idealele au izvorul în autonomia conștiinței, pe care filosofia (știința) n'o pune în primejdie.

Giuseppe Rensi și scepticismul iraționalist. Critica științei nu întărește religia, în schimb întreține scepticismul teoretic, cum înregistrăm la exponentul contemporan al scepticismului, la gânditorul italian G. Rensi (profesor la Genova). Dar și scepticismul acestuia are un colorit iraționalist, care poate fi pus în serviciul religiozității, dacă nu al unei religii pozitive. Cum?

„Religiozitatea genuină” nu e pace și seninătate animalică în sânul unor afirmații (credințe) definitive ca și al unor negații tot așa de increzătoare în ele. Religiozitatea rezidă în faptul că problema rămâne pururea înaintea noastră ca problemă, că problema continuă să ne insuflă anxietate, să ne smulgă rând pe rând afirmații și negații, speranțe și desperări, adorări și blesteme. Cât se înșeală cei ce așteaptă dela religie calm, seninătate, bucurie! Insuș Kierkegaard a căzut în această iluzie.

Religiozitatea trăește în conflicte de sentiment, în contraste dureroase, în marile contradicții, dovadă a adâncului răsunset, pe care îl au „lucrurile divine” în inima omului¹⁾ Scepticismul e cel mai bun aliment al religiei și pentru motivul că cel din urmă cuvânt al său e caracterul miraculos, incomprehensibil, a tot ce e mai banal și obișnuit. Totul e minune, chiar cel mai umil fapt, cum e de pildă încolțirea grăuntelui. Miracol e, de sigur, extraordinarul, nemai văzutul, dar miracol egal și poate superior e

1) *Giuseppe Rensi*: Le aporie della religione, 1932, p. 7/8.

repetiția, uniformitatea naturii, cotidianul. Căci nimic nu poate fi explicat până la capăt. „Astfel acea *Disproportion unseres Verstandes zu der Natur der Dinge*, incomprehensibilitatea fundamentală, caracterul miraculos al tuturor lucrurilor... a legitimat totdeauna și legitimează, ba chiar a cerut pururea stăruitor și cere credința în zei“ (24).

În sfârșit, Rensi face constatarea, la care am ajuns și noi independent și din alte motive, anume că religia e ruinată neconținut, nu prin atacuri din afară (dela știință, delat filosofia materialistă, sceptică, etc.), ci prin însăși desvoltarea și aprofundarea ei, adecă, prin însăși gândirea religioasă, pe măsură ce aceasta devine mai adânc religioasă. Nu știința sau filosofia ucide religia, ci aceasta se distruge prin sine însăși, printr'un ritm interior ei. Se poate spune, pe scurt, că cel mai substanțial și evident caracter al spiritului religios e de a fi intrinsec antireligios, de a se contrazice pe sine însuși, de a trăi în antinomii.

Incheere. Prezentând, cu toată nepărtinirea de care ne credem capabili, vicisitudinile străbătute în cursul civilizației de religie, am îndreptățit următoarea încheere. E o părere nu numai inutilă, dar deadreptul dăunătoare, că putem întări religia nescotind misiunea filosofiei: căutarea adevărului, cunoștința neprevenită și neînlanțuită. De aceea filosofia nu e obligată nici să ruineze, nici să satisfacă cu orice preț, postulatele religiozității. Filosofia e o disciplină fără prejudecăți; ca atare ea nu are nici prejudecăți religioase nici prejudecăți antireligioase. Filosofia prin structura ei nu e nici ateistă nici teistă. Pe scurt, scopul filosofiei nu e justificarea sau negarea religiei, ci căutarea adevărului.

Dacă în cercetările ei autonome filosofia ajunge la rezultate ce concordă cu religia, cu atât mai bine pentru amândouă — în acest caz, concluziile filosofiei nu mai inspiră nicio bănuială; dar și invers, dacă rezultatele filosofice sunt diferite, posibilitatea unui acord nu e principial înlăturată, ci stăruie îndemnând la o revizuire, care pentru a fi rodnică trebuie să fie practică de ambele părți. Dacă una din părți se încheștează pe o poziție definitivă, vina antagonismului nu poate cădea exclusiv asupra celeilalte.

Oricum, cât timp religia va fi o adâncă cerință a vieții și își va sorbi seva din afecte universale (iubire), nicio teorie nu o va putea înlătura. Și nici nu gândește s'o facă. Filosofia prețuește nu numai dinamismul, dar și noblețea religiei, care a atins culmi în creștinism. Suprîmarea creștinismului, fără a pune altceva în loc, ni se pare o imensă și ireparabilă pierdere pentru umanitate. Poate că viitorul ne rezervă surpriza unei religiozități noi, deplin compatibile cu filosofia. Însă n'o întrevădem încă. Aci e poate motivul cel mai adânc al neliniștei culturale de azi.

Să nu uităm însă că primejdia rămâne interioară religiei. E antinomia dintre pura religie și ordinea imanentă a naturii, a

moralei și a științei. Ele nu pot fi nici separate nici integrate. Separarea, încercată de iraționalism nu e fericită, căci e făcută cu grelele jertfe ale științei și ale moralei. Iraționalismul religios întreține, nu morala și gândirea sănătoasă, ci forța amorală și stupiditatea.

Înainte de a cere filosofiei armonizarea cu religia, să se înfăptuiască armonizarea în interiorul religiei.

Mai e un aspect, deasemenea inerent religiei, care constituie o slăbiciune. E multiplicitatea religiilor, e diferențierea dușmănoasă a confesiunilor chiar în sânul aceleiaș religii. Dacă spectacolul varietății contradictorii alimentează în ordinea teoretică scepticismul, nu văd cum el poate fi interpretat în favoarea religiei. Alegerea unei religii și decretarea ei ca „singura adevărată” e o atitudine sumară și nestabilă; iar o „religie universală” a fost visul deismului, vis pe care realitatea religioasă l-a spulberat. Varietatea indefinită, până la individualizare, e inerentă religiei. Ne aflăm aci în fața unei antinomii secundare, varietate a celor văzute înainte: nicio preocupare umană nu șovăie așa de continuu și penibil ca religia între polul universalului — orice religie se socotește absolută și unică — și polul individualului — orice religie e strict intimă, incomunicabilă.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

MIRCEA FLORIAN

IDEEA AUTONOMIEI ARTEI IN ESTETICA D-LUI TUDOR VIANU

Estetica nu este o știință chiar atât de nouă, cum încearcă s'o înfățișeze unii. Este drept că numele ei datează de curând — dela mijlocul secolului XVIII, când a fost întrebuințat pentru prima oară de Baumgarten. Ca studiu însă a frumosului în general și a artei în deosebi, ea există încă dela începuturile gândirii europene, din antichitatea greacă. Câteva din cele mai cunoscute dialoguri ale lui Platon — Banchetul, Fedru, Hippias major, Republica — pun probleme pe cari azi le-am numi de estetică. Atât ar fi deajuns pentruca estetica să aibă un bun și îndepărtat început. Ea nu este dar o știință recentă.

Mai degrabă s'ar putea spune că, propriu vorbind, ea nu este o știință. O știință presupune totdeauna un ansamblu de cercetări metodice într'un domeniu determinat și de rezultate unanim recunoscute. Nu este acesta însă cazul esteticei. Mai întâi nu este așa de precis determinat domeniul ei. Arta și frumosul au constituit totdeauna obiectul ei. Frumosul însă a fost considerat ca fiind de natură diferită dela un gânditor la altul. De aici, domeniul esteticei, ca știință care se ocupă cu studiul lui, a trebuit să difere. Uneori, când frumosul era considerat ca o proprietate a existenței ultime a lucrurilor sau ca o existență în sine, estetica devenea o adevărată metafizică. Așa a fost la Platon și la Schopenhauer — ca să nu amintim decât doi dintre filosofii mai cunoscuți. Alteori, când frumosul era considerat ca rezultatul unui sentiment, estetica devenea un capitol de psihologie. De aici, părerile foarte împărțite asupra metodei și asupra rezultatelor, — întrucât obiecte atât de diferite impuneau în mod necesar asemenea divergențe.

Iată de ce, cu tot trecutul atât de îndepărtat al disciplinei lor, reprezentanții esteticei se mai văd și azi puși în situația de a lua atitudine în problemele elementare privitoare la domeniul și la metodele ei. O asemenea atitudine ia și d-l Vianu, în studiul său de *Estetică*, apărut în anul trecut în *Editura Fundațiilor regale*. De aceea, întrucât prezintă un interes capital în re-

zultatele — bune sau rele — la cari ar putea să ajungă estetica, ne-am propus să ne ocupăm aici.

Atitudinea d-lui Vianu în ceea ce privește atât problema domeniului esteticei cât și aceea a metodei ei poate fi caracterizată prin ideea autonomiei acestei discipline filosofice. Prin aceasta, el înțelege că obiectul esteticei, conceput ca fiind *valoarea estetică* sau *frumosul artistic*, este independent de frumosul din natura; iar metoda ei, concepută după modelul metodei fenomenologice, este independentă de orice altă metodă obișnuită de cercetare — deși, în fond ca și în formă, d-l Vianu, care în problema metodei este un eclectic, ea colaborează cu toate metodele de cercetare posibile. Cu un asemenea obiect de sine stătător — care nu intră nici în domeniul metafizicului nici în acel al psihologiei — și cu o asemenea metodă — care nu este sau mai degrabă nu vrea să fie nici deductivă nici inductivă — estetica își croștește printre științe un drum al ei propriu și-și construiește un edificiu nu mai puțin propriu.

Argumentul principal — dacă nu unicul — pe care se întemeiază această idee a autonomiei esteticei este distincțiunea netă ce ar exista între frumosul din natură și frumosul artistic. Se știe că distincțiunea aceasta a fost susținută în noua estetică germană de Max Dessoir, Waldemar Conrad, Emil Utitz, Geiger, Hamann și alții, — iar d-l Vianu a arătat aceasta îndeajuns de amănunțit într'un interesant capitol dintr'o altă lucrare a sa anterioară *Arta și Frumosul*. În noua sa *Estetică* el adoptă această idee și trage din ea toate consecințele. Așadar — și cu aceasta își și începe lucrarea — frumosul artistic este cu totul altceva decât frumosul din natură. Primul este pur de orice amestec; cel de al doilea, propriu vorbind, nici nu este frumos. Motive streine, — *extraestetice*, cum le spune d-l Vianu, — intervin pentru a ne face să luăm în natură drept frumos ceea ce în realitate nu este. „Natura este îndeobște resimțită frumoasă din motive cari n'au în ele nimic estetic, spune d-l Vianu, din pricina puterii ei de a ne odihni și întări organic din pricina liniștii pe care o opune sbuciumului societății și civilizației, din pricina sentimentului religios pe care spectacolul ei este în stare să-l trezească sau din aceea a valorilor morale pe care suntem înclinați să i le atribuim. Dacă totuși uneori frumusețea naturii păstrează pentru noi un caracter estetic, împrejurarea nu se explică decât prin faptul că o asimilăm cu arta”. (*Estetica I* p. 15). Estetician așadar, d-l Vianu tăgăduiește net că natura ar fi frumoasă. Poeții, cari îi descriu farmecul, și pictorii, cari îi zugrăvesc colțuri încântătoare, sunt robi ai unei iluzii. Frumoasă e opera lor; natura este, printr'un verdict fără apel al esteticei, lipsită de orice frumusețe. Hegel, care n'a putut să înțeleagă niciodată în viața lui frumusețea naturii, n'a susținut totuși nicăiri în opera sa o atât de surprinzătoare idee. O susține în schimb d-l Vianu,

care cred că în fața unui peisaj al naturii a exclamat mai mult decât o singură dată și independent de motive medicale, etice sau religioase: „E, într'adevăr, frumos!”.

Departate de a se gândi să o pună la îndoială, d-l Vianu ține la această idee cu toată stăruința, întrucât presupune că fără ea estetica n'ar mai putea fi o disciplină autonomă. Adevărul este totuși că, pentruca estetica să fie știința frumosului artistic și cu aceasta o disciplină autonomă, nu este nicidecum necesar ca frumosul artistic să nu aibă nimic comun cu frumosul din natură. Frumosul artistic este legat totdeauna de o operă omenească, creiată dintr'un obiect material, din sunete sau din cuvinte. Cred că nimeni n'ar avea de obiectat, dacă estetica s'ar constitui ca o știință a acestui gen de frumos și a chestiunilor în legătură cu el, chiar dacă existența frumosului din natură ar fi evidentă pentru oricine. Și cred că, în baza acestui motiv, niciun estetician n'ar fi oprit să susțină despre frumosul artistic ceea ce vom vedea că susține d-l Vianu în numele esteticeii autonome.

Este drept de altfel că estetica nu se ocupă de frumusețea naturii. Nu însă din motivul că natura nu ar avea nimic estetic în ea, -- cum afirmă d-l Vianu, -- ci din acela că obiectul ei este arta și nu frumosul. Frumoasă este și natura și frumoase sunt multe alte lucruri, cari nu sunt propriu zis opere de artă. Dintre toate, estetica le studiază numai pe acelea cari constituiesc ceea ce se chiamă artă, fiindcă pe lângă caracterul lor, comun cu altele, dea fi frumoase, deși foarte diferite între ele, au câteva alte caractere esențiale comune, cari fac să poată fi grupate într'o clasă aparte de lucruri, și în consecință studiate independent. Dacă însă dimpotrivă, cineva s'ar interesa de frumos și nu de artă, simplul fapt că frumosul artistic este creația conștientă și voită a oamenilor n'ar fi nicidecum un motiv de a nu lua în considerare ceva ce ne apare frumos fără ca activitatea omenească să fi intervenit în mod special. Aceasta pentru motivul că arta nu monopolizează frumosul și pentru acela că în artă geniul omenească nu creiază un gen incomparabil de frumusețe. Mai simplu și mai firesc era deci ca estetica să rămână știința artei și a problemelor în legătură cu ea, decât a frumosului artistic. Este adevărat însă că în asemenea condițiuni estetica ar fi trebuit să renunțe la unele considerații metafizice asupra frumosului în sine, cari par a-i asigura un deosebit prestigiu, pentru unii cel puțin dintre reprezentanții ei.

Așadar, după autorul de care ne ocupăm, frumosul artistic este ceva cu totul aparte, care nu se confundă cu niciun lucru sau fapt de orice altă proveniență. Iar scopul esteticeii fiind acela de a-l studia, rezultă că această disciplină este independentă de oricare altă, independentă în deosebi de metafizică și de psihologie. Dacă totuși estetica d-lui Vianu evită cu succes a face

psihologie — ceea ce găsim dealtfel că constituie un mare neajuns — ea nu reușește să fie independentă de metafizică — ceea ce credem că constituie deasemenea un neajuns nu mai puțin însemnat. Ca produs al activității spiritului omenesc, arta, și cu ea frumosul artistic, ridică mai degrabă o problemă de psihologie decât una de metafizică. D-l Vianu ține totuși ca înainte de orice, pentruca estetica să fie cât mai autonomă, să nu facă nimic alta decât metafizică, fără să calculeze îndeajuns ce rezultate poate da o asemenea preocupare într-o disciplină care ar fi timpul să se gândească la metode ceva mai științifice.

Scopul esteticei autonome este să studieze *esteticul pur* sau *fenomenul pur al artei* sau — cum ar mai spune d-l Vianu — *esențialitatea frumosului*. Întrebarea care se ridică înaintea minții puțin cam surprinsă de aceste formule vagi și cu un caracter metafizic atât de vădit este: ce-ar putea fi toate acestea? Ele sunt deopotrivă, ni se spune, rezultatul *valorii estetice*. Întrebarea e acum: ce e și ea la rândul ei?

În general, în deosebire de fapte, ne spune d-l Vianu, *valorile sunt categoriile ideale, prin subordonare la care datele brute ale existenței se transformă în bunuri*. (op. cit. pag. 58). De unde vin acum și ce sunt aceste *categorii ideale*? Răspunsul care ni se dă aici este că *ele au o pură existență ideală*. Evident că atât e prea vag și prea puțin pentru cine voește să înțeleagă lucrurile cu adevărat. D-l Vianu evită totuși să ne lămurească mai mult. Imprumutând din filosofia germană mult debătută teorie a valorilor ei ne lasă să ne descurcăm cum putem din întrebările ce ni se ridică odată cu introducerea ei în estetică: De unde ne vin *categoriile ideale* de cari ni se vorbește? Dece nu le au toți oamenii deopotrivă? Dece, când le au, diferă atât de mult dela un om la altul, dela o generație la alta? — și așa mai departe.

Trecând peste asemenea întrebări autorul *Esteticei* susține valoarea absolută a *esteticului pur* și existența lui aproape metafizică. Metoda lui de cercetare nu poate fi decât cunoscuta metodă fenomenologică preconizată de unii dintre reprezentanții aceleiași filosofii germane, de care vorbeam adineauri. Cel puțin nu, înainte de toate. „O estetică *sistematică* trebuie să înceapă cu o descriere a fenomenului pur al artei, spune d-l Vianu. Preocuparea aceasta trebuie să rămână vie și pentru acel ce studiază arta istorică și cultă, căci aci realități eteronomice se asociază tot timpul cu realitatea artei. Va fi necesară o descriere a artei pe calea metodei fenomenologice, adică al acelu punct de vedere special care izolând obiectele din complexe statice sau din seriile cazale în care ele apar îndeobște, le consideră în ele înșile ca pe niște esențe sustrate oricăror deveniri”. (op. cit. p. 32-33).

Nu încapе îndoială că în căutarea *fenomenului pur al artei*,

care este o *valoare-esență* în felul ei, estetica devine, grație metodei fenomenologice, o adevărată metafizică. Această nouă metodă face abstracție în studiul lucrurilor de tot ceea ce, deși stă în strânsă legătură cu ele, le este strein, și le consideră ca pe niște esențe independente și invariabile, pentru a le descrie ca atare. Cu alte cuvinte, în locul realității concrete a lucrurilor, în care ele sunt în strânse raporturi unele cu altele, raporturi ce determină și deci explică apariția și transformările lor, metoda fenomenologică ne dă cunoștința unor simple abstracțiuni. Căpătăm pe această cale o cunoștință oarecum intuitivă a lucrurilor pe cari vrem să le studiem. Această cunoștință însă n'ar putea fi decât cu totul imperfectă. Ceea ce urmărim în cunoașterea lucrurilor este explicarea și nu contemplarea lor. Simpla lor descriere însă nu este nici măcar un început de explicare. Căci lucrurile nu ni le explicăm decât punându-le în legătură cu ceea ce le produce, arătând deci cauza lor. Descrierea fenomenologică însă evită tocmai în mod principial a pune lucrurile în vre un fel de raporturi. Și aceasta nu este nici măcar o cunoaștere pură și simplă. Căci a cunoaște un lucru așa cum de fapt el nu este, nu este numai a nu-l explica și deci a nu-l înțelege, ci este deadreptul a nu-l cunoaște și a se înșela voit asupra lui. Se prea poate totuși ca, în deosebite de știință, care studiază lucrurile în raporturile lor și în transformările pe cari le suferă, filosofia să urmărească o cunoaștere intuitivă a tipurilor ideale ale lucrurilor. Acesta este cel puțin punctul de vedere al unora. Până să devină obiect al unei intuiții fenomenologice, cred totuși că ar fi mult mai prudent ca arta să fie supusă unei serioase cercetări științifice. Iată de ce — și vom vedea mai departe și alte motive — credința noastră este că metoda fenomenologică este destinată să nu dea în estetică rezultatele de cari ar fi nevoie.

Și fiindcă *esențialitatea* pe care ea o caută drept vorbind nu există nicăiri, la metoda fenomenologică noua estetică adaugă o mai adaugă pe cea *normativă*, al cărei scop ar fi să creeze obiectul în chestie. Metoda normativă, spune D. Vianu, trebuie adăugată la cele menționate până acum. (Se întrebuințează pluralul, fiindcă s'a mai vorbit și de alte metode, dar în fața acestora două de care ne ocupăm ele cad cu totul în umbră). Estetica trebuie să fie o știință normativă. Iar norma în estetică trebuie să fie *anticipativă*. Ea este printrumare a priori. Cu alte cuvinte, ea trebuie să preceadă orice teorie și orice practică. În acest mod, estetica devine o știință deductivă, o știință care nu mai constată, ci decretează. În atari condițiuni, se înțelege cât de puțin este estetica o știință. Știința constată faptele și le explică. Estetica însă, așa cum o concepe D. Vianu, devine un arsenal de *valori-esențe*. Nu încapă îndoială că cunoștințele pe cari știința le stabilește sunt cel mai adesea utilizabile ca reguli sau norme în activitatea oamenilor. Din acest motiv, orice știință

și are partea ei de aplicabilitate practică. Orice știință deci într'un anumit înțeles, este normativă. Niciuna însă nu este în înțelesul pe care i-l dă D. Vianu esteticeii. O știință concepută în felul acesta ar fi mai curând un ansamblu de idei preconceptuate și nu o adevărată știință. Iată de ce, ceea ce D. Vianu susține privitor la valoarea normelor în estetică, ne pare a fi în afara spiritului obiectiv al cercetării științifice. Argumentul pe care el își întemeiază teoria sa amintește sofismele lui Georgias împotriva științei. Știința nu ne poate da nimic, spunea celebrul sofist grec, fiindcă sau știam dinainte ceea ce căutăm, sau nu știm și atunci n'am avea cum să căutăm ceva de existența căruia nu avem nicio cunoștință. Și într'un caz și în altul deci nu ne îmbogățim cunoștința cu nimic nou. Știința este deci imposibilă. Cam în același mod raționează și D. Vianu. Cum am putea, spune el, să facem considerații asupra artei din punctul de vedere al frumosului, dacă n'am ști mai dinainte ce este frumosul în sine, ca existență pură, independent de orice operă concretă de artă. Trebuie de aceea să decretăm mai întâi odată pentru totdeauna ceea ce va trebui să fie frumosul artistic în sine, pentru toate timpurile și pentru toți oamenii. Acesta este înțelesul și scopul metodei normative.

Argumentului logic de care se servește D. Vianu pentru a dovedi valoarea metodei normative în estetică se poate o pune acelaș contra-argument, care se opune în mod obișnuit aceluia prin care Gorgias voia să dovedească imposibilitatea științei. Se prea poate ca din punct de vedere logic și unul și altul să aibă toată justificarea. Ce ne facem însă cu faptele, cari ne arată totuși că știința ne învață multe lucruri de cari n'avem nicidecum idee, iar operele de artă le studiem destul de bine fără prejudecata unui frumos în sine? Dar nu avem intențiunea să supunem metoda normativă unei asemenea critici. Să vedem mai bine care-i sunt rezultatele, căci valoarea unei metode nu se poate judeca decât după rezultatele pe cari le dă. Unei probe identice trebuie să supunem, spre a-i examina valoarea, și metoda fenomenologică, pe care D. Vianu am văzut că o recomandă deasemenea în estetică.

Am văzut că, după D. Vianu, frumosul se identifică cu valoarea estetică, iar aceasta este o categorie cu existență ideală. Frumosul artistic ar fi rezultatul subsumării sau înglobării unui obiect înăuntrul acestei categorii. Odată cu această operație, obiectul în chestie devine un bun, care poartă numele generic de operă de artă. Să vedem ce ne pot spune metoda normativă și cea fenomenologică despre toate aceste lucruri.

Frumosul este o valoare, și anume valoarea estetică. Puțin și vag, și nu ceea ce am fi vrut să știm despre el, dar să avem răbdare, fiindcă metodele noastre n'au dat tot ce puteau. Frumosul este o *valoare-scop*, în deosebire de *valorile-mijloace*.

Acestea din urmă sunt destinate să ne servească pentru alte scopuri. Frumosul e un scop în sine. S'ar putea spune că frumosul artistic satisface adânci nevoi sufletești. Dar D. Vianu, care limitează noțiunea de scop la ideea de utilitate practică fără să spună de ce, crede că frumosul artistic, așa cum a susținut-o și Kant altădată, este un scop în sine sau, cum spunea Kant cu o formulă evident absurdă o *finalitate fără scop*. Ceva mai mult, d. Vianu crede că frumosul ar fi o *valoare-scop absolută*, în deosebire de cele relative, cari pentru acest caracter al lor sunt supuse devenirii, în deosebire de frumosul artistic, care este invariabil. Față de obiectul de care este legată și care din această cauză este un bun, valoarea estetică ar fi în raport de imanență, adică ar fi indisolubil legată de bun, și nu de transcendență, cum se întâmplă cu alte bunuri, în cari valoarea sălășluște temporar. Din toate aceste puncte de vedere, există o ireductibilă deosebire între valoarea etică și religioasă deoparte și valoarea estetică de alta. În cele din urmă însă, d. Vianu recunoaște că această deosebire nu este chiar așa de ireductibilă. „Deși, spune el, apar deosebiri odată cu alăturarea frumosului de adevăr, bine și sacru, ele nu sunt ireductibile și posibilitatea asocierii acestor valori nu este exclusă. Esteticul poate să apară chiar ca un *adjuvant* al teoreticului” (op. cit. p. 73 și 74).

Lăsând laoparte terminologia d-lui Vianu,— cam acestea sunt caracterele valorii estetice, alături de alte câteva, de cari nu ne ocupăm, pentru a nu lungi inutil expunerea. După valoarea estetică, în ordinea lucrurilor de cari are a se ocupa metoda fenomenologică, este arta în general. Aici, ea ne arată că un obiect oarecare nu poate deveni operă de artă decât cu condițiunea de a fi subordonat valorii estetice. „Un obiect, spune d. Vianu, nu devine *pentru noi* estetic decât atunci când îl *gândesc* în sfera valorii respective”. (p. 57. Acordul gramatical frecvent în lucrare este al autorului citat). Descrierea fenomenologică a artei făcută cu acest mod de a vedea lucrurile ne dă în ciuda tuturor aparențelor, ca prim caracter al ei invariabilitatea ei istorică. „Înțeleasă ca produsul subordonării unui obiect în sfera valorii estetice, arta ne apare ca o întocmire sustrasă mobilității și variațiunilor istorice. Valoarea estetică face în adevăr parte din categoria scopurilor în sine”. (op. cit. p. 189). Trebuie să mărturisim însă că acest mod de a argumenta nu pare a fi nici logic nici convingător. Dintr'o premisă — care este departe de a fi un adevăr evident, — ca aceea că arta ar fi un scop în sine, — deși ea satisface nevoi omenești după gradul de dezvoltare suiletască al fiecăruia — d. Vianu trage concluzia că arta ar fi invariabilă, fără să se vadă cum ar putea să rezulte.

Mai departe, studiul artei făcut pe baza aceluiași metode de până acum ne arată că ea este în același timp *natură* și *anti-natură*. Acest dublu caracter contradictoriu constituie ceea ce d.

Vianu numește *paradoxul artei*. *Opera de artă*, spune el, *este un fapt natural, ilustrând o forță activă în întreaga serie a formelor și proceselor naturii. Pe de altă parte ea este ceva izolat din natură și opus ei. Antinaturalismul artei rezultă mai întâi din faptul că operele ei par a fi imitația naturii. Tabloul nu este natura într'un al doilea exemplar. Ne fiind însă natura este ceva în afară de natură și opus ei.* Pentru a doua oară, în raționamentele pe cari le face, d. Vianu ne amintește de sofistii greci de odinioară. Zăpada este albă: cam așa raționau ei. Alb este însă altceva decât zăpada. Așadar zăpada este altceva decât ceea ce este ea. Zăpada deci nu există. Cam în același mod raționează și d. Vianu, pentru a dovedi — fără să se vadă ce interes ar putea să prezinte o asemenea caracterizare, chiar în cazul când ar fi justă — că deși arta este natură, ea este totuși în același timp și anti-natură. Toată această argumentare pare mai degrabă un exercițiu de subtilitate, decât tratarea științifică a unei probleme de estetică.

Un interes asemănător credem că prezintă și demonstrarea așa numitei *arealități a artei*, încă una din descoperirile estetice moderne. Pe calea descrierii fenomenologice, D. Vianu a descoperit că arta nu este reală. Pe aceeași cale aflăm însă că ea nu este nici ireală. Situația aceasta echivocă a ei — și am văzut că nu e prima — poartă numele de *arealitate a artei*. *Arta*, spune autorul nostru, *nu este un lucru, ci aparența lui. Arta aparține regiunii ideale a aparențelor.* De fapt arta nu este nici una nici alta. D. Vianu întrebuințează un limbaj foarte impropriu. Prin artă se înțelege ansamblul tuturor artelor, dupăcum prin știință se poate înțelege ansamblul tuturor științelor. Ceea ce însă afirmă el despre artă se referă la opera de artă, nu la arta în înțelesul ei propriu. Iar caracterizarea pe care o face pare a nu lămuri nimic.

O apropiere asemănătoare celei precedente face autorul *Esteticei*, în cadrul descrierii ei fenomenologice, între artă și tehnică. *Arta*, spune el, întrebuințând același limbaj impropriu, *nu se poate compara cu o mașină.* (p. 89). La rândul lor, produsele tehnice și mașinile au ceva care le poate apropia de artă; și anume un grad oarecare de perfecțiune. „*Un automobil este mai perfect decât un car cu boi și mai artistic decât o rășniță.* Înțeleg, spune d. Vianu mai departe, *în toate aceste cazuri prin perfecțiune, însușirea unui lucru de a exista și funcționa prin sine însuși, fără sprijinul sau cu sprijinul cât mai limitat al unor factori străini de organizația sa.*” (p. 90, 93 și 94). Cred că în această ultimă caracterizare a artei ca produs al tehnicii și în apropierea pe care o face între tehnică și artă, autorul *Esteticei* merge cu deducțiile prea departe. Nimeni nu tăgăduiește că este multă tehnică în artă și că este o oarecare artă în tehnica industrială. Evident însă că nu pentru motivul *mobilității*

spontane pe care-l invoca d. Vianu și nici în înțelesul puțin cam excesiv pe care i-l dă. Câtă vreme nu se arată precis ce sens ar putea să aibă, credem că jocul apropierii și depărtării tehnice de artă este departe de a lămuri ceva.

Fără îndoială că ideea pe care se întemeiază toate aceste caracterizări ale artei este justă. Estetica nu poate fi nici un capitol de metafizică și nici unul de psihologie. Obiectul ei însă este ceva mai mult decât presupusa valoare estetică. Propriu vorbind, ea studiază arta din toate punctele de vedere, ca fapt concret, și nu fenomenul pur al artei sau esteticul pur, cum susține d. Vianu. Mai întâi, fiindcă nici nu există un asemenea obiect sau o asemenea *esențialitate*. E lesne de recunoscut că *esența pură a esteticului*, pe care d. Vianu își propune să o creeze pe calea metodei normative și să o impună artei pe calea metodei fenomenologice, este de domeniul imaginației. Există operele de artă, creații ale geniului omenesc, și există sentimentul complex al frumosului în legătură cu aceste creații. Iată faptele cari revin studiului estetice. Esențele sunt simple închipuiri. Estetica își risipește inutil forțele căutându-le și neglijând problemele reale pe care le ridică arta. Iar al doilea motiv pentru care estetica nu studiază *esențialitatea pură a artei* este în faptul că chiar dacă un asemenea lucru ar exista, ceea ce ne-ar interesa ar fi obiectele concrete ale artei de cari ne lovim și pe cari trebuie să ni le explicăm, și nu esențele, pe cari nu le descoperim nicăeri.

Cât despre metodele propuse în studiul problemelor estetice, judecându-le după rezultatele lor — și n'am putea mai bine altfel — ele nu par a fi cele mai indicate. Este adevărat că, dupăcum în problema domeniului estetice d. Vianu — care pare a fi deosebit de conciliant — sfârșește prin a renunța la ideea esteticului pur, pentru a accepta studiul creației artistice și al „contemplației” — probleme de psihologie pe cari arta le ridică — tot așa, în ceea ce privește metoda, el face toate concesiile posibile. Nu e mai puțin adevărat însă că el acordă un interes deosebit celor două metode de cari ne-am ocupat și că ele nu par a arunca în estetică nici cea mai slabă lumină.

Am văzut că descrierea fenomenologică în estetică, departe de a ne da intuiția promiselor esențe, nu ne-a oferit decât unele caracterizări de o valoare foarte relativă. Frumosul artistic sau — cum îi spune d. Vianu — esteticul pur ne-a fost înfățișat sub forma cu totul vagă — și în unele privințe și inexactă — a unei valori-scop absolute. Caracterizarea lui ca atare și deosebirea ca și apropierea lui de celelalte „valori” ale culturii nu ne-a îmbogățit cu nimic cunoștința despre frumos. Dimpotrivă, cu unele considerații neîntemeiate îndeajuns, suntem puși în situația de a vedea așa cum în realitate nu este. Căci, departe de a fi un

scop absolut in sine cu valoare absolută și apariție ce s'ar oferi spontan spiritului, dacă nu vrem să afirmăm despre el decât ceea ce ne îngăduie faptele, frumosul este o calitate pe care o recunoaștem lucrurilor și care evocă în conștiința noastră un sentiment complex. *Frumusețea*, spune d. Vianu, *se oferă cu spontaneitate spiritului*. „*Frumusețea artistică este pentru noi fructul unui act spontan al spiritului, al unui moment de facilitate*“. A spus-o și marele Kant, fără ca pentru aceasta să fie adevărat. Considerând sentimentul estetic — de care dealtfel nici nu vrea să vorbească și care în lucrarea sa numai ca sentiment nu apare — ca pe o înclinare specială a omului și ca pe un sentiment simplu și ireductibil — *moment de facilitate spontană*, cum îi zice, — d. Vianu se menține de partea unei psihologii atât de vechi, încât pare mai curând metafizică decât psihologie. Nu știu dacă e vreo distanță dela afirmările pe cari le face pe socoteala sentimentului estetic ca moment de facilitate spontană și până la aceea că el ar fi produsul unei *facultăți înăscute* a spiritului. Eu cel puțin n'o văd nicidecum. Și totuși e timp de când Darwin a arătat că și animalele posedă un rudiment de simț al frumosului. Iar la oameni acest simț ia treptat, paralel cu dezvoltarea sufletească, forma unui sentiment complex, în care e angajată întreaga ființă fiziologică. Frumosul artistic — spune d. Vianu reproducând cu oarecare modificare de expresie ceea ce a spus Kant odinioară — pune în acord în sufletul nostru sensibilitatea cu rațiunea — Kant spunea imaginația cu rațiunea. Care este înțelesul acestei afirmări? Ce conflict există între sensibilitatea și rațiunea noastră, până să intervină frumosul artistic, pentru a-l aplana? Adevărul este că nu există niciunul, și că frumosul artistic angajează într'o funcțiune simultană și unitară atât sensibilitatea și afectivitatea noastră cât și formele superioare ale inteligenței, imagini și idei. Numai pe această cale se explică de ce sentimentul estetic — și cu el arta și frumosul — sunt în așa de strânsă legătură cu gradul de dezvoltare al vieții sufletești și evoluează paralel.

Iată unele numai din neajunsurile caracterizării fenomenologice a frumosului. Într'o lumină asemănătoare ne apare și descrierea fenomenologică a artei. O simplă caracterizare a ei — așa cum este această descriere — mai întâi nu este descoperirea unei esențe, ci simpla înșirare a însușirilor distinctive ale unui lucru sau ale unei clase de lucruri. Și apoi, nu această caracterizare era destinată să ne dea ceea ce ar trebui să știm despre artă. Presupunând că ea este corectă — ceea ce nu e totdeauna adevărat — ea nu ne aduce nicio cunoștință nouă în materie. Că arta ar fi natură și anti-natură în același timp, că ea ar avea ceva din tehnică și că tehnica ar presupune o oarecare artă, că forma și conținutul într'o operă de artă nu sunt separabile, fiindcă n'am putea face poezie fără cuvinte nici picătură fără

pânză și vopsele, și așa mai departe, — toate acestea sunt lucruri cari se știau demult și nu era nevoie să mai fie spuse odată. În legătură cu arta, autorul *Esteticei* ar fi trebuit să-și pună probleme mai puțin filosofice decât acestea și cu mai mult înțeles, iar odată puse, ar fi trebuit să le supună unei tratări mai științifice.

Se prea poate totuși ca d. Vianu să fi dat această orientare — să-i zicem filosofică — numai primei părți a lucrării sale, expusă în primul volum apărut. În volumul al doilea și ultim al *Esteticei* sale — care încă n'a apărut — urmează să fie puse în discuție problema creației și a contemplației artistice. „Contemplație“, adică sentimentul estetic. Fără îndoială că acestea sunt probleme strict psihologice ale artei. Cu toată vădita aversiune pe care, după exemplul fenomenologilor germani, o manifestă pentru psihologie, autorul va trebui să pună problemele în termenii acestei științe. Poate că de astădată studiul său va lua aspectul științific, care momentan îi lipsește. Credem totuși că, cu unele afirmări cuprinse în primul volum, autorul și-a făcut dificilă posibilitatea aceasta. Iată, bunăoară, nu vedem cum se va putea susține cu probe luate din psihologie ideea că frumusețea se oferă cu spontaneitate spiritului, că ea este rezultatul unei subsumări simple și ireductibile a unui obiect la o valoare, când faptele ne apar în realitate cu mult mai complexe și de altă natură. Oricum ar fi, credem că această parte nouă a *Esteticei* este destinată să umple golul multor expresii fără înțeles lîmpede din primul volum.

AL. POESCU

IDEIA ORGANICISTĂ A ARTEI ȘI FRAGMENTUL

Din vremurile cele mai vechi și până astăzi, orice mănunchi de idei asupra artei, organizat în sistem, este caracterizat și prin susținerea punctului de vedere al *totalității*. Dela Platon și Aristoteles, până în vremurile noastre, când s'au schimbat atâtea direcții și atâtea metode privitoare la artă, ideea de totalitate, ca o condiție necesară a operii artistice, a rămas printre puținele invariante ale acestui domeniu, bătut de valurile schimbătoare ale veacurilor.

Un asemenea indiciu nu poate confirma, însă, faptul că produsele efective ale artei din toate timpurile s'au actualizat numai ca realizări totale. Dimpotrivă, se poate urmări cu fidelitate înregistrările operate de istoria artei, spre a se dovedi că aproape fiecare epocă artistică îmbracă, în complexul ei, și aspectul „fragmentului”. Astfel, până și veacul lui Phidias — în care conceptul de totalitate părea, cu exclusivitate, întruchipat în desăvârșirea statuilor și a templelor sau în pompa de ceremonial a Panateneelor — lasă loc de dezvoltare și fragmentului artistic; ne referim la cele mai multe desene de pe vasele grecești, care, chiar dela prima privire a unui spectator superficial, oferă ochilor spontaneitatea neterminată a simplelor schițe, reduse, uneori, la câteva linii.

Constatarea noastră rămâne, însă, certă că, indiferent de aparițiile diferite ale plămăuirilor artistice, orice considerație sistematică asupra artei își păstrează intact punctul de vedere al totalității. Dar la o anumită dată, înspre sfârșitul veacului al XVIII-lea și, mai cu seamă, în vârsta Romantismului, apar și manifestările unei concepții fragmentare asupra artei, care se prelungesc, neîntrerupt, până'n zilele noastre.

Toate aceste vederi fragmentare sunt afirmate, însă, aproape exclusiv de poeți sau, în orice caz de temperamente artistice, rămânând la nivelul unor simple postulate și a unor pronunțări nedesvoltate. Acelaș aspect nedefinit sistematic se păstrează dela Novalis și Fr. Schlegel, trecând prin Poë și apoi prin Nietzsche,

până la preceptele din „Blätter für die Kunst“, unde activa poetul Ștefan George.

Chiar dacă această vedere fragmentară a fost adoptată și de filosofi cu ample realizări sistematice, cum este Schopenhauer, rândurile unde se manifestă o asemenea preferință, capătă acelaș aspect subiectiv și neconstruit ¹⁾.

Cum poate fi lămurit amănuntul că, deși fragmentul în artă a existat, ca atare, în toate timpurile, abea de un veac și jumătate, s'au iscat primele teoretizări asupra lui, rămase nedesvoltate?

Răspunsul este în măsură a fi dedus din investigațiile lui Kainz, care, pe lângă o *tipică a stilurilor*, amintește și de o *tipică a gusturilor*; aceasta din urmă poate fi apreciată în varietatea de optici a diverselor epoci culturale, asupra aceleiaș creații artistice. O operă de artă rămâne identică în manifestarea ei, dar odată cu trecerea momentului de cultură, ce a determinat-o, se schimbă și „trăirile artistice fundate într'insa”²⁾; așa, d. p., producțiile goticului sunt într'un fel văzute de contemporani, altfel de reprezentanții barocului și altfel de noi. Simbolica direcțiilor în arhitectură, amintită de Kainz în altă împrejurare, își pierde sensul, privită de optici opuse. Liniile reprimite ale unei vederi pesimiste și depresive, de „contemptus mundi” sau de „memento mori”, care au prezidat la înălțarea așezământului benedictin dela Cluny, nu pot fi văzute identic de către o mentalitate optimistă.

Așadar, din aceste constatări, putem deduce că, la cele mai multe cazuri, realizările fragmentare în artă ale diverselor epoci mai vechi, n'au fost văzute ca atare de creatorii lor, ele fiind declarate drept schițe neterminate, numai de propria noastră dispoziție aperceptivă; iar vârsta Romantismului inaugurează, mai puțin, un nou gen de artă, cât un nou tip al gustului artistic, printre însușirile căruia se numără și optica fragmentară, chiar referitoare la plâsmuiri totalitare, ca în cazul lui Fr. Schlegel, față de epopeile homerice.

Dar, în acest moment intervine o nouă întrebare. Ce a determinat un gust pentru fragment tocmai exponenților artistici, de pe la finele veacului al XVIII-lea, prelungindu-se până în zilele noastre, printr'o desfășurare paralelă cu vechea înclinație pentru forma totalității în artă? Spre a satisface și această întrebare, trebuie să recurgem la alternarea ciclică, distinsă de către Oskar Walzel, între o vedere matematică și una organicistă asupra artei.

Cea mai întinsă perioadă, care alcătuiește specificul antichității, privește realizarea unei opere de artă, ca totalitate, pe cla-

1) *Die Welt als Wille u. Vorstellung in Schopenhauers Sämmtliche Werke*, Vol. 3, Leipzig, Brockhaus, 1919, p. 465.

2) Fr. Kainz, *Personalistische Aesthetik*, Leipzig, Barth, 1932, p. 173.

viatura unui raport numeric. Dela străvechile vederi pytagoreice, cari deduceau muzica iscată de armonia sferelor, dintr'un just acord de numere, această idee s'a transmis și la Platon, care identifica prețul muzicii cu măsura. Aristoteles, deasemenea, vedea ultima desvoltare a unei opere artistice în excelența proporțiilor. Insfârșit, toate aceste concepții matematice, privitoare la artă, sunt sintetizate în antichitate, prin vestitul canon al lui Polyclet.

Inmugurirea unei vederi opuse, organiciste, asupra artei apare, în antichitate, abea odată cu Plotin, prin formularea cunoscutei sale „forme interioare“. Prin acest concept al lui „endon eidos“ se respinge postularea desăvârșirii artistice, reieșită, exclusiv, din raporturi exterioare. Opera de artă este privită, pentru prima dată, sub specia organismului, avându-și condițiile sale lăuntrice de desvoltare; ea încetează de a mai fi apreciată peremp-toriu, prin raporturi, determinate de norme și prescripții.

Acest sens organicist nu-și găsește, însă împrejurări de desvoltare mai ample; în Renaștere apare tot atât de puternică vechea direcție matematică în privirea asupra artei. Ahea către sfârșitul acestei epoci reapar noi indicii plotiniciene, întrerupte din nou, timp de un secol.

Asemenea directive organiciste ajung, însă, la o adevărată eflorescență tocmai în veacul al XVIII-lea odată cu Shaftesbury prin formula împrumutată dela Plotin, a lui „inward form“. Herder, dar mai cu seamă Goethe, continuă acest sens organicist și-i împrumută acel prestigiu, care radia din toate aplicările spirituale ale poetului german.

Pentru Goethe, limitele unei opere artistice nu se mai apreciază rațional, așa cum implică o concepție matematică asupra artei, ci prin acțiunea imponderabilă a sentimentului.¹⁾ Dela Herder și Goethe, această marcantă orientare organicistă s'a transmis, cu o egală forță la romantici, primii aderenți complect declarați ai fragmentului artistic. Faptul că gustul pentru fragment s'a formulat, fără nicio reticență, abea la romantici, se bazează pe constatarea că acești tipici corifei ai sentimentului, sunt singurii cari s'au bucurat de prima continuitate susținută a ideii organiciste în artă, timpul permițând ca ea să apară și sub forma unei asemenea varietăți evoluatăe.

Trebuie să precizăm, însă, că și concepția artei ca organism se alătură cu cea mai pătrunsă convingere, de idea totalității; o deducție a ideii de totalitate, pe bază organicistă, este însă, incomparabil, mai elastică și mai fină decât cea fundată pe primul proporțiilor matematice: totalitatea nu este aci construită rațional, ci se impune dintr'odată, prin spontaneitatea structurii organice, reclamând, în totul, altă rețea de reacțiuni apercceptive.

1) Oskar Walzel, *Gehalt u. Gestalt im Kunstwerk des Dichters*, Potsdam, Athenaeon, 1929 pp. 148—161.

Această concepție specială împrumută un aspect particular clasicismului german, față de manifestările celui antic sau francez.

Am putea chiar să fim cuprinși de o justă nedumerire constatând, d. p., excelența producțiilor artistice din veacul lui Pericle, față de rigiditatea prescripțiilor asupra artei, din acel timp. Explicarea nu poate fi aflată decât în amănuntul că preceptele matematice asupra artei sunt grefate pe o concepție organicistă de viață. Bunăoară, luând pilda lui Aristoteles, putem constata contrastul dintre natura matematică a privirii sale asupra artei și construcția organicistă a propriei metafizici sau etici, deschizătoarele unei anumit stil de viață, invulnerabil, în substanțialitatea lui, la rigiditatea orcăror prescripții artistice; acestea, asemenea vechilor poetici, în general, au rolul limitat al unor verificări normative fără să modifice miezul niciunei experiențe de viață. De epocile sterile în artă, sunt răspunzătoare numai acele poetici rigide care-și găsesc complementul într'o filosofie meschină iar nu într'o amplă și generoasă concepție asupra lumii.

Clasicismul german constituie prima epocă în care s'a aprins complect flacăra unei vederi organiciste asupra artei, în deplin acord cu o generală concepție organicistă despre viață. Dar tocmai această trăsătură, prin care limitele unei opere de artă sunt înscrise și prin acțiunea sentimentului, pe lângă vizibilitatea directă a raporturilor numerice, lasă loc, în receptare, unor reacțiuni neîmpuse tiranic de către opera artistică, determinând lucrări mai independente în sufletul privitorului și ajungându-se, chiar până la acțiunea presimțirilor: manifestări cu cari se apropie de artă postulanții fragmentului. Clasicismul german va fi, deci, prima apariție de acest gen, înfățișată ca bivalentă, în care se va putea menționa și admiterea punctului de vedere fragmentar.

Trebuie să precizăm, însă, că nu aci apare, pentru prima dată, gustul fragmentului, ci numai se înrădăcează într'un cadru de continuitate; acest gust și-a putut afla momente de manifestare și în alte epoci. Astfel, ideile lui Plotin sunt contemporane alexandrinismului artistic, unde un cercetător al artei ca Richard Hamann ¹⁾ semnalează forme de artă, corespunzătoare celor din vremea noastră, iscate, probabil, de mobile sufletești asemănătoare; bunăoară, Hamann ne indică reliefuri alexandrine, cari amintesc de „japonismele moderne”. Deasemenea e menționată, pentru acea vreme, și existența muzicii de program, executată cu o instrumentație complicată; printre autorii acestui gen se numără Timosthenes, care a încercat, odată, să reproducă sonor lupta lui Apollo cu dragonul. În scrierea prozaică și poetică a timpului sunt surprinse, în aceiaș ordine, notațiile scurte

1) Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben u. Kunst*, Köln, Dumont, 1907 pp. 257 și 266.

corespunzătoare, intrucâtva „stilului telegrafic“ al vremii noastre.

Însfârșit, acelaș gust pentru fragment pare să-l fi ilustrat, mai târziu, și pe Leonardo da Vinci. Faptul că toate producțiile sale se prezintă neterminate nu poate confirma o deficiență a artistului, dupăcum s'a crezut, ci, mai curând, un gen special de privire asupra artei, conform ideilor sale generale despre natură. Leonardo este artistul Renașterii care a aplicat, în cel mai înalt grad, metoda matematică, demonstrând, parcă, prin aceasta, incapacitatea ei de a aduce o exclusivă contribuție la realizarea unei plăsmuirii artistice; dimpotrivă, opera de artă — ca și orice produs al activității spirituale, după această enigmatică minte — nu este decât una din rațiunile ascunse, zmulse firii și integrate în experiența omenească, dar care n'ajută decât să actualizeze cu și mai multă putere, nesfârșitul mister, rămas încă nedesvăluit în univers. Pe lângă aceasta, unii cercetători au putut afla izvoare surprinzătoare în arta lui Leonardo. Astfel, după Münsterberg ¹⁾, acei munți stranii și monocromi, ce alcătuiesc cadrul „Giocondei“ sau al „Si-tei Anna“ își au originea în fantasticul peisagiu chinez din timpul dinastiei Sung (960-1280). Discutarea unei asemenea influențe ne indică revelanta apropiere de o artă bazată exclusiv pe fiorul sugestiv al fragmentului.

Însfârșit revenind la natura bivalentă a clasicismului german ne oprim, din nou, la impunătoarea figură a lui Goethe. În realizările sale artistice se poate urmări, sub sigiliul aceleiaș personalități, întruchipările ne deplin încheigate a „Iphigenei“ sau a lui „Torquato Tasso“ alături de realizările fragmentare ale aforismelor sale; dar, cu mai multă pregnanță decât în aforisme, aceste din urmă trăsături incomplect exprimate, pot fi aflate în partea a doua din „Faust“ și mai cu seamă în încercările cari ne trădeză deosebita lui preferință pentru inspirația Orientului; astfel, reluând „Divanul occidental-oriental“ observăm că locuțiunile gnomice dintr'insul capătă câteodată hieratismul inuman al oracolelor, apărând sub lumina de fulger a unor adevărate scăpărări lapidare.

Iar dacă ne adresăm uneia din cele mai reprezentative scrieri teoretice ale clasicismului german „Încercări estetice asupra lui Hermann și Dorothea“ de Wilhelm von Humboldt, unde se susține punctul de vedere al întregului artistic, ne putem da seama că se admite, totuș, și un tip opus. Astfel, îl vedem pe Humboldt afirmând că poetul poate să descrie o singură parte izolată a unui aspect natural, provocându-l pe cititor, ca, prin propria lui sensibilitate, să completeze laturile neexprimate ²⁾.

1) Oskar Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte*, Bd I. II te Aufl. Esslinger, Neff. 1924 p. 205.

2) Wilhelm von Humboldt, *Aesthetische Versuche über Goethes Hermann u. Dorothea*, IV Aufl., Braunschweig, Vieweg, 1882, p. 38.

Wilhelm von Humboldt este, însă, unul din cei mai convinși aderenți ai organicismului estetic, cu inerentul corolar al totalității.

Apelarea la funcția organicității, pentru a deduce natura totalitară a unei opere de artă, readuce o subtilizare a acestei deduceri și antrenează o stabilire de tipuri.

Această afirmație ne poate fi justificată, chiar de studii contemporane, biologice, unde ideea de totalitate a organismului nu se bucură de exclusivitate. Bunăoară, Driesch întreprinde schițarea revelantă a deosebirii de evoluție între tipul animalului și tipul plantei. Un animal care, d. p., se dezvoltă dela stadiul D la stadiul G, trecând prin etapele intermediare E și F, se modifică fără să încorporeze aceste etape, prin cari a trecut, ca părți ale ultimei lui înfățișări. Cel din urmă stadiu G nu poate fi prezentat sub forma $D + \alpha$; el reprezintă o organizare specială, fără nici un factor comun cu celelalte stadii anterioare.

Nu acelaș fenomen are loc în cazul plantei, care, într'adevăr, reprezintă o însumare; stadiul G poate fi prezentat sub forma $A + B + C + D + \alpha = G$. Planta ne prezintă o evoluție sumativă, fiindcă ea apare mai mult sub forma unei colonii organice. Relațiile opuse, pe bază evolutivă, dintre cele două tipuri organice, pot fi exprimate și altfel: dela o anumită zonă superficială, animalele continuă să se formeze înlăuntru, pe când plantele în afară. Organismul animal se actualizează prin „forme închise” de viață, cel vegetal prin „forme deschise”. Despre animal se poate afirma, că ajunge la un moment, când încetează să mai evolueze; dimpotrivă, planta, în cele mai multe cazuri, rămâne o plămuire neterminată, care poate să crească la infinit¹⁾.

Prin urmare, însuș studiul direct al organismelor, privitor la noțiunea de totalitate a formelor din câmpul său, pune la îndemână tipuri analoge, celor din aplicațiile organiciste asupra artei. Și este demn de luare aminte amănuntul că termenii de „formă închisă” și „formă deschisă” au găsit o folosire pe planul artei, în serioasele investigații ale lui Wölfflin; acesta a desemnat, prin primul termen, plămuirile perfect încheiate ale Renașterii, iar cu al doilea termen realizările fluide și brumoase ale Barocului²⁾.

Iar dacă ne aruncăm o privire asupra tematicii stilurilor, ne dăm seama cum formele proporționate ale clasicismului au fost inspirate de organismul animal, îndeosebi de cea mai frumoasă expresie a lui, trupul omenesc, pe când realizările romantice și-au vădit preferințe speciale pentru mediul vegetal, stufos și neterminat al peisajelor.

Deaceea, aplicația organică a clasicismului german, iniția-

1) Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig, Engelmann, 1909, Bd. I. pp. 47-u.

2) H Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, München, Bruckmann 1915 pp. 130-156.

toare de tipuri, dar profund aderentă la o viziune totalitară a operii de artă, se transmite, în Romantism, printr'o nouă aplicație organică, deopotrivă de îndrituită, dar susținătoare a fragmentului.

Insistăm asupra stadiului indicat, ilustrându-l prin obiectiile unuia din cei mai vechi teoreticieni ai Romantismului german, A. W. Schlegel¹⁾, aduse, în această privință, lui Aristoteles Filosoful grec, în cartea VII a „Poeticei” sale, susține că o totalitate este plăsmuirea, care se prezintă cu noțiunile scolastice de început, mijloc și sfârșit. Schlegel denunță o asemenea diviziune ca arbitrară, fiindcă fiecare din aceste componente este în măsură a se mări la nesfârșit, în dauna celorlalte; astfel, o operă de artă poate prezenta toate aceste atribute exterioare, continuând, totuș, să rămână disproporționată, deci neterminată.

Trebuie să ținem seamă, însă, că definiția lui Aristoteles se numără printre puținele date ale „Poeticei” luate pe o analogie organică, termenii săi, rămânând, totuș, pentru Schlegel, reduși la expresii goale de sens. O înclinație de relativizare a noțiunilor matematice privitoare la artă, inițiată în procedeele intuitive ale clasicismului german, ajunge la o generală tendință a relativizării în Romantism, reclamând, astfel, primatul fragmentului artistic; acesta, ca analogie organică, ar corespunde aminatei forme vegetale.

Paralel, însă, cu romantismul și cu toate postulatele următoare ale fragmentului, am afirmat că se menține și până astăzi, o aderare sistematică la forma totalității. Pentru a scoate în evidență unul din aspectele contemporane ale acestei vederi, ne referim, din nou, la construcția sistematică a lui Kainz, determinată, în cel mai înalt grad, de o vedere organicistă asupra artei.

Dar, ca la orice sistematizare estetică, bazată pe postulate organice, deosebim, și la acest autor, două tipuri de totalități artistice: în primul rând, avem producții artistice a căror complexitate e determinată de o riguroasă conturare, de o structură foarte strânsă, în elementele ei, și, în sfârșit realizări cari își exprimă efectul într'o anumită difuzitate, într'o vagă „a-morfă” ale căror momente multiple nu sunt rânduite într'un întreg structurat²⁾.

Este adevărat că aceste din urmă realizări sunt privite de Kainz tot ca întruchipări totale, odată ce pot fi așezate „într'o filiație apercceptivă, într'un sistem de relații spirituale, prin care ajung la efecte noi și particulare”³⁾. Asemenea forme de artă sunt, totuș, diferite, în raport cu primul tip de plăsmuire, care se afirmă, sub specia totalității, într'un cadru cu mult mai obiectiv;

1) Aug. W. Schlegel, Aus den „Vorlesungen über dramatische Kunst u. Literatur” (Neunte Vorlesung) in Aug. W. u. Fr. Schlegel — In Auswahl hsgb. von O. Walzel Stuttgart, Union p. 77.

2) Fr. Kainz, Op. cit. p. 69-u.

3) Idem Ibidem, p. 66.

dacă n'ar exista această elementară distincție, menționarea lor separată nu și-ar mai avea rațiunea.

Kainz amintește, mai departe, și de simbolismul culorilor; prin aceasta se transpune fragmentara apariție a unei singure culori într'un întreg angrenaj psihic. Pe câmpul muzicii, deosemena, un ton izolat poate pătrunde într'o structură melodică propriu zisă. Așa, d. p., sunetul stingher al unui oboi respiră o elementară castitate, determinând leagănul unei speciale inspirații, dupăcum tonul învăluit al cornului englez redă o expresie de melancolie și resemnare, iar clarinetul, printr'o singură notă izolată, actualizează cea mai intensă voluptate¹⁾.

Mai departe, numai frumosul pur, constată Kainz se referă la o clară și accentuată structurare, pe când sublimul comportă mai mult noțiunea „lipsei de formă”²⁾. Repetăm că toate aceste fenomene, integrate într'o structură sufletească devin, deopotrivă, totalități, însă, vădit, de altă natură decât cele intrate în rubrica frumosului pur și riguros conturat. Asemenea distingeri erau imposibil de aflat în deducerea matematică a totalității, pe calea rigidă a vechilor poetici.

Am amintit, pe de altă parte, că tendințele pentru fragment dela Romantism până'n zilele noastre s'au transmis sub forma unor simple postulări nedesvoltate; faptul că n'au fost reunite sistematic, până'acum, își găsește o dublă explicație.

Mai întâiu, evoluția ideii de fragment este cu mult mai recentă, decât cea a concepției de totalitate, astfel încât nu și-a găsit timpul necesar unei autentice sistematizări, rămânând în zona izolată a preferinței subiective.

Tocmai din acest motiv, gustul pentru fragment s'a pierdut în exclusivitate, împrumutând aceeași lipsă de suplețe, ca și postularea întregului în faza lui matematică. Dar pe când o asemenea trăsătură rigidă putea să se concilieze cu natura strict rațională a acelei faze, ea nu se poate acorda cu simplele postulate personale ale fragmentului, cari îi dau un aspect neimportant și capricios, de simplă optare pe cont propriu.

Deaceea o teoretizare justă asupra fragmentului artistic — care pare oportună în momentul de față — nu este în măsură să se manifeste decât într'un cadru tipologic, recunoscându-se, în acelaș timp, primatul și importanța mai deosebită a concepției totalitare în artă. În felul acesta, o eventuală investigație asupra fragmentului, poate fi redusă la datele complimentare dintr'o fină concepție a totalității, operată pe baze organiciste. Chiar dacă ceea ce numim fragment este integrat de către Kainz în rubrica totalității artistice, prin raportarea la întregul unui aparat psihic, noi putem, totuș, deosebi procedurile separate, de îndeplinire a ambelor integrări; în felul acesta, se pot accentua și clarifica

1) Ivi, p. 66-u.

2) Ivi, p. 79.

primele indicii ale celor două structuri deosebite de artă, întrevăzute într'o concepție organicistă.

Reliefarea mai puțin importantă a fragmentului și a schiței, își are și funcțiunea umilă dar totuși prețioasă, de pătrundere în laboratorul încercărilor întreprinse de artist, până la desăvârșirea ultimă a operei. Astfel, avem dovezi revelante în cazul lui Leonardo da Vinci sau al lui Rodin, unde schițele respective transcriu mult mai imediat, toate mișcărilor sufletești ale artistului în drumul parcurs spre încheierea unei opere. Această privire fragmentară ar fi în măsură să încurajeze o *biografie intuitivă a operelor* poate tot atât de importantă, ca și biografiile artiștilor.

Asemenea constatări pun, încă odată, în evidență faptul că o privire sistematică asupra fragmentului artistic poate îmbogăți domeniul esteticii numai dacă are loc într'un cadru organicist și dacă se admite întâietatea privirii artei ca totalitate.

Însfârșit, o considerare generală a fragmentului nu poate fi limitată numai la privirea subiectivă a gustului pentru o asemenea formă de artă, ci la realizările efective de această natură, indiferent de natura opticeii prin care au luat ființă.

Este adevărat că, pe această cale, se poate ivi neajunsul de a hipostazia propria noastră vedere, împiedecând-o să se transpună în cadrul altor structuri, pentru a determina mai just specificul unor anumite opere. Nu este, însă, mai puțin adevărat că, îndepărtându-ne de orice exclusivitate—atât a totalității cât și a fragmentului—vom putea distinge plămuirile celor două tipuri de creații.

Astfel, atenția nu ni se poate mărgini la producții fragmentare conștiente, cum se declară în cazul lui Poe care în „Principiul poetic“ al său reclamă, cu luciditate, forme de artă reduse, corespunzătoare timpului scurt al unei reale emoții¹⁾. Interesul trebuie să ni se îndrepte și spre realizări inconștiente ale fragmentului, privite, uneori, de creatori, prin optica totalității; astfel suntem în măsură a aprecia, în toată amploarea sa, o atare formă de artă. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, ținând seama de structura subiectivă a artistului, și de relațiile ciudate, stabilite de el între diferite stări ale conștiinței, suntem în măsură a deduce că o anumită optică poate să nu corespundă insondabilului mobil suflătesc, ce a adoptat-o, ci numai să apară astfel; avem, câteodată cazul unor optici artistice, care nu sunt decât simple convenții ale unor stadii de cultură, astfel încât constatarea și aprecierea lor se cere depășită.

În felul indicat, studiul fragmentului poate să ajungă secundantul prețios, de deschidere a unor noi perspective și de completare a cercetărilor estetice, înregistrate până'n zilele noastre.

EDGAR PAPU

1) *The poetic principle in Poems and Essays*, Leipzig, Tauchnitz, 1884 p. 164.

LA SIGNIFICATION DES SYMBOLES LOGIQUES

1. La constitution d'un groupe de symboles logiques n'est point le résultat d'une activité spontanée de l'esprit, ou même d'un besoin organique d'inventer, et encore moins un moyen direct de prendre conscience de la réalité concrète. C'est une création réfléchie et utile, destinée à aider l'esprit dans son étude des faits concrets et de leurs relations réelles ou possibles. En partant de ces prémisses, qu'il serait difficile de contester sur le terrain positif, on doit admettre que tout symbolisme logique implique l'existence d'une réalité concrète qui peut être indépendante de l'esprit humain et qui est généralement représentée par des jugements de faits susceptibles d'être exprimés, dans une certaine mesure, par des systèmes de symboles arbitrairement convenus.

2. La nécessité de cette réalité concrète est la condition essentielle qui détermine le caractère même des opérations affectant les symboles adoptés. Prenons pour exemple le système proposé dans les *Principia mathematica* de Russell et Whitehead. Le Calcul des Propositions ne s'applique pas à n'importe quelles propositions, mais bien à des propositions élémentaires ne contenant aucun constituant variable (argument ou quantificateur). Et encore faut-il distinguer parmi ces propositions élémentaires, celles qui sont atomiques et celles qui sont moléculaires : du fait qu'elles sont logiquement construites, ces dernières peuvent être universellement évaluées dans un système deductif, tandis que les propositions atomiques, parce qu'elles se rapportent à des faits concrets, n'ont de valeur que par l'expérience même qu'elles symbolisent. Or ces spécifications impliquent une analyse préliminaire des propositions, qui ne peut se concevoir que par rapport à une réalité concrète indépendante de l'esprit humain et contenant des éléments nécessairement ordonnés entre eux.

N'est-ce pas d'ailleurs cette nécessité de la réalité qui permet la relativité des notions primitives d'un système et la réductibilité de ses symboles opératoires ? Ni cette relativité, ni cette réductibilité n'auraient de sens si elles ne se fondaient pas sur l'identité immanente des éléments de la réalité. On peut affirmer la vérité de l'expression $[\sim (p | q)]$ non point parce qu'on a con-

venu de la considérer comme la définition de (p, q) , mais bien parce que l'une et l'autre symbolisent des données, identiques de l'expérience différemment reliées ensemble par l'esprit. Hâtons nous d'ajouter aussi, que l'abus de définitions et de principes purement formels est la cause directe de la stérilité du Calcul des Propositions: on ne saurait enrichir la connaissance en détournant l'esprit de la réalité pour l'amuser avec des constructions arbitraires qui prétendaient à remplacer les faits par des combinaisons de symboles.

3. De même, toutes les difficultés relatives aux fonctions propositionnelles proviennent du fait que pour justifier la forme même de cette notion, il est nécessaire de leur refuser, de propos délibéré, toute correspondance avec la réalité concrète. L'indétermination de la variable d'une telle fonction fait de celle-ci un symbole sans aucune signification, à moins de dire que le champs de cette variabilité est restreint par l'extension de la qualité précise attachée à la variable. Mais alors la restriction de l'indétermination de la variable n'est plus faite d'une manière artificielle, elle ne peut être conditionnée que par l'univers du discours auquel appartient la qualité considérée, ou encore par les jugements de fait dont la fonction propositionnelle prétend être la forme abstraite.

Ce retour à la réalité concrète comme source de signification des symboles, apparaît clairement dans le cas des variables qui n'ont qu'une seule valeur ou qui s'étendent à un groupe déterminé de valeurs, spécifications qui transforment une fonction propositionnelle *Paris existe* qu'on représente symboliquement par la notation $E! (1x) (\Phi x)$ et qui se définit par l'expression $E! (q^x) (\Phi x), = : (\exists c) : \Phi x, = x \quad x = c$ Df. Cette formule se lit „Le x satisfaisant Φx existe, veut dire qu'il y a un objet c tel que Φx est vrai lorsque x est c uniquement. En interprétant chaque élément de cette définition en fonction de la proposition considérée, on aboutit à dire que „Un objet appelé Paris existe qui est tel que *Paris est une ville* est vrai“, ou encore „Les faits sont tels que *Paris est une ville* est vrai“. On reconnaîtra que cette interprétation finale est bien plus faible que l'expression originale qu'on a voulu expliquer. Ainsi, au lieu de nous éclairer sur la validité de notre pensée relativement aux choses, le symbolisme élabore une théorie au sujet de nos expressions relatives à nos pensées sur les choses.

Ce décalage de l'objet de la logique remonte à certaines analogies incorrectes que les logisticiens ont cru trouver entre les fonctions mathématiques et les fonctions propositionnelles. Or les différences entre ces deux genres de fonctions sont plus importantes que leurs analogies. Ainsi, pour en prendre une, l'argument d'une fonction mathématique ne fait pas nécessairement partie

de cette fonction (\rightarrow ne fait pas partie de $\sin(\rightarrow)$), alors que l'argument d'une fonction propositionnelle fait partie de cette fonction comme un de ses symboles essentiels. Et cette confusion originelle de la notion de fonction propositionnelle affecte aussi bien l'usage des notions d'implication et d'identité, que tout le développement de la logistiquie. Il n'est pas étonnant, dès lors, que certains logisticiens essayent de transformer ou même d'abandonner complètement la notion de fonction propositionnelle.

4. La dérivation des classes par l'intermédiaire de la notion de fonction propositionnelle, leur fait perdre toute indépendance en les dissociant de la réalité concrète pour les réduire à un simple procédé de notation dont la valeur est uniquement typographique. C'est pourquoi toute discussion sur la valeur des classes se ramène à une discussion sur la valeur des symboles incomplets. Mais alors on est condamné à ne pouvoir jamais pénétrer la nature intime des classes qui jouent un si grand rôle dans l'activité de la pensée; et par là même à reconnaître à toute la logiquie un caractère artificiel.

C'est pour éviter ces conséquences et pour rester fidèle à cet empirisme étroit qu'on place à l'origine de la logistiquie, que les logisticiens attribuent une certaine réalité aux classes. Malgré cette concession, ils sont obligés de consolider la théorie des classes au moyen de celle des Types.

La Théorie des Types veut introduire de l'ordre parmi les expressions dans lesquelles interviennent les classes, et éliminer ainsi certaines possibilités de contradiction. Et l'on sait que les paradoxes les plus considérables proviennent de l'usage de totalités illégitimes. Mais si les moyens de contrôle qui jouent dans une première hiérarchisation de types, permettent d'éviter ces paradoxes à l'intérieur d'une même hiérarchie, ceux-ci peuvent réapparaître à chacun de ses échelons, et obliger ainsi la création d'une nouvelle hiérarchie de types entre chaque échelon de la première. Mais alors il n'y aurait plus raison de s'arrêter. C'est pourquoi, il faut faire appel à un principe extra-logique, l'Axíome de Reductibilité, qui permet d'éviter cette hiérarchisation à l'infini au prix d'une cassure dans le cadre formel de la logistiquie. Ainsi, à l'origine comme à l'achèvement du symbolisme logique, la réalité concrète reprend ses droits.

5. L'erreur fondamentale des systèmes de logiquie symbolique provient de ce principe tacite qu'en logistiquie tout doit être signifié, et qu'il ne doit y avoir rien de plus dans le raisonnement que les symboles qui le représentent, ceux-ci une fois délinés devant se suffire à eux-mêmes. En effet, cette symbolisation à outrance finit par faire négliger les détails de l'acte même de la pensée, pour faire porter l'attention sur les relations entre signes et par conséquent sur les signes eux-mêmes, alors que ce sont justement ces détails de l'activité de la pensée qui con-

ditionnent en grande partie la forme de leur expression. Vouloir ignorer la matière de la pensée et les modalités de son activité pour les réduire à la forme de son expression, ne constitue pas une explication du discours. En d'autres termes, les symboles à cause de l'ambiguïté qui s'ajoute à leur simplicité comme à leur généralité, ne peuvent guère représenter la réel dans sa complexité.

C'est en prétendant ignorer la matière du raisonnement que la logistique en arrive à formuler, au sujet de la logique traditionnelle par exemple, certaines thèses aussi hardies qu'inexactes. Ainsi, elle rejette la subalternation et la conversion partielle sous prétexte que d'une proposition de convenance (universelle) on tire une proposition d'existence (particulière). Or cette difficulté disparaît si l'on commence par distinguer les propositions en matière nécessaire et les propositions en matière contingente, et par admettre que les unes et les autres peuvent être universelles ou particulières justement suivant leur matière. On peut appliquer ces distinctions aux diverses figures du syllogisme traditionnel et le défendre ainsi des critiques injustifiées que lui adresse la logistique, surtout au sujet de la validité de certains de ses modes.

6. Reconnaissons ici, cependant, que la logistique ne nie pas absolument l'existence de faits extralogiques servant de base à la déduction. On se souvient de ce principe fondamental impliqué dans l'analyse de propositions contenant des descriptions, que Russell a proposé depuis plus de vingt ans: „Toute proposition que nous pouvons comprendre doit être composée entièrement de constituants déjà connus. Poussé par le désir de trouver une base indiscutable à notre connaissance du monde extérieur, Russell a cru trouver ces données ultime dans ce qui est présenté par les sens. Les objets matériels comme tels perdent toute leur individualité réelle pour devenir simplement des constactions logiques de données sensibles. Or, c'est cette conception de la connaissance qui se reflète dans le développement de la logistique.

Mais puisque cette entreprise n'a pas eu tout le succès qu'on en attendait, n'est-il pas légitime de prétendre que les postulats épistémologiques de la logistique peuvent être dépassés? Cette notion de fait concret n'implique-t-elle par une essence universelle susceptible d'être univoquement connus pas tous? Et alors qu'est-ce que justifie cette universalité? Logiquement, on peut s'en débarrasser et prétendre que la perception sensible de chaque individu est véritablement individuelle et inexpressible quoiqu'elle soit empiriquement communicable par le langage et le geste. D'où cet autre postulat que les neo-positivistes substituent à celui de Russell que nous avons déjà cité. Toute proposition que nous pouvons comprendre doit pouvoir être traduite en une phrase ou groupe de phrases dont chaque élément doit pouvoir

être utilisé démonstrativement. Or, il n'y a pas de phrase qui soit purement démonstrative ; pour qu'une expression soit utilisable démonstrativement, il faut que le langage soit accompagné de gestes. Dans ce cas la logistique n'a même plus à se soucier de faits concrets, il lui suffit de considérer des mots et des phrases. Le schéma symbolique a fini par remplacer la chose. Et si les symboles suffisent à eux seuls pour exprimer la réalité et en rendre les lois évidentes, il n'y a guère lieu de reconnaître les idées en plus des symboles. Ainsi, donc, de la logistique au nominalisme il n'y qu'un pas. Et ce pas est vite franchi par les néo-positivistes et tous ceux qui veulent suivre honnêtement la pente d'un raisonnement basé sur les postulats de la logistique.

Sel'on veut éviter le nominalisme et ses difficultés on voit que la condition ultime de la signification véritable et effective des symboles logiques doit être recherchée dans une solution raisonnable du problème des universaux et dans la subordination du symbolisme logique et cette solution que comporte en même temps une épistémologie et un ontologie. Et si cette solution penche vers un réalisme modéré reconnaissant l'existence d'une réalité multiple qui dépasse les symboles et qui leur donne toute une signification, le symbolisme de la logistique devrait être ré-interprété et remanié complètement. Et qu'on n'aille pas dire que la logistique n'a point besoin d'une telle opération radicale. Car autrement on ne pourrait admettre que le calcul logique ait tant soit peu de progrès depuis sa fondation.

THOMAS GREENWOOD
(BIRKBECK COLLEGE, LONDRES)

RECENZII

CAMIL PETRESCU: *Teze și antiteze*. (Ed. Cultura Națională, 1936).

Ceace face d. Camil Petrescu în „Teze și antiteze” nu este simplă critică literară. De altfel, autorul nu s'a mărginit niciodată la indeletnicirile, criticii literare, pe care a depășit-o în preocupările sale, de orizont mult mai întinse. D. Camil Petrescu este mai mult decât un critic literar. Este un critic și un pasionat al ideilor, un fidel cercetător al problemelor ideologice căruiua speculația filosofică nu-i este deloc streină. Se înțelege că pentru aceasta trebuie să ai în primul rând gustul ideilor, în lumea cărora a te orienta cu sprintenă dexteritate nu e lucru prea ușor. Această specială sensibilitate, mai precis această acuitate intelectuală pentru regiuni abstracte, cum este aceia a ideilor pure pentru care prea puțini scriitori sunt inzestrați, d. Camil Petrescu o are cu prisosință. De altfel însuși felul în care d-sa concepe critica, îl ridică în planuri ale gândirii mai înalte decât cel ocupat de critica literară. Fervent animator al Fenomenologiei, d-sa înțelege critica, și nu numai critica, prin prisma complicatei și rodnicei filosofii inițiate de Edmund Husserl. „Genesa unei opere de artă o va explica erudit istoria literară, existența și structura ei pozitivă, farmecul ei, le va lămuri analitic, într'un stil ingenios și plin de finețe, estetica psihologică, condițiile fenomenologice ale creației le va descrie estetica autonomă, dar critica este altceva, poate mai puțin ori poate mai mult decât toate acestea. Este o judecată de valoare, este o prețuire a semnificațiilor, subț unghiul dialecticei culturale, funcțiunea ei este selectivă nu explicativă”. Pentru d. Camil Petrescu, deci, critica are un caracter activ și militant, concepție care-l așează pe alt plan decât cei ce văd în activitatea critică o „creație”, care poate întrece uneori însuși obiectul ei.

La această superioară înțelegere, d-sa s'a putut ridica numai grație punctului de vedere, poziției ideologice proprii, care dă unitate interioară fragmentelor din „Teze și antiteze”. Identitatea permanentă a poziției ideologice provine din îndelunga și constanta „reacțiune îndârjită împotriva tendințelor psihologice ori istoriciste în cercetarea literară”, văzută sub aspectul ei negativ. Aci se vede influența binefăcătoare a fenomenologiei pentru care d. Camil Petrescu are un adevărat cult. Din această filosofie își țese d-sa firul roșu după care se conduce în toate studiile și fragmentele, legate între ele ca mărgelile prin firul interior. Pentru această filosofie, de altfel, avea afinități puternice; înainte de a o cunoaște mai amănunțit, numea această poziție cu termenul de *substanțialism* care, alături de *autenticitate* (prin aceasta înțelegându-se „tot ce e omogen și solidar structural, în așa măsură încât permite printr'un act de *inducție*, identificarea întregului structural pornind dela parte”), ocupă de multă vreme atenția d-sale.

Tot în temelii acestei poziții ideologice se ridică d-sa la o mai largă și adâncită înțelegere a literaturii, și artei în genere. Considerațiile asupra artei sunt demne de tot interesul, și ele permit să întrevădem pe criticul de superioară înțelegere a fenomenului artistic.

În interpretarea d-lui Camil Petrescu, desigur cea mai exactă și cuprinzătoare, literatura unei epoci stă în corelație cu psihologia epocii respective, iar aceasta este în funcție de explicația filosofică a timpului; literatura trebuie să fie prin urmare structural sincronică, filosofiei și științei unei perioade de timp. Astfel, în vremea marilor sisteme raționaliste ale Renașterii, vom întâlni tragedia clasică și comedia de caracter. Concepția de artă a celui timp este ca și filosofia, raționalistă. Pe de altă parte, în înțelegerea d-sale, literatura, privită ca artă, așa cum apare la marile genii ale omenirii (Shakespeare, Molière, Balzac, Tolstoi, Ibsen, Baudelaire), nu este o distracție, fermecătoare acrobație de rime, tonuri și culori, ci un mijloc de cunoaștere. „Un formidabil mijloc de pătrundere și de obiectivare al sufletelor omenești, acolo unde știința nu poate ajunge, și cu rezultatele exprimate așa cum știința nu le-ar putea în nici un caz exprima”. Evident că o astfel de literatură, care nu poate fi disprețuită, presupune o consecvență și o răspundere a scrierului, deosebită, o degajare de toate prejudecățile literare, și mai presupune și *ce să cunoști*.

Cât de puternică socoate autorul legătura intimă dintre literatură și celelalte forme de cultură ale unei epoci, reiese și mai bine din studiul „Noua structură și opera lui Marcel Proust”, unul dintre cele mai bune din cuprinsul volumului. Această corelație fecundă dintre formele de cultură ale unui timp o verifică prin analiza operei lui Marcel Proust, care i se pare cazul cel mai tipic pentru ceace d-sa numește „noua structură”. Întâi, să lămurim, ce numește, ce înțelege d-sa prin „noua structură”?

Se știe că începutul veacului trecut a fost caracterizat prin marile sisteme ale metafizicii germane. „*Eul absolut* devine centrul preocupărilor. Eul hipertrofiat, dinamic, este și motivul literaturii romantice: exaltată, mesianică, satanică, hiperbolică, sfâșietoare și lirică, ori numai naiv pură...” Aceasta, după ce înainte domina literatura raționalistă care cultiva credința în permanența uniformă a caracterului, tot așa de mult ca și filosofia în imuabilitatea speciilor.

Apropiindu-ne de vremea noastră, vom constata cum pozitivismul și materialismul în filosofie, au dus, în artă, la realism și materialism, „pentru care zugrăvirea realității, fotografic, a fost un ideal”.

Literatura europeană din veacul trecut, și în mare parte cea de azi, este rezultatul unui amalgam de psihologie raționalistă, romantică și pozitivistă.

Pentru a delimita modalitatea culturii contemporane, europeană ca esență, d. Camil Petrescu propune termenul de *nouă structură*, „care ar indica doar o depășire a *vechiului* raționalism, nu o scufundare în irațional;... deosebirea aceasta se impune pentru că felul revoluționar în care această nouă structură s'a realizat, a încurajat toate latențele și imposturile ilogicului, dând multora iluzia unui nou ev mediu, dacă nu a unui crepuscul al Occidentului, pur și simplu”. Trebuie reținut deci că „noua structură nu e o structură irațională, ci doar o lărgire a raționalului cel rezultat din marile sisteme ale veacului al XVII-lea”. Prin ce se definește și mai precis această nouă structură, d. Camil Petrescu ni-o arată și în altă parte. „Disolvarea noțiunilor solide, instalarea ipoteticului mobil, reorientarea atenției asupra actului originar, promovarea fluidului, a devenirii sufletești în locul staticului, a calității în locul cantității și mai ales descoperirea acelei impresionante solidarități a momentelor sufletești încât se ajunge la ideea de organicitate psihică și deci unicitate arătau că Noua structură în psihologie se înfățișează sub sensul covârșitor al subiectivității, în locul obiectivității. Toate datele psihice sunt colorate subiectiv, chiar simplele afirmații „științifice” sunt, fie și marginal, colorate de eu”.

Cât de mare a fost rolul intuiționismului bergsonian în formarea structurii moderne, se înțelege lesne. Răsfărângerea lui în opera celui mai caracteristic scriitor din literatura timpului nostru, care e indiscutabil Proust, o dovedește cu prisosință. Nici un alt romancier nu e așa de puternic dominat de noul concept al timpului (durata pură a lui Bergson) ca acesta.

Până la Proust, scriitorii dintre cei mai dificili, despre care d. Camil Petrescu ne dă o interpretare remarcabilă, concepția romancierilor despre om, artist și artă, era, indiferent de școala din care făceau parte, raționalistă, deductivă, apodictică, tipizantă. Romancierul era omniprezent, și a-toate-știutor. Nu se observa că de fapt singura realitate care poate fi povestită, e aceea a conștiinței proprii, conținutul psihologic, personal. Abia Proust o arată. Și nu e desigur nesemnificativ faptul că aproape întreg „romanul de 16 volume al lui Proust e scris la persoana întâi”. În preocuparea de a spune tot ce e originar în conștiința proprie, Proust dă dovadă de o supremă onestitate de viziune. Așa se explică de ce „opera lui are o atmosferă de autenticitate halucinantă, nemai întâlnită la alt autor”. Revoluția proustiană, pentru care funcțiunea timpului e un moment esențial, înseamnă abolirea compoziției clasice, a procedeeelor deductive, farmaceutice, și instaurarea conceptului. Proust rămâne scriitorul reprezentativ din toate punctele de vedere pentru ceea ce autorul acestui volum numește noua structură.

D-l Camil Petrescu încearcă aplicația metodei fenomenologice la numeroase probleme literare, psihologice, sociologice și politice. Așa ar merita subliniate și discutate mai de aproape considerațiile deosebit de interesante asupra sufletului național și încercarea fenomenologică asupra conștiinței românești, în analiza cărora se poate remarca ascuțimea și originalitatea spiritului critic și a simțului de nuanțe care-l caracterizează. Ne vom opri însă mai mult asupra unei alte chestiuni de centrală valoare pe care d-sa o discută cu mult interes, constituind una din vechile d-sale preocupări eseistice: despre noocrație. Este semnificativ că la începutul acestui eseu, sunt alese ca motto celebrele cuvinte din „Republica” lui Platon (cartea V), în care gânditorul grec demonstrează că atâta vreme cât filosofii nu vor fi la conducerea Statului, sau regii nu vor fi înțelepți, nu se va putea realiza Statul desăvârșit spre care năzuște omenirea. Alegerea acestui crâmpel de dialog între Socrates și Glaucon vrea să arate cât de mult crede autorul în primatul spiritului, în supremația inteligenței pe toate tărâmurile, și în deosebi pe cel social și politic. Pledoaria pentru noocrație n'ar fi desigur convingătoare dacă d-l Camil Petrescu n'ar avea credința că omenirea evoluează în direcție culturală, că destinul lumii e culturalizarea treptată. După d-sa viața socială are un sens noocratic. De aci urmează că orice activitate trebuie condiționată noocratic. Totul: caracter, eroism, curaj moral, se cere condiționat de inteligență, privită ca valoare supremă. „Introducerea în istorie a intelectului ca principiu regulativ, și de autoritate, reorganizarea și redistribuția socialului în ecuații condiționate intelectual, aceasta e ultima revoluție care va face societatea omenească nu bună, dar măcar cea mai bună cu putință. Dincolo de ea orice mișcare de protestare, în viitor, nu va fi decât răsvrătire”. Modul acesta de a privi realitatea, specific tuturor intelectualilor de vocație, amintește valoarea de eternitate a alitudinii platoniciene în fața lumii și a societății. D-l Camil Petrescu se găsește pe linia unei mari și prestigioase tradiții.

Afirmându-se indiscutabil primatul inteligenței și domnia spiritului, critica tendințelor istoriciste și vitaliste urmează dela sine. Pentru un fenomenolog evident că intuiția opusă intelectului, nu poate fi decât o superstiție, intuiția fiind „condiționată ea însăși de intelect”. Valorile vitale, empiricul și concretul se vor bucura de mai puțină atenție și considerație, din partea unui intelectual care crede că „inteligența nu greșește niciodată” și că „toate greșelile sunt istorice”. „Ordinea noocratică, spune autorul, este ordinea strictă a valorilor semnificației, opusă ordinei valorilor simplu trăite”. Acesta e felul de a vedea toate problemele, ale subtilului eicist.

D-l Camil Petrescu este atât de mult pătruns de spiritul și metoda fenomenologiei, încât încearcă a rezolva toate problemele din unghiul de vedere al acestei filosofii de amplu și variat ecou. Dacă neînduplecata critică a psihologismului și istoricismului, caracteristică noii direcții filosofice, pe care o împărtășește fără rezerve d-l Camil Petrescu, ni se pare a fi

urmarea bună a înrăuririi gândirii lui Husserl, aplicația metodei la toate problemele, pe care o practică d-sa, ni se pare exagerată. Se poate ajunge, pe drumul acesta, la diformări ce trebuiesc evitate, întrucât pot fi periculoase pentru înțelegerea și viziunea clară a realităților. Este singura obiecție pe care o avem de formulat în fața poziției ideologice a eseistului de calitate, poziție altfel unitară și consecvent urmată.

„Teze și antifizeze”, care cuprinde activitatea cu intermitențe a d-lui Camil Petrescu, în decurs de câțiva ani, ne îndreptățește să așteptăm dela d-sa opera unitară care să-i traducă gândirea completă, după cum ne anunță, încă neînchegată pentru publicitate și neverificată pe toate coordonatele necesare.

N. TATU

LUCIAN BLAGA: *Spațiul mioritic*, (București, Cartea Românească, 1936, 273 pp).

Acum câteva luni ne-am ocupat într-o recenzie a acestei reviste de „Orizont și stil”, prima carte din „Trilogia culturii”, a d-lui Lucian Blaga. Discutarea fenomenului românesc atinsă în acea lucrare, a fost intenționat evitată de noi, pentru a-i face o expunere mai largă în rândurile de față, cu prilejul „Spațiului mioritic”. A doua verigă din „Trilogie” este o aplicare la fenomenul românesc a contribuțiilor teoretice din „Orizont și stil”.

Am văzut în acea primă lucrare cum d-l L. B. stabilește determinanțele stilistice dinlăuntrul culturilor în organizări felurite ale subconștientului, la toate grupurile etnice creatoare de spiritualitate, indiferent de acțiunea mediului cosmic înconjurător. Subconștientul nu este, însă, numai un prag dincolo de care se întinde împărăția necunoscutului, ci această noțiune capătă un caracter cosmic la d. L. B., fiind vertebrată și luminată de „cadrele orizontice”. Toate aceste achiziții sunt folosite, în momentul de față, cu o economie neîntrecută, la deslegarea și adâncirea fenomenului românesc.

Pentru a pătrunde în miezul acestei chestiuni, autorul conjecturează discutarea fenomenului amintit, cu cea a unei alte intruchipări spirituale. Printre curentele cari au ca obiectiv străduința de a ajunge la cunoașterea esenței specifice românești, trei sunt cele mai reieșite în momentul de față: idea „personalismului energetic” a d-lui prof. Rădulescu-Motru, ipoteza trancismului, inițiată de Vasile Pârvan, și înslășit, idea ortodoxiei, susținută de d-l Nichifor Crainic. Concepția d-lui L. B. prezintă o dezvoltare maximă a celei din urmă idei, printr-o valorificare filosofică, legată de fenomenul românesc.

Primul și cel mai important cadru din „Orizont și stil” este spațiul subconștient; acesta, aplicat la structura spirituală românească, capătă numirea de „spațiu mioritic”, termenul atât de sugestiv al d-lui L. B.; simbolul spațiului mioritic prezintă planul ușor undulat, adică „plaiul”, aspect nelipsit al unei visluni paradisiace românești. Plaiul este un teren de munte, care coboară molcom spre vale, mărginit la creastă de un capăt de pădure. Spațiul mioritic se află, însă, aprioric integrat în subconștientul Românului, iar faptul că plaiul prezintă aspectul cel mai reprezentativ al peisagiului nostru, nu constituie decât rezultatul unei alegeri ulterioare, operată de către datele subconștiente ale colectivității anonime românești.

Acest spațiu subconștient exprimat prin planul undulat apare, cu cea mai perfectă transparență, în unduirile doinelor noastre. Spre deosebire de profanii, cari nu sunt în măsură să deosebească muzica noastră populară de cea rusească, d-l L. B. știe să discearnă, cu măiestrie, caracterele lor specifice deosebite. Pe când muzica rusească are un caracter monoton, și exasperat, parcă, din pricina acestei monotonii, ca uniformitatea stepii și ca durerea de a nu i se putea străbate nemărginirea, orcă ar fi cufreerată, în doina noastră firul drept-liniar al muzicii lasă locul unui fir unduit, ca sușul și coborâșul

necurmat al plaiurilor, ce ritmează, undulează și face să cânte durerea ancestrală a Românilui.

După această schifare sintetică a obiectului propus spre cercetare, d-l L. B., urmărește o amplă desvoltare de amănunt; iar ca primă auxiliară de deslușire a fenomenului românesc, este folosită amintita idee a ortodoxiei. Dar ortodoxia nu este discutată genetic sau dramatic ci, mai curând, fenomenologic; în felul acesta sunt înlăturate toate aspectele seci și inaccesibile ale doctrinei, autorul făcând să apară ortodoxia în toată plenitudinea ei esențială și fenomenală, ca formă de viață. Niciodată esența ortodoxiei n'a fost mai adânc pătrunsă și mai mulțumitor luminată la noi, înălțată fiind, în această vedere, până la nivelul unei atitudini filosofice și istoric-culturale.

Spre deosebire de catolicism sau protestantism, ramura religioasă răsariteană este înscrisă, de autor, categoriei organicului. Astfel, în capitolul „Spiritualității bipolare“ d-l L. B. face subtile observații că orice direcție religioasă a creștinismului a trebuit să recurgă la un compromis pentru a se actualiza, adică pentru a nu rămâne suspendată și inaccesibilă în câmpul transcendenței. Fiecare din ramurile religioase amintite se înfățișază deci, bipolară, cu un capăt în transcendență și cu celălalt în vremelnicie. Acest ultim capăt, după categoria lumească în care e integrat, alcătuiește și specificul religiei respective.

Latura de vremelnicie, deci profană, a catolicismului este idealul etatist, a protestantismului este libertatea, iar a ortodoxiei, dupăcum am amintit, rămâne categoria organicului. Ar fi imposibil ca, în cadrul restrâns pe care-l avem la îndemână, să facem mențiune de toate prodigioasele distingeri, pe cari le operează d-l L. B. între aceste trei tipuri religioase; deaceia suntem constrânși să ne mărginim la concepțiile deosebite despre salvare. Pe când catolicul crede că va fi mântuit numai prin voință și acțiune iar protestantul prin garantarea libertății, ortodoxul vede salvarea lui legată numai de mântuirea tuturor; aceasta este una din cele mai strălucite ilustrări asupra „organicului“ dinlăuntru ortodoxiei unde credinciosul se vede numai ca o celulă în totală dependență de celelalte elemente ale întregului.

Un atare caracter organic al ortodoxiei poate fi apreciat și în capitolul intitulat „Transcendentul care coboară“ unde sunt luate ca puncte de plecare diferitele motive arhitectonice, intruchipate în tipurile respective ale lăcașurilor de rugăciune. Se încearcă astfel, o comparație raportată la fenomenul cultului, între basilica romană, catedrala gotică și biserica bizantină, în realizarea ei cea mai strălucită, Agia Sofia.

În cazul clădirii sacrale romanice, atenția credinciosului este dirijată înainte, către altar, care deține rolul de izolator față de transcendență, contactul cu aceasta fiind mijlocit exclusiv de către preot; în motivul religios dela baza goticului, se remarcă o aspirație desnădăjduită de jos în sus, credinciosul întinde brațe neputincioase înspre țările inaccesibile; totul, în această organizare sacrală, constituie un șipăt în înalt. La biserica bizantină, dimpotrivă, nu se recunoaște nicio pornire orizontală sau verticală, anihilându-se orice amănunt volitiv prin rotunjimea bolților și a arcurilor; iar lumina soarelui se coboară prin ferestrele dela baza cupolei, amintind, astfel, de concepția ortodoxă a Sfintei Solii, cascada spirituală intermediară, care mijlocește apropierea divinului de uman. O asemenea formă cultică este, însă, cea care păstrează, cu desăvârșire, atributele organicului, constatate la fenomenul românesc.

Aceeaș idee asupra specificului organic românesc este desvoltată, cu o deosebită amploare, în capitolul „Pitoresc și revelație“ sau „Duh și ornamentică“. În orice produs, fie chiar cu caracter practic sau economic, Românul ține seamă de primatul pitorescului; o casă se află clădită chiar în locuri greu accesibile, iar mediul natural în care a fost înălțată nu este profund modificat, ca în cazul așezărilor gospodărești ale popoarelor occidentale.

Românul are un respect religios pentru organic, de unde și natura pitorească a tuturor produselor sale. Un sat, cu casele răsăirate neregulat,

în toate părțile, nu prezintă o deficiență în orânduială ci numai un gust marcant pentru organic. În această privință e vrednică de luare aminte și ornamentalica noastră, ce nu se prezintă, ca la multe grupuri etnice, drept o simplă podoabă exterioară, ci rezultă din adânci necesități organice. Discutarea ornamentalicii noastre alcătuiește unul din cele mai revelante capitole ale lucrării.

Pentru lămurirea fenomenului românesc nu este trecută cu vederea nici esența *dorului*, care e discutată cu o rară pătrundere. Spre deosebire de stările afective ale altor popoare, amenințate să se reverse în intruchipări lirice, dulceag sentimentalism, bunul simț al românului privește turburarea sa de ordin afectiv, numită dor, ca pe o personificare independentă, obiectivând-o și ajungând, astfel, la acele realizări poetice populare de o înfinită discreție și noblețe.

O ultimă trăsătură a fenomenului românesc este caracterul său anistoric. Românii, din cauza împrejurărilor neprielnice prin cari au trecut, au fost nevoiți să-și retragă fața dela istorie, și să continue, totuși, a rămâne creatori de spiritualitate pe un plan popular și minor. Românul s'a împotrivit de a deveni piatra de clădire a istoriei altor popoare și a recurs la un act de retragere din istorie, fenomen numit de d-l L. B., *boicot al istoriei*. Domnia lui Ștefan cel Mare a însemnat singurul moment, când cultura românească ar fi putut să se desvolte, cu continuitate, pe un plan major, în însuș câmpul istoriei. Dar un destin potrivnic a întrerupt acea eflorescență românească de ample promisiuni, provocând o nouă retragere din istorie, de unde, iarăș, numai de curând am putut ieși.

În această nouă stare a trebuit să suferim diverse indemnuri din afară, printre cari cele mai importante sunt influențele *modelatoare*, impuse de cultura franceză și cele *calitative* venite pe cale germană. Această din urmă cultură străină prezintă reactivul, care ne-a ajutat, în cel mai înalt grad, să fim noi înșine și să pătrundem adânc în natura noastră specifică, pentru a o valorifica pe plan cultural.

Cel mai strălucit exemplu de rodire în contact cu o atare cultură indică numele lui Eminescu; el nu este numai cel mai de seamă poet al nostru, dar și cel ce a știut să surprindă cu o maximă reușită specificul adâncurilor noastre sufletești. Astfel, d-l L. B. știe să aleagă, în mai multe poezii ale lui Eminescu, linia ritmic-ondulată a plaiurilor noastre. Structuralitatea românească a operii sale se realizează și prin optica deosebită a personajului în care se centrează poetul, spre a privi natura cântată de el. Toate aspectele firii sunt văzute, parcă, de un tânăr vovod, dupăcum în poeziile germane, de mai târziu, ale lui Ștefan George, viziunea naturii e receptată de sufletul unui vechiu împărat romano-german. Astfel, întimul resort spiritual al lui Eminescu culminează în idealul vovodal.

Concluzia la care se oprește d-l L. B. este constatarea unui „apriorism românesc” rezultat tocmai din datele examinate, ale spațiului subconștient ondulat, în legătură cu organicul, cu ortodoxia și cu specialiile desfășurare a istoriei noastre. Din această lucrare, grea de idei revelatoare — atât de oportună în clipa de față — noi n'am putut transpune decât un palid reflex, fără să reușim măcar a sugera bogăția imensă de adânci și precise intuiții, aflătoare într'însa. Lucrarea merită o amplă discuție, fiindcă este una din primele care transpune pe plan riguros filosofic și istoric-cultural, un fenomen de prima importanță, care nu depășise, în mîntea multora, domeniul politicului.

EDGAR PAPU

I. BRUCĂR: *Bergson* (București, Editura „Alcalay” 1936, 199 pag.).

În prezentul studiu autorul conturează în linii generale problematica filosofiei bergsoniene, care se știe că are antene multiple, ramificate spre metafizică, psihologie, epistemologie, biologie, religie și morală.

Limitat de exigențele editurii la o analiză de mică amploare, d-nul I. Brucăr a concentrat într'un spațiu restrâns, o filosofie care ar fi avut dreptul din partea sa la o expunere de respirație mai largă, mai dinamică și mai concretă.

După cum o spune chiar dânsul la pagina 24 a volumului, studiul acesta este consacrat analizei premizelor filosofiei bergsoniste, enunțate în *Le mécanisme cinématographique de la pensée*, din *L'évolution Créatrice*.

Discuția acestor premise prilejuiește autorului expunerea concepțiilor lui Bergson, despre: neant, existență, durată concretă, devenirea și forma lucrurilor, filozofia și știința grecească, sensul metodologic și metafizic al intuiției, datele imediate ale conștiinței, materie și memorie, evoluția crea-tore și despre originile moralei și religiei.

Analizele făcute, deși se resimt de greutatea unei sintaxe pe alocurea prea pletorică sau artificial distribuită în economia frazei, evidențiază cu claritate, însă prea abstract, spiritul original al acestei filosofii.

Capitolele cele mai comprehensive și mai caracteristice pentru cunoaș-terea acestei filosofii, sunt acelea privitoare la „Critica scientismului” și „sensul metodologic și metafizic al intuiției” bergsoniste.

Ca psiholog regretăm, că d-l Brucăr n'a consacrat o analiză mai largă și mai bogată psihologiei lui Bergson, care, după cum d-sa remarcă foarte jst, este cheia de boltă a metafizicii sale.

Aceasta ar fi fost cu atât mai necesar, cu cât astăzi filozofia bergso-nistă, dacă se poate spune că este viabilă, ea este viabilă numai prin psiho-logia dela baza acestei metafizici, psihologie, care a influențat în trecut și influențează încă filozofia contemporană, în special cercetările psihologice și psiho-patologice.

Amintesc de pildă, influențele exercitate de ea, asupra ideilor psiho-pa-tologice ale lui *von Monakow* și *Mourgue*, precum și asupra acelorale ale lui Freud.

Nu vrem să facem o învinuire d-lui Brucăr că n'a menționat aceste înrăuriri, care poate și-ar fi avut locul într'o lucrare de mai mare amploare, ci numai să relevăm că elementul psihologic fiind dominant, atât ca structură cât și ca metodă, el avea dreptul să fie mai mult avut în vedere decât a fost.

Poate că însăși metoda autorului, care ia ca punct de plecare pentru expunerea de asamblu a acestei filosofii, ideile directoare ale unui singur capitol (*le mécanisme cinématographique de la pensée*), din vasta operă a lui Bergson, ea singură să fie responsabilă de relevarea necompletă a psiho-logiei lui Bergson.

Studiul, de care ne ocupăm, începe cu analiza problemei neantului, problemă de sigur interesantă pentru spiritul acestei filozofii, dar deconcer-tantă și copleșitoare pentru celitorul neinițiat în tainele și problemele spe-ciale ale acestei filosofii.

Problemele neantului și existenței, vidului și plinului sau irealului și realului, sunt probleme de un interes secundar, în tematica acestei filozofii de structură psihologică. Ele ar fi trebuit examinate în altă parte a volumu-lui, sau ar fi putut să lipsească, pentru a putea fi analizate problemele per-cepției, problemele celor două forme de memorie, raporturile spiritului și materiei, problema imaginii, critica doctrinei localizărilor cerebrale, inclusiv problema afaziei, dar mai ales critica tezelor psihologiei asociaționiste și ma-terialiste a secolului, care constituiesc titlul de glorie al acestei filozofii și care au impus pe Bergson ca pe un gânditor original.

Concepției bergsoniste a creerului ca instrument sensorio-motor, regretăm că nu i s'a consacrat nici o analiză, deoarece ea este una din ideile de

boltă ale acestei filosofii. Ea luminează într'un mod original concepția lui Bergson despre raporturile dintre suflet și creier, ea reprezentând pivotul fundamental al metafizicei sale spiritualiste.

Metafizica lui Bergson al cărei obiect d-l Brucăr îl reduce la analiza duratei pentru lumea conștiinței sau a devenirii pentru lumea materiei, ar fi câștigat în justificare și înțelegere teoretică, dacă expunerea ideilor sale ar fi plecat dela această idee.

Or, în ce privește raporturile conștiinței cu creierul, ideea cea mai sugestivă care ni se dă, este imaginea bergsonistă, că: creierul „nu este mai coextensiv conștiinței decât vârful cuțitului”, ceea ce nu este deajuns.

Un alt fapt, care ne-a izbit atenția în lectura acestui studiu, este propria atitudine critică a autorului față de filosofia lui Bergson.

Atitudinea aceasta nu este o atitudine particulară față de ceace constituită ideile, problemele sau contradicțiile specifice ale acestei filosofii, cu alte cuvinte fondul său, ci o atitudine de formă, exterioară obiectului său.

Cu alte cuvinte, reproșul cel mai mare care se face acestei filosofii, este că metafizica, epistemologia, morala și religiuinea sa în loc să reprezinte „o viziune de sus în jos”, adică dela rațional și ontologic spre empiric și concret, ele reprezintă o viziune de „jos în sus”, adică dela planul realității spre acel al idealității. D-nul Brucăr spune textual: „Viziunea de jos în sus pe care se sprijină Bergson pentru a explica originile moralei, nu e necesar, să fie schimbată? Sau nu e necesar, pentru a ajunge la temeiurile ultime ale lucrurilor, să fie înlocuită cu o viziune de sus în jos, și care să nu privească laptele decât ca realizările în moduri variate, într'o lume empiric-temporală, a valorilor create de noi, dincolo de orice experiență? Valori care sunt văzute ca norme apriori de comportare în lume? În acest caz, am vedea că ceea ce e obligație morală, normă, este anticiparea faptelor omenestii, pe care le numim morale. Dar o anticipare fără de care nici nu putem să distingem dacă aceste fapte sunt valoroase sau nu. Opunem unei morale empirice, pozitive și etnologice, cum este aceea a lui Bergson, o morală rațională, care găsește normele de prețuire și orientare a acțiunilor, nu în vieța biologică nici în cea socială, ci într'o lume ideală a valorilor”.

Procedând și gândind în acest fel, D-nul Brucăr socotește că nu a atins cu nimic spiritul filozofiei bergsoniste și că n'a comis nici o eroare de metodă, deoarece notele biologice atribuite de Bergson conceptului de „obligație morală” sunt secundare față de conținutul aceluiaș concept considerat în esențialitatea sa pură.

Schimbarea aceasta de perspectivă, de viziune a filozofiei lui Bergson, pe care autorul încearcă s'o justifice valabilă nu numai pentru planul moral, dar și pentru cel metafizic, în sensul de substituție a planului temporal cu unul supra-temporal, reprezintă o critică cu totul exterioară și streină de spiritul acestei filozofii. Ea însemnează a opune un punct de vedere personal, o viziune proprie de considerare a realității, o mentalitate deosebită de filozofare, care sub nici o formă nu poate constitui punctul de plecare al unei discuții critice a sistemului.

Din acest punct de vedere, credem că autorul este inconsecvent față de propria sa metodă de a studia filozofia lui Bergson, în esențialitatea sa pură, în afară de orice considerații biografice și influențe sociale. D-sa a eliminat factorii biografici și sociali, dar în schimb a lăsat să subsiste factorul său personal, prin lumina căruia ni se sugerează, că metoda epistemologică a filozofiei bergsoniste, nu poate conduce la cunoașterea esențialității realității, care se găsește situată pe alt plan, decât cel temporal susținut de Bergson.

Pentru a fi consecvent cu metoda sa de lucru, socotim c'ar fi fost necesar, ca autorul să analizeze filozofia lui Bergson în esențialitatea și viziunea sa proprie, independent de orice considerații teoretice de sistem personal. Viziunea personală a autorului despre esența realității, care se resimte serios de influența spinozismului, și pe care D-sa o face să interfereze cu

aceia a lui Bergson, nu poate contribui decât la deformarea înțelegerii sau imaginii acestei filozofii.

Prin observațiile acestea critice nu vrem să lăsăm impresiunea că filozofia lui Bergson nu este susceptibilă de critică sau că ea ar fi de un adevăr absolut. Unele din tezele sale sunt în dezacord cu cercetările psihologiei fiziologice contemporane și nu se mai pot susține. Este necesar să accentuăm însă, că dacă se întreprinde critica lor, aceasta să se facă din punctul lor de vedere propriu, iar nu din acela al unor puncte de vedere, din care însuși Bergson nu s'a așezat.

Când filozoful francez prin numeroasele sale opere s'a străduit să dovedească că esența realității este durată, devenirea, creațiunea continuă și imprezizibilă, străduința tenace a d-lui I. Brucăr de a reduce valabilitatea acestor concepte numai pentru planul psihologic uman, iar nu și pentru planul realității absolute, ni se pare o deviație dela spiritul inteligibil al acestei filozofii. Bergsonismul nu este o filosofie de simplă speculație psihologică, ci o metodă de gândire, care vizează însăși inima absolutului, cunoașterea esențialității sale pure.

Din lectura și studierea acestei filozofii nu reținem de loc impresiunea, că Bergson ar fi înțeles și existența unui alt absolut dincolo de acela al duratei pure. Conceptele de durată, devenire, etc., se referă însăși la acest absolut. Ele nu au pentru Bergson o valoare numai descriptivă psihologică, cum lasă să se înțeleagă d-nul I. Brucăr, dar și una de esență, de existență absolută.

Dacă poate fi vorba de o relativitate în această filozofie, ea trebuie căutată nu în lumea duratei pure, dar în cea a valorilor și relațiilor intelectului, raționalului, care ne dau o viziune pragmatică a realității.

D-nul Brucăr relativizează absolutul lui Bergson, când susține deasupra acestuia, posibilitatea de existență a unui alt absolut, ale cărui atribute esențiale ar fi diametral opuse acelorale ale absolutului bergsonist. Esența acestui absolut după d-nul Brucăr n'ar mai fi: durată, temporalul, succesiunea infinită, mobilitatea, etc., dar din contră: eternul, staticul și imuabilul.

Durata în filozofia lui Bergson are însă un caracter metafizic și o valoare sau semnificație de eternitate, de veșnicie.

Durata nu este un mod al veșniciei, ci însăși esența sa. Eternitatea este un atribut al duratei și fiind un atribut al său, urmează că ea nu trebuie căutată pe un plan exterior, transcendent sau imuabil, ci pe unul immanent și-eși.

Eternitatea este inerentă duratei absolute, duratei pure, deoarece o durată care n'ar fi eternă, ar fi o durată finită, care n'ar mai exprima absolutul a cărui cunoaștere o postulează Bergson prin metoda sa intuitivă.

D-nul Brucăr disociază sau inversează, prin urmare, în mod subiectiv planurile absolutului în filozofia lui Bergson.

Susținerea însă a unei asemenea perspective a absolutului în această filozofie, este egală cu negarea originalității sale de gândire, cu prăbușirea însuși a sistemului, deoarece ea ne impune concluziunea, că gândirea acestui filosof cu privire la esența realității, nu ar diferi de spinozism și platonism, concepțiuni pe care el le-a criticat.

Posibilitatea aceasta de interpretare, care ni se sugerează, este nefundată și în contrazicere cu spiritul acestei filozofii.

Este surprinzător că, după ce în „încheerile” studiului său, D-nul Brucăr, reproduce anumite vederi ale lui Bergson, din care se poate vedea atașamentul său pentru elanul vital ca principiu al vieții și față de efortul creator manifestat de dânsa, identificat cu însuși D-zeu (pag 197), d-sa mai poate să-și bazeze interpretarea de mai sus, pe un singur citat, prezentat drept justificare.

Acest citat este următorul: „A un Dieu qui regarderait d'en haut, le tout paraîtrait indivisible comme la confiance de la fleur qui s'ouvre au printemps” (p. 198).

Înainte de toate este de relevat, că din înțelesul acestui citat nu reiese de loc că Bergson ar susține existența unui Dumnezeu transcendent, care să justifice existența unui absolut imuabil și indivizibil, deosebit de acela al duratei pure

Textul acesta nu exprimă decât o imagine prin care se face o ipoteză și nici de cum o afirmare categorică.

Indivizibilitatea la care se face aluzie este însăși indivizibilitatea duratei pure, indivizibilitatea adevăratei realități, a cărei esență este de a fi continuă, veșnic reînnoită și creștătoare, iar nici de cum divizată, fracționată în obiecte finite și individualizate, așa cum ne apare ea prin lumina inteligenței noastre, orientată spre practic și acțiune. În acord cu întregul spirit al filozofiei bergsoniste, în nici un caz termenul de indivizibilitate nu poate fi interpretat în sensul de imuabil și supra-temporal, ci numai în acela de „continuu”, fără „limite”, adică „infini”.

Ceea ce este de relevat este că prin interpretarea dată acestui pasajiu, în concluziile studiului său, autorul contrazice alte interpretări făcute asupra aceleiași chestiuni, în capitolele sale anterioare. Astfel la pag. 124, D-sa se exprimă astfel: „Dacă știm deci să ne reîntoarcem în imediat, atunci, ni se afirmă, cunoașterea imediată care este și cea adevărată, ne va revela o realitate unde mișcarea e văzută ca indivizibilă, unde traseul nu se poate confunda cu traectoria sa, unde progresul nu poate să coincidă cu obiectul, unde mișcarea reală nu poate fi tot una cu cea „geometrică”, de pildă, așa dar, unde mișcarea este un absolut, nu ceva relativ ca în cazul când o privim cu ochii rațiunii practice sau celei speculative. ...Adică tocmai acolo unde totul este o continuitate ce se mișcă (une continuité mouvante)”.

Interpretarea aceasta este mai obiectivă și mai veridică pentru spiritul filozofiei lui Bergson. Nu înțelegem de ce D-l Brucăr o contrazice și nimicește prin cea din concluziunile finale? Oare nu este cea adevărată?

Aceiași contradicțiune este de relevat și pentru transcendența lui D-zeu, pe care D-sa încearcă să ne-o sugereze prin citatul francez, reproduș mai sus. La pag. 142 a studiului, D-sa interpretează astfel ideea de Dumnezeu în filozofia lui Bergson: D-zeu este „viață neîntreruptă, acțiune, libertate, unitate de elan, fluxul realului, elan de viață, exigență de creație ...sau continuitate de făsniri”.

Iată prin urmare adevăratul înțeles al „indivizibilității” din pasajul citat, înțeles care iarăși contrazice pe acel din interpretarea finală.

În același timp, acest citat ne lămurește și sensul noțiunii de D-zeu.

Cât de departe este imaginea acestui D-zeu dinamic identificat cu viața, cu acțiunea neîntreruptă, de aceia imuabilă, statică, fixă și în afară de timp, cu care D-l Brucăr vrea s'o identifice dintr'un motiv de gândire personală.

Interpretarea finală a filozofiei bergsoniste, făcută de D-sa, este o interpretare izolată care contrastează discordant cu spiritul și ansamblul acestei filozofii. De aceea suntem de părere că ea nu se poate susține, — tot așa cum nu se poate susține nici părerea că: ideea de durată ar putea fi veșnică numai pe un plan teoretic și din punct de vedere logic, iar nu și pe planul psihologic, unde durată s'ar încorpora în finit, relativ și schimbare (pag. 71).

Făcând această distincție subtilă, D-l Brucăr trece cu vederea faptul, că Bergson recunoaște acest caracter finit și relativ numai cunoștinței inteligenței. Cunoștința intuiției pure scoțându-ne de pe planul conștiinței psihologice orientată spre acțiune și interesele mărunte ale vieții, ne orientează spre infinit, spre durată pură, ceea ce este tot una cu D-zeu sau Absolutul.

Prin urmare nici această distincție nu se poate susține fără a nu atinge spiritul ortodox al filozofiei lui Bergson.

O altă idee nu îndeajuns de limpezită în studiul D-lui Brucăr este în legătură cu epistemologia lui Bergson. Pe de o parte, dânsul spune că această epistemologie fiind legată de planul psihologic, intelectual și deci omenesc (pag. 70, 100), ea nu ne poate revela cunoașterea esenței lucrurilor, iar pe pe alta îi recunoaște capacități cognitive de ordin metafizic, așa cum D-sa face de exemplu la pag. 87, când afirmă: intuiția este metafizică, dinamică, sau: „intuiția dimpotrivă se adâncește în ceea ce este în devenire, mobil, nestabil...; ea are în vedere originarul lucrurilor, nu traducerea lor. Ea vede absolutul, în ceea ce el „are unic și inexprimabil” (pag. 88).

Prin urmare, după cum se vede, caracterul de cunoaștere al absolutului

este afirmat în mod peremptoriu. De ce se afirmă totuși în alte pagini că din punct de vedere epistemologic, cunoștința intuiției pure are o valoare numai psihologică, iar nu și una metafizică? Dacă intuiția are capacitatea de a vedea „absolutul în ceea ce are el unic și inexprimabil”, pentru ce să se afirme că intuiția prinde numai o singură realitate, realitatea „eului nostru în curgerea lui în timp, în ceea ce constituie conștiința noastră (pag. 88)”?

Odată ce se afirmă că intuiția bergsonistă vede sau prinde absolutul, înseamnă că ea sesizează toate realitățile sau realitatea ultimă, iar nu numai un fragment de realitate, realitatea curgerii conștiinței.

Dacă într'adevăr intuiția bergsonistă nu prinde decât realitatea conștiinței în devenirea sa, atunci nu trebuie să se mai spună că această intuiție cunoaște absolutul.

Contradicțiunile acestea difuze slăbesc unitatea de gândire și de înțelegere a filosofiei lui Bergson și ne descopăr în același timp propria imprecizie și indecizie în interpretarea acestei filosofii din partea autorului.

D-nul I. Brucăr ne-a dat într'adevăr o imagine de ansamblu coerentă a filosofiei lui Bergson, dar o imagine cu ambiguități parțiale și atitudini teoretice critice, care depășesc cadrele unei interpretări ortodoxe a sistemului acestei filosofii.

CONST. GEORGIADÉ

DÉMÈTRE GUSTI: *La monographie et l'action monographique en Roumanie* (Paris, Domat-Montchrestien, 1935, 72 pp.).

Publicația de față ne dă la iveală cele două conferințe ținute de d-l prof. Gusti la Paris, în 1935; prima conferință tratând despre „Monografia sociologică în România” a fost expusă la Sorbona, iar a doua despre „Acțiunea monografică în România” s'a făcut auzită la Facultatea de drept; ele cuprind chintesența sistemului sociologic al d-lui prof. Gusti, culminând în relatarea amănunțită a acțiunii monografice.

Nu poate fi vorba aci de o simplă popularizare a vederilor sociologice emise și susținute de către Universitatea din București, idei care nouă ne-au ajuns familiare. În primul rând, eminența forurilor, fața de care au fost enunțate, n'a îngăduit decât o adâncire a propriilor convingeri și o majorare a nuanței de înaltă distincție științifică, pretinsă de conținutul lor. La aceasta s'a adăugat și cadrul restrâns al numai două conferințe, determinând o concizie excepțională și o însemnată contribuție a facultăților de sinteză, posedate de autor.

Astfel, se știe că mișcarea sociologică dela noi, cu o crescândă recunoaștere și în străinătate, este dominată exclusiv — mai cu seamă în ultimii zece ani de când începe să se impună — de numele d-lui prof. Gusti. Această vastă mișcare a sociologiei românești, de o activitate prodigioasă, cuprinde, în primul rând, elaborarea teoretică a sistemului, cu crearea adiacentă a „Institutului Social Român” și a „Arhivei”, culminând în aplicarea practică a acțiunii monografice, cu infinitele sale exigențe de organizare și inventivitate. Toate aceste rezultate ale unei îndelungi și pline elaborări, pentru a fi complet expuse, așa cum arată cele două conferințe, cer o intuiție justă a strictului esențial și o fină aplicare a facultăților speciale de a-l exprima. Dar această latură pur expozitivă a mai fost secundată, pentru completare, și de mijloacele demonstrative, oferite de „Muzeul sociologic” sau de filmul sociologic al satului Drăguș, obiectivul asupra căruia — după cum știm — s'a exercitat deplinul succes al uneia din trecutele campanii monografice.

În prima conferință este trasată o schiță foarte strânsă a sistemului integral de sociologie, dezvoltat de d-l prof. Gusti, precum și o indicare a metodelor utilizate în întreprinderile monografice. A doua conferință prezintă

expunerea mai amănunțită a unei acțiuni monografice, în diferitele sale faze, împreună cu importante rezultate obținute și, îndeosebi, cu bogata eventualitate a unei largi sinteze, realizată după o trecere de vreme, așteptată cu științifică răbdare.

Nu mai e nevoie să expunem conținutul acestor conferințe, negreșit cunoscut celor mai mulți cititori ai acestei însemnări. Subliniem numai rostul pe care-l vede d-l prof. Gusti în acțiunea națională a acestor monografii, bazate pe o elaborare teoretică îndelungată și menite să întemeieze sociologia ca „știință a națiunii”; dar în modul special cum aceste monografii sunt dirijate de d-l prof. Gusti noi am putea complecta termenul prin adaosul „știință a națiunii românești”. Astăzi când la noi au loc atâtea eforturi pentru determinarea specificului nostru etnic, rezultatul final al acțiunilor monografice socotim că va pronunța, în această privință, unul din cuvintele hotărâtoare.

Astfel, toate laborioasele investigații ale trecutului săvârșite de sociologia noastră, împreună cu largile promisiuni ale viitorului, datorite d-lui prof. Gusti, se deslușesc, cu cea mai aleasă precizie, în aceste două conferințe pariziene.

EDGAR PAPU

EUGENIU SPERANTIA: *Perspectiva istorică în viața socială, în cultură și în educație* (București, Imprimeria națională, 1934, 63 pp).

Lucrarea d-lui E. S. prezintă o contribuție remarcabilă la una din problemele capitale ale științei culturii. La noi, d. Tudor Vianu a stabilit, de mai multă vreme, că cercul culturii oscilează între o concepție raționalistă și una istorică. D-l E. S. așază această noțiune în termenii variante de concepție pragmatică și apragmatică, ultimul denumind perspectiva istorică, pe care autorul o are direct în vedere.

Fundarea cercetării se operează pe baze psihologice, amintindu-se de timpurile diferite ale indivizilor, cari văd într'un obiect, sau determinantele de ordin general cu singura aspirație a aplicării practice, sau amănuntele individuale, centrate spre polul sufletesc al purei contemplații. Primul reprezintă tipul practic, pragmatic, iar al doilea pe insul puternic asociativ, numit de autor apragmatic, acela care antrenează, în structura sa sufletească, perspectiva istorică a vieții.

În viața socială, tipul apragmatic nu detașează aspectele întâlnite de un trecut — fie subiectiv, fie obiectiv — prin care li se adâncește sensul și se revarsă o cunoaștere deplină asupra lor. Această reprezentare a trecutului, care se integrează în prezentul unei relații psihice și o fructifică prin anume asociații, e numit de autor *aureolare relieviară*. Ea poate fi ilustrată prin amănunte din operele unui mare număr de artiști, dar cea mai bogată exemplificare este oferită, în această privință, de către Proust.

Trecând la istoricul acestei perspective, d-l E. S. face interesante mențiuni asupra umanismului, epoca modernă în care s'a trezit simțul dimensiunii istorice, după anistorismul medieval, care desconsideră temporalul în exclusivă sa aspirație către albia eternității. Umanismul reprezintă piatra de temelie din care s'a înălțat întreaga perspectivă istorică a contemporaneității, cu toate întreprinderile pragmatice ale pozitivismului.

Procedeul d-lui E. S., de accentuare a esențialului, se evidențiază și prin raportarea perspectivei istorice la contemplația estetică. Autorul face aluzie, în această privință, la desacordul dintre partizanii formei și ai conținutului în artă. Pura considerare a raporturilor formale dintr'o operă artistică este o simplă abstracție, ca și logica formală, ce nu ține seama de cea afectivă. Aceste raporturi formale, văzute în câmpul artei, se cer întregite de antecedente sentimentale de resorturi anecdotice, pentruca interesul să ni se înrădăcineze mai adânc în contemplație. Astfel, deși perspectiva estetică.

asemenea celei mistice, este în sine apragmatică, tot simte nevoia de specificul apragmatic al perspectivei istorice.

În viața cotidiană, rațiunea unei sume de deprinderi își are mobilul în virtutea tradiției. Ceremonialul sau ritualul îmbracă o deosebită semnificație numai prin natura amintirii aureolării relieviare; aceasta dă un sens la aspecte care pentru tipul pragmatic se consumă în însuș actul ne semnificativ al prezentării lor.

Raportată la educație, perspectiva istorică se manifestă cât se poate de rodnică. Ea e singura în măsură a deschide largi eventualități de creație. Limitarea mediocră la rezultatele științelor, fără un fir explicativ împins în trecut, deci fără un istoric prealabil, pune în umbră elementarele lor condiții de progres.

Perspectiva istorică prezintă complectarea absolut necesară, care trebuie să se adauge perspectivei trunchiate a omului pragmatic. Această privire este susținută cu multă finețe, cu o bogată documentare și cu o remarcabilă intuiție a esențialului.

EDGAR PAPU

ERICH PRZYWARA: *Das Geheimnis Kierkegaards* (München 1929).

Numele lui Kierkegaard se întâlnește aproape în fiecare lucrare mai nouă de filosofie, în fiecare tratat filosofic. Numele lui a devenit o modă atât la psihopatologi cât și la esteticieni, atât la filosofii așa ziși ai vieții, cât și la teologi. Aproape în fiecare lună apar lucrări noi despre el și despre tragicul adâncurilor gândirii sale. Unul dintre cei dintâi filosofi, care s'a ocupat de acest mare Danez a fost Karl Jaspers, care în lucrarea lui minunată „Psychologie der Weltanschauungen”, a făcut un referat amănunțit asupra lui Kierkegaard. Dar acela care a prelucrat existențial filosofia Kierkegaardiană a fost Martin Heidegger. Căci, după părerea noastră, filosofia lui Heidegger nu este altceva decât o secularizare și o modernizare a lui Kierkegaard. Și faptul că Kierkegaard a început să aibă o așa de mare influență în gândirea contemporană apuseană, nu trebuie să fie trecut cu vederea nici de o revistă critică filosofică.

Însemnătatea lui Kierkegaard pentru situația spirituală a acestui început de veac constă în aceea, că el a provocat în filosofia contemporană o întoarcere epocală: întoarcerea dela „cogito, ergo sum” a lui Descartes la „sum, ergo cogito”. Grație lui Kierkegaard existența omenească a devenit iarăși problema centrală a preocupărilor filosofice. El este acela care în secolul al 19-lea — secol în care el a rămas complet neînțeles — a reușit să depășească forma aceia de filosofie, care era așezată pe nemărginită încredere în spiritul și rațiunea omului. Kierkegaard a fost cel dintâi mare revoltat, care s'a ridicat împotriva humanismului idealist abstract și complect iluzionist. Și tot dela el avem cuvântul „existență”, cuvânt în care se descoperă atât de semnificativ adâncurile pline de taină ale realității existenței omenești. În Kierkegaard s'a realizat așa dar, după moartea lui Hegel, năruirea istoriei filosofiei contemporane, așa că acum, „sollte es sich in der Philosophie nicht mehr um die unfruchtbare Abstraktion Wahrheit handeln” (Yorck an Dilthey: Briefwechsel, pag. 20) ci „um die Wahrheit, als die ich leben kann.” (Jaspers). Afară de Kierkegaard au mai fost și alți gânditori ai acestui veac — ca Nietzsche, Feuerbach, Marx, Yorck, Dilthey și Max Weber — cari au avut conștiința, că forma veche a filosofiei și-a sleit în Hegel orice posibilitate de existență. Kierkegaard a sguduit din fundamente turnul de iluzii clădit de filosofia idealistă.

Dar însemnătatea epocală a lui Kierkegaard constă mai mai ales în faptul că el a dat naștere unei noi mișcări în protestantismul contemporan. Este vorba despre teologia dialectică, de care noi ne-am mai ocupat în această

revistă. Protestul ridicat de Kierkegaard împotriva idealismului umanist a fost reluat cu mai multă vehemență de un Barth, Brunner, Gogarten și Bullmann. Așa că astăzi spiritualitatea apuseană este plină de năprasnică luptă care se dă între idealism și teologia dialectică, al cărui părinte bun este Kierkegaard ¹⁾. Prin teologia dialectică întrebarea arzătoare — care a chinuit atât de mult istoria spirituală apuseană — dacă între credință și lume, între religie și cultură, între creștinism și idealism este un raport negativ sau pozitiv a devenit iarăș acută. De aici se deosebesc cele două linii, cari constituiesc istoria spirituală apuseană, una care duce dela evangheliile sinoptice peste Luther și Kierkegaard la Barth și Gogarten, iar alta dela Evanghelia lui Ioan și filosofia patriotică peste Erasmus la Hegel și humanismul contemporan.

Scriitorul acestor rânduri n'are intenția ca să urmărească aici nici una din aceste linii, ci numai să informeze pe cititorii acestei reviste despre una dintre cele mai interesante lucrări apărute în ultimul timp despre Kierkegaard ²⁾. Este vorba despre lucrarea eruditului teolog-filosof catolic Erich Przywara „Das Geheimnis Kierkegaard" (apărută în München 1928). Przywara se ocupă în lucrare aceasta de triplul mister kierkegaardian, de misterul stilului, al operei și al sufletului acestui mare fiu al Nordului. Ceeace face din această carte un admirabil interpretor al ființei și al gândirii lui Kierkegaard este faptul că Przywara are o înțelegere adâncă pentru multiplicitatea existenței kierkegaardiane, cu toate profunzimile acesteia cât și pentru problematicul contemporan kierkegaardian, așa cum acesta se prezintă în filosofia existențială a lui Heidegger și Jaspers, în psihoanaliză și teologia dialectică. Și de aceea lui Przywara îi reușește să desemneze o imagine kierkegaardiană nespuse de bogată, căci în ea sună, pe lângă înțelegerea bogată în motive și melodia polifonică a existenței și a influenței lui Kierkegaard. În special conținutul complex al stilului, al operei și al sufletului lui Kierkegaard este redat și valorificat într-o formă magistrală de Przywara. Natural noi trebuie să ridicăm aici o obiecțiune în ceea ce privește faptul că Przywara prea vede pe Kierkegaard prin ochelarii dogmaticii și ai doctrinei catolice.

La începutul lucrării Przywara se ocupă cu misterul stilului kierkegaardian. Problema care apare aici este dacă melancolia și năzuința de a dispărea în neființa morții, cari au chinuit atât de mult adâncurile ființei lui Kierkegaard, au fost numai „Sublimierungsvorgänge" sau fenomene profunde religioase, așa cum acestea au fost trăite de mari mistici creștini? Sau o altă întrebare: a fost existența lui Kierkegaard numai o existență de publicist și literat inactiv, sau ea a fost o realitate trăită? Partea a doua a lucrării caută să introducă pe cititor în misterul operei kierkegaardiene, pe care Przywara n'o tratează static și sistematic, ci „als atmendes Leben". Iar în partea a treia Przywara caută să descopere misterul sufletului lui Kierkegaard.

După aceea autorul descrie pe Kierkegaard — plecând dela renașterea acestuia în problematicul filosofic contemporan — ca pe un „dialektisch — lebendigen — gebrochen denkenden Existenzphilosophen". Przywara descopere — după ce a descris mentalitatea aporetică a situației contemporane — renașterea lui Kierkegaard în filosofia existențială a lui Heidegger, a cărei formalitate interioară corespunde cu aceea a lui Kierkegaard, dar care se depărtează mult în ceea ce privește conținutul de a acestuia din urmă, din cauză că pe când Heidegger rămâne închis în marginile imanentului, Kierkegaard se ridică în imperiul transcendent al religiei. Și aspectul esențial al lui Kierkegaard

1) Vezi Spranger, Der Kampf gegen den Idealismus, Gruyter, Berlin, 1931. A. Liebert, Die Krisis des Idealismus, 1936.

2) Renașterea lui Kierkegaard în filosofia și teologia contemporană e marcată de o literatură nespuse de bogată. Dintre aci lucrările cele mai importante despre Kierkegaard: T. Böhlin, Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart, Berlin 1932. E. Geismar, Sören Kierkegaard, Gütersloh 1925. A. Gemmer, Sören Kierkegaard, Stuttgart 1925. Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927. I. Hemelestrus, S. Kierkegaard — Studie, 1. Heft, Gütersloh 1930. H. Höffding, Kierkegaard als Philosoph, 4 Aufl. Stuttgart 1922. Ch. Schrempf, S. Kierkegaard, 2 Bde. Jena 1927—28. M. Thust, S. Kierkegaard: der Dichter des Religiösen, C. H. Beck München 1931. K. Jaspers, Vernunft und Existenz, Groningen, 1935.

este concretizat în cele două forme ale filosofiei existențiale contemporane psihoanaliza — așa cum o aplică la Kierkegaard Wetter¹⁾, — întrucât Kierkegaard contrazice rezultatele psihanalizei, căci la el „das scheinbar Bloss -Sexuelle transparent ins Religiöse wird“, așa că de aici se ivește o a doua formă: filosofia existențială ca un creștinism existențial, așa cum îl reprezintă transcendentismul barthian, și apoi ca o depășire a tragicului în care se sbate protestantismul contemporan. Așa se revelează sensul ultim al existențialismului kierkegaardian nici ca „existență psihanalitică, nici ca existență transcendentă des getriebenen Gott—Werkzeug, despre cari vorbesc teologii dialecticien, ci ca „gelöst-schwebende Mitte“ „kreatürlichen Existenz“. (p. 76). Aici avem deaceia cu un Kierkegaard „des Heim zur Mutterkirche“. Și acest Kierkegaard este „die Überwindung sowohl der gemeinsamen Formalität wie der inhaltlichen Verklammerung seiner ersten beiden Grundformen von Existenz — Philosophie“. (p. 79). Și de aici se deschid pentru Przywara perspective kierkegaardiene spre dogmatica catolică și spre un catolicism al cărui centru este Fecioara Maria.

Cu aceasta se face trecerea la partea a treia a lucrării, care tratează despre misterul sufletului lui Kierkegaard și în centrul căruia se află trei fenomene hotărâtoare; întâmplarea cu Regine Olsen — logodnica lui Kierkegaard — persoana și ocupația lui Kierkegaard. În ceea ce privește persoana lui Kierkegaard apare și la Przywara iarăși o problemă psihanalitică, iar în ceea ce privește ocupația ca inversiune o problemă de literatură. Przywara arată foarte evident și aici, că înapoiă literatului Kierkegaard se ascunde cu totul altceva decât o existență de literat: „das Drama eines Sprechers Gottes“.

Către sfârșitul acestor considerații, făcute pe marginea lucrării din Przywara, putem spune că ea poate fi de mare folos aceluia, cari năzuiesc să cunoască bogăția problematicului sufletului marelui Danez.

Dr. NICOLAE BALCA

ALEXANDRU CLAUDIAN: *Colectivismul în filosofia lui Platon*, (Iași, 1936).

În studiile despre Platon din *Cercetări filosofice și sociologice*, D-1 Claudian aplica o metodă care vede în filosof nu un simplu mecanism creator de idei, ci omul străns și indisolubil legat, prin sentimente și interese, de societatea în care trăiește. Astfel în *Platon și Auguste Comte* autorul explica punctele de doctrină comune acestor doi gânditori prin asemănarea momentului social. În *Definiția dreptății în Republica lui Platon*, definiția curioasă pe care filosoful atenian o dă dreptății era pusă în legătură cu sentimentele politice, anti-democratice, ale lui Platon. În *Platon și egalitatea sexelor* ne arată adevărata semnificație a „feminismului“ platonice. Doriința subiectivă de a dubla numărul apărătorilor statului aristocratic — doriință izvorâtă din aceeași poziție anti-democratică — s'a transformat în teoria că între cele două sexe nu ar fi deosebiri cantitative.

În noul său volum: *Colectivismul în filosofia lui Platon*, D-1 Claudian cercetează una din cele mai discutate doctrine platonice. Comunismul din *Republica* prezintă pentru noi curiozitatea că este asociat cu împărțirea popoului în clase. Inegalitar și limitat la clasele cu rol politic și militar, el se deosebește esențial de socialismul modern, pentru care egalitatea și desființarea tuturor claselor sunt dogme. Autorul explică aceste particularități ale concepției colectiviste la Platon prin *atitudinea ostilă a vlăstarului aristocratic față de Atena democrată a veacurilor V—IV*. Nemulțumit de egalitarismul politic și individualismul economic al societății ateniene, Platon imaginează pentru statul ideal forme de organizare opuse: împărțirea statului în clase și colec-

1) Vezi A. Wetter, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards. Leipzig 1928.

tivizarea proprietății. Comunismul platonice este deosebit de socialismul contemporan și în ceace privesc tactica de realizare. Propunând în acest scop un act dictatorial — brusca separare a generațiilor tinere de cele vechi — Platon se apropie de comunismul revoluționar și se îndepărtează de socialismul evoluționist.

După ce noțiunea colectivismului la Platon a fost astfel precis conturată, al doilea capitol al studiului cercetează mobilele acestei concepții. Platon, cere, alături de colectivizarea proprietății, și colectivizarea vieții de familie. Desființarea familiei monogame se explică prin aceeași atitudine de opoziție a lui Platon față de societatea ateniană. Luptelor politice acerbe din mult frământata Atenă a sec. V—VI, le opune gânditorul atenian un *ideal de armonie socială*, în care atât între clasele sociale cât și între membrii aceleiași clase există o înțelegere și o colaborare deplină. Viața de familie, prin care fiecare om își actualizează valențele cele mai personale, dar și cele mai egoiste, apare în ochii lui Platon ca un obstacol în calea procesului de completă contopire sufletească între „gardienii” statului. Deaceea în statul *Republicii* familia monogamă este înlocuită printr'un sistem de etatizare a relațiilor dintre sexe.

Explicațiile curente care se dau sistemului colectivist al lui Platon: exemplul Spartei concepții anterioare, teoria Ideilor, etc., nu mulțumesc pe autor, fiindcă ele neglijează *poziția centrală* pe care o deține comunismul în filosofia lui Platon. Eforturile mereu reînnoite pe care le-a depus filosoful atenian pentru propagarea și înfăptuirea colectivismului — eforturi cari i-au pus chiar viața în joc — ne îndreptățesc să credem că, departe de a fi o anexă a teoriei Ideilor, gândirea politică a lui Platon trebuie privită ca cheia de boltă a întregii lui filosofii. Colectivismul trebuie atunci explicat prin *dorințele și aspirațiile lui Platon izvorâte din sentimentele lui politice*. Aparținând nobilimii prin naștere și educație, Platon critică statul democratic al Atenei, pe care-l acuză de incompetență și anarhie, și dorește aducerea la putere a clasei competente, a aristocrațiilor cu veche hereditate de conducători. Dar nici aristocrația nu se arătase în înălțimea misiunii sale de conducătoare de-zinteresată a cetății, pentru că multe ori pusese interesul personal deasupra interesului obșteșc. Deaceea Platon vrea să-i infiltreze o nouă „*Lebensanschauung*”. Organizarea colectivistă, alături de alte măsuri, urmărește acest scop de a *spiritualiza pe eupatrid*, pentru ca să practice conducerea cetății ca un serviciu social.

Colectivismul aristocrației înseamnă, la un moment dat, pentru Platon soluția salvatoare. Pentru a scoate în relief acest moment din gândirea platonice, D-l Claudian deapănă, în ultimul capitol, întreg firul ideilor politice socratice-platonice, denunțând, înainte de Platon, incompetența „demosului” în afacerile publice, Socrate își îndreaptă și el speranța spre aristocrație. Pe aceasta însă ar dori-o el mai sobră și mai interesantă de binele obșteșc. *Memorablele* ni-l arată pe Socrate neobosit în opera de *educator moral și politic* al nobilimei moralicește decăzute.

La Platon, autorul găsește trei momente importante. Primul este *momentul politicii practice*. Din paginile de mișcătoare confesiune ale *Scrisorii VII*, aflăm dorința inflăcărată a tânărului Platon să intre în lupta politică alături de partidul aristocratic. Dar oligarhia, ajunsă la cămașa cetății în urma războiului peloponesiac, intronează un regim de răsunare, violență și lăcomie, care „face să fie regretată în scurtă vreme vechea ordine de lucruri ca o vârstă de aur” (*Scrisoarea VII*). Dezamăgirea provocată de procedeele de conducere a celor „competenți” îndepărtează pe Platon dela acțiunea politică. *În fața obstacolelor de neînvinș, dorința de acțiune practică se sublinează și devine meditație neobosită*. Dela politica practică, Platon trece la *politica teoretică*. El este în căutarea unei formule, mai eficace decât euristica socratică, pentru regenerarea morală a aristocrației. Cauza decăderii nobilimii o vede autorul *Republicii* în *plutocratizarea lumii grecești*, proces economic ce se desfășura sub ochii lui. Eupatridul, căruia comerțul cu grâne îi procură venituri din ce în ce mai mari, părăsește viața patriarhală de senior feudal și,

odată cu ea, întreg cortegiul de valori morale inerent unui asemenea trai, pentru o viață libertină. Pentru înlăturarea efectelor imorale ale domniei banului și intereselor egoiste, Platon propune atunci *desființarea proprietății individuale în clasa aristocrației*. El alătură acestei măsuri și *domnia filosofilor*, a oamenilor cu educație desăvârșită, singurii în stare să realizeze și să conducă statul ideal.

Al treilea moment din viața lui Platon este legat de încercarea lui de a-și infăptui programul politic. Experiențele făcute cu tiranul Dionis al II-lea, în timpul celor două călătorii pline de peripecii la Siracuza, îl conving pe Platon că reformele sale atât de radicale sunt inaccesibile oamenilor, prea adesea limitați la orizontul îngust al intereselor egoiste. Deaceia el își corectează idealul, făcându-l mai compatibil cu slăbiciunile firii omenești. În *Timeu* și *Kritias*, statul colectivist este proiectat în trecutul îndepărtat al Atenei, iar în *Legi* statul ideal este numai ca un model către care trebuie să se tindă în limita posibilităților. Astfel colectivismul dispare, dar cetatea rămâne egalitară, anti-plutocratic și cu proprietate individuală considerată ca aparținând și societății.

„Speranța de a realiza colectivismul anti-plutocratică apare astfel la Platon ca punctul culminant al unei linii curbeuitoare și coboară la ambele ei capete spre idealul mai modest al unei *clase aristocratice cu sentimente sociale dezvoltate*” (p. 106).

Menirea unui studiu de istoria filosofiei este să situeze concepția pe care o cercetează, pe de o parte, pe linia evoluției ideilor și, pe de altă parte, în angrenajul mediului ambiant. Studiul D-lui Claudian ne mulțumește din ambele puncte de vedere. Cele două coordonate ale ideii colectiviste la Platon sunt trasate cu precizie. Prin integrarea filosofului atenian în mediul social, la care a participat prin sentiment și acțiune, înțelegem mai bine efortul tragic al gândirii lui de a transforma societatea.

Studiile platoniene ale D-lui Claudian formează o unitate prin metoda întrebuintă și spiritul științific și avântul dialectic ce le însuflețește. Ele ne oferă o imagine nouă și vie a lui Platon, mai încheată și mai lipsită de nebulozități decât cea tradițională.

P. BOTEZATU

NOTE ȘI INFORMAȚII

CONFERINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

„Societatea Română de Filosofie” organizează pentru toamna aceasta două cicluri de conferințe, unul se intitulează : *Problema destinului*, iar celalt : *Conferinți libere*.

În cel dintâi vor vorbi :

Joi 22 Oct. C. Rădulescu-Motru : *Problematika destinului*.

„ 29 „ Mircea Florian : *Destin și creație*.

„ 5 Nov. C. Narly : *Destinul omului*.

„ 12 „ Tudor Vianu : *Stil și destin*.

„ 19 „ Vasile Băncilă : *Destinul istoric*.

În cel de-al doilea vor vorbi :

Sâmbătă 24 Oct. I. Petrovici : *Ideea de posibil în viața omenească*.

„ 31 „ Mircea Eliade : *Destin și libertate în filosofia indiană*.

„ 7 Nov. Eugeniu Speranția : *Realități spirituale*.

„ 14 „ I. Nisipeanu : *Știință și metafizică*.

„ 21 „ Al. Posescu : *Misticismul contemporan*.

Conferințele se țin în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I, între orele 6—7 d. a.

REVISTA „PHILOSOPHIA”

D. Arthur Liebert, fost profesor la Berlin și conducătorul revistei *Kantstudien*, actualmente profesor la Belgrad, a luat inițiativa fundării unei societăți internaționale de filosofie, numită „Philosophia”, și a unei reviste cu acelaș nume. Atât societatea cât și revista „Philosophia” își propun să exprime solidaritatea filosofiei și a filosofilor de pe întregul glob și să slujească prin membrii și colaboratorii lor, spiritului, demnității și tradiției filosofice, într’un chip universal. Din conducerea atât a societății cât și a revistei fac parte gânditori de seamă din toate țările. Din România fac parte d-nii : C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, N. Petrescu, C. Narly, I. Brucăr. D. Al. Cludian și-a luat sarcina de a recenza în revista „Philosophia” lucrările mai de seamă ce vor apare la noi.

N-rul 1 din această nouă revistă se află sub tipar și va apare în curând. La acest număr colaborează : Ed. Husserl : „Criza științei europene și Filosofia”, I. B. Kozah „Esența intenției spirituale”, Oskar Kraus : „Despre multipla semnificație a spiritului”, Emil Utitz : „Spiritul ca justiție” etc. Precum vedem, probleme extrem de interesante, tratate de gânditori de mâna întâi.

În n-rul 2 printre colaboratori va figura și d. prof. I. Petrovici.

Îndemnăm pe cititorii noștri să se aboneze și să citească revista „Philosophia”, care va fi unul din cele mai bune periodice filosofice din lume.

* * *

Eseul filosofic despre „Bunul Simț” al D-lui Prof. I. Petrovici, care s’a publicat în numărul precedent al *Revistei de Filosofie*, a apărut și în limba franceză, în numărul de la 1 August al revistei pariziene : *Revue Bleue*, de sub conducerea filosofului Paul Gaultier.

MORITZ SCHLICK (1882-1936)

Moritz Schlick, profesor la Viena și fondator, alături de matematicianul Hans Hahn, al așa numitului „cerc vienez”, a avut o moarte neobișnuită printre filosofi. Pe scara Universității a fost răpus cu o revolverul de către un fost elev, în vârstă de 33 ani, H. Nelböck, fiu de țaran, care — dezechilibrat și de viața ascetică, închinată studiilor — se credea persecutat de profesorul său. În contra „pozitivismului” acestuia, elevul fabricase o „filosofie negativistă” — negativistă până la crimă.

Născut la Berlin în 1882, Schlick începe prin a fi un fizician, format mai ales la Universitatea berlineză, unde sub privegherea lui Max Planck trece în 1904 doctoratul cu un subiect asupra luminii. Dar vocația sa era pentru filosofie. În 1911 este „privatdozent” și în 1917 profesor „extraordinar” la Rostock, în 1921 e chemat ca „Ordinarius” la Kiel, iar în anul următor la Viena, unde rămâne tot timpul, cu intreruperile necesitate de cursurile ținute ca profesor invitat în California la Universitățile Stanford (1919) și Berkeley (1931), în Londra (1932). Căsătorit cu o americană, Schlick făcuse din orașul de adopție locul de întâlnire prietenească al spiritului anglosaxon și austriac.

Primele sale lucrări invederează direcția ce va rămâne constantă, a preocupărilor sale. Se împletesc strâns cercetări de teoria cunoștinței, de estetică și mai ales de morală. Opera cea mai cuprinzătoare dinaintea de războiu e un catehism de înțelepciune: *Lebensweisheit* (1908). Hotărâtoare pentru gândirea sa e doctrina relativistă a lui Einstein, care supune unor prefaceri considerabile conceptele clasice de spațiu, timp și causalitate. Astfel în 1917 publică *Raum und Zeit* (Springer), una din cele dintâi lucrări serioase de valorificare filosofică a relativismului. În 1919 apare opera sa capitală: *Allgemeine Erkenntnistheorie* (Springer, ediția II-a 1925). Sintetică e contribuția *Naturphilosophie* din *Lehrbuch der Philosophie*, editat de M. Dessoir (Ulstein, 1925). Urmează *Fragen der Ethik* (Springer, 1130), în care se insuflă o nouă viață moralei eudemoniste, de afirmare a existenței, de umanism generos.

În afară de substanțiale articole în *Kantstudien*, trebuie menționată contribuția sa la revista *Erkenntnis* (vol. I în 1930), tribuna celui *Wienerkreis*, cerc însuflețit de Schlick și reprezentat de Rudolf Carnap și Hans Reichenbach (editorii revistei), Philipp Franck, Wittgenstein, Zielsel, Neurath, Kraft, etc. Concepția acestui grup a iradiat, dând naștere la filiale în Berlin, Göttingen, Polonia, în sfârșit, ea a servit ca principală temă de discuție a primului „Congres de filosofie științifică”, ținut la Sorbona în 1935. Acest congres, care urma altora mai restrânse din Königsberg și Praga, a fost urmat, în vara aceasta, de un altul la Copenhaga. La acesta Schlick avea să participe ca delegat austriac.

Doctrina gânditorului vienez găsește o lapidară caracterizare în formula de „filosofie științifică”. În fața valului de intuiționism romantic și metafizic de după războiu, ea afirmă cu surprinzătoare vigoare posibilitatea unei filosofii fondate exact. Curajul afirmației egalează onestitatea teoretică, voința justificării.

Pozitivismul, care în veacul trecut purtase steagul filosofiei științifice, ajunsese în ultimele decenii concepția cea mai atacată, deși era proclamată ca perimată. Cu „Cercul din Viena” pozitivismul recapătă viață. Trebuie notat că acest pozitivism are un colorit idealist, specific german, deosebit de cel francez, colorit ce îl apropie de empirismul tradițional. Un astfel de pozitivism idealist stăruie mai ales în Austria, sub influența puternică a lui *Ernst Mach*. Schlick continuă o direcție de gândire familiară culturii austriace.

Dar în filosofie nicio doctrină nu renaște în formă neschimbată. Ar fi și de prisos. Obiecțiile, aproape clasice, împotriva empirismului au fost o lecție pentru neopozitivismul lui Schlick. Greșelile trecute, care făceau vulnerabil empirismul, trebuau ocolite; aceasta era cu atât mai ușor, cu cât fizica contemporană părea că implică în structura ei o renovare a pozitivismului empirist și o desavuare a apriorismului raționalist.

Marea slăbiciune a empirismului tradițional era imposibilitatea de a explica necesitatea propozițiilor logice și matematice, necesitate care presupunea depășirea experienței și deci valabilitatea apriorismului. Cum înțelege noul empirism să dezarmeze această direcție?

Noul empirism nu numai că nu știrbește principiul său, dar îl susține și mai categoric, ajungând la un *empirism radical*: experiența e cadrul inevitabil al oricărei cunoștințe. O cunoștință sau e verificată prin experiență sau nu e cunoștință.

Gândirea e în adevăr necesară și universală, cum susține apriorismul, însă ea nu adaugă nimic experienței, fiindcă legile ei nu sunt legi de existență, ci legile limbajului, ele exprimă structura sintaxei logice. Gândirea e totdeauna analitică sau tautologică. Comunicarea experiențelor e legată de anume norme de vorbire cu sens, iar aceste norme convenționale constituie logica și matematica. Gândirea e imanentă experienței comunicabile, ale unei experiențe care depășește *träerea* (Erlebnis) pur personală. De aceea doctrina a fost numită și *empirism logic*.

Această nouă concepție despre logică și gândire, inspirată de „logistica” lui Bertrand Russell, înlătură totodată a doua obiecție, solidară cu prima, împotriva pozitivismului. Acesta admitea posibilitatea *problemelor metafizice*, dar excludea soluționarea lor, sub cuvântul că ele întreceau capacitatea noastră de cunoaștere. În această bizară situație — probleme valabile, dar insolubile — nu era greu metafizicii intuiționiste să descopere sau, mai degrabă, să inventeze mijloace inedite de acces la sfera transcendentă.

Neopozitivismul lui Schlick liberează omenirea de obsesia metafizică a problemelor insolubile pe calea cunoștinței naturale. Problema metafizică este o „falsă problemă” (Scheinproblem, după Carnap), deci este o propoziție fără sens. O problemă ce nu poate fi soluționată, ca adevărată sau falsă, prin apel la experiență, este un produs patologic al limbajului, al cărui succes se explică prin rezonanțele lui afective și vitale. Metafizica e o boală a limbajului, pricinuită de o sintaxă greșită. Cuvinte, fiecare separat cu sens, pot fi unite în propoziții fără sens real. Care e tema filosofiei?

Filosofia e parte integrantă din științe. Ea nu îmbogățește cu nimic cunoștințele pozitive, ci are ca temă cercetarea structurii formale a științelor sau stabilirea condițiilor, în care cuvintele și propozițiile au înțeles logic și deci pot fi științifice. Filosofia e o semantică, o fixare a înțelesului din cuvinte. Filosofia e gramatica științei. „Filosofia — zice Schlick — este această activitate particulară, care năzuiește să descopere și să stabilească sensul propozițiilor. După aceea revine științelor să controleze dacă ele sunt și adevărate”. Căci o propoziție cu sens și deci primită de filosofie, poate fi falsă sau neverificată de experiență.

W. R. SORLEY (1855-1935)

S'a stîns, în vîrstă de optzeci de ani, unul dintre cei mai de seamă eticieni englezi, William Ritchie Sorley, dela 1900 urmașul lui Sidgwick la catedra de Filosofie Morală a Universității Cambridge.

Fiu de pastor, Sorley a studiat la Universitatea din Edimburg Filosofia și Matematicile, obținîndu-și cu strălucire doctoratul. Profesorul Fraser a fost îndeosebi impresionat de personalitatea tînărului student, care apoi trece la New-College, tot la Edimburgh, pentru a studia Teologia, cu intenția de a deveni preot. Printre colegii de la New-College se află alți trei, care ca și el nu au devenit pastori, Seth ajungând profesor de Filosofie Morală la Edimburgh, Thomson, profesor de Istorie Naturală la Universitatea din Aberdeen și Kennedy, profesor de Drept la aceiași Universitate, dar și un al patrulea, George Adam Smith, care nu a renunțat la Teologie, devenind un erudit cercetător al literaturii ebraice și un pastor distins. Cu acesta s'a împrietenit pentru toată viața Sorley și împreună cu el pleacă în 1876

la Tübingen pentru a studia Teologia. În 1889 se căsătorește cu sora acestuia, Miss Janetta Smith.

După ce obține bursa Shaw, Sorley studiază la Trinity College, Cambridge, în 1883 fiind ales membru al acestui înalt așezământ de cultură. Ajunge profesor de Logică și Filosofie la Cardiff și de Etică la Aberdeen, iar în 1900 se înapoiază la Cambridge, pentru a urma la catedra de Filosofie Morală a lui Sidgwick. În anii 1913-1915 predă la Universitatea din Aberdeen, sub auspiciile așezământului Gifford, o serie de prelegeri ce-i sintetizează concepțiunile și care formează conținutul operei sale principale *Moral Values and the Idea of God*.

În afară de aceasta a mai publicat în 1911 o carte *The Moral Life and Moral Worth*, în care-și rezumă poziția sa spirituală pentru uzul maseilor largi ale publicului și o elaborare istorică a filosofiei englezești, *A History of English Philosophy*, precum și alte studii.

S'a indelectnicit mai cu seamă cu locul valorilor morale în constituția universului. Pornind dela obiectivitatea valorilor, Sorley se întreabă care e legătura lor cu lumea empirică, și care este, în ultima analiză, legătura dintre norme și istorie. Ținând seama de limitarea ființei omenești, valorile morale nu pot fi decât acelea pe care omul le poate realiza, le poate urmări. Ceace nu poate fi realizat de om, nu poate fi valoare morală. Agenții morali, însă, sunt limitați și trecători și ca atare nu pot determina, prin cunoașterea și voința lor, ultimele efecte ale acțiunilor lor. În afară de noi universul pare a se arăta indiferent binelui și răului moral, iar noi părem a nu fi siliți să urmăim valorile morale. Dacă ar fi astfel, atunci valorile morale n'ar mai fi cituși de puțin obiective și totul ar fi o iluzie, o aparență. Obiectivitatea valorilor nu poate fi explicată decât dacă admitem existența în univers a unei puteri care lucrează spre bine, spre acel bine la care și agenții morali contribuiesc în limitele lor restrinse. Această putere este Dumnezeu Insuși.

Vom examina într'un studiu concepția etică a lui Sorley, despre care G. F. Stout, de la care am luat o parte din aceste date, ne spune că a rămas viguros și creator pînă în anul morții, cînd a fost doborît de pneumonie. Potrivit dorinței sale, a fost incinerat, iar cenușa sa a fost depusă în capela King's College de la Cambridge după săvîrșirea unui impresionant serviciu ce s'a încheiat cu rostirea a opt versuri dintr'un poem datorit fiului său, mult inzeștriat, Charles Hamilton Sorley, mort în războiu.

OSWALD SPENGLER (1880 — 1936)

Cu moartea lui Oswald Spengler, dispăre una dintre cele mai aprig discutate figuri ale Germaniei și culturii europene contemporane.

Născut la 1880 în orașelul Blanckenburg din Turingia, Spengler și-a început studiile la Halle, unde se va întoarce mai târziu, după ce a frecventat universitatea din Berlin, pentru a-și susține teza de doctorat: „*Heraklit. Eine Studie über den metaphysischen Grundgedanken seiner Philosophie*”. După ce a funcționat mai multă vreme ca profesor la Hamburg și München, se retrage în acest din urmă oraș, trăind ca simplu „Privatgelehrter”. Dedicat exclusiv unei vieți de gândire, biografia solitarului filosof al istoriei este destul de liniară. Un singur moment îl apropie de agitația lumii din jurul său: adeziunea la doctrina și politica național-socialistă, în care presimțea realizarea profesiilor sale. Ca atăția alți gânditori ancorați în curentele politice, și Spengler a trebuit pînă la urmă să constate ce distanțe enorme stau între politica practică și doctrină. Guvernarea partidului național-socialist n'a corespuns ideilor sale, din care cauză Spengler și-a retras adeziunea, fapt ce a atras asupra-i dezavuări publice.

Numele filosofului german s'a impus, în mod excepțional, ajungând aproape popular, în urma publicării celebrei scrieri „*Der Untergang des Abend-*

landes", carte ajunsă în scurtă vreme la zeci de ediții. Fără a căuta motivele speciale de ordin politic și social cari au inspirat-o, motive întim legate de istoria poporului german din ultimele decenii, la origina concepției lui Oswald Spengler stau influențe filosofice precise. Astfel sunt vizibile în opera sa ideile filosofice heraclitiene, goetheene, nietzscheene și bergsoniene, din colaborarea cărora s'a plămădit gândirea sa personală. Influența lui Goethe este mărturisită clar de către însuși autorul „Apusului occidentalului”. „Toată filosofia acestei cărți, spune el în introducere, o datoresc lui Goethe, aceleia care se ignoră de obicei”.

Ceeace l-a preocupat mai ales pe Spengler, sunt problemele filosofiei culturii și filosofiei istoriei, strâns legate între ele. Dintre acestea, problema centrală e aceea a culturii și a destinului istoric. Istoria nu este altceva decât o *morfologie universală* care are drept scop principal descrierea formelor pe cari le ia cultura văzută ca fenomen originar. Istoria nu cunoaște o singură cultură, ci o mare varietate de culturi deosebite, de sine stătătoare, cu spiritul și destinul lor propriu. Culturile nu sunt reductibile una la alta. Fiecare popor își are cultura lui specifică, cu un scop propriu, care-i hotărăște linia de viață și dezvoltare. Culturile diferitelor popoare sunt ca plantele: se nasc, înfloresc, îmbătrănesc și se sting definitiv, formând cicluri închise și impermeabile, cu o durată pe care Spengler o fixează în jurul a o mie de ani. Exact ca organismele, culturile cunosc perioade de înflorire și epoci de decădere pecetluite de o totală stingere din faptul că fiecare cultură își are un stil propriu de viață și un ritm absolut original. Spengler trage concluzia că între ele, culturile se prezintă ca niște lumi închise, fără posibilitate de comunicare. Astfel între cultura greacă și cultura occidentală sunt deosebiri de netrecut. Dacă ar fi să luăm numai felul în care înțelegeau elenii matematica, și felul în care o înțelegem noi modernii, ne-am putea ușor convinge câte deosebiri găsim în privința modului de a concepe această știință în antichitate și azi.

Pentru Grecii, matematica e o știință a staticului, pentru Europeni, a dinamicului. Viziunea unei lumi concrete și finite, produsul sufletului apolinic, echilibrat și armonios, nu e și aceea a sufletului faustic, neliniștit și frământat, al europeanului modern. Exemplele se pot înmulți.

Fiind organisme independente, lumi ermetice, culturile pot fi situate în acelaș plan și comparate între ele. Pe calea aceasta putem stabili anumite corespondențe între momentele culturale, întrucât culturile sunt sincronice sau contemporane. Astfel gânditorii presocratici sunt contemporani cu Descartes, Galilei, Bacon, Leibniz, deoarece sunt două momente cari, în cultura respectivă, au aceeași semnificație, acelaș rol și aceeași relativă poziție. Sunt momentele istorice ale maturității celor două culturi.

Considerațiile lui Spengler asupra destinului prezent și viitor al culturii occidentale au pecetea unui adânc și impresionant pesimism. „Apusul Occidentului” e un fapt categoric. Apariția lui Schopenhauer, Nietzsche, simbolizând pesimismul și nihilismul, reprezintă în cultura occidentală îmbătrânirea pe cari a simbolizat-o în antichitate Zenon, Epicur, scepticul Pyrron, curentele probabiliste și imoralismul.

Aceiași oboseală și decadentă, cari subliniază contemporaneitatea celor două momente. Că organismul culturii europene e îmbătrânit, o arată și triumful socialismului contemporan, echivalentul occidental al stoicismului greco-roman cari se știe că premerge definitiv stingerea a lumii vechi. Forța creatoare de cultură a Occidentului e complet secătuită. Așa se explică de ce Europa trăește azi civilizația, cari reprezintă totdeauna în istorie bătrânețea din urmă a culturii. E o tragică fatalitate această descompunere a Occidentului, care amintește atât de împede sfârșitul lumii greco-romane.

Chiar dacă filosofia pesimistă a lui Spengler e susceptibilă de obiecții critice, nu se poate nega totuși că a pus mari și grave probleme spiritului și gândirii contemporane.